

Um bei dem bereits erwähnten, in dieser Hinsicht m. E. besonders instruktiven Beispiel des Art. „Ausnahmestand“ zu bleiben: wer diesen Art. aufmerksam gelesen hat, wird gegenüber der gesamten ihm geläufigen und, wie er vermeinte, von ihm wie ein Präzisionsinstrument beherrschten sozialphilosophischen und staatsrechtlichen Nomenklatur eine viel behutsamere Haltung einnehmen, seine Aussagen sorgfältiger nuanciert und dementsprechend weniger apodiktisch formulieren. So scheint mir das Werk keineswegs nur dem Ideengeschichtler, sondern gerade dem streng systematisch denkenden Dogmatiker wertvolle Dienste zu leisten, indem es ihn aus dogmatischer Starre löst oder ihn davor bewahrt, ihr zum Opfer zu fallen in dem Glauben, die Wirklichkeit ließe sich systemstreng auf Begriffe bringen, in Begriffen fassen. Die Lehre der Schule hat zwar immer gewußt, daß die konkrete Wirklichkeit *mehr* ist, als unsere abstraktive Erkenntnis zu fassen vermag; nichtsdestoweniger vergessen wir es immer wieder; das Studium dieses Werkes sollte es uns *unvergesslich* einprägen.

Dem Plane nach liegt der Umfang der Beiträge zwischen 20 und 60 S. „Arbeit“ und „Arbeiter“ (W. Conze) umfassen zusammen 98 S., wogegen Art. „Beruf“ (vom gleichen Verf.) sich mit nur 18 S. begnügt, glücklicherweise nicht zum Schaden des Inhalts. „Aufklärung“ (243–342 = 100 S.; H. Stuke) stellt sich selbst vor als „die gekürzte Fassung eines mehr als doppelt so umfangreichen Manuskripts“ (243, Fußnote). In seinem Abschnitt VI. 2 „Wandlungen des katholischen Begriffsverständnisses“ (321–323) erscheinen die sehr hart verlaufenen innerkatholischen Kontroversen allzusehr geglättet; wenn es am Schluß unter Bezugnahme auf *Seb. Merkle* (Fußnote 197) heißt, ab 1910 habe der Reformkatholizismus sich nicht mehr an der christlichen Idee der Aufklärung, sondern an dem historischen Faktum der Epoche und der Bewegung Aufklärung orientiert, so wird der Leser daraus kaum das leidenschaftliche Temperament dieses kämpferischen Gelehrten erschließen.

„Christentum“ als „neuzeitlicher Begriff“ (772–814; Trutz Rendtorff), so heißt es, „gehört nicht der theologisch-dogmatischen Fachsprache an, sondern verdankt seine allgemeine Bedeutung jener religiösen Emanzipation, die das, was Thema der Theologie und der Praxis der Kirche ist, in einer Allgemeinheit und Beziehungsvielfalt wahrzunehmen sucht, die die Grenzen der theologisch-kirchlichen Sprachwelt sprengt“ (772). Beigegeben ist ein „Exkurs: christlich-sozial“ (815–820; Annette Kuhn). Anstatt vorzulegen, was je nach Zeit und Ort unter „christlich-sozial“ verstanden worden ist, gleitet die Verf. auf Sachfragen ab wie auf das Verhältnis von Christentum und Sozialismus; wäre sie dem Beispiel anderer gefolgt, die sich die einschlägigen Artt. im Staatslexikon, im Lexikon für Theologie und Kirche bzw. im Evangel. Soziallexikon, hier also Art. „christlich-sozial“, zunutze gemacht haben, wäre sie besser gefahren.

Im Art. „Bedürfnis“ (440–489; U. Kim-Wawrzinek) werden als Beleg dafür, wie der Nationalsozialismus diesen Begriff vereinsamt hat, einige Sätze von *Jens Jessen* angeführt (484, Fußnote 216); für den heutigen Leser, der J. nicht kennt, sei verdeutlicht, daß man aus seinen Worten die Kritik am Nationalsozialismus heraushören muß; sie hat ihm Lehrstuhl und Leben gekostet.

