

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

Bande auch nicht an Dante vorübergeht. Maßvoll verteilt er Lob und Tadel bei den Sophisten. Betreffend Sokrates und Platon weist er öfter Heinrich Maier zurück, dessen Charakterisierung „Persönlichkeitsmoral“ für Sokrates übrigens von D.s „Personalismus“ nicht so sehr verschieden sein dürfte. Für D. ist Platon nicht ein „Abgefallener“, sondern der einzige Bewahrer der sokratischen Weisheit. Wenn er die platonische „Idee“ als „Methode zum Begriff“ (I 210 und öfter) faßt, so beugt er doch dem logizistischen Mißverständnis anderswo vor: Platon „legt in seiner Philosophie schließlich doch immer wieder den Hauptwert auf die Einheit des in der Idee des Guten, der Gottheit, der göttlichen Vernunft oder wie man es sonst nennen mag, seinen Ursprung wie sein Ziel habenden Seins (usia)“ (I 243). Ein allzu großer Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles wird zurückgewiesen (II 2 ff., woselbst ein gründlicher Vergleich beider). Sorglichste Beachtung verdient jedenfalls die ausführliche, unabhängige Darstellung des aristotelischen Systems, die zu folgendem für viele gewiß überraschenden Endurteil führt: „Liebe zu dem als Ideal vorgestellten Urgrund wie Urzweck alles Daseins enthüllt sich uns so als das innerste treibende Moment auch des aristotelisch-ethischen Gedankens. Es ist zugleich das, was er selbst dem Menschen als letztes seinsollendes Motiv seines gesamten sittlichen Verhaltens setzt“ (I 284). Wittmann, der Lönig vorzuziehen wäre, und Jäger scheinen D. noch nicht bekannt gewesen zu sein. Die Deutung von ἐκούσιον und προαίρεσις bei Aristoteles, der Stoa und Thomas ist nicht ganz einheitlich. προαίρεσις übersetzt D. bei der Stoa (II 25 31) mit Recht als „freie vernünftige Selbstbestimmung“; warum nicht auch bei Aristoteles? Im Lichte seiner meisterlichen Erklärung der Willensfreiheit bei Thomas wird D. auch bei dessen Vorgänger, Aristoteles, nicht mehr vom „rationalen Determinismus“ reden. Das ἐκούσιον, voluntarium, das bei Thomas und Aristoteles ganz dieselbe Rolle spielt, das „Willentliche“, das „gern“ und „ungern“ umfaßt, kann ohne Freiheit und Zurechnungsfähigkeit sein, letztere aber nie ohne jenes (vgl. Schol 1 [1926] 510 f.; dort auch 528 ff. über das Verhältnis von Eudämonie und Sittlichkeit bei Aristoteles, dem D. darin Widersprüche vorhält).

Der zweite Band schildert die außerchristliche, hellenistische und römische Ethik und die christliche Ethik bis zum Ausgang des Altertums, zu Gregor dem Großen; der dritte Band das Mittelalter, die Renaissance und den Humanismus bis zur Reformation (bis Savonarola, Macchiavelli). Eine gewisse Konsequenz und Systemkraft zeigt sich auch bei der Bewältigung der zahlreichen, vielumstrittenen theologischen Probleme, von der ausführlichen Deutung der Ethik Jesu an bis herab zu den mystischen Richtungen des späten Mittelalters. Das ehrliche Bestreben des Verfassers nach wissenschaftlicher Unparteilichkeit auch in diesen die unmittelbare Gegenwart berührenden und seinem Gesichtskreis oft ferner liegenden Fragen leuchtet aus allem hervor. Nur würde es künftig ein Vorteil sein, in spezifisch katholischen Fragen von PRE ganz abzusehen; wo er, wie im Hochmittelalter, der rührigen neuen katholischen Forschung vollen Einlaß gewährt, da bietet er das meiste Neue in der ethischen Geschichtsschreibung, dasjenige, das seinem Werke für lange Zeit den ersten Platz, die Unentbehrlichkeit verleihen wird. Hier sei vor allem hingewiesen auf die alles um den Begriff der Synteresis gruppierende Darstellung des ethischen Systems des hl. Thomas von Aquin, worin die gründliche, vorurteilsfreie Art D.s wohl ihre Höhe erreicht (vgl. besonders III 149 f.). Ungünstig hebt sich dagegen im ganzen Werke fast einzig ab der verunglückte Abschnitt „Das Mittelalter im allgemeinen“ (III 1—11), in dem sich D. leider doch einmal zu der Typisierung ganzer Jahrhunderte hinreißen ließ. Dabei scheint es ohne die landläufigen Schlagworte nicht abgehen zu können. Zudem wird in diesem Sittengemälde Lehre und Leben durcheinander gewoben, während man sonst in D.s wissenschaftlicher Geschichte der Ethik, etwa bei den

Griechen, der römischen Stoa usw., nur die Lehren findet, keine Sittengemälde des Alltagslebens. Wir folgen dem Verfasser lieber auf diese Seiten nicht, zumal er die wahre, unentstellte katholische Auffassung der dort berührten Fragen meist später in der exakten Kleinarbeit, etwa bei Thomas von Aquin, in lichtvoller Weise zur Geltung bringt und so sein eigener Korrektor wird.

