

W. Völkers, aber auch mit diesem selbst, sowie mit den minimalistischen Ergebnissen von G. Bardy bezüglich der geistlichen Erkenntnis des Origenes zu Ende geführt. G. Bardy hatte die geringe Zahl der Texte hervorgehoben, die Origenes zur Theorie der Erkenntnis habe. C. weist demgegenüber nach, daß trotz dieser Tatsache die Theorie der Erkenntnis ein das ganze Werk des Origenes durchziehendes Problem darstellt. Wiederum gelingt es C. gut, von hier aus die Eigenart des Alexandriners ins Licht zu stellen und eine Anzahl von Einzelpunkten zu klären, wie das Verhältnis von „Vollkommenen“ und „Einfachen“ (simplices), die Frage der „doppelten Vollkommenheit“ und im Zusammenhang damit auch die Stellung der Menschheit Christi im Aufstieg des Christen. Hier ist nochmals zur Origenesinterpretation von J. Lebreton Stellung genommen (474—476). Abschließend gibt C. Antwort auf die Frage, ob Origenes wirklich ein Mystiker sei (527—530), und dies im behandelnden Sinn; er stellt sich damit auf die Seite von W. Völker, I. Haus-herr, H. Ch. Puech. Ein unbezweifelbares mystisches Sehnen trägt und leitet Leben und Werk des Alexandriners. Nach C. hat Origenes wirklich mystische Erfahrungen gehabt, wenn er auch nicht ein rein kontemplativer Mystiker ist. Alles ist ausgerichtet auf Lehre und Leben. Das *genus litterarium* seines Werkes kennt darum auch nicht das „geistliche Tagebuch“, auch nicht die Reflexion über die eigene mystische Erfahrung oder eine Psychologie der Mystik. Wie schon in seinem *Peri Archon*, ist in seinem ganzen Werk eine Einheit von spekulativer Theologie, Meta-physik, Exegese, geistlicher Theologie gegeben.

Es ist C. sicher gelungen, Origenes als den Lehrer des geistlichen Erkennens im ganzen Umfang nachzuzeichnen und den Philosophen, Theologen und Mystiker in solcher Einheit zu zeigen, daß eine Isolierung etwa des hellenistischen Philosophen im Sinne von Hal Koch unmöglich ist. Nicht der Kosmologe oder der Metaphysiker darf sich in der Origenesinterpretation in den Vordergrund drängen — wie bei vielen Deutern —, sondern das Beherrschende ist seine geistliche Schau, die auf der Beziehung Abbild—Urbild beruht und seine ganze Spiritualität und Exegese durchdringt. Gewiß wird die Forschung bei der geschlossenen Interpretation C.s nicht haltmachen. Schon ist ein neuer Schritt gemacht. Der Fortschritt der Evagriusforschung, besonders die Entdeckung eines neuen syrischen Manuskripts der Gnostischen Centurien des Evagrius, eröffnet eine neue Möglichkeit der Beurteilung des Origenismus und damit auch des Einflusses des Origenes (vgl. *F. Refoulé O. P.*, *La christologie d'Évagre et l'origénisme*, in: *OrChrPer* 27 [1961] 221—266; *A. Guillaumont*, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique*, Paris 1963). Was wirklich in Origenes ist — hier aber noch gebunden und eingeordnet —, wird es nicht erst in Evagrius so recht sichtbar? Die neue Möglichkeit zur Erforschung der Geschichte des Origenismus des 4. und des 6. Jahrhunderts wird auch für die unmittelbare Origenesforschung von Bedeutung sein.

A. Grillmeier S. J.

Schöllgen, Werner, *Konkrete Ethik*. gr. 8^o (496 S.) Düsseldorf 1961, Patmos. 24.—DM.

Wenn man diesen 2. Band gesammelter Aufsätze aufschlägt, ist man gleich beeindruckt von der weitgespannten Thematik der moraltheologischen Arbeit von Sch. Krise der Autorität, Zerfall unseres Weltbildes, Hoffnungslosigkeit als Existenznot des heutigen Menschen, Kirche und moderne Technik, Kriegsdienstverweigerung, das Sittlich-Gute und das Ökonomisch-Richtige, Bevölkerungspolitik, gleitende Arbeitswoche, Pluralismus der Strafzwecke, Grenzfragen der Psychotherapie an die katholische Moraltheologie: das sind aufs Geratewohl herausgegriffene Stichworte für einige der heute drängenden Fragen, zu denen Sch. sich äußert. Daß er dabei erneut seine Kompetenz als Moraltheologe beweist, die sich mit staunenswerten Kenntnissen in der Soziologie, Psychologie und Medizin verbindet, bedarf eigentlich keiner Erwähnung für jemanden, der seine zahlreichen früheren Veröffentlichungen kennt.

