

Honecker, Martin: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin/ New York: Verlag Walter de Gruyter & Co. 1990. XXI/423 S. Geb. 58,- DM.

Diese *Einführung in die theologische Ethik* soll die im wesentlichen deskriptive Aufgabe erfüllen, über »ethisch bedeutsame Sachverhalte ... und ethische Argumentationen« (V) zu informieren. Der – vornehmlich studentische – Leser gebraucht dieses Lehrbuch richtig, wenn er es nicht als Problemlöser ethischer Fragen versteht, sondern als Dialogpartner, der Grundbegriffe und deren Konsequenzen darlegt. So wird er zu eigenem Denken in der Ethik angeleitet, das »abwägend, pluralistisch, vorläufig« (X) und nicht letztbegründend absolut vorgeht.

Ein zentrales Problem für H. ist die ethische Wahrnehmung der Wirklichkeit ohne deren theologische Bevormundung. Christliches Handeln läßt sich nicht mehr eindeutig von der Bibel oder einer Dogmatik aus legitimieren, sondern nur von der Zustimmung zu »bestimmten Wertungen und Vorschlägen« (VI) argumentativ darlegen. Doch will H. nicht den Zusammenhang von Dogmatik und Ethik aufkündigen. Vielmehr bestimmt er die Dogmatik, von Ebeling aus, als »Entfaltung des Glaubens im Verhältnis zur Lebenserfahrung« (21). Jetzt kann auch die Ethik nicht mehr auf die Norm dogmatischer Sätze festgelegt werden, da sie gleichermaßen von der Lebenserfahrung ausgeht. Dies bedeutet einerseits, daß *jede* Ethik das Menschliche zum Thema hat und sich andererseits von der Anthropologie aus eine Brücke zur Theologie spannen läßt. Dies ermöglicht H. die ethische Reflexion dogmatischer Grundaussagen über den Menschen, wie sie durch die Theologumena »*imago dei*«, »*simul iustus et peccator*« und »*homo fide iustificandus*« (22) repräsentiert werden. Eine derart bestimmte Anthropologie gehört zur Dogmatik und ist zugleich ein Teil der Ethik. Damit ist für H. die motivierende »Grundfrage einer theologischen Ethik« durch den »Bezug des Handelns auf den Glauben an den dreieinigen Gott« präzisiert und als Wirklichkeitsdeutung »eine Gesamtsicht von Mensch, Welt und Gott« (22) gegeben, die sich im

Horizont des biblischen Zeugnisses und der Botschaft von Jesus von Nazareth versteht.

Der Gegenstand aller Ethik ist das rein Menschliche, doch unterscheiden sich die verschiedenen Entwürfe durch ihren Bezug auf das Leben, wobei theologischerseits das Phänomen des Ethischen durch das Wissen um die Sünde radikalisiert wird. Mit dieser Argumentation steht H. innerhalb der lutherischen Tradition und ihrer an der Relation von *Gesetz und Evangelium* ausgesagten Wirklichkeitserfahrung. Die Realität wird theologisch durch das Gesetz erfaßt, während das Evangelium die Zweitdeutigkeit menschlicher Wirklichkeitserfahrung und den Mißbrauch moralischen Handelns in Selbstbestätigung oder Selbstrechtfertigung aufzeigt. Damit stellt das Evangelium das Gesetz in seiner Letztgültigkeit in Frage. Es bedarf der Predigt des Evangeliums, um das Gesetz – die Wirklichkeit – vernünftig wahrzunehmen: »Gerade eine bewußt rational, sachlich, vernünftig argumentierende Ethik ist in diesem Fall die Folge einer reflektieren, bewußten theologischen Grundentscheidung« (82).

H. argumentiert also strikt gegen Barths Verständnis der Ethik als Auslegung des Anspruchs der Gnade Gottes. Dies wird deutlich an der Stellung zu Anthropologie, zu Gesetz und Evangelium und der Verweigerung, aus der Christologie mittels der Figur der *analogia fidei* ethische Forderungen abzuleiten. Maßstab einer Handlung kann vielmehr nur das Situationsgerechte sein. Aber auch gegenüber Rendtorffs Auffassung von der Ethik als Wirklichkeitswissenschaft und Theorie des Lebens distanziert sich H. und setzt eine Besinnung auf die Bedingungen menschlichen Handelns dagegen.

Dieser Ansatz einer Ethik zwischen humanen und theologischen Ansprüchen drückt sich in der Gliederung des Buches aus. Auf die allgemeine Beschreibung der Ethik im Kap. 1 folgen im Kap. 2 deren theologische Voraussetzungen. Im Kap. 3 werden allgemeine ethische Grundbegriffe dargestellt, was H. im Kap. 4 zu der für ihn zentralen Frage nach Normen und Werten führt. Er versteht die Werte in ausdrücklicher Abgrenzung von den

gängigen katholisch-theologischen Positionen oder der Wertethik Schelers teleologisch als »anzustrebende sittliche Ziele« (217) mit der Möglichkeit eines Normwandels. Dies untermauert Kap. 5, in dem die Quellen christlicher Ethik dargelegt werden. Kap. 6 leitet zur Sozialethik als Verantwortungsethik über. Hier überschneidet sich der humane Anspruch mit der christlichen Überzeugung von der Verantwortung des Menschen vor Gott. Ein kurzer Abriss über die katholische Soziallehre und über die Grenzen der Ethik angesichts des Leidens, des Lebensendes, des Lebenssinnes sowie von Schuld und Vergebung im 7. Kap. beenden das Werk.

Mit dieser *Einführung* hat H. ein Lehrbuch mit einer Fülle ethischer und theologiegeschichtlicher Informationen vorgelegt, das, wie die scharfe Abgrenzung gegen Barth deutlich macht, gar nicht so neutral und deskriptiv ist, wie es zunächst den Anschein hatte – wengleich diese Attacke verständlich ist, um die Dialogfähigkeit theologischer Ethik mit nichttheologischer Ethik nicht durch christologisch abgeleitete Analogien zu verbauen. Inwieweit aber H. wirklich die angestrebte Vermittlung von Theologie und Realität über das Theologumenon *Gesetz und Evangelium* gelingt, wird an dem in Aussicht gestellten 2. Band des Werkes deutlich werden, der sich Problemen der materialen Sozialethik widmen soll.

PD Dr. Wolfgang Erich Müller
2900 Oldenburg

Evangelische Ethik: Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben, eingeleitet und hg. von *Hans G. Ulrich*, München: Kaiser 1990 (Theologische Bücherei, Bd. 83). Kat. 38,- DM.

Der Band dokumentiert mit insgesamt 17 Beiträgen die deutsche und amerikanische (die Beiträge wurden eigens übersetzt) Diskussion der letzten 40 Jahre. Mit Ausnahme der Ein- und Ausleitung des Herausgebers handelt es sich dabei um bereits veröffentlichte Aufsätze und Buchkapitel. Ein Namensverzeichnis ist beigegeben, leider fehlt ein Sachindex. Hervorzuheben ist die ausführliche und gut gegliederte Bibliographie.

Der Herausgeber stellt die Textauswahl unter das Motto »theologischer Rechenschaft von der Ethik«. Ethik selbst versteht er als »Praxis«: »ein Erkennen, Denken, Urteilen, ein Diskurs und eine

dementsprechende Lebenspraxis« (9). Die damit anvisierte Ethik ist als theologische Bestimmung ethischer Existenz zu bezeichnen. Es wird also weniger Anschluß an die gegenwärtig so lebendige allgemeine Ethik-Debatte gesucht, als vielmehr die Grundlegung eines eigenen Typus »Evangelische Ethik« ins Auge gefaßt: »Das Kennzeichen evangelischer Ethik ist die Erkenntnis- und Urteilspraxis in ihrer Unableitbarkeit und (zugleich) Begründungsfähigkeit und nicht primär der Versuch sich ihres Ortes in der Welt zu vergewissern« (18). Dieser Charakterisierung trägt die Anordnung in vier Überkapitel (I. Zur theologischen Grundlegung, II. Zur Aufgabe der Sozialethik, III. Zur Methodik evangelischer Ethik, IV. Perspektiven zur Begründung und Praxis) Rechnung, die einzelnen Beiträge verhalten sich ihr gegenüber verschieden kompatibel.

Der erste Teil des Buches bezieht sich auf den »entscheidenden« aber auch »neuralgischen Punkt« (14) evangelischer Ethik: Gottes Handeln, als »Grund und Grenze ethischer Rechenschaft« (15ff.). Der schillernde Begriff des Handelns Gottes soll darin durch seine Konkretionen etwa in der Eschatologie (H.-D. Wendland), der Königsherrschaft Christi (E. Wolf) oder der christlichen Freiheit (T. Rendtorff) in Plausibilität überführt werden. Der zweite Teil verhandelt die »Sozialethik«. In diesem signifikanten Proprium christlicher Ethik spricht sich die gemeindlich-praktische Aufgabe ethischer Rechenschaft aus, die, so der Herausgeber, »für das Handeln die Form eines Urteils hat, nicht die eines theoretischen Wissens« (18). Der Beitrag H. E. Tödts (»Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik?«, 1961) führt zu kritischer Reflexion dieser Bestimmung wie der Aufgabe der Sozialethik überhaupt im Gang der Geschichte der Theologie des 20. Jahrhunderts. Mit dem Beitrag W. Hubers wird der Begriff der christlichen Freiheit, der thematischen Mitte der umstrittenen Frage nach einer Grundlegung der Ethik in der gegenwärtigen Theologie, wieder aufgenommen. Darin ist zugleich die seit der Aufklärung unausweichlich gewordene Einbindung der theologischen Diskussion in die allgemeine Freiheitsdebatte mitgesetzt. Die von Huber vorgeschlagene Orientierung an der kommunikativen Mittelungsform der christlichen Urteilspraxis richtet das Augenmerk auf ihre spezifische Symbolik. Damit ist der Grundtenor der folgenden zwei Überkapitel angestimmt.

