Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 19 (1941)

Artikel: Kultur und Sittlichkeit
Autor: Thiel, Matthias
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762746

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kultur und Sittlichkeit.

Von Dr. Matthias THIEL O. S. B.

1. Eine methodologische Voruntersuchung über den Weg von der Wortkenntnis zur Sachkenntnis.

Man kann dasselbe Problem auf sehr verschiedene Weisen zu lösen anfangen. Und im konkreten Einzelfall läßt sich darüber streiten, welcher Ausgangspunkt der beste ist. Denn gelten auch für die Lösung eines jeden Problems bestimmte Gesetze, so ist doch in bezug auf den einzuschlagenden Weg die größte Freiheit gelassen. Nicht nur Scholastiker, sondern auch viele andere lieben es mit Worterklärungen zu beginnen und dann eine Sachdefinition dessen zu suchen, was Subjekt der gestellten Frage ist. Auf diese Weise will man erst klare Begriffe schaffen, bevor man Sätze aufstellt und zu beweisen sucht.

Eine zweite, heute sehr beliebte Methode Probleme zu lösen ist die phänomenologische. Bei ihr geht man aus von einer möglichst genauen Beschreibung der mit bestimmten Worten und Zeichen gemeinten *Bewußtseinsgegenstände*. Diese Methode wendet z. B. Hans *Freyer* an in seinem Buche « Theorie des objektiven Geistes » (Leipzig u. Berlin 1934 [3]).

Eine dritte Möglichkeit anzufangen liegt in der Geschichte des zu lösenden Problems, die zuweilen eine recht lange ist. Reicht diese Geschichte bis ins graue Altertum zurück, so findet sich vielleicht in der Mythologie der Orientalen oder der Griechen schon ein Lösungsversuch, von dem man ausgehen könnte. So böte bei dem Problem, wie sich Kultur und Sittlichkeit zueinander verhalten, einen Ausgangspunkt die mythische Gestalt des Prometheus, der den Göttern das Feuer stahl und es den Menschen brachte, wodurch diesen eine höhere Kultur möglich wurde, der aber deshalb von Zeus zur Strafe an einen Felsen im Kaukasus gefesselt wurde. Stellte man dann diesem gefesselten Prometheus, wie er von Aeschylos in dem nach ihm benannten Drama geschildert ist, den *ent*fesselten Prometheus Goethes gegenüber, so hätte man gleich die zwei Pole, zwischen denen die richtige Lösung des Problems « Kultur und Sittlichkeit » liegen muß.

Albert *Schweitzer* leitet sein Buch « Kultur und Ethik »[1] ein mit einer kritischen Stellungnahme zu allen bisherigen Versuchen, sich eine Weltanschauung zu bilden; denn mit Recht ist er der Ansicht, daß in jeder Weltanschauung das Problem « Kultur und Sittlichkeit » oder Ethik eine grundlegende Bedeutung hat (XXII). Wie Schweitzer meint, erreichte man bei diesem Suchen deshalb nicht das gewünschte Ziel, weil es so etwas wie Weltanschauung überhaupt nicht geben kann. Denn « weder die Welt- und Lebensanschauung noch die Ethik ist aus dem, was unsere Erkenntnis über die Welt aussagen kann, zu begründen. In der Welt ist für uns nichts von einer sinnvollen Evolution zu entdecken. Auch Ethisches tritt in keiner Weise in dem Weltgeschehen zutage. Der einzige Fortschritt des Erkennens ist, daß wir die Erscheinungen, die die Welt ausmachen, und ihren Ablauf immer eingehender beschreiben können! Den Sinn des Ganzen zu verstehen, — und darauf kommt es in der Weltanschauung an! — ist uns unmöglich » (XIV). Daher will Schweitzer einen anderen Weg einschlagen, um das gestellte Problem « Kultur und Ethik » zu lösen. Auch dieser Weg der kritischen Stellungnahme zu allen Lösungsversuchen der Vergangenheit läßt sich rechtfertigen. Ihn schlägt auch *M. Wittmann* in seiner Ethik[2] ein, obwohl er, was den Inhalt betrifft, mit Schweitzer kaum etwas gemeinsam hat.

Von den vier aufgezählten Wegen, die zur Lösung eines Problems führen können, wählen wir bei unserer Frage nach dem Verhältnis der Sittlichkeit zur Kultur den erstgenannten, der von der Wortdefinition ausgeht, weil er uns am tiefsten in das Wesen der Sache zu führen scheint. Denn alle bloß beschreibenden Methoden enden mit dem, was nach außen in die Erscheinung tritt. Alle historischen und kritischen Methoden aber setzen schon eine tiefere Wesenserkenntnis der Sache voraus, sonst bleiben auch sie an der Fassade haften.

Freilich darf die von uns bevorzugte Methode nicht so angewandt werden, wie es leider sehr oft geschieht. Manche fangen zwar mit einer guten Worterklärung ihres zu behandelnden Gegenstandes an, schließen aber dann auf einmal eine Sachdefinition so unmittelbar an, daß gar nicht offenbar wird, wie diese aus jener herauswächst. Das ist das gerade Gegenteil von Methode. Denn Methode ist ein Weg, der Schritt für Schritt bewußt und unter der Kontrolle der logischen Reflexion

[1] München 1923.
[2] Kempten 1923.

auf seine Richtigkeit gegangen werden muß. Zudem ist dieser Weg vom Wort zur Sachdefinition überhaupt nicht immer gangbar; und wenn er eingeschlagen werden kann, ist er in den verschiedenen Fällen sehr ungleich lang. Ungangbar ist er überall da, wo das Wort nur ein Einzelding bezeichnet, wie die Personennamen « Cicero », « Hannibal », und « Augustus ». Selbst wenn uns alle Gründe bekannt sind, warum einem solchen Einzelding gerade dieser Name beigelegt worden ist, bleibt uns die innere Eigenart der bezeichneten Person völlig unbekannt. Denn als Einzelwesen ist sie uns schlechthin unerkennbar. Und darum kann auch der Name kein Mittel sein, durch das einer dem anderen zu ihrer Wesenserkenntnis verhilft.

Das gleiche gilt von den Namen, die zwar verschiedenen Einzeldingen beigelegt sind, jedoch so, daß diese Dinge selbst keinen Grund erkennen lassen, warum sie denselben Namen tragen. Daß z. B. eine bestimmte Person, eine Stadt, eine Straße, eine Blume u. a. « Hindenburg » genannt werden, hat seinen Grund nicht in den gleichbenannten Dingen, sondern einzig im Willen der Namengeber. Und darum ist es vergebens, aus einem solchen Namen etwas über die Sache erfahren zu wollen.

Gehen wir nun über zu den Namen, unter denen eine Vielheit von Dingen nicht bloß willkürlich, sondern aus sachlichen Gründen zusammengefaßt sind, so sind verschiedene Fälle möglich. Im ersten Falle handelt es sich um Dinge, die zwar aus einem rein äußeren Grunde *diesen* Namen erhalten haben, die es aber objektiv begründen, daß man sie mit dem *gleichen* Namen bezeichnet. So pflegt man Erfindungen, z. B. die lenkbaren Luftschiffe, nach ihrem Erfinder und Entdeckungen nach ihrem Entdecker zu benennen. Daß diese jetzt *diesen* Namen tragen, ist für sie rein zufällig, aber daß sie den *gleichen* Namen erhalten, ist innerlich begründet. Denn innerlich haben sie wirklich etwas gemeinsam. Und der gemeinsame Name stellt dem Hörer zum mindesten die Frage, was dieses Gemeinsame sei oder was dazu gehöre, um unter die Dinge dieses Namens gezählt zu werden.

Die übrigen Fälle nicht rein willkürlich gewählter Namen kommen darin überein, daß sie entstanden sind unter dem Einfluß der Wesenserkenntnis, die ihr Geber von der benannten Sache hatte, und deshalb schon eine gewisse Antwort auf die Frage enthalten, warum gerade dieser Name gewählt worden ist. Bei Dingen des praktischen Lebens, wie Fahrrad, Federhalter und Luftschiff, gibt der Name in der Regel mehr oder weniger klar den Zweck an, auf den sie hingeordnet sind.

Fehlt dem Namen die gewünschte Klarheit, um schon aus ihm das Wesen der benannten Sache zu erkennen, dann sucht man ihn mittels einer sogenannten Wortdefinition zu erklären. Diese kann auf eine doppelte Weise geschehen : einmal durch ein anderes Wort mit gleicher Bedeutung, sodann indem man die Herkunft des Wortes erklärt. Beide Weisen werden bei dem Worte « Philosophie » gebraucht, wenn dasselbe zunächst durch die beiden lateinischen, bekannteren Worte « amor » und « sapientia » *erklärt*, und dann « sapientia » von « sapere » *abgeleitet* wird. Dieses Beispiel zeigt zugleich, wie uns die Erklärung eines nicht willkürlich gewählten Wortes zur Sachkenntnis führt. Denn ist uns klar geworden, daß die Philosophie nicht bloß auf ein « cognoscere », sondern auf ein « sapere » hingeordnet ist, d. i. ein Erkennen, bei dem der Mensch einen besonderen geistigen Wohlgeschmack empfindet, — denn einen unangenehmen Geschmack kann niemand begehren —, dann bleibt nur noch auf die Frage zu antworten, welche Erkenntnisse denn dem Menschen besonders angenehm sind, um zu der Sachdefinition der Philosophie zu kommen, die lautet : Erkenntnis aller Dinge aus ihren *letzten* Ursachen.

