

Marc, A., S. J., *Dialectique de l'agir*. 8^o (585 S.) Paris-Lyon (1954), Vitte. 2400.—Fr.

Auf Grund seiner philosophischen Anthropologie (Psychologie réflexive, vgl. Schol 27 [1952] 142) und seiner Ontologie (Dialectique de l'affirmation, vgl. Besprechung in diesem Heft) entfaltet der Verf. in diesem dritten großen Werk in breiter Darstellung die Problematik der allgemeinen Ethik. Die Vorzüge der beiden früheren Werke, spekulative Tiefe und fruchtbare Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen französischen Denken, eignen auch diesem dritten Werk in hohem Maße.

Das Werk gliedert sich — nach einer Einleitung über Gegenstand und Methode der Ethik (15—41) — in drei Bücher von ungleicher Länge und Bedeutung. Den beiden ersten Büchern über das Zielstreben des Menschen („La finalité“: 45—276) und die sittliche Verpflichtung (279—517) gilt offenbar das Hauptinteresse des Verf.; das 3. Buch mit dem Titel „La personne morale“ (521—566) und den Kapiteln über das Gewissen und die Tugend macht ihnen gegenüber den Eindruck eines Anhangs. Wir gehen darum auch vorzüglich auf die beiden ersten Bücher ein.

Das 1. Buch behandelt im 1. Kap. das letzte Ziel im allgemeinen. Der sittliche Akt ist trotz allem, was Kant dagegen sagt, wesentlich ein Akt, der auf ein Ziel hinstrebt (45 f.). Das Zielstreben ist dem Wollen so notwendig, daß der Versuch, es auszuschließen, wiederum auf ein Streben nach dem Ziel, jedes Ziel zu vermeiden, hinausläuft (60). Das Zielstreben des Menschen verwirklicht sich in einer Vielheit von Akten, die auf viele Einzelziele gehen; diese Vielheit der Ziele muß aber auf ein einziges letztes Ziel zurückgeführt werden (61—63). In Auseinandersetzung mit Sartre und R. Polin begründet M. diese These ausführlicher. Dieses letzte Ziel muß die Fülle alles Erstrebbaren sein (81); die Annahme eines Fortschreitens ohne Ende bedeutet die Vernichtung der Idee eines letzten Zieles (86). Das 2. Kap. bestimmt das letzte Ziel als „Seligkeit“. Sie wird abgegrenzt gegen Lust (plaisir), Freude (joie), Glück (bonheur) und im Gegensatz zu Kant als geistige Vollendung definiert (115). Es folgt ein Exkurs über den Schmerz (130—141); die Auffassung, nach der er teleologisch darauf ausgerichtet sei, auf ein schlimmeres Übel aufmerksam zu machen, wird als naiv abgewiesen (136); die im Anschluß an M. Pradines dargelegte Lösung des Problems ist uns freilich etwas rätselhaft geblieben. Das Streben nach der Seligkeit ist „Naturstreben“ nicht im Sinn eines vorbewußten, rein naturhaften Strebens, sondern im Sinn eines notwendig aus einer Erkenntnis hervorgehenden bewußten Strebens; ein solches ist zugleich „appetitus elicitus“ (142 f.).

Das 3. Kap. sucht das absolute Gute, d. h. Gott, als Bedingung der Möglichkeit des Naturstrebens nach Seligkeit zu erweisen. Dieser Beweis könnte so geführt werden, daß Gott als erster Urheber dieses Strebens erwiesen würde (175). M. will aber den anderen Weg gehen, der Gott direkt als das Ziel des Strebens erreichen will. Jedes Streben geht auf ein reales Objekt; das letzte Ziel unseres Naturstrebens kann aber nicht etwas sein, was erst durch unser Wirken realisiert würde; denn sonst wäre es etwas Endliches, das uns nicht beseligen kann, und unser Naturstreben bliebe unbefriedigt, ja wäre sinnlos. Was aber, wie unser Naturstreben, mit Notwendigkeit existiert, kann nicht sinnlos (absurde) sein (181). Ähnlich wird der Gedanke am Schluß des Abschnittes (187) mit Worten de Lubacs wiederholt. Das 4. Kap. gilt der Eigenart des beseligenden Aktes. M. sucht hier zwischen Intellektualismus und Voluntarismus zu vermitteln. Der Verstandesakt bleibt jedenfalls das grundlegende Element (206). Treffend sind die Ausführungen über den Sinn der Freude. Gewiß kann sie in der Seligkeit nicht fehlen, aber sie ist nicht selbst das letzte Ziel. Die Freude wird erst reine Freude, wenn sie nicht selbst gesucht wird.

