

ist etwas nach P. nicht etwa dann, wenn es kein Wort dafür gibt oder jeder Begriff überflüssig wäre, sondern genau dann, „wenn es einem im Modus des reinen Begreifens nicht vollends aufgeht und sich zudem begrifflich machen lässt, dass (und warum) dies so ist“ (239). Die Sprache der Vorstellung würde demnach, theologisch gesprochen, gerade dadurch ins Recht gesetzt, dass sie sich dem Zugriff des Begriffes widersetzt und darin auf „die noch-nicht-Abgeschlossenheit der geschichtlichen Offenbarung“ (242) verweist. Die Liebe als höchster Ausdruck des begriffstranszendenten Grundes wäre somit als „Einheit von Unveränderlichkeit des Wesens Gottes und seiner geschichtlichen Offenbarung“ (246; vgl. 235) auszufalten und als konkret erfahrbare Treue Gottes auszubuchstabieren. T. Müller (265–284) stellt seine kritische Rekonstruktion der metaphysischen Gotteserkenntnis bei P. bewusst in den breiteren Rahmen aktueller Debatten. Auf dieser Basis soll im Rückgriff auf W. Cramers Transzendentalontologie (vgl. 274–283) gezeigt werden, wie „eine begründete metaphysische Thematisierung des Absoluten“ (268) auch angesichts moderner Metaphysikkritik noch gelingen könnte, ohne dass dabei die theologische Perspektive obsolet würde. Gestützt auf eine moderne philosophische Wahrheitstheorie, die ihre Wurzeln in der analytischen Philosophie offen eingesteht, geht Th. A. Leppke (285–307) in seinem Beitrag auf drei zentrale Fragekomplexe (vgl. 288; 306 f.) ein: (1.) die metaphysische Dimension von P.s Wahrheitskonzeption, (2.) inwiefern sein Wirklichkeitsverständnis als metaphysisch bezeichnet werden kann und schließlich (3.) worin die elementaren metaphysischen Konturen seines Gottesbegriffs bestehen.

Wenn F. Körner (327–353) der Frage nach der Einheit Gottes in der klassischen islamischen Theologie nachgeht und sie mit dem Denken P.s in Dialog bringt, wird unsere Perspektive nochmals geweitet – allerdings ohne eine Auflösung der Spannung zwischen einem ersttaulich dinghaften Verständnis von Gottes Einheit im Islam und P.s personalem Gottesverständnis anzubieten (vgl. 353). Auch die beiden abschließenden Beiträge können auf dieser Linie gleichermaßen als Weitung der Perspektive und als Vertiefung der Fragestellung gelesen werden. Anhand des unveröffentlichten Münchener Vorlesungsmanskripts „Theologie der Vernunft“ (1969) umreißt G. Wenz (355–377) P.s offensive Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Letzterer will damit nicht bloß theologische Immunisierungsversuche gegenüber legitimen Ansprüchen der Vernunft hintanhalten, sondern auch kritisch-konstruktiv auf theologische Implikationen der Vernunft in ihren unterschiedlichen Typen hinweisen und „damit die Vernunft selbst zum theologischen Thema“ (357) machen. Der geraffte Überblick zu W. Cramers Transzendentalontologie (G. Wenz, 379–442) kann – wie schon weiter oben angeklungen ist – als Anstoß und Anregung dazu verstanden werden, die Frage nach dem Absoluten auch angesichts gegenwärtiger Metaphysikkritik nicht aus den Augen zu verlieren.

Der vorliegende Sammelband vermittelt einen breitangelegten Überblick über P.s Ringen um eine kritisch-konstruktive Bestimmung des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie. Dass die damit verbundenen Fragestellungen und Herausforderungen nicht bloß von historischem, sondern von eminent systematischem Interesse sind, lässt sich nicht nur an P.s Explikation der Metaphysik als Minimalbedingung jeder konsistenten Rede von Gott ablesen, sie wird darüber hinaus in einer Reihe von Beiträgen auch konsequent an aktuelle Debatten zurückgebunden und in ihnen fruchtbar gemacht. Der Band kann somit über den engen Kreis der an P.s Theologie unmittelbar interessierten Leserschaft hinaus zu einem wichtigen Anstoß und Referenzpunkt in den Diskussionen um das Selbstverständnis der Theologie werden – insbesondere dort, wo ihre spezifische Stellung im Kreis der Wissenschaften kritisch angefragt wird. P. SCHROFFNER SJ

