

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 Werkfähigkeit 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 erzwungener, 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,

scheint er im Griechentum am ehesten bei den Sophisten und dem verhältnismäßig ausführlich beschriebenen Epikur zu finden. — In dieser Geschichte werden die Systeme an einem intellektual ausgeklügelten, einseitigen logischen Prinzip gemessen, oft entgegen jedem „instinktiven“ Empfinden. Genaue Definitionen, die wohl zu „intellektualistisch“ wären, werden kaum gegeben. Die aristotelisch-scholastische τέλος-Philosophie, die von einem „appetitus innatus“, einem angeboren Drang jedes Wesens und jeder Kraft redet, spricht so auch von der „tendentia intellectus in bonum suum, i. e. verum“. Ist dieser „Trieb“ nicht auch „objektiv“? Umfaßt die Triebethik den „Wahrheitstrieb“, dessen Harmonie allerdings mit der ontologischen Geltung steht oder fällt, oder wird dieser Trieb auf einmal aus der übrigen Natur der Psyche ausgeschlossen und verbannt? Und dient nicht die aristotelisch-scholastische φρόνησις, prudentia, gerade nicht der Auslöschung, sondern der Regelung und dem Ausgleich der πάθη, des Ethos? Oder kennt H. ein anderes Steuer für das an sich psychologisch erkenntnislose, blinde Begehren? Eine Reihe dankenswerter Einzelbemerkungen sollen diesem Werke nicht abgesprochen werden, dessen Sprache und Anschauungen vielfach an den neuesten Scheler erinnern.

Dempff schreibt S. 12: „Wenn es das Hauptproblem der modernen Ethik ist, aus der individualistischen, intellektualistischen oder voluntaristischen Isolierung wieder einzumünden in eine Lehre von den sittlichen Körperschaften und ihrer geistigen Welt, dann kann ihr gerade die mittelalterliche Ethik vorbildlich sein.“ Diese Geschichte der christlichen Ethik vom Evangelium bis herab zu Cues zeigt starke Ursprünglichkeit in Auffassung und Darstellung bei aller Berücksichtigung der besten, besonders katholischen Forschung und der gegenwärtigen Fragestellungen. Daß eine im objektiven, erkennbaren Sein und seinen Normen wurzelnde Ethik gerade durch Einbeziehung der Metaphysik, der Religion, der sozialen Gemeinschaft und der gesamten Kultur die ganze Seele in Bewegung setzen und erfüllen kann, die bei einer „Triebethik“ blind und steuerlos nur um sich selbst kreist, zeigt diese Darstellung einer wirklichkeitsgesättigten, wahren „Inhaltsethik“ (49), jener gesuchten materialen Wertethik. Der Verfasser von „Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung“ war zu solcher Gesamtschau vorbereitet. Von einem wahrhaft christlichen Ethiksystem verlangt er (39 u. a.): 1) Die Ethik muß Seins- und Lebensethik sein, beruhend auf der Wesensumformung durch das neue, übernatürliche Seins- und Lebensprinzip, die heiligmachende Gnade, darum Ethik tiefster Innerlichkeit, des Herzens (15), der Einverleibung in den sozialen mystischen Leib Christi, in das Leben Gottes; 2) wie der „Autonomismus“, die ausschließliche intellektuelle Selbstgesetzgebung, so ist eine ausschließliche selbstmächtige Willensvollendung abzulehnen als der Vernunft und der Offenbarung widersprechend; die wahre Autonomie des Menschen jedoch besteht darin, daß die Sittlichkeitserkenntnis im Gewissen und die wahrhaft freie Mitwirkung des Willens mit der Gnade unentbehrliche Vorbedingung des sittlichen Aktes sind; 3) dieser in Gott gegründete Personalismus wird zugleich die gottgegründete Ordnung in der Kirche und der gesamten christlichen Kultureinheit anerkennen und steigern. Für die alles Natürliche und Übernatürliche durchziehende Analogie: Seele und Gott, Trinität, Christus, Kirche, Makrokosmos, gebraucht D. das Wort Symbolismus, was natürlich hier etwas ganz anderes als bei Howald bedeutet, und er sieht darin ein Wesentliches der mittelalterlichen Ethik. Der Verfasser fühlt sehr wohl die Notwendigkeit, solche vieldeutige Ausdrücke zu determinieren; 10 ff. wird eine ethische Terminologie geboten; über Symbolismus vgl. 49 86 (ob aber das Wort bei Cues 110 nicht entwertet erscheint?); über Autonomie und den Gnadensynergismus 8 25. Ob es sich empfiehlt, in Worten, die für ganz anderes festgelegt sind, wie theologischer Apriorismus, transzendenter Idealismus, bei Augustin (50) zu

