

schen Theologen zu übertragen. Um bei dieser Übersetzung die Zerreißprobe zwischen Natur und Übernatur zu vermeiden, wählt Zasche mit P. Althaus als Vermittlung den Personalismus einer Theologie, die als Anthropologie ansetzt (60, 184). Weil jede Personalität fremdständig ist, bleibt auch für die personalistische Theologie das Gottesverhältnis ein Befremdliches, ein „extra nos“. Gottes Leben und Gottes Wille wird nicht eingebettet in die Evolution und den Zielwillen der geschöpflich lebenden Menschen. Dennoch wird Gottes Fremdsein nicht zum dialektischen Gegensatz für den Menschen (wie bei K. Barth: 78, 170, 186 f., 190), sondern zu jenem Paradox, in dem eine andere Wirklichkeitsbeziehung durch den Menschen noch anerkannt werden kann (23, 26 f., 35, 126 f., 157, 203 ff.). Im christlich-orientierten Personalismus erscheint dieses Paradox als „kenotische Denkform“ (26 f., 83 ff., 200 ff.), wenn man zeigen kann, daß at. die Schöpfung um des Bundes willen (205) und ntl. Christus um des Dienstes willen (206 ff.) da sind. Mit dieser Schriftinterpretation läßt sich zeigen, daß alles — Schöpfung, Bund, Christus und die von ihm ermächtigten Menschen — umfaßt wird von Gottes wesentlichem Willen (53). Dieser umfassende Wille Gottes wird vom erkennenden Menschen erfaßt, als unerwarteter, paradoxer Überschwang (212), der zeigt, daß alles Selbstständig letztendlich nicht für sich, sondern für Gott da ist. Im paradoxen Überschwang sind „Natürliches“ und „Übernatürliches“ transzendent vermittelt.

Mit P. Althaus kennzeichnet Vf. diese theologische Motiviertheit als „Uroffenbarung“. Wäre sie ontologisch nachweisbar, könnte man also zeigen, daß alles letztthin von Gott her und auf Gott hin da ist, dann wäre dem „extra nos“ des Heils Rechnung getragen und doch zugleich auch einer Vernunft, die als Glaubensvernunft in Christus diese Transzendentale menschlich erkennen könnte (227). Dann stünden die Natur und deren natürliche Vernunft, die Gnadenart auch und deren Glaubensvernunft nicht nur komplementär zueinander (Thielicke: 185); erst recht nicht in einem unversöhnlichen Gegensatz wie bei K. Barth und R. Bultmann (78, 195 f., 206 f.): sondern eher wie die Grundbegriffe Bestimmung und Erfüllung (P. Althaus) oder im Verhältnis von Hervor- und Hinsein (E. Brunner, U. Kühn, W. Joest: 195 ff.). Es bliebe das Paradox, daß Kreatur selbst entscheidet, gerade weil Gott „kenotisch“ entscheidet. Und es würde möglich die Vermittlung dieses Paradoxen in der Glaubensvernunft, die sagt: Diese Selbstständigkeit der Kreatur ist Inständigkeit in der allein absoluten Selbstständigkeit Gottes (166).

Vf. scheint der Meinung zu sein, in einer Theologie, deren Denkform personalistisch

