

werden kann, die in der Erfahrung gegebenen Gehalte aber ganz kontingent sind? Ohne Zirkelschluß läßt der Satz sich in seiner absoluten Gültigkeit für das „gehaltliche“ Sein nicht gewinnen, wenn nicht, wie Thomas (S. th. 1, q. 86, a. 3) sagt, in den kontingenten Dingen selbst zwischen Kontingenz und Notwendigkeit unterschieden und die Notwendigkeit letztlich auf das Wirklichsein („actu esse absolute spectatum“) zurückgeführt wird.

Trotz dieser nicht unwesentlichen Widersprüche in den Grundlagen kommt in den Ausführungen B.s immer wieder die gesunde Vernunft zum Durchbruch. Er nähert sich dank einer außergewöhnlichen metaphysischen Intuitionskraft — in glücklicher Inkonsequenz die Fehler korrigierend — in den schwierigsten metaphysischen Fragen der Mitte, in der die Wahrheit liegt, ohne freilich alle Widersprüche auszumerzen und einen völlig widerspruchsfreien Ausgleich zu schaffen.

Diese gesunde und tiefe metaphysische Intuition offenbart sich gleich in der Unterscheidung von Gehalt, Form und Gestalt bei jedem Dinge. Sie zeigt eine Ähnlichkeit mit der Lehre der Väter und Scholastiker von „modus, species“ und „ordo“, wie auch B. selbst auf das Bedeutungs-volle dieser „trinitologischen“ Spekulationen hinweist (vgl. oben S. 247 f). Es ist auch nicht unbegründet, das erste Glied dieser Trias zum Individuationsprinzip in Beziehung zu setzen, wie auch Thomas den „modus“ auf die Determination der Materie und die „species“ auf die substantielle Form zurückführt, aber nur zurückführt, nicht einfachhin damit identifiziert. Materie und Form stehen eben wegen des Unterschiedes von Kontingenz und Notwendigkeit im Subordinationsverhältnis, während „modus“, „species“, „ordo“ korrelat sind. B. beachtet einseitig nur diese Korrelation, so daß es ihm nicht widerspruchsfrei gelingt, das Grundproblem der Metaphysik, das Verhältnis der Kontingenz zur Notwendigkeit, zu lösen. Dies ist wohl durch eine zu geringe Berücksichtigung der Eigentümlichkeiten und Verschiedenheiten der transzendentalen und prädikamentalen Relationen zu erklären. Durch Hebung der damit gegebenen Widersprüche, die im ganzen System nachklingen, wird der metaphysische Gesamtbau seines Systems, der eine seltene Tiefe und Intuition verrät, nur gewinnen und um so größere Anerkennung abringen.

Fr. M. Sladeczek S. J.

Behn, Siegfried, Sein und Sollen. Eine metaphysische Begründung der Ethik. gr. 8° (320 S.) Berlin 1927, Dümmler. M 9.75; geb. M 11.75.

Alles Wollen und Sollen folgt dem Erkennen, und dieses wird durch das Sein bestimmt. Darum muß nach dem Verfasser alle Ethik metaphysisch begründet werden und zu dem Zwecke die großen klassischen Systeme der Metaphysik prüfen. Das intuitive Erfühlen als alleinige Sittennorm liefere den Menschen der Laune aus; ebenso müsse für das endgültige Welterkennen, die Weltanschauung, eine hochmütige Verachtung der Vergangenheit sich rächen. B. greift deshalb auf die in der Geschichte wirksamsten Systeme zurück. Diese werden aber, wie er sagt, im Geiste ihrer Urheber weitergedacht zu einer gewissermaßen überzeitlichen Bedeutung. So ordnet er zu gegensätzlichen Paaren die Systeme des Materialismus und Spiritualismus, des Dualismus und Monismus, des Positivismus und Idealismus, des Kritizismus und Mystizismus, des Intellektualismus und Voluntarismus. Diesen Systemen stellt der Verfasser den „kritischen Realismus“ gegenüber, wie er ihn bei Aristoteles, Augustinus, Franziskus von Assisi, Thomas von Aquin findet. Die wissenschaftliche Vorliebe geht dabei auf Aristoteles und Thomas; die Liebesethik der Franziskaner soll den Reichtum und die Schönheit der christlichen Ethik, dieser Vollendung wahrer Philosophie, dartun. Die systematische Krönung des metaphysischen und ethischen Weltbildes zeigt sich bei Thomas von Aquin, den der Verfasser den bescheidensten und objektivsten Genus der

Philosophiegeschichte nennt. B. betont mit Recht die eigentümliche Fortbildung des Entelechiegedankens bei Thomas; da begegneten uns die echten Grundlagen der heutigen Gestalt- und Ganzheitstheorien (104), ferner die aristotelische Stufenordnung der Formen, die Wirklichkeitsoffene, Gottes Gedanke während Einordnung der *causae secundae*; in wahren Thomasgeiste entwirft hier B. ein umfassendes natürliches System aller philosophischen Wissenschaften (106—110).

