

Paris 1943). So wäre es eine arge Verkürzung, wenn einer die Darstellung der ganzen Lehre des hl. Ath. über die Kirche auf diesen Artikel *ἐκκλησία* aufbauen wollte. Noch verhängnisvoller wäre es, wenn einer aus der Tatsache, daß das Lexikon Athanasianum unter den Stichwörtern *εὐχαριστία*, *εὐχαριστέω* keine einzige Fundstelle bringen kann, die sich sicher auf die „Eucharistie“ im heutigen Sinne bezieht, ein argumentum e silentio formen wollte.

Das Lexikon will dem ernstesten Forscher Hilfsdienste leisten, nicht aber einem eifertigen Schnellschreiber Stellenmaterial liefern zur Ausschmückung eines vorgegebenen Systemgerüsts.

Joh. B. Schoemann S. J.

Darquennes A., S. J., *De Juridische Structuur van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino*. Voorrede door E. Lousse. gr. 8° (XII u. 225 S.) Leuven 1949, Vlaamsche Drukkerij. Fr. 150.—

Diese von der Universität Löwen angenommene Arbeit erscheint in einer Serie der Internationalen Kommission für die Geschichte der Volksvertretungen. Hieraus geht schon hervor, daß in ihr die öffentlich-rechtliche *Verfassung der Kirche* im Vordergrund steht. Die Lehre des hl. Thomas wird stets zu der mittelalterlichen Soziologie der übrigen Körperschaften und ihrer Vertretungen in Beziehung gesetzt. Das Werk hat also auch allgemeine Bedeutung für den soziologischen Korporationsgedanken.

Der Verf. hat mit dem größten Fleiße alle Thomasstellen, die irgendwie die Kirche berühren, aus seinen verschiedenen Werken zu einem Mosaik zusammengestellt, das man eine *Ekklesiologie des hl. Thomas* nennen kann. Vorbildlich ist dabei die Wahrung der Chronologie in der Anführung der Texte; sie folgt der freilich teilweise umstrittenen Chronotaxis vitae et operum Divi Thomae (Ang. 1930, 470).

In dem Werke kommt von neuem die Weite und Ausgeglichenheit der Lehre des hl. Thomas zur Geltung. In ihr findet das Übernatürliche wie das Natürliche und Menschliche der Kirche seine richtige Stelle. Wie der Mensch nach Thomas ein compendium der gesamten Schöpfung ist mit Geist und Leib, so ist die Kirche, die göttlich-menschliche, ein compendium von Gott und Welt. D. weist entschieden alle Einseitigkeiten ab, die aus diesem umfassenden Kirchenbegriff entspringen könnten. Die Auffassung, Thomas habe nicht eine selbständige Kirche neben einem selbständigen Staat gewollt, ist ebenso abwegig wie die, in der Kirche nur das Übernatürliche, Pneumatische sehen zu wollen (Journet 69) oder die, das Mittelalter habe schon hienieden den Endzustand des triumphierenden Gottesreiches verwirklicht sehen wollen (Lecler 46). Andererseits dürfte auch bei D. und in der Vorrede die Abgrenzung zwischen dem Pneumatischen und dem Juridischen der Kirche nicht restlos glücklich sein. Das Juridische der Kirche ist nämlich nicht nur menschlich, sondern zum Teil göttlich, insofern auch pneumatisch. Ebenso kann man den Mystischen Leib Christi nicht ausschließlich pneumatisch nennen. Sonst hätte die Enzyklika *Mystici Corporis* diesen Mystischen Leib nicht mit der Kirche restlos identifizieren können. Auch Thomas zeigt, wie im mystischen Haupte der Ursprung aller Kirchenregierung ruht, III q. 8, besonders a. 6. Die Linie göttlich-menschlich in der Kirche deckt sich keineswegs, wie auch sonst oft behauptet wird, mit der Linie Gnade (Geist, Liebe) — Recht. Mit der hier berührten Einstellung D.s hängt es wohl auch zusammen, daß er die Beichtabsolution dem *ordo* zuweist, während die Jurisdiktion auf das *forum externum* eingeschränkt erscheint (205). Der Judizialcharakter der Beichtabsolution ist hier übersehen; er ist aber göttlich-rechtlich, also pneumatisch. — Ein nebensächliches Versehen: Die Nikomachische Ethik stammt nicht von Plato, sondern von Aristoteles (zu 140).

