

Es meldet sich die „abstrakte“ Frage, ob andere Kunstdefinitionen in ihrer konkreten Anwendung nicht ebenso dechiffrierkräftig sein sollten – und wenn nicht ebenso, sondern anders, wie, woher dann zu entscheiden wäre. Anders gesagt: ob Kunstphilosophie tatsächlich sich, bzw. wie weit sie sich „von prämissiv dogmatischen Bindungen“ (175) befreien könne; ob sich also hier so deutlich trennen lasse, wie P. es offenbar unternimmt.

Näher inhaltlich scheint Rez. die Alternativik bezüglich Raum und Zeit diskutabel. Kann ich wirklich nur Zukünftiges glauben und Gegenwärtiges nur wissen oder könnte man Glaube nicht auch als eine freie Gesamtinterpretation (des Sinnes) von Gegebenem verstehen? „Erdeutbar ist, was noch nicht feststeht: also Künftiges“ (259). Ist hinter diesen Satz ein Fragezeichen zu stellen, dann hätte das auch Konsequenzen für die hier entwickelte Lehre vom Gewissen und vom Guten – auch wenn das weder die Schlußdefinition noch die konkrete Interpretation veränderte.

Aber man sollte mit dieser Erörterung wohl bis zum Abschluß des Werkes warten. Außer dem Namens- und einem sehr detaillierten Sachregister enthält der vorliegende Band noch eine 741 Nummern umfassende gegliederte Bibliographie zur Ästhetik und Kunstphilosophie.
J. Splett

Honecker, Martin, *Konzept einer sozialetischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialetik*. 8^o (203 S.) Tübingen 1971, Mohr. Br. 23.— DM; Ln. 28.50 DM.

Die Aufgabe, die H. sich gewählt hat, ist diese, zu klären, „wie evangelische Sozialethik theologisch zu begründen und von rationaler Sozialphilosophie und Gesellschaftslehre zu unterscheiden sei“ (1). Diese Frage stellt sich ganz ebenso für die katholische Soziallehre; wenn ein Unterschied besteht, so nur darin, daß wir unter Soziallehre nicht nur Sozialethik (Sozialdeontologie), sondern die gesamte Sozialphilosophie, also einschließlich Sozialontologie, verstehen; ist daher auch das zu begründende bzw. zu unterscheidende Objekt bei uns breiter, so sind doch die theologische Begründung selbst und das Unterscheidungsmerkmal, wonach wir suchen, genau die gleichen. — Soll eine Soziallehre oder Sozialethik die Bezeichnung christlich (ev., kath.) zu Recht führen, dann muß sie etwas spezifisch Christliches aufweisen, m.a.W. etwas, das entweder als reiner Vernunftkenntnis unzugänglich nur durch die in Jesus Christus erfolgte göttliche Offenbarung erschlossen werden kann oder doch durch sie in neues Licht gerückt oder tiefer begründet oder gegen Verfälschungen und Trübungen besser geschützt oder zum allermindesten *bestätigt* wird. Dagegen reicht es nicht aus, so begrüßenswert es auch ist, daß die Sozialforschung ihre Ergebnisse und die daraus sich ergebenden ethischen Postulate an die Theologie übermittelt, die davon für ihre pastorale Praxis Nutzen zieht. Solche „Vermittlung soziologischer Erkenntnisse an die kirchliche Praxis“ schätzt H. zwar durchaus zu Recht höher ein als die „Wiederholung leerer Theoreme aus der Tradition theologischer Ethik“ (7); nichtsdestoweniger glaubt er, sich „mit solchem Pragmatismus nicht bescheiden zu können und darüber hinaus eine theologische Begründung der Sozialethik anstreben zu müssen“ (ebd.). All dem kann nur zugestimmt werden. — Eine besondere Zuspitzung seiner Frage erblickt H. darin, daß, seitdem wir wissen, daß auch gesellschaftliche Ordnung mindestens in gewissem Grade „machbar“ ist, die Sozialethik es nicht so sehr und schon gar nicht allein mit der bestehenden, als unabänderlich vorgestellten und daher in diesem Sinne als „gottgewollt“ hinzunehmenden gesellschaftlichen Ordnung und dem rechten Verhalten in ihr zu tun hat, sondern mit einer durch menschliche Einsicht, menschlichen guten Willen und menschliche Tatkraft *zu schaffenden Ordnung*. In bezug auf sie erhebt sich die ausgesprochen *theologische Frage*, in welchem Verhältnis sie zum Reich Gottes auf Erden und zu dessen endgültiger Vollendung bei der Wiederkunft Christi stehe. Könnten wir darüber etwas aussagen, dann hätten wir nicht nur eine echt theologische Sozialethik, sondern im Grunde genommen eine komplette „Theologie der Gesellschaft“ oder, wie wir auf katholischer Seite zu sagen pflegen „Sozialtheologie“. Einer solchen „Theologie der Gesellschaft“ bringt H. von vornherein äußerste Skepsis entgegen; treffend bemerkt er, um Verstöße heutiger Gesellschaft gegen die Menschlichkeit zu entdecken, bedürfe es keines „theologischen

