

Gut betont der Verfasser die aristotelische Willensfreiheit sowie den durchschimmernden Jenseitscharakter der Nikomachischen Ethik. Demnach hätte er noch schärfer hervorheben können, daß das aristotelische Moralprinzip der Vollendung der Geistnatur des Menschen auf das Göttliche, Ewige als sein „Endziel“ hinweist; ist doch die σοφία ein „Teil der Gesamttugend“ (vgl. Schol. I [1926] 520; Verfasser selbst S. 57—59). Der Mangel der Verpflichtungslehre bleibt allerdings bei Aristoteles und Kant gleich. Der Verfasser scheint an einigen Stellen die aristotelische Eudämonie mit Sittlichkeit zu identifizieren, wiewohl letztere allerdings der unausweichlichste Bestandteil der ersteren nach Aristoteles ist (vgl. Schol. a. a. O. 507 ff. 526 f.). Die Scholastik leugnet die volle „beatitudo“ für dieses Leben, aber nicht die „Sittlichkeit“, die „Tugend“. Man vergleiche auch die Definitionen der Eudämonie in der Rhetorik I 5.

Mit peinlicher Sorgfalt sucht der Verfasser Widersprüche in der Analytik und Dialektik der kantischen Kritik der praktischen Vernunft zu umgehen. Bezüglich der Glückseligkeit gibt er den „Bruch“ zu. Aber auch der Zweck an sich, die Typik, der kategorische Imperativ sind in den Anwendungen Kants trotz allem material. Zwischen dem bloß Formalen, Regulativen und dem Empirischen gibt es nach Kant kein Drittes; Kant selbst hätte des Verfassers Begriff „reine Materie“ wohl nicht anerkannt. Der Verfasser kann nur dem Anschein nach die Kluft schließen, indem er Kant öfter marburgisch deutet und außerdem Bruchstücke aus den drei kantischen Ethiken, deren Voraussetzungen sich oft gegenseitig aufheben, zu einem künstlichen Gerüste aufbaut. (So z. B. ist in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die Freiheit die ratio cognoscendi für das Moralgesetz, in der „Kritik der praktischen Vernunft“ umgekehrt.) Die sorgfältige Art des Verfassers möge in der Fortführung seines Werkes sich auch auf klare Umschreibung von so vieldeutigen Begriffen erstrecken wie: Realität, Allgemeines, Bestimmungsgrund. So soll der Zweck an sich nur regulativ sein, und doch wird ihm Realität, reine Materie zugesprochen, wohl im marburgischen Sinne, jedenfalls nicht in dem Sinne, den der Verfasser bei Aristoteles mit diesem Worte belegen will. Mit Recht verlangt er mit Aristoteles und Kant von der sittlichen Norm Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit. Wenn aber da das „Allgemeine“ nur extensiv, für alle, als „das allen Menschen Eigentümliche“ (55) verstanden würde, könnte es Norm für die konkreten, individuellen Pflichten des Vaters, des Arztes usw. sein? Die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie erfährt auch im Einmaligen gegebenenfalls das (intensiv) Allgemeingültige, die „absolute“ Wesenheit. Da das kantische Allgemeine zudem jeder Materie bar, nicht abstrahiert ist, dürfte der diesbezügliche „Einklang mit Aristoteles“ (65) nur dem Worte nach vorhanden sein. — Die *differentia specifica* ist wie das genus abstrakt und überall gleich; die Individuation, die physische Seinsdifferenz, bietet erst die Unterschiede. — Das Wort Bestimmungsgrund, in der „Kritik der praktischen Vernunft“ die *crux* der Erklärer, kann sich auf den Verstand (*specificatio*) und auf den Willen (*exercitium*) beziehen. Der Verfasser will (54) „Bestimmungsgrund“ für seine eigene Ausführung als das Dynamische, das den Willen Bewegende, gegenüber dem „Gegenstand“, nehmen, welche glückliche Definition dann hätte konsequenter festgehalten werden können. — Im ganzen haben wir eine vielversprechende Arbeit auf schwierigem Gebiete vor uns; wenn der Verfasser die größere Genauigkeit bei Kant und nicht bei Aristoteles findet, so möge er von beiden ohne unmögliche Annäherungen nur das Beste bewahren und fortführen!