J. Gemmel S. J.

Klein J., *Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie*. gr. 8° (VIII u. 181 S.) Tübingen 1949, Mohr. DM 12.—

Das Bemühen des Verf.s, auf Mängel der heutigen Kanonistik und noch mehr der heutigen Moraltheologie hinzuweisen und zu deren Hebung beizutragen, ist gewiß nicht überflüssig, denn beide sind in der Tat nicht voll-

kommen, namentlich die Moraltheologie läßt viele berechtigte Wünsche unerfüllt. Leider aber wählt Verf. einen Ausgangspunkt, von dem aus er nicht zum Ziele kommen kann. Wie bereits von seiner Bonner Antrittsvorlesung „Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts“ (1947) her bekannt, steht Verf. völlig im Banne von Sohm. Ein großer Teil seiner Ausführungen erschöpft sich in vergeblichen Anstrengungen, sich von Sohm loszurufen. Aber noch am Ende der Schrift ist Sohm sein unbestrittener Führer und Meister.

Kennzeichnend für die Auffassung des Verf. ist seine Unterscheidung der „Kirche des Glaubens“ von der „Rechtskirche“ und sein entschiedener Widerspruch gegen Gleichsetzung der „Rechtskirche mit der Kirche selbst“ (128).

Dem derzeitigen kanonischen Recht im Ganzen wirft Verf. Positivismus, Voluntarismus, Formalismus, Normativismus, den mehr oder weniger vollständigen Mangel an konkretem Ordnungsdenken vor (passim). Kanonisten vom Rang eines Gasparri werden eines „sich selbst nicht mehr verstehenden Rechtsdenkens“ (149) beschuldigt. Die Erklärung hierfür ist zu finden in dem vom Verf. vertretenen Unterscheidung eines rechtlichen und eines religiös-ethischen Bereichs, die er geradezu in Gegensatz zu einander stellt, ungeachtet seiner immer wiederholten These, das kanonische Recht sei seinem Wesen nach *geistliches* Recht.

Daß das kanonische Recht nichts anderes ist, nichts anderes sein kann noch sein will als die Lebensordnung eben jener geistlichen Gemeinschaft, die wir die Kirche Jesu Christi nennen und die Glaubenskirche, Liebeskirche und Rechtskirche *in einem* ist, — zu dieser einfachen Lösung des vermeintlichen Gegensatzes hat Verf. durch seine Bindung an Sohm sich den Zugang verbaut. Indem er die Natur des Rechts im allgemeinen als gestaltende („organisierende“) Lebensordnung der Gemeinschaft und des kanonischen Rechts im besonderen als Lebensordnung der Kirche verkennt, trägt er selbst all die Widersinnigkeiten in die Kanonistik hinein, die er bekämpfen oder beheben zu müssen glaubt. Zuzugeben ist, daß eine bei Kanonisten und Moralisten nicht ganz selten anzutreffende, nicht eben glückliche Redeweise dem Verf. Handhaben für seine Kritik bietet. Hier können seine Ausstellungen zu einer nützlichen Gewissenserforschung und zu behutsamerer Formulierung Anlaß bieten.

