

schule (die er allein Bonaventura zuzuordnen scheint) Bezug nimmt, trifft er nicht immer das Richtige: die Verwunderung, daß Ob. dem Gewissen die Kenntnis des Gesetzes zuschreibt, es also nicht voluntaristisch erklärt (156), ist unbegründet, da auch Skotus das Gewissen in den Intellekt verlegt; auch steht eine die Rolle des Intellekts beim Glaubensakt hervorhebende Anschauung der franziskanischen Tradition nicht entgegen (161).

Zur Würdigung Ob.s wäre es wünschenswert gewesen, das moraltheologische Werk eines seiner bekannteren Zeitgenossen zum Vergleich heranzuziehen, nämlich Benedikt Statters allgemeine Moral, die unter dem Titel „*Ethica christiana universalis*“ 2 Jahre (1772) vor dem ersten Entwurf Ob.s erschienen war. Dann wäre deutlich geworden, daß dieser bayerische Theologe bereits ein allgemeines Moralprinzip aufgestellt hatte, hierin also nicht, wie der Verf. meint (76), dem Franziskaner die Priorität zukommt. Dessen Moralprinzip lautet (Theol. mor. § 645; 649): *Praesta cuique quod debes!* (worin auch noch die Liebe miteinbezogen wird, indem Ob. [anfechtbarerweise] diese mit der Gerechtigkeit ineinsetzt [§ 816]). Das Gerechtigkeitsprinzip ist aber nicht identisch mit der Goldenen Regel, wie K. des öfteren behauptet. Für diese ist die Reziprozität charakteristisch, von der Ob. nicht spricht. Bei der Darlegung der thomasischen Position bezüglich der Tugend der Gerechtigkeit (111) vermißt man die Herbeiziehung des gründlichen Kommentars von F. A. Utz OP in der Deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 18. Ein Widerspruch findet sich auf den Seiten 133f. und 156f. An der ersten Stelle lobt der Verf. seinen Autor wegen seines Probabilismus (der darin bestehen soll, daß man „keineswegs immer das Bessere zu tun brauche“), während er ihn am zweiten Ort richtig als Probabilioristen hinstellt. Warum die Ausführungen Ob.s über Glaube, Hoffnung, Liebe usw. (160ff.) der „äußeren Ausgestaltung“ seiner Moraltheologie zugerechnet werden, ist nicht ersichtlich. Es wäre wohl besser gewesen, unter dieser Überschrift den Leser über die drucktechnische Anordnung des Moralwerkes zu informieren, das in seiner endgültigen Form 8 Oktavbände mit zusammen 2678 Seiten umfaßt, die jedoch jeglicher didaktischer Zurichtung ermangeln (was damals öfters zu finden ist) und sich nicht selten in ziemlicher Weitschweifigkeit ergehen. Als Lehrbuch kam daher das umfangreiche Werk dieses eigenwilligen Autors kaum in Frage, und es wurde schon bald durch andere Entwürfe verdrängt.

So bleiben in bezug auf die vorliegende Studie einige Desiderate offen, die jedoch das Verdienst des Verf. nicht schmälern, den Tiroler Franziskaner der Vergessenheit entrissen und interessante Einblicke in sein Moralwerk vermittelt zu haben.

Graz

Richard Bruch

GRÜNDEL JOHANNES, *Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute.* (246.) Don Bosco, München 1980.

Nachdem G. bereits vor über einem Jahrzehnt das Thema „Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie“ aufgegriffen hat (1967, 1971), will er hier in einer vertieften – strukturalen (vgl. 56–71) – Sicht jener Fragestellung „den augenblicklichen Stand der Diskussion für einen größeren Leserkreis zusammenfassen“ (8). In drei Kapiteln handelt er zunächst grundlegend von „Freiheit und Verantwortung“ (11–55), um sich dann dem Hauptteil „Sittliche Normen und ihr Wandel“ zuzuwenden (56–202) und schließlich diesen Wandel „am Toleranzethos“ zu exemplifizieren (203–230).

