

Thomas von Aquin oder Max Scheler : Individuum und Gemeinschaft [Fortsetzung]

Autor(en): **Rohner, P. Anton**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **3 (1925)**

PDF erstellt am: **15.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762621>

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.

Individuum und Gemeinschaft.

Von P. Anton ROHNER O. P.

II.

Man könnte zunächst versucht sein, Max Scheler die Worte entgegenzuhalten: Leicht fügen sich im Kopfe die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen. Man könnte vielleicht sagen: In Wirklichkeit steht die Sache anders. *Tatsächlich* besteht ein Widerspruch zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft. Ein wilder Kampf tobt hin und her zwischen der Auktorität und der Freiheit. Und dementsprechend treten auch die modernen Theorien über Persönlichkeit und menschliche Gemeinschaft einander gegenüber. Die einen nehmen Partei für die individuelle Person und stellen das Gemeinschaftsleben ganz und gar in den Dienst des Einzelnen. Die andern stellen sich auf die Seite der Gemeinsamkeit und lassen die Einzelperson im Ganzen der Gesellschaft auf- und untergehen. Scheler kennt diese Theorien sehr wohl.¹ Er bekämpft sie bis aufs Messer.² Der Streit zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft geht aus dem Verfall beider hervor. *Die Idee* der Persönlichkeit und der Gesellschaft kennt diesen Gegensatz nicht. Der zerrissenen Zeit stellt nun Max Scheler das Ideal vor die Seele und hofft, den Einzelnen mit dem Ganzen und das Ganze mit dem Einzelnen zu versöhnen und beide in dieser Versöhnung zu heben. In diesem edlen Streben trifft Scheler mit R. Eucken³ und Wl. Solovjoff⁴ zusammen. Wie diese beiden, so will auch er die

¹ Max Scheler, « Der Formalismus », p. 522.

² Max Scheler, « Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt », besonders « II. Die christliche Gemeinschaftsidee » und « III. Das Verhältnis der christlichen Gemeinschaftsidee zum gegenwärtigen Zeitalter » in « Vom Ewigen im Menschen », p. 124–203.

³ Rudolf Eucken, « Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens », « I. Einheit und Vielheit », p. 15–48.

⁴ Wladimir Solovjoff, « Die Rechtfertigung des Guten », III. Teil, X. « Die Persönlichkeit und die menschliche Gesellschaft », p. 218–241.

Individuen und die Verbindung der Individuen in der Gemeinschaft auf ein drittes Höheres, auf die Religion zurückführen, um von da aus an dem Ausgleich und Wiederaufbau des persönlichen und sozialen Lebens zu arbeiten. Die Art der Ausführung aber darf nicht unwidersprochen bleiben.

Den ersten Anstoß erregt der Ausdruck : « Gesamtperson ». Scheler ist nicht der erste, der diesen Ausdruck gebraucht. Sogar der nüchterne W. Wundt wendet in der zweiten Auflage seiner Ethik den Begriff der Gesamtpersönlichkeit auf den Staat an.¹ Es handelt sich dabei selbstverständlich nicht um den metaphysischen Begriff der Person. Denn eine Gesamtseelensubstanz ist auch nach Scheler ein Uding.

Worin liegt das Anstößige der « Gesamtperson » ? Weshalb soll es dem Ethiker nicht gestattet sein, eine ethische Gesamtheit menschlicher Einzelpersonen eine ethische Gesamtperson zu nennen, nachdem es doch dem Juristen unverwehrt bleibt, eine juristische Verbindung von Menschen juristische Person zu heißen ? Ist das nicht ein Streit um Worte ? Untersuchen wir den Beweis Schelers : Person im ethischen Sinne ist jeder ursprüngliche, selbständige, einmalige Träger von Wertakten. Nun aber ist nicht nur der Einzelmensch, sondern auch die Gemeinschaft ein ursprünglicher, selbständiger, einmaliger Träger von Wertakten. Also hat es einen guten Sinn, von einer Gesamtperson zu sprechen.²

Es kommt alles darauf an, zu bestimmen, was hier unter Ursprünglichkeit zu verstehen ist. Der Sinn der Selbständigkeit und der Einmaligkeit richtet sich in diesem Zusammenhange ganz und gar nach dem Sinn der Ursprünglichkeit. Unter Ursprünglichkeit versteht Scheler das *unmittelbare* Hervorgehen des sittlichen Liebens und Wollens aus Gott. Darnach ist der ursprüngliche, selbständige, einmalige Träger sittlichen Lebens im Menschen gleichbedeutend mit einer autonomen, einmaligen *Selbstkonzentration* des *göttlichen Geistes*.³ Das geistige Leben des Menschen wird von Scheler von der geistigen Substanz losgelöst und statt dessen unmittelbar mit dem göttlichen Geiste verbunden. Der göttliche Geist wird gedacht als der einheitliche Weltgrund, der sich im Weltprozesse einen Leib schafft und im inneren Werdeprozesse allmählig zum allweisen, allgütigen und allmächtigen Gott

¹ Wilhelm Wundt, « Ethik », p. 667 und 668.

² « Der Formalismus » 555. 556. 544. 546. 566.

