

Zur Antwort führt K. Rahner hin, insofern nach ihm „Thomas sich im klaren ist über die materiale Einsicht, daß Sein Beisichsein des Seienden ist“ (Geist in Welt 44). Auch O. spricht von der Einheit des Seins, freilich nicht in dem eben angedeuteten Sinne; er stellt nämlich der Vielheit des Seienden das Sein gegenüber, das „allgemein und in seiner Allgemeinheit nur eines“ ist; nach ihm gibt es „nur das eine allgemeine Sein als Prinzip aller Dinge“ (168 Anm.). Da die hier gemeinte Einheit sich nicht in der eines Allgemeinbegriffs erschöpft, fragt es sich, wie sie des näheren zu bestimmen ist und ob sie vielleicht in einem tiefen Zusammenhang mit dem oben genannten Beisichsein steht. Mittels solcher Überlegungen scheint bei Thomas selbst ein unum freigelegt werden zu können, das nicht nur „ein negativer Begriff“ (127) ist, das zwar über den Buchstaben hinausgeht, aber ein in der Tiefe Gemeintes herausstellt. — Noch zwei Bemerkungen nebenbei. Es wird gesagt, die Ungeteiltheit der Prinzipien im Seienden bringe „die Tilgung ihrer Verschiedenheit“ (62); nach meiner Ansicht kann lediglich von Tilgung der Getrenntheit die Rede sein, weil ohne Verschiedenheit das Seiende nicht mehr ein Zusammengesetztes wäre. Die Übersetzung ‚vernünftig‘ scheint nicht gut gewählt zu sein (9—11); vorzuziehen ist ‚vernunftgemäß‘ (11) oder ‚geistig‘ (17).  
J. B. Lotz S. J.

Nink, C., S. J., *Metaphysik des sittlich Guten*. gr. 8° (X u. 164 S.) Freiburg 1955, Herder. 9.60 DM.

Schon der Titel des Werkes bedeutet ein Bekenntnis zu einer metaphysisch begründeten Ethik. In bewußtem Gegensatz zu N. Hartmanns Wertethik (23 Anm.) betont der Verf.: „Die apriorischen Grundsätze des moralisch guten Handelns setzen . . . die apriorischen Prinzipien des Seins, Vollkommen-, Fähig- und Tätigseins des Menschen und — diesen vorgeordnet — die apriorischen inneren Gründe des Seins, Vollkommen-, Fähig- und Tätigseins des ens contingens, ja des Seienden als solchen voraus“ (34). Gerade in der Rückführung des sittlich Guten nicht nur auf die „sinnvoll-finale Vieleinheit“ des Menschen, sondern auf die inneren konstitutiven Prinzipien alles Seienden liegt die besondere Eigenart dieser Ethik. Daß N. dabei die sittliche Gutheit nicht mit der ontischen Gutheit verwechselt, zeigt schon die „Einführung“ (1—9). Gewiß ist jedes Seiende auf Grund seiner inneren Konstitution gut, aber „schlechthin gut“ ist es erst durch eine Tätigkeit, die dem Subjekt in der Ganzheit seines Seins und seiner spezifischen Natur entspricht, an diesem also seine „urbildliche Norm“ hat (7).

