

Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre von Theodor Steinbüchel¹⁾.

Von H. Krings (München).

Mit dem Erscheinen des Werkes von Theodor Steinbüchel ist das von Fr. Tillmann herausgegebene *Handbuch der kath. Sittenlehre* vollständig. Die *Philosophische Grundlegung* ist der erste Band der Sammlung und soll von der Philosophie her eine Bahn zur theologischen Sittenlehre freimachen. Wir hätten es also eigentlich mit einem Lehrbuch zu tun. Daß St. aber den traditionellen Rahmen eines Lehrbuches sprengte, war eine Notwendigkeit; denn die Bahn wird nicht dadurch frei, daß man sich — nach einem verfälschten „*philosophia est ancilla*“ — mit einem Handwerkszeug von philosophischen Begriffen ausrüstet, sondern allein in einer Begegnung mit der Philosophie selbst; und die leistet kein Lehrbuch. Indem St. darum weitgehend auf die Lehrbuchform verzichtete, aber von den entscheidenden Forderungen seiner Aufgabe nicht abzugehen entschlossen war, gelang ihm die Lösung.

Es ist ohne weiteres festzustellen, daß das Studium dieses Werkes schwerer ist als etwa dasjenige bisheriger Lehrbücher; jedoch solange junge Theologen die ganze Schwere der Verkündigung an den konkreten Menschen der Gegenwart auf sich nehmen wollen, solange wird auch ihr Studium mühsamer sein, und sie werden auf den leichten Ausweg des lehrbuchmäßigen Lernens verzichten und zu den Werken greifen, in deren Blickfeld voll und ganz der Mensch steht, an den sich einmal ihr Wort der Verkündigung richten wird. — So ist das Werk zu einem gründlichen Studium eingerichtet; besonders sei erwähnt die umfangreiche Literaturangabe, die zum Ganzen und kontinuierlich zu den Einzelgebieten angeführt ist. Die Sprache ist klar; durch die Problemstellung und die Absicht des Buches veranlaßt, wird jedoch nicht nur scholastische Terminologie sondern in weitem Maße die Terminologie der neuzeitlichen Philosophie verwandt. Es wird aber weder versucht, Probleme der Gegenwart in Kategorien früheren Denkens zu pressen, noch in früheres Denken durch den Gebrauch moderner Termini einen Sinn hineinzunehmen, der nicht in ihm liegt; es findet die jeweils dem Problem angemessene Terminologie eine Anwendung, die von einer durchgängigen Beherrschung des Ganzen zeugt. Nur hat eine allzubetonte Ausführlichkeit, die der Verfasser allerdings als didaktisch notwendig erachtet, freilich auch

¹⁾ Druck und Verlag L. Schwann. Düsseldorf 1938. I. (S. 410), II. (S. 297). Geb. M 26,50.

die Folge, daß an manchen Stellen der an sich prägnante Gedanke durch die zu reichen Worte schwerer durchsichtig wird. Besondere Beachtung verdient auch der großzügige und schöne Druck des Verlages L. Schwann.

Die philosophische Grundlegung einer theologischen Disziplin stellt zwei Grundanforderungen, denen zu genügen auf Seiten des Verfassers umfassendes Wissen und persönliches Format voraussetzt. Die erste ist die, philosophisches Denken nicht allein in seiner Eigenart zu belassen und zu würdigen, sondern sich selbst in es hineinzubegeben und aus eigenem Tun und Bemühen die Wirklichkeit echten Philosophierens als eigenes Suchen des Seins zu erfahren. Die andere ist die, um die Grenze von Philosophie und Theologie zu wissen; zu wissen, daß diese Unterschiedenheit nicht nur eine methodische ist, sondern daß beides Weisen des Existierens sind, und für den Menschen zwischen ihnen das ganze Schicksal einer Bekehrung liegt. Oft genug konnte man das Unerfülltbleiben dieser Anforderungen beobachten, wenn über Philosophen und Philosophien das Urteil gesprochen war, ehe sie begriffen waren, und wenn auf der andern Seite erstarrtes und damit verharmlostes philosophisches Denken und theologisches Bemühen um die Offenbarung in eine undeutliche Vermischung gerieten, in der auch der Kundige nur schwer unterscheiden konnte, was Gottes Wort und was menschliche Verbrämung war.