In der Einleitung und im ersten Aufsatz gibt Sch. sich Rechenschaft über „die wissenschaftlich-methodische Haltung“, in der er all die Fragen und Probleme angegangen ist, die sich ihm als Moraltheologen von den verschiedensten Lebens-

bereichen her aufdrängten. Er hat sich stets von der Überzeugung leiten lassen, die Moraltheologie habe unter allen Umständen den größten ihr möglichen Grad an Konkretheit anzustreben; nicht bloß die überzeitlich gültigen und darum notwendigerweise sehr abstrakten Prinzipien zu reflektieren und zu begründen, sondern vor allem die besondere sittliche Verantwortung und Aufgabe aufzuzeigen, welche die Menschen in ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation, in ihrem Beruf, in ihrer Stellung in Familie, öffentlichen Gemeinwesen, Kirche usw. zu übernehmen haben. Sch. hält diesen Gedanken sicher nicht für neu, er beruft sich selbst auf Thomas. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß die moraltheologischen Handbücher umfangreiche Kapitel der speziellen Ethik widmen. Aber Sch. will wohl fragen, ob sie mit dem Maß an Sachkenntnis geschrieben sind, das erforderlich ist, um für eine konkrete geschichtliche Situation oder für einen besonderen Berufsstand die gültigen ethischen Imperative aufzustellen. Daß wir heute eine Krise der Autorität durchleben, dürfte wohl niemandem entgehen. Aber diese Krise zu diagnostizieren, sie aus ihrer geschichtlichen Herkunft zu verstehen, die soziologischen und psychologischen Gesetze aufzudecken, die sich darin auswirken, das kann nur, wer die entsprechenden historischen, soziologischen und psychologischen Kenntnisse besitzt. Und erst, wenn in dieser wissenschaftlich-exakten Methode die heutige Krise der Autorität diagnostiziert ist, vermag der Moraltheologe die konkreten sittlichen Forderungen zu erfassen, die uns zur Überwindung der Krise auferlegt sind. Die Ergiebigkeit der moraltheologischen Arbeit von Sch. erklärt sich zweifellos zu einem erheblichen Teil aus seiner gründlichen Vertrautheit mit der modernen Soziologie, Psychologie und Medizin. Man muß ihm darum recht geben, wenn er für die Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses in seinem Fach fordert, es „müßte für den Raum der Moraltheologie, die es mit der unausschöpfbaren Weite aller praktisch bedeutsamen und sittlich relevanten Lebensbereiche zu tun hat, ganz ... selbstverständlich werden, daß sich jeder wenigstens in einem bestimmten profanen Fach methodisch gesichert hat“ (29).

Da Sch. einen nüchternen, wissenschaftlich geschulten Blick für die Realitäten des Lebens besitzt, ist er äußerst empfindlich gegenüber allen utopistischen Schwärmern und radikalen Gesinnungsethikern, die reine und hohe sittliche Ideale entwerfen, alles und jedes, was ihnen nicht entspricht, rücksichtslos kritisieren und nicht lernen wollen, mit den realen, stets beschränkten Möglichkeiten der Verwirklichung von Idealen zu rechnen. Ob Sch. das „Evangelische Soziallexikon“ unter dem Gesichtspunkt „Der gute Wille und der rechte Weg“ bespricht (71—84), ob er „die Lehrpunkte von der Epikie und vom kleineren Übel“ behandelt (62—70) oder dem Zusammenhang von „Ethik und Lebenserfolg“ nachgeht (85—92), jedesmal ist es ein überzeugendes Plädoyer für eine „Verantwortungsethik“, die zu dem nüchternen Satz steht: „Das Mögliche ist das Meiste.“ Das Thema scheint heute wieder eine besondere Aktualität zu besitzen. Wenn man an all das denkt, was in den letzten Monaten und Jahren zur „Bewältigung der Vergangenheit“ geschrieben und teilweise leidenschaftlich in der Öffentlichkeit diskutiert worden ist, fragt man sich unwillkürlich, woher viele die Maßstäbe nehmen, nach denen sie das Verhalten einer früheren Generation ethisch beurteilen und in der Regel verurteilen, ob von einer wirklichkeitsnahen „Verantwortungsethik“ oder von einer „Gesinnungsethik“, der „Ideologie der jeweiligen Zuschauer“ (Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre, 89).

