

B. Blanshard, in der Form des Dezisionismus (letzte sittliche Prinzipien nicht rational begründbar, sondern durch irrationale Entscheidung angenommen) Texte von M. Weber und N. Hoerster. Das Verdienstliche dieser Ausgabe liegt darin, daß sie die Texte zum ethischen Relativismus leicht verfügbar macht und auch solche Beiträge bringt, die sehr brauchbare und wesentliche Kritiken an den verschiedenen Arten des Relativismus enthalten.

Ein weiteres Verdienst des Herausgebers macht die sehr klare und übersichtliche *Einführung* aus, die er den Texten voranstellt. Er setzt sich darin mit zwei Spielarten des ethischen Relativismus auseinander, mit dem Kulturrelativismus und dem meta-ethischen Relativismus.

Die *Kulturrelativisten* stützen sich darauf, daß sich die verschiedenen Kulturen in den sittlichen Anschauungen faktisch unterscheiden, und behaupten, sittliche Normen seien jeweils nur in der betreffenden Kultur verbindlich, aber nicht darüber hinaus. Dem gegenüber zeigt G., daß diese Meinung damit selbst, entgegen ihrer behaupteten Grundposition, eine kulturübergreifende Verbindlichkeit vertritt, nämlich, daß der Mensch in jeder Kultur auf ein Verhalten zum Gedeihen seiner Kulturgruppe verpflichtet sei.

Der *meta-ethische Relativismus* steht auf dem Standpunkt, moralische Äußerungen, die miteinander in Widerspruch stehen (Kannibalismus manchmal erlaubt — nie erlaubt), könnten doch miteinander verträglich sein, weil sie nicht Urteile über objektiv gegebene Werttatsachen, sondern nur Urteile über Einstellungen der Wertenden oder überhaupt nur Ausdruck von Emotionen oder Stellungnahmen mit Bekenntnischarakter seien. G. findet, daß der meta-ethische Relativist damit zwar dieselben ethischen Wörter verwendet wie die Umgangssprache, aber in einem völlig anderen Sinn.

Näher geht G. noch auf die *Anliegen des Kulturrelativismus* ein: die Relevanz kultureller Faktoren für die Bestimmung des sittlich Richtigen, die sittliche Pflicht zur Toleranz und die Erklärung der Unterschiede in den moralischen Überzeugungen der verschiedenen Kulturen. G. zeigt, daß diese Anliegen auch von nichtrelativistischen Ethikern genügend geachtet werden können. Auch diese berücksichtigen bei der Bestimmung des sittlich Richtigen kulturelle Faktoren, wenn sie zwar nicht bloß Zeit, Ort und Individualität, wohl aber eine Menge anderer Umstände als sittlich relevant ansehen. „Auch ein Nicht-Relativist kann *Relationist* sein, d. h. er kann die These vertreten, die sittliche Richtigkeit von Handlungen sei von bestimmten, ethisch relevanten Umständen abhängig“ (22); im besonderen nimmt G. dies für den *teleologisch* (aus den Folgen einer Handlung) argumentierenden Ethiker in Anspruch. Wenn der Kulturanthropologe

nur die Position des *Deontologen* (der manche Handlungen ohne Rücksicht auf Folgen für sittlich richtig oder falsch halte) erschüttern wolle, genüge es, daß er sich auf die Seite des Relationisten schlage. Auch die Pflicht zur Toleranz wird nach G. durch den Nicht-Relativisten gewahrt, der bereit ist, niemanden zum Handeln gegen seine sittliche Überzeugung zu zwingen. Ferner kann der Nicht-Relativist die Unterschiede in den moralischen Überzeugungen verschiedener Kulturen genügend erklären, wenn er aufweist, daß sittliche Normen häufig kompliziert aufgebaut sind, nämlich sittlich wertende Elemente und rein deskriptive Tatsachelemente enthalten, und mit Irrtümern in den beiden letzten Gruppen rechnet.