In der Ordnung der Aufsatzsammlung folgt im dritten Teil konsequent die Darstellung der »spezifischen Wahrnehmung und Erkenntnis von Wirklichkeit« (33), die der Urteilspraxis ethischer Rechenschaft zu eigen ist und in Kommunikation mit den Wissenschaften tritt. Die darin zu gewinnende Abarbeitung der Symbolik der Urteilspraxis entbirgt die impliziten Axiome theologischer Urteilsfindung, von denen die »story« der christlichen Gemeinde geleitet wird (D. Ritschl in Teil IV). Damit wird der Primat der Urteilspraxis in ihrer christlichen Eigenart, d. h. im Schnittpunkt ihrer Teilhabe an den verschiedenen Bereichen der Lebenswirklichkeit und der Gemeinde etabliert. So zielt, wie S. Hauerwas sieht, diese Konzeption einer Story-Theologie in ihrer Orientierung an einer narrativen Bestimmung christlicher Identität weniger auf die Darstellung christlicher Lebenswirklichkeit als auf eine Stärkung der spezifisch christlichen Identität unter den Bedingungen einer zum Tragischen tendierenden, zunehmend relativistisch gewordenen Weltsicht.

Der Kreis schließt sich wieder zu dem Ausgangspunkt der Aufsatzsammlung, theologische Rechenschaft der von Christen gemeinsam ausgeübten Praxis zu sein. Der Herausgeber wird so seinem Anspruch gerecht, daß der Gewinn der Aufsatzsammlung darin zu suchen sei, daß »die Verständigung über Ethik solchen Erkenntnissen auf der Spur ist, die auch die Geschichte der Ethik neu beschreiben lassen« (38). Die Hauptaufgabe eines solchen Vorhabens muß dann aber sein, die spezifische Form der Urteilspraxis in der Story der Gemeinde in den Rahmen einer Theorie der Urteilspraxis in den anderen Bereichen der Lebenswirklichkeit einzuzichnen, um die Wechselwirkungen zwischen ihnen für die Form der Symbolik christlicher Mitteilungsformen hinreichend berücksichtigen zu können.

Das Ordnungsschema der Beiträge ist im wesentlichen von dem theoretischen Hintergrundwissen geleitet, dessen Denker im letzten Teil des Buches zu Wort kommen (D. Ritschl, S. Hauerwas). Die hier zusammengestellte Aufsatzsammlung hat so ihren Wert besonders darin, Dokumentation einer »Evangelischen Ethik« zu sein, die auf dem Weg ist, sich ihrer Logik zu versichern.

Friedemann Voigt
8000 München 40

Ruh, Hans: Argument Ethik. Orientierung für die Praxis in Ökologie, Medizin, Wirtschaft, Politik. Zürich: Theologischer Verlag 1991. 352 S. 43,- DM.

Die in diesem Band zusammengestellten Vorträge und Aufsätze präsentieren sich als Reflexion der Krisenerfahrungen am Ende des 20. Jahrhunderts. Im Unterschied zu manchen anderen Entwürfen gilt ihr Interesse aber nicht vorrangig den *Antworten* auf die aktuellen Orientierungsprobleme, sondern stellen ein anderes Verfahren in den Mittelpunkt: das *Fragen*. Durch das kritische Nachfragen, das scheinbar eindeutige Grundlagen unserer Lebensweise in einem neuen Licht erscheinen läßt, versucht Ruh, Möglichkeiten zur Meisterung gegenwärtiger Herausforderungen zu gewinnen. Die Nachfrage gilt dabei nicht nur überkommenen Entwürfen, sondern auch neuere, alternative Konzepte müssen ihre Plausibilität unter Beweis stellen. Die damit angedeutete Diskussionsbereitschaft gegenüber anderen Argumentationen und Ansätzen ist kennzeichnend für Ruhs Texte. Man begegnet in diesem Buch einem Autor, der nicht die Lösungen für unsere Probleme bereithält, sondern der den Leser in die Frage der Orientierungssuche mit hineinnimmt (S. 13 ff., 37, 130 u. ö.).

So ist es signifikant, daß der zentrale Titel des ersten Teils, »Orientierung im Bereich der Ökologie«, als Frage formuliert wird: »Gibt es eine ökologische Ethik?« Wer eine eindeutige Antwort erwartet hatte, wird enttäuscht. An die Stelle einer normativen Konstruktion ökologischer Ethik setzt Ruh lediglich ein Modell gestaffelter Prioritäten, an deren erster Stelle die Erhaltung der Lebensgrundlagen für die zukünftigen Generationen steht (S. 25, 73 u. ö.), das aber für Ergänzungen offen bleibt. Aus dem methodischen Zugang über das Fragen leitet Ruh ein weiteres Prinzip für seine Vorgehensweise ab, *Offenheit*. Ruh wirbt für eine leidenschaftliche und radikale Reflexion, die sich nicht vorschnell auf Traditionelles zurückzieht, und ermahnt auch den eigenen Berufsstand zur Offenheit: Gerade bei theologischen Sozialethikern werde manchmal »die Reflexion klein geschrieben, etwa wenn eine Dogmatik alles schon weiß« (S. 128). Seine Ausführungen zur ethischen Orientierung im Bereich der Ökologie und der Medizin stellen dagegen die Möglichkeit, Handlungsalternativen offenzulassen, in den Mittelpunkt.

Mit dieser Methodik möchte Ruh nicht dem

ethischen Eklektizismus eines postmodernen »anything goes« das Wort reden. Vielmehr will er auf diesem Weg der Mehrdimensionalität der ethischen Lebenswirklichkeit gerecht werden, ohne das Ziel ihrer angemessenen Interpretation aus dem Blick zu verlieren. Über diese Zugangsweise soll die Vernetzung von Mensch und Umwelt, Wirtschaft und Individuum, Naturwissenschaft und Humanität wieder neu ins Gedächtnis gerufen werden. »Es kann nicht richtig sein, daß aus dem Schatz der überkommenen Normen nur einige als Vorzugsnormen gelten, die Relationalität, die innere Bezogenheit all dieser Grundnormen muß wieder zum Zug kommen«, lautet der Appell Ruhs (S. 168). Sein Versuch, der Vernetzung unterschiedlicher Lebensbereiche gerecht zu werden, kommt in den Aufsätzen zum Problemkreis Wirtschaft deutlich zum Ausdruck. In einem Beitrag über die Neugestaltung von Arbeitszeit und Freizeit präsentiert Ruh auf den Hintergrund der Studien von R. Inglehart zum Wertewandel einen Vorschlag zur Neuordnung von Arbeits- und Freizeit: Ruh möchte eine starre Unterscheidung beider Bereiche und die Koppelung von Tätigkeit und Lohn auseinandernehmen. Gesicherter Grundlohn und verpflichtende Dienst- und Sozialzeit für alle auf der einen, Arbeitszeit bzw. Freizeit nach Belieben, je nach den Vorstellungen und Ansprüchen des einzelnen auf der anderen Seite sind die Eckpfeiler für seinen Neuansatz, der sich – Ruhs Methodik entsprechend – selbst lediglich als eine »Skizze« versteht, die noch weiter ausgestaltet werden müßte (S. 199f.). Ein derartiges Modell könnte die einzelnen Lebensbereiche wieder stärker miteinander verschränken, und diese Reintegration wird als die Hauptaufgabe der Wirtschaftsethik betrachtet. Sie dient der »Ankoppelung der Wirtschaft an die Lebenswelt« (S. 233).

Das Interesse an der Reintegration auseinanderfallender Teilbereiche prägt auch Ruhs Auseinandersetzung mit einem »klassischen« Gegenstand sozialetischer Urteilsbildung, der Politik. Ruh orientiert sich hier – vielleicht ein Produkt helvetischer *stabilitas loci*? – mehr als in den drei anderen Bereichen am Vorhandenen. Interessant erscheint in diesem Bereich vorrangig eine Passage, die ein weiteres methodisches Element ins Spiel bringt, mit dem Ruh offenbar den korrekten Aufbau vernetzten Denkens sicherstellen möchte: Jedermann, und insbesondere die Politiker, muß sich an der »regulativen Idee der Wahrheit orientieren« (S. 250).

Doch: »Was ist Wahrheit?« Wie schwierig diese Frage am ethischen Einzelfall zu beantworten ist, zeigt eine an Peter Singers Thesen zur Ethik orientierte Auseinandersetzung über das Problem der Einbeziehung anderer Lebewesen in die ethische Urteilsbildung: Wenn man mit Singer die Berücksichtigung aller interessengeleiteten Wesen, also beispielsweise auch der Tiere, in den Prozeß ethischer Entscheidungsfindung fordert, könnte ein reflektierender Umgang mit der Tierhaltung erreicht werden. Andererseits liegt das Problem auf der Hand: Konsequenterweise müßte man nun Tieren ein höheres Interesse und damit höhere Priorität für die Entscheidungsfindung als etwa schwer geistig behinderten Menschen zugestehen. Diese Konsequenz hat Singer gezogen, Ruh weist sie als aporetisch auf.