Diese Grundgedanken entfaltet der Verf. in den drei Teilen des Buches, die überschrieben sind: „Das Wesen des sittlich Guten“ (10—63), „Das Gesetz des sittlich Guten“ (64—95), „Die Verwirklichung des sittlich Guten“ (96—158). Aus dem 1. Teil heben wir die Ausführungen über Natur des Menschen und Ziel des Menschen als Norm des Guten heraus. Mit Cathrein und gegen Mausbach entscheidet sich N. dafür, daß eine Handlung *natura prius* deshalb sittlich gut ist, weil sie der Natur als ihrem Urbild entspricht, und daß sie erst *natura posterius* deshalb auch auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet ist (26 Anm.). Bedeutsam sind die auch im 2. und 3. Teil wiederaufgenommenen Erörterungen über den Einfluß der Situation und der wechselnden Umstände auf das sittlich Gute und Gesollte. „Jeder Mensch untersteht . . . einerseits immer und überall den unmittelbar in der menschlichen Natur gegründeten absolut allgemein gültigen ethischen Normen . . . die aber andererseits niemals und nirgends nur rein abstrakt gültig sind, sondern . . . in persönlich individueller und existentieller menschlicher Besonderung . . . zu erfüllen sind“ (31). Die Forderungen des Naturgesetzes sind je nach der individuellen Verschiedenheit der Einzelnen verschieden (73), entsprechend ist auch jede Tugend „in ihren einzelnen Trägern individuell-existentiell verschieden“ (127). Ähnliches gilt auch für die Unveränderlichkeit der naturgesetzlichen Normen. Weil der Mensch bei aller Gleichheit seines Wesens sich doch unablässig verändert, werden auch die ethischen Forderungen „trotz der Unveränderlichkeit im wesentlichen . . . irgendwie andere“ (38); das Naturgesetz ist ein „lebensvoll anpassungsfähiges Gesetz“, ja es übertrifft darin das positive Gesetz, das nur „in unbeweglichen und unlebendigen Buchstaben geschrieben sein“ kann (79). Ähnlich ist auch das Naturrecht „nicht eine starre, . . . sondern dem lebendigen Sein und Entwicklungsgang des . . . Menschen . . .

folgende, . . . angepaßte und ständig neu anzupassende moralische Macht“ (147). Gerade solche Folgerungen zeigen die Lebensnähe der metaphysisch begründeten Ethik.

Die Erkenntnis der ethischen Grundsätze ergibt sich nach N. analytisch aus der Betrachtung der menschlichen Natur (47); dabei ist allerdings zu beachten, daß N.s Begriff des „analytischen“ Urteils nicht mit dem Kants übereinstimmt; was er sagen will, ist nur, daß die Erkenntnis des sittlichen Wertes a priori in Abhängigkeit von der Erkenntnis seiner Seinsgrundlage erfolgt. Die erste naturhafte Erfassung des Sittlichen geschieht in einer „moralischen Intuition“; die rationale Durchgliederung dieser Erkenntnis folgt erst später (49). Aber auch das der begrifflichen Erkenntnis vorgeordnete „Wertgefühl“ ist nicht „rein gefühlsmäßig und ganz irrational“ (51).

Der 2. Teil gilt vor allem dem moralischen Naturgesetz. Das Sollen, das im Gesetz enthalten ist, gründet zunächst in der Natur des Menschen, letztlich aber in Gott (67). Der Mensch begründet einerseits das Gesetz und seine Verpflichtung und ist andererseits durch das Gesetz selbst verpflichtet (68). Trotzdem nennt N. das Naturgesetz eine „autoritative Anordnung“ (69), ja, es heißt sogar, der Mensch sei wesensmäßig „Untertan“ des von seiner Natur begründeten Gesetzes (81 Anm. 22).

Ein eigenes Kap. sucht den Begriff des Naturrechtes aus der Seinskonstitution des Menschen abzuleiten. Jedes Seiende hat seine inneren Gründe zu eigen; beim Menschen als Person ist dieses Zueigenhaben ein Herrschaftsverhältnis, ein Recht (85). Das Recht ist darum vorgängig zur Gemeinschaft (88). Aus ihm ergibt sich das Gebot, „die naturgeschenkten . . . Werte und Güter dem Wesen . . . des Menschen . . . entsprechend zu besitzen und zu gebrauchen“ (89).

Der 3. Teil behandelt die Verwirklichung des sittlich Guten in der „moralischen Grundtugend“ und den vier Kardinaltugenden. Grundtugend ist die „Liebe zum sittlich Guten, zu seinem inneren Grund und Gesetz, ganz besonders, in allem und über alles aber zu seinem letzten äußeren Grund, dem unendlich hoheitsvollen und heiligen Gott“ (97). Diese Grundtugend entfaltet sich auch in der natürlichen Ordnung in der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes, d. h. dem Glauben in weiterem Sinn, in der Hoffnung auf Gott und in der Liebe zu ihm (104) und von dieser Grundlage aus in den Kardinaltugenden; N. will versuchen, sie systematisch abzuleiten (97).