FRIELING, GUDULA: *Christliche Ethik oder Ethik für Christen?* Die Universalität christlicher Ethik auf dem Prüfstand. Regensburg: Friedrich Pustet 2016. 596 S., ISBN 978-3-7917-2834-6 (Paperback); 978-3-7917-7091-8 (PDF).

Es ist „Empörung“ (21) über das als unzureichend wahrgenommene Engagement der westlichen Christen und Kirchen gegen die Klimaerwärmung, die F. in ihrer Studie zu grundsätzlichen Fragen der Fundamentalmoral führt: „Was versteht christliche Ethik unter dem universal Guten? Ist dieses universal Gute für alle Menschen [...] im gleichen Maße zu erkennen? [...] Was leistet die christlich-universale Ethik [...] angesichts

des Zerwürfnisses der Weltgemeinschaft, wie es in Kopenhagen [auf der UN-Klimakonferenz] zu Tage trat?“ (28). „Können oder müssen wir sogar trotz des Auseinanderdriftens der Menschheit an dem Konzept einer christlich-universalen Ethik festhalten oder brauchen wir eine christlich-positionale Ethik, eine Ethik für Christen?“ (29). In den genannten Fragen drückt sich der Verdacht der Autorin aus, dass die Schwäche des christlichen Widerstands gegen die aktuelle Klimapolitik nicht nur ein „Umsetzungsproblem einer an sich guten und zielführenden Lösungsstrategie“ (65) ist, sondern mit der grundsätzlichen „Bestimmung dessen [zu tun hat], was rational und gut ist“ (ebd.). Es ist die jeweilige Konzeption des „universal Guten und Rationalen“, die christliche Ethik nach F. in unterschiedlicher Weise für ihre subtile Unterwanderung durch eine „ökonomische Logik“ (78) anfällig sein lässt, deren Vorherrschaft den Kern der Klimaproblematik ausmacht.

Um diesen Verdacht zu erhärten sowie um begründungstheoretische Alternativen zu entwickeln, untersucht F. im Hauptteil ihrer Studie vier paradigmatische Begründungsfiguren christlicher (katholischer) Ethik. Drei Entwürfen aus dem deutschsprachigen Raum – „Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moralthologie“ (dt. 1993) von Anselm Günthör, „Fundamentalmoral“ (1977) von Franz Böckle und „Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung“ (2009) von Stefan Ernst – wird dabei mit der zweibändigen Christologie Jon Sobrinos (SJ) – „Christologie der Befreiung“ (dt. 1998), „Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer“ (dt. 2008) – auf überraschende Weise ein dogmatischer Traktat aus dem lateinamerikanischen Raum zur Seite gestellt. Diese ungewöhnliche Konstellation eröffnet zwei interessante Achsen: Auf der ersten werden Entwürfe deutschsprachiger Ethiker mit einer lateinamerikanischen Perspektive kontrastiert und somit in einen interkulturellen Gesprächszusammenhang gestellt, der es F. erlaubt, die jeweils erhobenen Universalitätsansprüche angesichts der sozialen Verwerfungslinien innerhalb der globalen Moderne kritisch zu überprüfen. Auf der zweiten steht die Position einer „autonomen Moral“ (Böckle, Ernst) einem Ansatz gegenüber, der der Offenbarung Gottes in Christus eine für die Ethik nicht bloß in motivationaler, sondern auch in *inhaltlicher* Hinsicht relevante normative Bedeutung zumisst. Auf beiden Achsen markiert der Ansatz Sobrinos für F. die konstitutive Bedeutung der Positionalität von Ethik, sowohl der geschichtlichen (sozialpolitisch-ökonomischen) wie der *christlichen* Positionalität, wohingegen in den Ansätzen der ausgewählten deutschsprachigen Autoren die Betonung der universalen, d. h. der sowohl transkulturellen wie konfessions- und religionsübergreifenden Gültigkeit von ethischen Normen im Mittelpunkt steht.

