

# Die Personwürde des Menschen bei Thomas von Aquin

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier.

Die Personwürde des Menschen im Anschluß an den hl. Thomas in unserer Zeitenwende, die unter anderem auch eine Wende vom Individuum zur Gemeinschaft ist, zu betonen, ist nicht überflüssig. Die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft steht mehr denn je im Mittelpunkt der sozial-philosophischen Diskussion. Gilt es doch einen Ausgleich zu schaffen zwischen Eigenwohl und Gemeinwohl, Eigenrecht des Individuums und persönliche Freiheit harmonisch zu verbinden mit den Notwendigkeiten der Gemeinschaft und den Verpflichtungen gegen die übergreifenden sozialen Ganzheiten. Niemand kann da heute die Gefahr übersehen, daß in Reaktion gegen einen übertriebenen Individualismus der Vergangenheit, der nur den selbstherrlichen Einzelmenschen kannte, die Gemeinschaft entleerte, zum bloßen Mittel im Dienste des Individuums herabwürdigte und alle sozialen Bindungen leugnete, nunmehr das Pendel zu sehr nach der Seite des Kollektivismus oder Universalismus ausschlage, der die Einzelperson nicht hinreichend würdigt, den Menschen nur als Glied der Gemeinschaft sieht, bloß als Teil, der völlig im Ganzen aufgeht und als Person höchstens vom Ganzen her Recht und Bedeutung hat. Besonders bedenklich muß es stimmen, wenn selbst die zur Besinnung berufene Wissenschaft diesen Pendelschlag mitmacht, ja auch in die Vergangenheit ihre Ansichten hineinzutragen versucht und es gar unternimmt, den hl. Thomas für eine extreme Ganzheitslehre zu beschlagnahmen.<sup>1)</sup>

Erhebliche Verwirrung hat es bei vielen hervorgerufen, daß Pater Kurz<sup>2)</sup> sich die bekannte übersteigerte Alternative von Othmar Spann zu eigen machte, die den Menschen entweder bloß als Person oder bloß als Glied der Gemeinschaft sehen will, für die entweder nur die Person für die Gemeinschaft oder nur die

<sup>1)</sup> Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*. III. Auflage. Leipzig 1930. Sauter, *Thomistische Gesellschaftslehre*, in H. St. W. Bd. VIII. 4. Aufl. 1928.

<sup>2)</sup> *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin*. Verlag Kösel, München 1932.

Gemeinschaft für die Person da ist und die deshalb nur die Wahl zwischen extremem Individualismus oder Universalismus kennt. So werden auch die vermittelnden Systeme eines „christlichen Individualismus“, „Solidarismus“, „Personalismus“ oder der „Gemeinschaftsidee“ dem Individualismus beigezählt und im Namen des hl. Thomas verurteilt.<sup>1)</sup> Nach der angeblichen Ganzheitslehre des Aquinaten wäre das Eigenglück des Individuums nur „Mitfolgerung“ des Staatsglückes (S. 105), nur als partes principales wären die intellektuellen Individuen ihrer selbst wegen gewollt (147), nur als Glieder hätten sie Eigenwert und Eigenrecht (154). „Das Ziel des einzelnen mündet in das der Gemeinschaft“ (149), „über dem einzelnen steht die Gemeinschaft als sein Ziel und sein Ganzes“ (150). „Im rein Irdischen ist das Individuum dem Staate bedingungslos dienstbar“, (149). Grenzen sind der Macht des Staates nicht vom Individuum aus zu ziehen, sondern höchstens vom Sinne des Staates aus, der verletzt würde, wenn der Staat dem guten Bürger Leben, Eigentum, Ehre und Lebensmöglichkeit nehmen wollte. „Der einzelne ist dem Staate gegenüber frei nur in den Dingen, wo der Staat nicht mehr gleicher Art mit ihm ist und sein kann, in den Dingen der Seele und des Gottesreiches“ (150). Aber in diesen Dingen hat sich der Mensch wieder als Glied und Teil einzuordnen in das Ganze der Kirche und des Himmelreiches, sodaß ihm ein persönlicher freier Bereich überhaupt nicht verbleibt.

Im Anschluß an Kurz behauptet z. B. auch Breitenstein O. F. M.<sup>2)</sup>, daß nach Thomas der Mensch immer und überall nur als Teil eines Ganzen erscheine. Das Werk von Kurz hat eine sachliche Korrektur zum Teil schon in den gründlichen Arbeiten von Linhardt und

<sup>1)</sup> Für die Deutung des hl. Thomas im Sinne solcher vermittelnden Systeme nenne ich besonders Pesch H., *Lehrbuch der Nationalökonomie* I, 4. A. Freiburg 1924. De Wulf, *L'individu et le groupe dans la Scolastique du XIII. siècle*. Revue Neoscol. 22 (1920), 341—57.) Linhardt, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin*. Verlag Herder, Freiburg 1932. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*. Bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Verlag Pustet, Salzburg-Leipzig 1935. Wenn Schilling von „Sozialorganischem System“ spricht (Kath. Wirtschaftsethik, München 1933) oder Schwer, *Kath. Gesellschaftslehre* (Paderborn 1928) sich gar für „Universalismus“ entscheidet, so ist es doch sachlich wohl dasselbe. Die französischen Soziologen H. Hauriou und G. Renard nennen ihre Synthese von Individualismus und Sozialismus „Institutionstheorie“ (théorie de l'institution), weil das Individuum sich den gesellschaftlichen Institutionen gegenüber sieht. Siehe darüber Suzanne Michel, *La notion thomiste du bien commun*. Paris 1932 S. 1—12.

<sup>2)</sup> *Geist oder Blut*. Paderborn 1934. S. 49.

Welty gefunden und ist auch in einzelnen Besprechungen abgelehnt worden.<sup>1)</sup>

Tatsächlich fügt sich die Ethik des hl. Thomas keiner der extremen Alternativen. Wie für ihn überhaupt die Tugend in der Mitte zwischen den Extremen lag,<sup>2)</sup> so ist auch hier seine Lehre eher als eine Synthese aufzufassen und ist geeignet, einen Ausgleich der Gegensätze zu schaffen, sowohl die Person gegen die Aushöhlung und Entrechtung durch die Gemeinschaft zu schützen als auch die Gemeinschaft gegen die selbstherrliche Uebersteigerung der Person. Für ihn ist der Mensch weder ursprünglich bloß Person noch bloß Glied der Gemeinschaft, sondern ursprünglich beides.<sup>3)</sup> Gegenüber allen kollektivistischen Anforderungen betont er stark die Personwürde des Menschen, vermeidet aber allen Individualismus, indem er ebenso ursprünglich die Person in die Gemeinschaft hineinstellt. Persönlichkeit und Gliedschaft sind zwei ursprüngliche Aspekte derselben menschlichen Natur, die sich nicht ausschließen, sondern im Gegenteil einschließen: Nur als Person kann der Mensch seine Funktion als Teil des Universums und als Glied der Gemeinschaft erfüllen. Gewissermaßen als Leitsatz des Aquinaten möchte ich einen Ausspruch von ihm an die Spitze stellen, der mir am besten seine Ansicht wiederzugeben scheint, aber in der bisherigen Diskussion nicht gewürdigt wurde: „Aliquis homo singularis dupliciter potest considerari: Uno modo secundum quod est quaedam persona singularis, alio modo secundum quod est pars alicuius collegii (vel membrum alicuius communitatis), et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere: pertinet enim ad eum, inquantum est singularis persona, ille actus, quem proprio arbitrio et per seipsum facit; sed inquantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus alienus, quem per seipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii, sicut illud, quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut Philosophus dicit. Hujusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris ecclesiae, I. *ad Corinth.* 12.“<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> So J. Koch, *Hist. Jahrb.* 53 (1933) S. 379; Hürth S. J. in *Scholastik* 9 (1934) S. 110.

<sup>2)</sup> *Virtus secundum suam substantiam et secundum rationem definitivam est medietas.* (In II. *Ethic.* lect. 7.)

<sup>3)</sup> So bestätigt sich beim hl. Thomas die allgemeine Grundthese von Kaibach in *Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung*, Düsseldorf 1929.

<sup>4)</sup> De malo IV, 1.

Klarer kann man die ursprüngliche Doppelnatur des Menschen als Person und als Gemeinschaftsglied nicht aussprechen. Dieser Doppelnatur entspricht ein doppelter Tätigkeitsbereich. Seinem Personalcharakter sind jene Betätigungen zugeordnet, die er frei, unmittelbar, per se setzt, über die er das Dominium hat, jene Akte, die anderswo (C. G. III, 112) als „actus personales“ bezeichnet werden. Dem Gliedcharakter aber ist jene Betätigung zugeordnet, in der er nicht als Prinzip und Träger und Herr seiner selbst wirkt, die vielmehr die Gemeinschaft oder deren Leiter, bestenfalls durch ihn vollzieht, die eher durch ihn gewirkt wird. Um es auch gleich hinzuzufügen, entspricht der doppelten Tätigkeitsreihe auch wieder ein doppeltes Ziel, den ersteren personalen Tätigkeiten das Eigenwohl, den letzteren sozialen das Gemeinwohl.<sup>1)</sup> „Es gibt ein Eigengut des Menschen als Einzelperson . . . . . Es gibt auch ein Gemeingut, das diesem oder jenem gehört, sofern er Teil eines Ganzen ist.“<sup>2)</sup>

Anklänge an diese Grundthese vom Doppelcharakter des Menschen finden sich öfter: „Dupliciter aliquis perficitur: Uno modo, quantum ad personam propriam, alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit: quia homo naturaliter est animal sociale.“<sup>3)</sup> Ferner: „Aliquis homo dupliciter considerari potest: Uno modo secundum se, alio modo per comparisonem ad aliud (sc. bonum commune)“.<sup>4)</sup> Es ist die Anwendung der allgemeinen Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Betrachtungsweise auf den Menschen, Betrachtungsweisen aber, die nicht rein gedanklich sind, sondern eine doppelte Vollkommenheit des Menschen zum Ausdruck bringen.<sup>5)</sup>

---

<sup>1)</sup> Dieser Doppelcharakter ließe sich auch in einzelne menschliche Einrichtungen hinein verfolgen, die seiner Personwürde dienen oder sie ausdrücken. So hat z. B. das Eigentum neben seiner Individualfunktion eine Sozialfunktion, es soll sowohl dem personalen als dem gliedhaften Menschen dienen.