Erste Kardinaltugend ist nach ihm — anders als nach Thomas — die Maßhaltung. Sie soll, wie auch die andern Kardinaltugenden, aus den transzendentalen Seinsvollkommenheiten begründet werden (120). Sie besagt die Ausgemessenheit des Menschen in seinen Fähigkeiten, vor allem in Verstand und Wille, „das lebendige Maß seines Verhaltens und Könnens“ (111). So verstanden ist die Maßhaltung eine Vollkommenheit der moralischen Grundtugend und jeder Tugend (124). — Ähnlich wird die Klugheit als eine Vollkommenheit der sittlichen Grundtugend bestimmt; sie „entspricht . . . der inneren sinnerfüllten Finalität des menschlichen Seins, Lebens und Strebens“ (131).

Dagegen wird in die Bestimmung der Gerechtigkeit von vornherein das Verhältnis zum Mitmenschen einbezogen (141). Mit Recht lehnt N. die von N. Hartmann behauptete Antinomie zwischen Gerechtigkeit und Liebe ab (139 f.). — Die Tapferkeit wird zunächst ohne Beziehung auf die Gefahr als „jene moralische Tugend“ definiert, „die uns geneigt macht, standhaft (starkmütig) und treu (beharrlich) das sittlich Gute zu tun“ (150). Sie gründet unmittelbar in der Existenz des Menschen, in seiner existentiellen Kraft (ebd.). Erst nachträglich wird sie in Beziehung zur Lebensgefahr gesetzt (151). — Ein letztes Kap. zeigt den inneren Zusammenhang der Kardinaltugenden; sie fordern einander (157).

Das Werk führt ohne Zweifel in eindrucksvollster Weise den Gedanken durch, daß alle sittliche Ordnung letztlich in der Seinsordnung gründet. Ja, man geht wohl nicht fehl, wenn man behauptet, diese Grundlegung sei bisher noch nie in solcher Weise bis zu den letzten Fundamenten in den transzendentalen Seinsprinzipien zurückverfolgt worden. Freilich ist damit der Nachteil verbunden, daß die spezifische Eigenart des Menschen mehr, als es vielleicht gut ist, zurücktritt. Darum erscheinen auch die Kardinaltugenden — abgesehen von der Gerechtigkeit — mehr als Momente jeder Tugend denn als spezifisch voneinander verschiedene besondere

Tugenden. Namentlich die Maßhaltung, wie N. sie auffaßt, ist kaum etwas anderes als das Gemessen in jedes sittlich Guten am Sein des Menschen. Darum besteht auch sachlich darin kein Gegensatz zu Thomas, daß N. die so verstandene Maßhaltung an die erste Stelle setzt, während Thomas seine (wie viel konkreter aufgefaßte!) Maßhaltung an die vierte Stelle verweist. Freilich muß Thomas die größere Lebensnähe seiner Ethik dadurch erkaufen, daß er auf eine streng systematische Ableitung aller einzelnen sittlichen Werte verzichtet; denn das „System“ der „virtutes annexae“ ist vom systematischen Standpunkt aus gewiß wenig befriedigend. Es fragt sich aber, ob eine streng systematische Ableitung, die nicht nur eine „Tafel oder ein Katalog“ (97) ist, überhaupt möglich ist. Jedenfalls können die spezifisch menschlichen sittlichen Werte nicht allein aus den transzendentalen Bestimmungen alles Seienden abgeleitet werden, sondern sie setzen die besondere Eigenart des Menschen voraus, die in ihrer Möglichkeit nicht allein aus den Transzendentalien a priori begriffen werden kann. In seinen Darlegungen über die Gerechtigkeit im 12. Kap. scheint N. das stillschweigend zuzugeben. Während er im 7. Kap. das Naturrecht noch aus den Seinskonstitutiva zu begründen sucht — ein Versuch, der schwerlich bis zu dem hinführt, was man gemeiniglich „Recht“ nennt —, nimmt er im 12. Kap. ohne Versuch einer Ableitung den Menschen als soziales Wesen in den Ansatz.

