

gie bisher zu Letztbegründungen habe kommen wollen. James F. Keenan kritisiert vor dem Hintergrund dieser auf universalen Fortschritt setzenden Wirklichkeitsbetrachtung, mit der die Einstufung des konkreten Menschen als konkrete Freiheit Hand in Hand geht, die traditionelle Tugendlehre (siehe 19–35), und Peter Schallenberg nimmt den besonders auch von Gustav Ermecke bejahten »Aufbruch zum theologischen Naturrecht in der späten Neuscholastik« (siehe 114–138) unter die Lupe der Kritik.

Man wird den einzelnen Autoren ohne Zögern zustimmen, wenn sie in der Auseinandersetzung z. B. über das richtige Verständnis der sittlichen Autonomie etwa an I. Kants Ethik erinnern (siehe 66–83) und diese als »eine dauernde Mahnung« an diejenigen verstehen, die »ihr eigenes Ziel, die Durchbrechung der Gesetzmäßigkeit zur Liebe, von ihrem biblischen Ansatz her zur Sprache« (83) bringen und dabei auf andere Begründungen zurückgreifen. Aber solches auf den interdisziplinären Dialog ausgelegtes Forschen auf dem Feld des Sittlichen setzt notwendig voraus, daß der sittliche Anspruch nie als etwas Inhaltsloses vor der sittlichen Autonomie steht. Diese hat sich ausschließlich angesichts der Notwendigkeit zu bewähren, daß die autonome Entscheidung als die Entscheidung für ein sittlich Gutes gerechtfertigt werden kann. Nur so kann die sittliche Autonomie vor sich selbst bestehen und zugleich ein Thema sein, das die Moralthologie mit dem größtmöglichen Aufwand an Glauben und Umsicht, aber auch durch Rückgriffe auf Fremdprophetien zu behandeln hat. Eberhard Schockenhoff faßt diese Umsicht in seinem Beitrag »Das Autonomieverständnis Kants und seine Bedeutung für die katholische Moralthologie« (66–83) in die Worte: Kants Autonomieverständnis ist »zu vielschichtig (...), als daß eine christliche Ethik es als ganzes übernehmen könnte. Aber wenn sie dessen einzelne Bedeutungsschichten auseinanderzuhalten lernt, wird die Moralthologie in Kant einen Gesprächspartner gewinnen, der ihr Anknüpfungspunkt, Grund zum Widerspruch und kritisches Gewissen in einem ist« (83).

Für die Einschätzung des vorliegenden Bandes sind Aussagen oder Stellungnahmen wie diese nicht nebensächlich; denn sie lassen erkennen, daß nicht alle moraltheologischen Probleme gegen die Tradition gelöst werden müssen. Wie Eberhard Schockenhoff sich dagegen wendet, Kants Autonomieverständnis als ganzes in die christliche Ethik zu übernehmen, warnen andere davor, die Erkenntnis dessen, was gut oder böse ist, gänzlich ohne die Reflexion auf ein natürliches Sittengesetz erreichen

zu wollen. »In einer Zeit des um sich greifenden Emotivismus und Relativismus«, schreibt Enrico Trevisi in seinem abgewogenen Beitrag »Über die Erkenntnis des sittlichen Naturgesetzes« (139–159), muß eine solche Möglichkeit objektiver Erkenntnis erneut und deutlich bejaht werden« (158). Die Moralthologie wird es freilich in Zukunft immer schwerer haben, auf allgemein verbindliche und sittlich relevante Erkenntnisse zu verweisen, wenn »der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus« (36–65) von ihr genauso ernst zu nehmen ist wie der am Telos-Gedanken orientierte christliche Realismus, der nicht alles von der Epistemologie angelsächsischer Prägung erwarten möchte und weiß: »'Wenn man über das Phänomen Sittlichkeit spricht, dann sind Genesis und Geltung notwendig getrennt'« (231; es handelt sich um ein Zitat aus: R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München 1981, 260). Auch die Verwendung dieser gewichtigen These, die vor aller Epistemologie dem teleologischen Denken seinen Platz in der moraltheologischen Reflexion zuerkennt, zwingt dazu, für die »Einheit christlich theologischer Reflexion« (VIII) einzutreten, und zwar einheitlicher, als dies in dem vorliegenden Sammelband geschieht oder geschehen soll. Daß dieser Band »Klaus Demmer MSC von seinen Schülern zum 60. Geburtstag« gewidmet ist, wird dem Leser erst auf Seite III mitgeteilt.