In der Feststellung, daß das Werk von St. sich nicht nur von diesen Mängeln frei hält, sondern bewußt gegen sie wendet und dadurch die beiden eben genannten Anforderungen in einer noch nicht dagewesenen und beispielhaften Weise erfüllt, ist das Kennzeichnendste und Eindrucksvollste des Werkes hervorgehoben und zugleich die methodischen Prinzipien aufgezeigt, nach denen es sich aufbaut.

St. gibt — im Sinne der Windelbandschen Bemerkung, daß die Geschichte der Philosophie als Nach-Denken der Gedanken früherer Philosophen die beste Einführung in die Philosophie selbst sei — eine solche, und zwar ausgezeichnete Einführung in das philosophische Denken, die unerläßlich ist, um zu einer philosophischen Grundlegung zu kommen. Dabei handelt er in überaus aufschlußreichen Berichten über die einzelnen philosophischen Epochen, vor allem über die philosophische Situation der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit, soweit sie noch lebendig ist. Hierbei erfolgt die Stellungnahme aus eingehendem Wissen, wo sie gefordert ist. Doch St. kennt ein vordringlicheres Anliegen als Urteilen oder gar Aburteilen: Er weiß im Philosophieren — besonders der Gegenwart — Ansätze zu finden, die aus der philosophischen Existenz hinüberweisen zur gläubigen, Ansätze, die zwar vorerst nur Möglichkeiten einer Begegnung sind, aber echte Möglichkeiten, die nichts verwischen; Ansätze, die der Verfasser wohl ebensosehr seinen theologischen wie seinen philosophischen Lesern in den Blick bringen möchte, weil sie jene Tiefendimension des Menschseins entdecken, in der sich echte Philosophie wie echter Glaube vollzieht. Der Philosoph kennt keine Offenbarung, und der Glaubende kennt nicht das autonome Denken, es sei denn als Bedrohung; aber beide sind Menschen.

Und damit haben wir die Mitte, um die sich das Ganze des umfangreichen Werkes baut: Der Mensch in seinem Wesen (*humanitas*), in seinem Sichverhalten und Handeln. St. gründet alles Fragen nach dem sittlichen Handeln in der ontologischen Frage nach dem, der da handelt; das Sollen kommt ohne den Blick auf das Sein nicht zur Erhellung, ist die Grundthese. Die Frage nach dem Sein des Menschen, nach der *humanitas*, steht darum im Vordergrund. Durch diese Problemstellung veranlaßt, bringt St. eine eingehende Würdigung und Auseinandersetzungen mit der Gegenwart, der diese Frage im Brennpunkt ihres Denkens steht: vor allem mit der Existentialphilosophie und mit der dialektischen Theologie; hat ja doch die Würdigung dieser beiden geistigen Erscheinungen der Gegenwart diese Problemstellung nun auch in der katholischen Theologie und erstmals in vollem wissenschaftlichen Ernst bei St. veranlaßt!

Wenn wir nun einen kurzen Gang durch das Werk machen wollen, so ist eine auch nur annähernde Angabe des Inhalts an dieser Stelle nicht möglich; es kann sich nur darum handeln, die für die oben erkannte Mitte des Werkes — die Frage nach dem Sein und Handeln des Menschen — wesentlichen Gedankenfortschritte zu skizzieren.

1. Der Beginn ist eine Betrachtung des Menschen, wie einmal Theologie, dann Philosophie sie üben; Abgrenzungen und Beziehungen werden bestimmt. In diesem Abschnitt die aufschlußreichen Auseinandersetzungen mit der Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart: Idealismus, Romantik, Lebensphilosophie, Mythisches Denken, Existentialphilosophie.

2. Im nächsten Abschnitt, der wohl der entscheidendste des ganzen Werkes ist, werden die ontologischen und anthropologischen Voraussetzungen der Sittlichkeit besprochen, wobei das Ethos der Existentialphilosophie seine weitere Berücksichtigung erfährt. Das hat St. zum erstenmal unternommen und darin die Existentialphilosophie aus ihren eigenen Voraussetzungen verstanden, wie auch ihre Fruchtbarkeit für die Erkenntnis des Menschen und seines Sinnes erhärtet.

