

entstehenden Lücken zu füllen« (78). Wörtlich spricht er in diesem Zusammenhang von einem »regelrechten Normenkahlschlag« (ebd.), der die Rechtssicherheit in der Kirche nicht gerade gefördert habe. Unter dem Titel »Das Schuldprinzip im CIC« (77–86) fordert er die Weiterentwicklung und Verbesserung des geltenden Strafrechts »in die Richtung eines modernen Disziplinarrechtes« (86).

Klaus Lüdicke legt im Anschluss daran den Finger auf einen besonders wunden Punkt: Den »Rechtsschutz gegen kirchliche Sanktionen« (87–90). Er macht deutlich, dass diesbezügliche Probleme oft bereits eintreten, bevor das eigentliche Strafrecht überhaupt greifen kann: Wenn etwa ein Kleriker des sexuellen Missbrauchs auch nur verdächtigt wird, »ist seine Zukunft praktisch zerstört« (87). Die alte Erfahrung, dass »aliquid semper haeret«, zeigt in diesem Zusammenhang nicht selten fatale Wirkungen.

»Amtsenthebung – Strafe und/oder Disziplinarmaßnahme?« (91–96) fragt Reinhild Ahlers. Den Hintergrund ihrer Ausführungen bilden die beiden im geltenden Kirchenrecht vorgesehenen Verfahren der Amtsenthebung: Während die Privation (can. 196 CIC) den Charakter einer Strafe trägt, stellt sich die im Ergebnis identische Amotion (can. 192 CIC) als lediglich pastorale Maßnahme dar. Im zuletzt genannten Fall entbehrt der Betroffene jedoch jenes Rechtsschutzes, der ihm als Angeklagten in einem förmlichen Strafverfahren von Rechts wegen zukäme, wobei die Wahl des Verfahrensmodus ausschließlich dem zuständigen Ordinarius obliegt. Allein dieses Beispiel macht deutlich, dass das geltende Kirchenrecht zumindest für (untergeordnete) kirchliche Amtsträger mitunter tatsächlich keinen ausreichenden Schutz vor Willkür und Machtmissbrauch seitens der jeweiligen Vorgesetzten bietet.

Einem besonders heiklen Thema widmet sich in diesem Zusammenhang Alfred E. Hierold: dem sexuellen Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Kleriker; »Pädophilie und Ephebophilie: Rechtsschutz für Opfer und Beschuldigte« (171–181), ist sein Beitrag überschrieben. Angesichts von Tatenlosigkeit auf der einen und Hysterie auf der anderen Seite fordert er, dass das kirchliche Vorgehen im Verdachtsfall einer sicheren Rechtsgrundlage und größtmöglicher Transparenz bedarf. Nachdem in der Vergangenheit der Rechtsschutz der Opfer vielfach zu kurz gekommen ist, sind es heute eher die Beschuldigten, deren Rechte auf der Strecke bleiben. Angesichts dessen postuliert der Verfasser zwei fundamentale Rechtsgrundsätze, die im geltenden CIC nur unzureichend Ausdruck gefunden haben: Die Unschuldsumutung bis zum Beweis des Gegenteils und die unbedingte Erfor-

dernis, »in dubio pro reo« zu urteilen.

Wenn Ludger Müller die Frage nach dem »Warum und wozu kirchliche[r] Sanktionen« (183–202) zu Recht unter Verweis auf die kirchliche *Communio* beantwortet, deren Grenzen aufgezeigt und geschützt werden müssen, darf eines nicht übersehen werden: Gerade das Verständnis der Kirche als *Communio* verlangt, dass nicht nur die Grenzen der *Communio* als solche geschützt werden, sondern ebenso auch die Rechte derjenigen, denen ein die Grenzen der *Communio* überschreitendes Verhalten zur Last gelegt wird. Beides kommt jedoch – zumindest nach den vom »Netzwerk katholischer Priester« gesammelten Erfahrungen – oftmals zu kurz: Während ein die Grenzen der *Communio* verletzendes Verhalten von Personen oder Gruppen, die auf dem kirchenpolitischen Mainstream schwimmen, in aller Regel straflos bleibt, kommt es umgekehrt nicht selten vor, dass das Strafrecht dort, wo es dem kirchenpolitischen Establishment nützlich erscheint, zur Eliminierung missliebiger Gruppen oder Personen missbraucht wird.

