

ektiv für die Gruppenmoralen gelten können? Einst war z. B. die „Goldene Regel“ eine solche. Korff plädiert für das ethische Kriterium der „realen Versöhnung“ (81), gegen Wehrdienstverweigerern und Homosexuellen ebenso wie für die Straffälligen. Seine Umdeutung des Sinns der Strafe ist brisant. Nach K. Barth ist Erlösung rein Versöhnungstat Gottes; Sühne und Wiedergutmachung des Menschen sind eigentlich eine Beleidigung Gottes (89). Daher kann der Sinn des Strafvollzugs nur Resozialisierung sein, allerdings so, daß der Mensch nicht „Ordnungs-marionette“ wird, sondern sich auf eine „offene Identität“ hin wandelt (89f.) und bewußt die Reputationsmechanismen seiner verschlossenen Identität aufzubrechen sucht. Korff scheint selbst zu spüren, daß Versöhnung eine recht leere Reflexregel der ethischen Vernunft darstellt, daher unterstellt er sie letztlich dem Glauben als der „Vernunft der Vernunft“ (92). Aber insgesamt besticht sein Entwurf durch eine konsequente Geschlossenheit.

„Solidarität und Liebe“ aus der Feder des verstorbenen Professors für Systematische Theologie in Aarhus, Knud E. Logstrup, stellt eine phänomenologisch-narrative Analyse dar, die für katholische Ohren gelegentlich recht originell anmutet, so wenn gesagt wird, daß Liebe, Barmherzigkeit, Vertrauen, Hoffnung, Offenheit „Daseinsäußerungen“ sind, die erst eine ethische Norm fundieren, zugleich aber keine Ideen darstellen, mit denen wir die Gesellschaft aufbauen. Vielmehr müssen die leitenden Ideen an ihnen getestet werden (118f., 122f.). Nun wird man nicht böse sein, wenn der Hinweis auf das Solidaritätsprinzip der katholischen Gesellschaftslehre fehlt. Was stärker ins Gewicht fällt, ist der Umstand, daß jede Bezugnahme auf die Tradition fehlt. Gerade die Erörterung der Liebe von der Patristik bis in die Dreißigerjahre dieses Jahrhunderts hätte aus der Tradition mehr Profil und eine Menge von Pointen gewinnen können.

Albert Raffelt, wissenschaftlicher Bibliothekar in Freiburg, bringt zunächst eine Darstellung des Interesse-Begriffes von seinen Anfängen im 16. Jh. über seine Verwendung bei Thomas Hobbes, Adam Smith und Kant („Interesse der Vernunft“), bis zu seinem Gebrauch bei Erich Fromm, dem Marxismus und Jürgen Habermas. Dem setzt er einen exegesegegeschichtlichen Exkurs über die Selbstverleugnung als einer Grundkategorie des Christlichen entgegen. In der Synthese des Thomas v. A. verbindet sich das interessierte Streben nach ewiger Seligkeit mit der Interesslosigkeit der reinen Liebe. Fénelon, Bewußtseinsphilosoph, fordert bereits die Befreiung des Subjekts von seiner ich-bezogenen Reflexion. Der christlichen Tradition ist demnach zu entnehmen, daß der Liebe Selbstlosigkeit immanent ist.

Die Vorliebe des Autors gilt der grundsätzlichen Philosophie der Selbstlosigkeit, wie sie bei Maurice Blondel (*L'Action*, 1893) aufscheint, der mit transzendentaler Analyse nachweist, daß jedes freie Handeln des Menschen in seiner Tiefe im-

mer schon geprägt ist von Entsagung und Verzicht. In einem solchen Ansatz sieht der Autor die Neuinterpretation der Kategorien der Tradition mit modernen Denkmitteln.

Linz

Georg Wildmann

MÜLLER WERNER, *Bürgertum und Christentum*; RUH ULRICH, *Säkularisierung*; KERN WALTER/LINK CHRISTIAN, *Autonomie und Geschöpflichkeit*; RENDTORFF TRUTZ, *Emanzipation und christliche Freiheit*. (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 18). (148.) Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. Ln. DM 34,50.

