

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Dietrich von Hildebrands »Christliche Ethik«

Von Richard Egenter, München

D. v. Hildebrand hat in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen nicht nur die katholische Moraltheologie, sondern auch das ethische Denken weiter katholischer Kreise stark beeinflußt, einmal schon dadurch, daß er die phänomenologische Methode auch im Bereich der christlichen Ethik vorbildlich und richtungweisend anwandte; sodann durch seine kostbaren Einzelanalysen z.B. der Reinheit und Jungfräulichkeit oder der verschiedenen christlichen Grundhaltungen, die er in seiner *Umgestaltung in Christus* (erstmalig 1940 unter dem Pseudonym Peter Ott veröffentlicht) behandelt hat. So nimmt man dankbar dieses reife Hauptwerk Hildebrands zur Hand, das 1952 unter dem Titel *Christian Ethics* in New York erschien und das von Klara Mertens mit guter Einfühlung in die Gedankenwelt und den Stil Hildebrands ins Deutsche übersetzt worden ist¹⁾.

Was uns hier geboten wird, ist eine großangelegte Phänomenologie des sittlichen Lebens, eine Phänomenologie, die keineswegs das metaphysische Fundament und die Bindung an das lebendige Wort Gottes verleugnet. Freilich wird hier nicht eine Moraltheologie, also eine systematische theologische Auswertung des Gotteswortes erstrebt, sondern eine im Rahmen der Philosophie bleibende Durchleuchtung der (auch Offenbarungsinhalte umschließenden) »data« unseres Bewußtseins. Damit macht das Buch zugleich die Grenze und die Ergänzungsbedürftigkeit der phänomenologischen Methode sichtbar. Phänomenologie des Sittlichen ist nicht schlechthin philosophische Ethik und ethische Phänomenologie eines Christen ist nicht Moraltheologie.

Das vorliegende Werk Hildebrands ist so inhaltsreich und gewichtig, daß wir uns mit einem summarischen Überblick begnügen müssen. Das ist um so schmerzlicher, weil nach dem Ausweis dieses Werkes gerade erst in der geduldigen, »umständlichen« Befragung der data unseres ethischen Bewußtseins sich der hohe Erkenntniswert der phänomenologischen Methode offenbart.

In den wertvollen einleitenden Prolegomena macht uns der Autor mit dem Ziel und der Methode seiner ethischen Analysen bekannt. Es geht ihm um eine unvoreingenommene, gewissenhafte prise de conscience unserer Bewußtseinsgegebenheiten, die keineswegs nur Subjektives, sondern auch Sachverhalte umfassen, deren innere Intelligibilität einsichtig gemacht werden kann. Diese data von allen vorwissenschaftlichen Deutungen zu scheiden und in ihrer Darstellung und Auswertung vorzeitige Systematisierung zu vermeiden, ist eine hohe Aufgabe. Definition und Deduktion dürfen nicht den Blick auf die Gehaltfülle des Wirklichen behindern, sonst führen sie bei aller formalen logischen Folgerichtigkeit mehr oder weniger am Seienden vorbei.

Im I. Hauptteil beschäftigt sich Hildebrand mit den Werten im allgemeinen, die zusammen mit dem nur subjektiv Befriedigenden und dem »objektiven Gut für die Person« unter die Kategorie des Bedeutsamen fallen, das eine affektive Antwort fordert. Ohne das in sich Bedeutsame, den Wert, wäre unser Leben sinnlos.

In einem zweiten Abschnitt verteidigt Hildebrand die Realität der Werte gegen allen Wertrelativismus, besonders der französischen soziologischen Schule und Ayers »emotive theory«. Nicht das macht etwas zum Wert, daß es geeignet ist, einen appetitus zu befriedigen, sondern nur das Wertvolle ist begehrenswert. Der Wert ist etwas so Fundamentales wie das Sein und kann nur durch eine originäre Intuition erfaßt werden.

Den verschiedenen Aspekten der Wertsphäre ist der 3. Abschnitt gewidmet. Ausführlich geht der Autor auf den Unterschied zwischen ontischen und qualitativen Werten ein. Stellvertretend für letztere werden vor allem die sittlichen Werte besprochen. Von den im Wesen des Seienden wurzelnden ontischen Werten wird noch der Wert des Daseins, des ins Dasein Gerufeins

¹⁾ Dietrich v. Hildebrand, *Christliche Ethik*. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1959. 8°, 560 S. - Ln. DM 24,—.

unterschieden. Im Anschluß daran findet unter dem nicht ganz glücklichen Titel »Die Einheit der Werte« das Verhältnis der Werte zueinander seine Erörterung. Neben den konträren und kontradiktorischen Antithesen behandelt Hildebrand die »freundlichen« Wertpolaritäten in ihrer ergänzenden Funktion, wobei die Wertpole von einem Wertträger oder je von verschiedenen Personen verwirklicht sein können. Abschließend kommen die Beziehungen der Werte zur natürlichen (und zur Offenbarungs-)Theologie zur Sprache. Alle in einem Geschöpf verkörperten Werte, ganz besonders aber die qualitativen Werte haben Abbildcharakter. Objektiv setzen die Werte Gott voraus, wenn auch unsere Werterfassung nicht vom Gottesbegriff auszugehen muß.

Der II. Teil des Werkes hat die sittlichen Werte zum Thema. Zunächst wird das Spezifische des sittlichen Wertes herausgehoben. Er setzt personales Verhalten voraus, ist gewissensrelevant, hat den Primat unter den objektiven Gütern für die Person inne und setzt in seiner wesensnotwendigen Beziehung zu Lohn und Strafe eine absolute Person voraus. Bei der anschließenden Besprechung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Vernünftigkeit betont unser Autor, daß die immanente Logik der (geschaffenen) Dinge noch keine Sittlichkeit begründet. Das gilt auch von der neutral gesehenen menschlichen Natur. Der Begriff des sittlichen Wertes ist nach Hildebrand für unser Erkennen das principium und das secundum naturam-Sein ist das principium. Das besagt aber nicht, daß die Ethik auf eine Analyse der menschlichen Natur verzichten dürfe. Erst vom sinnvollen Charakter der freien geistigen Akte her verstehen wir, welche Faktoren es diesen ermöglichen, Träger sittlicher Werte zu werden. Anschließend wird das Wesen der intentionalen Erlebnisse untersucht, von denen nicht so sehr die kognitiven Akte als die affektiven Antworten und unter diesen wieder die Wertantworten behandelt werden. Letztere setzen das Werterfassen und das vom Wert Affiziertwerden voraus. Die Antwort auf einen sittlich bedeutsamen Wert wird selbst zum Träger eines Wertes, eben des sittlichen Wertes. Die sittliche Wertantwort enthält neben der Antwort auf etwas sittlich Bedeutsames immer auch »irgendwie« eine allgemeine Bejahung der sittlichen Gutheit als solcher und damit letztlich Gottes. Der Gesichtspunkt unserer persönlichen Vervollkommnung stellt demgegenüber etwas Sekundäres dar. Nicht die Reflexion auf den sittlichen Wert der eigenen Handlung, sondern die Motivierung durch den sittlich bedeutsamen Objektwert ist entscheidend. – In einem Exkurs gibt Hildebrand sodann eine feinsichtige Phänomenologie des sittlich bewußten und des sittlich unbewußten Menschen.