reden? Vielleicht ist nicht immer der Versuchung, möglichst „reine Typen“ und Gegensätzlichkeiten zu finden, widerstanden. Augustin hat seine Anamneselehre später zurückgenommen (Retract. I 4, 4); die Thomasdeutung der augustinischen Erkenntnislehre auf Eingießung des „lumen intellectus“ in der Schöpfung, seine Erhaltung und den „concursum“ im Erkennen (auch Thomas sagt: „Deus est principium cognoscens in nobis“) dürfte am ehesten Augustin gerecht werden schon wegen der Unvereinbarkeit der Deutungen auf „bleibende“ Einprägung der Ideen (47) und stets „direkte“ Einprägung (50); vgl. dazu Trin. XII 5; Solil. I 8. Man kann Augustin nicht eine stoische und manichäische Affektfeindlichkeit zuschreiben (vgl. De civ. Dei XIV 9 Ende). Die Troeltschsche Auffassung vom Kulturdualismus Augustins geht zu weit; wenn Augustin jene zunächst rein geistige Größe, die „civitas diaboli“, in etwa in einem konkreten „regnum terrenum“ einmal personifiziert findet, so will er deshalb noch nicht eine Identifikation mit jedem „regnum terrenum“ schlechthin; „per cor regis ipsa veritas iussit; cum bonum iubent imperatores, per illos non iubet nisi Christus“ (Epist. 105). Das Wort „Sakrament“, das Gregor d. Gr. für die Fürstenweihe anwendet, war damals noch nicht als „terminus technicus“ beschränkt (vgl. unser heutiges „Mysterium“) und bedeutete auch „Sakramentale“. — Diese Ergänzungen eines äußerst reichhaltigen Werkes können das Haupturteil nicht beeinträchtigen: Alle, die in unserer Zeit so begierig nach einer getreuen Darstellung der geschichtlichen katholischen Ethik suchen, werden bei D. reichste Aufschlüsse und Anregungen erfahren.

Litts Ethikgeschichte (von Montaigne bis N. Hartmann) steht stark unter dem Einfluß des Gedankens der Ganzheit 1) der philosophischen Systeme, aus denen man die Ethik kaum mechanisch loslösen könne, 2) der Gemeinschaft, der sozialen wie der geistigen (Geschichte), ohne die man die Individualität nicht erfassen könne (vgl. des Verfassers „Individuum und Gemeinschaft“), 3) der Seele, in der er nicht bloß dem Erkennen, sondern mit einigen Phänomenologen auch dem „intentionalen Gefühl“ objektiven Gültigkeitswert zuschreiben möchte, um die sittliche Wertschau zu erklären (die aristotelische Scholastik betont hierbei in ihrer *φρόνησις*, *prudentia*, sehr die gegenseitige, teleologische Abhängigkeit von Erkennen, Fühlen und Begehren, wobei „ratio“ und „voluntas“ beide wieder von dem zum Guten angelegten unfehlbaren unbewußten Naturdrang, dem „appetitus innatus“ getragen sind). Zu dem oft (105 184) berührten Hauptproblem, wie im Sittlichen Individualität und Allgemeingültigkeit beide gewahrt bleiben können, wie allgemeine Normen bei dem ewigen Wandel in Subjekt und Objekt überhaupt etwas sagen können: Die scholastische Ethik, die leider in dieser neuzeitlichen Ethikgeschichte außer einem Blick auf das Mittelalter gar nicht genannt wird, sieht die unwandelbaren Normen in den in Gott gegründeten Wesenheiten des Menschen und der Dinge, die als Wesenheiten sich nie wandeln trotz des Flusses der Akzidentien und der Konstellationen jener Wesenheiten. Wie also die Anwendung der allgemeinen mathematischen und physikalischen Gesetze auf verschiedene Materien, auf Lokomotive oder Flugzeug, zu „verschiedenen“, aber der Gesetzmäßigkeit unterstehenden Resultaten führt, so die Anwendung des sittlichen Naturgesetzes auf die Einzelverhältnisse durch das Gewissen. Bedeutsam und neuartig ist die Darstellung Herders, des Gegenpols (Konkretheit, Individualität) gegenüber dem ziemlich negativ gewerteten Kant (abstrakte Gesetzmäßigkeit), Schillers, Fichtes, Nietzsches. Der Hinweis auf die mittelalterliche Ethik (6) behauptet und verneint zugleich das Hereinragen der damaligen Normenobjektivität in die konkrete Individualität des Lebens; eine dem heutigen Wunsche der Leser zweifelsohne entsprechende ausführliche Berücksichtigung der scholastischen Ethik der Neuzeit würde das von L. so stark gefühlte Haupträtsel allen menschlichen Erkennens und Handelns mit erhellen helfen.

J. Gemmel S. J.