Man stelle sich jedoch den Übergang von einem solchen Wort zur Kenntnis der bezeichneten Sache nicht zu einfach vor. Der hl. Thomas macht hier eine wohl zu beachtende Unterscheidung [1] : Das, von dem ein Name hergenommen ist, kann etwas ganz anderes sein als die Sache, die er bezeichnen soll. So ist, wie wir eben sahen, der Name « Philosophie » hergenommen von dem besonderen geistigen Wohlgefallen, das der Mensch empfindet, wenn er die letzte Ursache einer Sache, die ihn in Erstaunen versetzte, erkannt hat. Aber dieses Wohlgefallen ist nicht die Sache, die mit dem Worte Philosophie bezeichnet wird. Der tiefere Grund für diese Doppelseitigkeit der Namen liegt darin, daß die Dinge von uns so benannt zu werden pflegen, wie wir sie erkennen [2]. Wir erkennen aber die Dinge immer nur mittels eines Phantasiebildes. Daher muß auch der Name, der andere zur Kenntnis einer bestimmten Sache führen soll, im Hörer ein Phantasiebild hervorrufen, aus dem dieser den zum Namen ge-

[1] S. th. I 13, 2 ad 2 : « In significatione nominum aliud est quandoque *a quo* imponitur nomen ad significandum ; et aliud, *ad quod* significandum nomen imponitur ».

[2] A. a. O. 13, 9 ad 2 : « Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est ». Und : 45, 2 ad 2 : « Modus significandi sequitur modum intelligendi ».

hörenden Begriff abstrahieren kann. Auch vom Namen selbst haben wir ein Phantasiebild. Allein dieses Phantasiebild des Wortes ist wesentlich verschieden von dem der bezeichneten Sache. So kann ich mir das chaldäische Wort « Saraballa » ganz gut vorstellen ; aber damit stelle ich mir noch lange nicht die entsprechende Sache vor. Daher führt mich dieses Wort zu keiner Sachkenntnis.

Nur bei den äußeren Sinnesqualitäten, mit denen alle menschliche Erkenntnis beginnt, fällt der Dualismus zwischen benannter Sache und dem, wonach sie benannt ist, weg, weil diese Sinnesqualitäten sich durch ihr eigenes Sein unmittelbar erkennbar machen [1]. In allen anderen Fällen lenkt der Name die Aufmerksamkeit des Hörers zunächst auf etwas anderes als das, was er eigentlich bezeichnen soll. So ist der Name « Substanz » genommen von der Tätigkeit des « substare accidentibus », das Wesen der Substanz aber liegt in ihrem « subsistere », d. h. in ihrem Sich-selbst-Subjekt-sein. Daher kommen die zahlreichen Vieldeutigkeiten der Worte. Ein und dasselbe Wort wird auf Grund seiner Herkunft zuweilen für wesentlich sehr verschiedene Dinge gebraucht. Als Beispiel kann wieder das Wort « Substanz » dienen. Mit Substanz wird nicht nur das bezeichnet, was sich selbst Subjekt ist, sondern auch das, was schon selbst ein Subjekt voraussetzt, aber dann durch allerlei Umstände, wie Mittel, Ort und Zeit modifiziert wird, z. B. eine menschliche Handlung.

Es ist ohne weiteres klar, daß aus einem solchen Namen umso weniger geschlossen werden kann, je mehr wesentlich verschiedene Dinge er bezeichnet. Man unterscheidet eindeutige und mehrdeutige Worte. Bei den eindeutigen Worten kann die einfache Wortdefinition schon hinreichen, um dem Hörer den Weg zu dem notwendigen Phantasiebild der bezeichneten Sache zu weisen. Das Wort « Philosophie » ist ein solches eindeutiges Wort. Die mehrdeutigen Namen sind entweder rein willkürlich ganz verschiedenen Dingen beigelegt oder so, daß in den bezeichneten Dingen trotz aller Verschiedenheit ein Grund für ihre gleiche Benennung zu finden ist. Ein Beispiel rein willkürlicher Zusammenfassung ganz verschiedenartiger Dinge unter dem gleichen Namen haben wir oben schon gegeben in dem Worte « Hindenburg ». Die mehrdeutigen Namen mit sachlicher Begründung sind dreifacher Art. Die erste heißt bei den Scholastikern « analogia proportionalitatis

[1] A. a. O. 13, 8 : « Si qua vero sunt, quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur ad significandum ».

propriae », d. h. Ähnlichkeit der eigentlichen Verhältnisgleichheit (Gredt). Denn bei ihr liegt das objektive Fundament für die gleiche Benennung darin, daß in allen gleichbenannten Dingen gewisse *innere* Merkmale zueinander im gleichen Verhältnis stehen. Das beste Beispiel dieser Art von Analogie bietet das Wort « Seiendes ». Das Verhältnis, in dem hier alle gleichbenannten Dinge übereinkommen, liegt zwischen dem Subjekt, *das* ist, und dem Sein, *durch* das das Subjekt ist. Denn mögen Gott und die Geschöpfe ihr Sein auch auf ganz verschiedene Weisen besitzen, so haben sie doch das eine gemeinsam, daß sie durch ihr Sein sind. Um von der Kenntnis eines solchen Wortes zur Kenntnis der bezeichneten Sache zu gelangen, genügt die bloße Wortdefinition schon bei weitem nicht mehr, im Gegenteil, in diesem Falle ist bereits eine tiefere Sachkenntnis erfordert, um den Sinn des Wortes nur einigermaßen zu verstehen.

Die zweite Art von Analogie nennt man gewöhnlich Metapher oder Tropus. Zu ihrem Wesen gehört es, daß ein Ding, trotz seiner wesentlichen Verschiedenheit, eine gewisse Ähnlichkeit mit einem anderen hat und deshalb bildlich mit dem Namen dieses anderen bezeichnet wird. In dieser Weise nennt man z. B. einen Menschen auf Grund einer gewissen Schlauheit einen Fuchs. Eine solche bildliche Ausdrucksweise ist kein Mittel klarer Begriffsbildung, weil sie nicht erkennen läßt, von wem eine bestimmte Natur im eigentlichen, und von wem nur im übertragenen Sinne ausgesagt wird. Nehmen wir z. B. das Wort « Organismus », das sowohl von der Gesellschaft als von körperlichen Lebewesen ausgesagt wird. Von wem aber wird es im eigentlichen Sinne ausgesagt ? Auf diese Frage läßt sich erst antworten, nachdem ein doppelter Vergleich angestellt worden ist : nämlich erstens zwischen den gleichbenannten Dingen, also in unserem Falle zwischen den körperlichen Lebewesen und der Gesellschaft, und sodann zwischen jedem einzelnen von ihnen und der Wortdefinition, in unserem Beispiel der Wortdefinition von Organismus.

Die dritte Art von Analogie ist dadurch gekennzeichnet, daß sich in den gleichbenannten Dingen gar keine Ähnlichkeit findet, weder eine innere noch eine äußere. Denken wir nur an das bekannte Schulbeispiel : Die Eigenschaft des Gesundseins wird nicht nur vom Organismus ausgesagt, sondern auch von der Speise, von der Medizin und von der Gesichtsfarbe. Aber welche Ähnlichkeit zwischen diesen als gesund bezeichneten Dingen könnte eine solche gleiche Benennung objektiv begründen ? Bei dieser Art von Analogie liegt der Grund für die

gleiche Benennung in einem *ursächlichen* Zusammenhang. Nur der Organismus ist im eigentlichen Sinne gesund, aber die Speise und die Medizin erhalten diese Gesundheit, und die Gesichtsfarbe ist eine Wirkung derselben. Und darum werden auch diese im übertragenen Sinne gesund genannt.

