

abschließend geht B. noch auf die logischen Zusammenhänge zwischen deontologischen Faktoren ein. – Die gerade auch hinsichtlich der Erfahrung interessanten Fragen, die die moderne ethische Diskussion bewegen, etwa wie die Begründung höchster Prinzipien geleistet werden kann, und wie von höchsten Prinzipien zu konkreten Entscheidungen zu gelangen ist, werden von B. gar nicht angeschnitten. Sein Buch ist mithin inhaltlich nicht auf der Höhe der heutigen wissenschaftlichen Diskussion in der Ethik, es ist darüber hinaus methodisch einfallslos und in seiner Begrifflichkeit unklar.

K. Ph. Seif

Gunnemann, Jon P., *The Moral Meaning of Revolution*. New Haven-London: Yale Univ. Press 1979. XI/277 S.

Dem Verf. dieses Buches geht es um die Frage, ob politische Revolution sich moralisch legitimieren läßt. Das Dilemma besteht in folgendem: Wenn man eine Revolution zu rechtfertigen, d. h. mit moralischen Argumenten zu legitimieren sucht, ist dies nur vermittelt eines allgemein geltenden Wertesystems möglich. Handelt es sich bei einer Revolution aber um die notwendige Umwälzung des Wertesystems selbst, dann fehlt ihr natürlich die Legitimationsbasis. Diesem Dilemma ist nach G. nicht zu entgehen, weil er Revolution gerade als den Umsturz der politisch-sozialen Institutionen aufgrund eines erzwungenen Wechsels des herrschenden Wertesystems definiert.

G. übernimmt diese seine Definition von Thomas S. Kuhn (*The Structure of Scientific Revolution*, Chicago 1970), der diesen Begriff von Revolution für den Bereich der Wissenschaft erarbeitet hat. Revolution bedeutet hier den erzwungenen Wechsel der für die Wissenschaftler geltenden Paradigmen, d. h. der gemeinhin akzeptierten Typen wissenschaftlicher Praxis: der Gesetze, der Theorien, Anwendungsmodi, Instrumentierungen usw. Die Notwendigkeit eines Wechsels entsteht, wenn das herrschende Paradigma nicht mehr in der Lage ist, Anomalien zu erklären.

Für G. ist das für soziale Fragen relevante Paradigma die Theodizee der jeweiligen Gesellschaft. Im Anschluß an Peter Berger (*„The Sacred Canopy“*, New York 1969) befaßt sich die Theodizee nicht nur mit der Rechtfertigung Gottes, sondern überhaupt mit dem Problem des Bösen und der Legitimierung des Leidens. Die Theodizee ist die Art und Weise, wie jedes Mitglied einer Gemeinschaft mit dem Problem des Bösen zu-rechtkommt, wie die Erfahrung von Tod, Leiden, Ungerechtigkeit usw. interpretiert und ihnen ein Sinn gegeben wird.

Das Verhältnis zwischen Theodizee und Revolution stellt die Grundlage von G.s Kritik verschiedener Legitimationsmuster der sozial-politischen Revolution dar: Millenarismus, Marxismus und der politischen Theologie J. Moltmanns. Im Millenarismus sieht G. eine Variante jenes Dualismus, der wegen Gottes absoluter Vollkommenheit nur Böses in dieser Welt sehen kann. Für den Millenarismus liegt die Vollkommenheit in einer entfernten Zukunft und gilt das Gegenwärtige samt den Institutionen und ihren Machthabern als absolut böse, gegen die jedes Mittel recht ist. Diese Zukunft ist nur durch die Zerstörung dieser Institutionen zu erreichen. Der Millenarist braucht sich nicht um das Leben nach der Revolution zu kümmern, all das wird Gott schaffen.

Für G. zählt auch Marx zu den Dualisten, weil er die Revolution als eine absolute, historische Notwendigkeit ansah. Da der Kapitalismus zur totalen Entfremdung führt, wird jedes Paradigma zur sozialen Identität und Einheit verloren gehen. Indem jeder „marginalisiert“, privatisiert wird, verschwindet völlig der soziale Sinn einer Theodizee, und eine neue Theodizee, die einen Übergang aus der Marginalisierung zur Totalisierung ermöglichen soll, muß von einer elitären Minderheit geschaffen werden. Auf welcher Basis aber soll diese legitimiert werden?

