

wird in bezug auf die vier Kennzeichen der Kirche „ein, heilig, katholisch und apostolisch“ gezeigt, inwiefern sie immer neu zu einer Bekehrung drängen. Zum Beispiel bedeutet die alte Formel „Außerhalb der Kirche kein Heil“ heute nicht mehr eine Grenzziehung, sondern die Anerkennung eines ganz und gar geistlichen Kriteriums: „Es gibt Heil nur in Gemeinschaft, und es gibt keine andere Grenze als die Gemeinschaft der Heiligen. [...] Die Kirche ist der Einladungsruf an die Menschheit in Hinblick auf die Gemeinschaft in Christus.“ (n. 187). Zu oft wurde Katholizität als Ausweitung der römischen Kirche verstanden, während die römische Kirche gerade umgekehrt ihre Identität aus der Treue zur Katholizität zu gewinnen hat (n. 189). Katholizität besteht erst dann, wenn erkennbar wird, inwiefern das Evangelium alle Menschen angeht. So ergibt sich am Schluß die Warnung vor zwei falschen Wegen auf der Suche nach der Einheit, nämlich entweder einander absorbieren zu wollen oder beim *status quo* zu beharren. Das legitime Insistieren der einen auf der Autorität Christi kann zum Machtmißbrauch verkehrt werden; das Insistieren der anderen auf der Freiheit eines Christenmenschen kann zum Mißbrauch der Freiheit verkommen. So müssen die Kirchen jeweils ihre eigenen Versuche bekämpfen. Nach der Auffassung des Rezensenten ist dies in der Tat der auch ökumenische Sinn des Gleichnisworts vom Splitter und vom Balken (Mt 7, 3–5): Den Splitter im eigenen Auge sollte man immer ungleich heftiger spüren als Verunreinigungen im Auge der anderen. Aber wann werden solche Dokumente der Verständigung von den Kirchen rezipiert? P. KNAUER S. J.

4. Praktische Theologie

HONECKER, MARTIN, *Einführung in die theologische Ethik*. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin–New York: de Gruyter 1990. XXI/423 S.

Der 1. Band, dem noch ein zweiter über „eine materiale Sozialethik“ (VII) folgen soll, trägt den Titel „Einführung in die theologische Ethik“, obwohl Umfang (444 S. insgesamt) wie auch Themenbreite eher den 1. Teil eines Handbuches evangelisch-theologischer Ethik vermuten lassen. Im Vorwort nennt Verf. seine „Einführung“ auch ein Lehr- und Studienbuch (VI). Um es vorweg zu sagen: diesem Anspruch wird das Buch weitgehend gerecht. Eine klare Gliederung des Stoffes, eine übersichtliche Bibliographie (377–411), in der die einschlägige Literatur zu den Themenbereichen entsprechend der Gliederung angegeben wird, Informationen über den Stand der Diskussion wie auch über konfessionelle Unterschiede, eine verständliche Sprache sowie Sach- und Personenregister (412–423) sind Empfehlungen. (Allerdings sollten in einer „Einführung“ die doch recht zahlreichen lateinischen Zitate übersetzt werden.) – In sieben Kapiteln gibt Vf. einen Überblick über wesentliche Themen evangelisch-theologischer Ethik. Nach einer Begriffsklärung und Aufgabenbeschreibung von Ethik und theologischer Ethik (1. Kap.) folgt eine theologische Grundlegung (die Kapitelüberschrift: „Theologische Voraussetzungen ...“) der Ethik, in der wichtige Fragen wie Freiheit, Sündenverständnis, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Askese, gute Werke, Naturrecht, Gewissen, Nachfolge und Liebesgebot in zehn Paragraphen behandelt werden. Dieses 2. Kap. ist für den katholischen Leser u. a. deshalb aufschlußreich, weil – wie die Themen bereits andeuten – hier kontrovers-theologische Fragen im Zusammenhang theologischer Ethik z. T. ausführlicher zur Sprache kommen. Ob die Positionen evangelischer und katholischer Ethik in der Sache so weit auseinanderliegen, wie es manche Schlagwörter und Kampfpaparen aus früheren Zeiten insinuiieren – etwa in der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium (60–82) oder der Bedeutung der „guten Werke“ (94–106) – kann man mit guten Gründen bezweifeln. Kritik fordern allerdings einige Aussagen über „Das Naturrecht“ (107–125) heraus. Die Ausführungen dazu beginnen mit der Feststellung: „Das Naturrecht ist ein außerordentlich vielschichtiges Gebilde.“ (107) Wie zum Beleg verweist Vf. wenige Zeilen später auf Jean Pauls Diktum, „jede Messe (= Buchmesse) und jeder Krieg liefere ein neues Naturrecht“ (ebd.). Dem sei jetzt nicht