Das Verhältnis von „urbildlicher“ und „finaler“ Norm des Sittlichen scheint uns N. durchaus richtig zu sehen, solange man in der formalen Betrachtungsweise bleibt, die er zugrunde legt. Wäre das Gute nur deshalb gut, weil es Ziel des Menschen bzw. auf das Ziel hingebunden ist, so wäre dieses Ziel nicht mehr das naturbestimmte, sondern ein vom Schöpfer frei gesetztes Ziel, und das so bestimmte Gute wäre nicht mehr das Gute der natürlichen Ordnung. Das Ziel muß also von der Natur her als die durch sie geforderte letzte Vollendung bestimmt werden. Aber mit dieser formalen Betrachtungsweise ist in der alten Streitfrage ein anderes, inhaltliches Problem verquickt: Was ist der gemeinsame innere Grund, warum alles das, was der menschlichen Natur schlechthin entspricht, diese Zuordnung zur menschlichen Natur hat? Denn man kann nicht annehmen, daß die sittlichen Werte eine Vielheit ohne jede Einheit sind. Die Frage ist nun: Kann das gemeinsame Wesen des sittlich Guten letztlich erklärt werden, wenn man von der Beziehung auf das absolute Gute absieht? Oder in der Sprache der Wertphilosophie: Ist die Beziehung auf den Wert des „Heiligen“ dem sittlichen Wert konstitutiv oder nicht? Diese Frage scheint auch N., wenigstens einschließend, bejahend zu beantworten, wenn er in der Liebe zum sittlich Guten letztlich die Liebe zum unendlich hoheitsvollen und heiligen Gott wirksam sieht (97). Freilich bleiben da noch mancherlei Fragen, auf die wir hier nicht eingehen können.

Ähnlich bleiben noch ungelöste Fragen bezüglich der *Deutung des Naturgesetzes*. Die Auffassung N.s scheint uns im wesentlichen der von den meisten neueren scholastischen Ethikern abgelehnten Auffassung des Vazquez zu entsprechen, nach der die Verpflichtung des Naturgesetzes in der menschlichen Geistnatur begründet ist. Diese Auffassung kann u. E. auch nicht einfachhin abgelehnt werden; sie sieht etwas durchaus Richtiges. Die Frage ist nur, ob sie dem „Phänomen“ der sittlichen Verpflichtung in seiner Ganzheit gerecht wird. Bezüglich dieser Frage sei auf unsere Ausführungen zur allgemeinen Ethik von A. Marc verwiesen (vgl. Schol 30 [1955] 579).  
J. de Vries S. J.

Snell, Br., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 3. Aufl., neu durchgesehen und nochmals erweitert. gr. 8° (448 S.) Hamburg 1955 Claassen. 18.50 DM.

Gestützt auf exakte geistesgeschichtliche Erkenntnisse (14), untersucht S. in 19 Essays die Gesetzmäßigkeit des sich durch Reflexion auf sich selbst und auf seine Sachinhalte entfaltenden griechischen Geistes, dessen Denken für Europa verbindlich geworden ist (7).

Diese Entwicklung beginnt mit Homer (17—42), in dessen Menschenbild die geistig-personale Mitte fehlt. Ungebrochen und sicher handelt er, aber Handeln und Empfinden sind von außen durch die in der Welt wirkenden göttlichen Kräfte bestimmt (83). Deshalb sind tiefgreifende seelische Spannungen (104), wie das Bewußtsein aus eigener Überlegung und Freiheit getragener Verantwortung (171),