³ « Die Formen des Wissens und die Bildung », 1925, Cohen in Bonn, p. 25.

wird.¹ Und dieser *werdende* Gott wird von Scheler mit Vorliebe *Person* genannt, und das fließende Leben dieses werdenden Gottes im Menschen und in der Menschheit wird fortwährend als *personales* Leben angesprochen. So kann Max Scheler Pantheist sein und doch immer den heiligen Namen des *persönlichen Gottes* im Munde führen. So kann Max Scheler reiner Aktualist sein und doch seine Ethik *personale* Ethik genannt wissen wollen. Um gegen diesen Unfug zu protestieren, weisen wir den Ausdruck « Gesamtperson » zurück. Es steht mehr als nur ein Wort auf dem Spiele.

Soweit aber nur Worte in Betracht kommen, hat Max Scheler vor Rud. Eucken jedenfalls den Vorzug der Konsequenz. In der Sache kommen die beiden Denker einander sehr nahe. Auch R. Eucken meint, daß wir das Problem Individuum und Gemeinschaft nur dann lösen können, wenn wir uns auf einen Standpunkt stellen, der aller Scheidung von Individuum und Gemeinschaft überlegen ist.² Dem Individuum und der Gemeinschaft aber überlegen ist das Ganze des Geisteslebens. Das Ganze des Geisteslebens ist die Substanz des Geisteslebens. Diese Substanz des Geisteslebens ist Gott und Gott bildet den Grund unseres eigenen Wesens und wirkt im Grunde unseres Wesens.³ Dieser letzte *Grund* alles einzelnen und gemeinschaftlichen Geisteslebens nennt Eucken « Person ». Die Auswirkung dieses geistigen Urgrundes im Einzelmenschen und durch den Einzelmenschen nennt Eucken ebenfalls Person. Dagegen kommt dem Gesamtgeist der Charakter der Persönlichkeit nicht zu, weil « Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit nur in der Seele des Einzelnen aufkommen kann ». ⁴ Hier haben sich mit den neuen Worten offenbar noch ältere Gedanken verbunden. Denn es läßt sich kein Grund ausfindig machen, warum Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit dem Gesamtgeistesleben abgesprochen werden sollte, das nach der Auffassung Euckens der Substanz des Geisteslebens zum wenigsten ebenso nahe stehen müßte wie das Geistesleben des Einzelnen.

Wl. Solovjoff ist vorsichtiger. Obgleich er sich in vielen Punkten mit M. Scheler und R. Eucken berührt, nähert er sich doch an den entscheidenden Stellen dem hl. Thomas von Aquin. Solovjoff lehrt die Transzendenz Gottes im Sinne der Alten. Gott ist für ihn die unendlich heilige Person. Sie ist und wirkt ohne zu werden und ohne sich zu verändern. Gott ist der Anfang und das Ende von allem.

¹ A. a. O. 44.² A. a. O. 47.³ A. a. O. 47.⁴ A. a. O. 45.

Da, wo er von der Immanenz Gottes spricht, gebraucht er allerdings zuweilen Wendungen, die eine pantheistische Färbung haben. Sein Pantheismus aber liegt mehr im Ausdruck als im Gedanken. «Die menschliche Persönlichkeit ist die Möglichkeit für die Verwirklichung einer unbegrenzten Realität oder die besondere Form eines unendlichen Inhaltes.»¹ Das Verstandesleben des Menschen enthält unendliche Möglichkeiten einer immer größeren Erkenntnis über den Sinn aller Dinge, und ebenso enthält sein Wille unendliche Möglichkeiten, um diesen all-einigen Sinn immer vollkommener in der gegebenen Lebenssphäre zu verwirklichen. Die von Gott intendierte Gemeinschaft aller Menschen ist das Reich Gottes, dessen Verwirklichung alles übrige dienen muß. Die Einzelpersönlichkeit verhält sich zur Gemeinschaft wie Potenz und Akt, wie Möglichkeit zur Wirklichkeit.² Der ganze reale Inhalt des persönlichen Lebens fließt dem Einzelnen aus dem Gemeinschaftsleben zu. «Die menschliche Gesellschaft ist die Ergänzung oder Erweiterung der Persönlichkeit, die Persönlichkeit aber der zusammengedrückte oder konzentrierte Inhalt der Gesellschaft.»³ Dadurch, daß Solovjoff die menschliche Persönlichkeit als *Anlage* zum Unendlichen definiert, grenzt er sie gründlich und scharf und wesentlich von der unendlich reinen Heiligkeit Gottes ab, und dadurch, daß er das Verhältnis von *Potenz* und *Akt* in das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft hineinbringt, erleichtert er uns den Übergang von der modernen Gedankenwelt in diejenige des hl. Thomas von Aquin.

Wer über Individuum und Gemeinschaft bei Thomas von Aquin klar werden will, muß dessen Problemstellung zuerst klar erkennen, denn die Lösungen des hl. Thomas sind Antworten auf einen scharf umrissenen Fragenkomplex. Und wer die Fragen des hl. Thomas verständig finden will, muß die Voraussetzungen kennen, aus denen seine Fragen herausgewachsen sind. —

Voraussetzungen des hl. Thomas.

I. Es ist ein Geist im Menschen. Der hl. Thomas beweist die Geistigkeit der Seele mit triftigen Gründen. Auf diesen Gründen beruht aber nur die wissenschaftliche Überzeugung vom Geiste im Menschen. Der wissenschaftlichen Einsicht geht eine ursprüngliche, noch unentwickelte Überzeugung vom Dasein des Geistes voraus.⁴

¹ *Wl. Solovjoff*, a. a. O. 219.

² A. a. O. 224.

³ A. a. O. 223.

⁴ *Summa contra Gentiles* III c. 38.

