

evangelische wie katholische Theologen immer wieder verfallen, überwinden läßt.
Graz Winfried Gruber

MORALTHEOLOGIE

HÖRMANN KARL/WEILER RUDOLF (Hg.), *Zusammenarbeit von Christen und Atheisten*. Das Problem der gemeinsamen sittlichen Normen. Moraltheologentagung 1969 in Wien. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd. 34) (60.) Herder, Wien 1970. Kart. S 30.—, DM 4.80.

Der Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen, der 1969 in Wien tagte und dazu erstmals auch Kollegen aus den Ostblockstaaten eingeladen hatte, beschäftigte sich bei dieser Begegnung sinnvollerweise mit dem Thema „Zusammenarbeit von Christen und Atheisten“. Die Frage der Findung sittlicher Normen in einer rasch sich verändernden und durch einen zunehmend komplexeren Sozialisationsprozeß geprägten Welt war ohnehin schon längst als Kongreßthema fällig; ihre Behandlung durch Moraltheologen, die ihr Zuhause in Ländern mit verschiedenen gesellschaftlichen Systemen hatten und unter verschiedenen weltanschaulichen Vorzeichen ihr Metier betrieben, erschien vielversprechend. Vor allem war nicht zu befürchten, daß sich die Erörterung des brennenden Problems der Normenfindung in Abstraktionen erschöpfen würde. Um die Öffentlichkeit wenigstens in etwa über diese Tagung zu informieren, sind die Referate, die den gemeinsamen Diskussionen zugrunde lagen, in dem hier angezeigten, von den beiden Organisatoren des Kongresses besorgten Band 34 der „Wiener Beiträge zur Theologie“ gesammelt worden.

Es handelt sich um die Beiträge von Franz-Martin Schmölz (Kirche und Atheismus), Eugen Biser (Gibt es eine Kooperation von Christen und Atheisten?), Panagiotis Dimitropoulos (Die Notwendigkeit und die nötigen Voraussetzungen für die Zusammenarbeit zwischen Christen und Atheisten), Josef Georg Ziegler (Die Problematik sittlicher Normen in der pluralistischen Gesellschaft) und Michael Bertram Crowe (Der Weg der Vereinten Nationen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte). Obgleich sich die genannten Autoren in ihren Darlegungen auf ganz verschiedenen Argumentationsebenen bewegen, stimmen sie hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis zwischen Christen und Atheisten überein in der Ansicht, daß — überspitzt formuliert — die Atheisten die große Chance der Christen seien.

Besonders nachdrücklich wird dieser Gedanke von Schmölz in die Debatte geworfen, wenn er, kirchenamtliche Texte referierend, bemerkt, „daß sich der nichtgläubige Verhandlungspartner in der Wahrheitsfindung auf

allen Gebieten dieser Welt (gegenüber dem gläubigen Christen immer noch) im Vorteil befindet“ (16). Einer Zusammenarbeit zwischen Christen und Atheisten steht nach Schmölz im Augenblick eigentlich nur die Unfähigkeit der Christen entgegen, die autonomen irdischen Wirklichkeiten anzuerkennen (vgl. 17) und den eigenen moralischen Kategorienapparat entsprechend zu ändern (vgl. 13).

Biser geht mit der These ins Gericht, „daß es sich beim Gegensatz von Christen und Atheisten... um eine Differenz im innersten Prinzip: Gott“ (20) handle, und betont, daß „eine echte Relation von Theismus und Atheismus nicht mehr bestritten werden (könne), und bestünde sie nur darin, daß der Atheismus den Gottesglauben nach Art eines Schattenwurfs begleitet“ (24). Den Beweis für diese These findet Biser, ausgehend von den modernen Atheismus-Interpretationen, in der Exzentrizität des Menschen, der nur durch Bestätigung von außen (Mitmensch, Welt, Gott) zur Annahme seiner selbst gelangen könne, aber dadurch auch in seiner Identität sich bedroht wisse, weil Gott ihm immer als „göttlich überlegenes Du“ entgegentrete. Zur Chance wird der Atheismus für den Christen deswegen, weil der Christ, die latente Anwesenheit des Unglaubens in seinem Glauben erkennend, seinen Glauben fortwährend übersteigen muß, wenn er darin nicht zu falscher Sicherheit gelangen soll. Dieser Überstieg des Glaubens um des Glaubens willen bedeutet, daß die Hinwendung zu Gott aufs neue akuiert und der im Glaubenden immer nur gebannte Unglaube zur Sprache gebracht wird, womit sich grundsätzlich auch die Möglichkeit des Dialogs mit dem Atheisten ergibt. Indem Biser diesen Dialog vom Glaubensvollzug des nur in der Exzentrizität sich selbst erreichenden Menschen her begründet, eröffnet er zugleich den Weg zu der These von dem „Bewußtsein einer von der Differenz der Anschauungen nicht behinderten Solidarität... die sich in immer neuen Formen der Kooperation fortsetzen und bewähren will“ (34).

