

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«

(319–338), J. J. Pérez-Soba Diez del Corral »Moralische und religiöse Erfahrung« (339–368); VI. Die neuen Areopage und die neuen Stimmen mit den Beiträgen von J. Wolénsky »Moralgesetz und Zivilgesetz« (369–384), E. Schockenhoff »Die Universalität des Gutes und die Kommunikation unter den Menschen« (385–404) und VII. Das erstrebte Ziel: ein ethisches Gemeinwesen mit den Beiträgen von A. Ollero »Neue Wege zur Erneuerung der Rechtsphilosophie« (405–428), D. Schindler »Der Plurikulturalismus innerhalb des liberalen Staates: Wahrheit, Naturgesetz und das Drama der religiösen Freiheit« (429–444), R. Rovira »Verdunkelung der Ethik, Verfinsternung Gottes« (445–456). Daran schließen sich noch folgende Kommunikationen an:

J. M. Antón »Die fundamentalen Güter für die Person. Der Beitrag von Germain Grisez« (457–478), J. Ballesteros »Die Wiederkehr des Naturgesetzes und die Menschenrechte« (479–492), S. García Acuña »Die Moral: Wie soll man leben? Rationalität und Irrationalität in der Weise, das Leben zu leben« (493–512), J. M. Granados Temes »Das Gesetz der Treue und der ehelichen Liebe als originäre moralische Erfahrung« (513–532), J. Larrú Ramos »Die theologische Bedeutung des Naturgesetzes im Licht der Enzyklika Veritatis Splendor« (533–550), E. Palomar Maldonado »Ohne Natur keine Erlösung« (551–560), L. Sánchez Navarro »Wieviel mehr ist ein Mensch wert« (Mt 12, 12). »Die Würde des Menschen bei Matthäus« (561–572). Der Band schließt mit einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis.

Aus der Fülle der beigetragenen Einzelstudien seien nur exemplarisch einige Ausführungen erwähnt: E. Ortiz Lueca untersucht, was wir meinen, wenn wir von »Geschenk« oder »Gabe« sprechen. Er läßt bei der Begriffsbestimmung verschiedene zeitgenössische Autoren zu Wort kommen, bezieht sich aber auch auf Augustinus und Thomas von Aquin. Dabei arbeitet er als formale konstitutive Momente der »Gabe« ihre Unentgeltlichkeit und die Freiheit von Eigeninteresse auf Seiten des Gebers heraus (99–101).

Es gibt gewisse minimale Schwellen der Moralität, die Güter für die menschliche Person darstellen – universale Normen der Gerechtigkeit: die Neigung zum Erhalt des Lebens, jene zur sexuellen Vereinigung, die Orientierung auf das soziale Leben, die Neigung zur Erkenntnis der Wahrheit. Sie müssen in den Dienst des Gutes der Person gestellt werden, durch die sie selbst vollendet wird (104; vgl. Veritatis Splendor, 79). Zu einem funktionierenden sozialen Leben gehören die Tugenden des Gebens (Fleiß, Sparsamkeit, Unterscheidungsvermögen) sowie jene des Empfangens (Dankbarkeit,

Höflichkeit, Geduld). Es sind Tugenden, die eine Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit einschließen. Ohne sie würden unsere affektiven Beziehungen Gefahr laufen, sich in bloße Romantik zu verlieren, während unsere merkantilen Beziehungen zum Modell schlechthin würden, nach dem sich die Gestaltung der anderen Gebiete unseres praktischen Handelns richtete (106).

E. Schockenhoff untersucht in seinem Beitrag die Universalität des Guten im Hinblick auf die mitmenschliche Kommunikation. Dabei hebt er vor allem ab auf die Gerechtigkeit, die das soziale Leben ordnet. Sie macht es für uns möglich, die Perspektiven des anderen in unseren Entscheidungen zu berücksichtigen und auch abzuschätzen, welche Wirkung unser Verhalten auf ihn ausübt (387). Als Grundproblem der ganzen Ethik formuliert Vf.: »Wie können die Menschen dazu gebracht werden, das gemeinsame Gut für alle (bonum commune), das der Vernunft eigen ist, als ein Gut für sie selbst anzustreben?« (388). Vf. diskutiert die Lösung dieses Problems, ausgehend von den Antworten, die bereits Aristoteles und Thomas darauf gegeben haben.

