

Thielicke, H., *Theologische Ethik. I. Band: Dogmatische, philosophische und kontrovertheologische Grundlegung.* gr. 8° (XV u. 740 S.) Tübingen 1951, Mohr. DM 38.—; geb. DM 42.—.

Das vorliegende Werk des Tübinger Theologen stellt den Versuch dar, die „unmögliche Möglichkeit“ (Nr. 203) einer christlichen Ethik auf biblisch-reformatorischer Grundlage zu erweisen. Hat es doch den Anschein, als sei ein solcher Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt, wenn er nicht die reformatorischen Grundlagen selbst aufgeben und katholisch oder philosophisch werden will. Man ist fast geneigt zu sagen, der Verf. habe radikal und rigoros den einen grundlegenden Gedanken „Gott allein“ als Grundlage genommen, von ihm her jeden Versuch einer philosophischen oder katholisch-theologischen Ethik verurteilt und trotzdem noch eine Ethik aufzubauen sich bemüht; der Verf. spricht selbst von der „vorstoßenden und sich selbst wieder zurückholenden Aufgabe einer evangelischen Ethik“ (181). Somit stellt die vorliegende Ethik eine großangelegte Spekulation über das Paradoxon „Gott allein — und doch Ethik“ dar, in die allerdings viel Schrift- und Lutherexegese eingearbeitet ist. Der katholische Theologe wird vor diesem radikalen Versuch immer wieder zu der Frage gedrängt, ob nicht der darin liegende kühne Wagemut und die Fülle von Paradoxa eine andere Interpretation des offenbaren „Gott allein“ wahrscheinlicher und den übrigen Offenbarungswahrheiten gemäß werden lasse.

Im ersten Teil spricht der Verf. darüber, ob nicht, zumal im Zeitalter des Säkularismus, eine Ethik völlig in Frage gestellt sei, bzw. was man von einer theologischen Ethik erwarten könne. Im zweiten und größeren Teil (ab S. 79) legt er eine Prinzipienlehre der Ethik vor; darin kommt zunächst das grundlegende Problem „Rechtfertigung und Heiligung“ zur Sprache (S. 79—238), dann das andere „Das Gebot des Schöpfers und das Gesetz über der gefallenen Welt“ (S. 239—713). — Für die evangelische Ethik hat nur die Rechtfertigung Realität, die ja ausschließlich auf der Seite Gottes liegt; nicht aber die guten Werke, die einzig als Früchte zu betrachten sind, und zwar Früchte nicht des Christenmenschen einfachhin, sondern des persönlichen Heiligen Geistes in ihm (Nr. 239, 258). Allerdings gibt es neben dem Indikativ der Rechtfertigung auch Imperative, die nach Th. einmal die Hinwendung zum Pneuma statt zur Sarx, sodann die Meidung von Haltungen, die das Ergriffenwerden vom Geiste hindern, verlangen; hindernd aber ist nicht die Sünde einfachhin (1 Kor 6, 12: Alles ist mir erlaubt), sondern eine bestimmte Haltung (gegenüber sündhaftem oder auch nichtsündhaftem Tun; vgl. den reichen Jüngling), die den Menschen gegen den Geist versperrt (316 ff.). Die Sünde als solche steht nicht einfachhin im Widerspruch zur Rechtfertigung (365 b), wohl aber im Gegensatz zum Gesetz, das den Inhalt unserer gläubigen Gottesliebe (655), das Material für „das Mosaik unserer Existenz“ im Glauben (1208) in Form einer Forderung (655) aufweist.

Entscheidend im Entwurf des Verf.s ist seine Anthropologie, d. h. eigentlich die Verwerfung jeder Anthropologie. Personsein bedeutet überhaupt kein kontinuierliches proprium des Menschen, sondern ein „Sein in der Relation“, die kontinuierliche Treue Gottes zu uns: durch welche Formulierung Th. sich gegen die angebliche „punktuelle Verflüchtigung von seiten der Reformatoren“ wehrt (1118; und passim). Verf. lehnt konsequent jedes ontologische Denken über den Menschen und seine Gottebenbildlichkeit ab; nur ein *rein* personales Denken sichere das „Gott allein“. Gottebenbildlichkeit ist ein kontinuierliches Angeredetsein (nicht Ansprechbarkeit) von Gott (813) und die entsprechende Antwort des Menschen (811). Letztlich besteht sie darin, daß Gott uns liebt, sagt also nichts über uns selbst aus (821); darum geht die Gottebenbildlichkeit nie verloren, nur hat der Mensch in seinem Abfall ihr einen negativen Modus gegeben (823). „Die Sohnschaft und damit die Ebenbildlichkeit des verlorenen Sohnes beruht, so paradox das nun klingt, nicht auf der Eigenschaft des Sohnes, ‚Sohn‘ geblieben zu sein, sondern sie beruht auf der Eigenschaft des Vaters, ‚Vater‘ geblieben zu sein“ (842): In Christus hat der Vater seine verborgen