Nach der Grundlegung des das Sein nachzeichnenden metaphysischen Denkens wendet sich der Verfasser dem drängendsten ethischen Problem, der Verpflichtung, zu und findet sie nur erklärbar durch eine fordernde höchste Persönlichkeit, durch Gott. Doch beziehe sich diese Forderung wie alle Ethik nur auf das, was zugleich innerste Erfüllung der menschlichen Anlagen ist. Wenn, scheinbar moralpositivistisch, gesagt wird, die *lex divina* befehle „unmittelbar, unbedingt und unabgeleitet aus göttlicher Machtvollkommenheit heraus“ (168), so ist für den Verfasser die *lex aeterna* doch fundiert in der ewigen Weisheit und deshalb aller Willkür entzogen (188). Er wird zweifelsohne mit Thomas in der *lex* eine den Willensbefehl einschließende und darbietende *ordinatio rationis*, Anordnung der Vernunft, erkennen. Wertvoll sind die den Erkenntnistheoretiker, Metaphysiker, aber auch pädagogischen Praktiker und Psychotherapeuten offenbarenden folgenden Kapitel über Fremd- und Selbsterziehung. Zur Kennzeichnung des heutigen geistigen Menschen werden die Typen von Jaspers und Kretschmar benützt. Eine das ganze Buch durchziehende reiche materiale Lebenswahrheit und Lebensweisheit im Lichte neuester psychologischer und psychiatrischer Kenntnisse steht dem Verfasser zu Gebote. Wir haben hier eine Hygienik, Diätetik der Seele, eine das Tugendleben vorbereitende Aszetik vor uns. Die geschichtliche Durchdringung müßte immerhin zum Nachteil reichen, träte nicht das eigene System des Verfassers möglichst eindeutig zu Tage. Zu diesem Zweck wäre es bei einer Neuauflage dienlich, bei der Darstellung der geschichtlichen Systeme die eigenen Gedanken, „das Weiterdenken“, scharf gegen das rein Geschichtliche abzugrenzen. Die Typisierung, Idealisierung solcher Systeme hat ihre Berechtigung; sie müßte aber immer als solche erkennbar sein. Wenn z. B. der Verfasser Platons „Staat“, Hegels „Rechtslehre“, das stoische Naturrecht in sein System aufzunehmen behauptet (184 f.), so meint er natürlich nur die in jenen Systemen zweifelsohne enthaltenen Wahrheitsmomente. Ihre klare Herausarbeitung und Loslösung von den oft unhaltbaren Fundamenten würde der Geschlossenheit des eigenen Systems zugute kommen.

Einige Einzelheiten: Augustinus leugnet nicht „die freie Kraft zur Tugend“ in jedem Sinne. Im Jahre 428 schreibt er (*De praedestinatione Sanctorum* 5, 10): „Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Deo.“ Er unterscheidet oft zwischen der *libertas*, der sittlichen Sicherheit nach dem siegreichen Kampf, und dem *liberum arbitrium*, der psychologischen Willensfreiheit. Andererseits verlangt Augustinus, abgesehen von den ersten Jahren nach der Bekehrung, immer für alle Heilsbetätigung die übernatürliche Gnade, auch schon für den ersten Heilwunsch (zu S. 228). In betreff des Buddhismus könnte der Verfasser noch viel schärfer, als er es schon getan, der Zeitmode entgegengetreten; abgesehen von der Echtheitsfrage der Texte ist jenes buddhistische Mitleid, wie auch Oldenberg und De la Vallée-Poussin dartun, zuletzt als Egoismus zu werten. Vgl. die „Acht Vorteile der Liebe“: „Man schläft gut, man wacht gut auf, die Menschen haben dich gern. . . .“ Wie der Verfasser mit Recht die Vielseitigkeit der Worte Wert, Geltung zu umgehen sucht (209 295), so dürfte der Gebrauch der Worte (metaphysischer) Glaube, mystische Liebesethik durch eine genauere Umschreibung gewinnen. Was christliches Ideal und keine strenge Forderung für alle ist, sollte als solches kenntlich gemacht werden.

