**Zeitschrift:** Divus Thomas
**Band:** 26 (1948)

**Artikel:** Sinn des menschlichen Lebens und Sterbens
**Autor:** Thiel, Matthias
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762284

**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:** 02.07.2025

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

# Sinn des menschlichen Lebens und Sterbens

Von P. Dr. Matthias THIEL O.S.B., Rom (S. Anselmo)

Das Wort « Sinn » wird in einer dreifachen Bedeutung genommen : nämlich 1. *psychologisch* für jene Erkenntnisvermögen, die an ein körperliches Organ gebunden sind ; 2. *logisch* für Bezeichnung und Bedeutung ; und 3. *metaphysisch* für Wesenheit und Zweck. Denn was sinnlos ist, hat weder eine Wesenheit noch einen Zweck.

Wenn nach dem Sinn des menschlichen Lebens und Sterbens gefragt wird, nimmt man das Wort « Sinn » offenbar in dieser dritten Bedeutung.

Wesenheit und Zweck sind nicht dasselbe. Die Wesenheit ist jedem Ding innerlich, der Zweck dagegen liegt bei den Geschöpfen außerhalb ihres Selbst.

Das Wort « Zweck » wird bald in der Bedeutung von Ziel genommen, bald für das, wodurch ein bestimmtes Ziel erreicht wird. Deshalb unterscheiden die Scholastiker zwischen Zweck in der Absicht (finis in intentione) und Zweck in der Ausführung (finis in executione). Wenn von einem Sinn des Lebens die Rede ist, kann beides damit gemeint sein. Es kann einer aber sein Leben auch nur deshalb für sinnlos halten, weil er an der *Erfüllung* seines Lebenszweckes verzweifelt und deshalb sein Leben nicht mehr für wert erachtet, noch weiter erhalten zu werden. Im folgenden nehmen wir das Wort « Sinn » mehr in dieser zweiten Bedeutung von Zweck. Denn welchen Zweck in der Absicht das menschliche Leben hat, glauben wir in unserem Aufsatz über « Endziel, Glück und Pflicht des Menschen » hinreichend auseinandergesetzt zu haben [1].

Auf die Frage nach dem Wesen des Lebens sind schon viele Antworten gegeben worden. Und abgesehen davon, daß alle das Leben für eine Bewegung halten, ist diesen Antworten kaum ein Gedanke gemeinsam. Die meisten aber kommen mit der Antwort des Aristoteles darin überein, daß sie das Leben 1. mit den Organismen beginnen lassen,

[1] Divus Thomas (1947), 53-83.

es also den Mineralen absprechen ; 2. nicht für eine rein mechanische, von außen verursachte Bewegung ansehen, sondern für eine Art Selbstbewegung oder Selbstverwirklichung, und 3. für die Lebewesen die Vollkommenheit dieser ihrer Selbstbewegung zum Unterscheidungsmerkmal der Seinstufen machen. So stellt man allgemein das Tier nur deshalb über die Pflanze, weil es eine vollkommenere Form der Selbstbewegung aufweist, und den Menschen auch über das Tier, weil in ihm schon die *geistige* Selbstbewegung anfängt.

Daraus folgt, daß das Sterben, unter dem man allgemein das Aufhören des Lebens versteht, wesentlich in einem Abbruch jener Selbstbewegung liegt. Über die Tatsache eines solchen Lebensendes braucht nichts gesagt zu werden. Vielleicht gibt es keine andere, die weniger geleugnet oder bezweifelt wird. Wohl aber hat man gefragt, mit welcher Notwendigkeit dieses Sterben erfolgt [1]. Im Wesen des Lebens als solchem ist kein Grund zu finden, warum es zeitlich begrenzt sein muß. Im Gegenteil, als positive Bewegung enthält das Leben wesentlich eine Fortdauer im Sein. Quod movetur, motum est et movebitur, sagen die Scholastiker. Wäre es anders, dann müßten auch die reinen Geister dem Gesetze des Todes unterworfen sein. Das Leben wird zwar von den Organismen und den reinen Geistern nicht eindeutig ausgesagt, aber immerhin so, daß in bezug auf die eigene Bewegung zwischen den Organismen und den reinen Geistern eine innere Verhältnisgleichheit besteht. Denn ist auch die Weise, auf die die reinen Geister sich selbst bewegen, grundverschieden von der den Organismen zukommenden, so kommen doch alle Lebewesen darin überein, daß sie und ihre Bewegung innerlich und untrennbar zusammenhängen.

Sooft daher ein Lebewesen stirbt, hat das seine Ursache nicht im Lebensprinzip, sondern, wie der hl. Thomas [2] bemerkt, entweder in seiner Zusammensetzung aus entgegengesetzten Elementen oder in etwas ihm Entgegengesetztem. Wie wir schon in unserem Aufsatz über « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung » [3] zeigten, wirken alle Körperwesen zerstörend aufeinander ein, weil sie sich nicht das Sein schlechthin mitteilen, sondern immer eines dem anderen sein begrenztes Sosein

[1] Vgl. SCHELER MAX, Tod und Fortleben, in Schriften aus dem Nachlaß. Berlin 1933. Bd. I, 3-51. — ENDRES Jos., Vom Tode, in Divus Thomas (1943), 48-62.

[2] C. gent. II 55 : « Oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum. »

[3] Divus Thomas (1946), 311-335.

aufdrängt und ihm dadurch das eigne Sosein wenigstens zum Teil unmöglich macht. So teilt ein chemisches Element dem anderen seine spezifischen Eigenschaften mit und verändern sie gegenseitig ihr Sosein, bis aus ihrer Verbindung etwas von ihnen sehr Verschiedenes entstanden ist.

Die rein geistigen Dinge wirken nicht in dieser Weise aufeinander ein, und sind auch für solche Einwirkungen vonseiten der Körperwesen unempfänglich, weil eine körperliche Ursache niemals eine geistige Wirkung hervorbringen kann. Daher sind sie alle, von Gott angefangen bis hinab zu der menschlichen Seele, unsterblich [1]. Daß das auch von der menschlichen Seele gilt, glauben wir hier voraussetzen zu können. Denn dafür sind schon so viele Beweise beigebracht worden, daß es kaum möglich ist, noch einen neuen zu finden. Jedes scholastische Lehrbuch bringt deren zwei oder drei [2].

Dagegen wird auch in den besten Lehrbüchern das besondere Verhältnis der menschlichen Seele zum Tode gar nicht oder nur sehr flüchtig berührt. Warum die untermenschlichen Lebewesen sterben, haben wir bereits in unserem Aufsatz über « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung » gesagt. Der Grund dafür liegt in der Aufgabe, die sie in der Welt zu erfüllen haben. Der Mensch aber hat keine Aufgabe innerhalb der Weltgrenzen zu erfüllen, die sein Sterben notwendig machte. Und da, wie bereits gesagt, auch das Lebensprinzip in ihm kein Sterben fordert, im Gegenteil, dieses Lebensprinzip im Menschen sogar unsterblich ist, scheint der Tod des Menschen das Sinnloseste und Unnatürlichste zu sein, was man sich denken kann. Daher verbinden wir im folgenden mit der Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens die nach dem Sinn des menschlichen Sterbens. Denn ist dieses zweite sinnlos, dann fehlt offenbar auch dem Sinn des ersten etwas.

## I. Kontingenz des menschlichen Lebens

Auch der Mensch gehört zu den kontingenten Dingen. Denn kontingent nennt man alles, was zwar ist, aber auch nicht sein könnte. Und wer wollte behaupten, der Mensch sei notwendig ?

Diese Kontingenz oder Zufälligkeit der Geschöpfe hat die Menschen von jeher unwiderstehlich zum Nachdenken angeregt. Denn alles, was

[1] Vgl. THOMAS, a. a. O.

[2] Vgl. ENDRES JOS., Die Unsterblichkeit der Menschenseele, in Divus Thomas (1944), 75-84.

nur zufällig Dasein erhält, ist nicht aus sich selbst erklärbar und läßt darum den menschlichen Geist nicht ruhen, bis er eine äußere Ursache gefunden hat. Ist diese gleichfalls kontingent, dann wird er auch von ihr weitergetrieben, bis er bei einem Nichtkontingenten oder Notwendigen angelangt ist.