Wesen als Bestand oder Existenz als Vollzug, lautet die ungelöste Problematik, innerhalb derer der Standpunkt St.s nicht unklar bleibt: Die *humanitas* ist „konstante Wesenheit“ (I. 229); wirklich ist sie aber nicht als Idee oder Menschenwesen überhaupt, sondern nur in der einzelnen, konkreten Person (I. 232). In die Wesenskonstanz der *humanitas* wird also das Moment der Existenzdynamik irgendwie mit hereingenommen und in etwa folgender Deutung die Lösung versucht: „Existieren ist Wesensverwirklichung im Augenblick der jeweiligen Situation durch den konkret individuellen Menschen und dessen freier Entscheidung für das, was seinem Wesen entspricht“ (I. 237). Die gebotene Auseinanderlegung und Durchführung des Problems ist zweifellos ein erster und entscheidender Schritt zur Klärung jener beiden Sichten der einen Wirklichkeit „Mensch“. Doch läßt gerade die letzte Durchführung noch eine Frage stellen:

Wie ist der Existenzbegriff hier zu verstehen? — Er kann nun in der Grundstruktur nicht mehr der der Existentialphilosophie bleiben. Für

sie ist Existieren nie „Verwirklichen“ von Bestimmtem (Wesen), sondern immer nur das „Suchen“ (I. 174), das Ergreifen von unbestimmten Möglichkeiten, die grenzenlos sind; in einer von diesen nur ihr eigenen Möglichkeiten wird Existenz wirklich, sei es im Abfall vom eigentlichen Selbst zum „Man“ oder zur „Uneigentlichkeit“, sei es im Ergreifen jenes letzten Selbst, das ungegenständlich auch noch der Grund jeder etwaigen Wesensverwirklichung ist, jenes Selbst, das im Vollzug seines Existierens allererst wird und auf sich selbst stößt. — Dieses ist nach St. die Person (I. 337 ff.), die im Verwirklichen ihres Selbst, das an der *humanitas* sein Leitbild hat, zur „Persönlichkeit“ wird. Indem also St. in der eindeutigen Gegenüberstellung von „gegenständlicher Wesenskonstanz“ und „ungegenständlicher Existenzdynamik“ (I. 226 ff.) oder „systematischer Wesensethik“ und „existentieller Situationsethik“ (I. 237 ff.) die dialektische Vermittlung sucht, kommt er zu einem Existenzbegriff, der gegenüber „Wesen“ auf der einen Seite und andererseits „Existenz“, wie Heidegger oder anders Jaspers sie versteht, sich abhebt. St. zeigt die Grenzen von Wesensontologie und Existentialontologie, indem sein Sprechen selbst sich dialektisch in dieser Grenze bewegt. Existenz ist da nicht mehr allein der grenzenlose Wechsel, sondern in ihm erscheint ein Bleibendes: das Selbst, das unter der leitenden Idee der *humanitas* als Bild des eigenen Selbst- und Eigentlichseins steht. Man darf vielleicht den Verf. bitten, an entscheidenden Stellen einer etwaigen zweiten Auflage des Buches — etwa Bd. I S. 199, wo zum ersten Mal von „existentieller Haltung“ in dem neuen Sinn gesprochen wird oder S. 237 — die Abhebung noch betonter und eindeutiger zum Ausdruck zu bringen, zumal in diesem Abschnitt die entscheidende und neue Problematik, die seine Ethik bietet, scharf gestellt ist.

Das Sein des Menschen wird nun noch im Einzelnen bestimmt, und der Begriff der *humanitas* erhält seine endgültige Abrundung und Füllung durch eine eingehende Fühlungnahme mit der heutigen Anthropologie, die in der Leib-Seele-Geist-Einheit des „geschichteten“ Menschseins in enger Verbindung mit Biologie, Psychologie und Charakterologie ihre Fragen gestellt erhält. Auch nach dieser Seite bereichert die Ethik von St. das bisherige moralphilosophische Denken. Die Eigenart der *humanitas* erfüllt sich aber erst in der besonderen Existenzweise dieses ganzen Menschen als geistigem Sein, das in den ausgezeichneten Ausführungen über Individuum, Person und Freiheit seine Darstellung findet.

