

Thomas von Aquin oder Max Scheler : Ethik der Vorbilder

Autor(en): **Rohner, A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **1 (1923)**

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762813>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Thomas von Aquin oder Max Scheler

Ethik der Vorbilder.

Von P. Ant. ROHNER O. P.

Die « Mystiker » wachsen gegenwärtig wie die Pilze aus dem Boden. Und sie machen Schule. Nietzsche's Jüngerschar ist eher im Zu- als im Abnehmen begriffen. Rud. Steiner zieht durch seine anthropotheosophisch-gnostischen Deklamationen nicht nur Ungelehrte, sondern auch Männer der Wissenschaft in seinen Bann. Der Buddhismus empfiehlt sich unserer unruhigen Zeit in immer neuen, immer wechselnden Formen. Die Zahl der Neu-Buddhisten wächst unheimlich. Diesen Strömungen sich anpassend, macht ein gewisser Johannes Müller selbst aus unserm Heiland so etwas wie einen Buddha. Und viel « Volk » läuft hinter ihm her. In der allerletzten Zeit hat sich in Deutschland eine « Neue Deutsche Schopenhauergesellschaft » mit ausgesprochen « mystischen » Tendenzen gebildet. Und auch diese Schopenhauerkreise mit ihren engeren und weiteren Arbeitsringen nehmen immer größere Dimensionen an.

Das sind nun alles krankhafte Erscheinungen. Man muß vor ihnen warnen, denn sie sind sehr ansteckend. Sie zu widerlegen, wäre vergebliche Mühe. Der Herrgott und die Zeit werden auch diese Wunden heilen.

Mit Unrecht dagegen werden die drei großen Ethiker der Gegenwart : *Wl. Solovjoff*, *Rud. Eucken* und *Max Scheler* zu den « Mystikern » gezählt. Wohl haben alle drei einen ziemlich breiten « mystischen » Einschlag in ihrer Ethik. Das ist aber noch kein hinreichender Grund, sie mit den genannten « Mystikern » auf eine Stufe zu stellen. Alle drei sind viel zu scharf- und tiefsinnig, viel zu ernst, viel zu wahrheitsliebend, viel zu nüchtern, als daß sie mit dem Schwarm der « mystischen » Schwärmer nur so in einem Atemzuge genannt werden dürften.

Die drei Denker verfolgen ein ähnliches Ziel. Der russisch-orthodoxe Solovjoff, der deutsch-protestantische Eucken, der römisch-katholische Scheler sind der Ansicht, daß alle Spaltung im Leben der Völker,

namentlich die Trennung der christlichen Konfessionen und die ganze, tiefe Unzufriedenheit der einzelnen mit dem Kulturstand der Gegenwart, einer Verflachung des Lebens und der Lebensauffassung entsprungen sei. Eine Vertiefung des Lebens und der Lebensanschauung, insbesondere eine religiöse Wiedererneuerung würde — so meinen sie — die Getrennten von selbst wieder zusammenschließen und den Verzweifelten Mut geben.

Wl. Solovjoff geht von der Überzeugung aus, daß im morgenländischen Kirchenwesen von den drei großen Prinzipien des Fortschrittes — der Auktorität, der Tradition und der Freiheit — eigentlich nur die Tradition lebendig geblieben sei. Er stellt sich die Aufgabe, sein Volk wieder auf die Auktorität und Freiheit aufmerksam zu machen. Den verschiedenen Theorien der modernen Ethik gegenüber verteidigt er siegreich die These: Es gibt eine ewige, unwandelbare, unendliche, persönliche Wahrheit, Güte und Schönheit. Diese ist in Christus in die Erscheinung getreten. Die lebendige Verbindung mit Christus aufrecht zu erhalten, ist Sache der Kirche. Auf dieser Verbindung beruht ihre *Auktorität*. Sie muß sich von den Fesseln des Staates befreien. Der einzelne gewinnt den lebendigen Zusammenhang mit Christus durch ein mystisches Schauen und liebendes Erlebnis. Dies ist die höchste Tat der *persönlichen Freiheit*. Also nicht die Tradition allein, sondern Tradition und Auktorität und Freiheit zusammen bilden die große, erzieherische Lebensmacht, — die lebendige Kirche. Solovjoff hat im einzelnen oft geirrt. Seine Absicht aber war rein. Er war von einer großen Liebe zur Wahrheit beseelt. Sein Lebenswerk wurde insofern mit Erfolg gekrönt, als er kurz vor seinem Tode (1900) sich in die katholische Kirche aufnehmen ließ.

Rud. Eucken verhehlt sich nicht, daß die einseitige Betonung der Freiheit, als des Prinzips des Fortschrittes, dem Protestantismus selbst tiefe Wunden geschlagen und viel Zerwürfnis und Willkür und Verweltlichung in die europäische Menschheit hineingetragen habe. Er will die Tradition und Auktorität wieder zur Geltung bringen. Vertiefte philosophiegeschichtliche Studien haben ihn zur Einsicht gebracht, daß ein und dieselbe geistige Lebenssubstanz in den Anschauungen der großen Denker der Vergangenheit wirksam gewesen sei. Er zieht daraus den Schluß, daß ein pietätvolles Zurückgehen auf diese Höhepunkte früheren Denkens und Schaffens für eine fruchtbare Neuorientierung in der Gegenwart unerläßlich sei. Damit glaubt er die *Tradition* als Prinzip des Fortschrittes wiedergewonnen zu haben.

Der nämliche Begriff der Lebenssubstanz führt ihn auch auf den Begriff der *Auktorität*. Die Lebenssubstanz wird von allen großen Denkern als etwas Überlegenes erlebt, geschaut, empfunden, als etwas, das allem Wandel und Werden der einzelnen entrückt ist, das von allem subjektiven Gutdünken sich als unabhängig erweist. Die Substanz des Geisteslebens ist nichts Starres, sondern in beständiger Umbildung begriffen. Sie tritt nicht von außen her an den Menschen heran, sondern bricht mit Gewalt aus dem geistigen Inneren hervor. Auf diese Weise meint Eucken zu jener begrifflichen Fassung der Auktorität vorgedrungen zu sein, wie eben die Neuzeit sie verlangt. Solovjoff war viel unbefangener in seinem Sinnen und Suchen. Eucken hat sowohl die Auktorität als auch die Tradition vollständig in den Begriff der « protestantischen Freiheit » umbogen.

Max Scheler hat sich in den Gedanken hineingearbeitet, daß in der katholischen Kirche Auktorität und Tradition allerdings eine sinn- und liebevolle Pflege finden, daß aber die Persönlichkeit in ihrer Bedeutung als Faktor einer Neu- und Höherbildung des Lebens nicht gebührend gewürdigt werde. Sein Führer ist Augustinus. Er ist fest überzeugt, auf augustinischen Wegen zu wandeln. Neben Augustinus übt auch Bl. Pascal und Malebranche einen großen Reiz auf ihn aus. Nicht durch schattenhafte Reflexionen und blutleere Definitionen und schemenartige Demonstrationen, sondern durch ursprüngliches Schauen und lebendiges Erleben soll — meint Scheler — das katholische Leben in seiner Tiefe und Reinheit erfaßt werden. Er spielt mit Vorliebe den hl. Augustinus gegen den hl. Thomas aus und bekennt sich offen und ausdrücklich zum Ontologismus.

Die Grundlage seiner Ethik bildet eine doppelte « Wesensschau »: eine abstrakte und eine konkrete. Die abstrakte « Wesensschau » ist jene Art unmittelbarer Anschauung, durch die uns ideale Werte oder Wertgehalte und Wertbeziehungen *gegeben* sind, *ohne Rücksicht darauf*, ob und wie ein *denkendes Subjekt* sie denkt und beurteilt, ob und wie sie in den *Dingen verwirklicht* sind. Die konkrete « Wesensschau » besteht darin, daß eine Person im Vollzug ihrer Akte sich selbst oder eine Fremdperson unmittelbar erlebt und im Erlebnis dieser Person, als der konkreten Trägerin und Vollzieherin aller geistig-sittlichen Akte, die abstrakten Wesenszusammenhänge als *erfüllt* und verwirklicht schaut.

Die « Gottesschau » ist die höchste (abstrakte und konkrete) « Wesensschau ».