<sup>2)</sup> *De car. a. 4. ad 2.*

<sup>3)</sup> *S. th. III, 65, 1.* An einer anderen Stelle fügt er dem zweiten Gesichtspunkt des Gliedcharakters noch die Beziehung auf Gott, den Ebenbildcharakter hinzu: „Alia persona singularis potest dupliciter considerari: uno modo secundum se . . . . alio modo . . . in quantum est aliquid civitatis, scilicet pars vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago.“ (*S. th. II—II, 59, 3 ad 2.*)

<sup>4)</sup> *S. th. II—II, 64, 6.*

<sup>5)</sup> „Perfectio duplex est in qualibet re, scilicet qua in se subsistit et qua ad res alias ordinatur.“ (*III Sent. d. 27 q. 1, 4.*) Vergl. *Quol. 10, 15, 1; I Sent. d. 38. q. 1. a. 1; ib. a. 2; IV Sent. 18, 2, 3.*

Um in der Entwicklung der thomistischen These, daß der Mensch nicht bloß Glied, sondern ursprüngliche Personganzheit ist, das Polemische nach Möglichkeit auszuschalten, habe ich positiv die Personwürde des Menschen als Thema gestellt.

### I. Die Personwürde im allgemeinen.

Daß für den hl. Thomas Person im Gegensatz zu bloßer Sache oder res eine besondere Würde und Vollkommenheit bedeutet, spricht er oft genug aus: „Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura.“<sup>1)</sup> — „Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima.“<sup>2)</sup>

„Persona dignitatem importat.“<sup>3)</sup> — „Persona videtur esse nomen dignitatis.“<sup>4)</sup> — „Modus existendi, quem importat persona, est omnium dignissimus.“<sup>5)</sup> — „Impositum est hoc nomen, persona, ad significandum aliquos dignitatem habentes.“<sup>6)</sup> — Weil so Person eine besondere Würde ausdrückt, fügt er an der letzten Stelle hinzu, werden in der Kirche die Würdenträger personae genannt, ja manche definierten geradezu die Person durch diesen Vorzug der Würde vor anderen Dingen als „hypostasis, proprietate distincta ad dignitatem pertinente.“ Und weil es eine große Würde sei, in der vernünftigen Natur selbstbestehen, werde jedes Individuum der vernünftigen Natur Person genannt.

Der hl. Thomas selbst macht sich öfters diese Definition durch das Element der Würde im Gegensatz zu den unvernünftigen Substanzen zu eigen. „Nomen personae significat substantiam particularem, prout subicitur proprietati, quae sonat dignitatem.“<sup>7)</sup> — „Persona est hypostasis proprietata distincta ad dignitatem pertinente.“<sup>8)</sup> — Im Anschluß an den Lombarden wird statt dignitas auch nobilitas eingesetzt. „Persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente.“<sup>9)</sup> — „Vel significatur ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente et sic est nomen personae.“<sup>10)</sup> — Auf diese Begründung der Personwürde in der vernünftigen Natur werde ich noch zurückkommen.

Seinem Ursprunge nach (quantum ad id, a quo impositum est nomen) kommt Person von ~~per-sonare~~, von der Maske, ~~durch die~~ <sup>fersu</sup> die Theaterleute sprechen und kann somit besondere Würde nicht beanspruchen. Aber seinem Gebrauche nach (quantum ad id, ad quod significandum imponitur) ist Person Ausdruck solcher Würde,

(etrusk.)

<sup>1)</sup> S. th. I, 29, 3; cf. Pot. 9, 3. — <sup>2)</sup> Pot. 9, 3. — <sup>3)</sup> S. th. II II, 32, 5. — <sup>4)</sup> Pot. 8, 4. — <sup>5)</sup> Pot. 9, 3. — <sup>6)</sup> S. th. I. 29, 3 ad 2. — <sup>7)</sup> I Sent. d. 23, 1 fin. — <sup>8)</sup> Pot. 8, 4 ad 5. — <sup>9)</sup> I Sent. d. 25, 1, 8 fin. — <sup>10)</sup> I Sent. d. 23, 1 sol.

daß Thomas ihn unbedenklich auch auf Gott anwendet, aber nicht in derselben Weise wie auf die Geschöpfe, „sed modo excellentiori quo dicitur de creaturis.“<sup>1)</sup> Gerade weil Person das Würdigste im Geschöpflichen sei, könne und müsse dieser Begriff auf Gott angewandt werden.<sup>2)</sup> So verbindet die Personwürde in ihrem Anwendungsbereich den Menschen mit dem höheren Seinsreich der reinen Geister und Gottes, denen allein dieser Begriff zufällt. Nicht ganz eindeutig, aber auch nicht ganz vieldeutig, sondern analog wird er von ihnen allen ausgesagt.<sup>3)</sup>

Worin diese Personwürde besteht, zeigt uns die Definition der Person. Mit Boethius wird sie von Thomas definiert als „rationalis naturae individua substantia“ oder auch „individuum rationalis naturae“.<sup>4)</sup> Individua natura oder Individuum wird dabei dann aber nicht bloß als Einzelnatur (natura singularis), sondern im engeren Sinne als hypostasis oder suppositum verstanden.

In diesem ersten Elemente der individua substantia - suppositum - hypostasis stimmt die Person mit den unvernünftigen Wesen überein. Sie muß danach Substanz sein, im Gegensatz zum Akzidens, das eine unvollkommene Seinsweise in einem Träger verlangt und deshalb nicht Person genannt wird. Sie muß individua sein oder singularis im Gegensatz zur allgemeinen Natur, die kein selbständiges Dasein hat, sondern nur in den Individuen existiert und darum nicht Person genannt werden kann. Durch individua schließt aber darüber hinaus Thomas jede Art der Mitteilung an ein anderes, jede Teilschaft an einer ontologischen Ganzheit aus. Was als Teil eines anderen existiert, wie Fuß oder Hand oder auch Seele des Menschen, ist nicht hypostasis oder suppositum. Ja, alle diese Faktoren genügen noch nicht zum Wesen der individua substantia, in unserm Falle der Person, denn Christus besaß eine individuelle Menschennatur, war aber keine menschliche Person, weil diese Menschennatur in die Person des göttlichen Wortes aufgenommen war. Um hypostasis zu sein, muß eine Substanz „subsistens“ oder „per se existens“ sein.<sup>5)</sup> Mit diesem

<sup>1)</sup> S. th. I, 29, 3 c und ad 2.

<sup>2)</sup> „Dignissimum in creaturis Deo sit attribuendum“ (Pot. 9,3) „Persona proprie convenit Deo, et nobilius quam creaturis“ (S. th. I, 29,3. Pot. 9,3) „Maxime competit Deo nomen personae“ (S. th. I, 29,3 ad 2.)

<sup>3)</sup> Pot. 9,2 ad 10; S. th. I, 29,4 ad 4. u. ö.

<sup>4)</sup> S. th. I, 29, I; Pot. 9,2.

<sup>5)</sup> „Sciendum est, quod non quodlibet individuum in genere substantiae etiam in rationali natura habet rationem personae, sed solum illud, quod per se existit, non autem illud, quod existit in alio perfectiori“ (S. th. III, 2,2 ad 3). „Humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest

ersten Element wird der Personbegriff also auf den allgemeineren Begriff hypostasis (griechisch) oder suppositum (latein.) oder subsistentia oder auch res naturae zurückgeführt, die bei Thomas alle ein für sich seiendes Einzelwesen bezeichnen, das nicht mehr Teil einer substantiellen Ganzheit werden und nicht mehr mit anderen eine Wesenseinheit (unum per se) bilden kann. Dieses wird Subsistenz genannt, sofern es in sich, nicht in einem anderen existiert; res naturae, sofern es Träger einer allgemeinen Natur ist; hypostasis oder suppositum, sofern es Akzidentien trägt. Was alle diese Namen im Bereiche der Substanz im allgemeinen bezeichnen, das bezeichnet Person im Bereiche der vernünftigen Substanzen.

Zu jenem ersten Element fügt deshalb der Personbegriff noch ein zweites Element hinzu, nämlich die natura rationalis. Durch diese überragt die Person alle anderen supposita; während diese supposita irrationalia nur Sachen sind, res naturae, ist Person „hypostasis in genere rationalium substantiarum“. <sup>1)</sup> Dieses letzte Element schließt nicht bloß die leblosen Körper, sondern auch Pflanzen und Tiere vom Personbereich aus: „Hoc nomen persona est speciale nomen individui rationalis naturae . . . Excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta, quae personae non sunt“. <sup>2)</sup> Die natura rationalis ist aber in diesem Falle nicht im engen Sinne der ratio als der Fähigkeit diskursiven Erkennens, sondern im weiteren Sinne der intellektuellen oder geistigen Natur zu verstehen, sonst würde ja die Personwürde auf den Menschen beschränkt. <sup>3)</sup>

Wenn wir nochmals die Wesenselemente zusammenfassen, so sind es nach Thomas zwei, nämlich Individuum im engsten Sinne von subsistens oder per se existens und zweitens rationalis natura. „Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum, quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero, quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae“. <sup>4)</sup> Wenn an anderen Stellen bisweilen drei Elemente aufgezählt werden, so ist es die verschiedene Bedeutung von Individuum, die nicht immer die Subsistenz einschließt. <sup>5)</sup>

dici substantia individua, quae est hypostasis; sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quae non subsistunt per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur quod sit persona“. (*Pot.* 9,2 ad 13 Cf. *S. th.* I, 29,1 ad 2 et 5 u. ö.)

<sup>1)</sup> *S. th.* I, 29,2. „Persona vero addit super hypostasim determinatam naturam, nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturae“. (*Pot.* 9,1) „Persona est speciale nomen individui rationalis naturae“. (*Pot.* 9,2).

<sup>2)</sup> *Pot.* 9,2. — <sup>3)</sup> *S. th.* I, 29,3 ad 4; *Pot.* 9,3 ad 10. — <sup>4)</sup> *Pot.* 9,2.

<sup>5)</sup> „De ratione personae sunt tria, scilicet subsistere, ratiocinari et individuum esse“. (*I Sent.* d. 25,1; *II Sent.* d. 3,1,2.)