Im 5. Kap. wird die Theologie J. Moltmanns diskutiert. Moltmann gilt als Repräsentant einer Reihe neuerer christlicher politischer Theologen, die das marxistische Schema übernommen haben, freilich nicht ohne ihm eine theologische Dimension beizufügen. Gott ist der Grund der Befreiung, die immanente Kraft der Zukunft. Mit dieser „Immanenz“ (präsenstischer Eschatologie) distanziert sich Moltmann zwar von den dualistischen Millenaristen, bleibt aber nach G. immer noch darin befangen. In seiner Kreuzestheologie versteht er das Böse als eine intertrinitarische Selbstentfremdung Gottes und versucht dadurch den Dualismus zu überwinden. Christen, die sich mit dem gekreuzigten Herrn identifizieren, nehmen an seiner radikalen „Marginalität“ und damit an der die Zukunft erzeugenden Schöpfung Gottes teil. Damit ist für Moltmann

das Problem des Übergangs von der Marginalität zur Totalität gelöst. Für G. aber ist dieses Denken immer noch dualistisch und gnostizistisch; es lehnt pauschal jegliche weltliche Institution als Machtstruktur ab, und bietet kaum eine Möglichkeit, zwischen Institutionen oder sozial-politischen Strukturen zu unterscheiden, sie objektiv zu bewerten, oder konkrete revolutionäre Schritte mit moralischen Argumenten zu legitimieren oder zu rechtfertigen.

G.s Lösung wäre, keine einzelne Theodizee zu verabsolutieren. Um das Böse zu vermindern und eine moralische Welt zu fördern, soll man verschiedene Paradigmen mit unterschiedlicher Erklärungskraft benutzen, um Teilaspekte sozialer Probleme zu analysieren. Demzufolge darf ein Christ, der sich heute für Gerechtigkeit und die Verwirklichung des Reiches Gottes einsetzt, auf das marxistische Paradigma nicht verzichten; er sollte es aber nicht verabsolutieren.

F. Stout S. J.

Höffe, Otfried, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 266). Frankfurt/M: Suhrkamp 1979. 489 S.

Der Band bringt Aufsätze, Vorträge und Lexikonartikel des Verf.s aus den Jahren 1972–1980; die meisten dieser Arbeiten, die z. T. überarbeitet wurden, sind bereits in Zeitschriften und Sammelwerken publiziert. Ein Vorwort (7–10) versucht, das gemeinsame Anliegen und den inneren Zusammenhang der einzelnen Artikel herauszuarbeiten. H. geht es einmal um den Aufweis, daß Fragen der Moral und Politik rational diskutiert werden können. Gegenüber einer rein innerakademischen Auseinandersetzung möchte er, das ist sein zweites Anliegen, auf die Bedeutung der praktischen Philosophie für die Probleme einer modernen Industriegesellschaft hinweisen. Die Möglichkeit der Normenbegründung wird auf einer breiten Basis diskutiert: H. setzt sich mit Aristoteles, Kant, dem klassischen Utilitarismus, Rawls und sog. kommunikativen Ansätzen (Lorenzen, Schwemmer, Kambartel, Habermas, Apel) auseinander. Er versucht, die bleibende Bedeutung der klassischen Begründungsmodelle aufzuzeigen und diese gegenüber modernen Fehlinterpretationen zu verteidigen. Hier verdient vor allem der Aufsatz „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“ (84–119) genannt zu werden. Ein Verdienst des Buches liegt nicht zuletzt darin, daß H., der als Schüler von H. Krings vor allem Kant verpflichtet ist, wiederholt die Frage nach einem Begründungsdefizit gegenwärtiger Theorien der Normenbegründung aufwirft.

F. Ricken S. J.

Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe. Hrsg. *Waldemar Molinski*. Wien: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 176 S.

„Nach der Auffassung der Christen wird denjenigen, die sich in unparteiischer Weise für die Straffälligenhilfe einsetzen, ob sie sich Christen nennen oder nicht, der Herr einst sagen: ‚Kommt ihr Gesegneten meines Vaters . . .‘“ (151). Nach zwei einleitenden Artikeln über die Erfahrung des Bestraftwerdens stellt der zweite Hauptteil des vorliegenden Werkes Strafe und Straffälligenhilfe in der Sicht der Humanwissenschaften und der (theologischen) Ethik dar. H. Müller-Dietz informiert mit großer begrifflicher Klarheit über Strafrecht, Strafprozeßrecht und Strafvollzugsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich (23–52). Er zeigt auf, wo Reformbedürftigkeit besteht und welche Grenzen einer Reform gesetzt sind. Weder Tat- noch Schuldvergeltung können nach heutiger Auffassung sozialetisch legitime Strafzwecke sein, sondern nur die Aussöhnung des Straffälligen mit der Rechtsgemeinschaft (31). Grundsätzlich sind schuldübersteigende Strafen selber Unrecht. Als eine in ihrer rechtlichen und praktischen Tragweite noch nicht voll erkannte Vorschrift bezeichnet es der Verf., daß nach deutschem Recht die Wirkungen der Strafe vom Richter zu berücksichtigen sind („Bedenke, was du anrichtest, wenn du richtest!“) (34); oft werden ja die Familienangehörigen durch die Bestrafung härter getroffen als der Täter. Im übrigen ist es eine empirische Erkenntnis, daß der klassische Verwahrungsvollzug das Rückfallrisiko erhöht. – Beachtung verdient W. Molinskis Artikel „Strafe in pastoralanthropologischer Sicht“ (79–115). Er geht davon aus, daß der Mensch christlich gesehen letztlich nicht