Aber hier scheiden sich die Geister. Wie die Geschichte der Gottesbeweise zeigt, wollen nicht alle zugeben, daß am Anfang alles Kontingenten ein absolut Notwendiges stehen muß. Deshalb legen sie ihrem Geiste lieber eine schmerzliche Entsagung auf, als daß sie einen Gott annehmen. Oder wenn sie auch nicht so weit gehen, daß sie ein absolut Notwendiges leugnen, so halten sie es doch zum mindesten nicht für ganz sicher. In der Frage nach dem *Umfang* der Kontingenz in den geschaffenen Dingen hängt viel davon ab, ob man in diesen einen sachlichen Unterschied zwischen Essenz und Existenz annimmt oder nicht. Denn sobald einer diesen sachlichen Unterschied leugnet, zieht er notwendig auch die Essenz oder das Sosein der geschaffenen Dinge in die Kontingenz hinein, und bleibt ihm in ihnen nichts mehr übrig, was er als notwendig bezeichnen könnte. Dadurch wird er gezwungen, alle kontingenten Dinge ganz vom freien Willen ihrer ersten Ursache oder vom Zufall abhängig sein zu lassen und daraus den Schluß zu ziehen, daß alles auch anders sein könnte, als es wirklich ist. Aber dem absolut Notwendigen steht kein absolut Kontingentes oder Zufälliges gegenüber [1]. Zufällig ist nur das *Dasein* der kontingenten Dinge. Ihr *Sosein* ist sogar auf eine doppelte Weise notwendig: nämlich erstens, sofern sie von Gott notwendig als so und so beschaffen von Ewigkeit her erkannt und durch dieses Erkennen Gottes auch innerlich bestimmt wurden, und sodann, sofern ihnen, wie schon Aristoteles richtig bemerkte, gleich den Zahlen weder etwas hinzugefügt noch etwas genommen werden kann, ohne daß sie andere werden. Selbst bezüglich ihres Daseins sind nicht alle Geschöpfe gleich zufällig. Daß einer z. B. auf der Reise mit einem alten Bekannten zusammentrifft, ist zufälliger, als daß er nach sorgfältiger Vorbereitung ein Examen besteht. Unter sich hängen manche Dinge sogar in der Weise zusammen, daß, wenn eines ist, auch

[1] THOMAS, C. gent. II 30: « Sunt quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse. » — S. Th. I 86, 3: « Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod Socratem currere, in se contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. »

ein bestimmtes anderes sein muß. Regnet es z. B., dann wird die Erde notwendig naß. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß doch alle geschöpflichen Dinge in ihrem Dasein nicht notwendig, sondern nur zufällig sind.

Alles, was nicht aus innerer Notwendigkeit ist, und deshalb eine äußere Wirkursache hat, kann auch nicht um seiner selbst willen sein und sich selbst zum Endziel haben. Denn die letzte Wirkursache des nur zufällig Seienden muß etwas sein, dem das Sein wesentlich zukommt, und das in der Weise nach außen wirkt, daß es andere Dinge an seinem Sein teilnehmen läßt. Der hl. Thomas [1] vergleicht diese Abhängigkeit aller Geschöpfe von Gott gerne mit dem Verhältnis des Lichtes im Luftraum mit dem Lichte der Sonne. Nimmt aber alles nur zufällig Seiende am Sein seiner letzten Wirkursache teil, dann muß es auch an dem Endziel dieser letzten Wirkursache teilnehmen, d. h. das Endziel der letzten Wirkursache muß zugleich das Endziel alles nur zufällig Seienden sein. Der Gott aller Wirkursachen ist notwendig auch der Gott aller Ziele oder Zweckursachen.

Welche Bedeutung das für unsere Frage nach dem Sinn des Lebens hat, liegt offen zu Tage. Ein Leben, das wesentlich Gott sowohl zu seinem Ausgangspunkte als zu seinem Ziele hat, kann auch nur von Gott seinen letzten Sinn erhalten. Daher ist die Frage nach dem letzten Sinn des menschlichen Lebens für einen Theisten überhaupt kein Problem in der Bedeutung von Zweifelsfrage. Und deshalb wurde sie auch, wie RUDOLF EUCKEN [2] bemerkt, erst gestellt, nachdem man an der älteren Denkart, in deren Mittelpunkt Gott stand, irre geworden war. Denn um das Leben aus sich selbst begreifen und deuten zu wollen, muß man erst Gott für tot erklären oder ihn wenigstens als nicht ganz sicheren Erklärungsgrund ausschalten, ihn, wie Husserl zu sagen pflegte, einklammern. Aber sehen wir von Gott ab, dann stellt uns gerade die Kontingenz aller geschaffenen Dinge vor eine Welt, die voll ist von den

[1] S. Th. I 104, 1 : « Non remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione sollis ... Aer nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luninis ; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. »

[2] Der Sinn des Lebens, Leipzig 1913 [3], 2. Vgl. JASPERS KARL, Die geistige Situation der Zeit, Leipzig 1933 [5] : « Der ungeborgene Mensch gibt dem Zeitalter das Gepräge. » Zitiert nach der Rezension von SAWICKI F. in Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft, Bd. 49 (1936), 419.

größten Widersprüchen [1]. Deshalb schreibt z.B. ALBERT SCHWEITZER in der Vorrede zu seinem Buche: « Kultur und Ethik » [2] (XIV): « Nimmt man die Welt, wie sie ist, so ist es unmöglich, ihr einen Sinn beizulegen, in dem die Zwecke und Ziele des Wirkens des Menschen und der Menschheit sinnvoll sind. » Dessenungeachtet sehen wir gerade diejenigen, die von der Hinordnung des menschlichen Lebens auf Gott nichts wissen wollen, das Leben selbst vergöttlichen. Denn will einer nicht in einen vollendeten Nihilismus verfallen, dann muß er bei einer solchen Voraussetzung die Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens nicht nur zum Endziel aller Kultur, sondern auch zur obersten Sittenregel machen [3]. Der Sinn, den er dann dem Leben noch zuerkennen kann, liegt einzig darin, daß es den Menschen über das bloße Nichts erhebt, aus dem er gekommen ist, und in das er nach dieser Theorie unentrinnbar zurückkehrt. Und aus diesem einzigen Grunde soll der Mensch sich im Leben wenigstens so lange als möglich zu behaupten suchen und nur wie ein Held aus ihm scheiden. Daß eine solche geistige Einstellung Angstzustände verursacht, ist leicht begreiflich. Denn wie Gott das höchste Gut, so ist das Nichts die Verneinung alles Guten.

Wenn nun auch wir ungeachtet unseres theistischen Standpunktes nach dem Sinn des Lebens fragen, so geschieht das nicht, um zu erforschen, ob das menschliche Leben überhaupt einen Sinn hat, und auch nicht, welches sein letzter Sinn ist. Bezüglich dieser zwei Fragen kann für einen Theisten kein Zweifel aufkommen. Wie bereits gesagt, hat das menschliche Leben Anteil am Sinn des göttlichen Lebens. Und dieser Sinn ist, daß es in jeder Beziehung eine Verherrlichung Gottes sein soll. Aber dieser Sinn ist so inhaltreich, daß wir ihn in Teile zerlegen müssen, um seiner ganz bewußt zu werden. Unser Ziel ist daher

[1] Vgl. JASPERS KARL, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1929 [3], 247 ff. — HORNEFFER ERNST, Am Webstuhl der Zeit, Leipzig 1914, 40. Seite 317: « Der Mensch ist der ewige Widerspruch ... Je tiefer ein Mensch ist, desto reicher ist er an Gegensätzen, an unüberbrückbaren Widersprüchen. »

[2] München 1925.

[3] SCHWEITZER, a.a.O. 240: « Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgendetwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt. Wenn er im Sommer nachts bei der Lampe arbeitet, hält er lieber das Fenster geschlossen und atmet dumpfe Luft, als daß er Insekt um Insekt mit versengten Flügeln auf seinen Tisch fallen sieht. »

nur, das, was an verschiedenen Stellen der christlichen Philosophie über das menschliche Leben gesagt ist, zu einem Gesamtbilde zusammenzustellen, um so einen klaren Überblick zu gewinnen und einiges vielleicht noch etwas zu vertiefen. Wir setzen dabei manche Dinge, die in jedem Lehrbuch leicht gefunden werden, voraus, weil wir sonst eine ganze Philosophie schreiben müßten.

Engt man den Begriff « Existenz » auf den Menschen ein, und erweitert man ihn in diesem so, daß er das gesamte menschliche Leben, also nicht bloß das eigentliche Dasein, sondern auch das Sosein und Tätigsein des Menschen umfaßt, dann darf unsere Untersuchung als Versuch einer thomistischen Existenzphilosophie angesehen werden.

## II. Indifferenz des menschlichen Lebens

Wie *Stobäus* berichtet, hat *Zenon*, der Begründer der stoischen Schule, alles, was immer am Sein teilhat, in die drei ethischen Kategorien ἀγαθά, κακά, ἀδιάφορα eingeteilt [1]. Und sowohl das Leben als den Tod hat er zu den ἀδιάφορα gerechnet, d. h. zu den Dingen, denen als solchen ebenso wenig ein eigener sittlicher Wert zukommt, wie Krankheit und Gesundheit, Armut und Reichtum, Lust und Beschwerde.

Diese Aufteilung des Sittlichen in drei Kategorien ist auch von der christlichen Philosophie übernommen worden. Man ist nur nicht ganz einig in der Frage, was sittlich indifferent sein kann. Die Thomisten machen eine doppelte Unterscheidung : nämlich 1. zwischen Tätigkeiten des Menschen (actus hominis) und menschlichen Tätigkeiten im engeren Sinne (actus humani) ; und 2. zwischen diesen menschlichen Tätigkeiten, in sich betrachtet, und denselben Tätigkeiten so wie sie im konkreten Einzelfalle vom Menschen gesetzt werden. Denn es gibt Tätigkeiten, die zwar vom Menschen gesetzt werden, bei denen er aber keinen Gebrauch von seiner Vernunft und der Freiheit seines Willens macht. Zu diesen Tätigkeiten gehören z. B. atmen und verdauen. Sie liegen noch ganz unterhalb der sittlichen Ordnung. Als menschliche Tätigkeiten im eigentlichen Sinne gelten nur diejenigen, die der Mensch mit einer gewissen Überlegung und frei zu setzen pflegt. Aber von diesen sind die einen immer sowohl in sich betrachtet als auch in ihrer konkreten Ausführung mit innerer Notwendigkeit sittlich gut oder sittlich schlecht,

[1] Vgl. Benz Ernst, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, in Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, hrg. von J. Mewaldt, W. Schmid, J. Vogt, O. Weinreich. Heft 7. Stuttgart 1929, 48.

andere dagegen sind, in sich betrachtet, weder das eine noch das andere, in ihrer praktischen Ausführung aber notwendig entweder das eine oder das andere, je nachdem der Mensch bei ihrem Setzen eine gute oder eine böse Absicht hat. So kann ein Akt der Gottesliebe nur gut, ein Akt des Gotteshasses aber nur schlecht sein. Gehen dagegen zwei Menschen gemeinsam spazieren und der eine, um wieder arbeitsfähig zu werden, der andere aber, um der Arbeit zu entfliehen, so setzen sie zwar nach außen die gleiche Handlung, aber während der erste sittlich gut handelt, handelt der andere sittlich schlecht. Daher rechnen die Thomisten das Spazierengehen zu jenen menschlichen Tätigkeiten, die, in sich betrachtet, sittlich indifferent sind [1].