Die Frage, welchem dieser beiden Wesenselemente der hl. Thomas die formalste Bedeutung beimißt, spielt für uns keine so große Rolle. Der Theologe, der von den Problemen der Trinität und Christologie her Person mehr im Unterschied und Gegensatz zur singulären Natur sieht, legt den Nachdruck eher auf das erste Element *subsistens* oder *per se existens* oder *totum in se*, wir können vielleicht sagen auf den Ganzheitscharakter. Was die individuelle vernünftige Natur zur Person macht, ist sicher diese Subsistenz, das Insichselbstbestehen, und in dem Sinne kann sie das formale Element der Person genannt werden. Für diese Auffassung entscheidet sich der hl. Thomas in folgenden Aussprüchen: „*Nomen personae non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae sicut aliquis homo, sed rem subsistentem in rationali natura*“.<sup>1)</sup> — *Forma significata per nomen personae non est essentia vel natura, sed personalitas*“.<sup>2)</sup> — „*Forma significata nomine personae non est natura absolute, quia sic idem significaretur nomine hominis et nomine personae humanae, quod patet esse falsum; sed nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura*“.<sup>3)</sup>

Der Philosoph hingegen, der aus sich einen Unterschied zwischen Einzelsubstanz und *suppositum* oder *hypostasis* nicht vermutet, sondern diesen erst als Bereicherung durch die Offenbarung erfährt, sieht Person mehr in Gegensatz zum Sachbereich der *supposita irrationalia* als *suppositum rationale* und betont deshalb stärker die *rationalitas* oder *intellectualitas*, also die Geistigkeit der Natur, in der die Bewußtheit und Freiheit wurzeln, deren Anlage dann von der modernen Philosophie mit der aktuellen Betätigung verwechselt wurde, sodaß diese als Wesen der Persönlichkeit erschien. Daß dem hl. Thomas auch solche Betrachtungsweise der Person als Gegensatz zur Sache nicht fremd ist, ging aus den obigen Stellen hervor, wonach der Personbegriff zum Begriff der *hypostasis* den der *natura rationalis* hinzufüge. Person soll ein besonderer Name sein für die vernünftige Natur im Gegensatz zu den irrationalen Wesen. „*Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere. Persona est speciale nomen individui rationalis naturae*“.<sup>4)</sup> Bei der vernünftigen Natur fallen Individuum (*hypostasis*) und Person zusammen, während sie sich sonst durch die Vernünftigkeit unterscheiden. „*Ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationalem naturam,*

<sup>1)</sup> *S. th.* I, 30,4. — <sup>2)</sup> *S. th.* I, 36,3 ad 4. — <sup>3)</sup> *Pot.* 9,6. — <sup>4)</sup> *Pot.* 9, 2.

oportet quod hypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem.“<sup>1)</sup> Schon aus früheren Zitaten, wo wir die Person häufig definiert fanden als „hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente“, ging hervor, daß die Vernünftigkeit und Geistigkeit der Natur, die die Person vom bloßen suppositum unterscheidet, zugleich auch die Würde der Person begründet. Kommt die Vernünftigkeit in Fortfall, dann verliert der Mensch die Personwürde und wird zur bloßen Hypostase: „Apud nos remotis ab aliquo homine his, quae ad dignitatem pertinent, quae faciunt eum esse personam, remanet eius hypostasis.“<sup>2)</sup> Freilich bliebe die durch Abstrich der Vernünftigkeit gewonnene Hypostase nicht numerisch oder spezifisch dieselbe, sondern nur generisch. Mit anderen Worten: die beiden Elemente verhalten sich wie Gattung und Artunterschied. „Remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem, scilicet numero vel specie, sed solum secundum genus, prout salvatur in substantiis non rationalibus.“<sup>3)</sup>

Neben der Begründung der Personwürde aus dem zweiten Wesenselement, ihrer vernünftigen Natur, begegnet uns aber auch die Begründung ihrer Würde aus dem ersten Wesenselement, aus ihrer bestimmten Existenzweise oder Subsistenz. Unter beiden Gesichtspunkten wird die Person als „dignissima“ bezeichnet: „Persona significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi, quem importat persona, est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens.“<sup>4)</sup>

Die letztere Begründung der besonderen Würde der Person könnte überraschen, weil doch auch die unvernünftige Hypostase Subsistenz besitzt. Gewiß, in der Tatsache der Subsistenz stimmt die Person als hypostasis rationalis mit den anderen hypostases überein; alle sind sie im Gegensatz zu den Akzidentien und den allgemeinen Naturen und den Teilsubstanzen ein per se existens und per se agens, aber der hypostasis rationalis als geistiger Natur kommt diese Subsistenz in höherer Weise (excellentiore modo) zu.<sup>5)</sup> Verschiedentlich wird es ausgesprochen, daß das vernünftige Einzelwesen den besonderen Namen Person verdiene, wegen seiner vollkommeneren Seinsweise, die in größerer Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit besteht. „Quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus;

<sup>1)</sup> Pot. 9, 1 ad 1. — <sup>2)</sup> Pot. 8, 4. — <sup>3)</sup> Pot. 8, 4 ad 5. — <sup>4)</sup> Pot. 9, 3.

<sup>5)</sup> Pot. 9, 1 ad 3.

et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae: Et hoc nomen est persona<sup>1)</sup>

Damit kommen wir zu einer tieferen Schau der Persönlichkeit und ihrer Würde, die zugleich eine Zusammenschau der beiden Elemente Subsistenz und Vernünftigkeit bedeutet. Der Unterschied zwischen Person und Sache besteht nicht so sehr in der rationalitas oder Geistigkeit selbst, sondern in ihrer Rückwirkung und Auswirkung für die Subsistenz. Als Formalelement der Person möchte ich nun nicht mehr die Subsistenz schlechthin bezeichnen, sondern die höhere gesteigerte Individualität und Subsistenz der geistigen Natur, die sich besonders in ihrer Freiheit bekundet. Weil sie ein vollkommeneres „per se esse“ hat, hat sie auch ein vollkommeneres „per se agere“. „Sicut substantia individua proprium habet, quod per se existat, ita proprium habet, quod per se agat. Hoc autem, quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit, ut substantia individua rationalis naturae speciale nomen (sc. personae) haberet.“<sup>2)</sup> In dem negativen Element der incommunicabilitas, der Ungeteiltheit nach innen und Geteiltheit nach außen sind sich zwar vernünftige Personen und unvernünftige Individuen gleich, aber die positive Vollkommenheit, wodurch eine communicatio ausgeschlossen wird, ist bei der Person größer, sie hat eine größere Unabhängigkeit, vollkommenerere Einheit, höhere innere Konzentration und Ganzheit, größere Selbstmacht. Sie ist im eigentlichen Sinne Prinzip und Herr ihrer Tätigkeit, deshalb hat sie Eigenwert und Eigenrecht. Und zwar ist es schon hier ganz klar, daß die Person diese ihre Würde und Vollkommenheit nicht von außen hat, nicht etwa als Teil der Gemeinschaft oder auch als pars principalis des Universums, sondern aus sich, als ursprüngliche Gabe, auf Grund der ihr innewohnenden vernünftigen Natur und der in dieser wurzelnden Freiheit und höheren Ganzheit. Wenn es so nach Thomas für die Person wesentlich ist, daß ratio und libertas ihr Leben steure, so ist es verständlich, daß unsere Zeit, die diese beiden an Rationalismus und Liberalismus erinnernden Worte nicht gerne hört, der Personwürde etwas verständnislos gegenübersteht. Aber

<sup>1)</sup> *S. th.* I, 29, 1. — <sup>2)</sup> *Pot.* 9, 1 ad 3.

eigenartig ist es, daß gerade die „Ganzheitslehre“ diese ursprünglichste und vollkommenste Ganzheit so verflüchtigt, in lauter Teilschaften auflöst und damit ihr ihre eigentümliche Würde nimmt. Denn was nur Teil ist, das ist nicht für sich und handelt nicht für sich, wie es zum Wesen der Person gehört, sondern in ihm und durch es handelt dann ein anderes Ganzes.

## II. Die Personwürde des Menschen im besonderen.

Unter den intellektuellen Substanzen, denen die Personwürde zukommt, nehmen die menschlichen Seelen den untersten Rang ein.<sup>1)</sup> Sie sollen die Verbindung zwischen dem Sachbereich des Untermenschlichen und dem Personbereich des rein Geistigen herstellen, sollen das Universum zu Gott als Ziel zurückführen und es zur Verherrlichung Gottes bringen. Weil Person nicht bloß geleitet und geführt wird (regulatur), sondern selbst leitet und führt, soll auch der Mensch nicht bloß selbst von den Engeln geleitet und geführt werden, sondern seinerseits die untermenschlichen Dinge emporführen. Dazu ist der menschliche Geist mit einem Körper verbunden, damit er mittels körperlicher Organe zur Erkenntnis der Körperwelt gelangen kann. Soll der Mensch trotzdem eine Substanz, ein „Individuum rationalis naturae“ und somit eine Person sein, müssen Leib und Seele eine Einheit und eine Ganzheit bilden, ohne daß sie vermischt werden und dadurch der Personcharakter verloren ginge. Die Lösung sieht der hl. Thomas in der Verbindung von Leib und Seele als erster Materie und substantieller Form. So ist der Mensch eine vernünftige Wesensganzheit, ein unum per se und kann als physische Personganzheit in das Universum als Ordnungseinheit eingegliedert werden.<sup>2)</sup> Jeder Einzelmensch ist Person: „Omne individuum rationalis naturae est persona“ (I, 29, 3 ad 2).

Von dieser menschlichen Person gilt alles, was wir über die Person im allgemeinen hörten, ja, die Definition der Person paßt auf sie am wörtlichsten, weil sie ja eine „natura rationalis“ im engeren Sinne diskursiver Erkenntnis ist. Besagt Personwürde im allgemeinen „substantiam individuum rationalis naturae“, so ist menschliche Person im besonderen „individua substantia naturae humanae“, eine in sich seiende individuelle Menschennatur. Weil diese vernünftige Menschennatur ihrem Wesen nach Leib und Seele einschließt, ist nicht menschliche Seele Person, sondern der ganze Mensch aus Leib und Seele. Der Körper gehört zwar nicht zum

<sup>1)</sup> C. G. III, 81. — <sup>2)</sup> C. G. II, 56 ff.