Auf die entscheidende Frage, was einen Objektwert sittlich bedeutsam macht, will Hildebrand in dem vorliegenden Werke keine Antwort geben. Man kann das verstehen, einmal wegen der Schwierigkeit des Problems, aber auch weil das den Rahmen der phänomenologischen Analyse von Bewußtseins-data sprengen und in die Metaphysik hineinführen würde.

Ein 2. Abschnitt ist dem Problem der Freiheit gewidmet. Zunächst ist die eigentliche menschliche Freiheit von der animalischen Spontaneität zu unterscheiden. Sodann hebt Hildebrand die Freiheit zu den actus imperati von den Wertantworten ab. Wenn letztere von der moraltheologischen Tradition actus elicitus genannt werden, so findet das durch Hildebrand insofern eine gewisse Korrektur oder doch Präzisierung als nach ihm alle affektiven Antworten Akte der »mitwirkenden Freiheit« sind, welche letztere darum auch mit mannigfachen indirekten Einflüssen zu rechnen hat. Das Affiziertwerden von Werten erfolgt spontan; erst dann gibt die Wertantwort die Sanktion oder die Verwerfung. Gegenüber Aristoteles betont Hildebrand mit Recht, daß sich die Freiheit der Wertantwort keineswegs bloß auf die Mittel zum Ziel erstreckt. Gerade das unmittelbare Bejahen von Werten ist ja die Voraussetzung sowohl für die Gottwohlgefälligkeit des Aktes wie für Glück und Lohn.

Im 3. Abschnitt wendet sich der Autor den Quellen der sittlichen Gutheit zu. Dabei werden drei Sphären der Sittlichkeit aufgewiesen: a) Die Handlungen, durch die ein von unserer Tätigkeit verschiedener Sachverhalt verwirklicht wird. Hier muß der befehlende Wille in der Form der Antwort auf einen sittlich bedeutsamen Sachverhalt wirksam sein. b) Der Reichtum der sittlichen Werte enthüllt sich vor allem in der Sphäre der immanenten seelischen Tätigkeiten, der Wertantworten selbst. Der sittliche Wert solcher Antworten beruht dabei nicht immer nur auf der Motivierung durch den sittlich bedeutsamen Objektwert, wie z. B. die überströmende Güte zeigt, die nicht nur eine Urantwort auf Gott, sondern eine Teilhabe an Gottes Liebe einschließt. c) In der Sphäre der Tugenden bildet die überaktuelle Wertantwort das Rückgrat; bedeutsam ist aber auch der Grad des persönlich Erfastseins von dieser Antwort. In diesem Zusammenhang bemerkt Hildebrand zur aristotelischen Mesoteslehre, daß es sich hier nicht um fließende Übergänge handeln kann. In der »Mitte« steht die Wertantwort, an den Extremen stehen die Antworten auf das nur subjektiv Befriedigende.

Wertvolle detaillierte Überlegungen bringt Hildebrand über die Frage, ob man den höheren sittlich bedeutsamen Wert vorzuziehen habe. Anschließend wird die Rolle besprochen, welche die verschiedenen objektiven Güter für die Person besitzen, werttragende Güter, Güter, die auf

Grund ihres Wertes Glück spenden, Lebensnotwendiges oder Nützliches und schließlich das legitim uns Angenehme. Anders ist sodann die Bedeutung, wenn es sich um ein Gut für die eigene oder für die andere Person handelt.

Der 4. Abschnitt beschäftigt sich mit den Wurzeln des sittlich Bösen. Dessen Quelle liegt in der Mißachtung eines sittlich bedeutsamen Wertes. In diesem Zusammenhang zeigt Hildebrand, wie sich Akte ausschließen können auf Grund ihrer Verwurzelung in einer überaktuellen Wertantwort. Besonders drei »Zentren« im Sinn von einheitlichen Grundhaltungen sind zu beachten: das ehrfürchtig-liebende wertantwortende Zentrum, der Hochmut und die Begierlichkeit. Hildebrand nennt verschiedene Formen der Koexistenz von Gut und Böse im Menschen, niemals aber gibt es hier eine Kooperation so wie zwischen Hochmut und Begehren.

In einem Schlußkapitel wird nochmals das Thema einer christlichen Ethik angeschnitten. Gewiß lassen sich Werte auch ohne übernatürliche Offenbarung erfassen. Aber erst eine christliche Ethik vermag alle christlichen data, zu denen auch das Verhalten des christlichen Heiligen gehört, zu erforschen und zu zeigen, daß das gesamte Ethos im Licht der Offenbarung einen neuen Charakter erhält. Gleichwohl handelt es sich dabei nicht um Moralthologie, sondern um philosophische Forschung, die sich nur auf Argumente stützt, die dem Licht der Vernunft zugänglich sind.

Das ganze Gewicht der sittlichen Wertordnung wird nur da voll faßbar, wo man sie in der absoluten Person Gottes verankert weiß. Eine platonische Idee des Guten kann nicht der metaphysische Grund für die sittliche Ordnung sein. In sich, aber nicht notwendig für unsere Erkenntnis, setzen die sittlichen Werte die Existenz eines persönlichen Gottes voraus. Implizit antworten wir deshalb in jeder sittlichen Wertantwort auch auf Gott.

Freilich, Wertantworten des Christen sind nur als Antworten auf den Gott der christlichen Offenbarung möglich. Als solche sind sie aber unserem Geiste erreichbar und einer philosophischen Untersuchung fähig. Eine eingehende Analyse der spezifischen Kennzeichen des christlichen Ethos will Hildebrand in einem späteren Buche bringen.

