

hinlänglich bekannt sind, widerlegen in sprachlich und logisch gewandter Manier viele der radikalen Äußerungen, versuchen aber in vielen Fällen auch vorsichtig zu vermitteln. Er steht, wie die Einleitung von Mori zeigt, zwischen dem deistischen Rationalismus und dem blinden Fideismus seiner Zeit. Er teilt durchaus die Kritik an kirchlicher Liturgie, Institution und Moral, stellt aber auch eindeutig seinen Glauben an eine personale Trinität unter Beweis, stellt sich auf die Seite einer gemäßigten pietistischen Innerlichkeit, ohne die Religion auf rationale Moral zu reduzieren (XLIII). Eine kleine geistesgeschichtliche Sensation ist folglich dann auch die vollauf begründete Zuschreibung an Johann Lorenz Schmidt (1702–1749), da seine „Wertheimer Bibel“ gleichermaßen den Beginn der radikalen, „historisch-kritischen“ Bibelkritik bildet und Reimarus erst inspiriert hat, wie Schmidt-Biggemann in „Theodizee und Tatsachen“ herausgearbeitet hat (vgl. auch Paul Spalding: „Seize the Book, Jail the Author. Johann Lorenz Schmidt and the Censorship in Eighteenth-Century Germany“, West Lafayette 1998). Seine Theologie läßt den Menschen aber nicht wie Du Marsais zum Tier werden, sondern weist auf seine Not hin, Objekt der Offenbarung zu sein, um der existentiellen Not der Verlorenheit zu entkommen (LIII). Schmidt hatte stets die Freiheit des Geistes in Religionsachen propagiert und bereits Spinoza und Tindal übersetzt – er meinte, man müsse die Texte des radikalen Deismus zum Diskurs stellen, allerdings reichlich kommentiert.

Somit sind im vorliegenden Bd. wahrlich zwei Freidenker vereint: zum einen Du Marsais in seiner radikalen Kritik der Religion, v. a. des Christentums, und Schmidt, der freidenkerisch diese Schrift der Diskussion stellen will, um der Theologie die Möglichkeit zu bieten, ihre Argumente zu schärfen und zu verbessern. Das Zusammenspiel beider macht dieses Werk nicht nur zu einer philosophie- und theologiegeschichtlich interessanten Lektüre, sondern auch zu einem bemerkenswerten Dialog zwischen Deismus und Theismus.

U. L. LEHNER

SCHÖPSDAU, WALTER, *Wie der Glaube zum Tun kommt* – Wege ethischer Argumentation im evangelisch-katholischen Dialog und in der Zusammenarbeit der Kirchen (Bensheimer Hefte; 112). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 176 S., ISBN 3-525-87195-3.

Der Autor ist Wissenschaftlicher Referent für Moral- und Pastoraltheologie am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim. Er hält es für ein ermutigendes Zeichen, daß die getrennten Kirchen in vielen ethischen Fragen gemeinsam sprechen können; dennoch dürfe dies nicht dazu führen, „daß um eines gesellschaftspolitisch wünschenswerten Konsenses willen theologische Differenzen eingeebnet und abweichende ethische Positionen kirchenoffiziell nicht in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden“ (7). In einem ersten Teil (9–70) behandelt er zunächst die theologischen Voraussetzungen katholischer Moraltheologie und evangelischer Ethik und dann die Entwicklung innerhalb der katholischen Moraltheologie bis zum Zweiten Vatikanum. In einem Exkurs geht es um das Verhältnis von Moraltheologie und Soziallehre, Individual- und Sozialethik; schließlich werden die sich seit dem Zweiten Vatikanum anbahnenden Berührungen zwischen katholischer und evangelischer Ethik sowie die erneuten Abgrenzungen seitens des katholischen Lehramts dargestellt. In Teil II (71–113) werden Beispiele der Kooperation der Kirchen in ethischen Fragen vorgestellt, und schließlich geht es in Teil III (114–160) um Chancen und Schwierigkeiten bzw. um offene Fragen. Es schließen sich ein Glossar und fünf Seiten Literaturhinweise an. Der entscheidende Beitrag evangelischer Theologie zur Ethik besteht in der Rechtfertigungslehre, welche die Ethik von soteriologischer Überforderung befreit: Das Heil ist nicht Ziel der guten Werke, sondern ihre Voraussetzung. Umstritten bleibt aber das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Zumindest in lutherischer Sicht ist ein „status confessionis“ in ethischen Fragen nicht mit der Rechtfertigungslehre vereinbar (12). Die Entwicklung in der katholischen Theologie beginne mit einer getrennten Behandlung von Geboten und Sünde in der Moral, der Gnade in der Dogmatik und des Vollkommenheitsstrebens in der Aszetik und gehe zur Einsicht in deren Zusammengehörigkeit im Lichte eines Verständnisses von Offenbarung als göttliche Selbstmitteilung über, wie sie