Im 5. Kap. greift M. das Problem an, das er — wohl etwas überspitzt — als das schwierigste Problem bezeichnet, auf das die Philosophie stößt: das Problem des Verlangens nach der Gottesschau (215). Ist dieses Verlangen ein Naturstreben, so scheint es ein Widerspruch zu sein, anzunehmen, daß der Natur die Mittel zur Erreichung des Zieles fehlen; so aber würde die Übernatürlichkeit der Gottesschau, die theologisch feststeht, aufgehoben. Leugnet man aber jedes natürliche Streben zur Gottesschau, so leugnet man damit den Ansatzpunkt für das Übernatürliche in der Natur des Menschen; der Geist wäre auch nicht mehr auf das Sein in seiner ganzen Weite ausgerichtet. M. sucht das Dilemma im Gefolge des Silvester Ferrariensis durch

die schon erwähnte Unterscheidung eines doppelten „Naturstrebens“ zu lösen. Ein „Naturstreben“ nach der Gottesschau im Sinn eines angeborenen, rein naturhaften Strebens lehnt er ab. Das Verlangen nach der Gottesschau ist aber „natürlich“ im Sinn eines Strebens, das aus einer natürlich möglichen Erkenntnis als bewußtes Streben mit Notwendigkeit hervorgeht, wenn es sich auch nicht bei allen Menschen findet (218); sein Gegenstand ist: Gott als den Urheber der Welt zu schauen (219). Aus der Tatsache dieses natürlichen Verlangens folgt zwar die absolute Möglichkeit der Gottesschau, nicht aber ihre Erreichbarkeit durch die Kräfte der Natur. Eine aktive Fähigkeit zur Gottesschau besteht also in der Natur nicht, ja nicht einmal eine passive Potenz, die durch ein natürliches Agens erfüllt werden kann (260 f.), sondern eben nur jene Potenz, die bei den Scholastikern *potentia obediensialis* heißt. — Es ist dies im wesentlichen dieselbe Lösung, wie sie W. Brugger in Schol 25 (1950) 535 bis 548 dargelegt hat.

Im 2. Buch arbeitet das 1. Kap. in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Hamelin und Le Senne das Wesensmerkmal der Sittlichkeit heraus, das Aristoteles in die Worte faßt: das vorbedachte Willentliche (310). Wichtiger ist das 2. Kap. über das Gute und Böse. M. legt zunächst die Auffassungen einer Reihe von Philosophen dar, die das Gute rein weltimmanent bestimmen wollen; hierher gehört vor allem die stoische Moral; denn in ihrer Formel „leben in Übereinstimmung mit der Natur“ meint das Wort „Natur“ nur die physische Welt. Aus einem solchen Begriff des sittlich Guten läßt sich aber die absolute Verpflichtung nicht begründen; auch wenn die Pflicht auf der menschlichen Natur beruhte, wäre sie nicht absolut (346 f.). Wer sage, die menschliche Natur müsse dabei in ihren Beziehungen mit der Gesamtheit des Seienden betrachtet werden, müsse sich den Vorwurf der Inkonsequenz gefallen lassen, wenn er zugleich die Meinung vertrete, das Sittliche könne unabhängig vom letzten Ziel definiert werden (347). Der sittliche Akt orientiert sich am letzten Ziel, unsere Vernunft bezieht sich in ihm auf eine höhere, transzendente Norm, in Abhängigkeit von der sie alles beurteilt (348). Neben der Forderung der Transzendenz des Geistes muß freilich auch die der „Inkarnation“, d. h. der Leiblichkeit des Menschen, berücksichtigt werden, da die sittliche Haltung auch nach außen hervortreten muß (350). Während der Mensch im sittlich guten Akt sich auf das Sein in seiner Ganzheit ausrichtet, macht er im bösen Akt sich selbst zum Mittelpunkt (355 f.). Das Böse ist möglich, weil auch in ihm der Mensch seinem Grundverlangen nach Glück folgt.