Ein so umfassendes Werk bietet natürlich viele Ansatzpunkte eines anregenden, vielleicht auch richtigstellenden, jedenfalls eines ergänzenden Gesprächs. In dem wohl wichtigsten Punkte, in der Frage nach der Begründung der sittlichen Bedeutsamkeit der Objektwerte hat der Rezensent versucht, die Gedanken Hildebrands weiterzuführen (»Über die sittliche Bedeutsamkeit von Werten« in der demnächst bei Otto Müller, Salzburg, erscheinenden Festschrift für Albert Auer). Auf einige weitere Fragen sei an dieser Stelle noch eingegangen.

I. Die phänomenologische Methode in Ethik und Moralthologie

Ein hoher Wert der »Christlichen Ethik« Hildebrands erscheint abgesehen von ihrer Gedankenfrucht schon darin gegeben, daß sie uns die Bedeutung einer sauberen und gründlichen Analyse unserer sittlichen Erfahrungen wieder ins Bewußtsein ruft. Ohne Zweifel hat die Existenzphilosophie auf Wahrheiten hingewiesen, die auch für Ethik und Moralthologie sehr wichtig sind. Man braucht nur an die traditionelle Lehre von den fontes moralitatis zu erinnern, welche die sittliche Qualität einer Handlung allein von dem her bestimmen, was der Handelnde intendiert, ohne der Tatsache gerecht zu werden, daß der konkrete Wert eines so bestimmten intentionalen Aktes doch auch von dem Ausmaß des persönlichen Einsatzes bei dem betreffenden Akte abhängt. Besonders für die Lehre von der Todsünde scheint dieser Faktor bedenkenswert.

Ebenso ist durch die beglückende Rückbesinnung der Moralthologie auf das biblische Denken der dialogische, responsorische Charakter alles christlichen Ethos neu ins Licht gerückt worden. Christliches Verhalten ist nie bloß Antwort auf geltende Werte und Normen, sondern durch diese hindurch Antwort auf das göttliche Du, ist also nie in erster Linie Ethik, sondern religiöse Antwort auf die absolute Person Gottes und darin erst Ethik, dann freilich Ethik mit neuen Akzenten und tieferer Verpflichtung.

Das alles hat leider die Tatsache etwas in den Hintergrund treten lassen, daß uns mit der phänomenologischen Methode ein kostbares Instrument für die Erfassung der Ideenfülle und für die wirksame Motivierung des sittlichen Lebens in die Hand gegeben wurde. Max Scheler, den übrigens kaum einer so gut verstand und zugleich so klar kritisierte wie D. v. Hildebrand, war hier für den ethischen Bereich der große Anreger. Scheler ist – wohl infolge der unglücklichen Endphase seines philosophischen Denkens – zu früh aus dem Blickfeld der katholischen Moralthologie gegliedert. So ist es dankenswert, daß der ungleich gediegenere, klarere, aus den Tiefen christlicher Existenz schöpfende Phänomenologe D. v. Hildebrand mit dem vorliegenden

Werk uns das wieder ins Gedächtnis ruft, was für die christliche Ethik und die katholische Moraltheologie noch lange nicht ausgeschöpft ist und was deshalb über allem noch so wertvollen Neuen nicht in Vergessenheit geraten darf.

Freilich, auf die Frage »Was ist phänomenologische Methode?« ist eine präzise Antwort nicht so leicht, wengleich wir in den Prolegomena Hildebrands zu dem vorliegenden Werk Wertvolles darüber erfahren. Vor allem wäre dem von der Scholastik her kommenden Leser ein Dienst erwiesen worden, wenn Hildebrand auf das Verhältnis der phänomenologischen Methode zum scholastischen Denken mehr eingegangen wäre. Holen wir also etwas weiter aus!

Zunächst ist zu betonen, daß es sich bei der Phänomenologie im Sinn Hildebrands und anderer bedeutender Husserlschüler nicht um ein neues philosophisches System handelt, sondern um eine philosophische Methode, die wenigstens rudimentär auch in den klassischen Systemen der Antike und des Mittelalters zur Anwendung kam²⁾. Genauer wird man sagen, daß uns hier nicht eine Methode der einfachen Deskription von Erscheinungen, Phänomenen, entgegentritt – den Namen Phänomenologie halten auch namhafte Phänomenologen nicht für glücklich³⁾ –, vielmehr wird die Erkenntnis eines An-sich, eines allem Erkenntwerden vorausliegenden Apriori erstrebt. In Frontstellung zum Psychologismus, zum idealistischen Rationalismus wie zum radikalen Existenzialismus soll hier unter Einklammerung der Existenzfragen eine »Wesenslehre« (H. Conrad-Martius⁴⁾) geboten werden.

Aber damit ist die phänomenologische Methode in ihrem Wesen und in ihrer Bedeutung für die Ethik noch nicht genügend sichtbar gemacht. Kennzeichnend ist vielmehr, wie dieses Wesen erfaßt werden soll. Hildebrand hat einmal von Scheler gesagt, daß dieser als Philosoph vom durchschnittlichen Menschen nicht nur dadurch unterscheidet, daß er das der Erfahrung aller Zugängliche tiefer durchdacht habe, sondern »sein geistiges Auge faßt auch in seinem unmittelbaren Erleben mehr als andere und Bedeutungsvolleres. Das Material, das seiner philosophischen Analyse sich darbot, war schon mit tieferen und gehaltvolleren Phänomenen erfüllt, die dem Blick des gewöhnlichen Menschen verschlossen bleiben«. Scheler hat »die Taufersche des Gegebenen selbst« fühlen lassen⁵⁾.

Der neuzeitliche Rationalismus würdigt ebenso wie der zeitgenössische Existentialismus zu wenig die Bedeutung der anschaulichen Einsicht in das uns Gegebene. Wenn die Phänomenologie dem gegenüber der Intuition wieder zu ihrem vollen Recht verhelfen will, so darf diese nicht als etwas Irrationales im Sinne Bergsons verstanden werden; sie trachtet vielmehr nach durchaus rationaler Ein-sicht, nach dem intellectus, dem »intus legere« der Scholastik, nur daß dieser intellectus nicht auf die allgemeinsten, in sich einleuchtenden Prinzipien beschränkt bleibt, sondern daß »in chrfurchtsvoller Distanz gegenüber den Sachen« (H. Conrad-Martius) das apriorische Gültige erfaßt werden soll, keineswegs nur in rascher Deskription, sondern so, daß in einer Schritt für Schritt tiefer dringenden Einsichtnahme der volle Sinngehalt des unserer Erfahrung Vorgegebenen, in sich Gültigen erfaßt wird. Die Wesensgegebenheiten und die in ihnen gründenden Gesetze zu finden, gehört nach Reinach zum wichtigsten in der Welt⁶⁾. Dem ist die phänomenologische Methode zugeordnet. Sie bedeutet den Versuch, Kontemplation und Meditation, damit aber auch die Kunst des Unterscheidens, ohne die keine Entscheidung verantwortet werden kann, in die Philosophie zurückzuführen⁷⁾.