Das Verhältnis dieser doppelten « Wesensschau » ist folgendes : Das konkrete Wesen fundiert das abstrakte Wesen, die konkrete Wesensschau ist die *Voraussetzung* für die abstrakte Wesensschau. Beweis : Das Vollwirkliche ist die Voraussetzung für das Unerfüllt-wirkliche, das Konkrete die Voraussetzung für das Abstrakte. Die Person — vor allem die göttliche Person — ist das Konkrete und das Vollwirkliche in der geistigen Ordnung. Sie ist die Trägerin und Vollzieherin aller geistigen Akte mit ihren Inhalten. Also schauen wir den Personwert eher als die unpersönlichen Werte. Populär ausgedrückt : Um das *nachdenken* und *nachwollen* zu können, was eine *unendliche Person* uns *vorgedacht* und *vorgewollt* hat, müssen wir uns durch eine ursprüngliche Personalitätserfahrung in diese Person *hineindenken* und *hineinleben*. Um ein und dasselbe wollen und wählen zu können, was eine höher stehende *endliche* Person als *unser Vorbild* will und wählt, müssen wir zuallererst mit dieser Person durch ein Erlebnis der Liebe und Verehrung *eins* werden. Aus diesem Grunde nennt Scheler seine Ethik « Personalwertethik » oder « materiale Wertethik » im Gegensatz sowohl zum Formalismus der Ethik Kants als auch zum Impersonalismus der Lustethik, der Erfolgsethik, der Lebens- und Kulturethik und modernen Sozialethik.

Wie man sieht, vertritt Scheler gegenüber der nominalistischen und konzeptualistischen (formalistischen) Ethik den Standpunkt der realistischen bzw. ultrarealistischen Ethik.

Auf eine Auseinandersetzung mit Solovjoff und Eucken, so verlockend sie wäre, müssen wir hier verzichten. Wir beschäftigen uns in den folgenden Zeilen ausschließlich mit Max Scheler.

Das unbestreitbare Verdienst Schelers um die Kritik der neuzeitlichen Ethik soll in einem späteren Artikel besprochen werden. Die zahlreichen Spitzen, die er gegen den hl. Thomas richtet, hoffen wir ebenfalls in weiteren Artikeln brechen zu können. Für heute beschränken wir uns auf seine *Ethik der Vorbilder*. Ein doppelter Grund ist dabei entscheidend : Einmal ist Schelers Vorbilderethik, obgleich sie den Schlußstein seines ethischen Aufbaues bildet, wie kein anderer Teil zur *Einführung* in seinen ethischen Neuontologismus geeignet, da kein anderer Teil das Ganze seiner Lebensauffassung so klar widerspiegelt wie dieser ; sodann ist Thomas von Aquin — wie die Jubiläumszyklika sagt — für uns *Vorbild* im Leben, im Lehren und im Tun. Und dieses Thomas-Vorbildsein wird uns erst recht klar, wenn wir seine Vorbildethik kennen.

Soweit wir die spärliche Literatur über das Verhältnis von Thomas zu Max Scheler überschauen, scheint bei den kirchlich gesinnten, katholischen Ethikern die Neigung vorzuherrschen, beide miteinander versöhnen zu wollen. Ihr Grundsatz lautet: Thomas von Aquin *und* Max Scheler. Die begabtesten Anhänger Schelers dagegen (Scheler selbst auch) wollen von diesem «Sowohl – als auch» nichts wissen. Ihr Ruf ist: Entweder Scheler *oder* Thomas. Wir halten es mit den letzteren. Zwischen dem Doctor communis Ecclesiae und Herrn Prof. Dr. Max Scheler besteht in den *Grundsätzen* eine unüberbrückbare Kluft.

Die Grundfehler aller Richtungen des Ganz- und Halbontologismus, des Alt- und Neuontologismus lassen sich auf deren vier zurückführen:

1. Verwischung der Grenzen zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung;
2. Konstruktion einer Gotteserkenntnis und Gottesverehrung ohne eine solide ontologische Substruktion;
3. Einseitige Betonung der Intuition und inneren Erfahrung auf Kosten einer vernünftigen Überlegung;
4. Auseinanderreißen des Menschen in ein Doppelwesen, trotz der einsichtigsten und unmittelbarsten Erfahrung seiner Einheit.

Diesen vier Punkten hat Thomas von Aquin seine sorgfältigste Aufmerksamkeit gewidmet.

Keiner unter allen katholischen Lehrern hat den Unterschied zwischen der Natur und Übernatur so scharf hervorgehoben, ihre Grenzen so genau bestimmt und beide so harmonisch vereinigt wie Thomas von Aquin.

Keiner hat das bonum in communi und das bonum subsistens so weit auseinandergehalten und doch wieder so nahe zusammengebracht wie Thomas von Aquin.

Keiner hat das intuitive und das diskursive Element in unserer Erkenntnis, das ruhende und das ringende Moment in unserem Leben, jedes in seiner Eigenart, so eindeutig definiert und beide in ihrem Zusammenhang und in ihrem Zusammenwirken für das Ganze der Denk- und Lebensarbeit so klar dargestellt wie Thomas von Aquin.

Keiner hat die wesentliche Verschiedenheit des geistigen und sinnlich-leiblichen Teiles im Menschen und zugleich die denkbar größte Einheit beider so evident gemacht wie Thomas von Aquin.

Nach diesen vier Gesichtspunkten stellen wir nun den vierfachen Gegensatz in den Grundzügen der Vorbilderethik des hl. Thomas und Max Schelers dar.

I.

Max Scheler: Der Name Person ist nicht ein relativer, sondern ein absoluter Name.¹ Person ist eine Einheitsform oder Totalität, die sich selbst genügt.² Die Person vollzieht ihre Existenz erst im Erlebnis ihrer möglichen Erlebnisse.³ Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte.⁴ Der Personbegriff findet erst auf einer bestimmten Stufe menschlicher Existenz Anwendung.⁵ Die Person ist eine Person, insofern sie die Akte des anderen aus dessen geistigem Zentrum (Personsein) heraus verstehen und nachvollziehen kann.⁶ Die Person erlebt sich als verantwortlich für ihre Akte in der Reflexion auf ihre Selbsttäterschaft *im* Vollzug ihrer Akte.⁷ Gut und Böse sind Personwerte und keine Sachwerte.⁸ Das *Sein* der Person selbst ist vor und unabhängig von allen einzelnen Akten sittlich gut oder böse.⁹ Die Personen *selbst* sind ursprünglich wertverschieden.¹⁰ Die Erfahrung meines individuellen Wertwesens geht allem Sollen voraus.¹¹ Es gibt ein *An-sich-Gutes* für *jede* Person im besonderen.¹² Dieses «Gute für mich» liegt in der Richtung nicht nur der *göttlichen Liebe* überhaupt, sondern der göttlichen Liebe zu *mir*.¹³ Die Religion hat ihr eigenes Wert- und Seinsgebiet und ihre eigene Erfahrungsquelle, die für die Einzelperson «Gnade», für die Gesamtperson «Offenbarung» heißt.¹⁴ Gott wird nur erlebt durch den Glauben. Durch die Vernunft und die sogenannte natürliche Religion wird Gott nicht erreicht. Der Glaube ist in erster Linie Sache des Gefühls und nicht Auktoritätsglaube. *Die Vorbild- und Gegenbildwirksamkeit* ist die ursprünglichste Form sittlichen Werdens und Wandels.¹⁵ Das Vorbild wirkt ursprünglicher als Auktorität und Tradition.¹⁶ Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was so ursprünglich und was so unmittelbar und was notwendig eine Person selbst gut werden läßt, als die einsichtige und adaequate bloße Anschauung einer guten Person in ihrer Güte.¹⁷ Dieses Verhältnis (der Vorbild-

¹ *Max Scheler*, «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», p. 404.

² A. a. O. 405.

³ A. a. O. 401.

⁴ A. a. O. 405.

⁵ A. a. O. 496.

⁶ A. a. O. 496.

⁷ A. a. O. 506.

⁸ A. a. O. 23.

⁹ A. a. O. 23.

¹⁰ A. a. O. 536.

¹¹ A. a. O. 509.

¹² A. a. O. 510.

¹³ A. a. O. 511.

¹⁴ A. a. O. 573.

¹⁵ A. a. O. 619.

¹⁶ A. a. O. 604 und 605.