Tiefblicks“ (10); es sind ja auch nicht christliche Theologen gewesen, die als erste diese schweren Verstöße aufgedeckt haben; die Analyse der modernen industrie-kapitalistischen Gesellschaft, die Weltgeschichte gemacht hat, trägt nicht den Namen eines großen Theologen, sondern den Namen des erklärten Atheisten *Karl Marx*; zwar war seine Analyse zu leidenschaftlich, um ganz objektiv zu sein, und bedurfte daher der Berichtigung; entscheidend aber ist: sie und keine andere war *bahnbrechend*; dieser Leistung haben Kirchenmänner und Theologen nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen.

H.s Arbeit gliedert sich in drei Teile. — *Teil I*: „Gesellschaftliches Handeln und evangelischer Glaube“ (11—66) gelangt zu drei wesentlichen Ergebnissen:

1) „Die Freisetzung der Profanität der Vernunft (ist) theologisch begründet und darum (ist) eine auf diese Vernunft sich berufende theologische Sozialethik legitim“ (49). — Meiner Meinung nach wären die drei letzten Worte umzustellen, so daß es hieße: „eine auf diese Vernunft sich berufende Sozialethik (wäre) *theologisch legitim*“; vielleicht (?) trifft das sogar den vom Verf. wirklich gemeinten Sinn.

2) „Das Proprium evangelischer Sozialethik ist in ihrer eigenen Praxis, in der Verwirklichung der Theorie in der Gemeinschaft der Christen zu suchen“ (54); spezifisch evangelisch (christlich) ist also nicht der Lehrgehalt, auch nicht die Verkündigung, sondern das handelnde Subjekt, die Gemeinschaft der Christen, näherhin nicht die durch dazu bestellte Amtsträger einen „Öffentlichkeitsauftrag“ erfüllende Kirche, was H. als „feudalistisches Relikt“ entschieden ablehnt, sondern die christliche Gemeinde selbst als Subjekt kirchlichen Handelns und als Träger sozial-ethischer Verantwortung (57).

3) „Die Theorie gesellschaftlicher Verhältnisse kann auch der Christ nur durch den Gebrauch kritischer Vernunft gewinnen und legitimieren. Das Proprium christlichen Verhaltens kann nur eine für die Gesellschaft paradigmatische Praxis menschlicher Kommunikation und Interaktion sein“ (65). — Namentlich diese letztere Erkenntnis könnte auch der engagierteste Naturrechtler kaum besser formulieren.