Wenn der Verfasser eine Ethik und Mystik der Tat, der Demut und Liebe verlangt, so bietet er uns die Tat einer wahrhaft materialen, inhaltschweren Erfüllungstechnik; in Demut verzichtet er mit den Größten der Vergangenheit auf eine „funkelnagelneue Ethik“ (111); in Liebe beugt er sich wie ein Arzt über die Schwächsten, ohne stoische Menschenverachtung, um auch diesen Opfern einer falschen Geisteskultur wieder einen Weg zum Aufstieg zu zeigen. Das Wirksamste an dieser Ethik ist das in ihr ruhende Ethos.

J. Gemmel S. J.

Dittrich, Ottmar, Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. gr. 8°. Leipzig 1926, F. Meiner. Bisher erschienen: I. Bd.: Altertum bis zum Hellenismus (VIII u. 374 S.). *M* 15.—, geb. *M* 17.50. II. Bd.: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums (VII u. 311 S.). *M* 12.—, geb. *M* 14.50. III. Bd.: Mittelalter bis zur Kirchenreformation (VIII u. 510 S.). *M* 20.—, geb. *M* 23.—

Eine Geschichte der Ethik, einschließlich der christlichen Moral, weitgehend auch der christlichen Ascese und Mystik, die sich in ihrer reichhaltigen Sachlichkeit und erstrebten Sorgfalt wohlthuend abhebt gegen die oft notwendig zur Willkür führende, heute so beliebte typisierende Geschichtsschreibung. Der dreifache Apparat am Ende jedes Bandes, ausführliche Anmerkungen mit Quellenbelegen, alphabetisches Literaturverzeichnis, eingehendstes Sachverzeichnis gestattet die Nachprüfung fast jeder Behauptung und dürfte in solcher Reichhaltigkeit auf diesem Gebiete nicht seinesgleichen haben. (Hier jedoch die Frage, ob für den wissenschaftlichen Betrieb die Anmerkungen nicht wieder unter den Text kommen sollten. Eine neue Auflage möge die Druckfehler der lateinisch geschriebenen griechischen Wörter entfernen.) Freilich will auch D. nicht in den Einzelheiten untergehen; als wahrer Historiker will er das Überzeitliche, die Idee der einzelnen Systeme erfassen. So schrickt er auch gelegentlich nicht vor „Werturteilen“ zurück. In solchen Charakterisierungen ganzer Systeme oder Epochen empfindet er selbst den Mangel eindeutiger Definitionen jener schlagwortartigen Abstempelungen wie Eudämonismus, Relativismus, Individualismus. Bezüglich des letzteren bietet D., der Verfasser von „Individualismus, Universalismus, Personalismus“ (1917), öfter gute Ansätze zur Klärung. Er versteht unter Personalismus, den er unter anderem dem Sokrates zuschreibt, die Vereinigung von Individualismus und Universalismus: „Alle für einen und einer für alle und doch jeder ganz er selbst.“ Ob nicht D., da er gerade das Systematische in den wechselnden Spiegelungen des Ethos sucht, nicht seine Einleitung zu einer die immer wiederkehrende Terminologie eindeutig festlegenden systematischen Übersicht möglicher Ethiken ausbauen könnte, wie es seinerzeit Köstlin in seiner Geschichte der Ethik versucht hat? Es würde sich dann z. B. klarer zeigen, was er unter dem „Religiösen“ versteht, von dem die „philosophische Ethik“ zu unterscheiden sei (I 2 f.); die Begründung des Sittlichen in Gott, wie er sie bei Platon und Aristoteles findet, würde er sicher nicht wie N. Hartmann schon außerethisch nennen. Es ist das gute Recht des Autors, seine Geschichte auf den europäischen Kulturkreis einzuschränken; es zeugt dies von seiner weisen Maßhaltung. Ob man diese Beschränkung heute nicht schon im Titel andeuten müßte? Über die Art der Begründung des Ausschlusses der fernen Kultur- und Naturvölker (I 3) wird man geteilter Meinung sein. D. selbst weist doch gelegentlich auf den Buddhismus hin (II 183). Darin wird man ihm beistimmen, daß das Christentum dem wahllosen Synkretismus abhold war und „nur das mit seinem eigenen Wesen Vereinbarte angenommen hat“ (II 294).

Im ersten Bande wird auf bisher einzigartige Weise auch die außerwissenschaftliche Geschichte der ethischen Idee in der griechischen Dichtung, vorab dem griechischen Drama dargeboten, wie denn D. im dritten