3. Der dritte Abschnitt bringt die „Wesenserschließung des Sittlichen“ selbst; durch die Klarstellung der hierfür grundlegenden Wirklichkeiten „Ordnung“ und „Wert“ — hier und im letzten Abschnitt eine ausführliche Berücksichtigung der modernen Wertphilosophie — zusammen mit der nun vorausgesetzten ontologischen Bestimmung des Menschen, läßt sich jetzt sein sittliches Verhalten und die „Erfüllung seines Menschseins im Dienst an den Ordnungen“ darlegen.

Erst Wert und Existenz verwirklichen das Selbst; damit beabsichtigt der Verf. in keiner Weise eine geschickte Kombination von Begriffen,

sondern vielmehr eine schärfere Phänomenologie der Sachverhalte. Existenz, wie St. sie versteht, ohne Wert ist leer; Wert ohne Existenz ist unwirklich. Beide Begriffe intendieren also nicht zwei Sachverhalte, sondern es handelt sich überhaupt nur um einen einzigen, den man zwar begrifflich zergliedern kann, der jedoch ontologisch eine unlösbare Einheit ist; löst sich eines, Existenz oder Wert, aus diesem Zusammenhang, so zerstören sich beide. Dieser eine gemeinte Sachverhalt ist nun nach St. nichts anderes als die Verwirklichung der *humanitas* des konkreten Menschen, die am allerwenigsten in diese Zergliederung hineingezogen werden darf, wenn sie nicht ein ganz formaler Begriff werden soll. — Hier sieht der Verf. die Problematik gegenwärtigen Denkens am entscheidenden Punkte angelangt: Existenz ohne das sie trotz aller Unübersehbarkeit tragende Wesen — so meint er — verfällt der Auflösung. Und entsprechend steht die Ethik vor der Frage nach bleibendem Wert oder nach Sich-Verlieren in unabsehbaren ethischen Situationen, in denen kein Wert und kein ihn kündendes Sollen mehr bestimmend ist. St. zeigt am Beispiel Grisebachs die Unmöglichkeit der letzteren Alternative nicht nur für die Anthropologie und Ethik überhaupt, sondern auch für diese Art Situationsethik selbst (I. 248 ff.). Es ist sehr instruktiv, gerade in diese Problematik sich mit dem Verf. hineinzubegeben.

4. Zu der Wesensbestimmung des Sittlichen bringt der letzte Abschnitt die philosophische Begründung in einer Abgrenzung von Sittlichkeit und Religiösität und der Darstellung ihrer tiefen Verbundenheit. Denn nur in einer Verbindung beider kann jene letzte Unbedingtheit des Anspruchs erklärt werden, mit der das Gute dem Menschen gegenübertritt (II. 242 ff.); aus dieser Unbedingtheit, die er in Schuld (II. 255 f.) und nicht zu beruhigendem Verantwortungsbewußtsein (II. 258 f.) erfährt, kann der Mensch sich nicht autonom lösen, ohne sein eigenes Dasein als Person zu vernichten. Das Unbedingte bin nicht ich; es ist ein absolutes Du, das mich als Person bindet und an meine Freiheit appelliert. Mit dem Aufgreifen der Ich-Du Beziehung als Kern des sittlichen Handelns rückt das Buch von einer Auffassung ab, die diesen Kern als das abstrakte Gesetz des Sollens versteht; das Gesetz wird aufgelockert zum Gebot; Gebot aber ist zu verstehen als persönlicher Anruf der lebendigen Existenz von Gott her, die sich erst vor Gott im eigenen Existieren verwirklicht und selbst findet. So schließt St. mit dem Hinweis auf den „Dialog von Gott und Mensch“ und weiß sich damit an der Grenze, an der die „Philosophie des Sittlichen in Ehrfurcht schweigt“; sie kann nichts anderes und will nichts anderes als schweigen vor dem „Wort, das von Gott geredet ist“ (II. 261).

Vielleicht ist es der größte Wert des Buches, daß es in philosophischem Ernst spricht — ohne jede trügerisch erleichternde Vereinfachung schwieriger philosophischer Fragen — und sich auf ein Niveau stellt, auf dem allein philosophisches Denken möglich und der Dialog der Philosophierenden angeregt und gefördert werden kann. Es geht hier nicht um bloße Apologie, sondern um das christliche Dasein selbst. Man muß mitgehen im eigenen Denken.