vor allem vom II. Vatikanum entwickelt worden sei (23). Erst im II. Vatikanum werde die Autonomie irdischer Wirklichkeiten voll anerkannt (32). Eine Soziallehre wird von der katholischen Theologie früher als in evangelischer Ethik entwickelt, obwohl sie auch in der evangelischen Theologie ihre weit zurückliegenden Wurzeln in der Unterscheidung von Person und Amt hat. In katholischer Moraltheologie gebe es den Streit zwischen einer autonomen Moral in christlichem Kontext und einer Glaubensethik, wobei letztere mehr Unterstützung durch das Lehramt finde. Das katholische Lehramt unterstreiche insbesondere, daß es „in sich schlechte“ und darum niemals erlaubte Handlungen gibt. Es werden sodann im zweiten Hauptteil eine Reihe von gemeinsamen Erklärungen der getrennten Kirchen rezensiert, wobei der gewöhnliche Befund ist, daß sie auf evangelischer Seite jeweils nur auf geteilte Zustimmung stoßen. Eine erste bikonfessionelle Stellungnahme war „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung“ aus dem Jahr 1970. Im wirtschaftsethischen Bereich erschien 1973 eine entsprechende Erklärung: „Soziale Ordnung des Baubodenrechts“. Einem gemeinsamen Wort der Kirchen von 1997 ging es um die Erneuerung der wirtschaftlichen Ordnung in Richtung auf eine sozial, ökologisch und global verpflichtete Marktwirtschaft. 1985 erschien eine Erklärung „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“, der 1989 „Gott ist ein Freund des Lebens“ folgte; in der letzteren Erklärung geht es um Embryonenforschung, Schwangerschaftskonflikt, Umgang mit behindertem Leben, Organtransplantation und Sterbehilfe. „Auch die praktische Zusammenarbeit der Kirchen im Blick auf ethische Herausforderungen in der Gesellschaft hat in Deutschland ein beeindruckend hohes Maß erreicht“ (107). Im einzelnen werden hier SODEPAX, eine gemeinsame von 1968 bis 1980 bestehende sozialetische Kommission, sowie der „Konziliare Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ mit seiner abschließenden „Weltkonvokation“ in Seoul 1990 genannt. Der Autor äußert sich skeptisch gegen einen „Bekenntnisstil“ auf evangelischer Seite, der Begriffe wie „Bund“ oder „Schöpfung“ zu funktionalisieren drohe, „um Handlungsdruck zu erzeugen und der eigenen Position höhere Legitimation zu verschaffen“ (113); aber auf der anderen Seite lasse auch die pessimistische Rede von einer „Kultur des Todes“ kaum noch Raum „für die traditionell katholische Überzeugung von der allgemeinen Einsehbarkeit des sittlichen Naturgesetzes“ (117). Der Befund des Autors ist jedoch, daß auch die neuscholastische Auffassung vom Naturrecht dieses häufig nur als einen goldenen Wechselrahmen für beliebige Inhalte erscheinen läßt (130). Der Autor referiert eine Darlegung der Position der katholischen Bischöfe bei einer Anhörung im Bundestag in den siebziger Jahren, wonach eine Lockerung des Abtreibungsstrafrechts auch dann verworfen werden müsse, wenn feststände, daß durch sie die Zahl der Abtreibungen gesenkt werden könnte (134). Es scheint ein Desiderat zu bleiben, zu klären, worin genau die Objektivität der Moral bestehe; der Naturrechtsgedanke ist ja ursprünglich ein kritisches Potential zur Beurteilung positiver Gesetze (133). In der katholischen Theologie fehlt es an einer Klärung der Grenzen des Lehramtes. In der Sicht des Autors ist das katholische lehramtliche Verständnis von Autorität und Gewissensbindung mit dem evangelischen Verständnis nicht harmonisierbar, ebenso wenig wie mit den Positionen einer autonomen Moral in christlichem Kontext, wie sie von manchen katholischen Moraltheologen vertreten werden (155). – Es handelt sich um einen sorgfältig gearbeiteten Überblick über die gegenwärtigen Probleme ökumenischer Verständigung in ethischen Fragen; aber man gewinnt den Eindruck, daß es auf beiden Seiten weithin an überzeugender Argumentation fehlt. – Nach Auffassung des Rez. bezieht sich die vom katholischen Lehramt beanspruchte Unfehlbarkeit in Moralfragen auf die Anwendung des Glaubens auf die Sitten (vgl. LG 25, 1), nämlich darauf, daß nur solche Werke vor Gott gut sein können, die aus der Gemeinschaft mit Gott hervorgehen (= eine katholische Formulierung der Rechtfertigungslehre). Die Verbindlichkeit des Lehramtes für ethische Einzelnormen dagegen läuft auf eine Beweislastregelung hinaus. Sie findet ihre Grenze am nicht widerlegten Gegenbeweis. Der Autor referiert mein Ethikverständnis unzutreffend als eine Form von Güterabwägung (62); nach meiner Auffassung sind alle Handlungen „in sich schlecht“, die ohne „entsprechenden Grund“ einen Schaden zulassen oder verursachen, die also ihrem Grund nicht entsprechen, sondern ihn untergraben. Schlechte Handlungen haben immer die Struktur des Raubbaus. Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik besteht nicht in der Begründung

von Normen, sondern in der Entmachtung derjenigen Angst des Menschen um sich, die ihn immer wieder daran hindert, den eingesehenen ethischen Normen auch zu folgen. Vielleicht wäre dies ein Ansatz, in dem den gegenseitigen Bedenken katholischer und evangelischer Ethiker und auch den jeweils innerkonfessionellen Kontroversen Rechnung getragen würde.