Demgegenüber gilt es – im Anschluss an die Bamberger Kanonistentagung – in Erinnerung zu rufen: Das Recht, auch und im Besonderen das Strafrecht, ist nicht ein Instrument der Macht oder des Establishments, sondern der Gerechtigkeit. Ob und inwieweit es einem Kanonisten ernst ist, für Recht und Gerechtigkeit in der Kirche einzutreten, wird er zukünftig nicht zuletzt dadurch unter Beweis stellen können, dass er die richtungsweisenden Bemühungen des »Netzwerks katholischer Priester« mit Rat und Tat unterstützt.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Christliche Literatur

Schurr-Lorusso, Anna-Maria: *Das Bild der Frau im dichterischen Werk von Dante, Neuried (ars una) 2007, ISBN 978-3-89391-621-4, Euro 29,80*

Die Verfasserin war langjährig als Dozentin der Indogermanistik an der Universität Perugia tätig und dozierte Altpersisch. Dazu wirkte die ausgewiesene Romanistin und Altgermanistin als Mitarbeiterin an der Schelling- und Fichteausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Mit Dante Alighieri beschäftigte sie sich seit ihrer Studien- und Assistentenzeit in Perugia. Sie verfaßte das vorliegende Werk, absichtlich nicht in ihrer und des Dichters Muttersprache, sondern auf deutsch, um Dantes Gedankenwelt dem deutschen Kulturraum wieder stärker ins Gedächtnis zu rufen. Denn es ist tatsächlich ein bemerkenswerter Umstand,

daß selbst deutschsprachige Romanisten seit Jahrzehnten einen Bogen um die *Divina Commedia* ziehen, als habe es im deutschen Kulturbereich jemals weder ein Barock noch eine katholische Romantik oder ein *Renouveau Catholique* gegeben. Immerhin gehörte die »Göttliche Komödie« einmal unbestritten zur Spitze der Weltliteratur. Walther Killy brachte noch die »*Vita Nuova. Das neue Leben*« in der Reihe *Exempla Classica* (Nr. 90), 1964 heraus. Kann sich ein Sprachraum wie der deutsche solch eine Abstinenz leisten, ohne irgendwo in die Provinzialität abzusinken? Bekanntlich konnte selbst der Weimarer Dichterstern in seinem »*Paradiso*« von Faust II/V das Weltphänomen Dante nicht völlig ignorieren.

Für das Buch wurde der schlichte Titel üblicher Werkanalysen gewählt; unter der Hand entwickelte sich aber die Textanalyse zu einer umfassenden christlichen Anthropologie des Eros, nebenbei aber auch zu einer literarischen Künstlerbiographie, die überzeugt, ja letztlich sogar fesselt. Wer übrigens zeigen kann, daß in einem Menschen der Eros in Fülle und lauterer Klarheit verwirklicht war, der hat das Tiefste ausgesagt, was man von fehlerhaften Menschen sagen kann. Bei dem unter Romantikern geschätzten Jugendwerk, der »*Vita nuova*« (um 1292), dürfte eine autobiographische Interpretation kaum die Gemüter entzweien. Für eine entsprechende Deutung der *Divina Commedia* (1313–1320) jedoch brauchte es gehörigen Mut, langjährige Vertrautheit mit den Texten und ein fachkundig gesichertes Urteil. So kann sich der Leser kaum eines permanenten Staunens erwehren, wie ein offensichtliches Kindheitsereignis des »Ewig Weiblichen« human-menschliche, spirituelle und gleichermaßen poetische Quellen öffnete, in denen sich der Eros und die glühende Gotteserfahrung mischten. Der Theologe mag sich sogar die Frage stellen, ob nicht der Begegnung mit Beatrice, der Florentiner Patriziertochter, das wirkliche Gnadenerlebnis eines Kindes von acht Jahren zugrunde lag – und zwar in einem streng theologischen Sinn. Auf alle Fälle hatte sich Dante nach seiner eigenen Aussage geschworen, der schon verstorbenen Beatrice († 1290) Verse zu widmen, wie sie noch nie zuvor an eine Frau gerichtet worden waren. Die Erweckung schöpferischer Kräfte durch den Einfluß religiöser Erfahrungen sind offenbar keine Seltenheit. So wissen wir etwa vom hl. Augustinus, daß er unter dem Eindruck seines umwerfenden Gnadenerlebnisses zum Schriftsteller von Rang wurde.