widersprochen. Doch der Grundgedanke, auf dem jedes Naturrecht basiert, läßt sich recht einfach skizzieren: Für Thomas v. Aquin wie für die Tradition katholischer Moralphilosophie und -theologie insgesamt ist es selbstverständlich, daß sittliche Urteile wahrheitsfähige Aussagen sind. Das aber heißt: Sittliche Urteile sind Sache der Erkenntnis, nicht Sache der Dezision oder der gefühlsmäßigen Einstellung. Die Ausdrücke „natürliches Sittengesetz“ und „Naturrecht“ stehen vorab jeder weiteren Spezifizierung für diesen Sachverhalt. Im Sprachgebrauch philosophischer wie theologischer Tradition wird häufig nicht zwischen „natürlichem Sittengesetz“ und „Naturrecht“ konsequent unterschieden. Steht aber bei „Naturrecht“ der Rechtsaspekt im Vordergrund, so soll damit angezeigt werden, daß dem Menschen vorgängig zu jeder positiven Rechtsordnung Rechte aufgrund seines Menschseins zukommen, die ihm nicht von einer gesetzgeberischen Autorität verliehen werden, sondern die ihrerseits übergeordnetes Kriterium für gesetzgeberisches Handeln sind (z. B. das Recht auf Leben). Die Stoßrichtung gegen einen wie auch immer gearteten Rechtspositivismus ist damit klar zum Ausdruck gebracht. Statt solcher Grundinformation wird der Leser zunächst mit „Problemstellung und neuere(r) Diskussion“ (107–109), mit Zweifeln an der „Eindeutigkeit des Naturrechts“ (109f) und schließlich mit der „Ideologiefälligkeit des Naturrechts“ (110) vertraut gemacht. Daß es verschiedene naturrechtliche Entwürfe gibt, die kritischer Prüfung nicht standhalten, und daß naturrechtliches Argumentieren ideologiefällig ist, sei gar nicht bestritten. Doch wie lauten die Alternativen, will man einem Dezisionismus oder Emotivismus entgegen? Im übrigen gilt für das Naturrecht wie auch für so manchen Hinweis vom Vf., „abusus non tollit usum“ (der Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf). – Im 3. Kap. (Ethische Grundbegriffe; 159–210) geht es um eine Bestandsaufnahme ethischer Methoden und Theorien, nicht um eine ausgearbeitete Methodenlehre, wie Vf. bereits im Vorwort einschränkt (vgl. S. VII). Dem entspricht der z. T. lexikalische Stil, in dem Begriffe wie „Tugend“ (163–165) oder „Autonomie“ (179–183) in der gebotenen Kürze vorgestellt werden. Explizite Methodenfragen werden unter „Kasuistik“ (170–175) und „Deontologische und teleologische Argumentation“ (203–207) behandelt. Zu letzterem einige Anmerkungen: Als termini technici normativer Ethik meinen teleologische und deontologische Argumentation gemeinhin, daß in teleologischer Argumentation der sittliche Charakter aller Handlungen von ihren Folgen her bestimmt werde, während in deontologischer Argumentation der sittliche Charakter nicht *aller* Handlungen von ihren Folgen her bestimmt werde. Definiert man so, dann liegt eine vollständige Disjunktion der beiden normativen Theorien vor, d. h. entweder man ist Deontologe oder Teleologe. Vf. plädiert dagegen für ein „Sowohl als auch“: „Die Wirklichkeit ethischer Urteilsbildung ist komplizierter, als daß die *Antithese* von Deontologie oder Teleologie zureichend wäre“ (205). Wer so denkt, ist ein Deontologe. Denn nach den Regeln der Logik kann ein solcher durchaus teleologisch argumentieren. – Das 4. Kap. (Normen und Werte; 211–245) macht u. a. deutlich, daß Vorbehalte gegenüber der Rede von ‚Werten‘ und ‚Normen‘ seitens evangelischer Theologie (z. B. E. Jüngel u. a.) auf einer Kritik an naturrechtlicher Argumentation und deren philosophischen Voraussetzungen und auf situationsethischen Ansätzen beruhen. Trotz eines einleitenden Abschnittes „Begriff“ (213–214) weiß der Leser nicht so recht, was mit ‚Wert‘ gemeint ist, obwohl der erste Satz („Ein wesentliches Defizit der Wertediskussion ist die Unklarheit des Wertbegriffs“; 213) eigentlich die Einlösung des Desiderates erwarten läßt. „Universalismus und Relativismus der Werte“ (223–224), ein Überblick über die Grundwertedebatte ab Mitte der 70er Jahre (225–233) und „Kompromiß und Güterabwägung im Normenkonflikt“ (234–243) sind die weiteren Themen des Kapitels. Zur Frage nach der Möglichkeit von Normenkonflikten und Pflichtenkollisionen (234 ff) sei nur angemerkt, daß Konflikte zwischen konkurrierenden Gütern bzw. Werten noch keine Pflichtenkollisionen sein können, weil sich nicht-sittliche Güter bzw. Werte gegenseitig begrenzen oder gar ausschließen können. Es bedarf also übergeordneter Kriterien, um solche Konflikte entscheiden zu können. Es kann nur das Pflicht sein, was in solchen Situationen „*ceteris paribus*“ den Vorzug verdient. Die Rede von „Pflichtenkollision“ gehört zur deontologischen Theorie normativer Ethik. In ihr wird davon ausgegangen, daß von zwei alternativen Handlungsmöglichkeiten unabhängig von de-