Nachdem er die christlichen Wurzeln der modernen Demokratie belichtet hat (391), stellt er heraus, dass der Rechtsstaat die Freiheit des einzelnen zu garantieren habe (393–394). Als zweite Säule, die das ethische Fundament des demokratischen Staates trägt, gibt Schockenhoff das moderne »Ethos der Menschenrechte« (394) an, für das nach seiner Auffassung durchaus Brücken zum Naturrecht geschlagen werden können. Will der Staat seiner Aufgabe gerecht werden, den inneren Frieden zu erhalten – wozu er durch sein Machtmonopol gehalten ist –, wird er in umfassender Weise die fundamentalen Rechte seiner Bürger garantieren müssen: das Recht auf Leben und auf physische Integrität sowie auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, auf den Erwerb und Besitz von Eigentum, auf den ungehinderten Zugang zu den Kulturgütern sowie auf die freie Wahl des Lebensstandes (Ehe und Familie).

Der demokratische Rechtsstaat kann bei aller weltanschaulichen Neutralität keine Äquidistanz zu allen moralischen Überzeugungen, die in der Gesellschaft lebendig sind, üben oder darauf verzichten, einen festen Bezugsrahmen zu etablieren, innerhalb dessen sich das kulturelle und wirtschaftliche Handeln seiner Bürger frei vollzieht.

Eine juristische demokratische Freiheitsordnung kann sodann nicht ohne Werte auskommen. Es gilt für den Staat, eine »Sphäre des Rechts« aufrechtzuerhalten, die den wechselfälligen Leitungsgewalten und den Interessen von Individuen und Gruppen entzogen sind. Ohne diese verbindliche Rechtsordnung würde er die Grundlagen seiner eigenen Exi-

stanz kompromittieren. Daraus erwächst auch die Überzeugung, daß ethische Konflikte, so sie strikte Fragen der Gerechtigkeit berühren, sich nicht nach dem Leitprinzip der geläufigen liberalen Strategie zur Konfliktvermeidung vermeiden lassen: ein jeder folge seinen eigenen Überzeugungen, lege sie aber nicht anderen auf. Die Forderung der Gerechtigkeit gegenüber einem Dritten wird oft mehr verlangen (398).

Am Einsatz für das *bonum commune*, das die Rücksichtnahme auf das Wohlergehen einer jeden Person einschließt, hängt die Glaubwürdigkeit der Demokratie. Der innerstaatliche Pluralismus ist darum nicht gehalten, einen ethischen Relativismus zu favorisieren (399–401).

Wegen der sich ankündigenden Diktatur des Relativismus ist es notwendig, sich vielen der Probleme zu stellen, die in dem Band aufgeworfen werden und nach Wegen suchen, auf denen christliches Ethos sich im demokratischen Staat bewähren kann.

Michael Stichelbroeck, St. Pölten

Ethik

Gleixner, Hans: »Wenn Gott nicht existiert ...«. Zur Beziehung zwischen Religion und Ethik (*Paderborner Theologische Studien*, Bd. 46), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2005, 254 S., kt., ISBN 3-506-72931-4, Euro 29,90.

In dieser Publikation stellt der Vf., der vor kurzem als Professor für Moralthologie und Ethik an der Theologischen Fakultät Paderborn emeritiert worden ist, die wichtige Frage nach den ethisch relevanten Bezügen zwischen der Vernunft und dem Gottesglauben. Bei seinem Versuch, den christlichen Glauben als Quelle und Horizont sittlicher Erkenntnis und Lebenspraxis zu erschließen, entlarvt Gleixner falsche Gottesbilder, z. B. das Zerrbild eines Willkürgottes. Er versteht die Themenbereiche Menschenwürde, Gewissen und Freiheit als »Reflex des biblischen Gottesbildes im Menschenbild«.