Wesen der Person im allgemeinen, wohl aber zum Wesen der menschlichen Person. „Individuum autem est, quod est in se indistinctum ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id, quod est distinctum in illa natura; sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuanti hominem; quae quidem licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae.<sup>1)</sup> Wie Gott Person ist, weil er in der göttlichen Natur subsistiert, und der Engel Person, weil er in der Natur des Engels für sich seiend ist, so ist menschliche Person ein in der menschlichen Natur für sich Seiendes.<sup>2)</sup>

Jeder Mensch ist eine reale Ganzheit im strengsten Sinne, weil er aus realen Teilen besteht, die zu einer realen Einheit zusammengefügt sind. In seiner substantialen Ganzheit sind die Teile bloß Teile, die restlos im Dienste des Ganzen stehen; das Glied ist nur „propter totum“, wird als Mittel, „utile ad bonum totius corporis“, betrachtet.<sup>3)</sup> Der ganze Mensch ist dagegen *pe se* und *propter se* existens und deshalb Person. „Darin liegt die Würde des Menschen, daß er natürlicherweise frei ist und seiner selbst wegen besteht.“<sup>4)</sup> Die Tiere haben kein Vernunftleben und keine freie Selbstbestimmung, sondern werden vom Naturtrieb im Handeln bestimmt, was ein Zeichen ist, daß sie von der Natur zum Dienste und zum Nutzen für andere gedacht sind.<sup>5)</sup> Der Mensch steht über den Tieren und herrscht natürlicherweise über sie und die gesamte Schöpfung, die nicht wie er nach dem Bilde Gottes ist.<sup>6)</sup> Alles ist des Menschen wegen und zu seinem Nutzen gemacht.<sup>7)</sup> Er ist Mikrokosmos (*minor mundus*), weil er gewissermaßen aus allen Teilen des Universums sich zusammensetzt, von allen etwas in sich schließt.<sup>8)</sup>

Durch seinen Geist (*mens*), wodurch er an der Erkenntnis Gottes teilnimmt, wird er zum Bilde Gottes (*imago Dei*), während

<sup>1)</sup> *S. th.* I, 29,4; cf. I, 29,2 ad 3; 30,4; 33,2; 75,4; 85,1 ad 2.

<sup>2)</sup> *Persona* communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam angeli, oportet quod persona divina significat subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana (*De pot.* 9,4).

<sup>3)</sup> *S. th.* II—II, 65,1.

<sup>4)</sup> *Dignitas humana*, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens. II—II, 64,2 ad 3.

<sup>5)</sup> *Ib.* 64,1 ad 2 — <sup>6)</sup> II—II, 64,1; C. G. III, 22. — <sup>7)</sup> C. G. III, 112; IV, 55; *Pot.* 5,9; *Mal.* 16,4, 16. — <sup>8)</sup> *S. th.* I, 91,1; 96,2; 1—II, 17,8, 2.

die anderen Dinge und der menschliche Körper nur „*vestigia Dei*“ genannt werden. Aber von ihnen nähert sich am meisten der menschliche Körper dem Bilde Gottes, weil er aufrechten Ganges den Blick zum Himmel erheben kann.<sup>1)</sup> Dasselbe, was dem Menschen die Personwürde gibt, erhebt ihn über das Tierreich und macht ihn zum Ebenbilde Gottes, seine vernünftige intellektuelle Natur.<sup>2)</sup>

Durch seinen Geist ahmt der Mensch nicht nur die göttliche Natur mehr nach als die anderen Geschöpfe, sondern auch die Dreieinheit der Personen in Gott spiegelt sich in ihm wider. „*In creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago trinitatis*“.<sup>3)</sup> Wenn auch der Engel schlechthin ein vollkommeneres Ebenbild Gottes ist, so steht Thomas doch nicht an, unter sekundären Gesichtspunkten dem Menschen vor den Engeln den Vorzug zu geben, „*inquantum scilicet homo est de homine sicut Deus de Deo, et inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum: Et secundum haec et similia magis invenitur Dei imago in homine quam in angelo*“.<sup>4)</sup>

Die Würde des Menschen bemißt der hl. Thomas an erster Stelle nach der inneren Vollkommenheit der Person, nach der Güte, die der menschlichen Person in sich gesehen zukommt, nicht aber nach der Gemeinschaftstellung. „*Dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum*“.<sup>5)</sup> „*Dignitas absolutum est et ad essentiam pertinet*“.<sup>6)</sup> Je größer die natürlichen Geistesgaben und die übernatürlichen Gnadengaben eines Menschen sind, umso größer ist seine Würde. Aber als sekundärer und relativer Gesichtspunkt kommt die öffentliche Stellung und die Bedeutung für das Gemeinwohl hinzu. So kann es geschehen, daß eine Person, die an Wissen und Heiligkeit hinter anderen zurücksteht, doch für das Gemeinwohl mehr tut und wichtiger ist wegen ihrer Macht und weltlichen Betriebsamkeit.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> *S. th. I, 93, 6.* — <sup>2)</sup> *Homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id, quo homo excellit alia animalia . . . excellit autem homo omnia animalia, quantum ad rationem et intellectum. S. th. I, 3, 1 ad 2.* — <sup>3)</sup> *S. th. I, 93, 6.* — <sup>4)</sup> *S. th. I, 93, 3.* — <sup>5)</sup> *III Sent. d. 35, 1, 4.* — <sup>6)</sup> *S. th. I, 42, 4 ad 2.*

<sup>7)</sup> *Dignitas alicuius personae potest attendi dupliciter: Uno modo simpliciter et secundum se, et sic maioris dignitatis est ille, qui magis abundat in spiritualibus gratiae donis; alio modo per comparisonem ad bonum commune: Contingit enim quandoque, quod ille, qui est minus sanctus et minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam vel industriam saecularem vel propter aliquid huiusmodi. S. th. II—II, 63, 2.*

Eine doppelte Vollkommenheit unterscheidet Thomas bei jedem Wesen, eine primäre und eine sekundäre: Die primäre ist die Vollkommenheit der Substanz, die Ganzheit, die alle Teile umschließt. Die sekundäre besteht im Ziele, und zwar ist das nähere Ziel die naturgemäße Betätigung, das entferntere Ziel das Gut, auf das die Betätigung gerichtet ist. Die letzte Vollkommenheit aber, die zugleich Ziel des ganzen Universums ist, ist die vollkommene Glückseligkeit.<sup>1)</sup> Auf den Menschen angewandt, heißt das, daß seine Hauptvollkommenheit, auf der alle andere aufbaut, eben seine Personganzheit ist, die ontologische Person. Diese erlangt den weiteren Ausbau und die sekundäre Entwicklung in ihrer Verfolgung des Zieles. Und zwar ist ihr erstes Ziel die Betätigung selbst und die darin gegebene Entfaltung der ontologischen Person zur psychologischen Person. Entfernteres Ziel sind die Güter, auf das diese Tätigkeit hingeeordnet ist, sagen wir gleich Eigenwohl und Gemeinwohl. Letztes Ziel endlich ist die ewige Glückseligkeit in Gott, die erlangt wird mit Hilfe der Natur und der Gnade: „Ad beatitudinem autem consequendum duo requiruntur, natura et gratia.“<sup>2)</sup> Nennen wir die Person im Verfolg ihres letzten Zieles ethische Person, so erreicht in ihr die Personwürde des Menschen ihren höchsten Grad. Gilt es von allen Dingen, daß ihre höchste Vollkommenheit in der Erreichung des Zieles besteht, so ist des Menschen Vollendung die Ruhe des Intellektes und des Willens im Besitze Gottes.<sup>3)</sup> Und weil die Liebe uns mit Gott, unserem letzten Ziele verbindet, deshalb hängt von der Liebe die Vollkommenheit des christlichen Lebens ab.<sup>4)</sup>

Je weiter die menschliche Person auf dem Wege zu ihrem letzten Ziele in der Erkenntnis und Liebe Gottes fortschreitet, umso mehr steigert sie in sich die Ebenbildlichkeit Gottes, mit der ihre Vollkommenheit und Würde zusammenfallen. Und weil ihr zur Erreichung dieses Zieles das Doppelmittel Natur und Gnade gegeben ist, kommt Thomas zu einer dreifachen Staffelung der Gottebenbildlichkeit und damit der Personwürde des Menschen: Bild Gottes

<sup>1)</sup> Duplex est rei perfectio, prima et secunda; prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis: Finis autem vel est operatio vel est aliquod, ad quod per operationem pervenitur. Ultima autem perfectio est perfecta beatitudo (*S. th.* I, 73, 1).

<sup>2)</sup> L. c. ad 1.

<sup>3)</sup> Ultima perfectio cuiuslibet rei est in consecutione finis (*S. th.* I, 103, 1, I-II, 55, 1). Ultima perfectio hominis consistit in quietatione intellectus et voluntatis (*Opusc.* 3, 149).

<sup>4)</sup> *S. th.* II-II, 184, 1.

kann nun nämlich der Mensch in dreifacher Art sein: 1. Durch seine intellektuelle Natur, die ihn zur Erkenntnis und Liebe Gottes befähigt und in der Schöpfung allen Menschen gegeben ist. (*imago creationis*); 2. Durch die Gnade, die ihm eine aktuelle oder habituelle, aber unvollkommene Erkenntnis und Liebe Gottes gibt und die nur die Gerechten besitzen (*imago recreationis*); 3. Durch die Verherrlichung, die in der vollkommenen Erkenntnis und Liebe der Seligen, also im Besitz des letzten Zieles besteht (*imago similitudinis*).<sup>1)</sup> In diesem jenseitigen Besitze Gottes erreicht die menschliche Person einen solchen Grad der Würde, daß Thomas sie über die ganze Schöpfung setzt. „*Quilibet homo in quantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura.*“<sup>2)</sup> Im Umfang und in der Streuung (*extensive et diffusive*) ist zwar die Vollkommenheit des Universums größer als die der intellektuellen Natur, aber der Tiefe und der Konzentration nach (*intensive et collective*) überragt die Gottähnlichkeit der intellektuellen Kreatur das Universum, weil sie des höchsten Gutes fähig ist.<sup>3)</sup> Wenn dagegen der Mensch den untermenschlichen Geschöpfen sich als Ziel hingibt, so vergißt er damit die Würde seiner Natur, die in seiner Bestimmung für die unmittelbare selige Gottesschau liegt. In der Ordnung der Zwecke — und diese ist für Thomas die ausschlaggebende — steht über dem Menschen nur noch Gott, in dem des Menschen vollkommene Glückseligkeit erreicht wird.<sup>4)</sup> Das wichtigste ist, daß die menschliche Person unmittelbar, nicht aber über das Universum oder die Gemeinschaft ihren Weg zu Gott in Erkenntnis und Liebe geht, wie im folgenden Abschnitte gesagt wird.