Obwohl der Leitidee von der Wandelbarkeit von Normen verpflichtet, bietet das zügig, engagiert und teilweise sehr anschaulich und praxisnah geschriebene Buch eine Orientierung zwar nicht über das Grundverständnis christlicher Moral im Ganzen (dies ist nicht sein Thema), wohl aber über die viel diskutierte Frage der Normfindung. Es setzt Akzente, wenn es dem (erkenntnistheoretisch verkürzten) Autoritäts-, Schrift-, Traditions- und Naturargument die Instanz (nicht „Quelle“, vgl. 93) der erfahrungsgeleiteten *recta ratio* (92–156) sowie einer „Gesetzesmoral“ eine letztlich unabschließbare „Verantwortungsethik“ (nicht Erfolgs- oder extreme Situationsethik!) gegenüberstellt (162–202). Dem aufmerksamen Leser wird jedoch nicht entgehen, daß diese Verantwortung der sittlichen Vernunft jedenfalls in keiner Weise mit Autarkie und Beliebigkeit, vordergründigem „Utilitarismus“ und nivellierendem „Relativismus“ assoziiert werden darf (vgl. u. a. die Ausführungen zum Freiheits-, Gewissens- und Autonomieverständnis: 12–33; 41–44; 48–53; 69–71). Die immer wieder eingestreuten Abgrenzungen gegenüber Mißverständnissen sind ernstzunehmen.

G. bringt eine Fülle bedeutsamer Aspekte der Normdiskussion zur Sprache, darunter die Personwürde als grundlegendes Kriterium (33–55), die Notwendigkeit des interdisziplinären Gesprächs (56–59), den Zusammenhang von unbedingtem sittlichen Anspruch und seiner notwendig bedingten inhaltlichen Erfüllung (76; 178–189) oder die Autorität der Erfahrung (98f.) und der faktisch gelebten Überzeugung (107). Es fällt nicht leicht, aus dem kompendiösen Ganzen einzelnes herauszugreifen. Folgendes erscheint jedenfalls von besonderem Gewicht: 1. Die Forderung der Vernünftigkeit (oder wenigstens Nicht-Unvernünftigkeit) der sittlichen Norm (118–162), womit ausgeschlossen ist, es gäbe rein positive Forderungen, die lediglich im Gehorsam zu erfüllen wären (139f.). 2. Die vorgeschlagene Beschränkung des Normbegriffs auf „inhaltlich konkretisierte Sollensforderungen“ (76, vgl. 86, dazu 91f.), um die Rede von der Wandelbarkeit der Normen verständlich zu machen. 3. Die Aufdeckung von „Scheinargumentationen“ (156–162), bei denen das sittlich zu Bewertende bereits qualitativ besetzt ist (Zirkelschluß), un-



geprüfte Prämissen unterschoben werden oder überhaupt die Paränese (als Einschärfung eines Wertes) die (differenzierende) Argumentation ersetzt. Es würde viel leidiges, ja ärgerliches Aneinander-vorbei-Reden vermieden, würden diese Hinweise G.s im innerkirchlichen Dialog gehörig beachtet.

„Alle normativen Aussagen stehen im Dienste des Menschen“ (43) und diesem kommt für sie eine besondere Verantwortung zu (118–121), ist doch „immer wieder neu nach dem zu fragen, was das Gebot der Stunde (der ‚Kairos‘) von uns verlangt“ (201). Wenn diese Dynamik der christlichen Ethik einzelne Konkretionen als modellhaft und vorläufig (was nicht heißt: unverbindlich!) erscheinen läßt (vgl. 178–189), so wird damit Bleibend-Gültiges natürlich nicht in Abrede gestellt: sittliche Einsichten wie das Toleranzethos (203–230), hinter die man im Grunde nicht mehr zurückgehen kann. Daran wird auch deutlich, daß das Prinzip der „Güterabwägung“ oder „Vorzugswahl“ (vgl. 189–198) keineswegs alles und jedes in Frage stellt, sondern dem wahren, im Glauben eröffneten Horizont und Ziel des Menschen verpflichtet bleibt (der Funktion des Glaubens bei der Normfindung hätte man sogar eine breitere Darstellung gewünscht). So gesehen ist die von G. konzipierte Ethik der Verantwortung, die sich nirgendwo als bequemes Verfahren anbietet, wegweisend auch angesichts der großen Menschheitsprobleme der Gegenwart. Nicht zuletzt unter dieser Rücksicht ist das anregende, informative und klärende Buch wertvoll.

Linz

Alfons Riedl

HAMMER FELIX, *Macht. Wesen – Formen – Grenzen*. (93.) Hanstein, Königstein/Ts. 1979.