Schon ZENON sah ein, daß die Anwendung seiner Aufteilung alles Seienden in die genannten drei ethischen Kategorien auf das Leben und den Tod sehr schwierig sei. Um den Tod nicht ganz auf die gleiche Stufe zu stellen wie das Leben, unterschied er zuerst zwischen ἀδιάφορα προηγμένα und ἀδιάφορα ἀποπροηγμένα, d. h. zwischen vorgezogenen und nachgesetzten indifferenten Dingen. Das Leben rechnete er zu den gleichgültigen Dingen, die vorzuziehen sind, den Tod dagegen reihte er unter die nachgesetzten indifferenten Dinge ein [2]. Aber warum ist das Leben dem Tode vorzuziehen ? Das ist doch nur dann der Fall, wenn das Leben einen positiven Wert besitzt. Weil Zenon im Leben als solchem keinen dazu hinreichenden Wert entdecken konnte, schränkte er seinen Lebensbegriff auf das tugendhafte Leben ein und kam so zu seiner Lehre, daß in der Tugend der eigentliche Sinn des Lebens liege.

Auch diese stoische Lehre ist in unsere christliche Philosophie übergegangen. Denn auch nach dieser gehört zu einer sinnvollen Gestaltung des menschlichen Lebens unbedingt, daß der Mensch in ihm alle sittlichen Tugenden übt. Während aber die Stoiker die Tugend zum *letzten* Maßstab des sinnvollen Lebens machten, sehen die Vertreter der christlichen Philosophie in ihr nur ein notwendiges *Mittel*, um das eigentliche Ziel des Menschen zu erreichen, das in der Verherrlichung Gottes liegt, und das anzustreben, allein das Leben eines Menschen wirklich sinnvoll macht. Sodann verbanden die Stoiker die Tugenden in der Weise miteinander, daß einer sie entweder alle besitzt oder gar keine. Und dementsprechend konnten sie auch in der Sinnerfüllung des Lebens keine Grade anerkennen. Auch in diesem Punkte weichen die christlichen Philosophen von den Stoikern wesentlich ab. Der hl. Thomas

[1] Vgl. THOMAS, S. Th. I-II 18, 9.

[2] BENZ, a. a. O. 49.

läßt diese Lehre nur für die Tugenden im Zustand ihrer letzten Vollendung gelten [1]. So kann niemand vollkommen klug sein, ohne zugleich die übrigen sittlichen Tugenden in gleicher Vollendung zu besitzen. Aber unvollkommen kann der Mensch eine Tugend ohne die anderen oder eine vollkommener als die andere haben. Und aus diesem Grunde läßt der Sinn des Lebens unendlich viele Grade der Erfüllung zu. Jede sittlich gute Handlung liefert dazu einen positiven Beitrag, jede sittlich schlechte aber ist nicht nur eine Sünde gegen Gott, sondern ebenso sehr ein Vergehen gegen den Sinn des menschlichen Lebens. Und da es im konkreten Leben keine sittlich gleichgültigen menschlichen Tätigkeiten gibt, ist auch keine von diesen für die Sinnerfüllung des menschlichen Lebens bedeutungslos. Aber sehen wir genauer zu, wie diese Sinnerfüllung vor sich geht.

## III. Das gegenwärtige Leben als Entscheidung für den Primat des Geistes

Die menschliche Seele hat eine Doppelnatur. Denn sie ist eine geistige Substanz, und als solche nicht bloß fähig, ohne einen Körper weiter zu sein, sondern schon im Körper Tätigkeiten zu setzen, die an kein körperliches Organ gebunden sind ; aber sie ist zugleich wesentlich erste Formalursache eines Körpers, so daß sie ohne diesen als Art unvollständig ist und nur zusammen mit ihm Mensch genannt werden kann. Daraus erklärt sich, daß die Seele im Menschen trotz ihrer Geistigkeit mit dem Leibe in einer vollkommenen Schicksalsgemeinschaft steht, derzufolge jede Veränderung im Leibe auch die Seele berührt, und umgekehrt jede Regung der Seele eine Veränderung im Organismus zur Folge hat. Daher unterscheidet der hl. Thomas im Menschen ein doppeltes Leiden : das eine beginnt im Körper und endet in der Seele, das andere beginnt in der Seele und endet im Körper. Das erste nennt er passio corporalis, und das zweite passio animalis. Für das zweite gebrauchen wir im Deutschen die Ausdrücke « Leidenschaft » und « Gemütsbewegung » [2].

[1] Vgl. Utz Fridolinus, De conexionis virtutum moralium ratione, in Angelicum 1937, 560-574.

[2] De Verit. 26, 2 : « Dupliciter passio corporis attribuitur animae per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma ; et haec est quaedam passio corporalis... Alio modo ita quod incipiat ab anima, inquantum est corporis motor, et terminetur in corpore ; et haec dicitur passio animalis ; sic patet in ira et amore, et aliis huiusmodi. »

Beides, sowohl daß jedes körperliche Leiden auch die Seele, als daß jede seelische Bewegung den Leib miterfaßt, ist ein Naturgesetz, dem sich niemand ganz entziehen kann. Wohl aber kann der Mensch diese gegenseitige Beeinflussung von Leib und Seele so regeln, daß in seinem praktischen Leben nicht die Angst für das leibliche Wohlsein den Ausschlag gibt, sondern die Sorge für die Herrschaft des Geistes über den Stoff. Denn der Mensch unterscheidet sich von den Dingen unter ihm dadurch, daß er frei ist.

Unter Freiheit versteht man allgemein das Gegenteil von Notwendigkeit. Notwendig aber ist das, was nicht anders sein kann, weil es nach einer Seite bestimmt ist. Die Notwendigkeit « wird eingeteilt in die Notwendigkeit des Leidens (necessitas passiva) und die Notwendigkeit des Wirkens (n. activa), in die äußere Zwangsnotwendigkeit (n. coactionis) und die Naturnotwendigkeit (n. naturae). Die Notwendigkeit des äußeren Zwanges ist von außen kommende Bestimmtheit, die der Neigung dessen, das den Zwang erleidet, entgegengesetzt ist. So erleidet die Notwendigkeit des äußeren Zwanges, wer trotz seines Sträubens in den Abgrund gestürzt wird. Naturnotwendigkeit ist von innen aus der Natur selbst entstammende Bestimmtheit. So entwickelt sich der Baum naturnotwendig in die Höhe strebend. »[1]

Die dem menschlichen Willen zukommende Freiheit schließt jede Art von Notwendigkeit aus, weil der Wille wesentlich einem Verstandesakt folgt, der noch nicht bestimmt, ob der erkannte Gegenstand begehrt werden soll oder nicht. Denn solange die menschliche Seele mit dem Körper verbunden ist, folgt der Wille nicht der bloß betrachtenden Verstandeserkenntnis (cognitio speculativa), sondern « der ausführenden (cognitio practica), durch die der Erkennende etwas gut beurteilt für sich in dem jetzt gegebenen Falle. Diese ist aber unbestimmt. Denn alles Gute, das unser Verstand in diesem Leben erkennt, ist beschränkt oder in beschränkter Weise erfaßt. Gott allein ist das unendliche Gut. Aber ihn erkennen wir nur nach Art eines beschränkten Gutes, weil wir ihn nach Ähnlichkeit der beschränkten, ja nach Ähnlichkeit der körperlichen Dinge erkennen. »[2] Darum entdeckt unser Verstand selbst an Gott die eine und die andere Seite, die den Willen nicht sofort anzieht. Und darum ist der Wille auch in seinem Streben nach Gott nicht bestimmt.

[1] GREDT JOS., Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Freiburg i. Br. 1935 I 408.

[2] A. a. O. 409.

Aber weder von außen noch von innen zu einem bestimmten Wollen förmlich gezwungen zu sein, bedeutet nicht, daß der Mensch im Gebrauche seiner Willensfreiheit auch ebenso unbehindert sei. Jeder weiß aus eigener Erfahrung, wie schwer es dem Menschen zuweilen wird, zu einer Entscheidung zu kommen. Solange ihm noch ein Rest von Vernunftgebrauch bleibt, ist diese Entscheidung frei. Aber wie der Vernunftgebrauch, so hat auch die menschliche Willensfreiheit viele Vollkommenheitsgrade.