Den kommenden Bänden dieses Monumentalwerks sieht man mit Spannung entgegen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Laun, Andreas, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moralthologie* (Wiener Beitr. z. Theol., hrsg. Kath. theol. Fakultät der Universität Wien, Bd. XLV). Gr. 8° (241 S.) Wien 1973, Domverlag. 28.–DM.

Nach einem einleitenden Kapitel über die „Krise der Moralthologie und Reformtendenzen“ (19–36) behandelt L. in Kap. 2 das, wie er es nennt, „neothomistische Naturrecht“ (37–75), in Kap. 3 die „evangelische Kritik am ‚katholischen‘ Naturrecht“ (76–105) und begleitet in Kap. 4 „die neuere kathol. Moralthologie auf der Suche nach ethischen Normen“ (106–159); daran schließt sich, was offenbar das wesentliche Anliegen des Verf. ist und dem alles Vorausgehende als Unterlage dient, in dem umfangreichsten Kap. 5 „Die naturrechtliche Problematik von heute in der wertethischen Sicht Dietrich von Hildebrands“ (160–230) an. – Die Darstellung sowohl der beiden Interpretationen der Naturrechtslehre des hl. Thomas selbst als auch des

unterschiedlichen Naturrechtsverständnisses neoscholastischer Autoren ist vorbildlich klar, sorgfältig, übersichtlich, frei von Voreingenommenheit und, soweit ich nachzuprüfen vermag, zuverlässig. Im Gegensatz zu der vielfach anzutreffenden Voreingenommenheit, mit der die neoscholastische Naturrechtslehre angegriffen und abgeurteilt zu werden pflegt, wirken diese Ausführungen des Verf. wohltuend. Ebenso verständlich und verständnisvoll legt L. die z. T. grundlegend verschiedenen, ja gegensätzlichen Anstände und Einwendungen der ev. Theologie gegen „unsere“ Naturrechtslehre dar und gibt beachtenswerte Hinweise, wie manches sich entschärfen ließe und letzten Endes eben doch mehr gemeinsamer Fundus vorhanden ist, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. – Die 54 Sn., auf denen L. den verschiedenen Wegen nachgeht, auf denen heute lebende kathol. Moralthologen ethische Normen zu finden und zu begründen suchen, vermitteln wiederum einen guten Überblick über Meinungen und Lösungsversuche, worin jeweils deren Stärke liegt und was an ungelöstem Rest verbleibt. Wenn dann zum guten Schluß in der *Hildebrand*schen wertethischen Sicht mehr oder weniger alle diese ungelösten Reste sich in Wohlgefallen auflösen, so wird L. es dem Rezensenten verzeihen, wenn er sich der Besorgnis nicht entschlagen kann, daß auch in dieser Sicht wiederum ein ungelöster Rest verbleibt, müssen wir Menschen uns doch damit abfinden, Zeit dieses Lebens gerade in Fragen dieser Art nur ‚per speculum et in aenigmate‘ zu sehen (1 Cor 13. 12).