Der vorliegende Band ist gerade für jene Leser besonders interessant, die den „Geist des gegenwärtigen Zeitalters“ und seine Rückwirkung auf das Christliche gründlicher erfassen wollen. Werner Müllers Beitrag (5–58) bringt eine ausgezeichnete Analyse der bürgerlichen Gesellschaft, wobei uns besonders lesenswert erscheint, was er über den „Geist des Bürgertums“ schreibt (35–40). Man darf vermuten, daß hier eine der besten Zusammenfassungen gegenwärtiger Forschung über das Bürgertum vorliegt. Nach Müller ist der bürgerliche Anspruch „Humanität für alle“ nicht voll eingelöst worden; daher stellt sich die Frage, „wie der christliche Glaube Verfallsformen der Bürgerlichkeit abhelfen und zugleich seine Identität bewahren kann“ (44). Allgemein gilt: Jede Gesellschaft ist daraufhin zu befragen, inwieweit sie eine vorläufige Verwirklichung der eschatologischen Gemeinschaft der durch Christus erlösten Menschen darstellt (45). Gesellschaftsverändernde Praxis heute setzt eine Inkulturation des Glaubens auch in die bürgerliche Gesellschaft voraus.

Der wissenschaftliche Publizist Ulrich Ruh umreißt zunächst die wechselvolle Geschichte der Interpretationskategorie „Säkularisierung“, um dann in einem zweiten Teil die Grundprobleme des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses zu analysieren: als Ausdifferenzierung von Lebensbereichen (72–76), als Loslösung von Begriffen aus ihrem religiösen Kontext (77–81) und als Schwund religiöser Bindungen (81–85). Im dritten Teil folgen die Reaktionen des Katholizismus und Protestantismus auf die Säkularisation sowie der systematische Antwortversuch der „Säkularisationstheologie“ (man denke etwa an Gogarten und Metz). Im ganzen ein gutes lexikalisches Stück Arbeit. Sehr wertvoll erscheinen uns die „Regeln“, die Ruh für die Kirche in ihrem Umgang mit der säkularisierten Gesellschaft aufstellt (95–98).

Walter Kern, Fundamentaltheologe in Innsbruck, und Christian Link, Professor für systematische Theologie in Bern wollen im Beitrag „Autonomie und Geschöpflichkeit“ (101–148) die Verschränkung der biblisch verstandenen Geschöpflichkeit mit der neuzeitlich verstandenen Autonomie (als Fähigkeit, Subjekt seiner Geschichte zu sein und als Verfügungsmacht über sich selbst) sichtbar machen. Daher wird von beiden Autoren ge-

meinsam zunächst die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Autonomie und Geschöpflichkeit nachgezeichnet (104–124), die aber kein bündiges Fazit, sondern nur – wahrlich schicksalhafte – Fragen erlaubt.

Aus der Sicht evangelischer Theologie versteht Link Autonomie letztlich als Freiheit im Sinne der Zeitlichkeit des Seins bei Martin Heidegger. Freiheit liegt in einem eigentümlichen Sich-Vor-aus-Sein verankert, das Gottes Reich ist. Dieses zeigt sich etwa in den Maximen der Bergpredigt. Autonomie ist identisch mit dem paulinischen „Gesetz des Geistes“ (136). Walter Kern plädiert für die Freiheitsgeschichte. Das Übel liegt nach ihm in der Absolutsetzung der Autonomie im Sinne der Feuerbachschen Selbsterschaffung des Menschen, die nicht dem Deutschen Idealismus anzulasten ist. Für Kern ist „Autonomie oder Theonomie“ keine gültige Alternative. Autonomie transzendiert sich zur Theonomie, wie sich (etwa nach K. Rahner) die Anthropologie zur Christologie transzendiert (143).

Trotz Rendtorff ergänzt und kontrastiert im Beitrag „Emanzipation und christliche Freiheit“ (149–179) obige Ausführungen. Emanzipation im radikalsten Verständnis ist „Aufhören aller Abhängigkeiten und Selbstbefreiung zugleich“. Trotz dieser Extremführung von Emanzipation bleibt Rendtorff bei seiner These: Modernes Freiheitsverständnis ist Aufnahme und Aneignung des christlichen Freiheitsverständnisses (158). Der extremen Emanzipation setzt Rendtorff die Aufgabe entgegen, stets die Verdanktheit menschlicher Freiheit einzubringen. Bei der Interpretation dieser Verdanktheit sticht der eklatante Unterschied zur katholischen Position heraus. Bei Walter Kern (142) bedeutet die geistige Komponente der menschlichen Natur (mit Maréchal und Rahner) Existieren im Horizont des Absoluten, für R. ist Natur im Sinne Luthers Verslossenheit des Geistes und Wollens in sich selbst, daher Nicht-Wollen Gottes und folglich Sünde (168). Freiheit ist daher verdankte Freiheit in dem Sinne, daß der Mensch in die Freiheit Gottes eingesetzt ist gegenüber einem Leben in der Knechtschaft des (paulinisch verstandenen) Gesetzes.