und nicht dinghaft-aristotelisch ist, sei die Vermittlung von Kreatur und Offenbarung möglich. Auch nimmt er an, auf dieser Grundlage könne das ökumenische Gespräch beschleunigt fortgesetzt werden. An solchen Optimismus sind indessen einige Fragen zu stellen: Muß nicht das, was P. Althaus „Uroffenbarung“ nennt; muß nicht auch noch der christologisch personalistische Ansatz von E. Brunner, U. Kühn und W. Joest noch einmal hinterfragt werden, um der Gefahr zu entkommen, in der die Christozentrik doch wieder zum Christomonismus eines K. Barth entartet? Will man die transzendenttheologische Vermittlung der Genannten, der Vf. im Grunde zustimmt, mitmachen, dann muß vorsichtig zu ihr die transzentalphilosophische Vermittlung von Person und Sein im erkennenden Menschen versucht werden. Die vom Vf. zu dieser Voraussetzung gemachten Andeutungen (159 ff.) aber erreichen höchstens einen komplementären Seinsbegriff, weil sie es unterlassen, Bonhoeffers radikale Fragestellung zum Verhältnis von Akt und Sein entschieden aufzugreifen. Das ist erstaunlich, weil Vf. die Überlegungen J. Maréchals und K. Rahners dazu kennt (159 ff.). Erstaunlich ist auch, daß Zasche die Anregung von W. Joest und W. Pannenberg, die „Horizontale“ mitzubedenken (158, 214 ff.), im Eifer für das „extra nos“ — Geschehende fast durchweg in den Wind schlägt (die Exegese auf den Seiten 206 ff. wird systematisch nicht ausgewertet). Solche Enthaltsamkeit, die absicht von dem notwendigen Zugriff auf Natur und Gesellschaft, bei dem erkenntnistheoretisch Gott und also auch die Benennung der Welt als Schöpfung nicht auftauchen, sieht dogmatisch-fromm aus. Sie trifft indessen nicht die ökumenisch seit Neu-Delhi und Uppsala brennenden Pastoralprobleme, die auch das Vat. II in „Gaudium et Spes“ anspricht.

Zasches Buch gibt einen instruktiven Einblick in die Arbeit einiger evangelischer Systematiker in Deutschland. Diese Information ist dankenswert. Es bleibt aber die Frage: Genügt dies als „Beitrag zur Klärung von Vorfragen für das eigentliche ökumenische Gespräch“ (228)?

Regensburg

Norbert Schiffers

MORAL THEOLOGIE

GRIESL GOTTFRIED, *Gewissen. Ursprung — Entfaltung — Bildung. (Christliches Leben heute, Bd. 9.)* (144.) Winfried-Werk Augsburg 1970. Pappband, DM 6.50.

Inmitten der reichen Literatur, die den Nicht-Fachmann über das Gewissen und den Reifungsprozeß der Persönlichkeit vorwiegend theologisch informiert, nimmt sich dieses Büchlein insofern vorteilhaft aus, als es eine praktische, psychologische und pädagogische Handreichung darstellt. Da heute von

Gewissensfreiheit, von der Bedeutung der vor dem eigenen Gewissen gefällten Entscheidung, von der Notwendigkeit gesamt-menschlicher Reife zur Verantwortungsfähigkeit oft gesprochen wird, ist es gut, daß Vf. die entwicklungspsychologischen Bedingungen der Personenreife darstellt, und zwar in einer gerade dem Nicht-Fachmann fälschlichen Sprache. Nach wie vor werden nämlich im allgemeinen Bewußtsein, nicht nur der Laien, Gewissen und Gewissensfreiheit häufig wie statische Größen gehandhabt. Mit Recht klammert G. die moraltheologische Gewissenslehre aus (setzt sie aber indirekt voraus, etwa beim Schuld-Begriff, 96 ff) und erklärt die notwendigen Stufen auf dem Weg zum Gewissen als „persönlicher Instanz der Verantwortung“ (9). Die Bedeutung von Lohn und Strafe etwa wird ebenso klar dargestellt wie der Begriff des Über-Ich, die Rolle des Trotzes und der Aggression bei der Bildung der Persönlichkeit, die Reifung zur Schuldfähigkeit usw. Dabei ergeben sich überzeugende Hinweise für die Erziehung, die den besonderen Wert des Büchleins bilden. Denn selten werden die Erfordernisse einer realistisch von der Liebe getragenen, auf alle Angstmittel verzichtenden Erziehung in so klarer und unbefrachteter Sprache vorgetragen wie hier. Indem G. die sozialen Aspekte der Gewissensformung herausstellt, kann er auch dem theologischen Fachmann, der vor allem ontologisch zu denken gewöhnt ist, aufweisen, wie die individuelle Normfindung und das „Werden des Gewissens wesentlich gebunden (sind) an die mitmenschliche Kommunikation“ (103). Vf. wird dem Anliegen der CLH-Reihe voll gerecht in einer interessanten, echt populär-wissenschaftlichen Darstellung. Sein Büchlein sei nicht nur Eltern, Pädagogen und Seelsorgern nachdrücklich empfohlen, sondern jedem, dem die Fragen der Erwachsenenbildung bei sich und anderen am Herzen liegen. Denn die Kenntnis entwicklungs-psychologischer Fakten erleichtert auch das Verhältnis und Verständnis unter Erwachsenen.