Zweifellos wird das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit auch von Kanonisten und Moralisten nicht immer ganz zutreffend gesehen und bezeichnet. Das berechtigt aber nicht dazu, von einer Moraltheologie zu sprechen, „die nicht nur ihr Objekt verloren hat, sondern auch ihre Prinzipien verkennt“ (102), und dieser Moraltheologie vorzuwerfen, in ihr herrsche „das positivistische Rechtsdenken eines unumschränkten moralischen Normativismus“ (ebd.). Noch viel weniger berechtigt es dazu, an Fundamenten der Moral wie z. B. der Unterscheidung von peccatum formale und peccatum materiale zu rütteln (88) und immer wieder unter Beiseitesetzung objektiver Maßstäbe alles auf die „freie persönliche Entscheidung“ abzustellen. Die Sittlichkeit meiner freien persönlichen Entscheidung besteht nun doch einmal darin, daß ich diese meine Entscheidung an den verbindlichen Maßstäben Gottes ausrichte, das bejahe und anstrebe, was an Gottes Maßstäben gemessen werthhaft ist, und das ablehne und mich von dem abwende, was an eben diesen Maßstäben gemessen sich als Unwert erweist. Ohne Wertmaßstäbe gibt es keine Sittlichkeit; diese Maßstäbe sind nun aber „Normen“, und über das Wort Christi des Herrn: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt“ (Jo 14, 21), kommt keine noch so sublimen, subtilen und problemgeladene Ethik hinaus. Auch darüber ist nicht hinauszukommen, daß diese Gebote nicht *alles*, was sittlich werthhaft ist, zu tun gebieten, daß also außer dem *honestum necessarium* auch ein *honestum supererogatorium* besteht, und daß darum die Moraltheologie sich der Klarstellung dessen, was das Gebot fordert, also des ‚*honestum necessarium*‘ zu unterziehen hat; der vom Verf. bis zur Ermüdung wiederholte Vorwurf des moralischen Minimismus kann daran nichts ändern. — Als Beleg dafür, wie Verf. die Dinge verzerrt und wie maßlos er übertreibt, sei beispielsweise erwähnt, daß er diesen „rein gesetzlich verstan-

denen religiös-ethischen Minimismus . . . , der das noch Erlaubte festzulegen versucht, längst aber der Rechtfertigung aus dem Glauben sich begeben hat“ (77 Anm. 113), selbst einem hl. Alphons v. L. vorwirft und eine von diesem vorgenommene Grenzziehung als „Eliminierung des Evangeliums“, die der hl. Kirchenlehrer allerdings nicht sehe (ebd.), bezeichnet. Die Kirche, die Alphons heilig gesprochen und zum Kirchenlehrer erhoben hat, muß es offenbar gleichfalls übersehen haben.

Der Behauptung des Verf., „die geschichtliche Entwicklung zeig(e), daß die Gefahr des Legalismus der eine gesetzliche Ethik vertretenden, rechtlich verfaßten Kirche auf dem Fuße folgt, insbesondere wenn der Schwerpunkt in der Verwirklichung des Christlichen auf die positiv-rechtlichen Regelungen sich verlagert“ (31), könnte man zustimmen, wenn er hinzugefügt hätte, der der Kirche zugesicherte Beistand des Hl. Geistes schließe die Möglichkeit aus, daß es je zu dieser Verlagerung komme. Verf. ist jedoch im Gegenteil der Meinung, in der nachtridentinischen Zeit sei die Kirche dieser Gefahr und der „damit gegebenen . . . Vermenschlichung des Evangeliums“ (ebd.) in hohem Grade erlegen.

Zu der Frage, „wo und wie die Kirche die Domäne ihrer kanonischen Pädagogik abstecken muß, um mit ihrer Hilfe die Verwirklichung des Christlichen zu sichern“ (89), meint Verf., bislang habe die Kirche „praktisch auch rechtlich immer die totalitäre Lösung erstrebt“, was „aus ihrer mittelalterlichen totalitären Position“ (ebd.) sich verstehen lasse. „An die Stelle rechtlicher Sicherungen dieser geschichtlich bedingten Position grundsätzlich die Entscheidung aus dem Glauben zu stellen, hat sie bisher nicht gewagt“ (9).