Die Hindernisse der menschlichen Willensfreiheit unterscheiden sich von der äußeren und der inneren Notwendigkeit dadurch, daß sie nicht, wie der äußere Zwang, von einer Wirkursache herkommen, und auch nicht, wie die innere Notwendigkeit, von der Formalursache, sondern von der Zweckursache. Denn schauen wir genau zu, so nehmen wir bald wahr, daß uns eine Entscheidung nur deshalb schwer fällt, weil einander entgegengesetzte Beweggründe sich das Gleichgewicht halten. So reizt es einen vielleicht sehr, eine bestimmte Handlung zu setzen, aber die Folgen schrecken ihn ebenso sehr ab, und deshalb kommt er zu keiner Entscheidung, bis die Verhältnisse ihm keine Wahl mehr lassen.

Daß ein solcher Widerstreit der Beweggründe in uns entstehen und uns das Wollen schwer machen kann, setzt in uns offenbar eine Vielheit von Neigungen voraus. Ein reiner Geist leidet nicht unter einem solchen Zwiespalt der Beweggründe. Darum trifft er seine Entscheidungen in einem einzigen Augenblick, und darf man sich z. B. den Abfall Luzifers und seines Anhanges von Gott nicht so vorstellen, als wäre dieser Tat, ähnlich wie der Sünde im Paradiese, erst eine zeitlich ausgedehnte Überlegung vorausgegangen.

Indem wir den Menschen dem reinen Geist gegenüberstellen, ist schon der Grund angegeben, warum wir Menschen gleichzeitig ganz entgegengesetzte Neigungen haben und darum für ebenso entgegengesetzte Beweggründe zugänglich sein können. Dieser Grund liegt einzig in unserer aus Körper und Geist zusammengesetzten Natur. Denn zufolge dieser Zusammensetzung gibt es im Menschen nicht nur ein geistiges Strebevermögen, sondern auch sogar zwei sinnliche. Und alles, was diese beiden letzten bewegt, bewegt auf dem Wege über den erkennenden Verstand auch den Willen. Aber als geistiges Strebevermögen hat der Wille auch seine eigenen Neigungen, und entsteht darum, sooft die sinnlichen Neigungen mit den seinigen, geistigen nicht ganz übereinstimmen, in ihm ein Kampf. In diesem Kampf der Neigungen sind die sinnlichen den geistigen gegenüber in einem großen Vorteil, weil ihr

Gegenstand den Menschen früher bewegt, als der des geistigen Strebevermögens, des Willens. Denn weil der Verstand nur durch das Sinnliche zum Erkennen des Geistigen gelangt, ziehen notwendig die geistigen Güter den Menschen erst nach den sinnlichen an. Dazu kommt, daß der Wille nicht nur das begehrt, was für ihn ein Gut oder sein eigentümlicher Gegenstand ist, sondern daß ihm schlechthin alles, was immer den Menschen in irgend einer Beziehung vervollkommnet, eine gewisse Befriedigung gewährt. Und das ist auch der Fall, wenn er den sinnlichen Neigungen den Vorzug gibt.

Daraus ersehen wir klar, daß der Mensch sein ganzes Leben hindurch vor die Entscheidung gestellt ist, wem er den Primat geben soll: dem Geistigen oder dem Sinnlichen, seiner Seele oder seinem Körper. Wie JOHANNES HESSEN in seinem Buche «Der Sinn des Lebens»[1] richtig bemerkt, liegen in der Bewertung des Leibes und des leiblichen Lebens seit Jahrtausenden zwei Auffassungen im Kampfe. « Die eine läuft auf eine Vergottung, die andere auf eine ebenso radikale Verneinung des Leibes hinaus. Für die erste ist der Leib alles, für die zweite nichts. » « Die moderne Vergottung des Leibes zeigt sich im Sport, in der Körperkultur und besonders in der Nacktkultur. » « Die 'Leibfeindlichkeit' hat ihre Heimat nicht im Christentum, sondern im Heidentum, insbesondere im Hellenismus, der seinerseits wiederum aus orientalischen Religionen schöpfte. Hier galt die Materie als das Widergöttliche, als das Prinzip des Schlechten und Bösen. » Auch hier liegt die Wahrheit in der Mitte. « Der Leib ist weder höchster Wert, wie seine Anbeter wollen, noch Unwert, wie seine Verneiner meinen. » Das erste ist er nicht, weil er sein ganzes Sein der Seele verdankt, und das zweite nicht, weil die menschliche Seele in ihrem gegenwärtigen Leben auch ihn braucht, nicht nur um eine spezifisch menschliche Daseinsform zu haben, sondern auch als Werkzeug, um mit seiner Hilfe die ihr angeborenen Anlagen und Fähigkeiten zu entfalten. Und darum liegt der wahre Sinn der Verbindung von Leib und Seele zu einer einzigen menschlichen Natur nicht in einer Zerstörung des Leibes, sondern darin, daß der Mensch sich in dem unvermeidlichen Kampfe seiner geistigen und sinnlichen Neigungen unter allen Umständen für den Primat des Geistes entscheidet.

Wir haben schon auf den großen Unterschied zwischen dem Menschen und dem reinen Geist hingewiesen. Die Entscheidung der reinen

[1] Rottenburg a. N. 1936, 104.

Geister war unabänderlich, weil Gott ihnen nur einmal die Möglichkeit dazu gegeben hat. Der Mensch dagegen kann seine einmal getroffene Entscheidung in jedem Augenblick seines Lebens wieder rückgängig machen. Aber auch das ist ein Unsinn. Damit sein Leben einen vollen Sinn erhält, muß die Herrschaft des Geistigen über das Sinnliche zu einem Dauerzustand werden. Denn nur so wird der Mensch das, was man für gewöhnlich einen « Charakter » nennt, und worunter man einen *vollkommenen* Menschen versteht.

## IV. Das gegenwärtige Leben als Vorbereitung auf ein zukünftiges Leben

Von den Bedürfnissen des menschlichen Geistes beeinflußt keines das gesamte Tun und Lassen des Menschen mehr als das nach einem möglichst vollkommenen Glück. Wie in der Ethik gezeigt wird, setzt der Mensch überhaupt keinen menschlichen Akt, der nicht sein vollkommenes Glück zum Ziele hätte. Aber gibt es denn ein vollkommenes Glück ? Das läßt sich empirisch und induktiv nicht beweisen. Denn hier auf Erden ist ein vollkommenes Glück nicht zu finden. Daher hängt die Stellung eines jeden zu der Glücksfrage von seiner Metaphysik ab, insonderheit davon, ob er einen Gott annimmt, der alles weise geordnet hat. Denn es wäre doch offenbar eine große Unordnung, ja ein Widerspruch in der Natur des Menschen, wenn der Schöpfer ihr einen unwiderstehlichen Trieb eingepflanzt hätte, von dem Er nicht wollte, daß derselbe einmal ganz befriedigt werde.

Für den, der einen richtigen Gottesbegriff hat, kann nur die Verherrlichung Gottes das letzte Ziel des Menschen sein. Aber dieses letzte Ziel ist nur eine andere Seite an den Handlungen, durch die der Mensch glücklich wird. Daher haben die Gottesverherrlichung des Menschen und sein Glück dieselbe Geschichte. Zu beiden gehören zwei Stücke : Für's erste muß der Mensch Gott erkennen ; denn ohne das kann er Gott weder verherrlichen noch geistig besitzen. Aber das Erkennen allein genügt nicht. Auch die Verdammten erkennen Gott, sogar vollkommener als wir Erdenmenschen, und doch sind sie weit entfernt, Gott zu verherrlichen oder von Gott beglückt zu werden. Damit der Mensch Gott wirklich verherrlicht und von Gott beglückt wird, muß er Gott offenbar auch lieben. Denn Gott will von dem ganzen Menschen verherrlicht und der Mensch von Gott ganz befriedigt werden. Diese Gottesliebe aber setzt voraus, daß einer auch die Übereinstimmung

seiner sittlichen Beschaffenheit mit den Anforderungen Gottes miterkennt. Denn lieben kann man nur das Gute. Das Gute aber besteht wesentlich in einer Beziehung der Übereinstimmung zwischen dem Strebevermögen des Liebenden mit einem Ding oder einem Gegenstand. Daher enthält es einen inneren Widerspruch, daß einer in seinem Begehren von Gott abgewandt ist und Gott dennoch liebt. Der tiefere Grund, warum selbst die klare Erkenntnis, daß Gott, objektiv betrachtet, das liebenswürdigste Gut ist, nicht hinreicht, um Gott zu lieben, liegt darin, daß dem geschaffenen Verstande keinerlei Wirkursächlichkeit zukommt, sondern daß er überall nur feststellen kann, was ist. Besteht also zwischen einer Seele und Gott keine Beziehung sittlicher Gleichförmigkeit, dann kann der geschaffene Verstand nur das Urteil fällen, für eine solche Seele sei Gott nicht gut und begehrenswert, sondern im Gegenteil nur ein Gegenstand des Hasses. Wir stehen hier vor der letzten Auswirkung dessen, daß der geschöpfliche Verstand im Unterschied vom göttlichen an sich nur spekulativ oder betrachtend ist.