Worte dieser Art kommen also mit den metaphorisch gebrauchten darin überein, daß sie nur von einer Dingart im eigentlichen Sinne ausgesagt werden. Daraus erwächst für den Hörer die Aufgabe, von den vielleicht zahlreichen mit dem gleichen Namen bezeichneten und unter sich sehr verschiedenen Dingen das ausfindig zu machen, von dem es in erster Linie ausgesagt wird. In dem angeführten Schulbeispiel ist das leicht zu erkennen. Aber in den meisten Fällen ist es wesentlich schwieriger. Wir haben gleich zu Anfang von dem Problem « Kultur und Sittlichkeit » gesprochen. Die Worte « Kultur » und « Sittlichkeit » gehören beide dieser dritten Art von Analogie an ; denn vergleichen wir alles das, was als Kultur bezeichnet wird, miteinander, so finden wir keinerlei Ähnlichkeit, wohl aber einen ursächlichen Zusammenhang. Und das gleiche gilt von den Dingen, denen man trotz aller Verschiedenheit das Attribut « sittlich » beilegt. Wäre in diesen beiden Fällen so leicht wie in dem Beispiel von « gesund » zu erkennen, von wem die Worte « Kultur » und « Sittlichkeit » in erster Linie ausgesagt werden, dann wäre das Problem « Kultur und Sittlichkeit » leichter zu lösen, ja, wäre es im Prinzip schon gelöst. Denn sind einmal die verschiedenen Naturen von Kultur und Sittlichkeit klar erkannt, dann ist es auch nicht mehr schwer, ihr Verhältnis zueinander festzustellen.

Bei dem Versuche, von der Kenntnis eines solchen Wortes zur Kenntnis dessen zu gelangen, was mit ihm in erster Linie gemeint ist, und worin daher das Wesen seines eigentlichen Gegenstandes gelegen ist, kommt uns ein allgemeingültiges Prinzip zu Hilfe, das lautet : « Semper id magis est tale, propter quod unumquodque est tale ». Das will sagen : immer hat das, ohne dessen ursächlichen Einfluß ein anderes eine bestimmte Eigenschaft nicht hätte, diese Eigenschaft in einem höheren Grade. Der hl. Thomas beleuchtet das Prinzip in seinem Opusculum « De ente et essentia » durch zwei Beispiele [1]. Gäbe es kein

[1] Kap. VII : « Quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis . . . ideo substantia, quae est principium in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium ».

Feuer, dann gäbe es auch nichts Warmes. Darum muß das Feuer die Wärme im höchsten Grade besitzen. Und gäbe es keine Substanz, dann gäbe es auch kein Akzidenz. Daher muß der Substanz das Sein in höherem Grade zukommen als dem Akzidenz. Das auf unseren Fall angewandt, müssen wir also von den Dingen mit gleicher Benennung dem die bezeichnete Eigenschaft oder Natur im höchsten Grade zuerkennen, von dem alle anderen ebenso genannten Dinge ursächlich so abhängen, daß sie ohne diesen Zusammenhang niemals so genannt würden.

Nach diesen methodologischen Vorbemerkungen wollen wir versuchen, das Problem « Kultur und Sittlichkeit » in der Weise zu lösen, daß wir vom Wortgebrauch ausgehen und feststellen, von wem die beiden Worte in erster Linie und darum im eigentlichsten Sinne ausgesagt werden. Wir beginnen mit dem Worte « Sittlichkeit ».

2. Wesen der Sittlichkeit.

Die Worte « Sittlichkeit » und « sittlich » werden ausgesagt von der menschlichen Person, von den inneren und äußeren menschlichen Handlungen, soweit dieselben von uns mit Überlegung und Freiheit des Willens gesetzt werden, vom Gesetz und der Pflicht, den menschlichen Handlungen eine bestimmte Ordnung zu geben, vom Gegenstand der menschlichen Handlungen, von den das menschliche Tun und Lassen bestimmenden Tugenden und Lastern, und endlich von der Wissenschaft, die das alles, sofern es innerlich zusammenhängt, zum eigentümlichen Objekt hat. Über die Herkunft der beiden Worte kann kaum ein Zweifel aufkommen. Wie das entsprechende lateinische Wort « Moral » von mos, und das griechische Analogon « Ethos » von ἦθος, so kommt das deutsche Wort « Sittlichkeit » von dem Worte « Sitte ». Deshalb gebrauchte Cicero das Wort « Moralis » für jenen Teil der Philosophie, der von den menschlichen Sitten handelt [1]. Rein historisch und etymologisch betrachtet, bezeichnet also das Wort « Sittlichkeit » etwas die menschlichen Sitten Betreffendes. Nun werden aber die Sitten wesentlich in gute und schlechte eingeteilt, und sie sind das eine oder das andere in dem Maße, in dem die Handlungen, durch deren wiederholte Setzung sie entstehen, gut oder schlecht sind. Daraus erhellt, daß auch bei dem Worte « Sittlichkeit » wohl zu unterscheiden ist zwischen seiner Herkunft und seinem Inhalt. Hergenommen

[1] Vgl. *Forcellini*, Totius Lati nitatis Lexicon. Prati 1888. Vol. IV 173 b.

ist es von « Sitte », aber das, was es in erster Linie bezeichnen soll, ist etwas anderes. Denn das Wort « Sittlichkeit » bezeichnet nicht etwa bloß die Form, durch die etwas zur Sitte wird, wie man unter Gelehrtheit das versteht, wodurch einer gelehrt ist, vielmehr, wie seine Ausdehnung auf andere Dinge beweist, das, wodurch die Sitte eben sittlich wird. Die Sitte aber erhält ihren sittlichen Charakter von den Handlungen, aus deren wiederholter Setzung sie entstanden ist. Denn waren diese Handlungen sittlich gut, dann ist auch die aus ihnen entstandene Sitte sittlich gut ; waren dagegen die Handlungen sittlich schlecht, dann ist es auch die entsprechende Sitte. So entsteht aus dem andauernd geübten stillen Ertragen von Leiden und Widerwärtigkeiten allmählich die Tugend der Geduld, dagegen aus dem wiederholten übermäßigen Genuß von Alkohol das Laster der Trunkenheit. Nun hat nach dem von uns oben angeführten allgemeinen Prinzip « Semper id magis est tale, propter quod unumquodque est tale » eine Ursache, die von ihr mitgeteilte Eigenschaft immer in einem höheren Grade als die Dinge, die von ihr diese Eigenschaft bloß empfangen haben. In der Frage, ob Christus außer seinem göttlichen Wissen auch noch ein menschliches besessen habe, unterscheidet der hl. Thomas zwischen einem ordo illuminantis und einem ordo illuminati, und bezeichnet er den ersten als den höheren, weil es vollkommener sei, Lichtquelle zu sein als bloß Lichtempfänger (S. th. III 11, 1 ad 2). Haben also die Sitten ihren sittlichen Charakter ganz von den menschlichen Handlungen, dann muß diesen das Sittlich-Sein *ontologisch* früher zukommen als ihnen, mag auch das Wort « sittlich » das gerade Gegenteil zu denken nahelegen.

Die menschlichen Handlungen werden eingeteilt in innere und äußere. Beide verursachen Sitten, und daher sind auch beide ontologisch früher als die ihnen entsprechenden Sitten. Auf die Frage, welche von ihnen, die innere oder die äußere, seinsmäßig früher sei, ist leicht zu antworten. Weil der *sittliche* Wert einer äußeren Handlung nach der inneren Absicht bemessen wird, muß nach dem Gesagten die Sittlichkeit offenbar früher in den inneren Handlungen sein als in den äußeren.

Schwieriger ist das Verhältnis der inneren Handlung zur menschlichen Person festzustellen. Man kann zweifeln, ob die innere Handlung auch früher als die menschliche Person sittlich ist. Die Ansicht, daß die menschliche Person mindestens ebenso früh und gleich unmittelbar Träger sittlicher Werte sei wie die inneren Willenshandlungen, wird

besonders von Dietrich von *Hildebrand* vertreten [1]. Daß jedoch selbst die menschliche Person ontologisch später sittlichen Wert oder Unwert besitzt, als die von ihr gesetzten inneren Willensakte, ergibt sich klar aus der allgemein zugestandenen Tatsache, daß sie vor ihrem Vernunftgebrauch und darum auch solange, als sie nicht fähig ist, freie Willensakte zu setzen, noch keine sittliche Zurechnungsfähigkeit hat. Folglich erhält auch sie ihren sittlichen Wert oder Unwert ganz von den freien Willenshandlungen, die sie entweder schon gesetzt hat oder zu setzen besonders geneigt ist. Und darum ist nicht sie das unmittelbare Subjekt der Sittlichkeit, sondern ihre freie Willenshandlung.

Alles andere, von dem die Worte « Sittlichkeit » und « sittlich » in irgendeiner Form ausgesagt werden, hat diese Benennung in so offensichtlicher Abhängigkeit von den sittlichen Handlungen des Menschen, daß es keiner weiteren Untersuchung mehr bedarf: unmittelbares Subjekt der Sittlichkeit können nur die freien Willenshandlungen des Menschen sein. Mit anderen Worten: *die Sittlichkeit ist eine Eigentümlichkeit der freien menschlichen Willenshandlungen* [2].