G. nähert also den Kulturrelativisten dem teleologisch denkenden Nicht-Relativisten (Relationisten) an; eigentlich stehe er nur zum Deontologen in Gegensatz. Damit scheint der Deontologe etwas verzeichnet zu sein. Auch er wird nicht sagen, daß eine konkrete Handlung ohne Berücksichtigung der Umstände, im besonderen ihrer Folgen, als gut bezeichnet werden könne; er wird sich nur dagegen wehren, daß jedwede Handlung durch gute Folgen gerechtfertigt werden könne. Der Unterschied zwischen dem Kulturrelativisten und dem Nicht-Relativisten dürfte sich doch nicht einfach auf den Unterschied zwischen dem Kulturrelativisten und dem Deontologen reduzieren lassen.

Wien

Karl Hörmann

GUNNEWEG A. H. J. / SCHMITHALS W., *Leistung*. Biblische Konfrontationen. (Kohlhammer TB 1007) (167.) Stuttgart 1978. Ppb. DM 12.—.

Wie es der Intention dieser Reihe entspricht, wird der Begriff „Leistung“ als Problem-begriff vom biblischen Zeugnis her aufgegriffen und mit dem Problembewußtsein unserer Zeit konfrontiert. Doch findet sich das Wort Leistung (ein typisches Schlüsselwort der heutigen Gesellschaft) noch gar nicht so in der Bibel. Man muß daher ihr AT unter Vergleich aus Schriften aus jener Zeit und im sozialen Umfeld jener Tage an das Begriffsfeld „Leistung“ herangehen. Vf. tut es vom „Erfolg des Lebens“ her unter dem qualitativen Maß der Weisheit, das auch den Mißerfolg bemißt. Leistung wird hier zur konkreten historischen Größe im Heilswirken Gottes. So wird Leistung, auch angesichts der menschlichen Fehlleistungen, eingeordnet in eine Ordnung, übernimmt sie die dienende Funktion vor Gott für den Menschen und gibt Raum für Gott und den Menschen.

Im NT setzt G. die Untersuchung des Problemfeldes „Leistung“ unter den „Vorbehalt der Gliedschaft am Leibe Christi“, der Vorleistung Gottes, damit der Christ in die Ordnung der Übernatur gelangt, um gleich-

sam erst aus Gnade leistungsfähig zu werden. Hier steht im Vordergrund der Untersuchung stark die evang. Rechtfertigungslehre: Sünde und „Gesetz“ können nichts leisten, ebenso übersteigt der Friede Gottes alle politische Vernunft. Der Mensch mit seinen Leistungen erntet, anstatt das Gute zu erreichen, den Tod. Was bleibt, ist die Leistung der Liebe, der Glaube, der in der Liebe tätig ist, die Früchte des Geistes. In diesem Rahmen gibt es (so meint Vf.) „kein schwerwiegendes Leistungsproblem oder gar eine Leistungsideologie . . . so gewiß . . . auf diesem Wege ‚Höchstleistungen‘ erbracht werden“. Es wird so ein theol. schriftbezogener Zugang zum Leistungsproblem von heute eröffnet. Die konkrete Bewältigung der Zeitproblematik bleibt ebenso offen. Diese sozialetische und kulturethische Aufgabe überläßt Vf. uns. Dazu ist auch seine Analyse wie seine Therapie zu sehr nur theologisch. Wer über Leistung heute nachdenkt, und das sollten viele tun, wird aber in diesem Buch eine Fülle von Anregungen aus dem christlichen Glauben schöpfen können.

Wien

Rudolf Weiler

WINNER LUDGER, *Sühne im interpersonalen Vollzug*. Versuch einer Erhellung des Sühnebegriffs im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes und seine Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft. (187.) (Paderborner theol. Stud., Bd. 8) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 24.—