Dimitropoulos rechnet sowohl die Christen wie die Atheisten (marxistischer Prägung) unter „die verantwortlichen Kämpfer um die Lösung der menschlichen Probleme“, und bescheinigt ihnen den Mut, „den brennenden Problemen die Priorität zu geben unter gleichzeitigem vorübergehendem Beiseiteschieben der theoretischen Probleme“ (35). Das gemeinsame Interesse an der Lösung praktischer Aufgaben dränge von selbst weiter zu einem Ethos der Zusammenarbeit, das seinerseits die Christen und Atheisten zur Überprüfung ihrer theoretischen Standpunkte veranlasse.

Ziegler wollte die Sisyphus-Arbeit leisten, die nach den vorausgegangenen Referaten

anstand, und ins Grundsätzliche wenden, was Schmölz aus pastoraler, Biser aus fundamentaltheologischer und Dimitropoulos aus pragmatischer Sicht zum Thema „Zusammenarbeit von Christen und Atheisten“ beige-steuert hatte. Ziegler stellt das Gesetz der Polarität an den Anfang seiner Überlegungen und erklärt: „Da die Pole“ (Statik und Dynamik, Objekt und Subjekt, Gesetz und Willkür), von denen menschliches Erkennen und Handeln bestimmt werden, „nicht fixierbar sind, ist ein ständiger Balanceakt die notwendige Folge“ (42.). Zu Balanceakten muß die Moraltheologie ihre Zuflucht nehmen, weil einerseits nicht zu leugnen ist, daß es absolut gültige ethische Prinzipien gibt, und weil es andererseits ebenso einsichtig ist, daß diese Prinzipien „auf ihre Konformität mit der Natur des Menschen überprüft“ (50) werden müssen. Im Blick auf diese Polarität spricht Ziegler von „inadäquaten und präzisierbaren absoluten Verhaltensprinzipien des sittlichen Naturgesetzes und des positiv göttlichen Gesetzes“ (50 und 52). Wenn die Moraltheologie diese Prinzipien sich verfügbar machen wolle, müsse sie „der Polarität zwischen absolutem Prinzip und relativer Existenz“ (53) dadurch Rechnung tragen, daß sie die Gestalt einer anthropologischen Theologie annehme.

Crowe führte das Thema „Zusammenarbeit von Christen und Atheisten“ wieder auf die Ebene der Pragmatik zurück, indem er mit J. Maritain betonte, daß für das Zusammenleben der Menschen nicht die Begründung der Menschenrechte das erste sei, sondern ihre Umsetzbarkeit in Handlungsprinzipien. Die Frage der Begründung sollte damit jedoch nicht als Belanglosigkeit abgestempelt werden, obwohl Crowe eigens darauf hinzuweist, daß diese Begründung nicht zu sehr ins Grundsätzliche gehen sollte. Mit Wesensstrukturen sei nichts anzufangen (vgl. 59).

Sieht man genau zu, dann ist es genau dieser Vorbehalt Crowes gegen das Grundsätzliche und gegen die Wesensstrukturen, der allen Referaten anhaftet. Natürlich hat Schmölz recht, wenn er auf die unterschiedliche Beurteilung des Atheismus auf dem Vatikanum I und II aufmerksam macht, aber dieser Unterschied betrifft nicht die theologische Qualität des Atheismus, und er ist schon gar nicht so grundsätzlich, daß man von „der Ablösung des alten und rigoros angewandten Prinzips ‚extra ecclesiam nulla salus‘ durch das neue Prinzip ‚Auch der Atheist kann in den Himmel kommen‘“ sprechen müßte. Die theologische Qualität des Atheismus und die Zusammenarbeit mit den Atheisten liegen auf zwei ganz verschiedenen Ebenen. Sie zu unterscheiden, ist wesentlich für die Theologie. Unwesentlich dagegen ist für sie das argumentum ad hominem, von dem sich Schmölz zuviel erwartet, wenn er

etwa schreibt: „Wenn es also Gott gefällt, seine in der Kirche registrierten Christen im Jenseits mit den Atheisten zu verbinden, wird es den Christen nicht mehr gefallen dürfen, aus einer falschen Theologie heraus die brüderliche Zusammenarbeit mit denselben Atheisten, den ‚getrennten Brüdern‘, ... abzulehnen“ (15).