Josef Rief, Regensburg

*Justenhoven, Heinz-Gerhard, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (Theologie und Frieden 5), Köln: J. P. Bachem Verlag 1991, 213 S.*

In der vorliegenden Arbeit, die »im Sommersemester 1990 von der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen (...) als Dissertation angenommen« (5) wurde, widmet sich Heinz-Gerhard Justenhoven (= HGJ) »dem grundlegenden Problem der Gewaltanwendung und Vitorias Konzept des gerechten Krieges«. Er will dieses Konzept entfalten, den »Begründungszusammenhang der inhaltlichen Normen zum Krieg« (24; vgl. 20) erläutern und insbesondere – woran die bisherigen Forschung kein Interesse gezeigt habe (vgl. 13–20) – »die Begründung der Normen zum gerechten Krieg in Vitorias moraltheologischer Systematik (...) erheben« (20). Mit dieser sehr überlegten Fragestellung wird zugleich dem Anliegen Rechnung getragen, das im »Institut für Theologie und Frieden« (in Barsbüttel, Soltausredder 20) verfolgt wird und von Ernst Nagel maßgeblich (u. a. auch in der inzwischen auf fünf Bände angewachsenen Reihe

»Theologie und Frieden«) auf den Weg seiner wissenschaftlichen Erforschung gebracht wurde.

Obwohl das Schrifttum, das von dem Dominikanermönch Francisco de Vitoria (1483–1546) auf die Nachwelt gekommen ist oder jedenfalls von ihr als solches behandelt wird, bisher nur zum Teil für die wissenschaftliche Forschung hinreichend erschlossen (vgl. 10–12), bietet es sich – auch in seiner einstweilen noch unbefriedigenden Verfügbarkeit – für die Erörterung des Themas, das HGJ als Mitarbeiter Ernst Nagels gewählt hat, wie kaum ein anderes Überlieferungsgut als ergiebige Quelle an. Man wird diese Ergiebigkeit nicht zuletzt dem Umstand zuschreiben haben, daß »dem Dominikanergelehrten die Anwendung des Kriegsrechts als (der) faktisch am ehesten denkbare (...) Rechtstitel« (174) erschien, mit dessen Anwendung auf die Anwesenheit der Spanier in der neuen Welt und auf ihre Herrschaft über die Indianer er, der Mönch, Professor und kaiserliche Berater, die Ausgangsbasis für eine begründbare Ordnung des Zusammenlebens zwischen diesen und jenen glaubte erreichen zu können (vgl. 174–181). Ebnet de Vitoria aber damit nicht den Weg zu einer Lehre vom gerechten Krieg, die diesen zur Politik mit anderen Mitteln werden läßt?

Auf den eigentlich faszinierenden Aspekt der Untersuchung stößt man denn auch im Zusammenhang mit Aussagen und Überlegungen, die »eine auch über den christlichen Horizont hinaus begründbare (und auch das Lehrstück vom gerechten Krieg tragende) politische Ordnung« (165) als verbindlich zu erweisen suchen, ohne daß die theologische Argumentation auch als solche zur Geltung gebracht würde.

HGJ bringt an dieser (aus heutiger Sicht, die ein Naturrecht nicht in Rechnung stellt) verwundbarsten Stelle der Äußerungen de Vitorias über Krieg und Frieden (vgl. 177) dessen Ethik »als theologische Wissenschaft, (also) als Moraltheologie« (165) ins Spiel. Er stellt fest, daß der spanische Mönch und Theologe mit dem naturrechtlichen Argument der gerade auch in der Dimension des Ethischen wirksamen Bindung des konkreten Menschen an seine Natur oder an sein Wesen operiert und den über sein Handeln befindenden Menschen nicht einfach nur an seine Vernunft, sondern darüber hinaus an das Objekt seines Handelns, d.h. an seine leib-seelische Existenz, verwiesen sieht. »Für Vitoria«, so schreibt HGJ, »ist es nicht die menschliche Vernunft, die in Freiheit eine Ordnung entwirft, die den natürlichen menschlichen Neigungen (inclinationes naturales) auf Selbsterhaltung, Arterhaltung und Wahrheitserkenntnis entspricht, sondern aus dem Objekt, der menschlichen Natur fol-