Bei seinem offenen Blick für den rapiden und tiefgreifenden Strukturwandel der modernen Welt läßt Sch. es sich verboten sein, mit Antworten von gestern alle Fragen von heute lösen zu wollen. Keineswegs aus mangelnder Kenntnis oder Schätzung der großen scholastischen Moraltheologen der Vergangenheit. Er befaßt sich eingehend mit dem Sinn und der Bedeutung der Kardinaltugenden für den Menschen von heute (49—61). Wenn er die anthropologischen Erkenntnisse M. Schellers, N. Hartmanns und A. Gehlens für die Moraltheologie fruchtbar macht, verliert er nicht den Sinn für das bleibend Gültige der aristotelisch-thomistischen Anthropologie. Mit viel Scharfsinn kann er bei Thomas Ansätze zu Fragestellungen aufdecken, von denen man glauben würde, sie seien erst unserer Zeit aufgegangen (vgl. Der medizinische Konstitutionsbegriff in theologischer Beleuchtung, 447—452). Wenn er einmal feststellt: „Fortschrittliche und konservative Haltung ... bedingen

sich gegenseitig, als unentbehrliche und sich begrenzende Teilmomente“ (217), so beschreibt er damit exakt seine eigene theologische Arbeitsweise.

Was das für die Moraltheologie im besonderen heißt, hat Sch. schon früher in seiner beachtenswerten kultursoziologischen Begründung des Probabilismus dargestellt (Die soziologische Begründung der kath. Sittenlehre, 190—199). „Weil der Probabilismus dem Neuen als solchem bzw. der Freiheit gegenüber dem tradierten positiven Gesetz dadurch eine Chance gibt, daß er im Zweifelsfall ein Handeln auch bei geringerer Probabilität gestattet, deshalb ist er in Zeiten des Wandelns und gesellschaftlicher Umbrüche die einzige Möglichkeit, dem Neuen als solchem gerecht zu werden“ (11). Es mag heute noch ein anderer Gesichtspunkt hinzukommen, der es uns verbietet, den Probabilistenstreit kurzerhand als unnütze Vergeudung von Geist und Scharfsinn ganzer Generationen von Moraltheologen zu beurteilen, trotz aller beklagenswerten Umstände, die ihn begleiteten. Bis vor gar nicht so langer Zeit wurden die überlieferten Normen der katholischen Sittenlehre vom weitaus größeren Teil der kirchentreuen Christen mit schlichter Selbstverständlichkeit als gültig akzeptiert, worin dann manche Moraltheologen einen sicheren Beweis für die Evidenz dieser Normen erblickt haben mögen. Mittlerweile hat sich die Situation von Grund auf geändert. Auch viele Christen, die treu zur Kirche stehen, sind kritisch geworden, weil es ihnen nicht gelingen will, ihr Leben nach manchen dieser überlieferten ethischen Grundsätze zu leben. Was ist verständlicher und berechtigter, als daß sie nach Gründen fragen für die Normen, an denen sie trotz ihres guten Willens immer wieder scheitern. Sch. führt einmal Schopenhauers Ausspruch an: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.“ Ob man als Moraltheologe bei einiger Selbstkritik heute nicht öfter als früher sich sagen muß, die Gründe, die man beizubringen imstande sei, machten die Geltung dieser oder jener Norm wohl wahrscheinlich (probabel), aber nicht sicher?

Sch. betont wiederholt: Allgemeine Prinzipien reichen allein nicht aus, um eine konkrete neuartige Situation auf ihren sittlichen Forderungscharakter hin zu interpretieren. Müßte man darüber hinaus nicht auch noch fragen, ob von neuartigen Situationen nicht auch neues Licht auf unsere Prinzipien fällt, ein Licht, das in der Regel die Richtigkeit der Prinzipien bestätigt (um so sicherer, je allgemeiner sie sind), das bisweilen aber auch eine bisher an ihnen nicht wahrgenommene Unvollkommenheit sichtbar macht, vielleicht ihren Geltungsbereich als eingeschränkter erscheinen läßt, als man bislang annehmen konnte? Man denke etwa an die Prinzipien, nach denen die Moraltheologie die sittliche Zulässigkeit einer direkten Körperverletzung (mutilatio) beurteilt. Erweisen sie sich angesichts von Fällen wie etwa der homogenen Organtransplantation nicht als nicht hinreichend differenziert? Hat der Mensch tatsächlich nur in dem Maße ein Verfügungsrecht über seine körperliche Integrität, wie es für sein *eigenes* leibliches Wohl erforderlich ist? Namhafte Moraltheologen halten die heute bereits technisch mögliche Nierentransplantation für „probabiliter“ erlaubt. Die Gründe, die sie anführen, kommen doch notwendig einer gewissen Korrektur des überlieferten Prinzips gleich. Man könnte auch an die Frage erinnern, wie eine Tubenligatur nach wiederholter Entbindung durch Kaiserschnitt sittlich zu beurteilen sei. Nach der bisher üblichen Begriffsbestimmung müßte man sie doch wohl als sterilisatio directa, mithin als unerlaubt bezeichnen. Aber ist es nicht dieser besondere Fall der Tubenligatur, der uns nötigt, die Gründe für die Sittenwidrigkeit der sterilisatio directa neu zu überdenken? Ist es die zerstörte Empfängnisfähigkeit oder erst die zerstörte Fortpflanzungsfähigkeit, was die sterilisatio directa zu einem unerlaubten Eingriff macht? Beides fällt zwar in der Regel zusammen und wurde deswegen bislang auch kaum unterschieden. Aber nach wiederholter Entbindung durch Kaiserschnitt kann der Fall eintreten, daß bei erhaltener Empfängnisfähigkeit die Fortpflanzungsfähigkeit bei der Frau zerstört ist: sie kann wegen pathologischer Veränderungen am Uterus kein lebensfähiges Kind mehr gebären. Fällt die bei einer solchen Frau aus sittlich einwandfreien Motiven vorgenommene Tubenligatur auch unter die operativen Eingriffe, die ihrer Natur nach sittenwidrig sind und darum durch kein noch so gutes Motiv gerechtfertigt werden können? Wir brauchen hier auf diese zur Zeit viel diskutierte Frage nicht weiter einzugehen. Es sollte nur verdeutlicht werden, daß die Moraltheologie möglicherweise an den neuartigen