¹⁷ A. a. O. 598.

wirksamkeit) ist in puncto Gut-werdens jedem anderen Verhältnis absolut überlegen.¹ Es ist überlegen dem Befehlsgehorsam, es ist überlegen aller sogenannten sittlichen Erziehung.² Die Vorbildperson wirkt nicht durch ihr Wollen, geschweige gar durch Tun und Handeln, sondern durch das *Sein* und *Sosein*, das der Anschauung und Liebe zugänglich ist.³ Die verstehende Liebe ist der plastische Bildner, der aus *einer* Handlung, ja *einer Ausdrucksgeste* die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten vermag.⁴ Die primäre Umbildung zum Guten in der Abbildperson betrifft nicht zuerst das Wollen und Tun, sondern das *Sein* derselben, die Wurzel alles Wollens und Tuns.⁵ In jeder Sozialeinheit finden wir vorbildliche Sozialpersonen, von denen je eine *primäre* vorbildliche oder gegenbildliche Wirksamkeit auf alles sittliche Werden im Guten wie im Schlechten, ins Hohe wie ins Niedrige ausgeht. Für das Kind sind Vorbilder (oder Gegenbilder) an erster Stelle die Eltern; für Familie und Stamm das «Haupt» der Familie, der «Häuptling» des Stammes. In Gemeinde und Heimat stehen wiederum einer oder eine Minorität als exemplarisch für das «Gute», «Rechte», «Ehrsame», «Weise» in der Mitte; auf sie schaut *jeder* hin, als das Maß, nach dem man sich und andere zu messen hat. Für das Volksglied tritt an die Vorbildstelle der Fürst oder der Typ des herrschenden Adels, der Volksmann, der Vertrauensmann, der Präsident, der Abgeordnete. Analog für das Parteiglied das Bild des Führers, für das Schulkind der Lehrer, für das Nationalglied das Bild des Helden, Dichters, Sängers usw.; für den Staatsbürger und Beamten das Bild des je herrschenden obersten Staatsmannes; für das wirtschaftende Individuum das Bild des jeweiligen «Führers des Wirtschaftslebens»; für das Kirchenglied oder Sektenglied das Bild des Stifters oder Reformators; für den geselligen Menschen der «Löwe» der Gesellschaft, der vorbildliche Mensch der Mode.⁶ Auf allen diesen Gebieten sind es nicht die Handlungen und die Maßregeln, die nachbildend und umbildend auf die Menschheit wirksam sind, sondern der bildhafte Formtypus.⁷ Es ist widersinnig, daß eine endliche Person die unendliche Person selbst zum Vorbild oder auch nur zum reinen Modell solcher Vorbilder nehme.⁸ Wohl aber ist das jeweilig intendierte Göttliche der *Ausgangspunkt* aller Vorbildsmodelle.⁹ Die

¹ A. a. O. 598.² A. a. O. 598.³ A. a. O. 599.⁴ A. a. O. 508.⁵ A. a. O. 599.⁶ A. a. O. 599 und 600.⁷ A. a. O. 601.⁸ A. a. O. 612.⁹ A. a. O. 613.

einzelnen Akte einer Person sind wohl gut oder böse. Aber sie machen den Menschen nicht gut oder böse, sie setzen vielmehr die gute oder böse Person voraus. Die Tugenden sind gut, die Laster sind böse. Aber die Tugenden machen nicht den Menschen gut, die Laster machen nicht den Menschen böse, sie setzen vielmehr die gute oder böse Person voraus. *Was allein* ursprünglich gut und böse heißen kann, das ist die Person.¹ Die Güte der Eigenperson und die Güte der Fremdperson beruhen auf der Güte Gottes als der Person der Personen. Die Fremdliebe und die Selbstliebe sind fundiert in der Gottesliebe.² *Alle Sittlichkeit* hat den letzten Grund in der Liebe Gottes. So viel Gottesliebe in der Welt, so viel echte sittliche Güte gibt es in der Welt. Man muß ein guter Mensch sein, um ein großer Mensch zu sein, nicht aber ein großer, um ein guter zu heißen.³ Ein vorsätzlicher Totschlag ist nur dann ein Mord, wenn er aus Haß, d. h. aus der Intention der Vernichtung der Person hervorging.⁴ Ein sittlicher Gesinnungswandel ist nur durch eine radikale Bekehrung möglich.

Damit machen wir in der Zitatensammlung vorläufig Halt. Auf die Texte, die das *Wesen* der *Person* betreffen, kommen wir nachher zu sprechen. Die Sätze, in denen die Autonomie der Person hervorgehoben wird, wie z. B.: « Es gibt ein *An-sich-Gutes* für *jede* Person im besonderen », werden wir ebenfalls später beurteilen. Die Theorie, daß nicht das richtige freie Wollen und Tun den Menschen sittlich gut mache, sondern daß die sittlich gute Person dem guten Wollen vorangehen müsse, wird im folgenden Abschnitt zur Sprache kommen. Hier konzentrieren wir den Blick ausschließlich auf die beiden Grundsätze Schelers, die seine ganze Ethik beherrschen und ihr das eigentümlich ontologistisch-supernaturalistische Gepräge geben, die Sätze nämlich: « Was allein *ursprünglich* gut und böse heißen kann, das ist die Person »; sodann: « Der Mensch kann nur gut werden und im Guten wachsen durch Hineinwachsen in die Vorbildperson, speziell in die allerhöchste Person Gottes durch Glauben auf Grund der Offenbarung. » Ist der erste Satz wahr, dann ist auch der zweite Satz wahr. Ist die Person *primär sittlich* gut, dann kann die menschliche Person, die als *endliche* Person erst gut *werden* muß, ihre primäre sittliche Güte auf gar keinem anderen Wege erreichen als durch einen lebendigen persönlichen Verkehr mit einer Person, die die Güte selbst ist und dann kann der Mensch im Guten gar nicht wachsen als durch liebende Hingabe

¹ A. a. O. 23 und 24.

² A. a. O. 518.

³ A. a. O. 538.

⁴ A. a. O. 326.

an Vorbildpersonen, die eben besser sind als er, und aus deren Zügen er den Vorbildwert hervorleuchten sieht. Und da selbstverständlich die *natürliche* Theologie und die *natürliche* Religion zu einem lebendigen persönlichen Verkehr mit Gott nicht ausreicht, bleibt nichts anderes übrig, als *alles sittliche Gutsein* des Menschen zunächst auf die Vorbildwirksamkeit, zuletzt auf die unmittelbare Gottesschau zurückzuführen.

Was sagt nun Thomas von Aquin dazu ?

Thomas von Aquin legt in seiner Philosophie und Theologie der Theorie der Vorbilder eine kapitale Bedeutung bei. Schon der Satz, der bei Thomas hundertmal wiederholt und auf hundert Weisen variiert wird: « Id, quod est perfectissimum in unoquoque genere, est causa et mensura et exemplar ceterorum illius generis », legt dies nahe. So allgemein ausgedrückt, ist der Satz ein Weltgesetz. Thomas zieht aber eine scharfe Linie zwischen der Vorbildwirksamkeit in der freien und jener in der unfreien Welt. « Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam *assimilationis*, ita substantiae intellectuales per viam *cognitionis*. »¹

Soweit das Vorbild per viam *assimilationis* reicht (und jede *cognitio* ist auch eine *assimilatio*, aber nicht umgekehrt), hat das Vorbild den Charakter der *Idee*. So weisen alle Dinge auf eine Idee im Geiste ihres Schöpfers hin. So ist auch jedes menschliche Kunstwerk ein Abbild der Idee des Künstlers.

Da wo das Vorbild per viam *cognitionis* tätig ist, per viam *cognitionis practicae* (das Praktische gefaßt im Sinne der *Lebenspraxis* im Unterschiede zur *Kunstpraxis*), nimmt das Vorbild den Charakter des *Ideals* an.

Die Vorbild-Idee geht auf Persönliches und Unpersönliches; das Vorbild-Ideal ist persönlich und hat nur einen Sinn für Personen.

Die Vorbild-Idee wird von Thomas also definiert: « forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem. »² Drei Stücke also gehören zum Wesen des Vorbildes: 1. Das Vorbild steht ganz im Dienste des Zweckes (ex intentione agentis); 2. das Vorbild hat nur einen Sinn für freie Wesen (agentis, qui determinat sibi finem); 3. das Vorbild ist ein Formprinzip, das als anschauliche Formeinheit dem Schaffenden vor Augen steht, um *nach ihm* sein Werk zu gestalten (forma, quam aliquid imitatur). Diesen drei wesentlichen Momenten des Vorbildes (Idee) entspricht eine dreifache Vorbildwirk-

¹ Summa c. Gent. III c. 25.