Nachdem M. im 2. Kap. die Transzendenz im Begriff des sittlich Guten so stark betont hat, ist man überrascht über die Erklärung der Pflicht im 3. Kap. Einleitend bemerkt der Verf. zwar, der Begriff der Pflicht hänge eng mit dem des Gesetzes zusammen und dieses gehe von einer Person aus und richte sich an eine Person (376); dann aber zielt das ganze Kap. darauf hin, zu zeigen, daß der Pflichtcharakter des Sittlichen — jedenfalls zunächst — ohne Rücksicht auf den befehlenden Willen Gottes erklärt werden kann. Und zwar wird dies ausdrücklich auch von dem imperativen Charakter des Sittengesetzes gesagt. Aber setzt nicht die Bindung, die im Begriff der Pflicht liegt, einen Höheren und einen Untergebenen voraus? M. antwortet: Diese Zweifelt besteht auch tatsächlich, wenn es im gleichen Subjekt Vernunft und Sinnlichkeit gibt (424). Der Imperativ kommt aus den tiefsten, geistig-unbewußten Schichten des Menschen (421 f.). Soweit stimmt M. Kant zu. Im Gegensatz zu ihm betrachtet er die Vernunft nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrer Materie nach als gesetzgebend (429). Dabei ist allerdings zu beachten, daß, wie M. selbst zeigt, Kant neben die rein formalistische Auffassung der Ethik gelegentlich ebenfalls eine in etwa „materiale“ Ethik der Persönlichkeit setzt (395).

Das 4. Kap. mit dem Titel *Devoir et redevance*, was vielleicht mit „Pflicht und Schuldigkeit“ wiedergeben werden kann, ist wesentliche Ergänzung des 3. Kap. Es zeigt, daß die Pflicht doch letztlich nicht begriffen werden kann, wenn sie nicht als Schuldigkeit gegenüber einer anderen, höheren Person, als Abhängigkeit von einem höchsten Herrn, aufgefaßt wird (450). In diesem Zusammenhang legt M. einen Gottesbeweis aus der sittlichen Verpflichtung dar. Unser Wille erweist sich dadurch, daß er unter einem Sollen steht, als Wille im Übergang aus der Potenz in den Akt und setzt darum letztlich einen reinen Akt voraus, in dem das Ideal bereits

verwirklicht ist (473—475). Der Beweis wird also auf die *prima via* des hl. Thomas zurückgeführt.

Wie schon dieser kurze Überblick über den reichen Inhalt des Werkes zeigt, ist der Verf. vor den schwierigen und umstrittenen Fragen der „Dialektik des Handelns“ nicht zurückgewichen, sondern hat sie in selbständigem, tief eindringendem Denken zu bewältigen versucht und manche neue Gesichtspunkte zu ihrer Lösung beigetragen. Die immer wieder aufgenommene Auseinandersetzung mit modernen nicht-scholastischen Autoren und die häufigen Hinweise auf verwandte Gedanken bei ihnen lassen das Werk zu einer ungemein fruchtbaren Begegnung zwischen scholastischem und nicht-scholastischem Denken werden. Zu bedauern ist dabei nur, daß das ethische Hauptwerk Schelers und die Ethik N. Hartmanns nicht berücksichtigt worden sind. Die Auseinandersetzung mit ihnen hätte sich gewiß gelohnt und den Verf. in diesem oder jenem Punkt vielleicht zu einer vorsichtigeren Fassung seiner Gedanken und Beweise veranlaßt.