Die phänomenologische Wesensfrage erfolgt als schlichte anschauliche Einsicht, die jedoch nicht immer eine unmittelbare zu sein braucht. Viele apriorische Sachverhalte liegen für den Schauenden nicht offen zu tage. Sie leiten sich aus anderen apriorischen Sachverhalten ab, mit denen sie mittelbar gegeben sind. Immer aber sucht die phänomenologische Methode die Wesensgegebenheiten als solche zu nehmen und »eindringlich« nach ihrem Sinngehalt zu befragen. Die Gegebenheit »rot« wird nicht dadurch erklärt, daß ihr Entstehen auf bestimmte Lichtschwingungen zurückgeführt wird; vielmehr muß sie zunächst einfach »angeschaut«, als Sinngegebenheit »meditiert«, von anderen Gegebenheiten, etwa anderen Farben oder von den Tönen unterschieden und nach dem ihr innewohnenden Sinngehalt befragt werden. Noch deutlicher wird das, wo es sich um geistige Wesensgegebenheiten handelt. Das Wesen des Wortes »Gerechtigkeit« wird nicht dadurch erklärt, daß man auf die Existenz Gottes als den Grund für seine unabdingbare Gültigkeit zurückverweist. Sie ist ein Urphänomen, das es verdient, in seiner Sinnhaftigkeit genau betrachtet zu werden. Übrigens lassen gerade die sittlichen Werte, die »auf dem

²⁾ Adolf Reinach, *Was ist Phänomenologie?* München 1951, 21. Vgl. auch D. v. Hildebrand, *Zeitliches im Licht des Ewigen*. Regensburg 1932, 321.

³⁾ Vgl. Hedwig Conrad-Martius in ihrem Vorwort zu A. Reinach, a.a.O. 5; D. v. Hildebrand, a.a.O. 357.

⁴⁾ H. Conrad-Martius, a.a.O. 6. ⁵⁾ D. v. Hildebrand, a.a.O. 368 u. 370.

⁶⁾ A. Reinach, a.a.O. 51f. ⁷⁾ H. Conrad-Martius, a.a.O. 12.

Rücken« einer Antwort auf sittlich bedeutsame Werte entstehen, erkennen, daß ihr voller Sinn und die in ihnen liegenden Wesensgesetze keineswegs sich der unmittelbaren Anschauung entschleiern, daß etwa die Sinngegebenheit »Person« und »zwischenpersönliche Beziehungen« mitbedacht werden müssen, wenn der Wert der Gerechtigkeit schaubar werden soll.

Bei aller Fruchtbarkeit, ja Notwendigkeit der phänomenologischen Methode bleibt natürlich bestehen, daß die Philosophie sich mit ihr allein nicht begnügen darf, daß sie die von der Phänomenologie eingeklammerten Existenzfragen behandeln muß, daß man mit Hilfe metaphysischer Gedankengänge den Unabdingbarkeitscharakter des Anspruchs begründen muß, den z. B. die Gerechtigkeit an unsere Freiheit stellt, daß man das Verhältnis eines Wertes zum Urwert der absoluten Person untersuchen muß usw.

Aus diesen Gedankengängen wird klar, daß die phänomenologische Methode als solche keineswegs im Gegensatz zum Denken der klassischen griechischen oder der hochscholastischen Ethik steht⁸⁾. Wohl aber richtet sie sich gegen jedes psychologistische Auflösen von Wesensgehalten und Wesensgesetzen in seelische Vorgänge und gegen eine Deduktionsmethode, die aus allgemeinsten Ideen *more geometrico* konkrete Wesensinhalte ableiten will, ohne immer und immer wieder der Wirklichkeit, in denen sich diese allgemeinen Ideen verwirklicht finden, nach ihren konkreten Sinngehalten zu befragen.

In unserem Zusammenhang interessiert nicht, wie etwa die Philosophie Husserls oder Schellers zur *philosophia perennis* steht⁹⁾. Wichtig erscheint uns jedoch, daß die phänomenologische Methode im Einklang mit dem traditionellen Denken der christlichen Ethik und Moraltheologie letzterer gute Dienste zu leisten vermag. Wenn man es sehr vereinfacht sagen will: Die phänomenologische Methode rückt ein Teilstück des Erkenntnisweges, den die *philosophia perennis* geht, mehr ans Licht, ein Teilstück, das besonders in der Neuzeit zu wenig Beachtung fand. Wir wissen, daß alle Begriffsbildung und damit alles Urteilen und Schlußfolgern immer den *simplex intuitus*, das schlichte Wahrnehmen und die Einsicht in das unmittelbar dem Geist Gegebene zur Voraussetzung hat. Die phänomenologische Methode nun bewahrt uns davor, von der grundlegenden Intuition zu rasch zum *rationari*, zu Begriffsbildung, Definition und Systembildung überzugehen, ehe die Wesensgehalte, die der schlichten Anschauung gegeben sind, in ihrem Sinn und den in ihnen waltenden Gesetzen ausgefragt sind. Anders formuliert, ein vorschnelles *rationari* erfaßt zwar Wahrheiten, jedoch nur das, was in der abstrahierenden Begriffsbildung erkannt wurde, nicht aber die Idee, das volle *Wesenseidos*, die mögliche Gehaltfülle, für welche die Definition die allgemeine Einordnung und spezifische Kennzeichnung, also die Grundstruktur und den Rahmen bietet. So kann die phänomenologische Methode verhindern, daß man »mit zu wenig Wirklichkeit philosophiert« und darum bei aller Erkenntnis grundlegender Wahrheiten und bei aller beachtlichen Denkleistung doch geistig verarmt.