ren Folgen jeder unbedingte Pflicht zukommt. Fraglich ist, ob theologische Deutungen wie „gefallene Welt“, „Kompromiß Gottes mit der Welt“ usw. unter normativ-ethischer Rücksicht irgendeine Klarheit bringen. Wäre es in einer Welt ohne Sünde prinzipiell ausgeschlossen, daß der Mensch zwischen alternativen Handlungsmöglichkeiten zu entscheiden hat? Ein anderes Problem besteht allerdings darin, daß Handlungssituationen so schwierig sein können, daß wir über Wahrscheinlichkeitsurteile nicht hinauskommen (vgl. 242). Polemik gegen „eine angeblich objektive Wertordnung“, weil es eine solche aufgrund von „Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit von Werten und Normen“ (242) offensichtlich nicht geben kann, hilft so wenig weiter wie die Warnung vor einer „grenzenlose(n) Kompromißsucht“ (243). Letzteres versteht sich von selbst, während die Kritik an zeitunabhängigen Kriterien erst einmal zeigen muß, wie sie denn einem ethischen Relativismus entgegen will, vor dessen Hintergrund sich dann auch diese Fragen erledigen, weil alles *gleich gültig* und damit *gleichgültig* geworden ist. – Das 5. Kap. fragt nach den „Quellen christlicher Ethik“ (247–288). Nach einem gerafften Überblick über die Geschichte christlicher Ethik (249–255) folgt eine detailliertere Auslegung des Dekalogs und seiner Traditionsgeschichte (256–266), der Bergpredigt und deren Interpretation in evangelischer Theologie (267–284) und eine Darstellung des Ansatzes der Ethik bei Martin Luther (285–288). Die Ausführungen sind von der Überzeugung geleitet, daß „die formale Berufung und die biblische Norm ... kein Ersatz für eine sachlich begründete Argumentation sein“ kann (VII). Die Einführung in „Sozialethische Grundfragen“ des 6. Kap. (289–354) versteht Vf. als Überleitung zum 2. Band, der ganz der Sozialethik gewidmet sein soll. Den 1. Band beschließen Überlegungen zu den „Grenzen der Ethik“ (355–375), die sich im Erleiden, in der Endlichkeit, in der Unverfügbarkeit des Lebenssinnes, im Leiden und in Schuld und Vergebung zeigen. Gerade dieser Teil verdient eine ruhige und aufmerksame Lektüre, wird hier doch besonders deutlich, warum eine theologische Ethik die Moral zu den vorletzten Dingen zählt. – Vorliegende „Einführung in die Theologische Ethik“ hat beim Rez. auch manche Nachfrage und manchen Einwand provoziert. Daß sie neben vielen sachdienlichen Informationen zum kritischen Gespräch herausfordert, ist kein geringer Vorzug.

J. SCHUSTER S. J.

CHRISTOFFER UWE, *Erfahrung und Induktion*. Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik (Studien zur theologischen Ethik 28). Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.–Wien: Universitätsverlag/Herder 1989. 227 S.

Vorliegende Untersuchung wurde von der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation (1988) angenommen. Ch. will sich in ihr auf Induktion als Methode konzentrieren, denn „Methodenfragen sind für die Wissenschaften zur Sicherung ihrer Erkenntnisse und zur Begründung ihres Wahrheitsanspruchs sachnotwendig“ (7). Das gilt selbstverständlich auch für die theologische Ethik, zumal sich die Vertreter einer „autonomen Moral im christlichen Kontext“ erklärtermaßen induktiver Methoden bedienen, um ethisch relevante human- und sozialwissenschaftliche Daten zu integrieren. – Die Arbeit gliedert sich in zwei große Teile: I. Wissenschaftstheoretische Grundlegung. Zur Bestimmung der Alternativen ‚Induktion‘ und ‚Deduktion‘ am Beispiel der aristotelischen Philosophie und des Kritischen Rationalismus (13–108) – II. Erfahrung und Ethik. Das Konzept eines induktiven Ansatzes in der theologischen Ethik (109–211), denen jeweils die Kapitel 1–3 und 4–6 zugeordnet sind. Im 1. Kap. referiert Ch. – zum Teil in detaillierten Einzelanalysen – die Lehre von der Induktion in der Philosophie des Aristoteles, wobei die Bedeutung dieses Verfahrens vor allem für die theoretischen Wissenschaften zur Sprache kommt (die ethischen Implikationen werden im 5. Kap. des zweiten Teils behandelt). Das 2. Kap. stellt die Kritik des Kritischen Rationalismus an induktiven Verfahren dar, indem dessen Vertreter K. Popper und H. Albert zunächst von den logischen Empiristen (des Wiener Kreises etwa) unterschieden werden, weil sie im Unterschied zu den Letztgenannten das empirische Sinnkriterium (Beobachtung + Experiment) als Verifikationsprinzip ablehnen, da es sich bei diesem Prinzip in Wahrheit um einen „metaphysischen Satz“ handle (vgl. 48). Popper will der Begründungsproblematik eines Kriteriums