gert er auf die Notwendigkeit von Staat und staatlicher Ordnung« (175). Indem HGJ aber feststellt, daß Franz von Vitoria im Anschluß an Thomas von Aquin den Menschen bei der Beantwortung der Frage, was er tun soll, nicht einfach nur an die formale Vernunfttätigkeit verweist, sondern ihn an das Objekt seines Handelns, d.h. an seine wesentlich in geistigen Akten zu erfassende Natur gebunden sieht, kann und muß er auch dem Gewissen im Konzept des Spaniers seinen ihm gebührenden Platz einräumen (vgl. 179–181). Anders ausgedrückt: Jeder einzelne Bürger und Soldat trägt mit an der Verantwortung für das Zusammenleben in einer universalen Völkergemeinschaft. Diese Mitverantwortung ist als »seine Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen« (181) das zwar dem Mißbrauch ausgesetzte Band, durch das eine universale Völkergemeinschaft an ihre einzig tragende theologische Grundlage zurückgebunden ist (vgl. 165), aber dieses Band ist durch die menschliche Vernunft, die ihre Bindung an ihr Objekt anerkennt, prinzipiell einsichtig zu machen und zur Wirkung zu bringen. Wie HGJ an vielen Stellen aufzuzeigen vermag (vgl. besonders das Kapitel II, S. 27–38, und außerdem 39.40.41.42.43.45.46.47 oder auch 93.94.95.98.99.115.125 u. ö), bekommt Francisco de Vitoria, indem er auf die inhaltlichen Aspekte dieses Bandes in ihrer Wirkung auf die conscientia (also auf Bewußtsein und Gewissen) achtet, die Möglichkeit in die Hand, naturrechtliche Forderungen sehr allgemeiner Art in Richtung auf konkrete sittliche Forderungen weiterzudenken.

Mit Recht betont HGJ im Blick auf diese Art der Argumentation de Vitorias: »Darin wird sein Versuch erkennbar, eine Friedenslehre zu entwerfen, die alle Menschen guten Willens anspricht und von ihnen auch nachvollzogen werden kann (177). Mit Recht betont er im Anschluß an Ernst Nagel auch noch, daß dieses Anliegen, alle Menschen guten Willens anzusprechen, »die kirchliche Friedenslehre bis heute« (177) präge. Aber dann schwenkt HGJ eigenartigerweise auf die Ansicht Franz Böckles ein und bestreitet die Kommunikabilität dieser naturrechtlich ausgerichteten Begründungsart (vgl. 177), sofern sie im Sinn der Tradition erkenntnisoptimistisch angelegt ist. Auch Franz von Vitoria ist von dieser Kritik betroffen: Auf die heutige Situation könne man seine Lehre folglich nicht übertragen.

Zweifelloos ist es für den Menschen der Gegenwart mit seinem Willen zur Tat beziehungsweise zur Ausmittlung dessen, was er wirklich, d.h. auf der Grundlage der jetzt verfügbaren Kräfte tun kann, eine kaum noch adäquat als sittliche Pflicht begreifbar zu machende Aufgabe, in der Auseinan-

dersetzung zwischen dem unbedingten Anspruch des als Objekt erkannten sittlichen Guten und der ordnungspolitischen Notwendigkeit, Schaden zu verhüten, sich persönlich an das sittlich Gute gebunden und sich im Sinn der ihm eigenen Integritätsforderung in seinen Dienst zu stellen. Offensichtlich aber entwirft Franz von Vitoria vor diesem allgemein verbindlichen sittlichen Hintergrund seine Kriegslehre, um sie konsequenterweise dann auch der Kritik des sittlich Guten zu unterwerfen. Mit seinen eigenen Worten ausgedrückt, stellt sich seine Lehre so dar: »Angenommen, daß der Fürst die Vollmacht hat, Krieg zu führen, so darf er als erstes nicht Gelegenheiten und Gründe für einen Krieg suchen, sondern muß, soweit möglich, mit allen Menschen Frieden halten, wie Paulus schreibt. Er muß nämlich immer daran denken, daß die anderen die Nächsten sind, die wir wie uns selbst zu lieben verpflichtet sind, und daß wir alle einen gemeinsamen Herrn haben, vor dessen Richterstuhl wir Rechenschaft ablegen müssen« (181).

HGJ hat richtig erkannt: Von der Lehre de Vitorias über den Krieg führt kein Weg in die Gegenwart – weder zur Verherrlichung des Krieges noch zu seiner pazifistisch motivierten Verdammung.