2. Der Geist ist das eigentliche personbildende Element im Menschen. ¹ Dennoch ist der Leib nicht nur ein Anhängsel des Geistes. ² Der Geist lebt nicht nur in den Leib und die Zeit hinein. Der Geist wirkt nicht nur auf den Leib und die Umwelt ein. Es besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Leib und Seele des Menschen. Der Geist und der Leib des Menschen bilden zusammen jenes eine und einheitliche, innerlich und äußerlich abgeschlossene Ganze, das erkennt, will, redet, fühlt, ißt, geht. Die Einsicht des natürlichen Selbstbewußtseins verbürgt die Wahrheit dieses Satzes. Diese Voraussetzung widerspricht allen Versuchen, das Wesen der Person auf einen innersten Kern des Menschen zurückdrängen zu wollen. Die menschliche Person ist nicht das Zentrum eines Kreises und auch nicht ein sichtbar gewordener Geist, sondern ein vergeistigtes konkretes Sinnenwesen.

3. Die menschliche Person und die menschliche Gemeinschaft bilden keine Gegensätze. Die Person ist auf die Gemeinschaft und die Gemeinschaft ist auf die Person angewiesen. ³ Die einzelne Person lebt nur in der Gemeinschaft ; abgesondert von ihr müßte sie zugrunde gehen. Die Gemeinschaft wird nur aus Menschen gebildet ; mit den einzelnen Personen müßte auch die Gesellschaft aussterben. Mit dem Wachstum und dem Verfall der Gemeinschaft wächst und verfällt auch der Einzelne und mit dem Stehen und Fallen der Einzelnen steht und fällt auch die Gesellschaft. Zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft besteht also ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis.

4. Dieses gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis ist nicht das Verhältnis von Mittel zum Zweck. ⁴ Der Einzelne ist nicht ein Mittel zum Zweck der Gemeinschaft und die Gemeinschaft dient nicht als Mittel für die Ziele der Einzelnen. Das Individuum und die Gemeinschaft haben das gleiche Ziel. Das persönliche Ziel des Einzelnen ist eine allgemeine Angelegenheit und das gemeinsame Ziel der Vielen ist eine persönliche Angelegenheit.

5. Es genügt dem wissenschaftlichen Ernste eines gewissenhaften Forschers nicht, die gemeinsame Wurzel des persönlichen und des

¹ A. a. O. III c. 93 : « Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus, qui sunt ab anima rationali. »

² Summa theol. I q. 75 a. 4.

³ Comment. in Polit. I 1.

⁴ Das Verhältnis des Teiles zum Ganzen, das dem hl. Thomas in der Behandlung dieser Frage stets vorschwebt, ist wohl ein Verhältnis von Potenz und Akt, aber nicht ein Verhältnis von Mittel und Zweck.

gemeinschaftlichen Lebens unmittelbar im göttlichen Geiste aufzudecken. Gott ist der *letzte* Grund der Scheidung in Individuum und Gemeinschaft. Die gesetzmäßige Art aber, in der sich das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis von Persönlichkeit und Gesellschaft auswirkt, legt auf den ersten Anblick den Gedanken nahe, daß sowohl das individuelle wie auch das soziale Leben des Menschen in der *Natur* des Menschen seinen *unmittelbaren* einheitlichen Grund habe.¹

Wenn wir diese fünf grundlegenden Voraussetzungen mit der Theorie Schelers vergleichen, finden wir sofort, daß Thomas und Scheler im ersten, dritten und vierten Punkte sich berühren, im zweiten und fünften aber auseinandergehen.

Fragestellungen des hl. Thomas.

Auf Grund seiner Voraussetzungen ergibt sich für Thomas die Frage: An welcher Stelle innerhalb der menschlichen Natur scheiden sich Individuum und Gemeinschaft? Diese Stelle muß so beschaffen sein, daß sie der Scheidung selbst noch überlegen ist und doch die Scheidung fordert. Die menschliche Natur besteht aus Leib und Seele. Die Frage lautet also genauer: An welcher Stelle des Leibes oder der Seele können wir den Grund namhaft machen für das persönliche und das gemeinschaftliche Leben des Menschen. Und da Thomas seiner Ethik in allen ihren Teilen einen metaphysischen Unterbau gibt, zerlegt sich die allgemeine Frage für ihn in folgende zwei Teilfragen:

1. Wo liegt innerhalb der realen, substanzialen *Seinsordnung* des Menschenwesens der tiefste Grund für die Differenzierung von Individuum und Gemeinschaft?

2. Wo liegt innerhalb der *sittlichen Ordnung* des Menschen der Punkt, an dem sich die persönliche und die gesellschaftliche Richtung menschlicher Sittlichkeit verzweigen?

Antwort des hl. Thomas auf die erste Frage.

Die menschliche Seele ist ein Geist.² Der Geist wird von Thomas auf eine zweifache Weise definiert: Eine von der Materie im Sein und Tätigsein unabhängige Substanz.³ Diese Definition ist negativer Art. Sie drückt aus, was der Geist nicht ist. Zweitens: Ein auf Gotteserkenntnis und Gottesliebe angelegtes Wesen.⁴ Diese Definition ist

¹ De reg. princip. I, 1.

² Summa theol. I q. 75 a. 2.

³ I q. 75 a. 2.