Unter diesen Umständen ist es überraschend, daß H. vom scholastischen Naturrecht die Vorstellung hat, es sei „ein Spiegelbild der feudalistischen Gesellschaft mit ihren ständischen Gliederungen“, es schütze das Bestehende, und so habe die katholische Soziallehre, da sie „auf diesem konservativen Naturrechtsdenken aufbaute, notwendig zu konservativen, wenn nicht reaktionären Folgerungen gelangen“ müssen (29). Vielleicht erklärt dieses Mißverständnis H.s sich daraus, daß er bei dem evangelischen Theologen *A. Ritschl* eine Fixierung auf ein „starrs Ideal berufsständischer Gliederung“ vorfand, das ein „die Zeiten überdauerndes stabiles Gefüge der berufsständischen Welt“ voraussetze (103), und daß er diese Vorstellung, die sich auch bei dem einen oder anderen katholischen Autor nachweisen läßt, mit dem Wort „berufsständisch“ verband und verallgemeinernd auf das scholastische Naturrecht und die katholische Soziallehre übertrug. Warum in aller Welt aber soll die Bewährung in der beruflichen Leistung, d. h. an dem *Platz, an dem man in der Gesellschaft steht* — gleichviel, ob es sich dabei um einen hochstilisierten „Beruf“ oder um einen gemeinen „job“ handelt — und durch den an diesem Platz zu leistenden Beitrag zum gemeinen Besten nicht ebensogut in einer Gesellschaft erbracht werden können, die ausgesprochen dynamische Leistungsgesellschaft ist, in der *Mobilität* groß geschrieben wird? — Daß es katholische und evangelische Autoren gegeben hat und vielleicht auch heute noch gibt, die den Wechsel von einer mehr statischen zu einer rasant dynamischen Gesellschaft nicht mitbekommen haben, soll nicht abgestritten werden; ohne Übertreibung kann aber gesagt werden: sobald man naturrechtliches Denken nur tief genug ansetzt, erweisen sich die ganz wenigen „ewigen“ Wahrheiten des Naturrechts nicht als Garanten des Bestehenden, sondern als beispiellos brisanter Sprengstoff.

Teil II behandelt „Die Hoffnung auf das Reich Gottes und die Sozialethik“ (67—127). — An die Spitze stellt H. ganz klar die gebotene Unterscheidung „zwischen der in kritischer Vernunft zu gewinnenden theoretischen Grundlegung und der Praxis aus Ermächtigung des Glaubens“ (67), womit „das Proprium evangelischer Sozialethik zurückgenommen (ist) in die Motivation“ (ebd.); diese Unterscheidung kehrt dann ständig wieder in dem Begriffspaar „Kriterien — Motivation“: woher weiß ich oder woran erkenne ich, *was* zu tun ist — *warum* soll ich als

Christ so tun und nicht anders? Sehr knapp formuliert H. sein Problem auch so: „ob die Erwartung des Reiches Gottes . . . einen *Überschuß an sozial-ethischer Erkenntnis* vermittelt, der profaner Betrachtung der Gesellschaft vorenthalten bleibt“ (67/8). Diese entscheidende Grund- oder Vorfrage nach der Möglichkeit einer „Theologie der Gesellschaft“ untersucht H., indem er die bedeutsamsten Auffassungen des Reich-Gottes-Gedankens der Reihe nach durchprüft. Besonders ausgiebig befaßt er sich mit dem religiösen Sozialismus von *Leonhard Ragaz*. Sehr aufschlußreich ist seine auf *Kant* zurückgeführte Untersuchung über das „Reich-Gottes-Verständnis des Kulturprotestantismus“ (86—107). Nachdem die neuere Exegese diesem Verständnis der Reich-Gottes-Idee den Garauß gemacht hat (104—107), kommt H. nochmals auf „Die Hoffnung auf das Reich Gottes bei L. Ragaz und J. Moltmann“ zurück (107—121), um dann in „Sozialethische Theorie und eschatologische Reich-Gottes-Botschaft“ (122—127) das Fazit zu ziehen: „Der Reich-Gottes-Gedanke wurde jeweils dazu benutzt, eine bestimmte, geschichtlich aktuelle sozialethische Theorie theologisch zu legitimieren. Die sozialethische Theorie läßt sich aber gerade nicht spezifisch christlich und also auch nicht theologisch gewinnen. Eine Theorie moderner Gesellschaft kann nur die kritische Vernunft erstellen. Auf die vernünftig gewonnene Kenntnis der Gesellschaft ist aber auch die theologische Sozialethik angewiesen, wenn sie Aussagen über die Gesellschaft und die Verantwortung des Christen in ihr machen will“ (123). Was leistet daher die Reich-Gottes-Erwartung für die Sozialethik? Sie bringt ihr „keinen Erkenntnisgewinn“; „die sozialethische Beanspruchung dieser Erwartung überhöht lediglich anderwärts gewonnene gesellschaftliche Konzeptionen“ (ebd.). Das ist sauber und klar! „Verheißung kann Theorie nicht ersetzen, aber sie kann Menschen dazu instandsetzen, Theorie vorurteilsfrei zu bedenken“ (126). Das möchte man von Herzen wünschen! — Was ist nun nach allem an der Sozialethik „evangelisch“ (christlich) oder „theologisch“? Kurz und bündig kann man es vielleicht so ausdrücken: nicht ihr *Gehalt*, sondern der *Gebrauch*, den der Christ davon macht.