nicht vorhanden. Das Seelische bleibt wesentlich der Sphäre des Dinglich-Körperlichen und seiner Funktionen verhaftet. Zur Erfassung des Unterschiedes von Leib und Seele versagen außerdem sprachliche Voraussetzungen (117). Aus dem Glauben aber an die olympischen Götter (43—64) entsteht das Wissen, „daß unsere Welt vernünftig ist und sich dem menschlichen Denken erschließt“ (59). Hesiod (65—82) trägt ein neues Realitätsbewußtsein ins Epos hinein durch die eigene Erfahrung eines harten Hirten- und Bauernlebens, das die helle Welt Homers fragwürdig macht. Das Göttliche als das Ständig-Wirkende stellt er nicht nur nach Genealogie geordnet dar, sondern auch nach Würde und Heiligkeit (82, 135). Auch die Welt der frühgriechischen Lyriker (83—117) tragen die Götter, und alle starken seelischen Regungen erkennt sie als deren Eingriffe; nur die seelische Not wird als Eigenes gedeutet (117). Aus dem bunten Teppich göttlich-irdischer Kräfte (118—137: Pindars Hymnus auf Zeus) nimmt die Tragödie (138—160 161—183) den Menschen heraus. Die Seele wird Schauplatz menschlicher Konflikte und deren Lösung in den „natürlichen Verstand“ (181) gelegt, da der handelnde Mensch „mit dem Bewußtsein eigener Freiheit die persönliche Verantwortung für sein Tun auf sich nimmt“ (171). Dieser selbständig handelnde Mensch bemüht sich, das Gute zu finden und Triebhaftes durch Einsicht und Wissen zu zügeln (218—257). Ob bei dieser Formung des Menschen sein Wert und seine Norm im Divinum (Platon) oder Humanum (Isokrates, Euripides, Cicero, Petrarca, Erasmus) liegen (333—352), führt in das uns heute bewegende vielschichtige Problem des Humanismus. Für den selbstbewußt werdenden Geist ist Wissen nicht wie bei Homer eine Gabe der Gottheit (184), sondern Ergebnis eigenen Forschens (191 184—202). Die Sache wird somit zum Maßstab (412—421), nicht verbürgt Autorität die Wahrheit. Damit wird der Weg freien wissenschaftlichen Forschens geöffnet. Durch die Gewinnung eigener Erkenntnis und der damit verbundenen Ausbildung wissenschaftlichen Denkens wird zum ersten Male das Eigenrecht geistiger Tätigkeit ersichtlich (401—411). Dieses Selbstverständnis des Menschen läßt auch geschichtliches Bewußtsein erwachen (203 bis 217), da nun menschliches Geschehen in seinem Zusammenhang verstanden werden soll.

Die vom hellenischen Geiste begründete Tradition wissenschaftlichen Forschens wird weiterhin kenntlich gemacht durch Verfolgung des Weges, der vom Mythos zum wissenschaftlichen Analogieschluß führt (258—298), ferner durch Hinweis auf die seit ältester Zeit einzigartige Entfaltungsmöglichkeit der griechischen Sprache hin zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (299—319) im Gegensatz etwa zum klassischen Latein, wo z. B. Cicero Mühe hat, die einfachsten philosophischen Begriffe wiederzugeben, da ihm z. B. kein Artikel zu Gebote steht. Endlich zeigt das Beispiel vom Bedeutungswandel der Wegmetapher (320—332), wie der schöpferische wissenschaftliche Geist der Griechen Tradition und Fortschritt, Freiheit und Bindung fruchtbringend eint.

Altgriechische Dichtung hat also die Bezirke des Geistes und der Seele entdeckt und sie abgehoben vom Körper und den Leistungen seiner Organe; Philosophie und Wissenschaft haben dann diese Entdeckung weiter rational durchdrungen. Diese schöpferische Fruchtbarkeit mangelt den hellenistischen Dichtern (353—370). Ihren Werken fehlt der menschlich-personale Bezug, es sind Zeugen antiquarischer Einzelforschung und scharf analysierenden Geistes, das Spiel eines souveränen und wissenden Geistes, der skeptisch überlegen ohne Sentimentalität über Vergangenes nachsinnt (356). Den letzten Schritt der Umformung vollzieht das Römertum (371—400), das sich wesentlich von den Griechen unterscheidet. Virgil entdeckt die Welt der Kunst, welche neben die dingliche Welt und ihre harte Wirklichkeit, die in der griechischen Dichtung lebt, tritt. Das Traumland Arkadien wird das Land des vergoldeten Alltags, des Geistes und der Dichtung (397). Die neuhervorbrechenden Merkmale der Seele sind das Dichterisch-Träumende, das Umfassend-Liebende, das Empfindend-Leidende.

Die Studien von S. lassen in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung auf Grund fachwissenschaftlicher Einzelforschung klar zutage treten, wie antikes Geistesgut bis in unsere Zeit hinein gestaltend wirkt und zum integrierenden Bestand unserer Kultur gehört. Sie werden damit zu einem schwerwiegenden Zeugen für das Lebensrecht antiker Bildung unserer Zeit.

K. Ennen S. J.