

res klar, was mit „res morum“ gemeint ist. In der Tat zeigen neuere Untersuchungen, daß noch das Tridentinum unter den „mores“ an keiner Stelle eine Vorschrift des christlichen Sittengesetzes, ein Moralprinzip oder dergleichen verstanden hat, sondern apostolische Disziplinar- oder Realtraditionen (J. Beumer SJ). Grund genug, eine ausführlichere Untersuchung darüber anzustellen, wie von den Vätern des I. Vatikanischen Konzils die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral aufgefaßt wurde, zumal von daher ja auch Licht auf die diesbezüglichen Aussagen des II. Vatikanums fällt.

Der Verf. hat sich dieser Aufgabe mit anerkanntenswerter Gründlichkeit unterzogen. Nach der Erörterung von Einleitungsfragen wendet er sich dem Horizont des Konzils zu, wie er von den vorausgehenden lehramtlichen Aktivitäten (Immaculata-Definition vom 8. 12. 1854; Provinzialkonzilien; Enzyklika „Quanta cura“ und Syllabus vom 8. 12. 1864) wie auch von den Vorstellungen, die man sich von dem geplanten Konzil machte, geprägt ist. Im Hauptteil der Studie verfolgt der Verf. unter reichlicher Auswertung der Konzilsakten das Zustandekommen der das kirchliche Lehramt speziell in Fragen der Moral betreffenden Aussagen der beiden dogmatischen Konstitutionen „Dei Filius“ und „Pastor aeternus“ des I. Vatikanums. Zwei eingeschaltete Exkurse sind dem Bedeutungsgehalt der Formel „fidei et mores“ auf dem Tridentinum und dem Beitrag, den die Lehramts- und Theologiegeschichte zu ihrer Erhellung zu leisten vermag, gewidmet. In seiner abschließenden Zusammenfassung stellt der Verf. fest, daß der Begriff „mores“ auf dem I. Vatikanum zweifellos das sittliche Verhalten meint. Vertreten wurde also ein grundsätzlicher Bezug der kirchlichen Lehrautorität zur Moral. „Wie weit aber dieser Bezug reicht, was er einschließt und nicht mehr einschließt, wie sich Unfehlbarkeit und zeitbedingter Normwandel verhalten, welche unfehlbaren Moraldefinitionen (durch den Papst oder die Kirche) bereits erlassen wurden, alle diese Fragen erörtert das Vatikanum nicht, man mag diese Lücke bedauern oder diese Zurückhaltung begrüßen. Jedenfalls bietet es auf Fragen, die es sich nachweislich nicht gestellt hat, auch keine Antworten“ (365). So ist die Ausbeute der Konzilsakten für die moraltheologische Wissenschaft ziemlich mager, zumal das Konzil die kirchliche Lehrautorität in erster Linie unter dem Aspekt der Unfehlbarkeit behandelt hat, der auf dem Gebiet der Morallehre ja längst nicht die Rolle spielt, wie bei dogmatischen Aussagen. Zum „Lehramtsbezug von Moral und Moraltheologie“ stellt der Verf. eine ergänzende theologiegeschichtliche Untersuchung in Aussicht, der man mit Interesse entgegensehen darf. An einigen Stellen der vorliegenden Studie nimmt er auf bestimmte Autoren Bezug, ohne daß der Leser irgendwelche Informationen erhält, um wen es sich handelt. Auf S. 231, 232 und 327 wird ein Chrisman (sic) erwähnt. Gemeint ist Phil. N. Chrismann OFM, der eine Abhandlung „Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendo-

rum“ (1745; 1854) verfaßte (1869 indiziert). Zu dem auf S. 261 vorkommenden (P.) Tamburini vgl. LThK² IX 1286, zu Veron (= Franc. Veronius SJ) auf S. 177 vgl. LThK² 729f. In Anbetracht der vielen im Text vorkommenden Eigennamen wäre ein alphabetisches Register erwünscht gewesen, ebenso ein Verzeichnis der erwähnten Konzilsväter mit Angabe ihres Ranges und Wirkungsortes.

Die moraltheologische Wissenschaft ist dem Verf. für die von ihm gebotene umfassende Orientierung über das von ihm behandelte wichtige Thema zu großem Dank verpflichtet.

Graz

Richard Bruch

KLEBER KARL HEINZ, *Gerechtigkeit als Liebe*. Die Moraltheologie Herkulan Oberrauchs OFM (1728–1808). (Moraltheol. Studien, histor. Reihe, Bd. 7) (210.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1982. Ppb. DM 38,-.

Der Tiroler Franziskaner Herkulan Oberrauch (= Ob.), seit 1766 Professor der Moraltheologie in Innsbruck, ist einer der ersten Theologen im deutschen Sprachraum, der sich nach dem Auslaufen der scholastischen Ära darum bemühte, in seinem Fachgebiet neue Wege zu beschreiten, wie sie dem Wissenschaftsideal seiner Zeit entsprachen, ohne jedoch einer unkirchlichen Aufklärungsmentalität zu verfallen. Er hinterließ neben kleineren Abhandlungen ein Handbuch der Moraltheologie, dessen erster Entwurf aus bisher noch unbekannten Gründen leider auf den Index kam, während eine überarbeitete Neuausgabe unbehelligt blieb. Wegen der Originalität seiner moraltheologischen Konzeption hätte Ob. schon längst eine ausführlichere Würdigung verdient. In seiner vorliegenden Habilitationsschrift widmet sich der Verf. mit viel Fleiß und engagierter Anteilnahme dieser Aufgabe.

Der 1. Teil vermittelt ein anschauliches, auf gründlicher Forschung beruhendes Bild vom Leben und Wirken Ob.s, wobei auch langwierige archivalische Studien nicht gescheut werden. Dann folgen im 2. Teil Untersuchungen über die innere Gestalt und die äußere Ausgestaltung seiner Moraltheologie und zum Schluß eine zusammenfassende Würdigung. Am besten ist dem Verf. der biographische Teil gelungen. Die den Inhalt des Moralwerks seines Autors betreffenden Erörterungen hätten an einzelnen Stellen mehr in die Tiefe gehen können; auch sind sie nicht frei von einigen Unrichtigkeiten. Leider unterläßt es K., den skotistischen Hintergrund wesentlicher Anschauungen Ob.s aufzudecken, obwohl dieser zweifellos in dem Ideenkreis dieser theologischen Schule aufgewachsen war. So ist der in der letzten Moralbegründung bei Ob. zutage tretende kompromißlose Voluntarismus, der nichts dem souveränen Willen Gottes Vorgeordnetes duldet, eindeutig auf Skotus zurückzuführen (mag ihn auch Ob. nie zitieren) und dementsprechend auch Ob.s Lehre, daß es nicht etwas an sich schon Gutes oder Böses geben könne. Wenn der Verf. auf die Franziskaner-

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-