Im ersten Teil der Studie (15–72) geht es um »grundsätzliche Überlegungen«: In seiner Auseinandersetzung mit religionslosen Ethiken vertritt der Vf. die These, dass das Gute »gestiftet« ist, d. h. aus einer den Menschen übersteigenden Quelle kommt. Als ersten Problemkreis verhandelt Gleixner die Frage nach der Letztbegründung der Ethik. Dabei stützt er sich auf die Debatte zwischen dem Agnostiker Umberto Eco und Kardinal Carlo Maria Martini (vgl. Martini / Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Wien 1998). Martini fragt seinen Gesprächspartner Eco, wie er Moralität begründet,

wenn er sich für die Grundlegung der Absolutheit einer Ethik weder auf transzendente Werte noch auf einen universalen kategorischen Imperativ beruft. Es gibt, so Martini, viele Menschen, die ethisch korrekt – und manchmal sogar hochherzig altruistisch – handeln, ohne sich eines transzendenten Grundes bewusst zu sein. Der Kardinal kann kaum nachvollziehen, wie ein Leben, das sich an den genannten Werthaltungen (Altruismus, Redlichkeit, Gerechtigkeit, Solidarität, Vergebung) orientiert, unter allen Umständen durchzuhalten ist, wenn die moralischen Normen nicht in metaphysischen Prinzipien oder in einem personalen Gott begründbar sind. Martini zweifelt an der Krisenfestigkeit einer Ethik ohne Gott. Wo findet der Atheist die Kraft zum Tun des Guten im Angesicht des Todes?

Nach Eco beginnt die Ethik, »wenn der andere ins Spiel kommt«. Diese Argumentation erinnert an Lévinas' Philosophie des »Anderen«. Mit dieser Verankerung der Ethik in der Anerkennung des anderen Menschen ist eine Art Gegenseitigkeitsregel etabliert. In diesem Konzept einer »natürlichen Ethik« tritt der andere Mensch an die Stelle der Religion. Im zur Reife gekommenen »natürlichen Instinkt« sieht Eco das Fundament, das »genügend Garantien« geben kann.

In seiner Auseinandersetzung mit atheistischen Projekten einer religionslosen Ethik verweist Gleixner auf das Faktum, dass es nicht nur Pathologien in den Religionen, sondern auch Pathologien der Vernunft gibt. Die Vernunft, die Atheisten und Agnostiker als einzige Basis einer menschenwürdigen Ethik anerkennen, ist korrumpierbar. Der Vf. warnt vor einer unkritischen Vernunftgläubigkeit und unterstreicht die erbündliche »Angeschlagenheit« der menschlichen Vernunft.

Bischof Kamphaus hat – so Gleixner – mit Recht gefragt, ob an der Unantastbarkeit der Würde des Menschen festgehalten werden kann, wenn die Gottebenbildlichkeit des Menschen aufgegeben wird. Der Verlust der religiösen Transzendenz führt dazu, dass sich der Mensch zur alleinigen und letztgültigen Beurteilungsinstanz seiner Lebenspraxis und seines Denkens, zum Maß aller Dinge, erhebt. Der Verfasser erwähnt in diesem Zusammenhang den Größenwahn der Anthropologie Feuerbachs, in der der Mensch zum Gott erhoben wird.

In seiner kritischen Auseinandersetzung mit religionslosen Ethiken verweist Gleixner auf die bedenkenwerte Analyse des Atheisten Peter Singer, der festgestellt hat: »Wenn wir den Glauben an Gott ablehnen, müssen wir die Vorstellung aufgeben, das Leben auf diesem Planeten habe irgend einen vorherbestimmten Sinn. Das Leben *als Ganzes* hat keinen Sinn.« Von einer solchen Grundposition her ist moralisches Handeln nur noch schwer begründbar.