An diesem Beispiel werden Stärke und Defizite des Buches deutlich. Die Stärke liegt darin, Sensibilität für die Notwendigkeit eines neuen, etablierte Grenzen überschreitendes Denken zu wecken. Seine Domäne sind die weiterführenden und erhellenden Fragen, die sich aus der Analyse unserer Kultur ergeben. Da Ruh aber bei der reinen Beschreibung nicht stehenbleibt, wäre wünschenswert, daß die Grundlagen, nach denen die Antworten auf die geschilderten Probleme gegeben werden, in ihrer Genese noch genauer ausgeführt worden wären. Bei dem genannten Beispiel vermißt man etwa eine Ableitung der Kriterien, die Singers Versuch als aporetisch aufweisen. Zwar verliert der Autor diese Frage nicht aus dem Blick. Eine geschlossene Theorie für die Entwicklung solcher Kriterien wird aber nicht vorgestellt. Beruhen sie auf biblisch-theologischen Erkenntnissen? Auf den Einsichten der kommunikativen Vernunft? Ruh scheint sich für letzteres zu entscheiden, wenn er sich darum bemüht, Orientierungen durch Weiterdenken, also auf dem Weg der Vernunft zu erzeugen. Die Antwort kann aber nicht eindeutig ausfallen, denn oft werden demgegenüber auch wieder biblische Normen angeführt, deren Allgemeingültigkeit Ruh nicht weiter problematisiert oder begründet.

Vielleicht liegt diese methodische Uneindeutigkeit daran, daß den Texten deutlich anzumerken ist, wie sich Ruh, Schüler Karl Barths, von den Denkmustern seines Lehrers löst. Statt dogmatische Entschiedenheit zu suggerieren, wird Ethik als Reflexionswissenschaft eingeführt. »Ethik ist das Nachdenken über das gelingende Leben und seine

Grenzen« [S. 45]. Wenn man so will, bewegt sich Ruh damit auf eine Tradition zu, die in der Folge Schleiermachers und Troeltschs die Ethik von der Reflexion der vorgegebenen Lebenswirklichkeit her entwerfen wollte. Aus diesem Prozeß entstehen gewisse Unstimmigkeiten, etwa in einer bisweilen ablehnenden Deutung der Moderne (vgl. etwa S. 200), deren oberstes Prinzip, die Vernunft, gleichwohl die zentrale Rolle bei der Urteilsfindung innehat. Darin ist aber auch etwas Sympathisches zu sehen, nämlich der ehrliche Versuch, angesichts der Herausforderungen unserer Zeit nach neuer Orientierung jenseits von alten Frontstellungen und Denkmustern zu suchen. Gleichzeitig spiegelt sich in dieser Diffusität auch die gegenwärtige Situation der Ethik: Einer enormen Nachfrage nach »Ethik« steht auf der Angebotsseite methodologische Uneinigkeit gegenüber. Ruhs Überlegungen könnten die evangelische Ethik dazu ermuntern, den offenen Diskurs über diese Fragen zu suchen.

Reiner Anselm
8000 München

Huber, Wolfgang: *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*, München: Chr. Kaiser 1990. 362 S. Kt. 54,- DM.

Sechzehn Abhandlungen und Vorträge aus den Jahren 1975 bis 1989 sind in diesem Aufsatzband Wolfgang Hubers versammelt. Der Titel *Konflikt und Konsens* ist programmatisch gemeint. »Alle diese Arbeiten zielen auf ein Konzept theologischer Ethik, welche die Erfahrung des Konflikts ernstnimmt, aber im Konflikt die Möglichkeit der Verständigung, den Konsens sucht« (10).

Der Königsweg der Konsensfindung ist für Wolfgang Huber die Analyse der Geschichte des Konfliktes. Und so macht es den Reiz dieser Aufsatzsammlung aus, daß damals aktuelle Konflikte, die heute in den neunziger Jahren schon historisch sind, durch den historischen Rekurs für allgemeine und damit den kontingenten Anlaß übersteigende Problemstellungen aufgeschlossen werden. Der Leser kann die Erfahrung machen: historische Information erweitert den Problemhorizont.

So nutzt Huber das Lehrbeanstandungsverfahren gegen Pfarrer Schulz zu einem aufschlußreichen Rückblick in die Geschichte der Lehrbeanstandungsverfahren im deutschen Protestantismus.

Das Kirchenpapier der F.D.P. aus den frühen siebziger Jahren dient als Anlaß, um die staatskirchenrechtliche Debatte nach 1945 wohlinformiert darzustellen, und um mit der Warnung zu schließen, die Religionsfreiheit nicht als Funktion der Kirchenfreiheit zu verstehen.

Einen weiteren Anlaß für kritische historische Rückblicke bietet in der ersten Hälfte der achtziger Jahre die Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit. Zu Recht zeigt Huber, daß der Kirchenkampf im »Dritten Reich« eben nur ein Kampf um die Kirche war. Doch es war nicht nur die Selbstbeschränkung von Kirche und Theologie, die heute kritisch gesehen werden muß. Zumal lutherische Theologen begrüßten die nationale Revolution von 1933 auch aus theologischen Gründen. Und auch darin hat Huber recht: »Mit vollem Bewußtsein haben evangelische Theologen als Christen und Theologen die ›Entjudung‹ des deutschen Volkes und der evangelischen Kirche legitimiert« (77).

Den im Kontext der Nachrüstungsdebatte entbrannten Streit um Gesinnungs- und Verantwortungsethik nimmt Huber zum Anlaß, um sein Verständnis einer »Ethik der Verantwortung« zu entfalten. Im Zentrum dieser Ethik steht die Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit des anderen: »Der Respekt vor der Gewissensfreiheit des anderen, die ihn zu einer eigenen, von der meinen möglicherweise abweichenden ethischen Orientierung nötigt, ist der Entstehungsort der Verantwortungsethik« (165). So werden »Prinzipienvergleich, Folgenabschätzung und Bedingungsanalyse ... zu charakteristischen Merkmalen von Verantwortungsethik als einer Ethik des reflexiven Prinzipiengebrauchs« (ebd.).

Darum kritisiert Huber auch Versuche, »das eigene Argument durch den autoritativen Gestus eines prophetischen Anspruchs unangreifbar zu machen« (258). Demgegenüber will er prophetische Kritik verstanden wissen als »eine der Formen, in denen die Frage nach der Legitimität politisch-gesellschaftlicher Entwicklungen aufgeworfen wird« (270). Die Frage nach der Legitimität ergänzt damit das Legalitätsprinzip der Demokratie, so daß ein Gegensatz zwischen prophetischer Kritik und demokratischem Konsens nicht aufgemacht werden kann.

Gerade bei den Aufsätzen, in denen die Friedensdebatte der achtziger Jahre den Hintergrund bildet, wird der geschichtliche Abstand zwischen dem

Text und dem Leser spürbar. Mit dem Ende der Nachkriegszeit im Jahre 1990 haben viele Selbstverständlichkeiten jener Zeit ihre Plausibilität verloren. Daß etwa die Inanspruchnahme des Prophetischen die »zeitdiagnostische Kraft der Theologie« (9) wesentlich erhöht hätte, hat sich nicht bestätigt. Wie sonst ist es zu erklären, daß eine Prophetie, die entsteht »für eine Form der Gerechtigkeit, welche die Befreiung Israels aus der Sklaverei und Jesu Verkündigung der befreienden Herrschaft Gottes in Erinnerung hält« (270), nun gerade im Blick auf den real existierenden Kommunismus Emphatie, intelligente Feindesliebe und einseitige Abrüstungsschritte (170) fordert, den stellvertretenden Aufschrei für die Opfer des Totalitarismus aber unterläßt? War diese Unausgewogenheit des Urteils bei aller christlichen Feindesliebe nicht auch gespeist von einer für uns Westdeutsche recht bequemen Nischenmentalität?

Darüberhinaus stellt sich die Frage, was damit gewonnen ist, wenn der Stil ethischen Diskurses mit religiösem Pathos aufgeladen wird. In seinen verschiedenen Vorträgen zu einer Ethik der Natur läßt Huber geradezu zum Stilvergleich ein. Da sind auf der einen Seite zwei Vorträge vor nichtkirchlichem Publikum, in dem er die These entfaltet, daß man der Natur im strikt juristischen Sinn keine Rechte, sehr wohl aber eine Würde zuschreiben könne, aus der sich ein Selbstbegrenzungsgebot für den Menschen notwendig ergebe. Der Stil der Vorträge ist argumentierend, diskursiv, fragend. Ganz anders liest sich Hubers Vortrag auf dem Kirchentag 1989 »Natur im Schatten der Gewalt«. Der Stil zeichnet sich aus durch Superlativismen, überdurchschnittlich hohen Adjektivgebrauch, rhetorische Wiederholungen, vereinnahmenden Wir-Stil, Inanspruchnahme apokalyptischer Szenarien. Meine Sympathie gilt der ersten Variante ethischen Diskurstils. Sie entspricht eher der Rolle, die Huber dem Ethiker zuweist: »Der Ethiker kann nur Fragen stellen. Das allein entspricht seiner Rolle – als Narr am Hof der Mächtigen« (207).

Neben den bereits erwähnten Abhandlungen finden sich in diesem Band Aufsätze über das Verhältnis von Taufe und Kirchenmitgliedschaft, über die Spannung von Glauben und Lehre in der Theologie, über das Verhältnis von Liebe und Recht, über das Selbstverständnis des Kirchentags und ein längerer Essay zur Theodizeefrage.

Im Vorwort stellt Huber fest, daß »die Diagnose

der eigenen Zeit zu den genuinen Aufgaben der Theologie« (9) gehört. Die Lektüre dieses Bandes eröffnet diese Dimension der Theologie in doppelter Weise: einmal als fundierte und gerade in ihren den theologischen Spezialdiskurs überschreitenden Seiten anregende Antworten auf aktuelle Herausforderungen, zum anderen aber sind die Texte selbst Ausdruck einer Zeit, deren Diagnose mittlerweile eine historische Aufgabe geworden ist.