Die Frage nach der theologischen Qualität des Atheismus ist auch an Biser zu richten. Eine praktische Verständigung mit dem Atheismus sich vorzustellen, macht keine Schwierigkeiten. Aber wie soll eine theoretische Verständigung vonstatten gehen (vgl. 19)? Der Hinweis auf „punktuelle Gemeinsamkeiten“ zwischen den beiden Extremen des Glaubens und Unglaubens, „die den dialogischen Brückenschlag nach Art von Stützen erleichtern“ (30), krankt an der Vorstellung, die ihm zugrunde liegt. Kann man Glauben und Unglauben aus theologischer Sicht wirklich als zwei Extreme behandeln? Wer von dieser Vorstellung aus argumentiert, hat damit bereits auch das Argument für die These von der theoretischen Verständigung zwischen Glauben und Unglauben bereitgestellt. Im übrigen betont Biser selber: „So sehr der Gegensatz von Glaube und Unglaube in dialogischen Akten überbrückt werden kann, so bleibt er als solcher doch in seiner vollen Schärfe bestehen“ (30). Warum aber dann die Forderung auch nach *theoretischer* Verständigung?

Dimitropoulos schafft die Ebene für die Verständigung zwischen Atheisten und Christen, indem er beide Gruppen zu „Philanthropen“ (35) stempelt. Zweifellos rührt er damit an eine Saite, deren Schwingungsfrequenz ganz und gar auf die geistigen Strömungen der Gegenwart abgestimmt und deswegen wohl auch unverzichtbar ist, aber christlicher Glaube lebt nicht nur von Gnaden geistiger Strömungen, als da sind geschichtliches Denken, Säkularisierung und Mündigkeit des heutigen Menschen (vgl. 35). Das schließt wiederum nicht aus, daß die Christen mit den Atheisten zusammenarbeiten, aber die Form der Zusammenarbeit bestimmt sich nicht nur nach den Gesetzen der Pragmatik. Von den Christen dürfte mehr verlangt sein.

Ziegler hat mit seiner These von den „inadäquaten und präzisierbaren absoluten Verhaltensprinzipien“ bzw. mit der „Unterscheidung zwischen absolutem Prinzip der Essenzethik und relativer konkreter Norm der Existenzethik“ (45) zweifellos dem theologischen und dem pragmatischen Aspekt der Zusammenarbeit zwischen Christen und Atheisten Rechnung getragen und sich damit ebenso zweifelsfrei zu der traditionellen moraltheologischen Position bekannt. Aber gleichzeitig zahlte auch er dem pragmatischen Denken seinen Tribut, und zwar mit seinem Vorschlag, die Moraltheolo-

gie als „anthropologische Theologie“ zu konzipieren.

Es scheint, daß im Augenblick das Selbstverständnis der Theologie den Theologen die größten Schwierigkeiten bereitet.

Tübingen

Josef Rief

PLANTE GUY, *Le rigorisme au XVIIe siècle*. Mgr. de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence. („Recherches et synthèses“, section de morale, VII). (189.) Duculot, Gembloux 1971. Kart. lam. FB 350.—

