

dungsvermögen einbüßt und sich mehr und mehr darauf versteift, sich ihren Gegenstand, gegebenenfalls auch in der revolutionären Aktion, selber zu schaffen (167–205). Es kommt hinzu, daß ein theologischer Irrtum sich um so hartnäckiger zu behaupten vermag, je mehr er sich als die rettende Wahrheit – im Fall der Befreiungstheologie als »Kirchenlehre« (7) – darstellen kann.

Wer gegen Gegebenheiten dieser Art seine Stimme erhebt, tritt nicht nur gegen rasch geäußerte Meinungen und gegen weltferne Lehrsysteme an, sondern er hat – was gewichtiger ist – möglicherweise den faktischen Gang der Dinge selbst und den zur Vernunft erhobenen Drang vitaler Kräfte gegen sich. – Das ist in etwa die Situation, in der sich Rupert Hofmann, Inhaber des Lehrstuhls für Politische Wissenschaft an der Universität Regensburg, gegen die »Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart« (Untertitel der hier angezeigten Publikation) wendet. Er weiß, daß diese Vermengung »in ihrer politischen Manifestation unübersehbar geworden« (7) ist, daß aber gleichwohl (oder deswegen?) »über den wahren Charakter dieser Bewegung weithin Unklarheit herrscht, da sie im Gewande scheinbar herkömmlicher christlicher Redewendungen daherkommt und sich zudem mit einem sozialen Pathos umgibt, das jeden Widerspruch von vornherein als gewissenlos erscheinen läßt« (7). Was er folglich intendiert, ist nicht mehr und nicht weniger als die Aufklärung über die Elemente marxistischen Denkens in der Befreiungstheologie; denn diese marxistischen Elemente sind es, die der Befreiungstheologie notwendigerweise die Richtung geben hin auf eine Interpretation und Darstellung des christlichen Glaubens in einer Gestalt des Zusammenlebens, die politisches Handeln zugunsten des Utopischen entgrenzt und den religiösen Akt zugunsten des Revolutionären verdinglicht. Was den Vertreter der politischen Wissenschaft also auf den Plan ruft, ist ein vielfach sich abzeichnendes Verständnis des politischen Handelns, das sich den Maßen der Nüchternheit und des klugen Abwägens entzieht, und zwar mit Berufung auf den religiösen Glauben. Rupert Hofmann wendet sich angesichts dieser Entwicklung zwangsläufig auch an die Theologen, weil er im Blick auf geschichtliche Erfahrungen zu sagen hat: »politische Bewegungen, zumal wenn sie religiös motiviert sind, ... werden ... unangreifbar, wo ihre Wortführer der 'Verantwortung des Glaubens vor dem Forum der Vernunft' zugunsten 'der Bewahrung des Glaubens in der Praxis der Liebe' den Abschied geben und so den Irrationalismus zum Prinzip erheben« (13–14).

Dem Herausgeber des Sammelbandes »Gottesreich und Revolution« gebührt ausdrücklich Anerkennung dafür, daß er auf das theologische Defizit der Befreiungstheologie, d.h. auf ihre marxistischen Anleihen, mit dem Hinweis auf den schmalen und schwierigen Grat aufmerksam macht, auf dem die Theologie seit eh und je zwischen dem Ja, das die Vernunft zum Glauben sagt, und dem Ja, in dem die Liebe den Glauben bewährt, zu vermitteln hat. Weil die Erkenntnis dieses theologischen Defizits dringlich geworden ist, läßt Rupert Hofmann in der hier angezeigten Publikation eine Reihe von Autoren nicht mit den von ihnen ad hoc erbetenen Beiträgen zu Wort kommen, sondern er bringt Aufsätze zum Abdruck, die von ihnen bereits in den zurückliegenden Jahren verfaßt wurden, aber gerade als solche bezeugen, daß die Kritik an der Theologie der Befreiung eine breite Basis hat. Die Autoren der Aufsätze sind: Rupert Hoffmann, Die eschatologische Versuchung (19–42); erschienen 1986; Wolfgang Ockenfels, Politische Eschatologie (43–56), erschienen 1984; Ricardo Vélez Rodríguez, Politischer Messianismus und Theologie der Befreiung (57–73), erschienen 1984; Alfonso López Trujillo, Die Kirche und das Problem der Ideologie (75–91), erschienen 1983; Manfred Spieker, Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung (93–111), erschienen 1985; Angelika Senge, Christen für den Sozialismus (113–125), erschienen 1985; Wilhelm Hahn, Christliche Weltrevolution (127–141), erschienen 1985; Wolfhart Schlichting, Ökumene im Verständnis der evangelischen Studentengemeinde (143–165), erschienen 1985/86; Peter Beyerhaus, Theologie als Instrument der Befreiung (167–205), erschienen 1986.