Dr. Rolf Schiederer
8806 Neuendettelsau

Huber, Wolfgang | Petzold, Ernst | Sundermeier, Theo (Hg.): Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns. München: Chr. Kaiser Verlag 1990. 365 S. Kt. 98,- DM.

Der Band vereinigt die Beiträge zu einer Tagung anlässlich Dietrich Ritschls 60. Geburtstag 1989. Gegenstand der Diskussion ist der von D. Ritschl vorgeschlagene Begriff des »impliziten Axioms«, der Mechanismen bezeichnen soll, die das Denken und Handeln einer Person oder einer Gruppe steuern. Die Beiträge der 24 Theologen, Philosophen und Mediziner belegen eindrücklich W. Hubers Aussage, daß Ritschls Konzept »anziehend und dunkel zugleich« sei. So kreisen alle Autoren um die Frage, was mit dem Begriff des »impliziten Axioms« überhaupt gemeint sei, bzw. sinnvollerweise gemeint sein könne. Die methodische und thematische Vielfalt der Antwortversuche zeigt jedoch gleichzeitig die zahlreichen Anknüpfungsmöglichkeiten, die das offene Konzept bietet.

Eine durch historische Vergleiche geleitete Auseinandersetzung mit Ritschl tragen W. Huber, S. Sykes und W. Sparn vor. Huber setzt die impliziten Axiome in Beziehung zum naturrechtlichen Denken, zu J. H. Oldhams »middle axioms« und zu M. Webers und E. Troeltschs Suche nach steuernden Grundlagen konfessioneller Sozialethik. S. Sykes vergleicht die Suche nach impliziten Axiomen mit der Frage nach dem »Wesen des Christentums«. W. Sparn macht deutlich, daß die Vorstellung von »impliziten Axiomen« an der Problematik teilhat, die sich mit dem Begriff des »impliziten Glaubens« verbindet. Das Konzept sei nur dann hilfreich, wenn damit Steuerungsmechanismen gemeint seien, die dem reflexiven Denken vorgelagert sind.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes zeigen, daß Vielseitigkeit und Verständnisschwierigkeit der Vorstellung von »impliziten Axiomen« auch in

den unterschiedlichen Elementen begründet sind, denen sich Ritschls Konzept verdankt: 1. Elementen sowohl angelsächsischer als auch kontinentaler Denktraditionen; 2. unterschiedlichen Wissenschaften (Theologie, Philosophie und Psychoanalyse) und damit unterschiedlichen Ebenen des Denkens.

1. M. Welker betont den angelsächsischen Akzent der Theorie Ritschls, der u. a. in der positiven Würdigung pluraler, »multirelativierender Sachverhalte«, um die es sich bei »impliziten Axiomen« zweifellos handelt, liege. P. v. Buren und G. Wainwright betrachten Ritschls Konzept aus amerikanischer Sicht und vergleichen es mit dem gleichzeitig zu Ritschls »Logik der Theologie« erschienenen Buch von George Lindbeck »The Nature of Doctrine«. Auch Lindbeck sucht ja nach einer »Tiefengrammatik« christlichen Glaubens, deren Regeln sich einem »cultural-linguistic approach« erschließen sollen, also wie Ritschls implizite Axiome sprachlich formulierbare Satzungen einer gesellschaftlichen Lebensgeschichte darstellen. V. Burens Frage »Who Steers Ritschl's Theology If Not Ritschl?« benennen einerseits das Problem, das schon E. Troeltsch in den Versuchen einer Wesensbestimmung des Christentums aufspürte, andererseits ist es eine Anfrage an kontinentale Hoffnungen auf überindividuelle Gültigkeit von abstrahierten Axiomen.

2. Stärker als die Dualität geographisch bestimmter Denktraditionen sorgt die Pluralität von Wissenschaften, denen Ritschls Konzept entspringt, für eine durchaus produktive Unsicherheit in der Behandlung des Begriffs. Während die meisten theologischen Autoren »implizite Axiome« im Bereich reflektiven Denkens suchen, so daß z. B. Dogmen als implizite Axiome benannt werden können, suchen die Vertreter der Psychosomatik »implizite Axiome« auf einer vorreflektiven Ebene. So beschreiben E. Petzold und W. Kämmerner den Einfluß impliziter Steuerung auf den Prozeß psychosomatischer Diagnostik und Therapie, die nach Kämmerner nur dann erfolgreich sind, wenn Arzt und Patient zu einer Verständigung über ihre »Vorannahmen« kommen und daraufhin die gleiche Perspektive einnehmen können.

Der Theologe H. Nebelsick vergleicht »implizite Axiome« mit einer Brille, die hinter unseren Augen die Sicht auf die Wirklichkeit bestimmt. Er verdeutlicht dies am Beispiel der euklidischen und der Riemannschen Geometrie, die uns je unterschied-

lich »programmieren«, die Welt in bestimmter Weise wahrzunehmen. Die von D. Ritschl angenommene hierarchische Struktur der »impliziten Axiome« erweitert sich im Licht der Beiträge dieses Bandes zu einer Mehrzahl nicht unbedingt kommensurabler Ebenen, auf denen implizite Axiome benannt werden können. Insofern verweist die Verwirrung mancher Autoren über die Frage »Was ist ein implizites Axiom?« auf die nicht nur begriffliche Unsicherheit darüber, auf welcher Ebene man eigentlich denkt, redet und handelt, wenn man beispielsweise Theologie treibt.

Nach Ritschl sollen implizite Axiome explizit werden können, ohne ihre steuernde Kraft zu verlieren. Diese Bedingung erfüllen zahlreiche »Axiome« des christlichen Glaubens nach ihrer historischen Explikation durchaus nicht mehr. H. Richter macht dagegen mit dem absoluten Widerspruchsverbot im abendländischen Denken ein implizites Axiom von bleibender Gültigkeit explizit: Im Kontext nicht-abendländischen Denkens erweist sich das Widerspruchsverbot als relativ und wird darin als implizites Axiom sichtbar. Die bleibend steuernde Kraft des Axioms zeigt der absolute Widerspruch, den Richter zwischen dem »absoluten Widerspruchsverbot« und den Regeln einer »religiösen Hermeneutik« aufmacht. Fließende Übergänge zwischen diesen Bereichen werden dagegen sichtbar am Beispiel der Überlagerung einer Stammesreligion von einer sog. Hochreligion, das Th. Sundermeier vorträgt. Ein implizites Axiom im Bereich der christlichen Theologie beschreibt F. Mildnerberger, wenn er innerhalb der Konkordienformel die Interpretation der Christologie und Soteriologie vom Sündenbewußtsein gesteuert sieht. Da er diesen Sachverhalt nicht einfach bejahen kann, findet er sich in dem Dilemma, entweder den von Ritschl für implizite Axiome reklamierten Wahrheitswert relativieren zu müssen, oder das wahre implizite Axiom noch gar nicht gefunden zu haben. Zu lösen wäre dieses Dilemma vielleicht mit der Beobachtung W. Sparns, daß die Vorstellung von »impliziten Axiomen« nur in Verbindung mit dem Story-Konzept »analytisch effektiv« sei.

Die detaillierteste Kritik an Ritschl bietet der Beitrag K. Bergers. Berger hat nicht nur Zweifel an der *Möglichkeit* allgemeingültiger Bestimmung impliziter Axiome, wobei er auf die Problematik der Suche nach dem »Wesen des Christentums« verweist und E. Troeltschs Überlegungen zu die-

sem Thema »implizit« wieder aufgenommen werden. Berger zweifelt auch an der hermeneutischen *Notwendigkeit* und der theologischen *Berechtigung* dessen, was er als »strukturalistische Reduktion« bezeichnet, die für Berger gegenüber biblischen Texten die Gefahr der Ungeschichtlichkeit heraufbeschwört. Daß es freilich das zu Diskussion stehende Phänomen gibt, zeigt auch Bergers Kritik, wenn er gegen Ritschl die »Eigenart paulinischer Theologie als je und je durch Situation (sic) provozierte(r)« versteht.

Den Band beschließen »weitere vorläufige Überlegungen« D. Ritschls. Deutlich wird dabei besonders, daß Ritschl die »Tiefengrammatik« der Theologie, d. h. in impliziten Axiomen verdichtete Erfahrung von Gläubigen, aus therapeutischem, d. h. ökumenischem Interesse sucht. Ob in der Theologie allerdings wirklich ähnliches geschieht wie im therapeutischen Gespräch, wie Ritschl annimmt, oder ob nicht vielmehr die Stimme des Analytikers von den Diskurspartnern schlicht als eine weitere Position wahrgenommen wird, muß die weitere Diskussion ergeben.

Die anregende Sammlung verschiedenartiger Perspektiven auf Ritschls »Kurze Darstellung« impliziter Axiome zeigt, daß das Konzept offenbar geeignet ist, »den verworrenen Zustand des Denkens über die frommen Gemütszustände« in den Blick zu bekommen.

Dr. Christian Schwarke
2000 Norderstedt

Köhl, Harald: Kants Gesinnungsethik. (Quellen und Studien zur Philosophie. Hg. von Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland. (Bd. 25) Berlin/New York: Walter de Gruyter 1990. XI, 166 S. Ln. 88,- DM.