LinZ

Georg Wildmann

TÖDT HEINZ EDUARD, *Menschenrechte – Grundrechte*; FIORENZA FRANCIS, *Religion und Politik*; SCHWAN ALEXANDER, *Legitimation*. (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 27). (144.) Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. Ln. DM 27,-.

Die „Enzyklopädische Bibliothek in 30 Bänden“, die der Herderverlag herausbringt und die nun nahezu vollständig vorliegt, versucht den christlichen Glauben in der Lebenswelt heutiger Industriekultur auszulegen. Verständlicherweise droht dabei die Gefahr, daß unverzichtbare christliche Substanz bei diesem hermeneutischen Verfahren nahezu unbemerkt auf der Strecke bleibt. Real wird diese Gefahr besonders bei jenen Autoren, die die katholische Lehrsub-

stanz in Sachen sozialer und politischer Ethik wohl infolge ihrer anderweitigen „wissenschaftlichen Herkunft“ nicht besonders kennen.

Der geäußerte kritische Vorbehalt soll für Heinz Eduard Tödt, Prof. f. Sozialethik und Systematische Theologie in Heidelberg, nicht geltend gemacht werden. Beim Problem der philosophischen Begründbarkeit der Menschenrechte gilt seine Sympathie dem Gedanken von der universalen Kommunikationsgemeinschaft, dem letzten Apriori auch völkerrechtlicher Wert- und Normfindung. Der Autor orientiert sich also, wenn auch mit Einschränkungen, an Georg Picht (41).

Dort, wo wie heutzutage ein metaphysischer Rekurs auf eine identische Vernunftnatur des Menschen nicht mehr möglich ist, da man kaum einen Konsens unter den Menschen erreichen wird, ist die Menschenwürde, auf die sich die Menschenrechte stützen, nicht begründbar, sondern nur mehr voraussetzbar (44). Daß sie zumeist auch vorausgesetzt wird, ist ein Zeichen der Hoffnung. So steuert die Menschenwürde doch die Menschen- und Grundrechtstheorien, selbst in den einzelnen Verfassungen. Für die „humanistische Ahnung von der Würde des Menschen“ gibt es heute kein Äquivalent (45). Der Autor unterzieht alle christlichen Interpretationsversuche der Menschenrechte einer Kritik, um schließlich seine eigene Lösung zur Theologie der Menschenrechte vorzulegen: die Analogie und Differenz zwischen rein human-dialogaler Menschenrechtsbegründung und christlicher Menschenrechtsbegründung als „Stachel im Fleische“ des gegenwärtigen Dialogs um die Menschenrechte. Die rein humanistische Menschenrechtstheorie geht von Postulaten aus, die sie immanentistisch gar nicht begründen kann. Erst im christlichen Glauben wird die Begründbarkeit der grundgelegten Postulate: Würde, Freiheit, Gleichheit, Partizipationsfähigkeit aller Menschen sichtbar!

Ein anregender und herausfordernder Beitrag zum Problem vornehmlich der theologischen Begründbarkeit der Menschenrechte.

Francis Fiorenza, Prof. f. Fundamentaltheologie an der Catholic University of America in Washington, will die Beziehung zwischen Religion und Politik aus der Perspektive der politischen Theologie behandeln (63). Er geht mit der Antike von der Annahme aus, daß es eine mythische, eine metaphysische (natürliche) und eine politische Theologie, d. h. die Art von Gott (oder den Göttern) zu reden, geben kann. Erst in der Aufklärung gewinnt die politische Theologie eine entscheidende Bedeutung (70ff.). Der Autor bringt einen guten Abriss der politischen Theologie der Restauration, Carl Schmitts und Erik Petersons. Mit Ausnahme Petersons behaupten alle eine Parallelität zwischen religiösen Ideen und politischen Ordnungsideen. Recht gut gelungen auch die Gegenüberstellung von katholischer Restauration, heutiger politischer Theologie und südamerikanischer Befreiungstheologie.