Josef Rief, Regensburg

Elders, L. J./Hedwig, K. (Hrsg.), *Lex et libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy, Rolduc, November 8 and 9, 1986 (Studi Tomistici, Band 30). Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Città del Vaticano 1987, 286 S.*

Den Symposien in der ehemaligen Abtei Rolduc (Holland), die dem besseren Verständnis der Gedankenwelt des heiligen Thomas von Aquin gelten (vgl. 7), kommt im Blick auf die mannigfachen Versuche, den Aquinaten als Kronzeugen für das moderne Theologieverständnis mit seiner aus der Aufklärung hervorgegangenen Rationalität herauszustellen, eine große Bedeutung zu. Freilich scheint sich das mit diesen Symposien

verbundene Vorhaben nicht kontinuierlich verwirklichen zu lassen; das vierte Symposium vom 8. auf dem 9. November 1986 folgte dem dritten erst nach einer Pause von drei Jahren. Es galt dem Reizthema »Lex et libertas«.

Die Beiträge, insgesamt 20 an der Zahl, die in diesen Gegenstand Licht zu bringen hatten, sind in dem hier vorzustellenden Sammelband vier übergreifenden Gesichtspunkten zugeordnet: Die erste Gruppe von Beiträgen (41–134) ist zusammengefaßt unter dem Gesichtspunkt »Naturrecht und Mensch«, die zweite Gruppe (135–181) unter dem Stichwort »das positive Gesetz«, die dritte Gruppe (182–240) unter dem Stichwort »Lex antiqua«, und die vierte Gruppe (241–280) ist überschrieben: »Lex nova«. In zwei Beiträgen (13–40) wird auf Aspekte der Philosophie und Theologie des Doctor angelicus aufmerksam gemacht, die das Eindringen in sein Denken und Argumentieren möglicherweise erschweren. Zu diesen Aspekten zählt auch der nur schwer abzuschätzende Abstand, der die Gegenwart von Thomas trennt. Im Blick darauf kommt insbesondere dem, was S. Pinckaers in seinem Beitrag »Liberté et préceptes dans la morale de saint Thomas« (15–24) schreibt, für das bessere Verständnis des in Rolduc verhandelten Gegenstandes – die Herausgeber bestimmen ihn präzise als die Lehre des Aquinaten vom Gesetz (10) – entscheidende Bedeutung zu: Die Moral des heiligen Thomas ist im Unterschied zur Moral des Verpflichtetseins, wie sie sich in moderner Zeit herausgebildet hat, als eine Synthese zu verstehen, die sich mit Berufung auf das Phänomen des Moralischen rechtfertigt.

Es handelt sich bei dieser Moral, die ihren Ausgangspunkt und Elan im Zurückgehen auf die Geistnatur des Menschen gewinnt, um die nur im richtigen und erleuchteten Umgang mit den Fähigkeiten und Antrieben dieser Geistnatur zu gewinnende Zusammenschau der Wirklichkeit, der gegenüber der Mensch, auf einmalige Weise in sie hineingestellt, d. h. ihr verbunden und doch zugleich überlegen, seinem Dasein in der Entscheidung für das Gute zu jener Gestalt verhilft, deren Signatur die Offenheit ist für die Qualität des Wahren und des Guten, das glücklich macht (vgl. 19). Mit Recht schreibt S. Pinckaers: »Nous avons affaire à une morale de l'élan vers la perfection, vers la qualité de l'agir et de l'homme grâce aux vertues, et non plus à une morale de barrières fixées par des commandements et des interdits« (19).