Daß die praktische Philosophie Immanuels Kants auch dann noch ein spannendes Untersuchungsfeld voller aktueller Bezüge bietet, wenn man mit dem Gros ihrer systematischen Fundamentalbegriffe nichts mehr anzufangen weiß, ist die fruchtbare Überzeugung, die der Arbeit von Harald Köhl zugrunde liegt. Für ein solches ketzerisches Unternehmen, das Kants Moralphilosophie traktiert unter programmatischer Ausblendung der »theoretischen Errungenschaften seiner Theorie der Imperative ...« sowie der »... metaphysischen Spezialitäten seines Freiheitsbegriffs und der Zwei-Welten-Lehre« (6), scheint die Zeit reif – oder

zumindest der Zeitgeist günstig – zu sein. Die Schrift ist (in einer früheren Fassung) mit dem Heinz-Maier-Leibnitz-Preis für Praktische Philosophie des Bundesministers für Bildung und Wissenschaft prämiert worden.

Die Ausblendungsstrategie, auf der die Arbeit basiert, macht sich die Tatsache zunutze, daß Kant selbst in seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« der systematischen Konstruktion seiner Theorie der praktischen Vernunft bekanntlich ein Kapitel vorgeschaltet hat, welches »von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis« (BA 1; Suhrkamp-Werkausgabe, hg. von W. Weischedel, Bd. VII, 6. Aufl. 1982, S. 18) ausgeht, um von hier aus die Grundbegriffe der praktischen Vernunft zu ermitteln. Verdienstvoll ist die sehr eingehende und differenzierte Analyse, die Vf. diesem ersten Abschnitt der Kantischen »Grundlegung« widmet, schon darum, weil auf diese Weise eine gewisse Einseitigkeit der Kantforschung ausgeglichen wird, die sich traditionell hauptsächlich auf die Rekonstruktion der transzendentalphilosophischen Systemelemente der Kantischen Moraltheorie zu verlegen pflegt.

Zwar muß eingeräumt werden, daß solche Beschäftigung mit Kants Analyse des »gemeinen Gebrauche(s) unserer praktischen Vernunft« (BA 25, Werkausgabe, S. 33) nur »Kants Vorbegriff von Moralität« (6) zu Gesicht bekommt. Gleichwohl beinhaltet dieser Vorbegriff die Grundlegung von Kants »Gesinnungsethik« (4ff.).

Vf. deutet Kants Moraltheorie »in erster Linie« als eine »Theorie über die moralische Beurteilung von Handlungen« (1). Damit trifft er eine hermeneutische Grundentscheidung. Die Frage nach dem »principium executionis bonitatis« und die Frage nach dem »principium diiudicationis bonitatis« (vgl. BA X, XI; Werkausgabe, S. 14), mithin diejenige zweifache Aufgabe, deren einheitliche Lösung Kant sich in der »Grundlegung« zum Ziel setzt, wird zugunsten der Dominanz des zweiten Aspekts aufgelöst. Die Rekonstruktion des »principium diiudicationis bonitatis« bildet den theoretischen Rahmen, innerhalb dessen die Analyse des »principium executionis bonitatis« ihren Ort finden soll.

Der methodische Vorrang der Frage nach dem Beurteilungsprinzip moralischer Handlungen und die Ausschaltung der Kantischen Überzeugung von der Ursprungsidentität des Beurteilungs- und des genetischen Prinzips moralischen Handelns

kommen zustande, weil der jene Ursprungsidentität bedingende »ethische Apriorismus« (3, 24, 38) Kants programmatisch abgelehnt wird. An seine Stelle tritt der Rekurs auf »unsere moralischen Intuitionen« (10, vgl. 40, 112, 140). Diese Intuitionen sind primär Beurteilungs- und erst (und darum auch) sekundär Entstehungsprinzip moralischer Handlungen, weil in ihnen Moralität nicht (wie bei Kant) als die verallgemeinerbare Form ihres Vollzugs präsent wird. Moralisch sind diese Intuitionen, weil sie sich auf verallgemeinerbare Inhalte richten, namentlich die »Erfahrung ..., daß andere Menschen die menschliche Grundsituation mit uns teilen« (150). Die Antwort auf die Kardinalfrage ethischer Theoriebildung, wie der Übergang von einer ontologischen Strukturbestimmung des Daseins zur Behauptung ihres ethischen Verpflichtungscharakters genau zu vollziehen ist, wird durch den Verweis auf die »basalen voluntativen Ausrichtungen der handelnden Person« (83) gegeben, als den unhintergehbaren Grund der Akzeptanz ethischer Ansprüche. Die genetische Frage nach der Begründung ethischer Ansprüche verschiebt sich zur – psychologischen – Frage nach den Gründen für ihre je individuelle, subjektive Akzeptanz. Es ist »Kants Theorie des moralischen Gefühls« (115), d. h. seine Lehre von der »Achtung« für das Sittengesetz, die die Antwort auf diese Frage gibt. Bezüglich der Reichweite dieser Antwort wird ausdrücklich eingeräumt, daß sie die genetischen Gründe für die Einnahme eines moralischen Standpunktes nicht erklären kann. »Man muß schon auf diesem Standpunkt stehen, damit das Achtungsgefühl seine motivationale Kraft entfalten kann« (135).

Demjenigen, der durch dieses Achtungsgefühl motiviert ist, gibt die an Kant produktiv abgelesene Moraltheorie Richtlinien an die Hand. Sie klärt ihn erstens – in Form der handlungstheoretisch gewendeten Lehre vom an sich guten Willen – über den präzisen Gegenstand der Beurteilung moralischer Handlungen auf. Dieser Gegenstand ist die der Handlung zugrunde liegende »Absicht« (11), die Vf. über Kant hinausgehend (mit M. Weber) verantwortungsethisches auslegt. Die Absichten können sich (zweitens) der Ausrichtung des Handlungsobjekts an Maximen, »individuelle(n) Handlungsgrundsätze(n)« (2), verdanken. Da Vf. diese »sich selbst auferlegte(n) Regeln« des Handelns« (47) als das Produkt eines bewußten Entschlusses, einer Reflexion auf die eigene Gesinnung, den

eigenen Charakter (54), deutet, nehmen sie gewissermaßen eine meta-ethische Funktion ein und sind kein notwendiges Element der Beurteilung moralischer Handlungen (61). Nötig zur Beurteilung der Moralität ist hingegen (drittens) die Kenntnis der »Beweggründe des Handelnden« (2), die Vf. »Motive« (65) nennt. Präzise zu unterscheiden ist mithin zwischen Absichten und Motiven einer Handlung. Motive sind die »Erklärungsgründe« (ebd.) für die betreffenden Handlungsabsichten. Zweck dieser Differenzierung ist es, der Kantischen Unterscheidung der Legalität von der Moralität einer Handlung (66) einen genauen handlungstheoretischen Ort zuzuweisen. Moralisch ist eine Handlung nur dann, wenn nicht nur die Handlungsabsicht, sondern auch das oberste Handlungsmotiv moralisch ist. Die Handlung muß pflichtgemäß sein und darüber hinaus »aus Pflicht« (76) erfolgen.

Die allgemeine Geltung eines so rekonstruierten »principium diiudicationis bonitatis« wird den gemachten Voraussetzungen gemäß skeptisch beurteilt. Dieses lasse sich keinesfalls, wie Kant glaubte, auf eine anthropologisch-allgemeine Anlage unseres vernünftigen Menschseins zurückführen (vgl. 153). Was somit von Kants Theorie der praktischen Selbstrealisierung vernünftiger Freiheit übrig bleibt, ist eine Theorie moralischen Handelns, die nur einer bestimmten Gruppe etwas zu sagen haben möchte, nämlich denjenigen, die »woher auch immer, ein moralisches Selbstverständnis« (153) haben.

Aktuell ist eine solche in der Tat »kräftig revidierte Konzeption« (156) einer Moraltheorie im Anschluß an Kant angesichts der faktisch allgemeinen Pluralisierung des Ethischen allemal. Da sie jedoch den verpflichtenden Charakter ethischer Forderungen nicht nur hinsichtlich einzelner Inhalte, sondern prinzipiell faktisch ins Belieben des einzelnen stellt, ist sie sicherlich (in diesem markanten Sinne) »Gesinnungsethik«. Die höheren verantwortungsethischen Potentiale dürfte jedoch eine Theorie von der Art derjenigen bergen, die sie zu beerben versucht.

Dr. Georg Pfeleiderer
8000 München 5

Rentsch, Thomas: Die Konstitution der Moralität. Transzendente und praktische Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 315 S. 48,- DM.

Nach Rentsch gibt es eine Fülle von unhintergehbarem Wissen (17) und Handlungsweisen, welche die Lebenswelt oder sog. »primäre Welt« ausmachen. Diese Welt ist »mein Rationalitätskriterium« (62). Sie ist noch nicht in Wissenschaft, Ethik und Ästhetik ausdifferenziert und enthält ursprüngliche Maßstäbe für ein echtes oder gelungenes Leben. Der Verfasser spricht daher wiederholt von »normativen Implikationen« der primären Welt (83f.). Die primäre Welt bildet ein genuines Territorium für die Philosophie (vgl. 107), in das die Wissenschaften nicht hineinreden dürfen. Andernfalls kommt es zu jenen Verzerrungen, die der Verfasser mit den Titeln »Semantizismus« und »Szientismus« (36f., 46f.) etikettiert. Gegen die Einseitigkeit der Diskursethik erinnert Rentsch daran, daß Diskurse nur ein Lebenselement u. a. sind. Unparteilichkeit sei z. B. nicht eine Eigenschaft von Diskursen, sondern primär eine Einstellung von Personen. (56) Diese korrekte Feststellung ist in dem Zusammenhang zu sehen, daß Rentsch insgesamt zu einer Situations- und Charakterethik tendiert. Allerdings schätzt er die Verständigungsorientierung des Menschen als etwas ein, was für die Ethik besonders wichtig ist. Aus der Anlage auf Verständigung folgt für ihn u. a. die Tatsache, daß Techniken selber keine Orientierungen sind, sondern solche voraussetzen. Instrumentelles Handeln muß in kommunikatives eingebettet bleiben. Das wird am ärztlichen Handeln illustriert (113). »Die primäre Welt wird getragen von gewaltlosen, nicht-instrumentellen Verhältnissen zwischen den Menschen« (112).