gehaltene Vaterschaft aktualisiert (872). „Als imago Dei ist der Mensch nur Spiegel, nicht Phosphor“ (879), der ein eigenes, wenn auch geschenktes Leuchten besäße. Allerdings gibt auch Th. eine ontische Seite des gottebenbildlichen Menschseins zu, um allzu einfachen Einwänden zu begegnen (1062); aber dieses Ontische charakterisiert den Menschen nicht und bildet darum keine theologische Thematik (1065, 1105): daß der Vater sein Kind lieben will, ist einzig eine Aussage über den Vater und nicht über das Kind (1090); der Mensch darf nicht in einem „An sich“ als Grundlage eines je verschiedenen Bezuges zu Gott in den verschiedenen heilsgeschichtlichen Phasen gesehen werden, vielmehr besteht er gerade in diesem Bezug (1065). So heißt es nicht nur gegen den Katholizismus, sondern auch gegen E. Brunner (438). Der Mensch ist nur Sünder oder Begnadigter, sonst nichts (440).

Insbesondere interessiert hier noch Th.s Lehre von den „normativen Instanzen“ (S. 475—713). Da steht zunächst das Gewissen des natürlichen Menschen. Verf. spricht ihm jede positive Bedeutung ab. Ist es doch gottfremd und gottverschlossen (und damit völlig sündig), indem es dem Menschen kündigt „Du kannst (selbst), denn du sollst“. Es hat nur die relative Bedeutung, daß Gott es verwerfen kann und verwirft, um es dann völlig neu zu gestalten; es bildet also inhaltlich keinen positiven Anknüpfungspunkt für den Anruf Gottes (vgl. 1643—1674). Die zweite Instanz, von der Th. spricht, ist das Naturrecht. Insofern Natur des Menschen und Urzustand identifiziert werden, ist das heutige sogenannte Naturrecht nur als ein relatives zu bezeichnen, das trotz der bestehenden Inkongruenz die Forderungen der Natur (Urstand) den Notwendigkeiten der gefallenen Welt anzupassen sucht, das absolute Naturrecht also alteriert (2014 ff., 2078). Darum gibt es nicht nur subjektive Fehlerquellen in der Erkenntnis des Naturrechtes (Thomas), sondern die Struktur der jetzigen Welt selbst macht eine echte Naturrechtserkenntnis unmöglich (2077); der Ordo-Gedanke ist in der bestehenden Welt nicht anwendbar (2073, 2114). Unser Naturrecht ist demnach nach Th. keine Schöpfungsordnung, sondern eine Notverordnung, nicht eine Heilsordnung, sondern eine Schutzordnung (2185 f.).

Th.s Ethik ist „durchweg, ausgesprochen oder unausgesprochen, eine evangelisch-katholische Kontroverstheologie. Der Verf. hegt die Überzeugung, daß die beiden christlichen Konfessionen im Laufe der nächsten Jahrzehnte gerade auf dem Gebiete der Ethik zu neuen Berührungen, Distanzen und Gesprächen kommen und auch — zu neuen Waffengängen antreten werden“ (Vorwort S. VI). Solche und manche andere Worte wollen in der ihm eigenen klaren, oft unverblühten und kräftigen Sprache, die nicht selten weniger dem akademischen Schriftsteller als dem Interesse weckenden und überzeugenden Redner eignet, wohl nicht im Sinne einer glaubenskämpferischen Haltung verstanden werden. Wir dürfen Th. bezeugen, daß er sich offensichtlich um eine gute Kenntnis der katholischen Lehre bemüht hat. Das bedeutet nicht, daß ihm überall richtiges Verständnis und objektive Darstellung geglückt sind; wir wissen alle, wie ungeheuer schwer das ist. Wie in dieser Rezension keine theologische Diskussion über die vorliegende Ethik möglich ist, so kann auch nicht auf alle Unrichtigkeiten und Einseitigkeiten in der Darlegung der katholischen Theologie eingegangen werden; obwohl ein Aufzeigen derselben zugleich dartun würde, daß in manchen Fragen die Kluft zwischen der vorliegenden und der katholischen Ethik vielleicht nicht so groß ist, wie Th.s Ethik vermuten lassen möchte. Nur auf einige Punkte sei kurz eingegangen. Während Verf. einzig und allein ein personales Denken in der Theologie zuläßt, wird das ontologische Denken des Katholizismus in überaus einseitigen und kräftigen Strichen gezeichnet, etwa in der Frage des Apotheken- und Medizincharakters der Gnadenlehre (vgl. 1141), des Additions- und Subtraktionscharakters der Lehre von Natur und Übernatur. Wenn auch, und vielleicht zum Teil in antiprottestantischer Verteidigungsabsicht, das ontologische Element in der Vergangenheit der katholischen Theologie unverhältnismäßig stark betont ist, so darf doch das zweifellos zugrundeliegende und heute mehr und mehr in den Vordergrund dringende personale Denken nicht übersehen werden. Sicherlich, Th. muß eine solche Mischung ontologischen und personalen Denkens ablehnen