Das alles erhält nun im Bereich der Ethik und Moraltheologie eine erhöhte Bedeutung. Gewiß sind auch hier klare Begriffe und ordnende Systematik unentbehrlich, wenn allgemeingültige Normen dargeboten werden sollen und wenn der Mensch in den Stand gesetzt werden soll, eine einzelne konkrete Lebenssituation in ihrer sittlichen Qualität und ihrem normierenden Charakter klug zu beurteilen. Hat aber die Ethik nicht nur ein Mosaik oder auch ein System geltender Normen zu bieten, sondern den menschlichen Seinsvollzug, die Verwirklichung dieser Normen durch die freie Stellungnahme des Menschen zu behandeln, dann ist es von eminenter Bedeutung, daß das *Eidos*, die ideale Wesensfülle der sittlichen bzw. der sittlich bedeutsamen Werte erschaut und erlebt werden, weil es allein so zu einer voll wirksamen Motivation unseres sittlichen Handelns kommt. Man braucht nur viele unserer traditionellen Handbücher der Moraltheologie mit dem Schrifttum D. v. Hildebrands oder mit dem des Moraltheologen Bernhard Häring, dem es gewiß nicht an Klarheit und Tiefe fehlt, zu vergleichen, um die Lebensbedeutung unserer Feststellung zu erkennen.

Was für die philosophische Ethik gilt, bedarf für die Moraltheologie nochmals einer beson-

⁸⁾ »Die Phänomenologie . . . ist im Grunde nur die erkenntnistheoretisch prinzipiell begründete Form rein sachlicher intuitiver Wesensanalysen, wie sie von allen großen Philosophen geübt wurde, wenn sie auf ihre klassischen, der *philosophia perennis* angehörenden Einsichten stießen, handle es sich nun um die Entdeckung der Wesenserkenntnis bei Plato, des Unterschiedes von Substanz und Akzidenz bei Aristoteles oder die Erkenntnis des »*Cogito ergo sum*« bei Descartes usw. Die Forderung, alle Begriffe durch Rückgang auf eine anschauliche Unterlage zu decken und auf jedem Seinsgebiet unbeschwert von Vorurteilen und unfundierten Voraussetzungen im anschaulichen Sachkontakt zu den Einsichten vorzudringen, die aus dem Wesen der betreffenden Inhalte fließen, setzt einerseits eine vorsichtige und durchdringende Analyse voraus . . . , wie den vollen Ernst in dem Streben nach Erfassen des eigentlichen Tatbestandes« (D. v. Hildebrand, *Zeitliches* 357).

⁹⁾ Vgl. dazu Wilhelm Keilbach, *Einübung ins philosophische Denken*. München 1960, 78-84.

deren Bekräftigung. Ihre Motive stammen aus der übernatürlichen Offenbarung und führen in die Geheimnisse Gottes und der göttlichen Heilsratschlüsse hinein. Wie wichtig ist es, daß sie zum Sprechen und daß sie richtig und voll zum Sprechen kommen! Um ein Beispiel zu nennen: Die Offenbarungstatsache, daß Gott uns durch Christus als Kinder annimmt, ist ein Motiv von höchstem Gewicht für das religiös-sittliche Leben des Christen. Theologisch ist hier vielerlei zu leisten: Es muß diese Offenbarungstatsache als solche sauber erwiesen und in den Kosmos der Offenbarungswahrheiten richtig eingeordnet sein. Es muß der Sinn dieser Aussage präzisiert und gegen Irrtümer abgesichert werden. Endlich sind die daraus sich ergebenden sittlichen Forderungen klar zu formulieren. Das alles ist dem Moraltheologen wichtig. Das alles läßt jedoch den einzelnen Christen kalt, bringt ihn nicht zu religiös-sittlicher Aktivität, wenn ihm der Wertgehalt dieser Offenbarungswahrheit nicht einleuchtet und aufleuchtet.

Und hier ist der Platz der phänomenologischen Methode in der Moraltheologie. Sie hat in gediegener Wesensanalyse zunächst einmal das irdische Analogon, nämlich das natürliche Kindsein als Wert (und Wertnorm) voll zum Bewußtsein zu bringen. Dann wird sie aus der Gesamtschau der Offenbarungswahrheiten heraus die Grenzen dieser Analogie für die Offenbarungswahrheit unserer Gotteskindschaft abstecken und endlich wiederum im Licht der gesamten Frohen Botschaft mittels einer geduldigen, ehrfürchtigen Wesensanschauung die Sinnfülle und Sinniefe der Gegebenheit »übernatürliche Gotteskindschaft« dem Blicke darzubieten suchen. Erst dann hat der Moraltheologe sein Werk getan, hat – soweit das unter der Voraussetzung der göttlichen Gnade überhaupt Menschensache und menschenmöglich ist – den Sinngehalt »Gotteskind« und seine motivierende Kraft für den christlichen Seinsvollzug erschlossen. Wer wollte leugnen, daß unsere Moraltheologie in dieser Richtung noch viel zu tun hat.

II. Das Verhältnis von sittlichem Wert und menschlicher Natur

Mit vollem Recht betont Hildebrand, daß die menschliche Natur den sittlichen Wert nicht zu erklären und zu begründen vermag, wenn man sie als bloße Faktizität und nur in ihrer immanenten Logik nimmt, »eine Betrachtungsweise, der wir in gewissen Theorien und Methoden der Psychiatrie begegnen« (228). Insofern befindet er sich im Einklang mit dem ethischen Denken der *philosophia perennis*. Nur wenn die menschliche Natur in ihrer Werthaftigkeit und in ihrer Hinordnung auf den Kosmos der Werte und letztlich auf Gott gesehen wird, kann das »*secundum naturam*« für die Begründung menschlicher Sittlichkeit relevant sein. Aber dann bleibt bei Hildebrand doch eine gewisse Unklarheit in seiner Sicht des Verhältnisses von sittlichem Wert und menschlicher Natur. Für ihn ist die Gerechtigkeit in sich sittlich gut, nicht weil sie *secundum naturam* ist. »Der Begriff des sittlichen Wertes ist für unser Erkennen das *principium* und das *secundum naturam*-Sein ist das *principium*« (226). Hildebrand will mit Recht nicht von einer neutralen Auffassung der menschlichen Natur ausgehen. »Wenn wir aber in unseren Begriff von den Beziehungen zu anderen Seienden ausdrücklich die Werte dieser Wirklichkeiten einbeziehen, wenn wir in dem Begriff der Übereinstimmung mit unserer Natur deutlich mitausprechen, daß wir gerufen sind, die richtige Antwort auf diese Werte zu geben, dann können wir die Antworten wirklich als *secundum naturam* bezeichnen« (228 f.). Soweit so gut; doch hören wir weiter: »Aber das ist offenbar nur möglich, wenn wir schon ihre sittliche Gutheit erfaßt haben. In der richtigen Weise auf Gott und unseren Nächsten antworten ist gut, nicht weil es unserer Natur entspricht, sondern weil es Gottes unendlicher Gutheit oder der Würde des menschlichen Wesens gebührt« (229).