J. Gemmel S. J.

Landmesser, Franz Xaver, Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete (Wirtschaft und Staat). Ein Beitrag zum Problem „Religion und Kultur“ (Der katholische Gedanke. Bd. XVIII).

kl. 8° (IX u. 79 S.) Köln-München-Wien 1926, Oratoriumsverlag.
Kart. M 250

Das schön ausgestattete Büchlein bietet den auf der Herbsttagung des katholischen Akademikerverbandes 1926 zu Aachen gehaltenen Vortrag in erweiterter Form. Die theoretische und praktische Spaltung zwischen Religion und Kultur, die meist zu einer einseitigen Vergötzung der letzteren führe, bezeichnet der Verfasser mit Recht als das Kernproblem der gegenwärtigen Kulturkrise. Mit sorgfältiger Einbeziehung der einschlägigen neuesten Literatur (Rademacher, Soiron, Przywara u. a.) weist er für die beiden herausgegriffenen Kultursachgebiete, Wirtschaft und Staat, wie für alle zweite Ursachen eine absolute Eigengesetzlichkeit ab, spricht ihnen aber ihre relative gottgewollte Eigengesetzlichkeit zu. Die Verabsolutierung der Sache durch die mammonistische Wirtschaftsordnung habe den Menschen und die Menschenwürde entthront und rufe nach der wahren Wertordnung. Nach Ablehnung der Extreme eines weltfeindlichen Eschatologismus und eines ausschließlichen Humanismus stellt er mit Rademacher die beiden katholischen Typen weltzugewandter Gottkultur und gottzugewandter Weltkultur auf. Beide forderten jene prüfende Welt-distanz, jene erst recht fruchtbare Bejahung des Diesseits auf dem Umwege über das Jenseits, wie der Verfasser sie nun im Neuen Testament, bei den Vätern, in der Mönchslehre und in der Scholastik nachweist. Das Schlußkapitel lautet: Unsere Aufgabe im Dienste einer Einheitsfront des deutschen Katholizismus.

Die Vielzahl der berührten Probleme läßt bestens die innige Verflochtenheit aller Kulturerscheinungen hervortreten, macht natürlich eine erschöpfende Behandlung unmöglich. Die potestas indirecta der Kirche setzt ein Eigengebiet der Politik und der Wirtschaft voraus; aber auch diese Gebiete mit ihren teilweise rein sachlichen, sittlich indifferenten Formalobjekten müssen, sobald der Mensch in Frage kommt, nach dessen sittlichen, ewigen Zielen sich richten und lassen sich darum auch auf ihrem eigensten Felde nie völlig autonom von Gott und Religion trennen. Die Absicht des Verfassers, die verschiedenartigsten Ansichten katholischer Schriftsteller zu einer „Einheitsfront“ zusammenzuschließen, ehrt ihn, führt aber vielleicht zu Gewaltsamkeiten und bringt die Klarheit der letzten Entscheidung in Gefahr. In einer Neuauflage dürfte berücksichtigt werden, daß der Glaubensakt beim Erwachsenen der Rechtfertigung vorausgeht (40); ebenso wie die Ungreiflichkeit der Glaubensgeheimnisse in sich, könnte ihre indirekte Vernünftigkeit in den Vorbedingungen, den *praeambula fidei*, betont werden (*rationabile obsequium*). Mit einer kleinen Änderung des Thomaswortes könnte man wohl sagen: *Religio non destruit culturam, sed supponit et perficit eam*. Darin liegt die Abkehr von einer gleichwertigen Polarität zwischen Religion und Kultur ausgesprochen; wir finden eine harmonische Über- und Unterordnung, die beider Würde wahrt.

J. Gemmel S. J.