Nur dadurch, daß sie sich an das Geschöpfliche verliert, in der Sünde sich der Leitung der Vernunft entzieht und sich zum Sklaven der Triebe macht, fällt sie von der Menschenwürde ab (*decidit a dignitate humana*). Damit kann der Mensch schlechter und gefährlicher werden als ein Tier und verliert deshalb seine Personrechte auf Freiheit und Selbständigkeit, eventuell sogar auf Unversehrtheit und Leben. Zugleich aber wird negativ eingeschlossen, daß der Mensch, solange er seine Personwürde wahrt, in diesen seinen Rechten unantastbar ist und niemals als bloße Sache oder Mittel (*secundum quod est utile aliis*) betrachtet werden darf.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> *S. th.* I, 93, 4. — <sup>2)</sup> *S. th.* I, 112, 1 ad 4. — <sup>3)</sup> *S. th.* I, 93, 2 ad 3. — <sup>4)</sup> *C. G.* IV, 54. — <sup>5)</sup> *S. th.* II—II, 64, 2 ad 3.

## III. Die Person im Universum.

Wir sahen die Person durch ihre vernünftige Natur und die daraus erwachsende höhere Existenzweise sich über den Sachbereich des Untermenschlichen erheben. Besonders in der philosophischen Summe tritt diese Schau der Person vom Universum aus bei Thomas deutlich hervor. Nachdem er dort im ersten Buche über Gott und dann im zweiten Buche über die Schöpfung im allgemeinen gehandelt hat, geht er auf die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe und auf die intellektuellen Naturen im besonderen ein. Solche intellektuelle Naturen sind ihm ein notwendiger integrierender Bestandteil des Universums. Weil Gott selbst Intellekt ist und durch seinen Intellekt die Dinge geschaffen hat, mußte das Universum wenigstens in einem Teile den göttlichen Intellekt nachbilden, es mußte intellektuelle Naturen geben, die nicht bloß ihrer Natur nach Gott nachahmten, sondern auch durch ihre Tätigkeit in Erkenntnis und Wille, ja noch mehr, auch in ihrer Tätigkeitsweise ihrem Ursprung glichen. Es sind geistige Wesen, nicht bloß durch geistige Erkenntnis und geistiges Streben, sondern infolge davon durch Wahlfreiheit ausgestattet, auf Grund deren sie das Dominium über ihre Akte haben, handeln und nicht handeln, so oder anders handeln können. Während die unvernünftigen Dinge in den Kapiteln *C. G.* 46 ff. ganz in die Naturkausalität verstrickt erscheinen, zwar auch als Individuen, die auch tätig sind, aber doch mehr bewegt werden als sich selbst bewegen, „*potius aguntur quam agunt*“, bestimmen die intellektuellen Substanzen sich selbst zum Handeln, „*se ipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium*“ (II, 47), „*sunt sibi ipsis causa agendi*“, sie allein haben ein Urteil über gut und schlecht und können deshalb frei wählen (II, 48). So stehen sie als höhere Ganzheiten mit Personwürde im Universum, das in ihnen kulminiert, sie sind in *summo rerum vertice constitutae*. Sie stehen zwar auch in einem Teilverhältnis zum Universum als Ganzem, heben sich aber so sehr aus ihm heraus, sind so sehr innerlich ungeteilt und nach außen geteilt von allen anderen Dingen, daß sie Individuum, und weil sie zugleich vernünftig und Herr ihrer Akte sind, Person genannt werden dürfen und müssen. Person besagt demnach nicht absolute Unabhängigkeit, sonst wäre nur Gott Person. Sie schließt auch nicht jede *communitas* und jedes Teilverhältnis aus, sondern nur die früher genannten Arten der Hingabe an ein anderes, wie wir sie beim Akzidens, der allgemeinen Natur, der Teilsubstanz und auch der individuellen menschlichen Natur in Christus haben, die alle nicht durch sich handeln, sondern durch die ein anderes

handelt. In der Substanz, im Wesen ist sie abgeschlossen, ist eine Ganzheit, ein Tätigkeitsprinzip, Herr ihrer selbst. Hier haben wir ursprüngliche Ganzheit der Personwürde verbunden mit einer Teilbezogenheit, aber doch so, daß die Personganzheit vorgeordnet ist, weil sie substantivisch ist und das Teilverhältnis akzidentell zu ihr hinzutritt. Das Universum hat nämlich nur eine *unitas ordinis* (*C. G.* III, 80), die personale Selbständigkeit der Glieder nicht ausschließt, im Gegenteil als relatives Sein physische Ganzheiten voraussetzt, die in einer Ordnungseinheit stehen. Diese Ordnungseinheit ist eine Wirklichkeit, fügt aber zu der Substanz der Teile nur ein Akzidentelles hinzu.

Weil der Mensch teil hat an dem Lichte des göttlichen Intellekts, nimmt er auch teil an der besonders bevorzugten Stellung der intellektuellen Substanzen im Universum. Nicht nur, daß ihm das Tierreich unterstellt ist, sondern er spiegelt auch in sich die Ordnung des Universums wider, indem die körperlichen und sinnlichen Kräfte in ihm seinem Intellekte dienen und dem Befehle seines Willens gehorchen (*C. G.* III, 81). Dadurch hebt sich die menschliche Personganzheit aus dem Universum heraus, sie wird ganz besonderer Gegenstand göttlicher Vorsehung, „*speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur*“, so beweist *C. G.* III, 111. Durch die Vollkommenheit ihrer Natur überragt sie die anderen Geschöpfe, weil sie allein Herr ihrer Akte ist und sich frei zur Tätigkeit bestimmt. Ebenso zeichnet sie sich aus durch die Erhabenheit und Würde ihres Zieles, weil sie in ihrer Tätigkeit nicht durch das Universum, sondern unmittelbar durch Erkenntnis und Liebe Gott, das Ziel des Universums erreicht, während die anderen Geschöpfe nur über den Menschen an diesem Ziele teilnehmen. So ist es klar, daß der Mensch nicht bloß als Teil, sondern als Personganzheit im Universum steht. Als rationale Kreatur hat er nicht bloß einen Mittelwert durch und für das Universum, sondern Eigenwert, während die anderen Geschöpfe nur Mittel für den Menschen sind.

Die menschliche Personganzheit ist mit anderen Worten ihrer selbst wegen, nicht bloß als Teil eines anderen Ganzen von Gott gewollt: „*Creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas*“, heißt das Thema des Kapitel *C. G.* III, 112. Die einzelnen Gründe für diese Behauptung machen es deutlich, daß sie für jeden Einzelmenschen gilt, deshalb sollen sie nicht übergangen werden: Weil die übrigen Geschöpfe nicht sich selbst bewegen, sondern nur bewegt werden, also nur den Charakter eines Instrumentes für das *agens principale* haben, sind sie nicht

ihrer selbst wegen gewollt, vielmehr zum Gebrauch des agens principale, sind auf dieses als Ziel hingeordnet und sind nur als Mittelwerte Gegenstand göttlicher Fürsorge. Der Mensch dagegen ist ein per se agens und hat deshalb den Charakter eines agens principale, das sich selbst Zweck ist. — Ferner, die anderen Geschöpfe, als in die Kausalnotwendigkeit verstrickt, sind dadurch der Dienstbarkeit unterworfen und zum Gebrauch der freien da, diese freien aber, die intellektuellen Naturen, die das Dominium über ihre Akte haben, sind ihrer selbst wegen von Gott gewollt. So wie der Train nur für die Frontsoldaten da ist, diese aber unmittelbar dem Ziele des Sieges dienen, so dient auch der Mensch unmittelbar Gott, während die anderen Geschöpfe es nur mittelbar über den Menschen tun. — Zwar ist der Mensch Teil des Universums, aber ein pars principalis, und ein solcher ist seiner selbst wegen notwendig. — Sicher trägt auch das vernünftige Geschöpf als Teil des Universums zur Vollkommenheit desselben bei und ist in dem Sinne auch des Ganzen wegen da, jedoch hat es insofern eine Sonderstellung, als jede einzelne intellektuelle Substanz (unaquaeque intellectualis substantia), also jede Person gewissermaßen das ganze Universum verkörpert und geistig umfaßt; die anderen aber sind auf einen Teil des Seins eingeschränkt, ein Zeichen, daß sie der Personen wegen da sind. — Tatsächlich haben auch die Menschen stets in natürlicher Selbstverständlichkeit die Herrschaft über die Natur ausgeübt und sich als Ziel derselben betrachtet. Was so jedes Einzelwesen (unumquodque) naturgemäß tut, das ist naturgewollt.<sup>1)</sup> — Endlich bestehen ja die vernünftigen Geschöpfe als unsterblich nach Untergang der anderen Teile des Universums fort, und sind deshalb nicht bloß eines anderen wegen gewollte Teile, sondern ihrer selbst wegen gewollte Ganzheiten, denen die anderen Teile zu dienen haben. — Den Einwand, daß doch alle Teile auf das Universum als Ganzes hingeordnet seien, erklärt Thomas selbst gleich dahin, daß dieses „ordinari ad perfectionem totius“ für die intellektuellen Naturen nur besage, ohne sie sei das Universum nicht vollständig, weil ja nur sie Gott als Geist widerspiegeln.<sup>2)</sup> Wenn der Aquinate diesem Kapitel die Einschränkung hinzufügt, daß die Dinge nicht nur für einen einzelnen da seien (propter unum individuum hominis tantum), sondern für die ganze menschliche Art, so sagt das nichts für den Universalismus, sondern nur etwas gegen den extremsten egoistischen Individualismus. Denn selbstverständlich sollen die

<sup>1)</sup> Sicut agitur unumquodque cursu naturae, ita natum est agi.

<sup>2)</sup> Vergl. dazu das schöne Kapitel C. G. II, 46.

Dinge allen Personen dienen. Daß sie aber nicht bloß der Gemeinschaft, sondern auch jedem Individuum zugedacht sind, macht das folgende Kapitel 113 deutlich.