⁴ I q. 93 a. 4.

positiver Art und drückt die Gottebenbildlichkeit jedes endlichen Geistes aus. Da der Geist, auch der menschliche Geist, von der Materie unabhängig ist, kann er nicht durch die Materie individuiert werden.¹ Der reine Geist wird durch sich individuiert; d. h. in jedem einzelnen reinen Geiste ist ein Prinzip gegeben, das ihm das eigene und eigenartige Sein ausmißt und damit seinen persönlichen, durchaus individuellen Grad der Gottesnähe bestimmt und jedem eine individuell umschriebene, unersetzbare Lebensaufgabe zuerteilt. Der menschliche Geist wird weder durch die Materie noch durch sich selbst individuiert. Er nimmt eine besondere Stellung ein.

Der menschliche Geist ist seiner ganzen Weite und Tiefe und Höhe nach substantielle Form des Leibes.² Das ist er nicht so nebenbei. Das ist sein Wesen. Das gehört zu seiner geistigen Eigenart. Und wie er naturgemäß nicht außerhalb des Leibes existiert, so wird er naturgemäß auch nicht außerhalb der Materie individuiert. Nicht jeder menschliche Geist bildet eine Stufe für sich in der Ordnung der Gottesnähe. Alle stehen von Natur aus Gott gleich nahe. Die Menschen-seelen bilden auch nicht zusammen eine Spezies, sondern alle menschlichen Seelen sind gleichartige Prinzipien der species homo. Die menschliche Seele wird in der Materie individuiert.³ Das Ergebnis dieser Individuation ist die menschliche Person.

Die Individualität liegt also auch nach Thomas im Wesen der Person. Aber der menschliche Geist ist noch nicht die menschliche Person. Der menschliche Geist wird nicht durch sich selbst individuiert. Der menschliche Geist und die menschliche Person sind in ihrer Individualität auch nicht das Produkt der Materie oder psycho-physischer Faktoren oder der äußeren Umstände. *In* ihnen, aber nicht *aus* ihnen wird die menschliche Person individuiert. Die menschliche Person trägt demnach alle Züge der geistigen Individualität an sich, aber der geistigen Individualität in sinnlicher Substanz.

Jeder trägt das Bild Gottes in ganz eigenartiger Weise in sich und hat es auch auf seine eigenartige Weise auszubilden. Jeder hat sein eigenes Gewissen, jeder seine eigene Verantwortung, jeder seine eigene Freiheit, jeder seine eigene Würde, jeder seine eigenen Kämpfe. Keiner ist das, was der andere ist. Jeder hat eine ganz bestimmte Aufgabe im Leben zu erfüllen. Darum ist auch das Selbstbewußtsein des einen nicht das Selbstbewußtsein des andern.

¹ I q. 76 a. 2 ad 1. ² I q. 76 a. 1. ³ I q. 76 a. 2 ad 1, 2 et 3.

Und doch bleibt es dabei, daß das geistige Leben der Einzelnen gleichartig ist. Diese Gleichartigkeit ist nicht den niedern Sphären der menschlichen Natur zuzuschreiben. Nichts ist dem einen so eigen, daß es der andere auf seine Weise nicht auch hätte oder wenigstens haben könnte. Die Gleichartigkeit des menschlichen Geisteswesens erstreckt sich genau so weit als die individuelle Verschiedenartigkeit desselben. Individuum und Gemeinschaft haben mithin einen und denselben innern Grund. *Dieser innere Grund ist der menschliche Geist als substanzielle Form des Leibes.* Wird in der substanziellen Form des Leibes die Beziehung zu diesem bestimmten Körper, mit seinen bestimmten psycho-physischen Faktoren und seiner bestimmten Umwelt ins Auge gefaßt, so gewinnen wir den Anblick der individuellen Person und Persönlichkeit ; wird dagegen in der substanziellen Form des Leibes das Verhältnis der Ähnlichkeit dieser Form des einen zur Form des andern in das geistige Blickfeld gerückt, so ruht unser Auge auf dem gemeinsamen Band, das alle Menschen verbindet. Die durchsichtige Einfachheit der Lösung spricht für ihre Richtigkeit. Man braucht nur eine und dieselbe Realität nach zwei verschiedenen Richtungen hin anzusehen, um die ursprüngliche Einheit des individuellen und sozialen Zuges im Menschen einzusehen.

Von dieser Einsicht ist nur ein kleiner Schritt zu der weitern Einsicht, daß das große Prinzip der Solidarität : Einer für Alle — Alle für Einen, nicht auf einem menschlichen Übereinkommen beruht und nicht erst in der Ordnung des Wollens und Handelns auftritt, sondern schon ganz deutlich in die erste Seinskonstitution des Menschen eingezeichnet ist. Auch das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis des einen von den vielen und der vielen von dem einen ist dadurch in seiner letzten innern Wurzel durchsichtig gemacht.

Antwort des hl. Thomas auf die zweite Frage.

Die zweite Frage war so gestellt : Wo liegt innerhalb der *sittlichen Ordnung* des Menschen der Punkt, an dem sich die persönliche und die gesellschaftliche Richtung menschlichen Lebens verzweigen ?

Agere sequitur esse. Die Art und Weise der Betätigung richtet sich nach der Art und Weise des Seins. Die Eigenart des menschlichen Seins ist durchaus durch die Eigenart des menschlichen Geistes bestimmt. Die Eigenart des menschlichen Geistes aber ist dadurch charakterisiert, daß er die Wesensform des Leibes ist.

Der Geist qua Geist gehört der absoluten Sphäre an. ¹ Die geistige Betätigung des Menschen als solche ist also wesensnotwendig auf das Absolute eingestellt. Diese Betätigung absoluter Art stellt die höchste Stufe aller menschlichen Akte dar.