(1140), ebenso wie wir beides bejahen werden, um nicht der mit der protestantischen Interpretation des „Gott allein“ verbundenen Gefahr eines Nominalismus zu verfallen. Bei einer etwas weniger einseitigen Darstellung des ontologischen Denkens würde auch der Gegensatz zwischen der betonten evangelischen „Reichsunmittelbarkeit“ des Christen Gott gegenüber und den ontologischen Zwischenwirklichkeiten im Katholizismus nicht so groß erscheinen; schließlich werden im Katholizismus diese Wirklichkeiten ja auch nicht anders denn als Werk und damit als Wort Gottes verstanden, und zwar als ein solches, das bei aller „Statik“ je jetzt von Gott her kommt, so daß es sich auch bei ihnen um „kontingente“ Gottesbegegnung handelt (vgl. 1150). Die Bemerkung, daß in der thomistischen Gnadenlehre die Gnade „gewissermaßen ‚eher‘ da ist als Gott“ (1149), beleuchtet das hier Gemeinte.

Auch in der Frage des Verhältnisses von Indikativ und Imperativ stehen sich anscheinend die Auffassungen Th.s und des Katholizismus weniger fern, als es in des Verf.s Darstellung den Anschein hat. Daß es in Richtung auf die von Gott allein zu schenkende Rechtfertigung (beim erwachsenen Menschen) hin den Imperativ gibt, sich dem Geiste Gottes zuzuwenden und wirklich aus seiner, statt aus völlig andern Quellen zu trinken, werden wir grundsätzlich unterschreiben, wenn auch über die Frage, welche Handlungen und Haltungen ein Sichverschließen bedeuten, nicht Einigkeit besteht. Ebenfalls unterschreiben wir gerne die These, daß das Leben des Christen Entfaltung der Rechtfertigung, daß die Gebote das Material für das Mosaik christlicher Existenz und eine Anweisung für die Auswirkung der Gottesliebe des Gerechtfertigten darstellen; was wiederum weitere, sich widersprechende Aussagen nicht ausschließt, die sich selbstverständlich aus dem anderen Verständnis des „Gott allein“ und damit der Rechtfertigung ergeben.

Zu der Frage des Naturrechtes geht Verf. stets von der These aus, daß das absolute Naturrecht sich auf den Menschen des Urstandes beziehe. Natürlich ergäben sich dann alle die Einwürfe, die gegen die katholische Naturrechtslehre erhoben werden. Tatsächlich meint aber das absolute Naturrecht (im Sinne des Katholizismus) als Natur das metaphysische Wesen des Menschen, das in verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte verschiedenartig verwirklicht ist und von sich aus ein je verschiedenes Verhalten in den verschiedenen Phasen verlangt, um sach- und situationsgerecht sein zu können. Wenn die Kirchenväter von einem „sekundären“ Naturrecht (z. B. Machtentfaltung in der menschlichen Gemeinschaft) gesprochen haben, so beziehen sie das allerdings auf den Urzustand mit einem primären Naturrecht. Aber das ist dann in (heils-) geschichtlicher und nicht in metaphysischer Sicht gemeint, besagt also nicht Absolutsetzung solchen Naturrechts und berechtigt darum auch nicht zu der Unterscheidung absolutes und relatives Naturrecht. Die Relativität des sekundären Naturrechtes ist eben eine geschichtliche und nicht zugleich eine metaphysische. Die Kritik des Verf.s kann also nicht als eine innere verstanden werden. Bei unserem Verständnis von Naturrecht sind demnach Schlüsse und Anwendung auf die Situation nicht nur erlaubt, sondern sinngemäß gefordert und bedeuten dann auch keine Alteration des absoluten Naturrechtes. Thomas hat dann recht mit seiner Feststellung, daß es nur subjektive Fehlerquellen gebe.

Mehrmals spricht Verf. mit Rücksicht auf das Vatikanum (sess. 3, cap. 2, Denz. 1786) davon, daß nach katholischer Auffassung durch die Offenbarung die Erkenntniskraft des Menschen geheilt werde (1461 ff., 1891). Tatsächlich ist gemeint, daß nun eben die Offenbarung (also eine andere Erkenntnisquelle als die menschliche Vernunft) das kundtut, was der Mensch zwar an sich erkennen kann, aber in Wirklichkeit nur sehr schwer oder gar nicht erkennt; das dürfte natürlich mit sich führen, daß nachträglich zur Offenbarung — als einer Wegweisung — auch die Eigenerkenntnis leichter wird.

J. Fuchs S. J.