„Naturrecht“ heißt beim Verf. so viel wie natürliches Sittengesetz (*lex naturalis*); nur in diesem weit verstandenen Sinn kann es ja, wie der Buchtitel voraussetzt, nicht nur der Rechtsordnung, sondern der gesamten sittlichen Ordnung, der „Ethik“ insgesamt, als „Begründung“ dienen. Dieser Sprachgebrauch ist ungenau, hat sich aber offenbar wegen seiner Kürze eingebürgert und muß daher wohl als legitim anerkannt werden. Immerhin ist es auffällig, daß L. nicht nur immer wieder an die Diskussion um die Enzyklika „*Humanae vitae*“ anknüpft, sondern überhaupt der Sexualethik und dem darauf sich beziehenden Schrifttum weitaus den meisten Platz einräumt; die Fragen der *Sozialethik* und die daran sich entzündende Diskussion um das Naturrecht im strengen Wortsinn ebenso wie das dazu einschlägige Schrifttum fehlen fast völlig. – Sehr erleichtern würde L. die Mühe sowohl sich selbst als auch seinen Lesern, wenn er Unterschiede zwischen Naturrecht – was objektiv gerecht oder sittlich richtig *ist*, und Naturrechts-*Lehre* –, Sätzen, in denen wir versuchen, das Vorbezeichnete in Begriffen und in Worten menschlicher Sprache auszudrücken. *Alexander Rüstow* (in „Rede und Antwort“, S. 352/3, insbes. Anm. 19; vgl. auch meine Besprechung des Buches von *F. X. Kaufmann*, *Theologie in soziologischer Sicht*, in *dieser Zschr.* S. 145) macht darauf aufmerksam, daß unsere Begriffe und Worte niemals adäquat das zum Ausdruck zu bringen vermögen, was objektiv recht oder richtig ist, wir vielmehr dadurch, daß wir es in Worte fassen, es unvermeidlich *positivieren*; unsere Naturrechtssätze sind schon kein Naturrecht mehr. Diese unsere Sätze schließen immer eine Fülle stillschweigend mitverstandener oder auch uns völlig unbewußt bleibender Voraussetzungen ein, die den Geltungsbereich der Aussage in eben diesem Ausmaß *einschränken*. Sobald sich irgend etwas von dem, was wir stillschweigend oder unbewußt als vermeintlich selbstverständlich und immer gegeben vorausgesetzt haben, ändert, merken wir, daß wir zu viel behauptet, unserer Aussage eine zu weit gehende Gültigkeit, ja vielleicht Allgemeingültigkeit beigelegt haben, die ihr in Wahrheit nicht zukommt. Dann müssen wir uns berichtigen, unsere Naturrechts*lehre* ändern; am Naturrecht selbst hat sich nicht das allermindeste geändert; nur unsere Erkenntnis war fehlerhaft und hat sich jetzt dieses *einen* Fehlers entledigt, der aber gewiß nicht ihr einziger und letzter war; der gleichen Operation wird sie sich immer wieder zu unterziehen haben. L. selbst sagt vollkommen richtig, es gebe keine „Wahrheit auf Zeit“, Wahrheit sei bleibend gültig oder sie sei nicht (225). Daß unter bestimmten Umständen für Darlehenszins kein Rechtsgrund besteht und daß eben darum der Zins unter *diesen* Umständen gegen die Gerechtigkeit verstößt, ist ganz ebenso ewig wahr, wie daß unter bestimmten *anderen* Umständen ein Rechtsgrund oder eine Mehrzahl von Rechtsgründen für das, was wir „Zins“ nennen, bestehen und alsdann der Zins rechtmäßig, ja sogar rechtlich geboten sein kann; fehlerhaft war bzw. ist nur die *Verallgemeinerung* der nur unter zeitbedingten Voraussetzungen zutreffenden Aussage. – Als rein menschliches Produkt wird unsere Naturrechts-*Lehre*

immer ebenso von Irrtum durchsetzt und der Berichtigung bedürftig sein, wie die Rechtsprechung der Gerichte das geltende positive Recht immer wieder fehlerhaft auslegt und sich sowohl von der Wissenschaft als auch von den übergeordneten Instanzen berichtigen lassen muß. Das ganze Problem der „Geschichtlichkeit des Naturrechts“ (142–156) ist ein durch den nachlässigen Sprachgebrauch verursachtes *Scheinproblem*, das sich in nichts auflöst, sobald wir Naturrecht und Naturrechtslehre auseinanderhalten; nicht das Naturrecht, wohl aber unser Verständnis des Naturrechts wie des gesamten natürlichen Sittengesetzes unterliegt geschichtlichem Wandel.