Das Gesagte gilt auch für die schon im gegenwärtigen Leben erreichbare unvollkommene Glückseligkeit und unvollkommene Gottesverherrlichung des Menschen. Denn wie überhaupt keine Wesenheit teilbar ist, so hat auch einer entweder alles, was zum wahren Glück und zur wahren Gottesverherrlichung gehört, oder überhaupt nichts davon. Der einzige Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Gottesverherrlichung sowie zwischen vollkommenem und unvollkommenem Glück liegt also in dem Grade sowohl der Gotteserkenntnis als der von dieser vorausgesetzten Übereinstimmung des Begehrungsvermögens mit Gott als oberster Sittenregel. Denn beide sind Eigenschaften, die mehr oder weniger vollkommen besessen werden können.

Wir sagten schon, im gegenwärtigen Leben gebe es kein vollkommenes Glück. Und es kann auch kein solches geben. Denn das vollkommene Glück verlangt, daß dem Menschen nichts mehr zu wünschen übrigbleibt. Dazu aber gehört vor allem, daß auch sein angeborener Erkenntnistrieb ganz befriedigt ist. Dieser Fall aber kann im gegenwärtigen Leben niemals eintreten, weil er mit der menschlichen Natur unvereinbar ist. Denn als animal rationale oder vernünftiges Sinnenwesen braucht der Mensch notwendig das Verlangen nach neuen Erkenntniswahrheiten, weil ja ohne dieses Verlangen ein vollständiger Stillstand in seinem schlußfolgernden Denken einträte. Der Mensch hörte dann auf, noch ein animal rationale, d. h. ein von einer Er-

kenntniswahrheit zur anderen fortschreitendes Wesen zu sein. Von diesem notwendigen Streben nach weiterer Vervollkommnung ist die zum Glück des Menschen erforderliche Gotteserkenntnis so wenig ausgenommen, daß gerade das Verlangen nach ihrer Vervollkommnung im gegenwärtigen Leben zu allerletzt befriedigt werden kann. Denn im gegenwärtigen Leben erkennt ja der Mensch Gott aus den Geschöpfen, und ist deshalb seine Gotteserkenntnis so lange noch vervollkommlich, als er die Welt der Geschöpfe noch besser erkennen kann. Damit aber kommt er niemals zu Ende. Und daher würde der Wissenstrieb für sich allein schon hinreichen, den Menschen im gegenwärtigen Leben niemals ein vollkommenes Glück finden zu lassen.

Soll also der Glückstrieb des Menschen nicht für immer unbefriedigt bleiben, dann muß es ein zukünftiges Leben geben, in dem die Unvollkommenheiten des gegenwärtigen ergänzt werden. Nun ist aber das Verhältnis dieses gegenwärtigen Lebens zu dem zukünftigen nicht so, daß jeder in letzterem ohne weiteres vollkommen glücklich würde. Vielmehr hängt das ganz davon ab, in welcher Verfassung jemand sein gegenwärtiges Leben abschließt. Ist einer im Augenblick seines Todes von Gott abgewandt, dann verliert er im zukünftigen Leben auch noch das unvollkommene Glück des gegenwärtigen, weil ihm dort nichts mehr bleibt, an dem er sich erfreuen könnte. Denn ist schon das Leben, in sich betrachtet, sittlich indifferent, dann erst recht der Tod. Daher ändert er an der Stellung des Menschen zu Gott ebenso wenig etwas wie das Fallen an der Natur eines Baumes.

Nun gibt es aber zwei Möglichkeiten, im zukünftigen Leben in den Besitz der vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen: nämlich ohne vorausgegangene unvollkommene Glückseligkeit und nach vorausgegangener unvollkommener Glückseligkeit. Auf die erste Weise erlangt sie das vor dem Gebrauche der Vernunft gestorbene Kind, und auf die zweite Weise der Erwachsene, der schon im gegenwärtigen Leben Gott erkannt und geliebt hat. Das gleiche wie vom Glück gilt natürlich auch vom Endziel des Menschen, der Verherrlichung Gottes. Auch sein Endziel kann der Mensch auf die beiden genannten Weisen erreichen. Aber die Frage ist, welche von diesen beiden Weisen der Natur des Menschen und seiner Bestimmung am meisten entspricht und daher sein Leben sinnvoller macht.

Um die Weise, auf die ein vor dem Gebrauche der Vernunft sterbendes Kind in den Besitz vollkommener Glückseligkeit gelangt, recht zu verstehen, muß man beachten, daß jeder Mensch mit einem Natur-

streben (appetitus naturalis) nach Gott zur Welt kommt, das ihn im gegenwärtigen Leben vor dem Gebrauche der Vernunft nur deshalb nicht glücklich macht, weil ihm noch die zum Glücke notwendige Gotteserkenntnis fehlt [1]. Diese Erkenntnis aber kommt der Seele des Kindes unmittelbar nach ihrer Trennung vom Leibe. Denn indem sie sich selbst umfassend erkennt, erkennt sie auch ihr Verhältnis zu Gott, dieses aber ist noch kein anderes als das ihres Naturstrebens. Und deshalb beginnt für sie mit der Trennung vom Körper sofort ein Zustand vollkommener natürlicher Glückseligkeit.

Man ist zunächst geneigt, diese Weise des Glücklichwerdens für die wünschenswerteste zu halten. Aber man lasse sich nicht durch den Ausdruck « vollkommene Glückseligkeit » irreführen. Die vom Körper getrennte Seele eines Kindes ist insofern vollkommen glücklich, als ihr Naturstreben nach Gott vollkommen befriedigt ist. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der verdammten Seele. Aber außer dem mit der Natur des Menschen sachlich eins seienden Naturstreben gibt es noch einen sogenannten appetitus elicitus, d. h. ein Strebevermögen, das wesentlich erst nach dem Erkenntnisvermögen in Tätigkeit tritt und daher zu jedem Streben durch eine vorausgehende Erkenntnis angeregt werden muß. Damit der zum Gebrauche der Vernunft gelangte Mensch vollkommen glücklich ist, muß auch sein appetitus elicitus restlos befriedigt sein. Nun geschieht das freilich auch bei der vollkommenen Glückseligkeit des vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kindes. Nichtsdestoweniger entspricht diese Art, glücklich zu werden, nicht ganz der Natur des Menschen. Denn der geistige appetitus elicitus des Menschen ist wesentlich frei, und darum gehört zur vollen Entfaltung der menschlichen Natur, daß der Mensch frei gewollt glücklich werde. Das vor dem Gebrauche seiner Vernunft sterbende Kind aber wird das ohne sein eigenes Zutun, rein naturgesetzlich.

Fassen wir sodann das Wesen der menschlichen Glückseligkeit ins Auge, so sehen wir sofort, daß auch deren Sinn in der Glückseligkeit des vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kindes nicht ganz erfüllt ist. Denn wie wir in unserem Aufsatz über « Endziel, Glück und Pflicht des Menschen » zeigten, ist die vollkommene Glückseligkeit nicht das Endziel selbst, sondern für die Zeit seines Erdenlebens die Sicherung (sanctio) seines Strebens nach dem wahren Endziel, und im zukünftigen

[1] Aristoteles spricht den Kindern ein wahres Glück deshalb ab, weil sie noch keine wahren Tugenden üben können. Eth. Nik. I 9, 1100a 1 ff.

Leben der Lohn für sein wirkliches Streben nach diesem. Beide Seiten menschlicher Glückseligkeit aber kommen bei der Glückseligkeit des vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kindes nicht zur Geltung. Und darum ist diese auch in sich selbst nicht ganz das, was sie eigentlich sein soll.

Bedenken wir endlich, daß die Verherrlichung Gottes, die der Mensch als letztes Ziel anstreben muß, eine wesentlich andere ist, als die der reinen Geister, und daß deshalb auch seine Glückseligkeit wesentlich verschieden sein muß von der eines reinen Geistes. Der reine Geist verherrlicht Gott mittels seiner Selbsterkenntnis und eingegossener Ideen. Der Mensch dagegen soll Gott aus der Schöpfung erkennen und darum in seiner Gottesverherrlichung zugleich die gesamte Schöpfung vertreten. Wie wir in unserem Aufsatz über « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung » bereits bemerkten, ist der Mensch dadurch nicht nur im gegenwärtigen Leben ein wesentlicher Teil dieser Welt [1], sondern bleibt er auch in alle Ewigkeit mit ihr in besonderer Weise verbunden, sofern er nämlich die ganze Ewigkeit hindurch der Vermittler bleibt zwischen den unvernünftigen Geschöpfen und Gott. Denn in alle Ewigkeit bleibt es wahr, daß Gott sich dem Menschen durch die Welt geoffenbart hat. Bei dem vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kinde aber fällt diese Seite der Gottesverherrlichung weg. Seine Seele verherrlicht Gott nach ihrer Trennung vom Körper zwar aus allen Kräften, aber diese Gottesverherrlichung bleibt in Ewigkeit ärmer an Inhalt als die einer Seele, die erst vom Körper getrennt wurde, nachdem sie Gott aus seiner Schöpfung erkannt und für diese zu preisen angefangen hatte. Und darum ist auch die Glückseligkeit eines vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kindes ärmer an Inhalt als die einer Seele, die erst nach dem Gebrauche der Vernunft vom Körper getrennt wurde. Mag daher sowohl das Endziel als das vollkommene Glück des Menschen auch unmittelbar, d. h. ohne vorausgegangene unvollkommene Gotteserkenntnis und ohne vorausgegangenes unvollkommenes Glück erreichbar sein, so macht das diese doch nicht überflüssig und wertlos. Vielmehr erhält das gegenwärtige Leben des Menschen erst dadurch seinen vollen Sinn, daß er es benützt, um sich auf sein zukünftiges Leben vorzubereiten, in dem ihm, wie wir noch ausführlicher zeigen werden, alles das, was er im gegenwärtigen Leben nur unvollkommen erreicht, bis zur letzten Vollendung zuteil wird.