Wie jede Eigentümlichkeit notwendig dem Wesen ihres Subjektes folgt, so muß sich demnach auch die Sittlichkeit ganz nach der Natur der freien menschlichen Handlungen richten. Diese aber haben außer ihrer Freiheit zwei Merkmale, die für unsere Frage entscheidend sind. Erstens sind sie Akte, zu deren Wesen es nicht gehört, nach außen etwas hervorzubringen. Vielmehr können sie ganz in dem Vermögen verschlossen bleiben, von dem sie gesetzt sind. Daher werden sie im Gegensatz zu den notwendig nach außen etwas hervorbringenden Handlungen, den sogenannten actus transeuntes, actus immanentes genannt. Wenn auch sie etwas nach außen verursachen, so ist das etwas Sekundäres und außerwesentlich. Daraus folgt, daß die erste und wesentliche Bestimmung dieser inneren Willensakte ist, den Menschen selbst zu vervollkommnen, den Menschen in sich gut zu machen, und zwar vor allem in seinem Willensleben. Das zweite für unsere Frage bedeutungsvolle Merkmal der freien menschlichen Willensakte liegt in ihrer Beziehung zum Endziel des Menschen, zu Gott. Denn es ist den freien

[1] Die Idee der sittlichen Handlung, in: Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung. Halle 1930.

[2] *Thomas*, a. a. O. I. 5, 4 ad 3: « Quilibet habens voluntatem dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem, *quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt:* unde non dicitur bonus homo quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem ».

Willenshandlungen wesentlich, daß sie immer auf ein Letztes gerichtet sind. Dieses Letzte aber ist entweder in Wahrheit das Letzte, was allein den Menschen vollkommen gut macht und auf das der Mensch daher von Natur aus hingeordnet ist, oder ein Gut, das vielleicht, als Mittel gebraucht, zur Erreichung des wahren Endzieles beitragen könnte, das aber, als Letztes erstrebt, den Menschen nur noch unvollkommener macht. So kann Reichtum dem Menschen ein Mittel sein, sich durch Almosengeben als Mensch zu vervollkommnen; aber sobald einer ihn als Letztes will, versündigt er sich gegen seine Menschenwürde und wird er als Mensch immer minderwertiger. Nicht einmal die persönliche Selbstvervollkommnung des Menschen kann als höchstes Gut gewollt werden, ohne daß der Mensch dadurch das gerade Gegenteil erreicht. Denn das einzige Gut, das dem Menschen die letzte Vollendung geben kann, ist Gott, und alles Streben nach persönlicher Selbstvervollkommnung, das nicht seinen Weg über Gott nimmt, führt notwendig zu einem sittlich unerlaubten Egoismus. Aus diesen zwei Wesensmerkmalen der freien menschlichen Willensakte ergibt sich, daß auch im Sittlichen zwei Seiten unterschieden werden müssen. Mit der einen ist es wesentlich dem Menschen zugekehrt, den es als Menschen entweder vervollkommnet oder unvollkommener macht, je nachdem der freie Willensakt, dem es als Eigentümlichkeit anhaftet, auf Gott oder auf ein anderes Gut als Letztes hingeordnet ist. Mit der anderen Seite ist es, wie der Willensakt selbst, auf Gott hingerichtet *als das Gut, von dem allein dem Menschen die letzte Vollendung zuteil wird.*

Seit den Tagen Kants ist schon viel über den absoluten oder unbedingten Wert des Sittlichen, gemeint ist das sittlich Gute, geschrieben worden [1]. Versteht man unter dem bedingten Wert das bloß Nützliche, so ist ohne weiteres zuzugeben, daß das Sittliche einen unbedingten Wert hat. Denn gute und schlechte Willensakte sind etwas anderes als nützliche und schädliche Handlungen. Das Nützliche wird nur analog gut genannt, sofern es ein anderes erreichen hilft, und das Schädliche ist nur so weit schlecht, als es uns eines anderen beraubt. Damit dieses andere aber wirklich erreicht und besessen wird, ist ein *weiterer* Akt erforderlich. So ist die Schreibkunst nützlich, um im Leben besser voranzukommen. Dieses Vorankommen geschieht aber durch andere Akte als die des Schreibens. Das auf unseren Fall angewandt, hat also das sittlich Gute nur dann einen Nützlichkeitswert,

[1] Vgl. *Schuster Joh. B.*, Der unbedingte Wert des Sittlichen. Innsbruck 1929.

wenn es den Akt, durch den Gott besessen wird, möglich macht. Nun setzt aber der sittlich gute Akt den Menschen schon selbst unmittelbar in den Besitz Gottes. Denn was als Letztes angestrebt wird, kann nur aus reinster Liebe begehrt werden. Der Liebe aber ist es eigen, daß sie den Liebenden unmittelbar mit dem Geliebten vereinigt. Amans fit amatum, sagen die Scholastiker. Daher kann man wirklich in einem guten Sinne von einem unbedingten Werte des sittlich Guten sprechen. Ob allerdings auch Kant an *diesen* Sinn gedacht hat, ist eine andere Frage.

Das Sittliche, ganz allgemein gefaßt, ist weder gut noch schlecht, sondern das eine oder das andere, je nachdem sein eigentümliches Subjekt, die menschliche Handlung, Gott oder etwas anderes zum Endziel hat. Daher gehört es zu den *relativen* Merkmalen, und kann es definiert werden als die Beziehung der freien menschlichen Handlung zu Gott als dem unter allen Umständen einzig anzustrebenden Endziel. Denn auch wenn die menschliche Handlung auf etwas anderes als Endziel hingeordnet ist, bleibt bestehen, daß sie auf Gott als Endziel hingerichtet sein *sollte;* ist sie doch nur so weit sittlich schlecht, als ihr diese Richtung fehlt. Der letzte Grund aber, warum jede menschliche Handlung auf Gott als Endziel hingeordnet sein sollte, liegt in Gott selbst, sofern Er alles nur zu seiner Ehre erschaffen konnte und darum dem Menschen dieses Gesetz auferlegen mußte.

3. Wesen der Kultur.

Das Wort « Kultur » wird gebraucht sowohl für eine bestimmte menschliche Tätigkeit als auch für das durch diese Tätigkeit Hervorgebrachte. So spricht man in dem einen wie in dem anderen Sinne von « Ackerkultur ». Ebensowenig wie der Unterschied zwischen Tun und Leiden scheint der große Gegensatz zwischen körperlichen und geistigen Dingen dem Gebrauch des Wortes « Kultur » eine Schranke zu setzen. Denn genau so wie wir z. B. von einer « Waldkultur » reden, reden wir auch von einer « Herzenskultur ». Aber gerade dieser unterschiedslose Gebrauch desselben Wortes für so andersgeartete Dinge macht es notwendig, daß wir uns über ihn genauer Rechenschaft geben. Wir haben oben zwischen univoken oder eindeutigen und äquivoken oder mehrdeutigen Worten unterschieden. Letztere teilten wir weiter ein in solche, die rein willkürlich auf wesentlich verschiedene Dinge angewandt werden, und solche, deren Gebrauch für wesentlich verschiedene

Dinge in diesen objektiv begründet ist. Zu welcher Klasse das Wort « Kultur » gehört, ist leicht zu erkennen. Würde das Wort « Kultur » nur in passivem Sinne von dem gebraucht, was der Mensch in sich oder anderen schafft, dann hätten wir es offenbar mit einer analogia proportionalitatis propriae zu tun, das ist mit einer Ähnlichkeit der Verhältnisgleichheit. Aber daß es auch von der Tätigkeit des Kultivierens ausgesagt wird, beweist, daß es zu der gleichen Klasse von Analogien gehört wie das Wort « Sittlichkeit », nämlich zu denen, die ihr Fundament in einem ursächlichen Zusammenhang der gleichbenannten Dinge haben. Ein näherer Vergleich mit der Sittlichkeit zeigt jedoch bald, daß wir es bei der Kultur mit einem wesentlich anderen ursächlichem Zusammenhang zu tun haben. Wie wir sahen, findet sich die Sittlichkeit in erster Linie in den freien Willenshandlungen des Menschen, zu deren Wesen es nicht gehört, nach außen etwas hervorzubringen. Die freien Willenshandlungen bringen nicht einmal die Sitten wirkursächlich hervor, sondern nur in der Weise, daß sie im Willensvermögen als Dispositionen oder Geneigtheiten zur Wiederholung gleichartiger Akte zurückbleiben, die wir, wenn sie einen gewissen Stärkegrad erlangt haben, Sitten nennen. Ganz anders liegt die Sache bei der Kultur. Rein historisch betrachtet, wurde das Wort « Kultur » zuerst vom Ackerbau gebraucht und erst später auch auf geistige Tätigkeiten, vor allem auf die Erziehung, sodann auf die Akte der Verehrung gegen Götter und Menschen, endlich auf die Dinge übertragen, die durch die Arbeit des Menschen eine Vervollkommnung erhalten haben, wie sie ihnen bei rein natürlicher Entwicklung niemals möglich gewesen wäre. Besonders durch diesen letztgenannten Gebrauch wird die Kultur in Gegensatz gestellt zur Natur. Das geschieht nun freilich auch bei der Kunst. Und wirklich kommt die Kultur mit der Kunst darin überein, daß sie die Natur vervollkommnet ; sie unterscheidet sich aber wesentlich von ihr durch die Art, wie sie das tut. Bei der *künstlichen* Vervollkommnung kann sich die Natur rein passiv verhalten. So nimmt die Leinwand die Farben, die der Künstler auf ihr zu einem Gemälde verbindet, nur auf. Damit jedoch von Kultur die Rede sein kann, muß die Natur wenigstens *mit*helfen. Wenn z. B. ein Baum vom Gärtner veredelt wird und dann Früchte hervorbringt, wie er sie von sich aus niemals hervorgebracht hätte, so ist das Kultur, weil er selbst bei diesem Hervorbringen der Früchte mittätig ist. Aus diesem ersten Unterschied zwischen Kultur und Kunst ergibt sich unmittelbar ein zweiter. Während sowohl anorganische als organische