Die einzelnen Kapitel bieten detaillierte Einzelstudien der verschiedenen Ansätze, wobei die Widerstandsfähigkeit der jeweiligen Begründungsversuche gegen das Eindringen einer ökonomischen Logik im Zentrum steht. An der Konzeption Günthörs würdigt F. das Bemühen um eine konsequent theonome Bestimmung der Ethik (148), die zur Schärfung ihres christlichen Profils beitrage. Günthörs gegen die autonome Moral gerichtete Behauptung, dass sich aus „dem jeweiligen Bund [...] spezifische sittliche Normen [...] für das menschliche Zusammenleben“ ergeben (Günthör 142), wird nach F. jedoch dadurch konterkariert, dass diese inhaltliche Spezifität von Günthör an keiner Stelle konkretisiert wird und der an anderen Stellen geäußerten Auffassung entgegensteht, wonach die universale Gültigkeit naturrechtlicher Normen prinzipiell von allen Vernunftwesen erkannt werden könne und lediglich durch die sündenbedingte (lehramtlich aufzuklärende) Trübung der Vernunft verdeckt werde. Besonders kritisch wendet sich F. gegen Günthörs Bestreben wesentliche Veränderungen innerhalb der katholischen Morallehre wie etwa das Verbot der Sklaverei, die Aufhebung des Zinsverbotes oder die Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit in einer die Härte der geschichtlichen Auseinandersetzungen verharmlosenden Weise als bloße Wandlung in der Anwendung eines sich im Kern gleichbleibenden natürlichen Sittengesetzes zu interpretieren. Die Affirmation des Zinssystems wird von F. gemeinsam mit dem Recht auf bzw. der Pflicht zum Selbsterhalt als Einfallstor der ökonomischen Logik ausgemacht: „Indem sie [die Moralthologie Günthörs] ausdrücklich die ‚weltlichen‘ Institutionen vom Erlösungshandeln Gottes ausschließt und erklärt, dass in den wirtschaftlichen Handlungsfeldern vernünftig und ‚verantwortungsvoll‘ im

Sinne des Selbsterhalts, will sagen gewinnorientiert, agiert werden *muss*, unterstellt sie Gesellschaft, Wirtschaft und Politik zu weiten Teilen gerade programmatisch der ökonomischen Logik des Kapitalismus“ (150 f.).

Auch der Entwurf Böckles erfährt eine ausdrückliche Würdigung. Die Befreiung von einem destruktiven Gehorsamsverständnis sowie das entschiedene Eintreten für einen verantwortungsvollen Gebrauch der eigenen Vernunft sind nach F. für eine heutige christliche Ethik unhintergebar. Kritisch betrachtet F. jedoch Böckles Bestreben, jede inhaltliche Spezifität der biblischen Tradition (in ethischer Hinsicht) zu negieren, um die universale Gültigkeit ethischer Normen nachzuweisen. Dadurch dass das inhaltliche Spezifikum der Offenbarung allein in einer religiösen Sphäre festgemacht wird, werde nicht nur der Zusammenhang von Glaube und Ethik auf die Ebene der Motivation, Begründung und Deutung von – in ihrer Gültigkeit bereits feststehenden – Normen reduziert, auch das prophetische Widerstandspotenzial des Glaubens gehe verloren. Dies zeigt sich nach F. darin, dass (1.) der konkrete „materiale Gehalt“ (194, Böckle 201) der Thora sowie der Verkündigung Jesu gegenüber ihrer theonomischen Begründung in den Hintergrund rückt („was“ verkündet wird, scheint *aus religiöser Perspektive* nicht so bedeutsam, wie „dass“ es mit Bezug auf JHWH verkündet wird); (2.) die inhaltlichen Unterschiede verschiedener „rechtlich-normativer Ordnungen“ in Bezug auf den entscheidenden Unterschied *jeder* dieser Ordnungen zur eschatologischen Erfüllung des Reiches Gottes verblissen (schließlich gilt für alle, dass diese Erfüllung „durch menschliches Handeln im Hier und Jetzt nicht zu erreichen ist“ [205]); (3.) die ungebrochene Betonung von Gottes „universaler Menschenliebe“ (Böckle 202) die präferenzielle Option der biblischen Schriften für die Armen verdeckt und somit „der Reich-Gottes-Botschaft [...] ihren politisch-subversiven Charakter nimmt“ (199).