In bezug auf die berühmte Kontroverse *Cathrein/Mausbach* (69) wäre Seinsnorm und Erkenntnisnorm klar zu unterscheiden; dasselbe gilt von der „Zurückführung des Sittlichen auf Gott“ (73); mit anderen sprachlichen Ausdrucksmitteln stellen die vom Verf. zustimmend angeführten Ausführungen von *Schüller* (111/2) diesen Unterschied gebührend klar heraus. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Wagenhammer, Hans, *Das Wesen des Christentums – Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (Tübinger Theol. Studien 2). 8° (262 S.) Mainz 1973, Grünewald.

Die letzten Jahre haben eine Reihe von knappen Zusammenfassungen des Christentums in Einführungen, Rechenschafts, Grundkursen usw. gebracht; anderes ist angekündigt, was in Skizze und Überblick den Zugang zum Gesamt christlichen Glauben erschließen will. Der hier vorzustellende Band des Verf. befaßt sich also im rechten Augenblick mit einem wichtigen Aspekt solcher Darstellungen, wenn er der begrifflichen und sachlichen Problematik des „Wesens des Christentums“ auf die Spur kommen möchte. Zudem könnte diese Untersuchung beizeiten auf das nicht leicht zu durchschauende Fragenknäuel aufmerksam machen, das etwa einem A. Harnack am Beginn unseres Jahrhunderts bei seinem berühmten Versuch, „Das Wesen des Christentums“ darzustellen, nicht klar war. Gestand er doch später, ihm sei erst durch E. Troeltschs Untersuchung „Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?“ aufgegangen, worauf er sich mit seinen Vorlesungen eingelassen habe; er habe sie besser einfach „Einführung in das Christentum“ nennen sollen. Ob sich die sachliche Problematik jedoch durch eine solche Titeländerung umgehen läßt, muß gerade nach W.s Untersuchung fraglich bleiben.

Der Aufbau der Arbeit, die in Tübingen als theologische Dissertation angenommen wurde, ist mit der Einleitung (9–21) und den drei Teilen: Substantia Christianismi (23–89), Essentia Christianismi (91–166) und Wesen des Christentums (167–256) leicht durchschaubar und ausgewogen. Zunächst wird jedoch vor der eigentlichen Begriffsgeschichte die Unklarheit der Wörter „Christentum“ und „Wesen“ bedacht und ein knapper Forschungsbericht über den Ursprung der Formel „Wesen des Christentums“ vorgelegt. Die so herausgearbeitete begriffliche und historische Problematik leitet überzeugend in die eigentliche Darstellung ein. Diese hält sich strikt an die im Titel genannten Begriffe bzw. an die Formel „Wesen des Christentums“ und zunächst an deren lateinische Äquivalente; Substantia und Essentia Christianismi. Diese lateinischen Ausdrücke aber haben ihren Ansatz schon in mittelalterlichen Überlieferungssträngen. Während die erste die ältere Formel scheint, deren Vorformen in verschiedenen Fachtermini scholastischer Theologie nachgewiesen werden, führt W. den Ausdruck „Essentia Christianismi“ auf die Hauptvertreter der deutschen Mystik im Spätmittelalter zurück. Ihrer Herkunft entsprechend wirken beide Formeln im protestantischen Bereich in unterschiedlichen Traditionen fort: der erste in der protestantischen Orthodoxie, vor allem in der Foederaltheologie, der zweite bei den Spiritualisten und Pietisten. Erst in der Aufklärungstheologie, wo diese beiden Stränge zusammenkommen, finden die unterschiedlichen lateinischen Ausdrücke sich in der deutschen Formel „Wesen des Christentums“.

Man möchte W.s Darstellung auf den ersten Blick als systematische Konstruktion abtun, doch hat er seine Ansicht außerordentlich sauber, wenn auch sehr knapp nachgewiesen. Sicher fordert die These vor allem im einzelnen noch manche Klärung, sie scheint im ganzen aber recht solide. Als Ergebnis bleibt festzuhalten, daß die Formel früher anzusetzen ist als man bislang annahm, daß sie ursprünglich weder die Hauptpunkte der Lehre noch eine ganzheitliche Aneignung des