*Josef Rief, Regensburg*

*Schlögel, Herbert, Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie Bd. 15), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 240 S. ISBN 3-7867-1611-0.*

Vorliegendes Buch wurde 1991 als Habilitationsschrift in Würzburg angenommen. Ziel der Arbeit ist es, einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über ethische Grundfragen zu leisten, wobei es um die Frage geht, welchen systematischen Beitrag Gerhard Ebelings Lutherinterpretation für sein Gewissensverständnis bietet (11). Ein erster ausführlicher Teil behandelt das Gewissensverständnis bei Ebeling, woran sich ein zweiter anschließt, der die Aufnahme des Gewissensbegriffs von Ebeling sowohl aus evangelischer, als auch aus katholischer Sicht anspricht. Der Verf. weist in der Einleitung auf die Grenzen des ökumenischen Gesprächs hin, indem er hervorhebt, daß für Ebeling in bezug auf die Gewissensproblematik der entscheidende Punkt die Auseinandersetzung Luthers mit der Scholastik darstellt und hierbei Texte der katholische Kirche (z. B. II. Vatikanisches Konzil) kaum von Bedeutung sind: »Ebeling sieht sich als lutherischer Theologe der Reformation verpflichtet« (10). Der Verf. stützt sich bei seinen Ausführungen im

wesentlichen auf zwei Aufsätze Ebelings: 1960 erschien der Aufsatz »Theologische Erwägungen über das Gewissen« und 1984 »Das Gewissen in Luthers Verständnis«. Grundlegend ist hierbei der – gegenüber dem katholischen Verständnis – andere Standort des Gewissens: das Gewissen ist für Ebeling kein für die Ethik reservierter Begriff, sondern ein »fundamental theologischer«. Ebeling hält es für eine verhängnisvolle Verkürzung, den Gewissensbegriff in der Ethik und nicht auch in der Dogmatik zu besprechen. Er lehnt es ab, von einem ins Herz geschriebenen Gesetz (vgl. Röm 2, 14ff.) im Sinne von Geboten und Ideen zu sprechen und beruft sich vielmehr auf Heidegger: »Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung«. (24) Daß Ebeling nicht auf Paulus zurückgreift, wird nicht zuletzt darin seinen Grund haben, daß Paulus primär das Gewissen als eine anthropologische und nicht als eine theologische Größe ansieht.

Der zweite Aufsatz Ebelings sieht die Notwendigkeit der Rückbesinnung auf Luther, wobei ein Kerngedanke die Aussage begleitet: »Luthers Gewissensbegriff ist theologisch, nicht moralisch«. (28) Das Gewissen wird in eine relationale Anthropologie der Daseinsmächte einbezogen, wobei für Luther feststeht, daß das Gewissen keine Handlungsanweisungen gibt. Vielmehr ist das Gewissen von Ungewißheit und Verfehlung befangen, wobei die Einteilung in das Reich der Welt und das Reich Christi (Zweireichelehre) die Begründung liefert. »Das Gewissen darf nicht auf das Faktum der Tat schauen, sondern allein auf das Wort der Verheißung.« (39) Die Kompetenz von Glaube und Vernunft muß hierbei scharf getrennt werden, so daß die Regel gilt, daß sich die Vernunft in das Gottesverständnis nicht einmischen darf. Der Verf. kommt in bezug auf die beiden Aufsätze Ebelings zu dem Ergebnis, daß Luthers Gewissensbegriff gerade in Abgrenzung gegenüber dem scholastischen wie dem neuzeitlichen Begriff zu sehen ist, wobei man jedoch sagen kann, daß sich sein Gewissensbegriff weder im Denken der Moderne noch in der protestantischen Theologie durchgesetzt hat.

Im weiteren spricht der Verf. eine ganze Reihe Fragen an, die das Gewissen nach der Auffassung Luthers näher definieren: Gottes- und Selbsterkenntnis sind ein einziges Geschehen (77), Heilsgewißheit und Glaube sind sachlich identisch (79), das Heil hängt am Glauben allein, weswegen der Glaube das ist, was die Person konstituiert (80).

Der Verf. widmet im weiteren dem zentralen Thema »Mensch, Welt und Gott« einen längeren Abschnitt, wobei die coram-Relation bei Luther besonders hervortritt. Ebeling wie Luther sprechen zunächst von dem Sündersein des Menschen, bevor