Im Unterschied zu verbreiteten Lehrbüchern der Ethik (z. B. von Frankena, Taylor, Mackie oder Hospers) beschäftigt sich Rentsch nicht mit den klassischen Problemen des Guten und Richtigen. Er behauptet z. B., es gebe keine Hierarchie der Lebensziele, sondern bloß ein Nebeneinander von gleichsprüngen Entwürfen. Daher mache die Unterordnung der Lebensziele unter das Glück keinen Sinn. Es ist ganz offensichtlich, daß er nie eines dieser Lehrbücher gewissenhaft durchgearbeitet hat und mit den Fragestellungen der normativen Ethik nicht vertraut ist. Ethik ist für ihn viel mehr ein Vorwand zur ausführlichen Analyse der Lebenswelt. Diese Analyse schwankt jedoch zwi-

schen trivialen Mätzchen (vgl. etwa wie Honig vom Teelöffel träufelt, 99f.) und hochtrabenden, in ihrem Kern ebenfalls nichtssagenden Sätzen. So heißt es etwa: »Jeweils ist es erforderlich, das Wichtige und Bedeutungsvolle vom Unwichtigen oder bereits Bekannten zu sondern. (Dieser Satz ist trivial, aber richtig. Triviale Feststellungen sind oft unvermeidbar und in keiner Weise ehrenrührig! Mein Zusatz.) Die transzendente Potentialität gliedert somit die interne Struktur des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens gemäß bestimmten möglichen Verläufen und Verzweigungen von Handlungssituationen. Das Sich-selbst-Verstehen in den Situationen, die *hermeneutische* Dimension der faktischen Grundsituation, ist daher mit Vorgehalten von Freiheit in der Analyse systematisch verbunden« (80). Der Zusatz nach meiner Einfügung führt kaum über die erste Feststellung hinaus und ist weder klärend noch informativ. Ein solcher Jargon ist nicht mit dem Programm einer Explikation des gesunden Menschenverstandes vereinbar!

Die gesamte Beschreibung der Lebenswelt wird dem Zugriff und der Kontrolle der Empirie entzogen. Rentsch immunisiert seine Überlegungen gegen Kritik. Das Selbstimmunisierungsverfahren wird z. B. auf S. 73 besonders deutlich. Generell wird transzendentes Denken gerne als Methode eingeführt, an der Kritik wie Wasser an einer Gans hinunterläuft, weil transzendentes Denken angeblich die Bedingungen der Möglichkeit von Kritik formuliere. Es scheint, daß Rentsch mutatis mutandis die den Existenzbeschreibungen Kierkegaards und Heideggers zugrundeliegenden Stimmungsbilder reproduziert. Dagegen läßt er die Beiträge der Metaethik völlig außer acht, indem er sie als »Semantizismus« beschimpft. (Anstelle kritischer Argumente operiert Rentsch mit pauschalen Etiketten.) Der Utilitarismus – die wichtigste Alternative zum Kantianismus – wird naiverweise mit Egoismus verwechselt (z. B. 28, 37, wo sogar in Anwendung auf Tugendhaft das Etikett »Halb-Utilitarismus« auftaucht). Weiter wird etwa Kutschera vorgeworfen, daß er in den Kategorien von »objektiv« und »subjektiv« denke. Bei dieser Gelegenheit wird übersehen, daß Hare und Mackie viel zur Präzisierung des Begriffspaares »subjektiv« – »objektiv« geleistet haben und daß ein Denker wie Kutschera im Lichte dieser Forschungen arbeitet. Zwei Grundirrtümer von Rentschs Programm bestehen darin, daß er glaubt, mit einer Kritik des

erkenntnistheoretischen Solipsismus zugleich den normativen Egoismus eliminieren zu können, und daß er meint, sein Hinweis auf die Tatsache, daß wir im Alltag immer schon werten, sei der Schlüssel zur Lösung des Sein-Sollens-Problems. Der erste Fehler unterstellt, daß nur, wer sich als solus ipse (als weltloses isoliertes Ich) sieht, seine eigenen Präferenzen oder die seiner Gruppe bevorzugt. Das ist jedoch im Alltag ebenso wenig der Fall wie in der nicht-skeptizistischen Philosophie. Der zweite Fehler beruht ebenfalls auf einem elementaren Mißverständnis. Daß wir im Alltag immer unmerklich von »is« auf »ought« übergehen, hat David Hume gerade beanstandet und nicht etwa bestritten. Zugleich hat er dazu ermahnt, diesen unmerklichen Übergang als Problem zu erkennen und zu beachten. Die Koexistenz von Tatsachen- und Werturteilen im Alltag wird also nicht bestritten, sondern konstatiert. Doch aus der Tatsache, daß es keine Berge ohne Täler gibt, folgt nicht, daß wir Täler und Berge nicht unterscheiden können oder aus der Kenntnis von Tälern allein logisch etwas folgt über die Höhe der Berge. Die Tatsache, daß wir im Alltag werten, ist kein Prüfstein dafür, wie wir werten sollen. Auch die Auffassung der primären Welt als einer Quelle von richtigen Wertungen dürfte sich in vielen Fällen als Illusion erweisen. Wir können noch so lange über die primäre Welt meditieren – ob wir z. B. eine Beleidigung verzeihen oder rächen wollen, geht aus dieser Betrachtung nicht hervor. Obwohl Rentschs Ablehnung einer rationalistischen Letztbegründung der Ethik sympathisch ist, scheint er doch an der beliebten Begründungsübertrumpfungskonkurrenz teilzunehmen, denn alle Konzepte, die nicht von einer adäquaten Deutung der Lebenswelt ausgehen, werden als nicht fundiert zurückgewiesen. Gibt es tatsächlich eine solche Instanz ursprünglicher, unverstellter Normierungen, zu der wir zurückfinden können und müssen? Ober gibt es – was der Verfasser nicht zu akzeptieren scheint – in der Ethik außer (interpretierten) Fakten, Kohärenz und Mitgefühl nichts, an das man sich halten könnte? Lebensweltbeschreibungen, so läßt sich gegen Rentsch einwenden, spiegeln entweder bereits spezifische kulturelle Werte, oder sie sind zwar allgemein gültig, aber zu elementar, um Wertungsfragen entscheidend mitzugestalten. Wie Herbert Hart im 9. Kapitel von »The Concept of Law« gezeigt hat, folgen aus alltäglichen Trivialitäten nur gerade die Umriss eines Minimalgehalts

der Moral, die zwar die Existenz von Normen nahelegt, aber deren spezifische Gestalt über eine Garantie des Überlebens zumindest einer Minderheit hinaus nicht festlegt. Der Vorzug von Harts Darstellung liegt darin, daß er alltägliche Trivialitäten (daß wir z. B. keinen unverletzlichen Chitinpanzer haben) als solche deklariert, und sie nicht in einer abschreckenden Fachsprache als philosophische Einsichten ausgibt.

PD Dr. Jean-Claude Wolf
CH-3012 Bern

Heckel, Martin: Gesammelte Schriften: Staat – Kirche – Recht – Geschichte, hg. von *Klaus Schlaich*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1982. 2 Bände, zusammen 1265 S. 198.– DM (Jus Ecclesiasticum 38).

Den 60. Geburtstag des Tübinger Juristen Martin Heckel hat sein Bonner Kollege Klaus Schlaich zum Anlaß dieser »Gesammelten Schriften« genommen. Er hat sich dadurch nicht nur um die Rechtsgeschichte sowie um das evangelische Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, sondern auch um die theologische Ethik große Verdienste erworben. Denn Heckels Studien haben für alle diese Bereiche erhebliche Bedeutung; daß sie nun in dieser voluminösen Ausgabe zusammengefaßt sind, wird ihre Rezeption, so ist zu hoffen, erheblich fördern. Den knappen Raum dieser Rezension will ich vor allem für Hinweise auf die Bedeutung der Heckelschen Untersuchungen für die theologische Ethik nutzen.

Es handelt sich nur um eine Auswahl derjenigen Vorträge und Abhandlungen Heckels, die nicht bereits als Monographien veröffentlicht worden sind. Dabei hat Schlaich sich zu Recht dazu entschlossen, gerade die umfangreichen Aufsätze auszuwählen und neu zugänglich zu machen. Bei einer nicht geringen Zahl dieser Aufsätze handelt es sich in Wahrheit um Monographien, auch wenn sie in Zeitschriften oder Sammelwerken veröffentlicht wurden; das gilt beispielsweise für die Untersuchungen zum Begriff der Parität (121 und 96 Seiten), die Studie zur *Itio in partes* (101 Seiten) oder die große Darstellung zum Begriff der Säkularisierung (138 Seiten).

Die Abhandlungen sind in der Regel in der Abfolge ihrer Veröffentlichung abgedruckt; von den drei Ausnahmen (Nr. 4, 19 und 22) erklären sich zwei aus dem Wunsch, thematisch zusammen-

gehörige Untersuchungen direkt aufeinander folgen zu lassen. Der erste Band umfaßt vierzehn Studien, die in den Jahren zwischen 1959 und 1977 erschienen sind; die dreizehn Studien des zweiten Bandes sind zuerst zwischen 1977 und 1987 veröffentlicht worden. Martin Heckel selbst hat die beiden Bände mit detaillierten Inhaltsverzeichnissen versehen; zusammen mit den von Heckels Tübinger Mitarbeitern erstellten Registern erschließen sie das reichhaltige Material in vorbildlicher Weise.