² S. Thomas, Qd., De veritate, q. 3 a. 1.

samkeit¹: Das Vorbild wirkt als Zweck. Es zieht an, es lockt, es ruft, ladet ein²; das Vorbild wirkt nach Art eines Agens. Es ist eine *praktische* Form, mithin eine einsichtige Willensmacht³; das Vorbild wirkt vorbildlich. Das ist seine ureigene Wirksamkeit. Es tendiert darauf hin, das Nachbild sich möglichst *ähnlich* zu machen.⁴

Die Definition der Vorbild-Idee und ihrer Wirksamkeit wird auf das *Vorbild-Ideal* und seine Wirksamkeit angewendet mit dem Zusatz: *qui determinat sibi finem vitae*. Das Lebensideal steht also nach Thomas im Dienste des Lebenszweckes. Der Zweck aber eines *jeden* Dinges, auch einer Person, die einen Zweck hat und nicht Zweck selbst ist, ist fundiert in seiner *Natur*, und die Natur ist verankert im Vorbild als Idee.⁵ Die Vorbildwirksamkeit gibt also der menschlichen Person nicht das *Personsein* oder das schlechthin *Gutsein*, sondern steht im Dienste des *Besserwerdens* und des *Vollkommenseins*. Und der hl. Thomas hat den gesunden Menschenverstand mit seiner alltäglichen Erfahrung auf seiner Seite.

Es gibt aber eine zweifache Vollkommenheit: eine natürliche und eine übernatürliche. Die natürliche Vollkommenheit ist die dem Menschen eigene, die übernatürliche ist die Gott eigene. Die Gott eigene Vollkommenheit wird uns in der Gnadenordnung, die uns durch den Erlösertod Christi verdient worden ist, mitgeteilt. Wie sich die *Natur* des Menschen zum natürlichen Ziel des Menschen verhält, so verhält sich die Gnade zu seinem übernatürlichen Endziel. Und wie die vernünftige *Natur* des Menschen die *Grundlage* ist für sein ganzes *sittliches* Leben und darum auch für die *sittliche Vorbildwirksamkeit*, so ist die *Gnade* Gottes im Menschen das Fundament seines *göttlichen* Lebens und der *göttlichen Vorbildwirksamkeit*.

Ohne Vorbilder kann der Mensch wirklich nicht leben. Das ist sehr wahr. Thomas geht hierin mit Scheler völlig einig. Aber Thomas unterscheidet.⁶ Ohne das Vorbild Christi kann der Mensch in der übernatürlichen Ordnung keinen Schritt vorwärts tun. Beweis: Ohne den Heiligen Geist, der in der Gnadenordnung das ist, was das Gewissen des Menschen in der sittlichen Ordnung bedeutet, kann der Mensch

¹ Joh. a S. Thoma, curs. phil. thom. II. I. q. 11. a. 3.

² S. Thomas, Qd., De veritate, q. 3 a. 1.

³ Summa theol., I q. 4 a. 6.

⁴ In Arist. Met., text. II lect. II.

⁵ S. c. Gent., III c. 18.

⁶ I-II q. 68 a. 2.

sich übernatürlich überhaupt nicht regen. Nun ordnet aber der Heilige Geist den Menschen in der Entfaltung des Gnadenlebens fortwährend auf das Vorbild Christi hin. Die *Gnade*, die *Lehre* und das *Vorbild* Christi werden von Thomas in der Christologie immer auf die gleiche Linie gestellt. Ohne das Vorbild Christi können wir also übernatürlich nicht leben. Nicht als ob das Vorbild Christi das Heiligsein überhaupt gäbe. Denn längst bevor Christus seine Vorbildwirksamkeit ausüben kann, ist der Mensch durch die Taufe schon ein Kind Gottes. Christi Vorbild will den Getauften zum Vollalter Jesu Christi heranziehen.

In der natürlichen sittlichen Ordnung dagegen kann sich der Mensch selbständig bewegen. Seine vernünftige Natur ist ihm ja eigen. Die Notwendigkeit der natürlichen sittlichen Vorbildwirksamkeit folgt also nicht aus der Endlichkeit der Person, auch nicht aus der vernünftigen Natur der menschlichen Person, sondern aus dem sozialen Charakter dieser Person. Natürlich gesprochen *kann* sich also eine menschliche Person über alle vorhandenen rein menschlichen Vorbildexemplare erheben und sich selbst ein höheres Lebensideal formen und so anderen zum Vorbild werden.

Scheler meint, über Thomas hinauszuschreiten. Der vermeintliche Fortschritt aber ist ein heillosen Rückschritt. Er faßt die Gnade — so weit ich ihn wenigstens verstehe — als etwas rein Sittliches (Moralisches) auf und setzt dieses Surrogat an die Stelle der menschlichen Natur. Damit ist aber weder Gott genug getan, noch dem Menschen geholfen. Das vollständige Übergehen der menschlichen *Natur* tritt noch deutlicher in den folgenden Sätzen Schelers zutage.

II.

Nach *Max Scheler* ist die Person primär gut bzw. böse. Dann erst ist der Mensch tugend- bzw. lasterhaft. Endlich will und handelt er gut, gehorcht, tut die Pflicht, erstrebt gute Zwecke, erfüllt eine Lebensaufgabe. Der höchste Wert ist nicht ein Sachwert, nicht ein Zustandswert, nicht ein Gesetzeswert, sondern Personwert.¹ Nun aber gründen alle Normen auf Werten, die höchste Norm auf dem höchsten Wert. Also würde rein syllogistisch daraus folgen, daß die Idee einer höchstwertigen Person auch die höchste Norm für sittliches Sein und Verhalten sei.² Diese Folgerung aber würde sehr voreilig

¹ A. a. O. 596.

² A. a. O. 596.

sein. Sie ließe den wichtigen Unterschied zwischen Norm und Vorbild außer acht. Dieser Unterschied besteht darin: Der Name « Norm » ist nach Inhalt und Gültigkeit *allgemein*, kommt also nur allgemeinen ideellen Sollenssätzen zu. Die Idee des Vorbildes dagegen bezieht sich auf das *individuelle* Wertwesen der Person, die als Vorbild fungiert. Sodann geht die Norm auf das *Tun*, das Vorbild dagegen zunächst auf das *Sein*. Wer ein Vorbild hat, tendiert, seinem Vorbild ähnlich oder gleich zu werden.¹ Den Grund dafür, daß die unermessliche Bedeutung der Vorbildwirksamkeit für alle sittliche Seins- und Willensgestaltung von der Ethik so lange übersehen wurde, sehe ich in dem, was ich schon häufig das « pragmatistische Vorurteil » aller normativen Ethik nannte. Hätte sittlichen Wert nur das, was man wollen, wählen, tun, befehlen, normieren, oder wozu man erziehen kann — ach dann freilich hätte alles das, wovon wir hier reden, auch keinerlei sittliche Bedeutung. Vorbilder und gar Seinsvorbilder kann man nicht wollen, schaffen, wählen, nicht befehlen, nicht normieren. Sie « sind », « werden », man « wächst hinein » usw. Aber man sollte aufhören, die sittlichen Dinge von diesem Unteroffiziersstandpunkt aus zu betrachten.² Auch Zwecke sind nur dann berechtigte Zwecke, wenn das Wollen, das sie setzt oder gesetzt hat, gutes Wollen war. Das Wollen aber ist gut, wenn die wollende Person gut ist. Das gilt für alle Zwecke, auch für etwaige « göttliche » Zwecke. Nur an der Güte der Person vermögen wir die Zwecke Gottes von denen des Teufels zu unterscheiden.³ Nicht die Erreichung guter Zwecke oder eines sogenannten Endzweckes, nicht die Realisierung eines obersten Gesetzes, nicht die Herstellung einer bestimmt gearteten Ordnung, sondern ein solidarisches Personenreich bester Personen ist der höchste Sinn des sittlichen Lebens.⁴ Die beste Person ist jene, die am wenigsten Widerstände gegen das Gute hat.⁵ Tugend ist die Tüchtigkeit nicht zu irgend etwas, sondern zum Wollen und Tun eines als ideal gesollt Gegebenen und Erlebten.⁶ Kein Sollen, keine Pflichtnorm ohne sie setzende Person.⁷ Die Achtung vor dem Staatsgesetz wurzelt in der Achtung vor der *Gesamtperson* des Staates; die Gebote eines Vaters an sein Kind sind geachtet auf Grund der Achtung vor der *Sozialperson* des Vaters. Die Gebote Gottes werden gehalten, weil sie die Gebote der *Person* Gottes sind.⁸ Immer und überall gilt der Satz: Nichts ist primär gut und böse als

¹ A. a. O. 596.² A. a. O. 606.³ A. a. O. 5.⁴ A. a. O. 597.⁵ A. a. O. 236.⁶ A. a. O. 245.⁷ A. a. O. 597.⁸ A. a. O. 597.

allein die Person und alles übrige auf Grund der Person. Kein Wollen und Wählen und Streben und Suchen und Gehorchen und Befehlen und Handeln und Tun, ist gut, es sei denn in der Liebe zu einer guten Person fundiert.