[1] THOMAS, De Pot. 5, 10 : « Homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius. »

## V. Individuum und Gemeinschaft

In dem Abschnitt über die Kontingenz des menschlichen Lebens haben wir gezeigt, daß dessen Sinn nur eine Anteilnahme am Sinn des göttlichen Lebens sein kann. Als Grund dafür gaben wir an, daß das Leben des Menschen, wie überhaupt alle nur kontingenten Dinge, nur so weit ist, als es am göttlichen Sein teilhat. Nun muß man aber unterscheiden zwischen dem menschlichen Leben ganz im allgemeinen, dem Leben des Menschen in der Gesellschaft und dem Leben eines bestimmten Einzelmenschen. Diese Unterscheidung stellt uns vor die weitere Frage, wie sich das Leben des Einzelmenschen zum menschlichen Leben überhaupt und zu seinem Leben in der Gesellschaft verhält. Auf den ersten Teil dieser Frage glauben wir schon in unserem Aufsatz über den Einzelmenschen und seine Philosophie hinreichend geantwortet zu haben [1]. Dort zeigten wir, wie der Einzelmensch dadurch, daß er die dem Menschen überhaupt gestellte Lebensaufgabe zu erfüllen sucht, zugleich die ihm persönlich gestellte erfüllt, weil ja die die unseren Allgemeinbegriffen « Mensch » und « menschliches Leben » entsprechenden Gegenstände in jedem Einzelding, von dem sie ausgesagt werden, ihrem Inhalte nach verwirklicht sind. Daher ist es gleich, ob ich mir die Frage stelle, wozu der Mensch überhaupt auf Erden sei, oder, wozu ich persönlich da bin. Je klarer meine Antwort auf die erste Frage lautet, desto klarer fällt auch meine Antwort auf die zweite aus.

Um sich ein wahres Bild von dem Verhältnis des Einzelmenschen zur Gemeinschaft zu machen, muß man wohl beachten, daß der Mensch im Unterschied zu den Dingen unter ihm sein Endziel nicht durch andere Geschöpfe oder mittels eines anderen erreicht, sondern daß jeder einzelne befähigt ist, Gott zu verherrlichen und dadurch glücklich zu werden. Während die untermenschlichen Dinge Gott *durch* den Menschen verherrlichen, verherrlicht der Mensch Gott nur *mit Hilfe* anderer. Und zu diesen anderen gehören auch die Mitmenschen. Denn die vom Menschen geforderte Gottesverherrlichung besteht ja im Erkennen und Lieben Gottes. Erkennen aber und Lieben sind geistige Tätigkeiten, die keiner für den anderen setzen kann, sondern jeder selbst setzen muß. Damit wollen wir die Gemeinschaft keineswegs so zu einem bloßen Nützlichkeitswert des Individuums machen, daß sie nur zu geben habe. Es gibt auch eine passive oder empfangende Hilfe. Erhält z. B. der

[1] Divus Thomas (1944), 385-412.

Arme ein Almosen, so wird ihm damit geholfen, aber gleichzeitig hilft auch er dem Geber ein Werk der Barmherzigkeit verrichten. Nach dem bekannten Bibelwort, daß Geben seliger ist als Nehmen, verhilft der Empfänger dem Geber sogar zu einer größeren Freude als dieser ihm.

Daraus erhellt schon, daß in einer Gemeinschaft niemand bloß Geber oder bloß Empfänger ist. Bezüglich der Ehe haben wir das bereits in unserem Aufsatz über das « Verhältnis der beiden Geschlechter zur menschlichen Wesenheit und zueinander in allgemein philosophischer Betrachtung » gezeigt [1]. In der Ehe empfängt auch der Mann, und gibt auch die Frau, nur sind die Weisen des Gebens und Empfangens grundverschieden. Wir brauchen aber nicht einmal das Geschlechterproblem aufzurollen. Hat nicht der Schöpfer die menschliche Natur so eingerichtet, daß niemand von uns alle Bedürfnisse seines Lebens für sich allein befriedigen kann, sondern jeder sowohl geistig als leiblich unterstützt werden muß, um nicht elend zu verkümmern ? Aber auf der anderen Seite genügt einer, um ein bestimmtes Bedürfnis vieler zu befriedigen. So kann einer für eine ganze Familie kochen oder die Kinder eines ganzen Dorfes lesen und schreiben lehren. Dadurch entsteht zwischen Individuum und Gemeinschaft ein so mannigfaches und verschlungenes Wechselverhältnis, daß man begreift, wie die Frage entstehen konnte, wem der Primat gebühre : dem Individuum oder der Gemeinschaft. Soviel ist sicher, daß die Gemeinschaft dem Einzelmenschen helfen muß, sich möglichst gut auf das zukünftige Leben vorzubereiten. Aber diese Nützlichkeit für den Einzelmenschen ist nicht der einzige Zweck der Gemeinschaft. Diese hat auch die Aufgabe, die vielen Vorbereitungen der Einzelmenschen auf das zukünftige Leben zu verschönern. Denn wie Gott schon die Körperwelt an seiner Schönheit teilnehmen läßt, indem Er aus ihr einen Kosmos gemacht hat, in dem alles wunderbar geordnet ist, und wie die Einzelmenschen trotz ihrer großen substantiellen und akzidentellen Verschiedenheiten so im Menschsein übereinkommen, daß sie begrifflich nur ein Mensch sind, so soll auch die Gottesverherrlichung der Menschen nicht nur vielstimmig sein, sondern einem Orchester gleichen, in dem eine Stimme die andere ergänzt, so daß ein Ganzes entsteht, das schöner ist als die bloße Summe vieler Einzelstimmen. Das aber ist nur in einer Gemeinschaft möglich.

In der Sozialphilosophie wird die Frage behandelt, ob der Staat als solcher religionslos sein und die Ausübung der Religion ganz den

[1] Divus Thomas (1934), 3-36.

einzelnen Bürgern überlassen dürfe. Das wird in den scholastischen Lehrbüchern mit Recht aus drei Gründen verneint; nämlich: 1. weil auch der Staat eine göttliche Einrichtung und als solche nicht weniger als der Einzelmensch verpflichtet ist, Gott zu verherrlichen; 2. weil ein religionsloser Staat seine Bürger nur mit brutaler Gewalt zusammenhalten, und ein solcher Zustand niemals lange dauern kann; 3. weil die Bürger auch in religiöser Beziehung der Hilfe des Staates bedürfen. Diese Beweise mögen genügen, um die liberale Theorie « L'état est athée » zu widerlegen. Aber sie decken nicht den besonderen Sinn der dem Staate zur Pflicht gemachten Gottesverherrlichung auf. Dieses Besondere ergibt sich aus dem Wesen der Gesellschaft überhaupt. Die Gesellschaft im allgemeinen wird bestimmt als eine rechtliche Vereinigung (unio moralis) zur Förderung des Gemeinwohles. Zu jeder Gesellschaft gehört somit, daß sich mehrere zusammentun, um ihr Wohl gemeinsam anzustreben und auch gemeinsam zu erreichen. Nun kann aber einer den anderen nur so weit unterstützen, als er aus sich hinausgehende, physische oder prädikamentale Tätigkeiten setzt. Daher folgt schon aus der Natur der Gesellschaft, daß es bei ihr in erster Linie nicht um ein inneres, sondern um ein äußeres Streben ihrer Mitglieder nach einem bestimmten gemeinsamen Zwecke oder dem Gemeinwohle ankommt. Beim Staate versteht man unter diesem Gemeinwohl das zeitliche Wohlergehen seiner Bürger. Aber darin liegt nur der nächste Zweck des Staates. Wie jede andere Gesellschaft, ja wie überhaupt alles Seiende, hat auch der Staat Gott zum Endzweck. Und weil Gott nur auf dem Wege der Verherrlichung erreichbar ist, hat auch die Gesellschaft die strenge Pflicht, in allem Gott zu verherrlichen. Aber hier muß man unterscheiden. Es gibt eine innere und eine äußere Gottesverherrlichung. Die innere besteht im Gotterkennen und Gottlieben sowie in der Übung der verschiedenen sittlichen Tugenden. Eine solche innere Gottesverherrlichung kann die Gesellschaft deshalb nicht leisten, weil diese kein Organismus im eigentlichen Sinne ist und darum keine Seele hat. So bleibt als Pflicht des Staates wie jeder anderen Gesellschaft einzig die *äußere* Gottesverherrlichung. Der einzelne verherrlicht Gott auch äußerlich, soweit er seine aus sich hinausgehende, physische Tätigkeiten auf Gott hinordnet. Aus dem gleichen Grunde, aus dem die Gesellschaft als solche keine in sich bleibenden, metaphysischen Tätigkeiten des Gotterkennens und Gottliebens setzen kann, sind ihr auch eigentliche physische Tätigkeiten unmöglich. Aber mittels der ihr eigentümlichen Autorität kann sie die physischen Tätigkeiten ihrer Mitglieder so beein-

flussen, daß nicht nur einer den anderen in seiner äußeren Gottesverherrlichung nicht hindert, sondern daß vielmehr aus den vielen äußeren Gottesverherrlichungen ihrer Mitglieder ein gemeinsamer Gotteskult des gesamten gesellschaftlichen Lebens wird, der dem einzelnen die Erfüllung seiner Pflichten gegen Gott möglichst leicht macht. Nur so weit eine Gesellschaft das Zusammenleben ihrer Mitglieder in dieser Weise *ordnet*, erfüllt sie die ihr schuldige und besondere Pflicht der Gottesverherrlichung. Kommt auch diese Regelung des öffentlichen Gotteskultes wegen der Hinordnung aller Menschen auf ein übernatürliches Ziel in erster Linie der Kirche zu, so enthebt das doch die natürlichen Gesellschaften in keiner Weise von dem strengen Gebot, dabei nach Kräften mitzuhelfen.