Hier scheint zweierlei nicht klar genug auseinandergehalten zu sein. Es ist zunächst klar und wird von Hildebrand auch keineswegs bestritten, daß der sittliche Wert einer Handlung durch den beantworteten sittlich bedeutsamen Wert begründet wird. Der Wert der Mitmenschen, bzw. der menschlichen Gemeinschaft ist die *ratio*, warum eine gerechte Handlungsweise sittlich gut ist.

Aber darum geht es hier nicht mehr, sondern um die Bedeutung der menschlichen Natur für das Erkennen des sittlichen Wertes. Und hier kann man nicht mit Hildebrand sagen, daß für unser Erkennen die Konformität mit der menschlichen Natur das *principium* und der Begriff des sittlichen Wertes das *principium* sei. Den Begriff des sittlichen Wertes im allgemeinen und den Begriff z. B. der Gerechtigkeit im besonderen schauen wir nicht in einem frei schwebenden Kosmos der Werte, wir entnehmen ihn auch nicht unmittelbar aus den Gedanken Gottes, schon gar nicht als Philosophen, und auch als Theologen nur, wenn die vom Begriff der Gerechtigkeit vorauszusetzenden Sachverhalte als in den Gedanken Gottes mitgedacht mitentnommen werden. Wäre es so wie Hildebrand meint, dann hätte die menschliche Natur und ihr Verhalten an dem ihr vorgegebenen, für sie gleichsam frei schwebenden Wert der Gerechtigkeit teil; dieses platonisierende Mißverständnis scheint uns Hildebrand in seinen Ausführungen nicht entschieden ge-

nug auszuschließen¹⁰⁾. Die sittlichen Werte sind keine *universalia ante rem*; sie sind auch als *universalia in re* nicht unmittelbar und auf den ersten Blick schaubar, sondern verlangen die Wesenserfassung der sie begründenden sittlich bedeutsamen Sach- und Wertverhalte, um uns einzuleuchten.

Mit Hildebrand wird man davon ausgehen, daß der Wert Gottes und des Mitmenschen in sich ruht und völlig unabhängig ist von der Natur des darauf antwortenden Menschen. Die sittliche Bedeutsamkeit dieses Wertes und damit der sittliche Wert der darauf bezüglichen Antwort ist jedoch ohne die Erkenntnis der Konformität der darauf bezüglichen Wertantwort mit unserer (werthaft und in den Wertkosmos eingeordnet geschauten) Natur nicht erkennbar. Ein Akt der Liebe ist zunächst wertvoll und in sich schön als Antwort auf den Wert der geliebten Person. Als sittlicher Wert in seiner Eigenart und seiner unabdingbaren Verpflichtung wird er jedoch erst erkennbar, wenn er als unserer Natur zukommend, von ihr gefordert erkannt wird. Das »*secundum naturam*« ist also die Quelle der Erkenntnis, daß ein bestimmter Objektwert für uns sittliche Bedeutsamkeit erlangt; und das deshalb, weil die Struktur unserer Natur so ist, daß sie (letztlich Gott gegenüber) uns zur Erfüllung aufgegeben ist, und weil diese Erfüllung nur durch die rechte Antwort auf die vorgegebene (Wert-) Wirklichkeit erfolgen kann. So ist das *secundum naturam* (zusammen mit der unserem Erkennen vorgegebenen Werthaftigkeit des sittlich bedeutsamen Objekts) das *principium* und der sittliche Wert im allgemeinen wie im besonderen das *principiatum*. Das gilt zunächst sicher in dem von Hildebrand behaupteten Zusammenhang, nämlich für unser Erkennen. Das scheint uns jedoch auch in der Ordnung des Seins zu gelten. Menschlich gesprochen ist auch für das Denken Gottes unabdingbare Voraussetzung dafür, daß der Wert Gerechtigkeit gedacht werden kann, das Wesen, der Wert und die Wesensbezüge von Personen. Ohne diese Voraussetzung fehlt dem Begriff der Gerechtigkeit sein Sinngehalt. Er ist als qualitativer Wert nur innerlich möglich und erst recht nur erkennbar, wenn die zugrundeliegenden ontischen Werte in ihrem Sinn gegeben sind und von dem erfaßt sind, der den Wert der Gerechtigkeit erkennt. Hildebrands Satz »Unser Verständnis für die sittliche Gutheit ist also in keiner Weise von der Analyse der menschlichen Natur abhängig« (225) halten wir nicht für zutreffend. Man kann die Gefahr eines platonisierenden Mißverständnisses an dieser Stelle eben nicht ausschließen, wenn man die Frage nach der Begründung der sittlichen Bedeutsamkeit von Objektwerten offen läßt. Hildebrand hat das aus intellektueller Redlichkeit getan. Aber damit mußte er da, wo es eigentlich um das Herzstück seiner Ethik geht, ein Vakuum belassen. Solange es nicht aufgefüllt wird, bleibt zum mindesten die Unabdingbarkeit der ethischen Forderung in der Schwebe und kann die Gefahr eines platonisierenden Mißverständnisses nicht gebannt werden.

III. Zum Problem einer philosophischen »Christlichen Ethik«

Hildebrand will in seiner »Christlichen Ethik« den Bereich der Philosophie nicht verlassen, obwohl er Denkinhalte mit heranzieht, die er der Heiligen Schrift, der Liturgie und dem Leben der Heiligen entnommen hat¹¹⁾. Alles dies gehört ja zu den *data*, die unserer Erfahrung zugänglich sind. Er will als Ethiker den Sinn, das Wesen einer durch Offenbarungsgehalte motivierten Sittlichkeit verständlich machen, soweit diese unserer Vernunft zugänglich sind. »Wir müssen darum nach dem Wesen der Güter fragen, die diese Sittlichkeit motivieren . . . Aber die Ethik fragt hier nicht nach der Wahrheit der Offenbarung und beruft sich nicht auf die geoffenbarten Wahrheiten als Beweisgründe«¹²⁾. Unsere Frage ist demgegenüber: Handelt es sich hier noch um Philosophie bzw. Ethik?