Durch CJC 1017 (Nichtigkeit des formlosen Eheversprechens) soll nach Meinung des Verf.s die Kirche „im ethisch negativen Sinne ‚befreiend‘ zwischen Gott und den Menschen“ treten, „von einer subjektiv bestehenden religiösen Pflicht“ lossprechen (125). Daß der Canon seine Schwierigkeiten hat, ist jedermann bekannt. Die Einwendungen, die Verf. gegen ihn erhebt, erledigen sich jedoch in der Hauptsache durch die in dessen § 3 gemachte Unterscheidung: auf Schadloshaltung kann geklagt werden, nicht aber auf Erfüllung! Der Grund ist dogmatischer Natur und absolut zwingend: kein richterliches Urteil vermöchte den mangelnden Ehemillen zu ersetzen, ‚qui nulla humana potestate suppleri valet‘ (c. 1081 § 1). Möglich wäre also nur ein Feststellungsurteil; für die Feststellungsklage aber besteht bei formgerechtem Eheversprechen kein Bedürfnis; der Leistungsklage dagegen könnte nur durch ein Urteil entsprochen werden, das einen Streich in die Luft bedeuten würde.

Zahlreiche Einwendungen, die Verf. gegen das kirchliche Strafrecht erhebt, erledigen sich dadurch, daß er in dem wiederholt von ihm angezogenen c. 2229 § 3 n. 1 die Worte ‚*laetae sententiae*‘ übersieht; es ist also schlechterdings falsch zu behaupten, daß die Kirche in diesen Fällen „Straflosigkeit gewährt“ (96); es wird nur keine *poena laetae sententiae ipso facto* inkurriert.

Mit ganz besonderer Deutlichkeit zeigen sich die Folgen des verfehlten Ausgangspunktes des Verf.s in dem Schlußkapitel „Der Schutz des kanonischen Rechtes gegen die moralkasuistische Auflösung kirchlicher Gesetze“ (163 ff.). — Verf. behauptet: „Ein allgemeingültiges Prinzip, wie die Moralsysteme es erstreben, ist nicht gefunden worden und konnte nicht gefunden werden, weil die Freiheit des Christenmenschen nicht die Freiheit vom Gesetz ist, sondern eine positive, für das religiös-ethische Handeln unaufhebbare Entscheidungsmacht, die in keine Norm gefaßt werden kann“ (166). Aber selbst rein technisch, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, mißverstehen Verf. den Begriff des sog. Moralsystems oder Moralprinzips; aus diesem Mißverstehen erklären sich seine Erörterungen zu cc. 15 und 21. In Wirklichkeit verhält es sich doch so: in c. 15, erster Halbsatz gibt der kirchliche Gesetzgeber für den Bereich seiner Gesetzgebungsmacht ein *principium directum*, kraft dessen ein *dubium theoreticum* über die Sinndeutung seiner Vorschrift genau so zu lösen ist, wie der Probabilismus im Falle des Versagens aller *principia directa et indirecta* zur Lösung des *dubium theoreticum* — *stante dubio theoretico!* — das notwendig zu lösende *dubium ultimo-practicum* löst. Die Probabilisten sind ge-