Die menschliche Person aber ist nicht nur Geist. Die Materie wird durch die Seele wohl vergeistigt, aber sie wird nicht Geist. Der Geist vollzieht als Seins- und deshalb wurzelhaftes Tätigkeitsprinzip im Menschen auch alle jene Tätigkeiten mit, die der materiellen Ordnung angehören und durch die der Mensch mit dem materiellen Universum verflochten ist. ²

Der Leib des Menschen ist das Kompendium der sichtbaren Schöpfung. Der Mensch als Ganzes ist die Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit. ³

Wo immer eine substantielle Form mit der Materie zur Einheit des Wesens sich verbindet, legt sie dem Ganzen das Gesetz des Fortschrittes auf. Der Mensch ist deshalb in seinen geistigen und materiellen Betätigungen auf die Entwicklung angelegt.

Das geistige Erkennen hat die Führung im Bereiche des Geisteslebens. Das Gesetz der Entwicklung offenbart sich demnach zu oberst in der Ordnung der Erkenntnis. Das Gesetz heißt: Der ganze Umkreis der geistigen Erkenntnis des Menschen ist auf die Abstraktion gegründet. ⁴

Das abstrakt Erkannte ist nur unvollkommen erkannt. Das Abstrakteste ist das Unvollkommenste. Das Unvollkommenste ist das Leichteste. Mit dem Leichtesten beginnt die Natur. ⁵

Die ganze geistige Erkenntnis des Menschen hebt an mit der Einsicht des Seins absolut genommen. *Voluntas sequitur intellectum.* Das ganze sittliche Leben des Menschen beginnt mit dem Wollen des

¹ I q. 75 a. 2: « Manifestum est enim, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. »

² I q. 76 a. 1: « Cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. »

³ Summa contra Gentiles II c. 68: « Divina sapientia conjungit fines superiorum principii inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intelligendi. Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. »

⁴ I q. 85 a. 1. ⁵ I q. 85 a. 3.

Guten absolut gefaßt. Wir stehen hier vor der Grundlage des sittlichen Lebens. Die Spekulation von oben und die Erfahrung von unten führen auf verschiedenen Wegen zu diesem ersten innern Ursprung alles dessen, was echt menschlich ist.

Diese unsere ursprünglichste Geistesgabe schließt unsere ganze Lebensaufgabe in sich. Das Ziel des Menschenlebens auf Erden ist: dem Naturzug zum Guten eine konkrete Erfüllung zu geben.¹ Der Naturzug zum Guten erhebt den Menschen über alles Materielle. Er kann somit alles Materielle seinem obersten Lebenszwecke dienstbar machen.

Der Weg zur sittlichen Vervollkommnung führt vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Abstrakten zum Konkreten. Je höher die Sittlichkeit ist, umso individueller ist sie.

Die sittliche Person oder Persönlichkeit steht also nicht am Anfang der sittlichen Entwicklung. Man kann von ihr nur da sinnvoll reden, wo der Mensch eine bestimmte sittliche Höhe erreicht hat. Die sittliche Höhe aber, auf der man von einer sittlichen Persönlichkeit sprechen kann, ist dann erreicht, wenn der ganze Mensch mit allen seinen individuellen Anlagen allen Ordnungen der Wirklichkeit gegenüber, von der allerhöchsten Wirklichkeit angefangen bis zu den Kleinigkeiten, die ihn täglich umgeben, sich so vernünftig, so gewissenhaft, so treu verhält, daß das Gute, das er ursprünglich nur im allgemeinen wollte, nun in konkreter Fülle sein Eigentum geworden ist. Individualität ist mit dem Wesen der Persönlichkeit verwachsen, mit dem Wesen der metaphysischen und dem Wesen der sittlichen Persönlichkeit. Individualität ist aber nicht Starrköpfigkeit, nicht eigensinnige Absonderung. Sie besteht in der konkreten Erfüllung dessen, was die Natur im allgemeinen beabsichtigt.

Jeder will von Natur aus vollgut sein. Was alle abstrakt wollen, hat der konkret Einzelne im konkreten Einzelleben zu verwirklichen.

Alle wollen gut sein, *alle* streben nach dem Besseren, *alle* suchen das Beste. Das ist nicht so zu verstehen, als durchzöge ein gemeinsames Sehnen, wie ein allgemeiner Strom, das individuelle Streben der Einzelnen: Der Sinn kann nur der sein: Jedem vernünftigen konkreten Einzelstreben liegt ein Wollen des Guten im allgemeinen zugrunde. Nun aber ist der Zug zum Guten im einen dem Zug zum Guten im andern *ähnlich*. Auf Grund dieser Ähnlichkeit spricht man dann von

¹ I-II q. 2 a. 8.

einem allgemeinen oder gemeinsamen Zug zum Guten. *Die fundamentale Neigung des Menschen zum Guten bildet demzufolge die überragende Einheit, in der das persönliche und gemeinschaftliche sittliche Leben des Menschen zusammentreffen.*

Wie in der metaphysischen Ordnung der menschliche Geist als Wesensform des Leibes ein und dieselbe Realität ist, die einerseits in Verbindung mit der individuierten Materie die Person konstituiert, andererseits im Hinblick auf den ähnlichen Geist des andern die Gemeinschaft fundiert, so ist in der sittlichen Ordnung der Naturhang zum Guten der einheitliche Grund sowohl zur persönlichen Entfaltung als auch zur gemeinschaftlichen Entwicklung des sittlichen Menschenlebens.