Gehen wir zunächst von dem aus, was keinem Zweifel unterliegen dürfte. Es gibt eine christliche Ethik im Sinn der »philosophischen Ethik eines Christen«. Wodurch ist diese gekennzeichnet? Grundsätzlich dadurch, daß hier reine Philosophie vorliegt; aus philosophisch ausfindig zu machenden und auszuschöpfenden Erkenntnisquellen werden mit philosophischen Mitteln Erkenntnisse gewonnen und systematisch verarbeitet.

Derjenige, der hier philosophiert, ist aber Christ. Das bedeutet negativ, daß die für ihn unbezweifelbaren Offenbarungsinhalte ein negatives Kriterium für alle seine philosophischen Erkenntnisse darstellen. Widerspricht eine philosophisch gewonnene Erkenntnis einer Offenba-

¹⁰⁾ Beispiele: »Die Einsicht in die Gutheit der Gerechtigkeit macht uns offenbar, daß der Mensch bestimmt ist, an dieser Gutheit teilzunehmen« (226). »Es ist ein Merkmal für die Würde unserer Natur, daß sie gerufen ist, an einem so erhabenen Gut wie die Gerechtigkeit teilzunehmen, indem wir gerecht werden und gerecht handeln« (226). Uns scheint: Indem wir unserer menschlichen Natur gemäß handeln, kann uns erst der Wert der Gerechtigkeit sichtbar werden.

¹¹⁾ D. v. Hildebrand, *Christliche Ethik*, 12, 328f. usw.

¹²⁾ a.a.O. D. v. Hildebrand, 33f.

rungswahrheit, so bleibt sie für ihn und von ihm grundsätzlich in Frage gestellt. Das darf ihn aber nicht daran hindern, um seiner inneren Wahrhaftigkeit willen seine philosophische Argumentation weiterhin ernstzunehmen, solange er nicht ihre Unhaltbarkeit erkennt. Er trägt dann in dieser Spannung zwischen zwei vorläufig nicht vereinbaren Erkenntnissen eben die Last einer »Glaubensschwierigkeit«, ohne dem eigentlichen, sündhaften Glaubenszweifel stattzugeben, d. h. seine Zustimmung zu der von Gottes Autorität verbürgten Glaubenswahrheit in Schwebelassen zu lassen.

Positiv kann man sagen, daß die Annahme der übernatürlichen Offenbarungsgehalte die vorphilosophische Gedankenwelt eines Christen stark beeinflussen wird. Sie wird ihm Impulse geben, seine philosophische Aufmerksamkeit auf bestimmte data seines Bewußtseins zu richten, die er sonst bei seinem Philosophieren nicht beachtet hätte. Freilich wird er dann nur philosophisch Verifizierbares als Gegenstand bzw. Ergebnis seiner philosophischen Bemühungen zulassen.

Über all das geht Hildebrand hinaus. Er will den Gesamtbestand der data unserer sittlichen Erfahrung untersuchen und dazu gehören alle sittlichen Wertantworten auf spezifisch christliche d. h. übernatürlich geoffenbarte Motive. In philosophischer, genauer, in phänomenologischer Denkbemühung wird nun der Sinngehalt dieser Objekt- und Motivwelt unserer sittlichen Stellungnahmen erforscht und wird festgestellt, welche Wertantworten unsererseits von diesen Objektwerten gefordert werden, bzw. ob und wie weit unsere tatsächlichen Wertantworten ihren sittlich bedeutsamen Gegenständen angemessen sind. Der Philosoph Hildebrand beschränkt sich demnach darauf, die in unserer sittlichen Erfahrung vorfindbaren Objektwerte auf ihren Sinngehalt hin zu untersuchen und die ihnen entsprechenden sittlichen Wertantworten erschöpfend deutlich zu machen. Wir versuchen, das durch ein Beispiel zu erklären. Wenn die heilige Elisabeth die Wunden eines verkommenen Landstreichers pflegt und sogar küßt, so mag nach einer so verstandenen christlichen Philosophie im Licht der natürlichen Vernunft sichtbar werden, daß ein solches Verhalten sinnvoll, menschenwürdig, ja bewunderswert ist, sofern es motiviert ist durch den Gedanken an die Solidarität zwischen Christus und dem Landstreicher. Dieser Gedanke stammt aus dem Neuen Testament: »Was ihr auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr mir getan« (Mt 25, 40). Ob Christus das gesagt hat und ob diese Aussage wahr ist, das hat der Christ, insofern er Philosoph und nicht Theologe ist, nicht zu untersuchen. Es genügt ihm, daß er den Sinn und den Wert einer solchen Solidarität erfaßt. Er stellt dann fest, daß das heroische Verhalten der Christin Elisabeth eine diesem Sinngehalt vollkommen entsprechende Antwort und deshalb einen hohen sittlichen Wert darstellt.

Wir glauben, daß sich diese Auffassung von der Aufgabe einer christlichen philosophischen Ethik nicht halten läßt. Der sittliche Wert entsteht nach Hildebrand nur da, wo eine angemessene Antwort auf einen sittlich bedeutsamen Sachverhaltswert gegeben wird. Für die Begründung der Ethik im allgemeinen und für die Wertbestimmung eines ethischen Aktes im besonderen ist es deshalb nicht ausreichend, daß der als sittlich bedeutsam anerkannte Objektwert in seinem Sinngehalt erkannt wird. Das bloß Denkbare, und sei es noch so großartig und schön, begründet keine Ethik. Es muß sich vielmehr um wirkliche Sachverhalte handeln, wenn es sittlich gut sein soll, auf den uns im Bewußtsein gegenwärtigen Gegenstand eine Antwort zu geben, die den Einsatz und die Hingabe der handelnden Person in sich schließt. Eine nur als möglich gedachte und in ihrer ergreifenden, rührenden Schönheit ausgekostete Solidarität Christi mit dem Landstreicher als bloßer Sinngehalt fordert nicht, ja erlaubt nicht einmal eine solche Hingabe persönlicher Würde und eine solche Gefährdung der eigenen Gesundheit wie sie mit dem Küssen der Wunden des Landstreichers verbunden sind. Hier zeigt sich eben die Grenze und die Gefahr einer isolierten Phänomenologie. Wilhelm Keilbach sagt mit Recht: »Wir möchten hier, aufs Grundsätzliche gesehen, feststellen, daß die Phänomenologie, wie groß ihre Verdienste auch sein mögen, immer nur der Sinnfrage nachgeht, daß aber darüber hinaus die Wahrheitsfrage zu stellen bleibt, die Frage, ob und wie weit der von der Phänomenologie aufgezeigte Sinn in der Natur des Menschen und der Dinge tatsächlich begründet ist«¹⁹⁾.