Dinge durch die Kunst vervollkommnet werden können, sind nur Lebewesen kulturfähig, weil nur Lebewesen an ihrer eigenen Vervollkommnung selbst mitarbeiten können. Aber ihr Gemeinsames unterscheidet sie beide wesentlich von der Sittlichkeit. Denn während eine Handlung um so höheren sittlichen Wert hat, je mehr sie vom Menschen aus eigenem Antrieb und eigener Kraftanstrengung gesetzt ist, ist umgekehrt etwas um so weniger Kultur, je mehr es von der Natur ohne das Eingreifen einer äußeren Ursache vollbracht wurde. Daher kommt es, daß, obwohl die Natur an dem Zustandekommen echter Kultur unbedingt mitwirken muß, die *Form* der Kultur doch von der äußeren Ursache bestimmt wird, die mittels einer actio transiens, d. h. durch eine aus ihr hinausgehende Tätigkeit (Gredt) auf die Natur einwirkt. So hängt in dem von uns gebrauchten Beispiel die Art der Frucht, die der Baum nach seiner Veredelung durch den Gärtner hervorbringt, ganz davon ab, was für ein Reis dieser ihm aufgepfropft hat. Daraus folgt, daß auch bei der Kultur das genannte allgemeine Prinzip « Semper id magis est tale, propter quod unumquodque est tale » zur Geltung kommt. Vergleichen wir aber die verschiedenen Dinge, von denen das Wort « Kultur » ausgesagt wird, miteinander, so finden wir, daß sie alle bezüglich dieser Benennung wesentlich davon abhängen, daß eine äußere Ursache auf die Natur einwirkt und diese dadurch zu höheren Leistungen befähigt. So kommen wir zu einem zweiten bedeutungsvollen Unterschied zwischen der Kultur und der Sittlichkeit. Wie wir sahen, hat nämlich diese eine actio *immanens*, d. h. eine in sich bleibende Tätigkeit des Menschen, die freie Willenshandlung, zum eigentümlichen Subjekt ; nach dem Gesagten müssen wir dagegen das mit dem Worte « Kultur » Bezeichnete an erster Stelle einer actio *transiens*, d. h. einer aus sich herausgehenden Tätigkeit zuerkennen.

Dagegen kann man einwenden, daß einer sich doch auch durch eine actio immanens kulturell vervollkommnen könne, indem er ohne Hilfe anderer seinen Geist ausbildet. Allein sehen wir näher zu, so finden wir das Gesagte auch durch diesen Fall bestätigt. Denn erstens setzt alles menschliche Erkennen notwendig voraus, daß das Objekt direkt oder indirekt dem Erkenntnisvermögen sein Erkenntnisbild einprägt. Sogar das höchste menschliche Vermögen, der Verstand, erkennt nur mittels eines ihm vom Objekt wenigstens mittelbar eingeprägten Erkenntnisbildes. Daraus ersehen wir schon, daß jeder actio immanens des Menschen mittelbar oder unmittelbar eine actio

transiens vorausgehen muß. Aber die vom *Objekt* ausgehende actio transiens kann deshalb noch nicht als eine kulturelle Tätigkeit bezeichnet werden, weil sie ein reiner Naturvorgang ist. Denn es gehört zur Natur eines jeden Dinges, sich jedem Erkenntnisfähigen, den es erreicht, zu offenbaren. Und daher ist auch das Erkennen des Menschen als solches noch keine Kultur, sondern ebenso natürlich wie die Selbstoffenbarung der Objekte. Zur Kultur wird das menschliche Erkennen erst durch eine andere, vom Menschen selbst gesetzte actio transiens, nämlich durch einen überlegten Willensakt, kraft dessen jener doppelte Naturvorgang der Selbstoffenbarung von seiten der Dinge und des Erkennens von seiten des Menschen bestimmte Formen annimmt, z. B. zu einer konkreten Weltanschauung oder einer Wissenschaft entwickelt wird. Denn ist auch der Wille selbst kein Erkenntnisvermögen, so spielt er doch im Erkenntnisleben des Menschen eine ungeheure Rolle. Ohne ihn brächte es der Verstand ebensowenig zu einer wirklichen Kultur wie der Baum ohne die Hilfe des Gärtners.

Das gleiche gilt von der Willens- und Herzenskultur des Menschen. Auch diese ist nicht das Werk des Zufalls, sondern die Wirkung einer sich über den ganzen Menschen erstreckenden actio transiens, die gemeinsam vom Verstand und Willen ausgeht.

Die untermenschlichen Dinge können sich nicht einmal untereinander kulturell vervollkommnen. Wenn z. B. Regen und Sonne das Wachsen der Pflanzen fördern, so wird das von niemanden eine Kulturtätigkeit genannt, weil Regen und Sonne zur *natürlichen* Entwicklung der Pflanzen erforderlich sind, und ebensowenig ist die Assimilation der unbelebten Stoffe durch Pflanzen und Tiere eine Kulturarbeit. So sehen wir, daß auch die actio transiens, von der wir sagten, daß sie das eigentümliche Subjekt der Kultur sei, nur eine *menschliche* Tätigkeit sein kann, und demnach die Kultur genau so wie die Sittlichkeit eine spezifisch menschliche Angelegenheit ist.

Nach dieser notwendigen Voruntersuchung über das eigentümliche Subjekt aller Kultur haben wir einen sicheren Ausgangspunkt für die Lösung der Frage gefunden, was denn eigentlich die Kultur ist. Denn ist die Kultur eine Eigentümlichkeit einer von *Menschen* gesetzten actio transiens, so wie die Sittlichkeit eine menschliche actio immanens zum eigentümlichen Subjekt hat, dann muß das Wesen der Kultur aus dem Wesen der menschlichen actio transiens ebenso erkennbar sein, wie das Wesen der Sittlichkeit aus dem Wesen der actio immanens, die ihr eigentümliches Subjekt ist.

Die actio transiens unterscheidet sich von der actio immanens wesentlich dadurch, daß sie notwendig in einem anderen Subjekt eine Wirkung hervorbringt und sich dadurch dieses andere unterwirft. Daraus folgt schon ein weiterer wichtiger Unterschied. Während die actio immanens um so vollkommener ist, je höher ihr Objekt in der Seinsordnung der Dinge steht, nimmt die actio transiens in dem Maße an Vollkommenheit zu, in dem das fremde Subjekt in bezug auf die herzubringende Wirkung *un*vollkommen ist. So ist es vollkommener, Gott zu erkennen und zu lieben als einen Menschen, dagegen eine größere Leistung, einem schlechten Instrument schöne Töne zu entlocken als einem guten, oder aus einem wenig begabten Menschen einen Philosophen zu machen als aus einem gut begabten. Sogar aus Nichts etwas hervorbringen ist eine actio transiens von solcher Vollkommenheit, daß sie nur Gott zukommt. Wir sagten schon, daß die Eigentümlichkeit ihrem Subjekte folgt und genau angepaßt ist. Daher ist es naturgemäß, daß diese zwei Unterschiede zwischen der actio immanens und der actio transiens auch die Sittlichkeit und die Kultur in gleicher Weise verschieden machen. Wie zu einer actio immanens keine Wirkung nach außen erforderlich ist, so kann sie auch sittlich gut, ja sehr gut, oder sittlich schlecht sein, ohne daß etwas von ihr aus dem Willen heraustritt. So kann ein Akt der Gottesliebe ganz im Willen verborgen bleiben, und gleichwohl ist er sittlich überaus gut. Dagegen hat die Kultur, ihrem eigentümlichen Subjekt entsprechend, wesentlich eine Wirkung nach außen, mag diese auch, wie bei der eigenen Verstandes- und Herzenskultur des Menschen, in der gleichen Person bleiben wie ihre Ursache. Sodann haben wir schon gesehen, daß letzter Maßstab aller Sittlichkeit Gott als einzig wahres Endziel ist ; denn ist eine actio immanens um so vollkommener, je vollkommener ihr Objekt ist, dann muß die auf Gott gerichtete actio immanens ohne Zweifel die allervollkommenste sein, und als solche die causa exemplaris aller übrigen. Dagegen ist, wie gleichfalls schon bemerkt wurde, der Schöpfungsakt Gottes die denkbar vollkommenste actio transiens, weil er am wenigsten voraussetzt ; und darum ist dieser der Maßstab, nach dem alle actiones transeuntes beurteilt werden. Je weniger einer voraussetzt, um Großes zu schaffen, desto mehr erhält er auch den Titel « Schöpfer » großer Kulturwerke.