Die an den Entwurf von Böckle gerichteten Anfragen macht F. auch gegenüber der Fundamenteethik von Ernst geltend. F. begrüßt zwar Ernsts Bestreben, „den prophetischen Anspruch oder das spirituelle Fundament christlicher Ethik stärker zu betonen“ (Ernst 8), sieht dies jedoch in der konkreten Ausarbeitung nur unzureichend eingelöst. Insbesondere in den von Ernst vorgebrachten Argumenten gegen die (zu große) Erhöhung von Steuern (Ernst 212) und ein striktes Verbot von Gentechnik (Ernst 219) sowie in seiner Kritik am radikalen Pazifismus als einer „rein legalistische[n], pharisäischen Befolgung“ der Forderung der Antithesen“ der Bergpredigt (Ernst 87) sieht F. ihren Verdacht bestätigt, dass sich hinter dem an sich begrüßenswerten Anspruch der autonomen Moral, die „Kommunikabilität und damit Akzeptanz“ (Ernst 8) der christlichen Ethik zu bewahren, *de facto* bisweilen eine Anpassung an die jeweils vorherrschenden (ökonomischen, politischen und sozialen) Plausibilitäten westeuropäischer Gesellschaften vollzieht. Für F. führt das von Ernst propagierte Begründungsverfahren darüber hinaus dazu, dass „eine Fülle von Texten und die hinter ihnen stehenden Erfahrungen und Wahrheiten als Inspirationsquellen für ethisches Handeln ausgeschlossen“ (305) werden, was sich exemplarisch etwa darin zeige, dass Ernst im Zusammenhang der Erörterung der „Unerfüllbarkeit“ (Ernst 85) der Forderungen der Bergpredigt nicht die Tradition christlicher Märtyrer, sondern lediglich Helmut Schmidt zu Wort kommen lasse: „Was hätte es dem Frieden genützt, wenn ein ausländischer Staat Hitler oder Stalin auch noch die andere Backe hingehalten hätte?“ (ebd.).

Die Christologie Sobrinos eröffnet demgegenüber nach F. eine Perspektive, die in mehrfacher Weise Korrekturen an einer bruchlosen Inanspruchnahme des „universal Guten“ markiert, indem sie auf die konkrete Verortung, d. h. die Positionalität einer „christlichen Ethik“ verweist. Diese artikuliert sich nach F. darin, dass Sobrino (1.) christliche Ethik primär als eine Lebensform der Nachfolge versteht, die dem martyrialen Beispiel Jesu auch in inhaltlicher Hinsicht verpflichtet bleibt; (2.) in der Charakterisierung der Theologie als „intellectus misericordiae“ die konstitutive Verwiesenheit der noetischen Dimension des Glaubens auf seine affektiven und praktischen Momente geltend macht; (3.) einer „abstrakten“ Universalität eine „geschichtliche“, d. h. kontextuell vermittelte Universalität gegenüberstellt; und (4.) das „gekreuzigte Volk“ als den hermeneutischer Hinsicht zwar nicht exklusiven, sehr wohl aber privilegierten Ort für die Erkenntnis und das Verständnis des Willens Gottes, d. h. des „Guten“ geltend macht. Insbesondere die reflexive Inkarnation in diesen Ort der jeweils Aus-

geschlossenen vermag nach F. den ideologischen Charakter jener universalistischen Systeme zu entlarven, die diesen Ausschluss jeweils produzieren. Die „positionale“ Ethik Sobrinos entfaltet durch diese Verortung eine große Widerstandsfähigkeit gegen die Unterwanderung durch die ökonomische Logik, ohne den Anspruch auf Universalität aufzugeben.