Mit diesen und ähnlichen Aussprüchen wollte Scheler allerdings in erster Linie die moderne Ethik treffen. Und dieser gegenüber haben sie einen guten Sinn. Die Formulierung (und zwar schon die begriffliche) ist aber so einseitig, daß dadurch zugleich der gesunde Menschenverstand verleugnet und die fundamentalsten Wahrheiten des heiligen Thomas über den Haufen geworfen werden. Man denke an die thomistischen Sätze: «*finis legis (et etiam finis educationis) est virtus*»; «*finis cuiuslibet legis et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo, quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est; voluntas autem bona est ex eo, quod vult bonum et praecipue maximum bonum, quod est finis.*»¹ Für Scheler gibt es keine Bewegung *zum sittlich-Guten hin*, die nicht aus der sittlichen Güte der Person hervorgegangen wäre. Scheler schwebt immer der Gedanke vor: Leben entzündet sich nur am Leben, sittliches Leben entzündet sich nur an sittlichem Leben. Sittliche Güte ist Persongüte. Persongüte entzündet sich nur an Persongüte. Zwischen Person und Person hat keine Vermittlung Platz. *Alle* Sittlichkeit ist *primär* an die Vorbildwirksamkeit gebunden. Die Realisierung unpersönlicher Werte und Wertordnungen ist eine Folge und Auswirkung der Wertperson. Scheler übersieht die *menschliche Natur* in der menschlichen Person. *Thomas von Aquin* gibt der Natur, was der Natur, der Person, was der Person zukommt. Die *Naturtendenz* des Menschen geht auf das *Gute im Allgemeinen*, und in dieser Grundtendenz liegt *potentiell* die Richtung auf Gott eingeschlossen. Die natürliche Aktuierung dieser Potenz ist ein Werk der persönlichen Freiheit.

«*Objectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum.*»² «*Ratio beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisficiat. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est, quam appetere, ut voluntas satietur, quod quilibet vult, in quod*

¹ S. c. Gent. III c. 116.

² I-II q. 2 a. 8.

voluntas naturaliter et ex necessitate tendit.»¹ «Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.»² «Nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est *universale bonum*.»³ «Illa sola se ad iudicandum movent, quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt.»⁴ «Bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto.»⁵ «Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.»⁶ «Sicut se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem.»⁷ «Sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit (et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam), ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub ordine ad Deum.»⁸ «Virtutes theologicae habent actum circa Deum sicut circa *proprium objectum*; religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, *sed sicut in finem*.»⁹

Das bonum universale wird also von Thomas das eine Mal formell, das andere Mal materiell gefaßt. Materiell gefaßt ist das bonum das, *was* wir lieben und wollen; formell dagegen das Blickfeld, *innerhalb* dessen, der Gesichtspunkt, *unter* dem, die Art und Weise, *wie* wir etwas lieben und wollen. Im ersten Falle ist das bonum universale Gott; im zweiten Falle ist es die ratio communis boni. Im ersten Falle ist es der Abschluß, im zweiten Falle der Ausgangspunkt des sittlichen Lebens.

Die Tendenz zum Guten an sich ist also — modern gesprochen — die letzte und tiefste Unterströmung in unserem Willensleben, der wichtige *Potenzbegriff*, der aller Entfaltung des sittlichen Seins und Strebens zugrunde liegt. Diese Tendenz ist die Grundbedingung, die jede Verständigung des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander allererst möglich macht, die tiefste Wurzel der spezifisch

¹ I-II q. 6 a. 8 c. und ad 2^{um}.

² I-II q. 9 a. 6 ad 3^{um}.

³ I-II q. 9 a. 6.

⁴ Gent. II c. 48.

⁵ I-II q. 19 a. 2.

⁶ I-II q. 19 a. 3.

⁷ I-II q. 9 a. 5.

⁸ I-II q. 4 a. 4.

⁹ II-II q. 81 a. 5 ad 1^{um} und ad 2^{um}.

menschlichen Freiheit, des menschlichen Pflichten Sollens, des menschlichen Gewissens, der natürlichen Untergrund des Personallebens. Diese Tendenz macht den Menschen zum Gottsucher und läßt ihm weder Ruhe noch Rast, bis er ihn gefunden. Diese Tendenz richtet den Menschen in die Höhe, löst seine Zunge, zeigt den unendlichen Abstand zwischen der geistigen und materiellen Welt. Diese Tendenz offenbart auch die ganze Unvollkommenheit, Niedrigkeit und Schwäche des menschlichen Geistes. Diese Tendenz begründet am letzten Ende alle menschliche Geschichte, allen Fortschritt, alle Kultur, läßt aber auch den Weg zum Rückschritt und zur Unkultur offen. Auf dieser Tendenz ruht das ganze Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben des Menschen. Das *bonum commune* ist materiell und formell die dem *bonum universale* nächstliegende Schicht. *In dieser Tendenz endlich findet die Bedeutung der Vorbilder im sozialen Leben des Menschen ihre allerursprünglichste Begründung.*

Scheler läßt diesen allerwichtigsten *Potenzbegriff* für eine philosophische Begründung des menschlichen Ethos außer acht. Er zeigt sich gerade darin so recht als Kind des Ontologismus.

Der Widerstreit zwischen Thomas und Scheler beginnt an diesem Punkte. Alle weiteren Gegensätze sind nur Ausweitungen dieses primitivsten Widerspruches. Gott spricht wirklich in diesem tiefsten Wesenszuge zum Guten jeden Menschen an. Aber er hält sich versteckt. Der Mensch soll ihn suchen und sich frei für ihn entscheiden. In der natürlich-sittlichen Ordnung, in der Ordnung des eigentlichen Gottsuchens, ist Gott nur Ziel und Zweck des Lebens. Erst im Gnadenleben wird Gott Objekt. Erst da findet ein unmittelbarer, persönlicher Verkehr statt.

Dieser Naturhang des Menschen zum Guten steht teils über, teils unter der Person. Über der Person: denn Gott, die allerhöchste Person, ist in diesem geheimnisvollen Zuge der geheime Zieher, in diesem mächtigen Drange der verborgene Dränger. Unter der Person: denn die freie Person hat der unendlichen Leere und leeren Unendlichkeit, die in ihrer Naturanlage liegt, durch freie Hingabe an Gott die konkrete Erfüllung zu geben.

Das freie Wollen und Wählen und Normieren und Verpflichten und Erziehen und Gehorchen und Erstreben und Handeln ist in gewissem Sinne *vor*, in gewissem Sinne *nach* der Persongüte. Das alles ist vor der *erfüllten* Persongüte. Erfüllung der Persongüte ist der Preis des harten Ringens. Die rechte Betätigung der freien Person

ist der *Weg* zur Vollgüte der Person. Die Freiheit aber setzt die *unerfüllte* Persongüte *voraus*, die eben in der natürlich-guten Willensrichtung besteht. Die *natürlich-gute* Willensrichtung ist das Fundament der *formell sittlichen* Akte. Die formelle Sittlichkeit findet sich erst in der persönlich-freien Tätigkeit. Die Vorbildwirksamkeit *fundiert* also nicht — wie Scheler meint — das Personsein und das *ursprüngliche* Gutsein der Person. *Ursprünglich* ist jede menschliche Person gut durch den *natürlichen* Zug derselben zum Guten. Das Vorbild hat die Aufgabe, der Person zu helfen, im Streben nach Vollkommenheit *vollgut* zu werden.