Zu drei Punkten seien hier einige Bemerkungen gestattet. Der Gottesbeweis aus dem Glücksstreben bedürfte u. E. einer sorgfältigeren und kritischeren Ausarbeitung. Eine Auseinandersetzung mit N. Hartmanns Kritik des teleologischen Denkens hätte hier sicher zu größerer Behutsamkeit gemahnt. Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, daß die Doppeldeutigkeit des Wortes „absurde“ nicht genug beachtet worden ist. Gewiß ist ein Streben ohne Möglichkeit der Erfüllung „absurde“ in der Bedeutung von „sinnlos“; aber kann der Satz, daß es nichts letztlich Sinnloses geben kann, in einem Gottesbeweis vorausgesetzt werden? Setzt er nicht seinerseits bereits die Weisheit des Schöpfers voraus? Es müßte also gezeigt werden, daß das Streben ohne Möglichkeit der Erfüllung „absurde“ im Sinn von „in sich widersprechend“ oder auf Grund anderer unmittelbar einsichtiger Prinzipien absolut unmöglich ist. Das dürfte um so schwerer sein, da M. das Streben nach dem absoluten Guten nicht als Naturstreben im strengen Sinn auffaßt. Gewiß geht jedes Streben auf Realität (179), aber zunächst doch nur in dem Sinn, daß das Ziel wenigstens für möglich gehalten werden muß, wie M. selbst formuliert (ebd.). Weiter führt vielleicht der ebenfalls ange deutete Gedanke, das letzte Ziel müsse aktuell sein, weil sonst eine Priorität der Potenz vor dem Akt bestehe (182). Doch würde der Beweis so auf die *prima via* des hl. Thomas und damit auf den Gedanken der Wirkursächlichkeit zurückgeführt.

Was sodann das Wesen des sittlich Guten angeht, so scheint sich die Einsicht, daß es nicht ohne Rücksicht auf das absolute, letzte Ziel des Menschen geklärt werden kann, bei den an *Maréchal* sich orientierenden scholastischen Denkern immer mehr durchzusetzen. Die Begründung, die M. dafür gibt, scheint uns auch überzeugend zu sein. Nur wünschte man zwei Punkte schärfer bestimmt zu sehen. Das ist zunächst das Verhältnis dieser Wesensbestimmung des sittlich Guten zu der weithin angenommenen anderen, nach der das Gute das der Vernunftnatur Entsprechende ist. Die beiden Definitionen schließen sich nicht aus, vielmehr dürfte die gewöhnliche Antwort, das Gute sei das der Vernunftnatur Entsprechende, als erste Kennzeichnung durchaus zutreffend, vielleicht sogar notwendig sein. Diese Antwort sagt aber noch nicht, was das denn nun *in sich* ist, was der Vernunftnatur des Menschen schlechthin entsprechend ist. In den vielen einzelnen Werten, die der Vernunftnatur des Menschen entsprechen, muß sich doch ein gemeinsamer Grund finden, um dessentwillen sie der Natur entsprechen. Und das kann auch u. E. kein anderer sein als eben der, daß der Mensch durch das Erstreben all dieser nächsten Ziele sich letztlich auf das absolute Gut als Endziel ausrichtet. In voller Klarheit erfaßt, besagt dieses absolute Gut den persönlichen Gott. Hier wäre nun aber ein zweiter Punkt näher zu klären. Gott kann in zweifacher Weise als Endziel des Menschen gesehen werden, als das den Menschen beseligende höchste Gut und als Person von unendlicher Seins- und Wertfülle, auf die der Mensch in selbstloser Hingabe sein Leben ausrichtet. Daher die übliche Unterscheidung von Seligkeit als „relativ letztem Ziel“ und „Ehre Gottes“ als „absolut letztem Ziel“. Gewiß fallen beide *in ihrer Vollendung* real zusammen, aber die beiden Gesichtspunkte bleiben doch zu unterscheiden, und die Frage ist unvermeidlich, welcher der beiden Gesichtspunkte für die Wesensbestimmung des sittlich Guten entscheidend ist. Wenn Gott als das beseligende Gut, als das für das Wesen des Sittlichen entscheidende Endziel hingestellt wird, kann der Vorwurf eines ver-

feinerten Eudämonismus kaum ausbleiben. Gegenüber der von M. dargelegten Auffassung der Seligkeit wäre dieser Vorwurf u. E. zwar nicht berechtigt; aber eine weitere Klärung wäre doch wünschenswert.