Dieses Kapitel ist zugleich ein durchschlagender Beweis, daß neben dem ursprünglichen Teilverhältnis des Menschen zum Universum die ebenso ursprüngliche Personwürde besteht, daß also der Mensch nicht bloß Teil ist, nicht im Teilverhältnis aufgeht: „*Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quod congruit individuo*“. Auch dieses Kapitel verdient in seinen einzelnen Beweisen wiedergegeben zu werden. Nach der Bestimmung Gottes sind die Handlungen des menschlichen Individuums seine Handlungen, bestimmt zu seiner Vollendung, und nicht bloß auf die Gattung hingeordnet. Während die vergänglichen Geschöpfe nur der unvergänglichen Art wegen da sind, ist die unvergängliche Person nicht nur ihrer Art, sondern auch ihrer selbst wegen da, um durch ihre Tätigkeit ihre Vollendung zu erstreben. „Das Individuum, das nur der Gattung wegen geleitet würde, würde nicht seiner selbst wegen geleitet, wie es beim vernünftigen Geschöpfe der Fall sein muß“. — Jene Wesen, die nur der Gattung wegen bestehen, sind durch Naturtriebe geleitet, nicht aber wie der Mensch, der sich frei im Handeln bestimmt, ein Zeichen, daß er nicht nur der Gattung, sondern auch dem Individuum lebt. — Das Wohl der Gattung ist auch im Menschen durch Triebe sichergestellt und wird durch gleichmäßige Handlung aller erreicht, aber darüber hinaus hat jedes Individuum Sonderhandlungen, die demnach von Gott dem Einzelwohl der Person zugedacht sind. — Ferner ist der Mensch mit geistiger Erkenntnis und Wahlfreiheit ausgestattet, um so in Erkenntnis und Freiheit das nach den wechselnden Umständen wechselnde Einzelwohl für seine Person verfolgen zu können, „*secundum quod congruit diversis individuuis*“. Ein Zeichen, daß der Mensch von Gott auf seine Tätigkeit hingeordnet ist, nicht bloß zum Gemeinnutz, sondern direkt (und nicht nur über den Gemeinnutz) auch auf den Eigennutz. — Der Mensch untersteht nicht nur der Leitung Gottes, sondern nimmt in Selbstleitung teil an der göttlichen Weltleitung (*non solum gubernatur, sed potest etiam suos actus dirigere et gubernare*), hat die Fähigkeit, selbst für sich zu sorgen (*facultatem providendi*). Deshalb sind diese persönlichen Akte (*in quantum sunt actus personales*) menschlicher Selbstleitung und Selbstfürsorge als von der göttlichen Vorsehung gewollt anzusehen. Für sie besteht nur die Forderung, daß sie sich der göttlichen Oberleitung

unterordnen, dann führen sie den Menschen zum Ziel.<sup>1)</sup> — Auch hier gilt wieder die persönliche Unsterblichkeit der einzelnen Menschenseele dem hl. Thomas als Beweis, daß der Mensch nicht nur für die Art, sondern auch für seine Person bedacht sein soll. Bei den anderen Geschöpfen lebt nur die Art fort, beim Menschen aber die Person, deshalb sind bei ihm auch die Akte, die der Person dienen (*in quantum sunt personales actus*), von Gott gewollt.

Die drei im Vorausgehenden dargelegten Kapitel allein machen eine universalistische Deutung des hl. Thomas unmöglich und dienen auch schon dem folgenden Abschnitt. Da sehen wir klar der ursprünglichen Doppelveranlagung des Menschen als Person und als Glied eine doppelte Tätigkeitsreihe entsprechen, solche im Dienste der Person und solche im Dienste der Allgemeinheit. Die Einordnung des Menschen in das Universum und sein Teilverhältnis zu diesem steht ungefährdet neben seiner Personwürde. Wenn Kurz behauptet, „Gott sieht überhaupt zunächst nicht auf das Einzelne oder auf den Einzelnen“ (S. 36), Gott sieht immer zunächst auf das Ganze, der einzelne Mensch ist nur „in toto“, als *pars principalis* des Universums „propter se quaesitus“ (S. 37), so widerspricht das offen dem immer wiederkehrenden Refrain bei Thomas, daß auch das Individuum Gegenstand ursprünglicher Vorsehung Gottes ist. Der Mensch ist eben nicht nur Teil des Universums und der Gemeinschaft, sondern eine eigene Ganzheit, mit Personwürde ausgestattet. Diese Würde kommt nicht von seiner Stellung als *pars principalis* im Universum her (Kurz, S. 99), sondern umgekehrt kann er nur als *pars principalis* ins Universum eingehen, weil er Personwürde hat und deshalb seiner selbst wegen gewollt ist. Als Person kann er niemals bloß Mittel für das Universum werden, sondern kann nur so in die Ordnungseinheit des Universums eingegliedert werden, daß er Ziel für die anderen Dinge ist, während die anderen Mittel für ihn sind, nur Mittelwert haben, des Menschen wegen, nicht ihrer selbst wegen gewollt sind. Wer den Menschen zum bloßen Teil herabdrückt und damit völlig auf das Ganze als Ziel hinordnet, der mag immer wieder den Eigenwert des Menschen betonen, tatsächlich nimmt er dann nach der Meinung des hl. Thomas ihm diesen Eigenwert; was ein anderes als Ziel hat, ist nicht seiner selbst wegen gewollt: „Id, quod est propter se bonum et volitum, est finis, unde voluntas proprie est ipsius finis, ea vero, quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter se ipsa, sed ex ordine ad finem.“<sup>2)</sup> Weil somit der Mensch eine Ganz-

<sup>1)</sup> Vgl. C. G. III, 1.

<sup>2)</sup> S. th. I—II, 8,2.

heit ist und seiner selbst wegen gewollt, kann auch das Universum nicht schlechthin ein Organismus genannt werden. Denn im Organismus sind die Teile nur Teile und nur des Ganzen wegen da, sind nicht für sich und handeln nicht für sich, wie es bei der Person der Fall ist.

#### IV. Die Person in der Gemeinschaft.

Wenn man heute bisweilen von Verteidigern universalistischer Weltanschauung die Begründung hört, der Mensch begegne uns nie als Einzelwesen, sondern nur als Glied einer Gemeinschaft, so ist das aus dem Mangel philosophischer Begriffe vielleicht entschuldbar, aber nicht richtig. Menschen begegnen uns immer als Einzelwesen, jeder Mensch ist ein einzelner (*singularis*), ein einmaliger, von jedem anderen verschiedener, nicht vervielfältigungsfähiger, er ist eben ein Individuum, gehört nicht einer anderen Substanz, sondern sich selbst an, ist für sich und handelt für sich, ist Person. Aber er ist nicht ein einziger (*unicus*), ist nicht bloß Einzelwesen, ist nicht isoliert, sondern steht mit anderen Individuen gleicher Art in einer Gemeinschaft, ist auch Glied von Gemeinschaft.

In der philosophischen Summe baut Thomas offensichtlich von der Person aus die Gemeinschaft auf. Nur weil der Mensch als subsistierendes vernünftiges Wesen ontologische Person ist, die sich in Erkenntnis und Freiheit zur psychologischen Person entwickelt, kann er auch sittliche Person werden, kann sich Rechenschaft geben über den Sinn seines Handelns, kann Gott als sein Ziel erkennen und ihm anhangen. Damit seine Freiheit nicht in Willkür ausarte, mußte ihm Gott ein Lebensgesetz geben, gerade für die über das Triebhafte hinausgehende Tätigkeit, die die Person im Interesse des Individuums setzt. (*C. G.* III, 114). Das Gesetz ordnet den Menschen an erster Stelle (*principaliter*) auf Gott als letztes Ziel und höchstes Gut hin. (*C. G.* III, 115 f). In diesem Ziele und auf dem Wege zu ihm trifft sich aber der Mensch mit Mitmenschen, und deshalb muß das Gesetz auch das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen regeln. Der Mensch ist von Natur Gemeinschaftswesen, zur Erreichung seines persönlichen Zieles bedarf er der Hilfe seiner Mitmenschen, die am besten garantiert wird durch die Liebe. Nächst der Gottesliebe ist deshalb die Nächstenliebe höchstes Gebot (*C. G.* III, 117). Damit die Menschen in Ruhe, Friede und Gerechtigkeit ungestört dem Göttlichen leben können, braucht es eine gesellschaftliche Ordnung, eine das Zusammenleben ordnende und leitende Gewalt, die deshalb Gegenstand göttlichen Gesetzes ist. (*C. G.* III, 128).

Notwendigkeit und Ursprung der Gemeinschaft werden bei Thomas immer wieder aus der Natur des Menschen abgeleitet, sodaß die Gemeinschaft nicht als etwas Willkürliches oder Nebensächliches erscheinen kann. Wohl zwanzigmal begegnen wir bei ihm dem aristotelischen Gedanken: *Homo naturaliter animal sociale est*. Wie den ontologischen Personcharakter, so hat der Mensch auch den sozialen Gliedcharakter ursprünglich, wenigstens der Veranlagung und der Bestimmung nach. „Der Mensch hat ein Ziel, auf das sein Leben und Tun hingeordnet ist; denn er ist ein durch die Vernunft tätiges Wesen. Einem solchen ist aber eigen, sich wegen eines Zweckes zu betätigen. Es ist nun Tatsache, daß die Menschen in verschiedener Weise auf das vorgesteckte Ziel hinarbeiten, wie sich dies aus der Verschiedenheit menschlicher Bestrebungen und Handlungen zeigt. Folglich braucht der Mensch etwas, das ihn zum Ziele hinführt. Dem Menschen ist wohl von Natur aus das Licht der Vernunft mitgeteilt, durch welches er in seinen Handlungen zum Ziele hingeführt werden soll. Würde der Mensch nun für sich isoliert leben, wie dies viele Tiere tun, dann hätte er keine andere Leitung zum Ziele nötig. Es wäre so jeder einzelne Mensch sich selber König unter Gott, dem höchsten König, insofern er durch das gottgegebene Vernunftlicht in seinen Handlungen sich selber dirigieren würde. Aber es ist für den Menschen eine Naturforderung, daß er ein für Gesellschaft und Staat veranlagtes Lebewesen ist (*animal sociale et politicum*), daß er in der Gemeinschaft mit vielen lebt. Es ist dies für den Menschen in höherem Maße Naturbedürfnis als für alle anderen Lebewesen. Denn für die Tiere hat die Natur Nahrung, die schützende Kleidung der Haare, Verteidigungsmittel gegen die Feinde, wie Zähne, Hörner, Nägel oder doch die Schnelligkeit zum Fliehen bereitet. Der Mensch hat von alledem nichts von der Natur mitbekommen, es ist ihm dafür die Vernunft verliehen worden, auf daß er durch sie mit Hilfe seiner Hände sich alles das verschaffe. Der einzelne Mensch kann dies aber nie und nimmermehr sich verschaffen, wenn er auf sich allein angewiesen ist. Darum ist es für den Menschen Naturforderung, in Gesellschaft mit vielen zu leben. Eine ähnliche Erwägung stützt sich auf die Tatsache, daß bei den Tieren der Instinkt für alles das, was ihrem Leben nützlich oder schädlich ist, viel ausgebildeter ist als beim Menschen. Dieser muß sich durch seinen Verstand orientieren. Er kann dies aber nur erfolgreich tun, wenn er in Gemeinschaft mit anderen lebt. In der Gemeinschaft unterstützt der eine den anderen, indem die verschiedenen Menschen durch ihren Verstand in der Erfindung

von Verschiedenem sich beteiligen. Der eine gibt sich mit Medizin ab, der andere mit anderem usw. Am deutlichsten aber bekundet sich die soziale Veranlagung darin, daß er allein das Sprachvermögen hat, die Fähigkeit, seine Gedanken den anderen voll und ganz auszudrücken, während die Tiere ihre Affekte nur ganz allgemein gegenseitig äußern.“<sup>1)</sup>)