Vf. entwirft im Rahmen einer aufschlußreichen moraltheologischen Spezialuntersuchung über die zur Zeit von Mgr. de Saint-Vallier in der Diözese Quebec häufig praktizierte Absolutionsverweigerung ein anschauliches Bild der religiösen Situation während der frühen Siedlungsperiode Kanadas. Ursprünglich Hofkaplan beim französischen Sonnenkönig Ludwig XIV., hatte de Saint-Vallier nach seiner Ernennung zum zweiten Bischof von Quebec (1685–1727) nicht nur ein riesiges Pastoralgebiet zu verwalten, sondern auch eine vielfach verwahrloste Diözese neu aufzubauen (33). Wenn er dabei oft mit seinen geistlichen Amtsbrüdern und den zivilen Behörden Schwierigkeiten hatte, so waren diese einerseits auf seine straffe und kompromißlose Haltung in pastoraltheologischen Belangen zurückzuführen, andererseits auf die mißliche sozialpolitische Lage der jungen und weitausgedehnten Kolonie, die ständig von feindseligen Indianern bedroht war und in der alten Heimat viel zu wenig Rückhalt fand (37 ff.). Der Gefahr des unwürdigen Sakramentenempfanges sowie der sittlichen Ausschweifung in Benehmen und Kleidung, dem Alkoholmißbrauch (Schnapsverkauf an die Indianer!), der religiösen Gleichgültigkeit, dem Müßiggang, Wucher, Geiz und anderen Lastern sollte durch eine rigoros praktizierte Absolutionsverweigerung gesteuert werden (72 ff.). De Saint-Vallier gab zu diesem Zweck einen eigenen Katechismus, ein Diözesanrituale und zahlreiche Pastoralen heraus, wobei er sich weitgehend an die Prinzipien der damals geltenden, in manchen dem Rigorismus der Jansenisten ähnelnden katholischen Reform der französischen Bischöfe hielt (131 ff.). Auch in Europa war damals die vom hl. Karl Borromäus angeregte Praxis der Absolutionsverweigerung für indisponierte Pönitenten häufig anzutreffen (170). Ist Mgr. de Saint-Vallier in seinem Seeleneifer mitunter zu weit gegangen, so war es doch der pastoralen Tatkraft dieses Oberhirten und seiner Umsicht, gepaart mit tiefer persönlicher Frömmigkeit, zu danken, daß die Diözese Quebec allmählich einer intensiven Erneuerung des religiösen Lebens entgegenreifte.

Ein wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte Französisch-Kanadas.

Kremsmünster

Konrad Kienesberger

KIRCHENRECHT

HEINRICHSMEIER CLEMENS, *Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland*. (KStuT, Bd. 25) (XXVI u. 161) Grüner, Amsterdam 1970. Ln. Hfl 30.—

Das weite Gebiet der kirchlichen Vermögensverwaltung und insbesondere das im kanonischen Recht statuierte Veräußerungsverbot für kirchliches Vermögen stellt nicht nur im innerkirchlichen, sondern mehr noch im Staatskirchenrecht einzelner Länder eine schwer überschaubare Rechtsmaterie dar. Es ist daher ein begrüßenswertes Unternehmen, den vielfältigen Verflechtungen zwischen kirchlichen und staatlichen Normen in diesem Bereich nachzugehen.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit, die als Dissertation an der Fakultät der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum approbiert wurde, zeigt die rechtliche Relevanz des kanonischen Veräußerungsverbotes im Recht der Bundesrepublik Deutschland auf.

Im ersten Teil der Arbeit wird das kanonische Veräußerungsverbot im innerkirchlichen Recht in einer guten Übersicht dargeboten. In diesem Zusammenhang wäre nach meinem Dafürhalten der Begriff der ordentlichen und außerordentlichen Verwaltung kirchlichen Vermögens einer eingehenderen Klärung zuzuführen gewesen. Die gelegentlichen Hinweise (etwa S. 24) gehen auf die Problematik der Abgrenzung der beiden Begriffe nicht ein.

Der zweite Teil der Studie ist der Frage gewidmet, inwieweit das kanonische Veräußerungsverbot im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik relevant ist. Die Darstellung dieser schwierigen Quellenlage — das Staatskirchenrecht Deutschlands wird ja zu einem erheblichen Teil vom Länderrecht gebildet — muß als vorbildlich bezeichnet werden. Die sehr ins Detail gehende Untersuchung bildet eine für Theorie und Praxis gleichermaßen brauchbare Zusammenfassung der Rechtsquellen.

Im dritten Teil befaßt sich das Buch mit den Wirkungen des kanonischen Veräußerungsverbotes im bürgerlich-rechtlichen Bereich. Hier bietet sich Vf. Gelegenheit, eingehende Kenntnis von Gesetz, Lehre und Judikatur einerseits, sowie selbständiges Durchdringen der nicht immer leicht zu durchschauenden Verflechtungen von kirchlichem und staatlichem Recht andererseits unter Beweis zu stellen. Eingehend beleuchtet wird in diesem Zusammenhang u. a. die Frage staatlicher Rechtsfolgen bei Fehlen der kirchenbehörd-