neigt, darin eine Sympathiebekundung des Gesetzgebers für ihr Moralprinzip zu erblicken; wie weit mit Recht, kann dahingestellt bleiben. Selbständige Beweiskraft zugunsten des Probabilismus wohnt dem ersten Halbsatz des c. 15 nicht inne; ebensowenig allerdings verschrägt der zweite Halbsatz gegen den Probabilismus. Der kirchliche Gesetzgeber gibt hier eine allgemeingültige grundsätzliche Lösung. Damit ist der Fragestand, auf den das Moralsystem oder Moralprinzip eine Antwort geben will, und damit die Anwendung eines Moralsystems oder Moralprinzips — gleichviel, welches es sein möge — von vornherein ausgeschaltet. Ebensowenig hat c. 21 etwas mit Moralsystemen zu tun. Der Gesetzgeber gibt Normen. Das Moralsystem hat es ausschließlich zu tun mit dem Fall, daß ich über die anzuwendende Norm zu keiner Gewisheit kommen kann und darum *stante dubio theoretico* das *dubium ultimo-practicum* lösen, mir ein *dictamen conscientiae ultimo-practicum* bilden muß. Sobald der Gesetzgeber mir die Norm an die Hand gibt, ist der Fall nicht mehr gegeben. Die Frage des Moralsystems ist eine reine *Wahrheitsfrage*. Die Wahrheit aber kann der Gesetzgeber nicht modeln; vor der Wahrheit kann der Gesetzgeber sich nur beugen. Ist der Probabilismus *wahr*, so kann weder der weltliche noch der kirchliche Gesetzgeber ihn verbieten. Je geschickter aber der Gesetzgeber arbeitet, je vollendeter seine gesetzgeberischen Schöpfungen sind, umso kleiner wird der Bereich, in dem wir darauf angewiesen sind, das vor jeder Handlung unerläßliche *dictamen conscientiae ultimo-practicum* mittelst des Moralsystems zu bilden. Hierzu leisten die cc. 15 und 21 für den Bereich des kirchlichen Rechts einen sehr bedeutsamen und dankenswerten Beitrag.

Zutreffend erkennt Verf. in der heutigen Diskussion um die *iustitia socialis* eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche *iustitia generalis* (61). Wenn er allerdings „nichts anderes“ als diese Rückbesinnung darin erkennt, so ist das zu wenig: die Erörterungen um die *iustitia socialis* haben auch wertvolles neues Gedankengut zu Tage gefördert. — Auch zur Lehre von der *restitutio* trägt Verf. einige beachtliche Hinweise bei (95). — Ganz im Sinne von Mausbach und letztlich des hl. Thomas gehaltene Ausführungen über Sinn und Wesen des Gesetzes werden entwertet und verkehrt durch ein zum mindesten äußerst mißverständliches Zitat aus der „Verfassungslehre“ von Carl Schmitt (111 Anm. 2).

Verf. liebt die substantivierten Adjektiva: Verwirklichung *des Christlichen* u. a. m. Diese Substantivierungen sind ein bekannter und beliebter Unterschluß für Unklarheiten. Die Auflösung dieser Substantivierungen, um in Satzform zu sagen, was er meint, würde den Verf. zwingen, sich selbst genauer Rechenschaft zu geben und zur Klarheit durchzuringen. Entscheidend aber bleibt, daß Verf. sich aus dem Bann von R. Sohm löst und seinen eigenen Standort wiedergewinnt.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Forschungen zur Geschichte abendländischer Spiritualität: Blum, O. J., O. F. M., *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life* (Studies in Medieval History, N. S. 10). gr. 8° (VII u. 224 S.) Washington 1947, Cath. Univ. of America Press. Doll 2.50. — Leclercq, J., et Bonnes, J., *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle: Jean de Fécamp* (Études de Théol. et d'Hist. de la spiritualité 9). gr. 8° (236 S.) Paris 1946, Vrin. Fr. 230.— — Leclercq, J., *La spiritualité de Pierre de Celle (1115-1183)* (Études de Théol. et d'Hist. de la spiritualité 7). gr. 8° (246 S.) Paris 1946, Vrin. Fr. 300.— — Petit, Fr., *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles* (Études de Théol. et d'Hist. de la spiritualité 10). gr. 8° (298 S.) Paris 1947. Vrin.

Die Literatur mittelalterlich-theologischen Denkens und kanonistischen Sammelns ist weitgehend durchgearbeitet und dargestellt worden. Für das Gebiet asketisch-mystischen Schrifttums dieser Epoche bleibt indes noch viel zu tun. Im Folgenden werden einige Veröffentlichungen besprochen, die sich hervorragenden Gestalten und maßgebenden geistlichen Bewegungen der gregorianischen und nachgregorianischen Reform widmen.