Obwohl F. große Sympathien für die Position Sobrinos erkennen lässt, ist sie sich der Unmöglichkeit bewusst, dessen Theologie in *unmittelbarer Weise* in den weitgehend säkularen, weltanschaulich pluralen Kontext Europas zu implantieren. Die letzten beiden Kapitel ihrer Arbeit untersuchen daher zunächst unter Rekurs auf die Systemtheorie Luhmanns die „Möglichkeitsbedingungen einer christlich-positionalen Ethik in der Moderne“ (435–448), um sodann mit Bezug auf die Kategorien „Thora“, „Prophetie“ und „Weisheit“ Bausteine einer christlich-positionalen Ethik zu skizzieren (449–554), die einerseits ein klares theologisches Profil behalten, andererseits jedoch dadurch, dass sie auf konkrete, öffentlich sichtbare Praktiken und Haltungen verweisen, die sich auch vor dem Hintergrund anderer weltanschaulicher Überzeugungen begründen und interpretieren lassen, in einem säkularen Umfeld anschlussfähig bleiben.

F. nimmt sich in ihrer Studie viel vor und muss zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen insbesondere in den letzten beiden Kapiteln weite Bögen spannen. Darin scheint jedoch eine Komplexität angezeigt, in der sich die Begründung von Ethik in der heutigen globalen, weltanschaulich pluralen Welt notwendigerweise bewegt. F. legt mit großem Gespür die Tendenzen zur Selbstimmunisierung ethischer Konzepte gerade in ihren Ansprüchen auf Universalität und Vernünftigkeit frei. Innovativ sind darüber hinaus die Vorschläge für eine christlich-positionale Ethik in säkularen und weltanschaulich pluralen Kontexten.

Eine kritische Rückfrage ließe sich lediglich an F.s Tendenz zur Gleichsetzung von „universaler Vernunft“ und unkritischer Anpassung an die gesellschaftlich jeweils vorherrschenden Plausibilitäten stellen. Nicht nur die Figur des Sokrates mag für eine „prophetische“ Gesellschaftskritik stehen, die im Namen der (universalen) Vernunft bereit ist, sogar den eigenen Tod auf sich zu nehmen, auch der Mitbruder und Ideengeber Sobrinos, Ignacio Ellacuría, kritisierte das westliche Zivilisationsmodell mit Berufung auf den kategorischen Imperativ Kants gerade aufgrund seiner fehlenden (!) Universalisierbarkeit.

Der Kern in der Auseinandersetzung zwischen „universalistischen“ und „positionalen“ Ethikansätzen dürfte an einer anderen Stelle liegen, auf die etwa Hans Schelkshorn in seiner Studie zur Ethikbegründung bei Karl-Otto Apel und Enrique Dussel hingewiesen hat (vgl. H. Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung*, Amsterdam 1997). Während jede positionale Ethik für die Begründung ihrer Positionalität zumindest implizit einen universalen Anspruch voraussetzen muss, gilt es umgekehrt auf den Unterschied zwischen diesen unhintergehbaren Universalitätsansprüchen und deren konkreter *Explikation* zu verweisen. Letztere ist stets eine geschichtlich situierte Deutung einer ursprünglichen Selbstgegebenheit der menschlichen Vernunft, die ausgehend von bestimmten Orten und Traditionen erfolgt und folglich einem geschichtlichen Lernprozess unterliegt. Hier waltet eine Dialektik zwischen einer ursprünglichen Selbstgegebenheit der Vernunft und einer ebenso ursprünglichen Entzogenheit, die das Begründungsprogramm universaler Ethik in konstitutiver Weise auf das interkulturelle Gespräch verweist. Begründungsversuche, die sich diesem Gespräch entziehen, fallen leicht in verdeckte Formen des Ethnozentrismus zurück. Die Arbeit von F. mahnt nachdrücklich an, in diesem interkulturellen Gespräch insbesondere die Stimmen derjenigen zu hören, die für gewöhnlich davon ausgeschlossen werden. Angesichts der aktuellen globalen Herausforderungssituation scheint dies für eine *christliche* Ethik heute notwendiger denn je zu sein.

S. PITTL