Niemandem bleibt die Auseinandersetzung mit Machtproblemen erspart, meint der Autor. Er möchte mit der vorliegenden Abhandlung vor allem differenzieren, Macht in ihrer Allgemeinheit erhellen und ihre verschiedenen Erscheinungsformen erfassen. Wenn auch die Erfahrungen mit Macht negativ sein sollten und „Macht fast zwangsläufig zum Unwert“ wird, verweist schon der etymologische Ursprung auf die Menschlichkeit des Phänomens „Macht“: Das Wort kommt vom gotischen „magan“ = können, vermögen. Macht ist als produktive Selbsterweiterung des Menschen zu verstehen. Sie betrifft entweder Dinge menschlicher Umwelt oder Mitmenschen. Eigentum, Autorität, Herrschaft und Gewalt werden als Grundtypen von Macht beschrieben. „Eigentum ist erweitertes Eigensein“ (S. 15), schreibt der Autor und kommt zu dem Schluß: „Jeder Mensch muß Eigentum haben“ (S. 18); es ist notwendig, aber Mißbrauch ist nicht ausgeschlossen. Im Unterschied zum Eigentum geht jede Autorität vom Menschen aus und wendet sich auch unmittelbar an Menschen. Autorität lebt aus Anerkennung, während Herrschaft durch Vernunftlosigkeit des Beherrschten, Eigennützigkeit der Herrschenden und Unsachlichkeit gekennzeichnet ist. „Herrschaft, die

Vernunft verbietet, um ungefragt und unbefragt sich selbst ohne Rücksicht auf menschliche Sachlichkeit zu verewigen, ist in allem das Gegenteil von Autorität“ (S. 28). Als das Wesen aller Gewaltanwendung wird die Ausschaltung widerstrebender Vernunft genannt. Machtmißbrauch liegt vor, wo vorhandene Vernunft bewußt ignoriert wird.

Aus der Charakterisierung der Machtformen ergibt sich eine Wertung mit der Konsequenz: an die Stelle von Herrschaft soll Autorität treten. Dies gründet auf der Einsicht, daß Herrschaftslosigkeit Achtung fremder Menschenwürde sei. Macht wird freiwillig beschränkt von der wesenhaften Gleichmächtigkeit der Mitmenschen. Als reines Beispiel herrschaftsfreier Autorität gilt Jesus Christus. Der Autor möchte im Exkurs „Skizze einer Theologie herrschaftsfreier Macht“ zeigen, daß die Forderung nach Herrschaftslosigkeit zentral für das christliche Ethos ist. Die „Allmacht“ Gottes entspricht menschlichem Machterleben und übersteigt es. Die Allmacht Gottes könnte schrankenlose Herrschaft zur Folge haben, doch Gottes Macht ist untrennbar verknüpft mit Liebe. „Macht Gottes ist wirkende Liebe, Liebe Gottes ist Erscheinung seiner Macht“ (S. 75). Menschliche Macht ist beschränkt, der Mensch hat keine Macht von sich aus. Herrschaft der Menschen ist Verleugnung der Grenzen des Menschseins.

Linz

Edeltraud Buchberger

BÜCHELE HERWIG, *Politik wider die Lüge. Zur Ethik der Öffentlichkeit*. (Hg. von der Kath. Sozialakademie Österreichs). (148.) Europaverlag, Wien 1982. Ppb. S 98.–; DM 14.–; sfr 14.–.

Wahrheit und Wahrhaftigkeit – das sind bislang Erwartungen an den existentiellen Habitus. Wie aber ist Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit als öffentliche, als politische Tugend verstehbar? Die einschlägigen Handbücher wissen dazu wenig; das neue „Handbuch der Ethik“ (Herder/Mohn) bringt erst im Ergänzungsband Ansätze in Richtung auf eine Öffentlichkeits- und Medienethik. Und doch ist die Frage einer „Ethik der Öffentlichkeit“ ein Langzeit-Desiderat!

Der in Innsbruck lehrende Jesuit H. Büchele wagt mit diesem Bändchen in der Reihe „Soziale Brennpunkte“ einige gut durchreflektierte Ansätze zur Ethik der Öffentlichkeit. Der Titel bringt schon markant das verfochtene Anliegen ans Licht: Es geht um eine Kampfansage zu politischer (!) Aktivität gegen die öffentliche Lüge. Was aber heißt hier Lüge? Was bedeutet Politik? Was ist eigentlich Öffentlichkeit? In einer sozial-ontologischen Hinführung (man vgl. dazu die früheren Arbeiten des Vfs.) wird „menschliche Existenz in politischer Öffentlichkeit“ mit vielen Spannungselementen skizziert: Freiheit, Machtinteressen, Manipulation usw. stehen hier auf dem Prüfstand. Der zweite Abschnitt geht eine Stufe tiefer: Hier geht es um (öffentliche) Auseinandersetzungen zwischen „gesellschaftlicher Macht“ und „öffentlicher Anerkennung“.