Schließlich noch einige Anmerkungen zu M.s Auffassung der sittlichen Verpflichtung. M. versucht sie, wenigstens zunächst, aus dem Wesen des sittlich Guten ohne Rücksicht auf den Willen Gottes abzuleiten. Man wird dabei bedenken müssen, daß dieses Wesen nach den vorangehenden Ausführungen ohne den Bezug auf das Transzendente nicht begriffen werden kann. Die Erklärung der Verpflichtung ist also nicht eine rein weltimmanente. Ohne Zweifel ergibt sich auch aus dem Wesen des Sittlichen schon ein gewisses „Sollen“. Die Frage ist nur, ob der imperativische Charakter des Sittengesetzes so erklärt werden kann. Denn für das Gewissenserlebnis ist doch wohl normalerweise ein imperativischer Charakter nicht bloß in einem übertragenden, sondern im eigentlichen Sinn kennzeichnend, wie es Newman in seinem *Grammar of Assent* (Ausg. v. 1917, 105—117) feinsinnig dargelegt hat. Wie aber Scheler treffend bemerkt, kann man sich nicht selbst „befehlen“ oder „gehorsamen“ (Formalismus, 4. Aufl., 226, Anm.), sondern ein Befehl im eigentlichen Sinn setzt notwendig zwei verschiedene Personen voraus, einen Höhergestellten und einen Untergebenen. Die eigene Einsicht allein kann nur jenes Sollen ergeben, das Scheler das „ideale Sollen“ nennt, nicht aber einen Imperativ *im eigentlichen Sinn*. Die eigene Vernunft kann der Sinnlichkeit nur in einem uneigentlichen Sinn „befehlen“. Dazu kommt noch, daß doch vor allem das vernünftige Prinzip im Menschen selbst unter dem Befehl des Sittengesetzes steht. Wenn man dieses Sichgebundenwissen allein durch die eigene Einsicht, daß die rechte Ordnung es so fordert, erklären will, so wird das u. E. den Phänomenen nicht gerecht. M. schreibt selbst: „Das Gesetz richtet sich an Personen . . . Aber es kommt auch selbst von einer Person“ (376). Kann das aber die gleiche Person sein? Freilich ergeben sich aus der Tatsache, daß „das Gewissen nicht auf sich selbst ruht, sondern . . . dunkel für seine Entscheidungen die Bindung einer höheren Gewalt erkennt“ (Newman), weitere schwierige Probleme. Diese sind aber durch die Sache selbst aufgegeben und darum unvermeidlich. Und es ist gewiß ein Verdienst des Verf., daß er auf diese und andere entscheidende Probleme wieder nachdrücklich hingewiesen und das Seine zu ihrer Lösung beigetragen hat.

J. de Vries S. J.

De Fraine, J., S. J., *L'aspect religieux de la royauté Israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes Mésopotamiens* (Analecta Biblica, 3). gr. 8^o (XL u. 425 S.) Roma 1954, Pont. Istituto Biblico. L. 5000.— oder 8.50 Doll.

Im 1. Teil (10—54) zeichnet F. die Theorien über das altorientalische Königtum: die magische von Lods, Frazer u.a., die vom „Hofstil“ unter ägyptischem Einfluß oder mesopotamischem (über die Jebusiter auf David?) — richtiger sage man: Der Messiaskönig werde gemalt mit menschlichen und übermenschlichen Zügen (27) —; endlich das „Kultschema“ (cult pattern), wo man Texte aus verschiedenen Kulturen wählt, kultisch deutet und verallgemeinert, wie einst in der religionsgeschichtlichen Schule (Hooke, Mowinkel, Widengren, Engnell, Bentzen, Pedersen, Riesenfeld).

Im 2. Teil zeigt F. den Ursprung der Monarchie, zunächst geschichtlich (57—117): In Sumer wie in Mesopotamien und in Israel ist der Königauserwähltes Werkzeug und Stellvertreter Gottes. Wohl sind die Texte über Gedeon, Abimelech, vor allem Saul schwierig; eine spätere Geschichtsphilosophie beherrscht die historischen Bücher; aber ohne die Texte hat man überhaupt keine Grundlage (76 f.). In Israel erscheint das Königtum auffallend spät. Anders als bei den Kanaanäern und Philistern war Saul zunächst nur charismatischer Nâgîd, Chef mit Sonderauftrag. David „schloß mit dem Volk einen Bund“ (2 Sam 5, 3). Jahwe bleibt eigentlicher König und Retter. Denn (so deutet F. theologisch, 117—168): Jahwe heißt „König“ von alters her (gegen v. Gall 1914). Wenn Volz 1912 und Mowinkel 1922 aus Ps 93 u.a. auf ein „Thronbesteigungsfest Jahwes“ ähnlich dem Neujahrsfest in Babel schließen, so antwortet der Verf.: Jahwe ist König über aller Zeit und Gott des Lebens; sein Königtum bedarf keiner jährlichen Erneuerung wie die Vegetation; auch fehlt jede