Die Sache wird noch klarer, wenn wir Thomas und Scheler inbezug auf das sittliche Erlebnis vergleichen.

III.

Max Scheler : Es gibt eine sittliche Erkenntnis, die vom sittlichen Wollen grundverschieden ist.¹ Das sittliche Wollen bezieht sich auf Gegenstände. Dagegen kann uns niemals die Person als Gegenstand gegeben sein.² Die Person wird erlebt. Wir sind fähig, die faktische Person, ihre Lebensäußerungen und Handlungen an den ihr selbst immanenten Wertintentionen, d. h. an ihrem eigenen idealen Wertwesen zu messen.³ Jede tiefere sittliche Beurteilung anderer besteht darin, daß wir die Handlungen derselben weder ausschließlich nach allgemein gültigen Normen noch nach dem uns selbst von uns selbst vorschwebenden Idealbild bemessen, sondern nach einem Idealbild, das wir dadurch gewinnen, daß wir die durch zentrales Verständnis *ihres individualen Wesens* gewonnenen Grundintentionen der fremden Person gleichsam zu Ende ausziehen und in die Einheit eines uns anschaulich gegebenen konkreten Wertidealbildes der Person zur Vereinigung bringen.⁴ Das Personwertwesen ist durch keine Induktion zu erreichen.⁵ Die Person wird nicht erschlossen, sondern geschaut. Das Vorbilds-bewußtsein ist ein durchaus prälogisches und vor der Erfassung auch nur möglicher Wahl-sphären liegendes Bewußtsein. Es bestimmt erst Urteile und Wahlrichtungen. Es wäre die äußerste Naivität, anzunehmen, es müsse jemand auch etwas als sein Vorbild *beurteilen* können, damit es Vorbild sei, oder müsse urteilen und aussagen können, was und wer sein Vorbild sei.⁶ Es ist selbstverständlich, daß die reflexe Erkenntnis, *was* bei sich und bei anderen als Vorbild

¹ A. a. O. 78.

² A. a. O. 83.

³ A. a. O. 507.

⁴ A. a. O. 508.

⁵ A. a. O. 508.

⁶ A. a. O. 602.

wirkt oder nachwirkt, zu den schwierigsten Dingen gehört.¹ Soll die Vorbildwirksamkeit mehr sein als Ansteckung oder äußere Nachahmung oder bloßes Kopieren, soll das Vorbild eine Neubildung oder Umbildung der Gesinnung bewirken, dann muß die Nachbildperson in ihr Vorbild hineinwachsen.² Die Akte des Werterkennens (Personwernerkenntnis) — im Gegensatz zu den Willens- oder Strebensakten — heißen: *Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen*. Der Personwert ist gefühlt. Jede wissenschaftliche Reflexion entpersonalisiert die Person. Nicht eine isolierte Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt in Liebe blickende und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person, ist die sittlich wertvolle. Die Lösung der Frage nach dem geistigen Weltgrund vermögen wir nur zu erfahren durch die Antwort, die der Weltgrund selbst im religiösen Erlebnis unserer Seele erteilt.

In einen Syllogismus zusammengefaßt, würde Schelers Theorie lauten: das Leben kann nur erlebt werden. Nun aber ist die Person der Springquell alles sittlichen Lebens. Also kann die Person (Eigenperson, Fremdperson, Gott-Person) nur erlebt werden.

Zum Untersatz: Die Person verhält sich zu ihren Akten und Aktinhalten wie die Einheit zur Vielheit. Nun aber ist die Einheit die Quelle der Vielheit, nicht umgekehrt. Also ist die Person das Prinzip der Sittlichkeit. Die Person aber kann nur an der Person in die Höhe wachsen. Mithin hängt für die sittliche Entwicklung der einzelnen alles an dem Erlebnis der Vorbildperson. Scheler wird nicht müde, beinahe auf jeder Seite auf die Wichtigkeit dieses sittlichen Personal-*erlebnisses* hinzuweisen. Seine Auffassung des sittlichen Erlebnisses entspricht dem Charakter seiner personalen Wertethik. Wir werden im folgenden sehen, wie die Theorie des Erlebnisses bei Thomas von Aquin ganz der Eigenart seiner naturalen-personalen Tugendethik angepaßt ist.

Bei *Thomas von Aquin* spielt die Intuition und das Erlebnis sowohl in der theoretischen als auch praktischen Philosophie und Theologie, speziell in der Ethik und Moralthologie der Vorbilder eine hervorragende Rolle.

«Exemplar», sagt Thomas, «est id, ad quod aliquis adspicit.» Das aber, worauf man *hinschaut*, muß *anschaulich* sein.

¹ A. a. O. 603.

² A. a. O. 604.

Die Intuition ist nach Thomas eine «cognitio, quae attingit rem immediate per speciem ipsam rei»¹; oder «cognitio, in qua similitudo rei cognitae accipitur immediate ab ipsa re cognita»²; oder «intuitus, qui fertur supra res prout sunt in sua praesentialitate».³

In der Intuition erfaßt also der Mensch den Gegenstand in seinem *Gegenwärtigsein*, während die abstraktive oder diskursive Erkenntnis es nur mit Gegenständen zu tun hat, die durch geistige Ähnlichkeiten dem erkennenden Vermögen *vergegenwärtigt* sind. *Gegenwärtigkeit* und *Vergegenwärtigung* sind also die unterscheidenden Merkmale der beiden Erkenntnisarten.

Der Intellekt erkennt durch Intuition; die ratio durch Discursion.

Was dem Menschen bei allen Erkenntnissen *immer gegenwärtig* ist und nie *vergegenwärtigt* zu werden braucht, ist die ratio entis.

Wenn das Kind beim Erwachen des Geistes seine kleine Umwelt das erste Mal *sub ratione entis* anschaut, dann bildet sich seine *primitivste Weltanschauung*. Hier ist noch nichts im einzelnen unterschieden, nichts im Zusammenhange verstanden. Alles ist noch unentwickelt. Nach diesem ersten Schritt in das große Reich der Wirklichkeit beginnt die geistige Entwicklung, die Vernunfttätigkeit. Diese geschieht durch Zerlegung der Teile und ihre genauere Untersuchung. Das Resultat ist wieder eine *Anschauung*. Jetzt ist die *Weltanschauung* schon vollkommener geworden. Im Laufe eines kürzeren oder längeren, geistig regsamen oder weniger regsamen Lebens lösen sich dann fortwährend Synthesen und Analysen, Intuitionen und Diskursionen ab. Jede Synthese — wenn anders sie wirklich Synthese und nicht leere Träumerei ist, d. h. wenn sie mit der anschaulichen Wirklichkeit in stetem Kontakte bleibt — vollzieht sich in kraft einer Intuition. Die Intuition hält uns immer auf dem Boden der Wirklichkeit fest. Die Intuition *beherrscht* alles wahre Denken. Durch das Denken, das zwischen der ganz unentwickelten Weltanschauung des Kindes und der vollentwickelten Weltanschauung des voll ausgereiften Mannes liegt, wird die Intuition immer reicher und voller. Und dieses gegenseitige Sich-Durchdringen der Anschauung und des Denkens gilt sowohl für die unwissenschaftliche als auch wissenschaftlich-philosophische Bildung der Weltanschauung und ebensogut für die Weiter-

¹ Qd., q. 7 a. 1.

² S. th., I q. 56 a. 3.

³ S. th., I q. 14 a. 13.

bildung derselben in der Geschichte der Völker wie im Fortschritt der einzelnen.

Eine natürliche Gottesschau gibt es nicht. Wir können uns Gott durch die *Seinsähnlichkeiten*, die wir in seinen *Geschöpfen* finden, wohl *vergegenwärtigen*. In seinem *eigenen Sein* aber kann er unserer natürlichen Erkenntnis nicht *gegenwärtig sein*.

Der Anschauung ist das Erlebnis analog.

Der Name « Erlebnis » hat eine engere und eine weitere Bedeutung. Im engeren Sinne bedeutet Erlebnis ein Zustandsgefühl, z. B. Lust, Unlust usw.