München

Volker Eid

KRAMER HANS, *Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie.* (200.) Echter, Würzburg 1970. Brosch. DM 28.—.

Die Arbeit weist hin auf die Bedeutung der sittlichen Vorentscheidung und des Vorbildes. In einer Zeit der Gesinnungsmoral und der Lehre von der Grundentscheidung ist dieses Buch eine notwendige Ergänzung für alle Leser, die sich in der Moraltheologie auskennen oder sich für sie interessieren.

Die gute Sprache und die wissenschaftliche Akribie bester alter Schule muß lobend hervorgehoben werden. In einer buchtechnisch sehr übersichtlichen Aufmachung informiert

Vf. auf breiter Basis über die verschiedenen Meinungen und faßt in abgewogenen Sätzen das Ergebnis seiner psychologischen, philosophischen, anthropologischen und theologischen Untersuchungen zusammen.

Kramers „Forderungen für die Sicht und Arbeitsweise der Moraltheologie aufgrund der Erkenntnisse über die Vorentscheidung“ wirken sich auch auf die Askese und auf die Pädagogik aus; sie sind so entscheidend, daß keine moraltheologische Darstellung an ihnen vorbeigehen kann.

Linz

Karl Böcklinger

KIRCHENRECHT

MÜHLSTEIGER JOHANNES, *Der Geist des josephinischen Eherechtes. (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs, Bd. 5.)* (283.) Herold, Wien 1967. Ln. S 230.—.

Wenn von Josephinismus die Rede ist, denken viele unwillkürlich an die Maßnahmen, die nach außen hin diese Epoche kennzeichnen: Errichtung neuer Diözesen, des Religionsfonds, Pfarregulierung und „Klostersturm“; nur am Rande wird vermerkt, daß auch auf dem Gebiete des Eherechts die Weichen entscheidend für die künftige Entwicklung gestellt wurden. Angelpunkt und zugleich Wendepunkt in der Geschichte des österreichischen Eherechtes bildet das Ehepatent Josephs II. von 1783. Den Boden dieser Neuerung bereitete einerseits der Naturrechtsbegriff der Aufklärung und anderseits die seit der Spätscholastik — trotz Konzil von Trient — immer noch lebendige Unterscheidung zwischen Ehevertrag und -sakrament mit der Auffassung, daß der Vertrag im Konsensaustausch der Partner, das Sakrament in der priesterlichen Einsegnung bestehe. Die Theologen und Juristen am Hofe Josephs II. griffen diese „Distinktionstheorie“ begierig auf, um für den Staat die Ehegesetzgebung beanspruchen zu können, ohne, wie man meinte, in Schwierigkeiten mit der Kirche zu kommen; denn sie könne ja mit der Einsegnung der Ehe das Sakrament spenden, der Ehevertrag solle jedoch hinsichtlich seines rechtlichen Zustandekommens ausschließlich den staatlichen Gesetzen unterliegen. Wenn die Praxis bisher anders gewesen sei, hätte dies seinen Grund darin gehabt, daß wegen der Schwäche der staatlichen Führung die Kirche sich diese Rechte angemaßt habe; das josephinische Staatskirchenrecht sprach darum von einer „Zurückeroberung der legitimen Rechte“.

Für das kanonische Eherecht war das Ehepatent von 1783 ein schwerer Schlag. Es wirkte sich nachteilig aus, daß die heute geltende Doktrin der Identität von Ehevertrag und Sakrament damals noch nicht Allgemeingut im Klerus war. Der greise Wiener