Unverkennbar ist, daß das Zentrum dieser Studien in der Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts liegt. Von Anfang an bildet die Geschichte der Reformation und des konfessionellen Zeitalters einen Schwerpunkt von Heckels Forschungen. Seine zusammenfassende Darstellung über »Deutschland im konfessionellen Zeitalter« (Göttingen 1983) ist in breiteren Kreisen bekannt geworden. Doch der Blick auf die hier gesammelten Studien zeigt, in welcher Weise gerade am Detail der Quellen orientierte und ins einzelne gehende historische Untersuchungen Aufklärungsleistungen erbringen, die auch im Blick auf die Gegenwart ertragreich sind. Heckel hat das mit besonderer Überzeugungskraft an zwei Begriffen gezeigt, die für die staatskirchenrechtliche und konfessionspolitische Lage wie für die religionstheoretische Deutung in Gegenwart eine kaum zu überschätzende Bedeutung haben: an den Begriffen der Parität und der Säkularisierung. Die Leistungsfähigkeit wie die Problematik beider Begriffe zeigt sich eben für denjenigen am anschaulichsten, der ihren ursprünglichen Entstehungs- und Verwendungszusammenhang kennt. Dieser aber liegt in den staatskirchenrechtlichen Verhältnissen des alten deutschen Reichs im konfessionellen Zeitalter.

Heckel hat seine rechtsgeschichtlichen Kenntnisse immer dazu genutzt, Klärendes zur Gegenwarts-lage von Kirchenrecht und Staatskirchenrecht beizutragen. Auch seine auf diese Frage bezogenen Studien haben zum Teil schnell die Position von »Klassikern« erlangt; ich nenne als Beispiel die Studie über »die Kirchen unter dem Grundgesetz« von 1968.

Daß Heckel als Jurist sehr stark von einer an Luther geschulten rechtstheologischen Position geprägt ist, verdeutlicht in exemplarischer Weise der Artikel über Luthers Rechtstheologie, der, ursprünglich für das Evangelische Staatslexikon

geschrieben, von Anfang an weit mehr als ein Lexikonartikel war. In Anknüpfung an seinen Vater Johannes Heckel hat Martin Heckel hier Grundlinien von Luthers Rechtstheologie herausgestellt, die durch spätere historische Studien anderer im Detail bestätigt wurden. So hebt er hervor, daß Luther »im weltlichen Handeln des Christen das Evangelium des Leidens und der Gewaltlosigkeit aus der Bergpredigt und die Bestätigung des weltlichen Regiments durch Röm 13 zusammengesehen« hat (S. 359). Das Handeln der Christen im Reich Gottes und im Dienst in der Welt geschieht also aus der gleichen Gottes- und Nächstenliebe ohne jede Spaltung in eine doppelte Moral. Es ist also die eine *lex charitatis*, die den Christenstand im Reiche Gottes auszeichnet und die Mitverantwortung der Christen für die Welt prägt. Von gleichem Gewicht sind Heckels Folgerungen aus der ursprünglichen Zwei-Reiche-Lehre Luthers für das Kirchenrecht. Aus diesem Ansatz folgt die Eigenständigkeit eines Kirchenrechts, welches gerade nicht in den Bereich und das System des weltlichen Rechts eingefügt werden und nicht aus dem Zusammenhang der evangelischen Begriffe von Rechtfertigung, Recht und Kirche gelöst werden darf.

Die Orientierung an Luthers Rechtstheologie scheint mir einer der Gründe zu sein, derentwegen Heckel der leichtfertig-optimistischen Weise kritisch gegenübersteht, in der die evangelische Theologie über lange Zeit hinweg von der Kategorie der Säkularisierung Gebrauch gemacht hat. Einprägsam entfaltet er die Ambivalenz, die in der Säkularisierung des Rechts liegt. Auf der einen Seite kann diese gerade der Freiheit des Glaubens wie der Wahrheitssuche insgesamt dienen; andererseits aber kann sie in den Dienst des Konfessionalismus treten und gerade so zu einer inneren Säkularisierung beitragen. Von dieser aber sagt Heckel: »Die reformatorische Theologie hat ›Verweltlichung‹ – im Sinne der modernen Lösung von den religiösen Ursprüngen, Bindungen und Bedingtheiten – weder für die Kirche noch für die Welt erstrebt und geschaffen. Sie hat im Gegenteil die Vergeistlichung der Kirche und ihre Reinigung von der Verweltlichung gefordert. Und sie hat auch die ›Weltlichkeit‹ der Welt gerade in ihrer göttlichen Geschöpflichkeit, Bestimmung und Verantwortung betont, wenn sie die Welt von der Bevormundung durch die geistliche Gewalt zu befreien suchte und die Heilsbedeutung der weltlichen Werke (und

aller Einrichtungen der »Erhaltungsordnung« für die Erlösung bestritt« (S. 922 f.).

Die stupende rechtsgeschichtliche Kenntnis, die Intensität der theologischen Reflexion wie die analytische Schärfe des juristischen Urteils, die uns im Werk Heckels entgegen treten, erheischen hohen Respekt. Es sind diese Eigenschaften des Autors, die jede Seite dieser Studien auch für den theologischen Ethiker lesenswert machen. Das bedeutet natürlich nicht, daß allen ethischen oder ethisch relevanten Meinungen zugestimmt werden müßte, die Heckel vorträgt. Besonders problematisch sind manche seiner Behauptungen zum Thema der Menschenrechte, über die in dieser Zeitschrift bereits früher berichtet wurde (A. v. Campenhausen, in: ZEE 32, 1988, S. 282–291). Daß eine 1987 veröffentlichte Studie das Problem sozialer Menschenrechte *nur* unter dem Titel einer »sozialistischen« bzw. »marxistisch-leninistischen« Menschenrechtstheorie zur Kenntnis nimmt (S. 1166), ist ohne Zweifel Ausdruck ideologischer Verkürzung. Daß Heckel in dem Versuch, Freiheit, Gleichheit und Teilhabe zusammen als Grundfigur des Menschenrechts zu verstehen, eine »heillose Überforderung« des Rechts und der Rechtsauslegung sieht (S. 1186), muß die Gegenfrage aufwerfen, ob er selbst im Verhältnis dieser drei Größen zueinander nicht ein Grundproblem jeder Rechtsauslegung und -anwendung – zumindest im freiheitlichen, demokratischen Rechts- und Sozialstaat – erblickt. Über die Dritte Welt aber behauptet Heckel, in ihr seien »fast durchweg die freien, demokratischen Strukturen durch Weltanschauungsdiktaturen oder Militärdiktaturen abgelöst worden« (S. 1173). Kühn daran ist nicht nur die pauschale These über die heutige Lage in zwei Dritteln der gegenwärtigen Staatenwelt; kühn ist vor allem die Auffassung, daß vor dem Ende der Kolonialherrschaft in den ehemaligen Kolonien »freie demokratische Strukturen« herrschten. Man kann mit Sicherheit davon ausgehen, daß der Verfasser derartig pauschale Aussagen im Blick auf die Geschichte Deutschlands seit dem Zeitalter der Reformation als unzulässig zurückweisen würde.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen nach wie vor Martin Heckels Thesen zum Recht der Theologischen Fakultäten, die in einer Monographie ausführlich dargelegt (»Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat«, 1986) und in einem Beitrag der »Gesammelten Schriften« knapp resümiert sind. Zwar anerkennt Heckel den »Dop-

pelcharakter« der theologischen Fakultäten, denen neben ihrer primär staatlichen Stellung auch ein »kirchlicher Status« zukommt. Doch er sieht von den Implikationen dieses kirchlichen Status ab, wenn er auch für das Recht der evangelisch-theologischen Fakultäten fordert, daß das Votum der Kirchenleitung über Bekenntnis und Lehre eines »anzustellenden« Theologen oder einer Theologin als *votum decisivum* für den Staat verbindlich ist (S. 1043). Die in den evangelischen Kirchenverträgen klar verankerte Stellung dieser kirchlichen Äußerungen als *votum consultativum* soll dadurch – sozusagen mit einem Federstrich – überwunden werden. Insbesondere die Religionsneutralität des Staates und die Parität mit der Rechtsstellung katholisch-theologischer Fakultäten wird zur Begründung geltend gemacht. Die Auswirkungen einer solchen These auf die kirchliche Stellung der evangelisch-theologischen Fakultäten wie die Rückwirkungen auf die akademische Freiheit evangelischer Theologinnen und Theologen bleiben bei dieser These unberücksichtigt. Sie erkennt kirchenrechtlich den Kirchenleitungen bzw. Kirchenbehörden ein dezisives Votum in Fragen der Lehre zu; die Mitverantwortung der theologischen Fakultäten für die kirchliche Lehre wird dadurch ausgehöhlt. Mit evangelischem Kirchenverständnis erscheint mir das nur schwer vereinbar.