Thomas vertritt also ein sittliches Konzept, das sich nicht dem Menschen verpflichtet weiß, der seine Würde bereits dann gewahrt sieht, wenn er nur selbst es sein darf, der sein Glück schmiedet,

auch wenn er dabei zum schlimmsten Feind seiner selbst werden sollte. Der Aquinate bietet vielmehr eine Moral, die dem Menschen Hilfestellungen gibt auf dem Weg, der zu den Räumen führt, in denen er der Freiheit, die ihm erreichbar ist, erst ansichtig wird. Diesen Weg zu gehen, ist Sache der Freiheit, und zwar der Freiheit, Kraft der der Mensch zu dem großen Werk, das Erfüllung heißt, bereits entschlossen ist. Der so Entschlossene begreift seine Freiheit nicht als eine Freiheit der Indifferenz, der zwangsläufig das Gebot, auch das göttliche Gebot, grundsätzlich als Bedrohung ihres vermeintlich unabhängigen Wählenkönnens erscheinen muß; der so Entschlossene weiß vielmehr, daß er fortwährend auf der Hut sein muß vor der Versuchung, die Grenzen seines Seinkönnens aus sich selber zu bestimmen und die Struktur der Moral der Verpflichtung (16) zur Struktur seiner Existenz zu machen. Anders ausgedrückt: Die Moral des Aquinaten ist der Einsicht verpflichtet, daß es absurd ist, sich dem Gedanken zu überlassen, für die menschliche Freiheit müsse es Räume geben, in denen das sittliche Subjekt gewissermaßen außerhalb des moralischen Gebundenseins im eigentlichen Sinn sich bewegen könne, so daß es ihm freigestellt wäre zu tun, was es will.

Es sind vielerlei Hinweise vonnöten, um »die christliche Ethik des Thomas ... als eine Ethik des Geistes« zu begreifen, was sie »im Ansatz« (245) ist, und um dem modernen Menschen einen Zugang zu verschaffen zu jener Wirklichkeit des neuen Gesetzes, die von Thomas sowohl unter dem Begriff der Spontaneität als auch dem des legalen Charakters erfaßt wird (vgl. 259, 280), was vom Menschen ja nur dann in Verantwortung vor seiner Vernunft oder »au plan moral« nachvollziehbar werden kann, wenn im Sinn der Christologie vorausgesetzt wird, »que l'amour chrétien qui vient de Dieu, amour agapé, grâce divine infusée en l'homme par la médiation de Jésus-Christ, a comme finalité fondamentale d'être incarné en l'homme, dans sa réalité naturelle créée par Dieu« (249). Nur unter dieser Voraussetzung der Gnade Christi ist die Moral des Aquinaten möglich; insofern hätte der Sammelband »Lex et libertas« durchaus auch mit den unter dem Stichwort »Lex nova« zusammengefaßten Beiträgen eröffnet werden können, die von Ulrich Kühn (Universität Wien), Pedro Rodriguez (Universität Navarra), Jean Marie Aubert (Université de Strasbourg) und Philippe Delhaye (Université Catholique de Louvain-la-Neuve) verfaßt wurden. Da in diese Beiträge aber fast notwendig die Erfahrung mit einfließt, die der Glaubende mit der Gnade Christi »au plan moral« (249) gemacht

hat, was Philippe Delhaye von sich ausdrücklich bekennt (265–266), haben sie ihren Platz ganz zu Recht am Ende der in Rolduc gehaltenen Referate gefunden.