So sehen wir also, daß die Kultur sich von der Sittlichkeit wesentlich durch zwei Merkmale unterscheidet : für's erste durch ihr eigentümliches Subjekt, und sodann durch ihren Maßstab. Andererseits

kommt die Kultur mit der Sittlichkeit aber auch in zwei Merkmalen überein: nämlich darin, daß ihr eigentümliches Subjekt eine *menschliche* Handlung ist und sie dieser nicht absolut zukommt, sondern nur in Beziehung auf etwas anderes, von dem sie hinsichtlich ihres Wertes gemessen wird. Bei der Kultur ist dieser Maßstab die Vervollkommnungsmöglichkeit der geschaffenen Dinge, soweit dieselbe nur durch das Zusammenwirken von Natur und zielbewußtem Eingreifen des Menschen verwirklicht werden kann. Und daher glauben wir die Kultur definieren zu können als *die Beziehung der menschlichen actio transiens zu den Vervollkommnungsmöglichkeiten, die von der Natur nur verwirklicht werden, wenn der Mensch ihr durch seine geistige Mitarbeit zu Hilfe kommt.* Damit leugnen wir natürlich nicht, daß das Wort « Kultur » auch von den anderen oben aufgezählten Dingen aussagbar bleibt. Sondern wir sagen nur, daß sich die Kultur in erster Linie und darum im eigentlichsten Sinne in den menschlichen Handlungen findet, durch die etwas das Können der bloßen Natur Übersteigendes hervorgebracht wird, daß die Kultur also auf die anderen Dinge nur analog und in übertragener Bedeutung anwendbar ist [1].

Wenn jetzt der Begriff « Kultur » auf Völker eingeschränkt wird, die im Gegensatz zu den sogenannten « primitiven » schon eine höhere Stufe intellektueller und sozialer Entwicklung erreicht haben, so ist das eine rein äußere Abgrenzung. Denn diese Einschränkung hat ihren Grund darin, daß ein Volk ohne höhere Kultur noch keine Geschichte hat, die von einem Historiker geschrieben werden könnte. Ein Volk ohne jede Kultur und Geschichte ist ebensowenig denkbar wie ein Volk ohne alle Sittlichkeit.

4. Genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kultur und Sittlichkeit.

Nach dem Gesagten ist schon klar, daß Kultur und Sittlichkeit nicht nur verschiedene eigentümliche Subjekte haben, sondern auch ganz entgegengesetzt gerichtet sind. Während die Sittlichkeit ihrer ganzen Natur nach auf eine weit über dem Menschen liegende Norm hinweist, ist alle Kultur auf die vervollkommnungsfähige und vervollkommnungsbedürftige Schöpfung im Menschen und unter dem

[1] Vgl. *Bernheim Ernst*, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. München und Leipzig 1914 [6], 60.

Menschen hingeordnet. Daraus erklärt sich, daß das sittliche Streben den Menschen mehr und mehr über die Erde und alles Irdische erhebt, das Kulturschaffen dagegen seine Bande mit der Erde noch vervielfältigt und enger knüpft. Trotzdem stehen Kultur und Sittlichkeit zueinander in engster Beziehung. Das erhellt schon daraus, daß das eigentümliche Subjekt der Kultur, die actio transiens, nur dadurch zu einer spezifisch menschlichen Handlung wird, daß ihr eine actio immanens und damit eine sittliche Handlung vorausgeht. Denn das hat zur Folge, daß sittliches Streben und Kulturschaffen in jedem Menschen notwendig dasselbe *Endziel* haben, und daher jede sittliche Wandlung unvermeidlich auch das kulturelle Schaffen mit einem anderen Geiste erfüllt.

Aber umgekehrt ist auch das sittliche Leben eines Menschen weitgehend von seiner Kultur abhängig. Denn wie wir gesehen haben, hat alle sittliche Verpflichtung ihren letzten Grund in dem Naturgesetz, alle inneren Akte auf Gott als Endziel hinzuordnen. Die Erfüllung dieses Gesetzes aber schließt zwei Dinge in sich : einmal, daß wir die oberste Sittennorm kennen ; denn nihil volitum nisi cognitum. Sodann, daß wir das von der Sittennorm uns vorgeschriebene Endziel über alles andere lieben, weil ja das *als Letztes* Erstrebte nicht mehr aus Liebe zu einem anderen erstrebt werden kann. Nun ist das, was als Letztes begehrt wird, zugleich das, was den Menschen am meisten beglückt. Daher kommt es, daß, obwohl es nicht die unmittelbare Aufgabe des Sittengesetzes ist, den Menschen glücklich zu machen, sondern gut, doch zwischen ihm und dem Glück des Menschen ein innerer Zusammenhang besteht, sofern nämlich seine treue Beobachtung die einzige Quelle wahren Glückes ist. Aus diesem Grunde antwortet die thomistische Philosophie auch auf die Frage, worin das unvollkommene Glück dieses Erdenlebens bestehe — ein vollkommenes ist uns ja auf Erden verwehrt —, dasselbe werde ausgemacht vom Gotterkennen, vom Gottlieben und vom Gottdienen durch Übung aller sittlichen Tugenden [1]. Damit indessen, so wird gleich hinzugefügt, der Mensch wirklich imstande sei, diese Bedingungen des wahren Glückes zu erfüllen, bedürfe er in weitem Umfang nicht nur einer Menge materieller Güter, sondern auch der sozialen Unterstützung anderer. Denn kein anderes Wesen wird so sehr in einem Zustand all-

[1] Vgl. *Gredt Jos.*, Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. Friburgi 1937 [7] n. 906.

seitiger Hilfsbedürftigkeit geboren wie der Mensch. Ohne den Beistand anderer vermag er nicht einmal sein leibliches Leben zu erhalten, geschweige denn sich geistig bis zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe zu entwickeln. Daher lehrten bereits die alten Griechen, vor allen Sokrates, Plato und Aristoteles, daß der Mensch nur in der Gesellschaft zur sittlichen Vollkommenheit gelangen könne. Das ist schon deshalb wahr, weil gewisse sittliche Tugenden, besonders die der Gerechtigkeit, nur in einer Gesellschaft oder Gemeinschaft geübt werden können. Durch die Gesellschaft aber wird das sittliche Leben des einzelnen auch auf das engste mit der bestehenden Kultur verbunden. Denn die Kultur hängt mit der Gesellschaft so eng zusammen, daß z. B. Donat [1] sie definiert als « perfectio naturae humanae socialiter possessa ». Diese Definition billigt auch Fischer-Colbrie in seiner Abhandlung « Quid Sanctus Thomas de cultura doceat » [2]. Uns kann diese Definition deshalb nicht gefallen, weil sie die Frage unbeantwortet läßt, wie sich die Kultur von der Sittlichkeit unterscheidet; denn, wie wir eben sahen, kann auch die sittliche Reife nicht erreicht werden ohne die soziale Hilfe anderer. In bezug auf die Gesellschaft besteht zwischen Kultur und Sittlichkeit ein Wechselverhältnis. Einerseits bedarf der Mensch schon einer gewissen, ihm von anderen mitgeteilten Kultur, um überhaupt sittliche Akte setzen zu können, und bietet eine hohe Kultur viel mehr Möglichkeiten sozialer Tugendübung als eine geringe. Aber andererseits wirkt auch wieder die sittliche Beschaffenheit eines Menschen auf sein soziales Kulturschaffen zurück, besonders wenn es sich um geistige Dinge handelt, wie Erziehung und Unterricht.

Damit soll jedoch keineswegs ein Parallelismus zwischen den kulturellen und den sittlichen Werten behauptet werden. Man kann nicht einmal von einer direkten Abhängigkeit der einen von den anderen reden, weil alles, was vom Menschen nach außen hervorgebracht wird, sofort ein von seiner menschlichen Ursache verschiedenes, selbständiges Sein erhält und damit auch einen von der Absicht dessen, der es geschaffen hat, unabhängigen Wert. So bleibt der Kulturwert einer urbar gemachten sumpfigen Gegend der gleiche, ob einer diese Arbeit einzig geleistet hat, um sich unvergeßlich zu machen, oder aus edler Liebe zu seinen notleidenden Mitbürgern. Daher hindert nichts, daß

[1] Ethica generalis, Innsbruck 1931 [5], n. 94.
[2] In: Xenia thomistica. Romae 1925, I 534.

auch ein sittlich minderwertiger Mensch kulturell hochwertige Werke schafft. Und umgekehrt besteht kein Gesetz, nach dem jemand, um sittlich vollkommen zu werden, große Kulturwerke schaffen müßte.