Das bonum in communi, das für den ganzen sittlichen Aufstieg des Einzellebens maßgebend ist, ist zugleich im weitesten Sinne des Wortes das bonum commune omnium hominum.

Die menschliche Sprache, die ganz gewiß ihren letzten Ursprung an jener Stelle hat, an der die Erkenntnis und der Wille im allgemeinen aufleuchten, ist zugleich Ausdruck der sittlichen Persönlichkeit und das eminenteste gemeinschaftsbildende Element.

Wie die sittliche Persönlichkeit das sittliche Ideal nur durch die Entfaltung der individuellen Anlagen und durch die Übung der individuellen Kräfte unter ganz bestimmten konkreten Verhältnissen verwirklicht, so kann auch die ethische Gemeinschaft das Gemeinschaftsideal, das bonum commune, nur durch konkrete Menschen und unter konkreten Bedingungen realisieren.

Gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis des sittlichen Individuums und der sittlichen Gemeinschaft.

Die Gemeinschaft wird von Thomas von Aquin durch das bonum commune bestimmt. Das bonum commune nimmt in der Gesellschaftslehre des hl. Thomas bei weitem den ersten Platz ein. Vom bonum commune hat die Gemeinschaft nicht nur den Namen, sondern auch das Wesen und den Charakter. Nach den Arten des bonum commune unterscheiden sich die Arten der Gemeinschaft. Dem bonum commune dient das gemeinschaftliche Gesetz. Vom bonum commune leitet die Auktorität ihr Recht her. Von der natürlichen Tendenz zum bonum commune wird der naturrechtliche Ursprung der menschlichen Gemeinschaften erklärt. Jeder weiß, was unter bonum commune zu verstehen ist. Und doch ist es schwer, den Sinn des Wortes verständlich zu

machen. Vor allem müssen zwei falsche Deutungen abgewiesen werden. Das bonum commune ist nicht eine *Summe* der Einzelwohlfahrten, der Einzelgüter, der Einzelglücke, der Vollkommenheiten der Einzelnen. Das bonum commune ist von dem bonum proprium qualitativ, nicht nur quantitativ verschieden.¹ Das bonum commune ist ein Eigenwert, der nicht durch Summierung der Einzelwerte erreicht werden kann. Das bonum commune ist aber auch nicht ein Sonderwert, der für sich besteht, losgelöst vom sittlichen Wert der Individuen. Wer unter dem bonum commune ein bonum verstünde, das über den Einzelnen eine Sonderexistenz hätte, würde sich sicher einer Illusion hingeben. Das bonum commune ist nicht ein Gut, das außerhalb und überhalb der einzelnen Menschen irgendwo oder irgendwie einen selbständigen Bestand hätte. So darf das gemeinsame Ziel der Menschen nicht gedacht werden.

Das bonum commune ist ein bonum, quod est ordine unum.² Das bonum commune ist ein ideales Gut. Die Gemeinschaft strebt darnach. Es ist noch von keiner Gemeinschaft voll und ganz erreicht worden. Es ist aber erreichbar. Nur in der Ordnung kann es erreicht werden. Die Ordnung (ratio, logos) ist das eigentliche Element, in dem der *menschliche Geist* lebt. In der Ordnung allein kann er wachsen. In der Ordnung allein kann er zum Vollen kommen. In der Ordnung allein kann er herrschen über die niedern Güter, in der Ordnung allein kann er teilnehmen und teilhaben am höchsten Gute. In der gemeinschaftlichen Ordnung allein kann jeder das gewinnen, wozu er bestimmt ist.

Das bonum commune ist nicht die Ordnung. Die Ordnung ist nicht der Zweck des menschlichen Strebens. Die Ordnung wird auch nicht als Mittel zum Zweck angestrebt. Die Ordnung ist das, *worin* der Zweck realisiert, *worin* das Gute erreicht werden kann.

Die Gemeinschaft ist also eine Ordnung, in der die Glieder der Gemeinschaft dem zustreben, zu dem sie da sind.

In jeder Gemeinschaft muß eine besondere Auktorität vorhanden sein, der ein ausgeprägter Sinn für die betreffende Gesellschaftsordnung eigen ist. Diese Auktorität macht die Gesetze. Durch die Gesetze wird

¹ II-II q. 58 a. 7 ad 2 : « Bonum commune et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. »

² Überall da, wo Thomas von Aquin den spezifischen Charakter der Einheit und Gemeinsamkeit des bonum commune bestimmt, weist er auf die bindende Ordnung aller hin, aus der das *eine* Gut herauswachsen soll.

die Ordnung festgestellt. Die nämliche Auktorität hütet die Gesetze und damit die Ordnung. Durch die Gesetze wird die Freiheit der Untergebenen nicht unterdrückt oder beschränkt, sondern gehoben und erweitert.

In der Ordnung der Gemeinschaft wird der Zusammenhang mit der Vergangenheit gewahrt. Das Erbe der Vorzeit liegt in dieser Ordnung aufgespeichert.

Wie die Rebe an ihrer Stütze sich in die Höhe rankt, so wächst der Schwache an der gesellschaftlichen Ordnung seinem Zwecke entgegen. Die Ordnung hält ihn. Der Starke aber, der in seinem hochstrebenden Mute alle Schranken durchbrechen möchte, wird durch die gesetzliche Ordnung vor dem Übermute geschützt.

An der gesellschaftlichen Ordnung sollen nach der Absicht der Natur alle arbeiten, der eine so, der andere so. An der gesellschaftlichen Ordnung nehmen alle teil; die einen mehr, die andern weniger.