Um anhand des Gesetzestraktates, den der Doctor angelicus in der STh I II q. 90–108 untergebracht hat, an sein Verständnis der christlichen Moral und damit an seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Freiheit zu gelangen, bedarf besonders die Gewichtung der *inclinationes naturales* im Ganzen seiner Lehre von der *lex naturalis* der Klarstellungen. Solche sind sehr pointiert erfolgt durch J. M. Finnis (University College, Oxford). Der Einstieg in seinen Beitrag mit dem Hinweis, Thomas beginne seine Darlegungen in STh I II q. 94, a. 2, nicht mit der Rede von diesen »natürlichen Neigungen, sondern mit der Rede von den Gütern, die von der praktischen Vernunft mit Hilfe von in sich selbst einsichtigen und als Sätzen formulierbaren Prinzipien erfaßt sind« (43), führt unmittelbar an diejenige Problematik an, von der die Gegenwartsdiskussion ethischer Probleme in erster Linie bestimmt ist, d. h. an den Streit darüber, was mit der Kommunikabilität sittlicher Normen gemeint ist oder – anders ausgedrückt – wovon das Erkennen sittlicher Gegenstände seinen Ausgang nimmt, wie es vonstatten geht und wie sich der Mensch vor Grenzüberschreitungen bei der Beurteilung der sittlichen Werthaftigkeit seiner Handlungen zu hüten habe. Der Nachdruck, mit der J. M. Finnis für die Besonderheit der praktischen Vernunft eintritt, könnte als Zugeständnis an moderne Auffassungen erscheinen; aber man muß sehen, daß er die praktische Vernunft an die Tugend bindet. Das Anliegen, das J. M. Finnis mit dem Zitat (aus STh I, q. 60, a. 1): »Natura ... prior est quam intellectus« verdeutlicht (47), kann gegenüber dem heute übersteigerten, weil die Sache des Menschen auf die Ebene der Sache projizierenden Vertrauen auf die wissenschaftliche Rationalität gewiß nur mit großen Schwierigkeiten zur Geltung gebracht werden; aber man kann sich doch wohl kaum der auch vom heiligen Thomas vertretenen Einsicht entziehen, daß auch der Intellekt der Heilung bedarf und daß diese eben doch nach Maßgabe der Natur zu geschehen habe.

Natürlich zieht diese Überlegung die Frage nach sich, wie sehr die Moral nach Thomas überhaupt auf das natürliche Gesetz gegründet sei. An der Dringlichkeit dieser Frage gibt es zumal kein Deuten, wenn gilt, daß »die strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht der alleinige

Maßstab vernunftgeleiteten Handelns sind« (66). Sich dieser Erkenntnis öffnen, heißt freilich anerkennen, daß die Moral des Aquinaten als christliche Moral jedem Versuch, sie für partielle, d. h. die Macht des Menschen sichernde Ziele zu vereinnahmen, entzogen ist. Sie bedarf für ihre Grundlegung und Ausgestaltung eines Ortes, an dem der Mensch sich nicht als Herr gebärden darf. Darum ist sie nach dem Aquinaten die buchstäblich in der Mitte der Theologie erstehende theologische Lehre von der menschlichen Natur, insofern der Mensch anhand dieser seiner Natur für die ihm bereits eröffneten und sich ihm noch zeigenden Ziele über sich, ermächtigt durch die Gnade, die Herrschaft erlangen soll, zu der er als Gottes Ebenbild bereits durch seine Natur berufen ist.

So wird verständlich, warum sich Anselm Günthör (Kloster Weingarten) – seit Jahren darauf aus, die Verflachung moraltheologischen Denkens aufzuhalten – des Begriffs der Natur annimmt und sich mit der These von der Wandelbarkeit der menschlichen Natur auseinandersetzt (94–95), die einer Kapitulation des theologischen Denkens vor dem Denken in naturwissenschaftlich aufweisbaren Zusammenhängen gleichkommt.

Das Thema »*Lex et libertas*« läßt diese Einschränkung menschlichen Denkens nicht zu. Von diesem Gedanken sind alle Autoren, die sich in Rolduc am 8. und 9. November 1986 zu Wort gemeldet haben, durchdrungen. Sie haben sich mit ihren Beiträgen, ganz gleich, ob sie in die Gewissensproblematik (J. Walgrave, Leo J. Elders), in den Zusammenhang zwischen der *lex naturalis* und den transzendentalen Eigenschaften des Seins (J. A. Aertsen), in den Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie (Horst Seidl) oder in die Fragenbereiche des positiven Gesetzes (Ralph McInerney, Arno Anzengruber, Jude P. Dougherty, Stephen Theron) und der *Lex antiqua* (J. M. P. van der Ploeg, Klaus Hedwig, Johannes Stöhr) das Licht hineinzutragen bereit waren, das im Denken des Aquinaten aufstrahlte, in den Dienst einer Denkungsart gestellt, von der sich die gegenwärtige Theologie nicht ohne tiefgreifenden Schaden für sich selber und für die Kirche wird verabschieden können: Christliche Theologie darf nicht von Freiheit reden, ohne sich um das Gesetz der geschöpflichen und darum erlösungsbedürftigen Freiheit zu kümmern.

Josef Rief, Regensburg