Wie wenig man bei der Kultur und der Sittlichkeit trotz ihrer gegenseitigen Abhängigkeit von einem Parallelismus reden kann, kommt uns so recht zum Bewußtsein, wenn wir an den geringen Beitrag denken, den die Kultur zum wahren Glück des Menschen liefert. Im vorausgehenden haben wir gesagt, die treue Beobachtung des Sittengesetzes sei hier auf Erden die einzige Wurzel wahren Glückes. Wie aber verhält es sich in dieser Beziehung mit der Kultur ? Es ist unstreitig zu weit gegangen, wenn man mit den Kulturpessimisten in der Kultur nur eine Zerstörerin menschlichen Glückes sieht ; eine gewisse Kultur ist zum menschlichen Glück unentbehrlich. Aber es ist nicht so, daß mit zunehmender Kultur auch das Glück der Menschen notwendig größer würde. Jedes Kulturwerk wird vom Menschen zwar zu diesem Zweck geschaffen, aber dieses Ziel wird so oft nicht erreicht, daß Georg *Simmel* [1] geradezu von einer « Tragödie der Kultur » spricht, und schon die Frage gestellt wurde, ob die Kultur die Wunden, die sie schlägt, auch wieder zu heilen vermöge. Selbst Emil *Utitz* [2], der das bejaht, muß zugeben, daß in diesem Wundenschlagen der Kultur etwas Tragisches liege. Die Erklärung für diese Kehrseite liegt wieder darin, daß die Kulturwerke nur während der Dauer ihres Entstehens von ihrem menschlichen Schöpfer abhängen. Wie wenig Gewalt der Mensch über seine eigenen Werke behält, erhellt am offensichtlichsten

[1] Philosophische Kultur. Gesammelte Essais, in : Philosophisch-soziologische Bücherei. Bd. XXVII. Leipzig 1911, 272 : « Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. Denn als ein tragisches Verhängnis — im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes — bezeichnen wir doch wohl dies : daß die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen ; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat. Es ist der Begriff aller Kultur, daß der Geist ein selbständig Objektives schaffe, durch das hin die Entwicklung des Subjektes von sich selbst zu sich selbst ihren Weg nehme ; aber eben damit ist jenes integrierende, kulturbedingende Element zu einer Eigenentwicklung prädeterminiert, die noch immer Kräfte der Subjekte verbraucht, noch immer Subjekte in ihre Bahn reißt, ohne doch diese damit zu der Höhe ihrer selbst zu führen : die Entwicklung der Subjekte kann jetzt nicht mehr den Weg gehen, den die der Objekte macht ; diesen letzteren dennoch folgend, verläuft sie sich in einer Sackgasse oder in einer Entleertheit von innerstem und eigenstem Leben ».

[2] Mensch und Kultur, Stuttgart 1933, 79.

daraus, daß er nicht einmal Herr darüber ist, welchen Eindruck sie auf ihn selbst machen. Die Kulturwerke sind Kinder, die sich nicht mehr um ihre Eltern kümmern.

Die Notwendigkeit einer gewissen Kultur zum sittlichen Leben begründet die Pflicht, sich auch wirklich kulturell zu vervollkommnen. Aber die Kultur läßt unzählige Formen zu. So unterscheidet man eine babylonische, ein griechische, eine römische, eine altgermanische und viele andere. Alle diese Kulturen waren gut, soweit sie dem Eigencharakter der Völker entsprechen, nach denen sie benannt sind. Und es ist kaum möglich, genauer zu bestimmen, welche Kulturform auf das sittliche Leben am glücklichsten zurückwirkt. Gehen wir ihre Geschichte durch, so fällt uns auf, daß die Menschen noch niemals mit einer erreichten Kultur zufrieden waren. Bei einigen, verhältnismäßig wenigen, ist diese Unzufriedenheit sogar bis zu einem schroffen Kulturpessimismus ausgeartet. Von ihnen können wir hier absehen, weil sie nach ihrem allgemeinen Verdammungsurteil über jede Kultur schon unsere ganze Fragestellung verwerfen müssen. Denn ist die Kultur absolut wertlos, dann gibt es zwischen ihr und der Sittlichkeit überhaupt keine Synthese, sondern nur ein entweder — oder. Diejenigen, die nicht so weit gehen, daß sie alle Kultur verwerfen, lassen sich in drei Typen unterscheiden: den ersten bilden die Menschen, denen die Kultur ihrer Zeit innerlich entspricht, und die deshalb kein Bedürfnis nach einer wesentlichen Änderung verspüren. Wenn auch sie unzufrieden werden, so bezieht sich das nur auf den Grad der Vollkommenheit, nicht auf die Form. Daher arbeiten sie vielleicht intensiv mit, die Kulturform, in die sie hineingeboren wurden, zu vervollkommnen, aber sie möchten dieselbe durch keine andere ersetzt haben. Von diesen Konservativen unterscheiden sich die beiden anderen Typen gemeinsam dadurch, daß sie auch die Form der bestehenden Kultur angreifen. Aber sie tun das auf sehr verschiedene Weisen. Der eine sieht in der Kultur seiner Zeit immer nur das Dekadente, während er in einer bestimmten, längst untergegangenen Kulturform alles das verwirklicht findet, was die gegenwärtige zu wünschen läßt. Die Menschen dieses zweiten Typs erinnern an die Israeliten, die in der Wüste nach den Fleischtöpfen in Ägypten zurückverlangten und die Ziegelsteine vergaßen, die sie dort hatten anfertigen müssen. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts nennt man sie gewöhnlich Romantiker. Für die Menschen des dritten Typs ist weder die gegenwärtige Kulturform noch irgendeine der Vergangenheit die rechte, vielmehr muß

diese erst geschaffen werden. Der Weg zu ihr heißt daher nicht Reformation oder Restauration, sondern Revolution bis zu den ersten Ansätzen. Das sind die Idealisten und, um einen von Napoleon geprägten Ausdruck zu gebrauchen, die Ideologen, wenn sie den Möglichkeiten des menschlichen Lebens zu wenig Rechnung tragen. Die wirklich vorhandene Kultur ist immer das Werk aller drei Typen: nicht so, daß alle drei in gleichem Ausmaß an ihrer Gestaltung mitgearbeitet hätten. Das ist durch ihre Gegensätzlichkeit ganz ausgeschlossen. Immer wird einer von ihnen die beiden anderen an Einfluß überragen, bald dieser, bald jener. Aber es wird keinem je gelingen, den Einfluß der beiden anderen ganz auszuschalten. Der Konservative wird stets mit einem gewissen Erfolg das Gute der bestehenden Kultur zu erhalten suchen, und in gleicher Weise werden auch die Romantiker und die Idealisten sich trotz aller Widerstände zu jeder Zeit geltend zu machen wissen. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn keiner der drei Typen mit dem, was er wirklich erreicht, ganz zufrieden ist und selbst die extremsten Konservativen die bestehende Kultur nur für *relativ* die beste halten.

Untereinander verglichen, ist diejenige Kulturform die beste, in der die Naturgesetze am vollkommensten gewahrt sind. Die natürlichste Kulturform ist zugleich die mit der sittlichen Ordnung am leichtesten vereinbare. Denn die sittliche Ordnung entspricht so sehr den Naturgesetzen, daß ihre Substanz aus diesen erkennbar ist.

In der weiteren Frage, wie kulturelles und sittliches Streben gestaltet werden müssen, damit sie sich zu einem organischen Ganzen verbinden, gehen die Ansichten weit auseinander. Wollten wir die Frage historisch behandeln, dann kämen wir mit der Aufzählung der vielen Lösungsversuche kaum an ein Ende. Wir stehen hier vor dem schwierigsten Teil des Problems « Kultur und Sittlichkeit ». Eine Lösung zu finden, die allen Fällen gerecht würde, ist dadurch unmöglich gemacht, daß, obwohl die Menschen in allem Wesentlichen einander gleich sind, doch jeder ein eigenes Naturell ins Leben mitbringt und damit besondere Voraussetzungen für die Lösung der Frage, welche Ausbildung für ihn die zuträglichste ist. Wie nicht jede beliebige Speise für jeden gut ist, sondern den einen diese und den anderen jene Zusammensetzung der Nahrungsmittel gesund erhält, so stellt jeder auch in geistiger Beziehung besondere Anforderungen an alle, die ihm bei seiner Entwicklung behilflich sein wollen. Was für den einen gut ist, ist es für den anderen vielleicht gar nicht. Die zahlreichen Bemühungen,

trotzdem die kulturelle Arbeit und das Streben nach sittlicher Vollkommenheit wenigstens für bestimmte Gemeinschaften oder Gesellschaften einheitlich zu gestalten, also für Menschen, die unter gleichen äußeren Bedingungen leben, haben alle nur einen relativen Wert. Denn sie führen nur zur Aufstellung positiver Gesetze, die von Fall zu Fall auf ihre Anwendbarkeit zu prüfen bleiben. Auch der beste Erziehungsplan wird erst dadurch brauchbar, daß er jedem einzelnen Zögling eigens angepaßt wird. Daher hat der hl. Benedikt es dem Abte nicht nur zur strengen Pflicht gemacht, über die Beobachtung seiner Mönchsregel zu wachen, sondern dabei dem ganzen Charakter eines jeden seiner Söhne Rechnung zu tragen [1]. Wie schwer es ist, für eine Gemeinschaft eine nur einigermaßen allgemein befriedigende Lösung der Frage nach der besten Verbindung von Kulturstreben und Streben nach sittlicher Vervollkommnung zu finden, beweisen am besten die nie aufhörenden Studienreformen der religiösen Gemeinschaften. Jede dieser Reformen ist ein Versuch, die Studien so zu ordnen, daß junge Menschen sich kulturell und sittlich gleich vollkommen entwickeln; aber immer bleiben die Fälle des Mißlingens so zahlreich, daß schon bald wieder eine neue Reform notwendig erscheint.