Aus der Begründung des sozialen Charakters der menschlichen Person ergibt sich immer wieder, daß für den hl. Thomas die Gemeinschaft subsidiären Sinn hat, der einzelne Mensch allein genügt sich nicht, Gemeinschaft ist für ihn eine natürliche Notwendigkeit, er braucht vieles, was einer allein nicht beschaffen kann.<sup>2)</sup>)

Zu einem doppelten Zwecke braucht der Mensch die Gemeinschaft: 1. Für die Notdurft des Lebens, wofür ihm die Familiengemeinschaft gegeben ist, in der das Individuum erzeugt, ernährt und erzogen wird und deren Glieder sich bei der Gewinnung des Lebensunterhaltes gegenseitig helfen. 2. Zur Vervollkommnung des Lebens durch Kulturgüter; dazu bedarf es der staatlichen Gemeinschaft, die ihren Gliedern nicht bloß leibliche, sondern auch sittliche Vorteile verschafft, indem sie sie wirksam zur Ordnung anhält.<sup>3)</sup>) Wenn die Enzyklika Pius XI. über die gesellschaftliche Ordnung den subsidiären Charakter der Gemeinschaft so stark betont und daraus die Folgerung zieht, die Gesellschaftstätigkeit solle die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, dürfe sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen (p. II, n. 5.), so liegt das ganz im Sinne des hl. Thomas.<sup>4)</sup>)

Mit dieser Betonung der Subsidiarität der Gemeinschaft soll nicht ihr Eigenzweck und Eigenwert geleugnet werden. Die Gemeinschaft kann nicht zum bloßen Mittel, am wenigsten für das irdische Wohl eines einzelnen Gliedes herabgedrückt werden, das wäre extremer Individualismus und widerspräche dem Personencharakter der anderen Glieder, sondern sie soll allen Gliedern dienen zu ihrem jenseitigen Wohle, indem sie allen oder möglichst vielen Individuen die irdischen Voraussetzungen für die Erreichung des göttlichen Zieles,

<sup>1)</sup> *De reg. princ.* I, 1. Uebersetzung nach Grabmann, *Thomas von Aquin.* 6. A. München 1935, S. 177.

<sup>2)</sup> *C. G.* III, 85, 128, 129; IV. Sent. d. 26, 1,1 u. ö. Der Mensch braucht nicht die Gemeinschaft, weil er sozial ist (Kurz 46 u. 66), höchstens psychologisch, sondern teleologisch bekam er die soz. Veranlagung wegen des Sozialbedürfnisses, sie soll ihn zur Gemeinschaft führen.

<sup>3)</sup> *In Ethic. Nic. I,* 1.

<sup>4)</sup> Zum „Prinzip der Subsidiarität“ siehe Schuster S. J., *Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft.* Freiburg i. Br. 1935.

für das „vivere secundum virtutem“ schafft. Das Ziel der Gemeinschaft mündet ein in das Ziel der Person. „Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius . . . Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis“. <sup>1)</sup>

Die Frage nach dem absoluten Vorrang oder dem Primat von Individuum oder Gemeinschaft spielt mit der falschen Voraussetzung, als ob Gemeinschaft etwas neben und außer oder auch über den Personen sei. Nach Thomas wird sie definiert als „adunatio hominum ad unum aliquod communiter agendum“. <sup>2)</sup> Sie ist also eine Vereinigung von Menschen zu einer Tätigkeit oder einem Ziele. Wir haben eine Vielheit von Personen, die keine substantiale Einheit bilden können, die nicht in der Gemeinschaft aufgehen, sondern die ihre Selbständigkeit und Selbstbetätigung, ihren Eigenwert und ihr Eigenrecht bewahren und nur eine „unitas ordinis“ eingehen. „Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars eius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem, quae non est totius exercitus.“ <sup>3)</sup> In einer solchen bloßen Ordnungseinheit ist das Glied also nicht bloß Glied, sondern hat unabhängig von der Gemeinschaft seine eigene persönliche Sphäre und Tätigkeit. Anders ist es, wie Thomas an derselben Stelle beifügt, bei dem substantialen Ganzen, dem simpliciter unum, wo der Teil nur Teil ist und deshalb auch keine eigene, vom Ganzen unabhängige Tätigkeit hat. Eine Einheit der letzteren innigen Art kommt dem einzelnen Organismus zu, auch der Einzelperson. Im Sinne des hl. Thomas kann deshalb die Gemeinschaft ebenso wenig wie das Universum als ein Organismus im eigentlichen Sinne betrachtet werden, noch auch die Person als Glied im Sinne des Nurgliedseins. Deshalb hieß es ja auch schon in unserem Ausgangszitat, die Gemeinschaft könne gewissermaßen als ein Mensch betrachtet werden (reputatur quasi unus homo) und die einzelnen Menschen seien „quasi diversa membra unius corporis naturalis“.

Gemeinschaft ist somit kein substantiales Ganze, sondern fügt zu den Personen ein Netz von Ordnungsverhältnissen und Beziehungen

<sup>1)</sup> De reg. princ. I, 14. — <sup>2)</sup> *Contra impugnantes Dei cultum* c. 3. —

<sup>3)</sup> In *Ethic. Nic. I, 1.*

hinzu, also ein zwar neues reales, aber nur akzidentelles Sein. Die einzelnen Personen gewinnen als Gemeinschaftsglieder zu ihrem Personsein, zu ihrer substantialen Vollendung ein Gefüge oder System von relativen Akzidentien, nicht im Sinne des logischen Akzidents, das ebenso gut fehlen könnte, sondern eher im Sinne eines proprium, das die ontologische Person voraussetzt als Träger des Gliedseins und der Ordnungsbeziehung. Nicht aus Gemeinschaft werden Personen (Spann), sondern aus Personen wird Gemeinschaft. Wenigstens die ontologische Person muß, wenn auch nicht zeitlich, so doch begrifflich der Gliedschaft vorausgehen, während vollkommene psychologische und ethische Person die Gliedschaft einschließen, neben personalen Tätigkeiten auch Träger sozialer Tätigkeiten und Beziehungen sind. Ohne Gemeinschaft wäre der Mensch wohl ontologische Person, aber für seine geistige und sittliche Vollentwicklung braucht er die Gemeinschaft, nur der bereits vollkommene, ganz in der Kontemplation Gottes aufgehende Mensch könnte sie entbehren.<sup>1)</sup>

Schon die Aussprüche des hl. Thomas in der Einleitung bewiesen den ursprünglichen Doppelcharakter des Menschen, Personwürde und Gliedschaft. Erschienen dort die beiden auch nur als zwei Betrachtungsweisen derselben individuellen Menschennatur — Person ist sie in sich, absolut betrachtet, Glied, relativ betrachtet — so haben wir doch bei der Tätigkeit und bei dem Ziele eine reale Aufspaltung in eine persönliche Tätigkeitsreihe mit Eigenwohl als unmittelbarem Ziel und eine soziale Tätigkeitsreihe mit Gemeinwohl als Ziel. Weil der Mensch nicht bloß Glied ist, sondern auch Person, und nur sein Gliedsein, nicht aber sein substantielles Sein vom Ordnungsganzen her haben kann, ist er auch nur in seiner Gliedsphäre, nicht in seiner ganzen Personensphäre für die Gemeinschaft. Schon bei Aristoteles reichte das allgemeine Prinzip, der Teil sei für das Ganze, nur soweit, wie das Teilsein reichte. Der Bürger ist für den Staat, aber der Mensch geht nicht im Bürgersein auf, das Teilverhältnis erschöpft nicht das Wesen des Menschen, sondern ist eher nur ein proprium.<sup>2)</sup> Noch weniger opfert der christliche Theologe Thomas die Person ganz der Gemeinschaft. „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua.“<sup>3)</sup> Wenn Kurz (S. 82) diese Stelle abschwächt, indem er den hier offen-

<sup>1)</sup> S. th. II—II, 188,8 c. und ad 5.

<sup>2)</sup> Josef Schröteler, *Der aristotelische Satz: „Das Ganze ist vor dem Teil“ in seiner Bedeutung für das Erziehungssystem des Stagiriten. Bildung und Erziehung.* Band I (1934 S. 14—32).