Für das N. T. und das Urchristentum standen dem Verfasser die bedeutenderen katholischen Werke wohl kaum zur Verfügung: Lebreton, Prat, d'Alès usw.; für Augustin könnten Geysler, Schubert (*Lex-aeterna*-Lehre), Portalé dienen; über die Eigentumslehre des hl. Ambrosius könnte Seipel verglichen werden (vgl. Cathrein, *Moralphilosophie* II<sup>6</sup> 318 ff.); zu Plotin vgl. Arnou. Man kann nicht sagen, Dante habe den Primat gelehrt; vgl. de Monarchia III 16: „Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem. . .“. Zu Eckehart (III 412, Anm. 25): „Gratiarum actio“ ist mit Danksagung statt Gnadenauswirkung zu übersetzen. III 221: Nicht „Schöpfungsgnade“. Eckehart zitiert hier das von der übernatürlichen Gnade geltende Lieblingwort des hl. Thomas: „Gratia non destruit naturam, sed supponit eam et perficit.“

Trotz des Blickes für das Überzeitliche in den Systemen und eines Gefühls für organische Entwicklung zukunftsstarker Gedanken im Wandel menschlicher Verhältnisse zeigt sich bei D. öfter noch eine Unausgeglichenheit betreffs Beurteilung desselben Problems in verschiedenen Zeiten. So wird der Vergeltungs-(Lohn-)Gedanke sowie die Werkstätigkeit der Liebe bei Jesus und Paulus und auch etwa bei Thomas (III 120) weitgehend richtig und verständnisvoll geschildert, während anderswo überkommene Vorurteile nachzuwirken scheinen. Ähnlich geht es mit der vieldeutigen Autonomie und Heteronomie, die endlich bei Thomas doch der Theonomie weichen müssen. Ist seine Lehre hierüber sowie etwa über die zuletzt ethische Zielsetzung für alle jurisdiktionelle Wirksamkeit der Kirche (III 149) nicht die der katholischen Kirche? Was die vielberufene „Doppelmoral“ angeht, so ist dieser unzutreffende Ausdruck abzulehnen. Die „evangelischen Räte“ (wie sie seit alters wegen der Worte Christi genannt werden) sind neben vielen andern heiligen Berufen dieser Erde nur einer der Wege zu dem einen großen Ziel aller, zu der einzigen Moral: der Gottes- und Nächstenliebe.

Die Reichhaltigkeit und erstrebte Unparteilichkeit des D.schen Werkes verpflichteten zu diesen Hinweisen, die ein Teil des wohlverdienten Dankes für eine Leistung von bleibender Bedeutung sein sollen. J. Gemmel S. J.

Handbuch der Philosophie, hrsg. von Baeumler und Schröter.  
gr. 8°. München und Berlin, R. Oldenbourg.

I. Lieferung: Howald, Ernst, Ethik des Altertums Abt. III, Beitrag B (64 S.). Geh. M. 2.60.

II. Lieferung: Dempf, Alois, Die Ethik des Mittelalters Abt. III, Beitrag C (111 S.). Geh. M. 4.55.

VIII. u. IX. Lieferung: Litt, Theodor, Ethik der Neuzeit I II, Abt. III, Beitrag D (184 S.). Geh. M. 3.90 (8. Lfg.), M. 3.60 (9. Lfg.).

Jedes philosophische, so auch ethische System ist nach Howald die Projektion einer inneren psychischen Sehnsucht nach Harmonie, dem Wahrheitswert nach eine vielleicht wohlthätige, notwendige Fiktion. Man erkennt Feuerbachs, Vaihingers, Freuds Gedanken. Die griechischen ethischen Systeme nach Parmenides unterliegen meist der besonders tragischen Fiktion, als ob innere Disharmonie nur auf dem Wege logischer Erzeugung, intellektualistischer, „objektiver“, metaphysischer „Symbole“ mit scheinbarer ewiger Wahrheit zur Harmonie geführt werden könne. Sokrates' „Demut“ des Nichtwissens ist Verzweiflung an solchem unmöglichen Beginnen, eine objektive Wahrheitswelt zu bauen; so ist seine Philosophie „pathologisch“. Die von H. geforderte symbollose „Triebethik“, die gerade im Alogischen, Irrationalen, Emotionalen das „Objektive“ findet,