Ähnlich rigoros urteilt Heckel in der Frage, ob evangelisch-theologische Fakultäten Angehörige anderer Konfessionen ihrem Lehrkörper eingliedern dürften. Hier nun wird ein kirchenrechtliches Argument geltend gemacht. Auch im Ausnahmefall »ist die Zustimmung zur Berufung eines nicht-evangelischen theologischen Lehrers nach den Bekenntnisartikeln der Landeskirchenverfassungen als unzulässig anzusehen« (S. 1058). Da ich in wichtigen Jahren meiner akademischen Biographie das Glück hatte, als unmittelbarer Fachkollege eines katholischen Theologen zu arbeiten, der hauptamtlich an einem evangelisch-theologischen Fachbereich unterrichtete, habe ich nur bedauernd festgestellt, daß die Anwendung von Martin Heckels rigorosen Grundsätzen mir dieses Glück geraubt hätte. So danke ich noch im Nachhinein den Vertretern der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, daß sie aus den Bekenntnisartikeln ihrer Kirchenverfassung nicht die Schlüsse gezogen haben, die Heckel ihnen nahelegt.

Die Studien Martin Heckels – das mag der Hinweis auf manche kontroverse Thesen unter-

streichen – verdienen Aufmerksamkeit nicht nur wegen der historischen Belehrung, die wir aus ihnen empfangen; gleich wichtig sind sie als Anstöße zur begründeten Urteilsbildung im Blick auf die eigene Gegenwart.

Prof. Dr. Wolfgang Huber
6900 Heidelberg

Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989/91. 461 und 427 S. Ln. je 48,- DM (auch als stw 803/804 Kt. 24,- DM und 28,- DM).

Georg Simmels zweibändige »Einleitung in die Moralwissenschaft« erscheint im Rahmen der unter der Leitung Otthein Rammstedts entstehenden Georg-Simmel-Gesamtausgabe (GSG) als Bd. 3 und 4. Die GSG steht ihrerseits im Zusammenhang eines umfassenden Simmel-Projektes der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld, dessen Bemühungen in den bei Suhrkamp parallel erscheinenden Simmel-Studien und dem als Diskussionsforum der internationalen Simmel-Forschung konzipierten »Simmel Newsletter« dokumentiert werden (dessen neueste Ausgabe einen grundlegenden Beitrag *Klaus Christian Köhnkes* zu den hier besprochenen Bänden enthält, deren Herausgeber er ist). Die GSG ist eine Textausgabe der Schriften Simmels, sie verzichtet auf eine Kommentierung der Werke. Die einzelnen Bände erscheinen in der Regel nach der Ausgabe letzter Hand, eine »editorische Notiz« ist am Ende der Bände ebenso beigegeben wie Textvarianten der einzelnen Ausgaben. GSG 3 und 4 enthalten neben dem Namensverzeichnis auch einen »semantischen Index« zentraler Begriffe, der den bereits erschienenen Bänden »Philosophie des Geldes« (GSG 6) und »Aufsätze 1887–1890« (GSG 2) leider fehlt. Neben der durch die Beschränkung auf die Textausgabe erhofften relativ kurzen Erscheinungsfristen der GSG ist ein angenehmer Effekt die preisliche Erschwinglichkeit der Bände, die durch das parallele Erscheinen in der stw-Reihe noch erleichtert wird.

Die in der Erscheinungsabfolge der auf 24 (unter chronologischen Gesichtspunkten geordneten) Bde. geplanten GSG frühzeitige Herausgabe der beiden Bände der »Moralwissenschaft« trifft hundert Jahre nach ihrem ersten Erscheinen (1892/93) in eine um das Verhältnis von »Ethik und Sozial-

wissenschaften« wieder aufgenommene Diskussion. Diese ist ihrerseits Reaktion auf die »Ethikwelle«, die Niklas Luhmann mit »astrologischer Regelmäßigkeit« in den 80er Jahren eines jeden Jahrhunderts »mindestens seit der Verbreitung des Buchdrucks« wiederkehren sieht. Luhmann (Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, 1990) definiert die Zurückhaltung der Soziologie gegenüber der Ethik gleichsam aus ihrem Wesen. Der Code der Moral gebrauche den Schematismus von gut und schlecht, der Soziologie komme es auf Wahrheit/Unwahrheit an. Allenfalls sei eine »Soziologie der Ethik, eine historisch-soziologische Analyse der ethischen Semantiken möglich«. Damit ist das Simmelsche Grundanliegen der »Moralwissenschaft« in kommunikationstheoretischen Reformulierungen zu identifizieren.

Simmel versteht seine »Moralwissenschaft« als Beitrag zu einer aus den Teilen Psychologie, Sozialwissenschaft und Geschichtswissenschaft bestehenden »historisch-psychologischen Behandlung« des Stoffes, der mit dem Vorzeichen »abstrakter Allgemeinheit« bislang unter den Begriff der Ethik gezweifelt wurde, nun aber in die »Gesamtentwicklung der Wissenschaft« einzuschließen sei (GSG 3, 10f.). Simmel sieht sich zu diesem Vorhaben durch die »Unbegründbarkeit der Moral« (aaO., 25) veranlaßt. Die Überzeugung von dieser Unbegründbarkeit speist sich aus drei Quellen, die – so das Ergebnis der skrupulösen Untersuchung Köhnkes – als drei Erkenntnisstufen in der Entwicklung des »frühen Simmel« zu unterscheiden sind: Simmel geht zuerst von einer erkenntnistheoretisch-logischen Kritik Kants aus. Das Sollen, da es nur durch eine infinite Reihe vorausliegender Sollen erklärbar ist, sei weder eine ursprüngliche Kategorie noch habe das Sollen einen ihm eigenen Inhalt. Dem schließt sich die Erkenntnis an, moralische Axiome seien aus Gewöhnungsvorgängen zu erklären, die völkerpsychologisch zu erschließen sind – Absolutheitsansprüche seien obsolet geworden. Schließlich, in der letzten Phase der Entstehung der »Moralwissenschaft«, arbeitet Simmel seine Theorie sozialer Differenzierung (vgl. GSG 2) ein, wodurch zum einen kultur- und sozialkritische Aspekte hervortreten, zum anderen und vor allem aber eine soziologisch dominierte Ordnungsstruktur in der »Einleitung in die Moralwissenschaft« wirksam wird.

Simmel hält – als Summe seiner »Kritik der ethischen Grundbegriffe« – die »Anpassung der

Moralwissenschaften an die Forderungen moderner Wissenschaftlichkeit« für erforderlich, »die auch das sittliche Leben nicht durch Kombinationen abstrakter Allgemeinheiten, sondern erst durch seine *psychologische Auflösung* in Einzelvorgänge und durch die *historische Herleitung* derselben für erklärt halten darf« (GSG 4, 407). Damit plädiert er freilich für die *Ablösung* philosophischer Ethik durch die Soziologie. Er schlägt deshalb vor zu unterscheiden zwischen der skizzierten Wissenschaft als »positiver Ethik« und »vorschreibender Sittenlehre«, die aber der Kritik der ersteren als »Gegenstand realistischer Wissenschaft« wieder entfällt (GSG 3, 11).

Die Lektüre der beiden Bände (wie der Schriften Simmels überhaupt) ist ausgesprochen ertragreich: Die angedeutete Methodenvielfalt in ihrer gelungenen Verknüpfung bürgt allein schon dafür. Die »Moralwissenschaft« ist für die Erschließung des

wissenschaftsgeschichtlichen Kontexts der Renaissance der Bemühung um Ethik in der Zeit seit Beginn der 1880er Jahre und die von Simmel initiierte soziologische Kritik grundlegend. Hier wird eine der negativen Voraussetzungen der Soziologie in ihrer Entstehungsperiode identifizierbar. In der Kritik und dem *Kritikwillen* des Soziologen Simmel an dieser Ethik-Debatte sind Muster zu erkennen, die in der gegenwärtig wiedergekehrten Welle der Diskussion um die Ethik Öffentlichkeit verdienen.

Nicht zuletzt sind die beiden Bände aufgrund der Fülle feiner Einzelbeobachtungen zu empfehlen, die Simmel aus den verschiedenen Sphären kulturellen Lebens – gerade auch der Religion – zusammenträgt und die zu allem anderen Freude am Lesen bereiten.

Friedemann Voigt
8000 München 40

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

Birch, Bruce C. und Larry L. Rasmussen: Bibel und christliche Ethik. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Klaus Dieter Stoll. Mit einem Vorwort von Wolfgang Huber. München: Chr. Kaiser 1992 (Öffentliche Theologie 1). Ca. 280 S. Ca. 48,- DM.

Enderlein, Wolfgang: Abwägung in Recht und Moral. Freiburg: Karl Alber 1992 (Praktische Philosophie, Band 42). 398 S. 96,- DM.

Honnefelder, Ludger (Hg.): Sittliche Lebensform und praktische Vernunft. Paderborn: Schöningh 1992. Ca. 180 S. Ca. 32,- DM.

Layman, C. Stephen: The Shape of the Good. Christian Reflections on the Foundation of Ethics. London: University of Notre Dame Press 1991. 208 S. 22,95 £.

Löhr, Gebhard: Gott – Gebote – Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991 (Kl. Vandenhoeck-Reihe, 1559). 127 S. 15,80 DM.

Müller, Severin: Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit. Band I: Lebenswelt – Natur – Sinnlichkeit. Freiburg: Karl Alber 1992. (Alber-Reihe Philosophie). Ca. 490 S. Ca. 98,- DM.

Reiman, Jeffrey: Justice and Modern Moral Philosophy. London: Yale University Press 1992. 336 S. 26,00 £; Paperback: 10,50 £.

Schulz, Walter: Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Pfullingen: Neske 1992. Ca. 384 S. 82,- DM.

Wils, Jean-Pierre und Dietmar Mieth: Grundbegriffe der christlichen Ethik. Paderborn: Schöningh 1992 (Uni-Taschenbücher, 1648). 301 S. 29,80 DM.

Witschen, Dieter: Gerechtigkeit und theologische Ethik. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1992 (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 39) 232 S. 38,- sFr.