Das ist aber noch nicht der letzte Sinn des menschlichen Lebens in der Gesellschaft. Wir haben bereits bemerkt, daß Gott die Welt nicht in einem chaotischen Zustande lassen wollte, sondern aus ihr einen Kosmos, d. h. ein wohlgeordnetes Ganzes gemacht hat. Diese kosmologische Ordnung soll durch eine soziale ergänzt und vervollständigt werden. Denn wie der Kosmos selbst ohne den Menschen unvollkommen wäre, so seine Ordnung ohne die des menschlichen Lebens. Die kosmologische Ordnung hilft dem Menschen besonders Gottes Schönheit erkennen, in der sozialen ahmt der Mensch selbst die Schönheit Gottes nach. Der hl. Thomas antwortet in seiner Summa contra gentiles (II 45) auf die Frage, warum Gott so viele Arten von Dingen erschaffen habe, eine einzige Art sei zu wenig imstande, die göttliche Vollkommenheit widerzuspiegeln. Es ist nur eine Fortsetzung der vom Aquinaten beantworteten Frage, wenn wir weiter fragen, warum Gott die Menschen mit so verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet hat. Und wir glauben ganz im Geiste des Doctor communis zu antworten, wenn wir sagen, Gott habe das getan, weil bei einer gleichen Veranlagung aller Menschen deren schuldige Gottesverherrlichung zu armselig wäre. Je mehr Menschen mit verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten in einer Gemeinschaft zusammenleben und sich gegenseitig ergänzen, desto reicher und schöner wird nicht nur ihr Leben, sondern auch ihre Gottesverherrlichung. Das Schöne ist kein Nützlichkeitswert, aber deshalb doch nicht weniger wertvoll. Nach dem hl. Thomas wollte Gott gerade durch die Schönheit der Welt seine Weisheit offenbaren [1]. Es wäre der

[1] Compendium Theol. 102: « Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc, quod diversimode divina

Mühe wert, einmal zu untersuchen, wie in der Neuzeit mit der abnehmenden Wertschätzung des feierlichen Gottesdienstes die ganze Auffassung von der Gesellschaft eine andere geworden ist.

## VI. Non omnis moriar [1]

*Fechner* unterscheidet in seinem « Büchlein vom Leben nach dem Tode » drei Stufen des menschlichen Lebens. Die erste ist ein steter Schlaf, die zweite eine Abwechslung zwischen Schlaf und Wachsein, und die dritte ein ewiges Wachen. Den Übergang von der ersten zur zweiten Lebensstufe nennt man Geburt, den von der zweiten zur dritten aber Tod. Geburt und Tod kommen also darin überein, daß beide nur Übergänge sind von einer Lebensform zu einer anderen, und zwar in der Weise, daß in beiden Fällen ein Aufstieg stattfindet. Damit ist schon gesagt, daß auch der Tod zwei Seiten hat, und daß es durchaus nicht genügt, ihn bloß als Ende des gegenwärtigen Lebens zu betrachten. Er ist ebenso wesentlich der Anfang des zukünftigen Lebens. Und wie der Mensch bei seinem Übergang von der ersten Lebensstufe zur zweiten nicht ganz geboren wird, so stirbt er auch nicht ganz bei seinem Übergang von der zweiten Lebensstufe zur dritten. Sonst wäre die Vorbereitung des Menschen im gegenwärtigen Leben auf ein zukünftiges Leben, von der wir im vorigen Abschnitt gesprochen haben, sinnlos. Aber wie sollen wir uns das Verhältnis dieses zukünftigen Lebens zum gegenwärtigen vorstellen ? Die Stoiker hielten den Tod für eine bloße Umwandlung des Lebensstoffes [2]. Was sie aber über das Schicksal des Menschen nach dieser Umwandlung (μεταβολή) zu sagen wußten, ist ebenso unklar wie ihr Hylozoismus überhaupt. Wie das Leben, so erhält nach ihnen auch der Tod seinen Sinn dadurch, daß der Mensch im Augenblick seines Sterbens tugendhaft ist. Daher meint Seneka [3], eigentlich sollte das ganze Leben des Menschen eine Vorbereitung auf das Sterben sein. Der Tugend zuliebe darf sich der Mensch sogar selbst das Leben nehmen [4]. Besonders in diesem letzten Punkte mußte die

bonitas a rebus creatis repraesentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, *ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus, quae divinam Sapientiam commendaret.* »

[1] Horaz, Oden. Buch III, Ode 30 v. 6.

[2] Vgl. Benz, a. a. O. 1 ff.

[3] De brevit. vitae VII 3 : « Vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori. »

[4] Vgl. Benz, a. a. O. 67 ff.

christliche Philosophie von den Stoikern abweichen. Nichtsdestoweniger haben die Väter kaum aus einer anderen Philosophie so viele Gedanken in ihre Lehren über das menschliche Leben und Sterben aufgenommen wie aus der stoischen.

Am leichtesten verständlich ist die Theorie der Pythagoreer, des Empedokles und Platons, daß die Seele im gegenwärtigen Leben mit dem Körper in einer nicht natürlichen Weise verbunden und daher der Tod für sie eine Erlösung sei. Aber diese Theorie gibt dem Tode einen Sinn auf Kosten des gegenwärtigen Lebens, und ist auch schon deshalb unannehmbar, weil sie das Verhältnis zwischen Leib und Seele des Menschen zu äußerlich auffaßt [1].

Stellen wir uns auf den aristotelisch-thomistischen Standpunkt, daß Leib und Seele des Menschen nur eine Natur bilden und deshalb der Tod keine nichtnatürliche Verbindung aufhebt, sondern im Gegenteil eine der Seele ganz natürliche zerreißt, dann scheint es unmöglich zu sein, das Leben der Seele nach ihrer Trennung vom Körper noch für vollkommener zu halten als das zur Zeit ihrer Verbindung mit diesem. Dadurch aber wird auch alles, was wir über das gegenwärtige Leben als Vorbereitung auf ein zukünftiges Leben sagten, sehr in Frage gestellt.

Um diese Schwierigkeit möglichst klar zu sehen, sei nochmals an das Endziel des Menschen erinnert, das durch die gleichen geistigen Tätigkeiten erreicht wird, in denen auch die vollkommene Glückseligkeit des Menschen liegt, nämlich durch Tätigkeiten des Erkennens und Liebens. Nun ist aber der menschliche Verstand im gegenwärtigen Leben in der Weise von den Sinnen abhängig, daß er ohne deren Mitwirkung weder eine neue Idee gewinnen noch eine schon gewonnene weiter gebrauchen kann. Der Grund dafür ist, daß Leib und Seele eine einzige Natur bilden. Daraus scheint zu folgen, daß die menschliche Seele nach ihrer Trennung vom Körper zu einer vollständigen Untätigkeit verurteilt ist. Das aber wäre weder eine Verherrlichung Gottes noch ein eigenes Glück derselben.

Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in einer Unterscheidung, die in der Philosophie immer wieder gemacht werden muß, damit kein Fehlschluß entsteht. Man muß nämlich beim Verstandeserkennen wohl auseinanderhalten, was ihm wesentlich ist und deshalb niemals fehlen darf, und was ihm nur unter bestimmten Bedingungen zukommt. Wesentlich ist der Verstandeserkenntnis nur, daß sie einen übersinnlichen

[1] Vgl. THOMAS, De anima a. 15.

Gegenstand hat. Die Weise aber, auf die ein übersinnlicher Gegenstand vom Verstand erkannt wird, hängt ab von den Bedingungen, unter denen der Träger des Verstandes sich gerade befindet. Auch hier gilt der Satz : agere sequitur esse. Eine andere Seinsweise hat auch eine andere Form der Tätigkeit zur Folge. Nun ist die Seele des Menschen nach ihrer Trennung vom Körper in einem wesentlich anderen Zustande als während ihrer Verbindung mit diesem. Daher erkennt sie auch notwendig anders als vorher. Weil die menschliche Seele auf den Leib wesentlich hingeordnet und bestimmt ist, mit ihm nur eine Natur zu bilden, muß man zwar sagen, die Weise, auf die der menschliche Verstand während der Zeit seiner Verbindung der Seele mit dem Leibe erkennt, sei die natürliche. Aber deshalb braucht eine andere Weise des Erkennens noch lange nicht naturwidrig zu sein. So entspricht es der Natur des Steines, daß er zur Erde fällt, sobald er nicht gehalten wird, trotzdem ist es nicht gegen seine Natur, wenn ihn einer in die Höhe schleudert. Angelo Zacchi [1] veranschaulicht die verschiedenen Erkenntnisweisen des menschlichen Verstandes im gegenwärtigen und im zukünftigen Leben, indem er sie mit den verschiedenen Weisen vergleicht, auf die ein Organismus das ihm zum Leben notwendige Blut erhalten kann. Im Mutterschoß erhält der Organismus sein Blut von der Mutter ; nachdem er geboren ist, muß er sein Blut selbst mittels der Ernährung zubereiten. Wie man nicht sagen kann, der Organismus könne nicht außerhalb des Mutterschoßes leben, weil er im ersten Stadium seiner Entwicklung das Blut von der Mutter erhält, so auch nicht, die Seele sei deshalb, weil sie im gegenwärtigen Leben im Erkennen vom Körper abhängt, überhaupt nicht imstande, ohne den Körper zu erkennen. Wer das behauptet, macht einen Fehlschluß, den die Logiker fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter nennen, und der darin besteht, daß einem Satz, der nur in einem begrenzten Sinne wahr ist, allgemeine Geltung zugeschrieben wird.