Teil III behandelt „Brennpunkte sozialethischer Diskussion“ (128—190). — Aus den Themen Eigentum (129—146), Demokratie (146—168) und Theologie der Revolution (168—190) wird das Ergebnis von Teil II erprobt. Und es besteht die Probe! — „Theologie der Revolution“ löst bei manchen eine Schockwirkung aus; H. schreibt dazu sehr nüchtern: „Zu kritisieren ist nicht die Aufnahme des Revolutionsproblems durch die Theologen, sondern seine Interpretation in geschichtstheologischen Kategorien“ (181). An einigen Stellen könnte es scheinen, als ob H. mit der Möglichkeit nur für den Christen geltender ethischer Normen rechne: so, wenn er von einer Botschaft des Evangeliums spricht, die „den Christen zur Teilnahme an einer Revolution ermächtigt“ (183), oder von einem Verbot für den Christen, „den Haß als revolutionäres Kampfmittel zu gebrauchen“ (185), oder ob „der Christ zur völligen Gewaltlosigkeit aufgerufen sei“ (187); tatsächlich aber hält er durchaus folgestreng daran fest, daß wir in allen den Fragen, die unter dem Stichwort „Theologie der Revolution“ umgehen, uns der „Profanität der Vernunft . . . bedienen, . . . nach dem Verhältnis von Mittel und Zielen fragen und einen historisch-politischen Kalkül einsetzen“, dagegen „eine eschatologisch oder geschichtstheologisch explizit argumentierende ‚Theologie der Revolution‘ . . . für die Lösung konkreter ethischer Probleme . . . nichts (!) austrägt“ (189). — All dem kann der naturrechtlich argumentierende katholische Theologe nur vorbehaltlos zustimmen. Ein Buch, das zu besprechen wirklich Freude macht!

O. v. Nell-Breuning, S. J.

H a r m s, W o l f g a n g, *Homo viator in vivo. Studien zur Bildlichkeit des Weges* (Medium Aevum, Philologische Studien, 21). 8° (320 S. m. 32 Bildtafeln) München 1970, Fink.

Das nicht leicht zu lesende Buch des Hamburger Ordinarius hat sich zwei ineinander verzahnte Aufgaben gestellt. Die Verflechtung der reich, man möchte schon meinen, erschöpfend belegten Untersuchungen mit theologisch-frömmigkeitsgeschichtlichen und philosophisch-hermeneutischen Fragen macht die Arbeit über die Fachgermanistik hinaus bedeutungsvoll.

Eine kurze hermeneutische Einleitung (11—27) zeigt den forschungsgeschichtli-