<sup>3)</sup> S. th. I—II, 21,4 ad 3.

bar zugegebenen staatsfreien Bereich mit der Seele gleichsetzt und dann als Teil in die jenseitige Gemeinschaft der Kirche oder des Himmelreiches einbezieht, um seine universalistische These zu retten, so ist daran richtig, daß es über der staatlichen Gemeinschaft für den Menschen diese höheren Gemeinschaften gibt, denen die Person als Glied angehört. Aber auch das irdische, leibliche gehört nach Thomas nicht ganz dem Staate und auch das höhere, seelische nicht ganz der Kirche, sondern die Person gehört zu einem Teile sich selbst. Keine Gemeinschaft kann einen Totalitätsanspruch in dem Sinne stellen, daß sie die Person mit all ihren Tätigkeiten beansprucht, sondern höchstens in dem Sinne, daß hinter der sozialen Tätigkeit die ganze Person steht, *totus homo*, aber nicht totaliter, nicht *secundum omnia*, nicht bloß für die Gemeinschaft; wohl die ganze Person, aber nicht die Person ganz. In den Leitsätzen der Einleitung wird die personale Sphäre in Gegensatz zu jedem und allem Gliedsein gesetzt. Die irdische Gemeinschaft findet nach Thomas nicht bloß an der höheren kirchlichen ihre Grenze, nicht bloß das Seelische und Jenseitige wird ihr entzogen, sondern auch ein Teil des Körperlichen und Irdischen. So macht z. B. Thomas, anläßlich eines Vergleiches des geistlichen Lebens der Sakramente mit dem leiblichen Leben, auch beim Körperlichen die bekannte Unterscheidung zwischen einem personalen und sozialen Bereiche. Während er dem sozialen Bereich dort die natürliche Fortpflanzung und die Schulung für öffentliche Arbeit und Leitung einräumt, reserviert er der Person (*respectu sui ipsius*) die Entstehung von Sein und Leben durch Zeugung, die Ernährung zum Wachstum und zur Erhaltung von Leben und Kraft, die Heilung von Krankheiten, die Wiederherstellung der Gesundheit durch Diätverpflegung und Erholung.<sup>1)</sup> Jeder Mensch hat einen Bereich irdischen Lebens, wo er nach Gutdünken erlaubterweise über sich verfügen kann: „*Licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea, quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero abitrio regitur*“, und zwar wird dieser Lebensbereich ausdrücklich in Gegensatz zu jenen Bereichen gesetzt, in denen der Mensch Gott und der Gemeinschaft gehört.<sup>2)</sup> In den Dingen, die die Person selbst angehen, ist sie ihr eigener Herr und keinem menschlichen Gerichte unterworfen. Nur jene Dinge, die sich auf den Mitmenschen beziehen, fallen unter die Gerechtigkeit und das Gericht.<sup>3)</sup> Die Lebensgebiete, in denen die Tugend der Gerechtigkeit herrscht, sind sozial, diejenigen aber der Tugenden der Mäßigung und Tapferkeit

<sup>1)</sup> *S. th.* III, 65,1. — <sup>2)</sup> *S. th.* II—II, 64,5 ad 3, — <sup>3)</sup> *ib.* 60,1 ad 3.

sind personal.<sup>1)</sup> Der Bereich der Klugheit im gewöhnlichen Sinne ist persönlicher Art; sobald sie sich auf die Gemeinschaft bezieht, bekommt sie besondere Beinamen, für das staatliche Leben die „*prudentia politica*“, für das Familienleben „*prudentia oeconomica*“.<sup>2)</sup>

Dem doppelten Tätigkeitsbereich ordnet Thomas ein doppeltes näheres Ziel zu, Eigenwohl und Gemeinwohl, die beide ursprünglich und spezifisch verschieden sind.<sup>3)</sup> Diesen spezifischen Unterschied darf man nicht bloß zu Gunsten des Gemeinwohls betonen, sondern muß auch dem Eigenwohl seinen Eigenwert und seine Berechtigung neben dem Gemeinwohl, nicht bloß als Teil oder Folge des Gemeinwohls zugestehen. Wie das Gemeinwohl der Gemeinschaft als Ganzem oder den Einzelpersonen als Teilen der Gemeinschaft zugeordnet ist, so ist das Einzelwohl dem Menschen als Person zugeordnet.<sup>4)</sup> Der Satz „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“ darf im Sinne des Aquinaten nicht so weit getrieben werden, daß das Privatwohl verpönt wird oder nur als Teil des Gemeinwohls und nur über dieses erstrebt werden dürfe. Es ist dem Menschen ganz natürlich, daß er seine Tätigkeit und sein Sein liebt und erstrebt. „*Omnibus hominibus est amabile et elegibile suum esse . . . Unde unicuique est amabile operari opera vitae . . . Hoc autem est naturale, scilicet quod unumquodque suum esse amet.*“<sup>5)</sup> „*Optimum est, quod bonus homo amet seipsum.*“<sup>6)</sup> „*Maxime diligendus est Deus et post hoc maxime debet homo seipsum diligere.*“<sup>7)</sup> Wenn eine Einzelperson ihr Eigenwohl vernachlässigt oder schädigt, verstößt sie zwar nicht gegen die Gerechtigkeit, wohl aber gegen andere Tugenden, meinetwegen der Mäßigung oder Klugheit. „*Aliqua persona potest dupliciter considerari: Uno modo secundum se, et sic si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidam habere rationem alterius peccati (puta intemperantiae vel imprudentiae), non tamen rationem injustitiae, quia sicut justitia semper est ad alterum, ita et injustitia; alio modo potest considerari aliquis homo, in quantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago, et sic qui seipsum occidit, et injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati et Deo.*“<sup>8)</sup> So wie das Gebot der Selbstliebe hier als ein Grund neben anderen gegen den

<sup>1)</sup> Ib. 58,6—7.

<sup>2)</sup> Ib. 48,1; 50,2; 47,11. Auch im religiösen Leben unterscheidet er Akte der Einzelperson, wie einzelne Gebete und Gelöbnisse, von denen der ganzen Kirchen oder einzelner Glieder in Vertretung der Kirche. (IV *Sent. d. 24, 2, 2.*)

<sup>3)</sup> Ib. 58,7 ad 2; 47,11. — <sup>4)</sup> Ib. 58,9 ad 3. — <sup>5)</sup> *In Ethic. Nic. IX, 7.* —

<sup>6)</sup> L. c. IX, 9. — <sup>7)</sup> III *Sent. d. 29,1, 5—6.* — <sup>8)</sup> *S. th. II—II, 59, 3 ad 2.* Ebenso 64,5.

Selbstmord angeführt wird, so verbietet auch die Tötung eines Unschuldigen nach Thomas nicht etwa bloß „ganz und gar das bonum commune und sein innerer Sinn“ (Kurz S. 101), sondern wieder an erster Stelle der Eigenwert des Individuums: „*Aliquis homo dupliciter considerari potest: Uno modo secundum se, alio modo per comparationem ad aliud (sc. bonum commune); secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam, quam Deus fecit, quae per occisionem corrumpitur.*<sup>1)</sup> Wie die Person nach diesem Ausspruch Eigenrecht und Lebenswert beansprucht als Werk und Ebenbild Gottes, so hat sie auch unabhängig von der Gemeinschaft das Recht auf Unversehrtheit des Körpers, auf Lebensgenuß (*delectatio vel quies sensus*) und Bewegungsfreiheit, weshalb Verstümmelung oder Züchtigung oder Freiheitsberaubung (Einkerkerung) verboten sind, es sei denn im Falle der Schuld als Strafe.<sup>2)</sup> Eine Grenze ist nämlich dem Rechte und der Freiheit der Person gezogen durch das Gemeinwohl, das nicht gefährdet werden darf.

Im allgemeinen wird man im Sinne des Aquinaten sagen dürfen: Der Eigenwert (*propter se existens*) und die Freiheit („*naturaliter liber*“, „*per se agere*“, „*dominium sui actus*“) erscheinen so sehr als Wesensbestand und als ursprüngliche Mitgift der Person, daß sie niemals ganz durch die Gliedschaft aufgesaugt werden dürfen, daß vielmehr jede Einengung und Schmälerung derselben ihr Recht und ihre Notwendigkeit im Interesse höherer Güter nachweisen müssen.

Trotz aller Verherrlichung der Personwürde vermeidet Thomas den Individualismus, indem er daneben die naturhafte Bindung an die Gemeinschaft stellt, ihn mit ursprünglichen Pflichten gegen die Mitmenschen belastet und das Gemeinwohl über das Eigenwohl des Einzelnen setzt. *Bonum commune melius est quam bonum privatum unius*, ein Ausspruch, den Kurz nicht weniger als sechzigmal bei Thomas fand. Es soll damit das Gemeinwohl nicht über das Einzelwohl aller Glieder oder auch nur der Mehrzahl der Glieder, sondern nur einzelner Glieder gesetzt sein. Und auch das mit der bedeutungsvollen Einschränkung, „*si sit eiusdem generis*“, also nur innerhalb derselben Wertordnung.<sup>3)</sup> Ueber den irdischen Sozialwerten stehen deshalb die jenseitigen Personalwerte. Sittliche und religiöse Werte auch nur einer Person dürfen nicht materiellen Interessen der Gemeinschaft geopfert werden. Mit ihrer unsterblichen Seele, und deren überirdischem Ziel ragt die Person über jede diesseitige

<sup>1)</sup> *S. th.* II—II, 64,6. — <sup>2)</sup> *S. th.* II—II, 65, 1—3. — <sup>3)</sup> *S. th.* II—II, 152, 4 ad 3.

Gemeinschaft ins Jenseits hinaus, „bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum.“<sup>1)</sup> Zwar steht der Mensch auch im Jenseits als ein Glied in der Gemeinschaft der Seligen, aber da geht der Einzelne so sehr in der höchst persönlichen Anschauung Gottes auf, daß die Gemeinschaft seine persönliche Glückseligkeit nicht mehr zu vermehren vermag. „Non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo.“<sup>2)</sup> Sein Endziel und damit seine Glückseligkeit ist nicht das Universum und nicht die Gemeinschaft, sondern über ihnen steht Gott. „Bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.“<sup>3)</sup> Der Person ganzes Sein und Können und Haben ist auf Gott hinzuordnen, er hat den Totalitätsanspruch. „Totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum.“<sup>4)</sup> Wie die Person von Gott als Schöpfer ihren Ausgang nimmt, von der Ebenbildlichkeit Gottes ihren Bestand hat, so findet sie in der Vereinigung und in der Gemeinschaft mit ihm ihre höchste Vollendung und ihre Seligkeit. Sie wird umso eher erreicht, je harmonischer sich hier freies Wirken im Dienste der Gemeinschaft mit Vollendung der Personwürde zu höchster Ebenbildlichkeit Gottes verbindet. Gott ist nicht bloß Quelle und Ziel, sondern auch Vorbild menschlichen, persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens. Wie in Gott höchste göttliche Personwürde zusammenbesteht mit dem geheimnisvollen innertrinitarischen Gemeinschaftsleben, ein vollendeter Ausgleich zwischen Selbstbehauptung der Persönlichkeit und Hingabe an die Gemeinschaft, so ist menschliches Leben Ringen um diesen Ausgleich

<sup>1)</sup> S. *th.* I—II, 87, 8. — <sup>2)</sup> *Ib.* 4, 8. — <sup>3)</sup> *Ib.* 2, 8 ad 2. — <sup>4)</sup> *Ib.* 21, 4 ad 3.