Der hl. Thomas [2] bestimmt das Verhältnis der beiden Zustände,

[1] L'uomo. Vol. II. L'origine e i destini. Roma 1944, 239 f.

[2] De anima a. 15 : « Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum ... Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis. » — S. Th. I 89, 2 ad 1 : « Anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis ; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur. »

in denen sich die menschliche Seele befinden kann, in der Weise, daß er sagt, die menschliche Seele sei im Zustande ihrer Trennung vom Körper zwar unvollkommener als im Zustande der Verbindung, aber dafür sei sie im Erkennen um so freier. Denn ohne den Körper ist sie ja kein Mensch; darum spricht man auch nur von abgeschiedenen *Seelen*. Andererseits hat ihre Trennung vom Körper auch die Folge, daß nun ihre Abhängigkeit von den Sinnen aufhört. Sobald sie vom Körper getrennt ist, hat sie einen ganz anderen eigentümlichen Gegenstand: nämlich ihre eigene Substanz [1]. Während der Mensch seine Seele im gegenwärtigen Leben nur indirekt durch Zurückdenken erkennt, d. h. in der Weise, daß er über seine auf etwas anderes hinzielende Erkenntnistätigkeit nachdenkt, geht die Erkenntnistätigkeit der vom Körper getrennten Seele geradeswegs auf ihre Substanz. Und die menschliche Seele erkennt sich im Zustande der Trennung vom Körper auch sofort mit einer solchen Vollkommenheit, daß all ihr Erkennen im Zustande der Verbindung mit dem Körper sich dazu verhält wie die frühe Morgendämmerung zum vollen Tageslicht. Denn im gegenwärtigen Leben sind alle unsere Erkenntnisse nur apprehensiv, d. h. erfassend, im zukünftigen Leben aber erkennt sich die Seele gleich umfassend. Und damit erkennt sie zugleich ihre Beziehungen zu Gott und zu den übrigen Dingen. Ihre Gotteserkenntnis bleibt zwar auch dann noch analog, aber sie ist dann wesentlich vollkommener als sie es im gegenwärtigen Leben werden kann.

Nur in einem Punkte bleibt die Erkenntnisweise der vom Körper getrennten Seele die gleiche wie im Zustande der Verbindung mit dem Körper. Wie im gegenwärtigen Leben, so kann die Seele auch im zukünftigen durch ihr bloßes Erkennen nichts an dem ändern, was sie als bestehend erkennt. Erkennt also die vom Körper getrennte Seele, daß die sittliche Beschaffenheit, mit der sie den Körper verlassen hat, mit dem göttlichen Sittengesetz nicht übereinstimmt, dann hat ihre vollkommenere Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis nur die Folge, daß sie sich selbst ebenso vollkommen als unfähig erkennt, Gott zu lieben und durch den Besitz Gottes glücklich zu werden. Würde Gott sich von einer solchen Seele unmittelbar schauen lassen, so daß Er ihr sein Wesen ohne das Dazwischentreten der Seelensubstanz erkenntnismäßig mitteilte, dann wäre die Sache anders. Dann würde der Wille der vom Körper getrennten Seele Gott auch notwendig lieben, weil eine

[1] Vgl. GREDT, a. a. O. 387 ff.

Seele, die Gott auf diese Weise schaut, von Gott unmittelbar so befriedigt wird, daß nichts anderes mehr sie noch anziehen kann. So vollkommen aber ist auch die Gotteserkenntnis der vom Körper getrennten Seele ohne die Erhebung in die übernatürliche Ordnung nicht. Weil die menschliche Seele auch im Zustande der Trennung vom Körper Gott nicht unmittelbar erkennt, sondern mittels ihrer umfassenden Selbsterkenntnis, wird auch ihr Wille von Gott nur mittels und nach Maßgabe seiner sittlichen Beschaffenheit angezogen. War der Wille im Augenblick der Trennung der Seele vom Körper von Gott abgewandt, dann bleibt er es auch nach der Trennung; ja, entsprechend der nun vollkommeneren Erkenntnis des Verstandes wird der Wille sich nunmehr erst recht von Gott abwenden. Umgekehrt aber wird der im Augenblick des Todes Gott zugewandte Wille nach dem Tode Gott noch weit vollkommener lieben.

So sehen wir, wie im zukünftigen Leben alles seine Vollendung findet. Daher gilt das, was wir im Abschnitt über das gegenwärtige Leben als Vorbereitung auf das zukünftige Leben sagten, in gleicher Weise für das sittlich schlechte Leben wie für das sittlich gute. Das eine wie das andere wird erst im zukünftigen Leben ganz vollkommen. Wie wir sahen, ist das gegenwärtige Leben wesentlich eine Bewegung und als solche mit einem Endzustand unvereinbar. Darum ist der Tod eine wesentliche Vorbedingung für das Erreichen dieses Endzustandes. Ob der Tod notwendig in der Form erfolgen muß, in der wir ihm in der gegenwärtigen Ordnung unterworfen sind, ist eine andere Frage. Auch wenn es keine Sünde gäbe, müßte das gegenwärtige Leben die Umwandlung in eine höhere Lebensform erfahren, damit der Mensch sowohl sein Endziel als seine Glückseligkeit vollkommen erlangt. In der Liturgie wird der Tod der Heiligen mit Vorliebe als deren « natalitiae » bezeichnet. Mit Recht. Denn « vita mutatur, non tollitur », das gegenwärtige Leben wird durch den Tod nicht genommen, sondern nur umgestaltet, « et, dissoluta terrestris huius incolatus domo, aeterna in coelis habitatio comparatur », und wenn die Herberge ihres Erdenwandels in Staub zerfällt, gewinnen sie eine ewige Heimstätte im Himmel [1].

Menschliches Leben und menschliches Sterben gehören daher wesentlich zusammen. Beide sind notwendig, damit der Mensch seine letzte Vollendung erlangt. Was den Tod unangenehm und gefürchtet

[1] Praefation der Totenmesse.

macht, sind vier Dinge: 1. Ist die Verbindung mit dem Körper für die Seele nun einmal natürlicher als der Zustand der Trennung von ihm. Deshalb bedeutet diese Trennung für die Seele einen Mangel [1], der zwar ihr Glück nicht beeinträchtigt, weil sie ja Gott auch ohne den Körper erkennen und lieben kann, der aber als solcher auch nicht gewünscht werden kann. 2. Darf man nicht übersehen, daß der Körper die Seele nicht bloß an der vollkommenen Erreichung ihres Endzieles hindert, sondern daß er ihr bei der Vorbereitung auf diese Erreichung auch sehr wertvolle Dienste leistet. Man hat sich schon oft darüber gewundert, daß Kinder verhältnismäßig mit weniger Widerstreben sterben als alte Leute. Das erklärt sich daraus, daß der Mensch im Alter die Bedeutung des gegenwärtigen Lebens mehr zu schätzen weiß als in der Jugend, und darum das Bedürfnis empfindet, Versäumtes nachzuholen und Unvollkommenes noch so weit als möglich zu vollenden. 3. Handelt es sich beim Tode nicht nur um die Trennung der Seele vom Körper, sondern auch um die Trennung der Seele von allem, was ihr in dieser Welt lieb und teuer geworden ist. Auch das ist bei alten Leuten in der Regel mehr als bei jungen. 4. Weiß niemand mit Gewißheit voraus, wie die Vollendung des zukünftigen Lebens aussehen wird. Denn wie wir sahen, gibt es auch ein vollendetes Unglück. Und niemand kann mit Bestimmtheit sagen, ob sein Tod die Vorbereitung auf ein vollendetes Glück oder die Verschuldung eines vollendeten Unglückes abschließt.

Das sind Schattenseiten des Todes. Aber so groß dieselben sind, und so sehr sie uns mit Schrecken erfüllen, wenn Gott uns nicht mit übernatürlicher Kraft zu Hilfe kommt, trotz alledem behält auch der Tod seinen positiven Sinn. Und dieser liegt darin, daß auch der Tod ebenso wie das ganze gegenwärtige Leben ein notwendiges Durchgangsstadium des Menschen ist, um in den vollkommenen Besitz sowohl seines Endzieles als seiner wahren Glückseligkeit zu gelangen.

[1] THOMAS, S. Th. I 76, 1 ad 6: « Anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. » — I 90, 4: « Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. »