Im weiteren Sinne ist Erlebnis das praktische Bewußtsein seiner selbst und seines Verhaltens den Lebensinhalten gegenüber. Dieses Erlebnis geht so weit als der praktische Intellekt im Unterschiede zur *ratio practica*. Wie die Anschauung, so hat auch das natürliche Erlebnis verschiedene Stufen. Das Grunderlebnis läßt sich auf den Ausdruck bringen: *Volo mihi bonum sub ratione boni*. Dadurch, daß der einzelne von *Natur aus* sich im *allgemeinen* gut will, wird dieses primitive Erlebnis ein geistiges Erlebnis und dadurch ist der brutale Egoismus von Haus aus gebrochen. Einsicht und Liebe sind hier zur innigsten Einheit verschmolzen. Das naturhafte Lieben des Menschen ist nicht blind.

Das *freie* Wollen und Wählen und Streben und Handeln ist dem Denken analog. Wie das Denken um des Schauens willen ist, so dient das freie Ringen und Kämpfen um einen Vollinhalt des Lebens dem ruhigen Erlebnis. Das volle und immer vollere Erlebnis ist eine Art praktischer Synthese. Während das freie Schaffen der Werktagsarbeit gleicht, hat das sonnige Erlebnis Ähnlichkeit mit der Ruhe des Sonntags. Ohne das Selbsterleben könnte der Mensch nicht leben.

Von einem natürlichen Erleben Gottes kann man nicht wohl sprechen. In der natürlichen Religion ist Gott immer Ziel und Zweck. Er ist darum dem Menschen immer ferne. Einen fernen Zweck kann man nicht erleben. In den göttlichen Tugenden dagegen ist Gott selbst das Objekt. Er selbst kommt in der Liebe dem Menschen ganz nahe. In der Gottesliebe wird Gott erlebt. Diesem Erleben aber liegt der Glaube (Auktoritätsglaube) zu Grunde. Alle Einsicht, die mit dieser seligen Erfahrung Gottes verbunden ist, ist Glaubenseinsicht.

Das Gesagte befähigt uns nun, dem Vorbilderlebnis die rechte Stelle anzuweisen.

Weder für das primitive natürliche noch das primitive übernatür-

liche Erlebnis hat das Vorbild einen Sinn. Die Vorbildwirksamkeit hat eine Bedeutung erst da, wo man in die Höhe strebt. Auf eine sittliche Höhe kommen ist unmöglich, wenn nicht ein geistiges Wollen überhaupt vorausgesetzt wird, und in die Nähe Gottes kommen kann man nicht, wenn man nicht vorher glaubt. Nicht das Lieben an sich wird durch das Vorbild fundiert — wie Scheler meint — sondern das *vollkommene* Lieben.

Was man dunkel sucht, sieht man in seinem Vorbilde anschaulich verkörpert. Man nimmt das Idealbild in seinen Lebensbesitz auf als das bessere Selbst. *Nach* ihm formt man das eigene Leben, *aus* ihm schöpft man die Kraft zu höherem Streben, *von* ihm geht ein sanfter Zug zum Besseren und Besten aus.

Das Vorbild wird wirklich *erlebt*. Es ist ja ein *Ganzes* und mit dem eigenen Selbst zu einem *höheren Ganzen* verwachsen. So etwas aber wird erlebt. Ganz gewiß. Darin irrt Scheler nicht. Sein Irrtum liegt in der Erklärung dieses Erlebnisses. Er erklärt das Erleben Gottes auf eine Art und Weise, die allen göttlichen und menschlichen Zeugnissen und aller Erfahrung derer, die etwas davon verstehen, widerspricht; er rückt das Vorbilderlebnis an eine Stelle, an der das Vorbild gar nichts zu wirken hat, an der die Natur in der Naturordnung und der lebendige Glaube in der Gnadenordnung alles auf das Weiseste besorgt, was er der Vorbildwirksamkeit zuschreibt; er hält nicht auseinander, was im Erlebnis dem Erkennen und was dem Wollen zufällt, und vor allem: er geht zu achtlos am *Potenzbegriff* vorbei, der für jedes Erlebnis, das natürliche und übernatürliche, von entscheidender Wichtigkeit ist. Auf den *Potenzbegriff* kommen wir nun im vierten Abschnitt noch besonders zu sprechen.

IV.

Für *Max Scheler* ist der Begriff der Person der für die Ethik grundlegende Begriff. Die Person ist ein Individuum *durch sich selbst* als Person.¹ Der Begriff der Person läßt sich *nicht* gewinnen: weder von den Zusammenhängen, die zwischen Akt und Aktgegenstand, Aktformenrichtungen und -arten und den zugehörigen Gegenstandsbereichen bestehen, noch von der Ichheit und dem individuellen Ich, noch gar von der « Seele » aus.² Person ist diejenige Einheit, die für

¹ A. a. O. 385.

² A. a. O. 394.

Akte aller möglichen *Verschiedenheiten im Wesen* besteht, — sofern diese Akte als vollzogen gedacht werden.¹ *Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenen Wesens, die an sich* allen wesenhaften Aktdifferenzen (äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben, Hassen usw.) vorhergeht. *Das Sein der Person fundiert alle wesenhaft verschiedenen Akte.*² Die Person ist nicht ein Ding oder eine Substanz, auch nicht der Zusammenhang oder die Summe ihrer Akte. Die Person *ist* und erlebt sich nur als aktvollziehendes Wesen.³ In jedem vollkonkreten Akt steckt die ganze Person und *in* und *durch* jeden Akt variiert auch die ganze Person.⁴ Die Person verändert sich nicht wie ein Ding in der Zeit. Die Identität der Person liegt allein in der qualitativen Richtung ihres puren Anderswerdens. Wir können sagen: Die Person lebt wohl in die Zeit hinein; sie vollzieht ihre Akte anderswerdend in die Zeit hinein, nicht aber lebt sie innerhalb der phänomenalen Zeit.⁵ Die Person und ihre Akte sind der Physik und der Psychologie völlig transzendent.⁶ Die Person und ihre Akte müssen als *überbewußtes* Sein bezeichnet werden.⁷ Wie der Akt zu einer Person gehört, so gehört der Gegenstand zur Welt als Sachkorrelat der Person.⁸ Die Person ist niemals ein «Teil», sondern stets das Korrelat einer Welt.⁹ Die endliche Person ist das Korrelat des Mikrokosmos; Gott ist das Korrelat des Makrokosmos.¹⁰ Der Leib gehört nicht zur Personssphäre und Aktsphäre, sondern zur Gegenstandssphäre.¹¹ Das Ich ist keine Person. Auch der Mensch qua Mensch bestimmte nie den Umkreis der Wesen, die für Personen galten.¹² Erst auf einer bestimmten Stufe menschlicher Existenz findet der Personbegriff Anwendung.¹³ Jede Person ist ein Geist. Die Person des Menschen ist ein Geist, dem ein Leib beigegeben ist. Die außerweltlichen Sinneinheiten, die leiblichen Sinneinheiten, die psychischen Sinneinheiten haben eine geistige Sinn- und Akteinheit, die man Person nennt, über sich. Sie sind aufeinander hingeeordnet. Auf keine Weise aber darf man den Geist (Person) und seine Tätigkeiten durch die Umwelt oder den Leib oder das Psychische bedingt sein lassen oder erklären wollen. Geist kann nur entzündet werden an Geist, an höherem Geist, in letzter Linie am göttlichen Geist.

¹ A. a. O. 397.² A. a. O. 398.³ A. a. O. 399.⁴ A. a. O. 400.⁵ A. a. O. 400.⁶ A. a. O. 402.⁷ A. a. O. 407.⁸ A. a. O. 408.⁹ A. a. O. 408.¹⁰ A. a. O. 411, 412.¹¹ A. a. O. 413.¹² A. a. O. 495.¹³ A. a. O. 496.

Daher die ungeheure Bedeutung der Vorbildwirksamkeit im guten und im bösen Sinne. Das Vorbild ist seinem Gehalt nach ein strukturierter Wertverhalt in der Einheitsform der Personeneinheit, eine strukturierte Sowertigkeit in Personform.¹

Aus diesen angeführten Stellen ergibt sich zur Evidenz, daß auch in der Auffassung Schelers der Mensch ein Doppelwesen ist. Freilich faßt er dieses Doppelwesen nicht auf wie Plato, auch nicht wie Descartes, am allerwenigsten wie Kant. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß auch in den Augen Schelers der Mensch in zwei Wesen gespalten wird. Das eine heißt Person, das andere Ich, zuweilen auch Mensch. Der Faden, an dem Plato, Descartes, Kant gesponnen haben, ist hier wieder aufgenommen. Es ist eine andere Nummer. Der Faden ist der gleiche. Der konkrete Mensch ist — nach Scheler — ein individueller Geist und ein individueller Leib mit einer Leibseele. Der Geist ist eine abgeschlossene, vollständig für sich bestehende Einheit — der Leib und seine Seele ist wieder eine andere für sich bestehende Einheit. Diese beiden Einheiten sind durch die Korrespondenz der Sinn-verhältnisse und durch die Tätigkeiten aufeinander bezogen. Das *Sein* der Person geht ganz im Wertsein auf. Für die Person wenigstens gilt der Satz: *bonum est prius quam eus et verum*. Es ist mir nicht möglich, Scheler anders zu verstehen.