Der Titel gibt den Buchinhalt besser an als die Zweitteilung: Sühne — philosophisch-ethisch (16–113) und Sühne — moraltheologisch (120–169), annehmen ließe. Sehr rasch wird die Sühne als ethisches Problem definiert „als ein geistiges und d. h. freies Bestreben des Menschen, die Schuldzusammenhänge seines oder — in Stellvertretung — eines fremden Lebens (schließlich: der gesamten Menschheitsgemeinschaft) aufzuheben“ (24). Die Entfaltung der sittlichen Tatsache der Erfahrung von Sühne wird nicht näher verfolgt als in der raschen Behauptung einer „faktischen Erfahrung“, nämlich dem „Anspruch zur sittlichen Selbstverwirklichung . . . nicht entsprochen zu haben und darum schuldig geworden zu sein“. Zwar kennt Vf. die für die sittliche innere Erfahrung besonders bei der Sühne erhellende Wertreflexion der phänomenologischen Ethik, doch ist sie für ihn vom fehlenden Ansatz eines „transzendentalen Wollens“ unbefriedigend.

Weithin ist daher sein 1. Kap. eine theoretische Einführung in seine Auffassung (unter Verweis auf J. G. Fichte) der Transzendentalphilosophie und transzendentaler Ethik. Zum Schuldigwerden gehört freie Selbstverfügung unter dem „Anspruch des Unbedingten“ (115). Ob der Mensch als sitt-

lich gerechtfertigt oder sich selbst verfehlende Person sich verstehen kann, darin bestimmt er sich dann selbst. Daher kann nach W. „die Philosophie lediglich entfalten, daß Sühne für das Gelingen menschlicher Selbstverwirklichung erforderlich ist, wenn der Mensch seiner Schuld inne wird“ (113), hingegen seien die Aussagen über das Wirklichsein von Sühne bereits der „christlichen Theologie“ zuzuordnen. Zur Klammer in die Theologie wird dem Vf. eine komplizierte Theorie von Interpersonalität bei der sittlichen Wertverwirklichung im Hinblick auf die Sühnetat Christi und seiner Wiederherstellung des durch die Sünde gebrochenen Bundes Gottes mit den Menschen. Man möchte hier vom Elend einer so verstandenen „reinen“ praktischen Vernunft sprechen, wenn der Wille nicht auch ontologisch von Gut und Böse bestimmt ist, am Guten gut werden kann, wenn Sittlichkeit nicht auch eine Wirkweise der Natur des Menschen ist, die ein Seinsgesetz über das Gewissen vermittelt, wie der Mensch sein soll und was er durch seine Schuld verfehlt hat. Diese Schuld Erfahrung, die die Umrisse eines sittlichen Ideals dem Menschen vor Augen stellt und nicht bloß formal erlebt wird, läßt erst Reue und folglich weiter Sühne als Werden neuer Sittlichkeit in existentieller Lebensgestaltung sinnvoll greifbar werden, überwindet die Abstraktheit vorliegenden Traktates und könnte durchaus auch den Übergang zur Theologie der Sühne schaffen. Das Verdienst der Arbeit liegt für den Ethiker darin, daß die ethische Kategorie Sühne bearbeitet wird. Die gewählte Methode erweist sich für den Rez. als sehr spekulativ und eindrucksvoll durchgeführt von einem heute vielbeachteten Ansatz christlichen ethischen Denkens. Doch zeigt das Beispiel auch die Grenzen dieses Denkens auf. Man möchte mehr wissen, was Ethik vom Sühneproblem wüßte, und bei richtiger Bedachtnahme auf die Dimensionen des Sühnevorganges (nicht immer wird unter diesem doch stark die Beziehung zum Religiösen betonten Begriff darüber nachgedacht) ist auch mehr darüber von der Ethik gesagt und zu sagen. Dennoch eine wertvolle und verdienstvolle Arbeit, deren biblische Würdigung hier nicht erfolgen konnte. Schon allein, daß der Sühnegedanke so profoundly aufgegriffen wird, im Kontext von Philosophie und Theologie, ist sehr zu begrüßen.

Wien

Rudolf Weiler

ANZENBACHER ARNO, *Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit*. Christliche Soziallehre — Prinzipien und Konfrontation. (120.) NO. Pressehaus, St. Pölten 1978. Brosch. S 96.—

A. gibt vom christlichsozialen Standpunkt aus einen Überblick über die Themen, die in einer Grundsatzdiskussion über die leitenden Motive politischer Praxis zu behan-