Die Verfasserin weiß, daß in den großen epischen Werken der Antike von der Odyssee bis zur Äneis die Ansicht der Dichter vom »Ewig Weiblichen« verschiedenen Charakteren in den Mund gelegt werden. Deshalb mußte sie Vergleichbares in Dan-

tes Dichtung erwarten. Deshalb studiert sie gründlich außer Beatrice alle weiblichen Figuren in den Schriften Dantes, um – in Gleichklang und Kontrast – ihre Beziehung zu Dante und der von ihm vertretenen Gedankenwelt herzustellen. Es sind das Maria als Mutter des Heils, die hl. Lucia als Patronin mystischer Erleuchtung, Mathilde (Matelda), die fröhlich Tröstende, da ist die Klarissin Piccarda, die Märtyrerin, Rahab aus Jericho, welche die Kundschafter Josuas versteckte, und andere mehr, allesamt teilweise Damen aus der Florentiner Gesellschaft, teils biblische Gestalten, teils Figuren der Hagiographie oder einfach auch fiktive Allegorien.

Ich greife hier aus der Fülle das klassische Liebespaar Francesca da Rimini und Paolo heraus, dessen Schicksal schon den Höllen-Pilger Dante zu Tränen rührte. Die Autorin verweist auf die kontroversen Deutungen der Interpreten. Ich hoffe sie richtig verstanden zu haben, wenn sie in den »verdammten« Liebenden zunächst einen lehrhaften Casus für deren frei angenommene und zu verantwortende Verwirrung der Gefühle (»Konstellation«) sieht. Der Dichter vertritt die »Lehre«, daß eine Leidenschaft ohne Vernunftgebrauch und vor allem ohne ein Minimum an Reue das freie Vernunftwesen in die Selbsterstörung führt, auch wenn die überwältigende Einmaligkeit der Gefühle Mitgefühl erwecken mag. Dante läßt durch die Schilderung seines Mitgefühls für die unglücklich Liebenden poetische Gerechtigkeit walten. Er läßt die Szene als Provokation stehen. Generell heiße das, daß auch im Urteil des Dichters die zahlreichen Verdammten seiner Hölle – Gott sei's gedankt – doch weithin auch dem Bereich lehrhafter Fiktion angehören.

Nach Auffassung der Autorin schafft Dante mit der Allegorie vom »Riesen und der Dirne« eine abstoßende Gegenwelt zu Beatrice und ihrem »Reich«. Daß das Papsttum von Avignon sich in die Arme Philipps des Schönen von Frankreich geworfen habe, betrachtet er als Prostitution, die Finanzgeschäfte der Kurie von Avignon als neue Form der »Simonie«. Das Grab des ersten Papstes mit dem »Vatikan« verkäme immer mehr. Üblicherweise erinnert man sich, daß Dante kein Freund Bonifaz' VIII. war, den er im *inferno* ansiedelt. Trotzdem zeigt die Autorin, daß die Verhältnisse komplizierter waren. Dante hatte bei dem Franziskaner Ubertino da Casale über Joachim von Fiore gelernt und stand im Unterschied zu Bonifaz VIII. der radikalen Armutbewegung nahe. Ähnlich wie Walther von der Vogelweide und anders als Marsilius von Padua vertritt er eine Verfallstheorie hinsichtlich der »Konstantinischen Wende« (188). Er verdankte seine profunde scholastische Bildung den Biblio-

theiken der Bettelorden. Aber trotzdem verurteilte er das Attentat von Anagni (1302), das Philipp der Schöne von Frankreich lanciert hatte.

Manchem Leser wird die Darstellung der Frauengestalten Dantes zur Ausleuchtung von Wissenschaft (329) und Politik (294) Neues bringen. Die Ansätze der beiden Kapitel verdient weitere Entfaltung. Was folgt für Forschung und Wissenschaft, wenn die weibliche »Sophia« letztes Ziel und Motiv alles Bestrebens wird? (329) Wäre das nicht die Kontrolle für Ständedünkel, Präpotenz, Wissensarroganz, Machtrausch der »Gebildeten« und törichtes Beckmessertum? Die »*Philosophia consolatrix*« könnte auch die politisch Gestaltenden mit weiser Milde erfüllen, sodaß sie wirklich der »*Iustitia*« zum Durchbruch verhelfen. Ohne dieses weibliche Prinzip würden ja die »Staaten« ihrerseits zu Räuberhöhlen. Dante mußte ja selbst am eigenen Leib das Fehlen dieses »weiblichen Prinzips« in grausamer Weise erleben (294). Denn bis zuletzt drohte ihm ja von seinem geliebten Florenz die Todesstrafe – in völlig unsinniger, zumindest heute schwer verständlicher Weise.