P. KNAUER S. J.

DABRU EMET – REDET WAHRHEIT. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen. Herausgegeben von *Rainer Kampling/Michael Weinrich*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2003. 247 S., ISBN 3-579-05196-2.

Am 10. September 2000 wurde in der *New York Times* und in der *Baltimore Sun* ein Dokument veröffentlicht, das von einigen jüdischen Gelehrten abgefaßt und nahezu 200 anderen jüdischen Persönlichkeiten unterzeichnet worden war: „dabru emet“, deutsch: redet Wahrheit. Diese Erklärung richtet sich zunächst an die Judenheit – zunächst in den USA, dann aber auch weltweit. Aber auch die Christenheit soll sie zur Kenntnis nehmen; denn sie ist als ein jüdischer Beitrag zum Dialog zwischen Juden und Christen gemeint. Derartiges hatte es bislang nicht gegeben, daß jüdischerseits eine Antwort auf die christlichen Bemühungen gegeben worden wäre, nach den vielen Jahrhunderten christlicher Judenverachtung und -verfolgung, die im Holocaust ihren schrecklichen Höhepunkt hatten, das Verhältnis zum Judentum neu zu bestimmen. Diese jüdische Stellungnahme entstammt nun der Absicht, die christlichen Neuansätze wahr- und ernstzunehmen, und jüdischerseits alle Möglichkeiten auszuschöpfen, am wechselseitigen Brückenbau, der freilich aus historischen und aus systematischen Gründen kein symmetrischer sein kann, teilzunehmen.

Der Bd. wird durch den Text der Erklärung selbst, jetzt freilich ins Deutsche übersetzt, eröffnet. Danach folgen eine Einführung in das Dokument und seine Entstehungsgeschichte sowie seine Textgestalt, die einer seiner Autoren, *Michael A. Signer* (Notre Dame University, Indiana), verfaßt hat, und anschließend ebenfalls einführende Reflexionen der beiden Hgg. des Bds., *Rainer Kampling* (katholisch) und *Michael Weinrich* (evangelisch). Sie stellen das von ihnen in der Erklärung Wahrgenommene in die Zusammenhänge hinein, wie sie sich sowohl evangelischerseits als auch katholischerseits nach einem halben Jhdt. der Versuche, die jüdisch-christlichen Beziehungen neu zu gestalten, darstellen. Beide stellen auf ihre Weise heraus, daß diese Versuche bisweilen mühsam und langsam vorankamen, aber doch andererseits dann auch nicht ohne erste zukunftsweisende Ergebnisse geblieben sind. Freilich sind noch viele Schritte zu setzen – auf allen Ebenen: der Ebene der Theologie, der Ebene der Kirchenleitungen, der Ebene des Bewußtseins im christlichen Volk. Daß die christlichen Bemühungen nun in der jüdischen Erklärung „dabru emet“ ein erstes Echo gefunden haben, wird von ihnen als ein hoch bedeutsames Ereignis gewürdigt.

Die Erklärung umfaßt nach einigen einleitenden Sätzen, in denen der Kontext und die Intention offengelegt werden, acht Abschnitte. Jeder Abschnitt wird durch eine These eingeleitet. Die Thesen markieren Felder, die bislang durch die kontroversen Positionen bestimmt waren, aus denen heraus die beiden Seiten ihre jeweiligen, durchaus ungleichartigen Beziehungen zu der Gegenseite ableiteten. Gleichzeitig lassen sie in ihren konkreten Fassungen erkennen, welche Züge die neubestimmten Felder aus jüdischer Sicht aufweisen könnten. Die acht Thesen haben diesen Wortlaut: 1. Juden und Christen beten den gleichen Gott an; 2. Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches – die Bibel (das die Juden ‚Tenach‘ und die Christen das ‚Alte Testament‘ nennen); 3. Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren; 4. Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora; 5. Der Nazismus war keine christliche Erscheinung; 6. Der nach menschlichem Ermessen unüberwindliche Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt, bis Gott die gesamte Welt erlösen wird, wie es die Schrift prophezeit; 7. Ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen; 8. Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. Diese acht Thesen werden in der Erklärung „dabru emet“ von den jüdischen Verfassern in knappen, in der Regel nicht mehr als sechs bis sieben Sätze umfassenden