An Stelle eines Beweises finde ich nur den Hinweis auf die sogenannte « phänomenologische Erfahrung ». Scheler sieht den Zusammenhang zwischen Geist und Leib ganz « klar ». Die Tatsache liegt « evident » vor ihm. Wer es nicht sieht, der reibe sein Auge, namentlich das sittliche Auge einmal tüchtig aus. Dann — hofft Scheler — werde er schon auch sehen, was er sieht.

Demgegenüber kann nicht laut und kräftig genug betont werden, daß *Thomas von Aquin* (im Anschlusse an Aristoteles) seine Philosophie des Menschen auch auf eine Tatsache aufbaut und zwar auf eine Tatsache, deren Anschauung allen Menschen aller Zeiten sehr geläufig sein muß (wie die Ausdrucksweise und die Sprachlehre aller Völker beweisen) und deren Erlebnis ganz sicher zu den Grunderlebnissen zählt, die Tatsache nämlich: Ich bin ein und dieselbe Substanz, ein und derselbe Mensch, ein und dieselbe Person, die *ist*, die lebt, die sinnt und tätig ist, die denkt und will und plant und fühlt und liebt und geistig schaut. Überall da, wo der Blick durch kein « gelehrtes »

¹ A. a. O. 602.

Vorurteil gehemmt ist, wird diese Tatsache erkannt und anerkannt. Diese Tatsache aber kann — lehrt Thomas — nur dadurch erklärt werden, daß der geistige und nicht geistige Teil des Menschen *eine* Natur ausmachen. Die Einheit der menschlichen Natur ist wiederum nur denkbar, wenn die Zweiheit der Prinzipien im Menschen als substantielle Potenz und substantieller Akt, als Materie und Form betrachtet werden.¹

Eine Zweiheit ist nun einmal da. Das Geistige läßt sich nicht auf Ungeistiges und das Ungeistige nicht auf das Geistige zurückführen. Und eine Einheit ist auch da und zwar eine substantielle Einheit. Das ist eine Tatsache.

Die substantielle Einheit in der substantiellen Zweiheit des Menschen philosophisch evident zu machen, ist die Hauptaufgabe einer philosophischen Erkenntnis des Menschen. Je unbefangener die Tatsache ins Auge gefaßt wird, um so schärfer läßt sich das Problem stellen und je schärfer das Problem gestellt ist, um so gründlicher kann die Lösung ausfallen. Scheler scheint die Tatsache nicht zu sehen. Er geht darum am Problem vorbei. Die Gereiztheit aber, die sich bei ihm bemerkbar macht, so oft ihn die Rede auf die Seelensubstanz führt, zeigt wohl seine Abneigung gegen die Scholastik, beweist aber nichts gegen sie.

Die teilweise (subjektive) Unabhängigkeit, die teilweise (objektive) Abhängigkeit des sittlichen Erkennens und Wollens von dem, was die Sinne bieten und die Leidenschaften begehren und die körperlichen Zustände an Lust bzw. Unlust mit sich bringen²; dann die Entwicklungsbedürftigkeit und unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit des Menschen in geistig-sittlicher Beziehung³; ferner die Schwierigkeiten des Menschen, sich mit Gott und seinem eigenen Inneren abzugeben und das dringende Bedürfnis, gerade in diesen beiden Angelegenheiten keine Unklarheit bestehen zu lassen⁴; endlich die Tatsache, daß der Mensch seine Vollgüte und Vollwirklichkeit nur in Gemeinschaft mit Seinesgleichen erreichen kann⁵, fordern doch eine Erklärung. Thomas von Aquin erblickt den tiefsten Grund für alle diese « Gegeben-

¹ III q. 2 a. 1 ad 2^{um}; I q. 76 a. 1; S. c. Gent. II c. 57 und c. 71; Qd., De spirit. creat. a. 2; De anima, a. 9.

² I q. 75, a. 1 und a. 2 c und ad 3^{um}; S. c. Gent. II c. 49 und c. 50.

³ I q. 85 a. 3; in III. De anima, I. 10^a.

⁴ S. c. Gent. III c. 111, 112, 113. In diesen drei Kapiteln stellt Thomas die sittliche Autonomie und Autotelie des Menschen auf klassische Weise dar.

⁵ S. c. Gent. III c. 129 und III c. 117.

heiten » (um mit Scheler zu sprechen) in der angegebenen Eigenart der menschlichen Person.

Daß neben der Erkenntnis Gottes durch den Glauben eine instinktiv-natürliche und philosophisch-demonstrative Gotteserkenntnis notwendig sei, begründet Thomas durch die Eigenart der menschlichen Person.¹

Der Glaube ist im strengsten Sinne übernatürlich. Die Offenbarung lehrt das. Er ist aber zugleich sehr naturgemäß. Der hl. Thomas deckt sowohl die *Möglichkeit* eines echt übernatürlichen Glaubens als auch seine *Naturgemäßheit* in der Eigenart der menschlichen Person auf.²

Der Glaube ist Auktoritätsglaube. Das Evangelium bezeugt es. Der hl. Thomas aber findet zudem, daß der Eigenart der menschlichen Person nur ein Auktoritätsglaube entspreche.³

Die *unermessliche Bedeutung der Vorbildwirksamkeit* liegt vor aller Augen als Tatsache. Thomas zeigt überdies, *warum* das so sei. Und er weist auf die Eigenart der menschlichen Person hin.⁴ Die Eigenart der menschlichen Person aber liegt darin, daß die *menschliche* Person aus einer substanziellen *Potenz* und einem substanziellen *Akt* besteht. Scheler kennt nur einen Akt, aber keine Potenz.

Es bleibt also dabei. Die tiefste Wurzel aller Gegensätze zwischen Thomas und Scheler liegt in der verschiedenen Beurteilung der Person bzw. des Geistes.

Ist die geistige Seele des Menschen ein substanzieller Akt in einer substanziellen Potenz oder nicht? Das ist *die* Frage. Ihre Lösung ist entscheidend auch für den jeweiligen Charakter der *Vorbildethik*. Hier scheiden sich die Geister.

Es ist schade, daß sich Scheler in diesem Punkte von der modernen Philosophie, die er doch in ihrer Unzulänglichkeit so klar durchschaute, nicht frei zu machen wußte.

Sein Zentralsatz: « Personwert ist höher als aller Sach-Organisations-Gemeinschaftswert »⁵ findet seine strahlend klare Evidenz nur im thomistischen Personbegriff. Schelers Personbegriff verdunkelt die Wahrheit dieses Satzes durch seine Übertreibungen.

¹ S. c. Gent. III c. 38 und c. 39.

² S. c. Gent. III c. 40 und c. 57; I q. 12 a. 1.

³ S. c. Gent. III c. 118, lib. IV. c. 54.

⁴ Qd., De veritate, q. 3 a. 1; S. c. Gent. IV c. 54.

⁵ A. a. O., Vorwort zur 2. Aufl., XII.

Der Thomist schöpft aus Schelers Ethik kostbare Anregungen ; als Ganzes aber muß er seine Ethik abweisen.

Scheler ist großartig im Niederreißen moderner Irrtümer ; im Aufbauen ist er weniger glücklich.

An Schelers Ethik werden sich viele wieder aufrichten. Ohne Zweifel. Sie wird aber voraussichtlich auch viel Verwirrung anrichten.

Der Scharfsinn, mit dem Scheler die moderne Ethik bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgt, ist bewunderungswürdig ; aber er setzt doch der modernen Einseitigkeit eine andere, von der Kirche längst verurteilte Einseitigkeit entgegen.

Schelers Ethik ist auf den ersten Blick ein wunderschöner Apfel : aber drinnen sitzt ein böser Wurm.