Hier müssen wir allerdings eine wichtige Einschränkung machen. Man teilt die innere Kultur ein in reine Verstandesbildung und Herzensbildung. Wenn gesagt wird, es sei schwer, das Kulturstreben in das rechte Dienstverhältnis zum Streben nach sittlicher Vollkommenheit zu bringen, so ist dabei die Herzenskultur auszunehmen. Unter Herzenskultur verstehen wir, wie Cicero unter « cultura animi », die Arbeit, die jemand leistet, um sein ganzes Gemütsleben zu veredeln. Mit Gemüt aber sind die sinnlichen Begehrungsvermögen gemeint, soweit sie, dem Willen folgend, auch von geistigen Gütern angezogen werden können. Zwischen dem Streben nach wahrer Herzensbildung und dem Streben nach sittlicher Vollkommenheit kann niemals ein Konflikt entstehen. Vielmehr wird das eine von dem anderen dem Menschen zum inneren Bedürfnis gemacht. Trotzdem bleibt auch zwischen ihnen stets der wesentliche Unterschied gewahrt. Denn Kultur besagt immer die Beziehung zu einer in der Natur liegenden Vervollkommnungsmöglichkeit, Sittlichkeit dagegen ist ebenso wesentlich Beziehung zu einer

[1] Regula monachorum, c. II : « Alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus, et secundum uniuscuiusque qualitatem vel intelligentiam, ita se omnibus conformet et aptet, ut non solum detrimenta gregis sibi commisi non patiatur, verum in augmentatione boni gregis gaudeat ».

höheren Norm über uns, zu Gott als dem höchsten Gesetzgeber. Ziel der Herzensbildung ist daher vollendetes Menschentum ; Ziel des sittlichen Strebens dagegen ist die vollkommene Gleichförmigkeit des Lebens mit dem Sittengesetze.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, bedarf es hier einer weiteren Unterscheidung. Wenn wir das Sittliche auch von der Herzenskultur auseinandergehalten haben möchten, so denken wir an die einzelnen sittlichen Handlungen, nicht an die Form, die jemand seinem ganzen Leben dadurch gibt, daß er in ihm ein bestimmtes sittliches Ideal zu verwirklichen sucht. Eine solche sittliche Lebensform ist schon das Werk einer reichen Kulturarbeit.

Die zahlreichen inneren Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen Kultur und Sittlichkeit wecken die weitere Frage, ob es ebenso viele und gleichverschiedene Sittlichkeiten gebe wie Kulturen. Daß auch das sittliche Leben einem gewissen Wandel unterliegt, ist unleugbar. Das ergibt sich schon daraus, daß der sittliche Charakter einer menschlichen Handlung nicht allein von ihrem Objekt bestimmt wird, sondern auch von den Umständen, unter denen sie stattfindet : z. B. von wem, in welcher Absicht, wann und wo und wie sie gesetzt wird. Und zu diesen Umständen kann auch die Kultur gerechnet werden. Eine hochentwickelte Kultur bietet dem Menschen z. B. andere Möglichkeiten die sozialen Tugenden zu üben als eine nur wenig entwickelte, und eine Zeit mit bevorzugter Körperkultur bereitet dem Menschen andere sittliche Gefahren als wenn auf die Ausbildung des Verstandes das Hauptgewicht gelegt wird. Allein diese Bedeutung der Umstände überhaupt und der Kultur im besonderen geht doch nicht so weit, daß sie eine Vielheit wesentlich verschiedener sittlicher Ordnungen begründen könnte. Alle Kulturunterschiede sind in erster Linie darin begründet, daß nicht überall die gleichen Möglichkeiten gegeben sind, und also dann in dem Unvermögen der Menschen, die tatsächlich vorhandenen Möglichkeiten alle aufeinmal zu verwirklichen. So bietet der Boden in den südlichen Ländern dem Bauer andere Möglichkeiten als in den nördlichen ; und solange der Bauer will, daß sein Acker ihm als Weinberg diene, kann er ihn nicht zum Weideplatz seiner Kühe machen. Damit jedoch die so entstehenden verschiedenen Kulturformen ebenso wesentlich verschiedene sittliche Ordnungen zur Folge hätten, müßte jede dieser Kulturformen auch ihre eigenen sittlichen Normen schaffen. Das aber ist nicht der Fall. Denn im Gegensatz zur Kultur nimmt die Sittlichkeit ihre Normen nicht aus ihrer Materialursache, sondern

sie erhält dieselben vom letzten Ziel des Menschen. Dieses letzte Ziel aber bleibt für alle Menschen immer das gleiche, mag die Kultur, in der sie leben, die griechische heißen oder die keltische, die altgermanische oder die römische. Und deshalb sind auch die sittlichen Normen für den Menschen unter allen Umständen dieselben. So bleibt das Gebot der Mäßigkeit in sich unverändert, ob der Mensch die Möglichkeit hat es zu übertreten oder nicht. Darum berühren die Unterschiede, die durch die Kultur auch in die sittliche Lebenshaltung der Menschen kommen, alle nicht das Wesen der sittlichen Ordnung. Sie reichen nur hin, dem sittlichen Leben ein der jeweiligen Kultur entsprechendes individuelles Gepräge zu geben.

Nach dem Gesagten ist ohne weiteres klar, daß auch die Grenzen der Kultur andere sein müssen als die der sittlichen Vollkommenheit. Erstere liegen in der Vervollkommnungsmöglichkeit der gesamten geschaffenen Natur durch den Menschen, letztere dagegen in der Fähigkeit des Menschen, sein Leben unter allen Umständen mit den sittlichen Normen in Einklang zu bringen. Beide Grenzen haben wenigstens das eine gemeinsam, daß sie vom Menschen niemals ganz erreicht werden. In bezug auf beide stirbt jeder von uns vor vollendeter Arbeit.

Wir haben im vorausgehenden schon bemerkt, daß alles, was der Mensch nach außen schafft, nur während der Dauer des Entstehens von ihm abhängig bleibt. Daher kommt es, daß Kulturwerke ihren Urheber jahrhundertelang überdauern und dadurch zum Gegenstand der Geschichte werden. Denn die Geschichte befaßt sich mit dem Verlauf der Tatsachen und deren Zusammenhängen, soweit sich in ihnen der menschliche Geist nach außen objektiviert und geoffenbart hat. Eine solche Objektivität kommt den sittlichen Werken nicht so unmittelbar zu, weil sie zufolge ihres eigentümlichen Subjektes mehr im Inneren ihres Vollbringers verschlossen bleiben. Wenn auch eine sittliche Handlung nach außen bemerkbar und für andere von Bedeutung wird, so geschieht das nur mittelbar durch ihre Verbindung mit etwas Kulturellem. Deshalb kann man sagen, die Sittlichkeit werde erst durch die von ihr beeinflußte Kultur zum Gegenstand der Geschichtschreibung. Aber während der kulturelle Wert einer Handlung einzig nach ihrer Wirkung bemessen wird, richtet sich ihr sittlicher Wert nach dem Motiv. Darum ist es kein Widerspruch, daß die gleiche Handlung kulturell vielleicht hochwertig, sittlich dagegen schlechthin wertlos ist.

Leider verstehen es nur verhältnismäßig wenige Menschen, ihr

kulturelles und ihr sittliches Streben so in Einklang zu bringen, daß das eine durch das andere nur gefördert wird. Der Grund dafür liegt zum Teil in ihrer Unkenntnis des rechten Verhältnisses zwischen den beiden, zum Teil aber auch in der menschlichen Schwäche, die schuld ist, daß unser Wille dem Verstande so oft nur in weiter Entfernung nachfolgt. Aber wenn einer hinter dem zurückbleibt, was er wirklich erreichen könnte und sollte, dann schadet es weniger, kulturell rückständig zu sein als sittlich minderwertig.