Ein Widerspruch zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft kann nur dann eintreten, wenn entweder der Einzelne ein Ziel verfolgt, das mit dem Ziel der Gemeinschaft nicht im Einklang steht oder wenn die Gemeinschaft einen Zweck anstrebt, der dem Zweck der Einzelnen entgegengesetzt ist.

Von Natur aus will der Einzelne und die Gesellschaft dasselbe.¹ Was die Gemeinschaft durch ihre Ordnung pflegt und hegt und schützt und ehrt, das ist eben dasjenige, was dem Einzelnen zum Heile dient. Die Ordnung kann auch zum Mechanismus werden. Das geschieht dann, wenn die Ordnung als Selbstzweck angesehen wird und das Gute, das die Ordnung birgt, nicht mehr erkannt und gewollt wird. Diese Unvernunft ist die größte Schädigung der Ordnung, weil die Ordnung nur soweit einen Sinn hat, als in ihr das Gute verwirklicht wird.

Das Individuum und die Gemeinschaften.

Die religiöse Gemeinschaft. — Der geistige Naturwille des Menschen bezieht sich auf das Gute im allgemeinen. Die Erfüllung dieses Willens ist Gott. Gott ist also das bonum proprium jedes Einzelnen und das bonum commune aller. Es muß deshalb eine religiöse Gemeinschaft

¹ II-II q. 47 a. 10 ad 2 : « Qui quaerit bonum commune, quaerit proprium, quia bonum proprium non potest esse sine communi, et bona dispositio partis est in respectu ad totum. »

geben.¹ Diese kann nur *eine* sein, weil Gott nur Einer ist. Sie muß die ganze Menschheit umfassen. Eine *rein* natürliche religiöse Gemeinschaft finden wir tatsächlich nirgends. Um eine wahre religiöse Gemeinschaft bilden zu können, muß Gott gefunden sein. Rein natürlich aber käme der Mensch eigentlich nie über das Gottsuchen hinaus. Gott ist Mensch geworden und hat sich in Christus der Menschheit mitgeteilt. Christus will jeden Einzelnen zu seinem Vater bringen. In der Liebesvereinigung der Seele mit Gott ist Gott der Akt, die Seele als Bild Gottes die Potenz. Und weil Gott nicht Engel, sondern Mensch geworden, und nicht reinen Geistern, sondern Menschen das Heil gebracht hat, wollte er, daß die Christen-Menschen in Gemeinschaft sich dem himmlischen Vater näherten. Darum hat er sich als Mensch zum Zentrum einer Heilsordnung gemacht, in der das Gut des Einen und der Vielen, die Wahrheit und das Leben, den Einzelnen vermittelt würde. Die christliche Heilsordnung hängt ganz und gar von der Auktorität Christi ab, die nach dem Tode Christi in seinen Stellvertretern äußerlich in die Erscheinung tritt. Das Verhältnis der einzelnen Seele zur Heilsordnung und ihrem Zentrum, dem Menschen Jesus Christus, ist wieder ein Verhältnis von Potenz und Akt, das vom oben angedeuteten durchaus verschieden ist. Gott kann nur Akt jener Seele sein, die Christus und seiner Kirche einverleibt ist, d. h. in der Christus und seine Heilsordnung Akt ist. Wl. Solovjoff hat in seiner christlichen Gesellschaftslehre in einseitiger Weise nur das zweite Verhältnis von Potenz und Akt in Betracht gezogen. Das erste Verhältnis blieb ihm verborgen. Daher kommen alle Einseitigkeiten seiner Theorie über die Kirche. Max Scheler dagegen faßt die christliche Liebesgemeinschaft *rein* innerlich und deshalb ganz verkehrt auf. Der übernatürliche Charakter der katholischen Kirche ist ihm nicht einsichtig geworden. Das ist der Grund, weshalb er so unwürdig von der Auktorität spricht.

Die geistige Kulturgemeinschaft. — Unter allen möglichen menschlichen Gemeinschaften ist die religiöse die einzige, deren bonum commune eine Person, Gott, ist. Das bonum commune jeder andern menschlichen Gesellschaft kann nur irgend eine unpersönliche Wertart sein. Unter den unpersönlichen Wertarten sind die geistigen die höchsten. Geistige

¹ C. G. III c. 117 : « Oportet unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione. »

Werte sind solche, die durch die Wissenschaft gewonnen oder durch die Kunstbetätigung oder rechte Lebensführung verwirklicht werden. Die geistigen Kulturwerte sind allgemein-menschlicher Art. Wenn es also eine geistige Kulturgemeinschaft geben soll, dann muß sie die ganze Menschheit in einem Verbands umschließen. Die nationale Individualität ist kein hinreichender Grund, um Kulturgemeinschaften gegeneinander abzustecken. Das *bonum commune* ist entscheidend für die Bildung und Unterscheidung von Gemeinschaften.

Bis in die Neuzeit herein war die katholische Kirche zu gleicher Zeit: Trägerin der Religion und Trägerin der geistigen Kultur. Der Vorwurf R. Euckens, die Kirche habe die geistige Welt zu fest mit einer sichtbaren Ordnung zusammengeflochten, an die Stelle des Geisteslebens die Religion eingesetzt und damit der geistigen Kultur einen zu einseitig religiösen Charakter gegeben¹, ist unbegründet. Man muß nur einmal Thomas von Aquin lesen, um zu sehen, wie scharf die mittelalterliche Kirche zwischen dem Geistigen und Geistlichen unterschied.