Was ergibt sich daraus für die Frage der Möglichkeit einer philosophischen christlichen Ethik?

1. In allen Fällen, in denen es sich um data handelt, die *supernaturalia quoad modum* sind, kann nicht nur die Sinnfrage, sondern auch die Wahrheitsfrage philosophico modo beantwortet werden. Soweit sich eine christliche Ethik darauf beschränkt, ist sie als philosophische Ethik eines Christen, der für sein philosophisches Denken wertvollste Hinweise und Impulse aus der Offenbarung empfängt, durchaus am Platze. Eine solche philosophische Ethik wird an Reichtum der Einsichten und Feinsichten jeder anderen überlegen sein, die dieser vorphilosophischen Impulse der Offenbarungsinhalte entbehrt. Es kann dann aber nicht davon die Rede sein, daß

¹⁹⁾ Wilhelm Keilbach, a. a. O. 84.

die gesamte Sittlichkeit eines christlichen Heiligen Gegenstand einer solchen philosophischen Ethik sei; denn diese wird auch durch Offenbarungsgehalte motiviert, die ihrer Substanz nach übernatürlich sind.

2. Wo *supernaturalia quoad substantiam* als Gegenstände und Motive christlichen Verhaltens im Spiele sind, wo und soweit also zum Beispiel das liebende Verhalten eines Christen durch sein Wissen um die Heiligste Dreifaltigkeit und das *corpus Christi mysticum* motiviert ist, verliert eine philosophische Ethik ihre wissenschaftliche Legitimation, darüber ethische Urteile zu fällen oder ethische Forderungen zu erheben. Natürlich kann sie feststellen, daß ein darauf antwortendes Verhalten sinnvoll ist, uns ergreift und erfreut, aber das bleibt ein philosophisches Glasperlenspiel ohne den Ernst, mit dem eine Wirklichkeit uns ein bestimmtes Verhalten abfordert. Anstelle philosophischer Ethik träte hier der vielleicht schöne und geistvolle Traum eines ethischen Ästhetizismus oder eben eine heimliche Moraltheologie.

3. Eine christliche Ethik, die offen zugibt, daß ihr letztlich ein moraltheologisches Fundament zugrundeliegt, kann durchaus wertvoll und nützlich sein. Sie setzt die Erfüllung der spezifisch moraltheologischen Aufgaben voraus, welche die Wahrheiten aus der übernatürlichen Offenbarung möglichst klar herauszuheben und in eine wissenschaftliche Ordnung zu bringen sucht. Eine solche christliche Ethik würde sich dann damit begnügen, die faszinierende Sinnfülle der Offenbarungsgehalte in ihrer motivierenden Kraft einsichtig zu machen und damit der Wertantwort des Christen wichtige Hinweise und zugleich die Möglichkeit innerster Anteilnahme und eines radikalen persönlichen Einsatzes zu geben. Wie sehr wir derartiges nötig haben, glauben wir oben gezeigt zu haben, als von der Bedeutung der phänomenologischen Methode für christliche Ethik und Moraltheologie die Rede war. Aber die intellektuelle Redlichkeit fordert die Feststellung, daß bei einer solchen Erörterung der Sinnfragen Wahrheiten vorausgesetzt werden, die philosophisch nicht mehr ausgemacht werden können. Die *fides quaerens intellectum* ist hier am Werke.

Es möge in diesem Referat genügen, daß auf die obigen drei Fragen etwas ausführlicher eingegangen wurde, gerade weil dadurch der hohe, anregende Wert des vorliegenden Werkes besonders sichtbar wurde. Noch mancherlei in dem Buche Hildebrands lohnt eine ausführliche Besprechung. Wir möchten uns darauf beschränken, einiges noch rasch anzudeuten.

1. Manchmal erscheint uns die Terminologie Hildebrands nicht günstig, weil sie Mißverständnisse oder doch unzulässige Gewichtsverschiebungen zu wenig ausschließt. Das gilt zum Beispiel von dem in dem phänomenologisch wertvollen 25. Kapitel behandelten Begriff »affektive Antwort«, die erst durch eine hinzukommende Sanktion ihre sittliche Qualität erhalten soll. Liegt nicht im Begriff der Antwort die personale, also freie Stellungnahme? So lange dies nicht gegeben ist, handelt es sich um Reaktion, aber nicht um Antwort. Auch erweckt der Terminus Sanktion in diesem Zusammenhang zu sehr den Eindruck des von außen Hinzukommenden, während es in Wirklichkeit ja so ist, daß die affektive Antwort desto mehr affektive Antwort ist, je mehr der »Kern« der Person im Bewußtsein der Werthaftigkeit und sittlichen Bedeutsamkeit des Objektes in diese Antwort eingeht. – Auch daß im 27. Kapitel das Wollen den Handlungen zugeordnet und von den sanktionierten affektiven Antworten abgehoben wird, erscheint uns terminologisch nicht glücklich. Nirgends ist Wollen und besonders die sittliche Stellungnahme so rein verwirklicht als in den voll verantworteten affektiven Antworten.

2. Hildebrand bringt mit Recht den Unterschied von ontischen und qualitativen Werten. Indem aber praktisch bei den letzteren nur von den sittlichen Werten die Rede ist, kommt eine gewisse Schiefheit in die Unterscheidung; denn nicht alles, was von den sittlichen Werten gilt, darf auch von den übrigen qualitativen Werten behauptet werden.

3. Ein Mangel, der mit dem problematischen Hildebrandschen Begriff der christlichen Ethik zusammenhängt, scheint uns zu sein, daß der religiöse Charakter christlicher Sittlichkeit zu wenig herausgehoben wird. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß in diesem Werk das Ethische zu sehr als Teilhabe an allgemein gültigen Werten, letztlich an dem der sittlichen Gutheit gesehen wird. Die bei Hildebrand immer wieder leise durchklingende platonisierende Tendenz ist eben der Beachtung des dialogisch-responsorischen Charakters des Sittlichen im Christentum nicht günstig, so fein empfindend sonst gerade dieser Autor für die religiöse Sphäre ist.

Mögen diese kritischen Bemerkungen dazu anregen, sich intensiv mit dem bedeutsamen Worte Hildebrands zu beschäftigen und dessen Gedanken selbständig weiterzudenken! Das ist ja die Form des Dankes, die allein einem so sachlich-selbstlosen und anregenden Denker entspricht.