Wenn in der Enzyklika »*Deus Caritas Est*« (2007) nachdrücklich vom Eros in Gott gesprochen und die Läuterung alles irdischen Eros als notwendig gefordert wird, dann trifft das ziemlich genau Dantes Thema von den verschiedenen Frauenbildern, wie sie die Verfasserin aus seinen Werken erschließt. Bei Dante ist alles »Läuterung«, die einzigartige Chance gegenüber den Schrecken des *Inferno* und die Voraussetzung schlechthin für die Schau Gottes, die mystische wie die ewige. Daher sind die Frauen Maria, Lucia, Beatrice, Mathilde (*Matelda*) die wichtigsten »Trösterinnen« des Aufstiegs im *Purgatorio*. Immerhin fing Dante nach dem Tod seiner Beatrice an, Philosophie zu studieren, indem er die »*Consolatio philosophiae*« des Boethius mit Gewinn las.

Aus innersprachlicher Folgerichtigkeit könnte man die im Deutschen üblichen Schreibungen statt der italienischen Versionen überlegen: z. B. »Rahab« statt »Raab« (296), Fulco statt Fulget oder »Folquet« (291), »Limbus« statt »Limbo« (304), »Thomismus« statt »Tomismo« (108). Matilde von Toskana ist ohne weiteres im Zusammenhang (153) als die Parteigängerin Gregors VII. zu erkennen, aber im deutschen Schrifttum würde man eher »Mathilde von Tuszien« statt »Toscana« sagen. Aber es läßt sich darüber streiten, ob man nicht ein gewisses italienisches Flair belassen sollte. Ich würde (150) statt »Selbstbewußtsein« »Selbstreflexion« verwenden, um die Möglichkeit einer Doppeldeutigkeit des Begriffes (im Sinne etwa von *self-confidence*) zu vermeiden. Statt dem häufig verwandten »doktrinär« hätte ich lieber Wörter wie

»lehrhaft« vorgezogen, weil der Begriff im Deutschen auch den negativen Beigeschmack von »ideologisch« hat. Ich hätte (165) statt »katholische Wahrheit« die christologische Zwei-Naturen-Lehre als »konziliare Glaubensdefinition« bezeichnet, weil »*veritas catholica*« als Fachausdruck bekanntlich eine nicht stringente verbindliche Lehre bedeutet. Gerhard B. Winkler, Wilhering (Stift)

Christliche Soziallehre

Juan José Pérez-Soba / Juan de Dios Larrú / Jaime Ballesteros (Hrsg.): *Una ley de libertad para la vida del mundo (Actas del congreso internacional sobre la ley natural: Madrid, 22–24 de noviembre de 2006)* Madrid 2007, 587 Seiten, ISBN 978-84-96318-41-0.

Der von der neuen Fakultät San Damaso in Madrid herausgegebene Kongreßband enthält die einzelnen Beiträge des im November 2006 abgehaltenen Kongresses über die soziale Relevanz des christlichen Freiheits- und Wertverständnisses. Der Band gliedert sich nach einem Prolog (11–20) und einer Kongreßchronik (20–40) nach zwei vorangestellten Relationen von Rouco Varela und Gerhard Ludwig Müller (41–74) in sieben Kapitel: I. Die Wahrheit des Menschen. Fundament und Bestimmung mit den Beiträgen von J. Seifert »Das commune unter den Menschen: die Wahrnehmung der Ziele« (75–94), E. Ortiz Lueca, »Das Licht der Gabe, Führung für den Menschen« (95–110), M. C. Murphy, »Die Epistemologie der ersten Prinzipien des Naturgesetzes« (111–126); II. »Und Gott sah, daß alles gut war«: der universale Blickpunkt des Vaters mit den Beiträgen von Ph. Renczes »Jesus, der Gesalbte, Zentrum der Schöpfung?« (127–148), J. Prades López »Die Wahrheit des Menschen in der Erscheinung Christi« (149–184), A. Carrasco Rouco »Die Bedeutung des Lebens in der Kirche für die Frage nach dem »Naturgesetz«« (185–216); III. Die personale Begegnung mit der Wahrheit: ein Licht für den Menschen mit den Beiträgen von M. Schulz »Die universale Erlösung und die natürliche Vernunft bei Joseph Ratzinger und Benedikt XVI.« (217–238), P. Domínguez Prieto »Die Wahrheit, die uns frei macht« (239–260); IV. Wahrheit und Freiheit: der Wert der Person mit den Beiträgen von L. Rodríguez-Dupla »Eine universale Ethik?« (261–272), A. M. González »Naturgesetz, Schlüssel des menschlichen Gutes« (273–288), D. Del Pozo Abejón »Religiöse Freiheit und christliche Freiheit« (289–318); V. Erfahrung, Gesetz und Liebe: das Universale und das Konkrete mit den Beiträgen von L. Melina »Erfahrung, Liebe und Gesetz«