Heutzutage haben wir keine geistige Kulturgemeinschaft mehr. Alle Versuche, eine neue geistige Kulturgemeinschaft in unsere Zeit hineinzubauen, haben bisher fehlgeschlagen. Durch den Staat oder die Nation die verlorengegangene Kultureinheit wieder gewinnen zu wollen, hieße sich einer sicheren Täuschung hingeben. Solange man der geistlichen Einheit widerstrebt, wird auch der geistige Zusammenhang unter den Menschen immer mehr zerrissen werden. Wer sich jener Ordnung nicht unterwerfen will, die von der Wahrheit und dem Leben selbst ausgeht, wird sich schwerlich in eine Ordnung einfügen können, in der die geistige Arbeit des Einzelnen die Hauptrolle spielt.

Die staatliche Gemeinschaft. — Naturgemäß tendiert jedes einzelne Menschenleben auf einen Zustand äußerer Wohlfahrt und äußeren Wohlbehagens hin, der es ihm ermöglicht, die religiöse und geistige Lebensaufgabe zu erfüllen. Damit ist das *bonum commune* der Staatsgemeinschaft angedeutet. Das Individuum kann das für ein menschenwürdiges Dasein Notwendige nur in der Ordnung des äußeren Zusammenlebens finden. Die öffentliche Ordnung wird durch das öffentliche Gesetz geschaffen. Die Rechtsordnung muß so beschaffen sein, daß der Einzelne unter normalen Bedingungen in dieser Ordnung es zu einem gewissen Wohlstande bringen kann.

¹ Rudolf Eucken a. a. O. 46.

Die idealen Werte sind ihrer Art nach einigend. Die äußeren, besonders rein materiellen Werte dagegen trennen von Natur aus die Menschen.¹ Folgerichtig muß die Instanz, die eine Rechtsordnung festsetzt, mit Macht auftreten.

Im Begriffe des Staates sind demnach drei Faktoren von wesentlicher Bedeutung: die Wohlfahrt aller (*bonum commune*), die Rechtsordnung, in der die Wohlfahrt aller realisiert werden kann, die Auktorität, die definitiv festsetzt, was recht und was nicht recht ist.²

Diese drei Wesenselemente des Staates bringt Max Scheler in folgenden Zusammenhang: Der Staat hat drei Wertarten zu realisieren: den *Rechtswert*, den *Machtwert* und den *Wohlfahrtswert*. Das ist mißverständlich. Der Staat hat doch keinen Wohlfahrtswert zu realisieren. Das ist Sache des Einzelnen. Sonst würde der Staat zu einer wirtschaftlichen Vereinigung oder zu einem öffentlichen Wohlfahrtsinstitut herabsinken. Das einzige, was der Staat zu realisieren hat, ist die Rechtsordnung, weil nur in ihr die allgemeine Wohlfahrt möglich ist. Der Rechtsordnung wegen, die der Staat setzt und schützt, hat der Staat einen sittlichen Charakter. Denn die sittliche Natur des Menschen fordert eine öffentliche Rechtsordnung.

Auch den Machtwert hat der Staat nicht zu realisieren. Der Staat hat die Auktorität recht zu gebrauchen, nicht aber zu verwirklichen.

Die Autonomie des Staates ergibt sich aus dem öffentlichen Gemeinwohl, das nur er durch seine Rechtsordnung zu fördern berufen ist.

Wenn der Einzelne nur das sucht, wozu er vernünftigerweise berechtigt ist, und wenn der Staat das tut, wozu er von Amtes wegen verpflichtet ist, dann kann zwischen dem Einzelnen und dem Staatsganzen unmöglich ein Konflikt entstehen. Denn das Wohl des Staates und das Wohl *aller* Einzelnen decken sich ja vollständig.

Die vernünftige Freiheit des Individuums wird durch das gerechte gemeinsame Gesetz nicht beeinträchtigt, nicht einmal beschränkt, es sei denn in den Auswüchsen der Selbstsucht und Geldsucht und

¹ Man hört oft sagen: Im Individuellen liegt das trennende, im Gemeinsamen das einigende Moment. Das ist nur mit einer Einschränkung wahr. Nur das niedere Element im menschlichen Individuum ist trennend, das höhere nicht. Das einigende Moment der Gemeinschaft ist zugleich erhebend.

² Bald wird — auch bei katholischen Schriftstellern — die Auktorität, bald das *bonum commune* die *Seele* des Gemeinschaftslebens genannt. In Wirklichkeit ist die *Gemeinschaftsordnung* die Seele der Gesellschaft.

Genußsucht. Die Sucht aber ist eine Seuche und gehört nicht zur Freiheit.

Die Gemeinschaften, die unterhalb des Staates liegen, sind nicht mehr autonom.

Man hat in der jüngsten Zeit angefangen, zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft einen scharfen Strich zu machen. Scheler tut es auch. Gesellschaft ist darnach eine Einheit menschlicher Personen, die auf Verträgen beruht und gemeinsame Interessen zum Zwecke hat. Der Ausdruck Gemeinschaft dagegen wird für jene sozialen Einheiten gebraucht, deren Ursprung weiter zurückliegt, deren Bestand nicht vom menschlichen Belieben abhängt, in denen niederes oder höheres *Leben* sozial organisiert erscheint. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Gebrauch der beiden termini in dieser scharf fixierten Bedeutung in der Sozialethik allgemeine Billigung und Anwendung fände. Für die Klarheit und Eindeutigkeit der Terminologie wäre dadurch viel gewonnen.