Situationen, vor die sie fortwährend gestellt wird, auch ihre überlieferten Prinzipien überprüfen muß, natürlich nicht Prinzipien wie „*sum cuique tribuendum*“ oder „*pacta servanda*“, wohl aber schon mehr konkretisierte von der Art wie die vorhin erwähnten.

Es ist hier nicht möglich, auf die vielen sachlichen Einsichten einzugehen, die man bei der Lektüre der gesammelten Aufsätze von Sch. gewinnt. Dafür sind die behandelten Themen zu mannigfaltig und verschiedenartig. Jedenfalls hat Sch. uns ein Buch vorgelegt, das zuversichtlich stimmt, eine echte Hilfe für jeden, der sich aus christlichem Verantwortungsbewußtsein den vielen und gar nicht leichten ethischen Fragen unserer Zeit stellt.

Br. Schüller S. J.

Reppen, Konrad, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert. Bd. I: Papst, Kaiser und Reich (1511—1644). Teil I: Darstellung* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 24). gr. 8^o (XLV u. 555 S.) Tübingen 1962, Niemeyer. 68.—DM.

Die Geschichte soll in diesem Buch dargestellt werden, als wäre sie noch einmal Entscheidung (XIV), sie soll mit ihren akuten Alternativen noch einmal Gegenwart werden. Verf. schreibt als politischer Historiker und überläßt den Juristen und Theologen, unter Ausbreitung eines reichen, zum größten Teil neuen Quellenmaterials, die weiteren Fragestellungen und Schlüsse zu den Problemen Toleranz, Ketzerrecht, Papsttum und Reichsverfassung, die alle den Ausführungen irgendwie zugrunde liegen und mitgemacht sind. Die Hauptmasse des Materials entstammt dem Vatikanischen Geheimarchiv und der Vatikanischen Bibliothek, wie es die Themenstellung ja auch forderte. Sie untersucht die Politik der römischen Kurie angesichts der Reichsentscheidungen innerhalb des ungeheuer bewegten Zeitraums vom Reichstag zu Worms (1521) bis zum Abschluß des Dreißigjährigen Krieges in den Friedenschlüssen von Münster/Osnabrück, die selbst aber in diesem Band noch nicht behandelt werden (dazu kann man jetzt Fritz Dickmanns Werk über den Westfälischen Frieden, Münster 1959, subsidiär heranziehen, vgl. Schol 35 [1960] 606 f.). Ursprünglich hatte der Verf. sich dies allein zu untersuchen vorgenommen, die Geschichte der päpstlichen Politik beim Westfälischen Frieden selbst zu schreiben, in der Fortsetzung von Arbeiten, die bereits in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eingesetzt haben (Stand der Forschung 1—4), aber so wenig befriedigen konnten, daß auch heute noch diese Geschichte fast ganz auf ungedrucktem Material aufzubauen ist. Dabei stellte es sich heraus, daß die Vorgeschichte eigentlich wichtiger sei als die Verhandlungen selbst und der ihnen schließlich folgende bekannte Protest der Kurie (Breve vom 24. Oktober 1648 „*Zelo domus dei*“). Von diesem hatte Leopold Ranke behauptet, er sei unvermeidbar notwendig gewesen, und seine These ist in Variationen (bei Döllinger, Hergenröther, Pastor) bis heute gängig geblieben. Gegen diese These nimmt Verf. Stellung aufgrund der von ihm selbst (1953) ermöglichten Identifizierung der Originalinstruktion für den Nuntius Fabio Chigi, welche Rankes These im Kern erschütterte. So wendet sich Verf. zunächst der Haltung des Papsttums gegenüber dem sich wandelnden Reichs-Religionsrecht des 16. Jahrhunderts zu (I. Teil 31—153), um dann erst die wechselnden Verhandlungen und Entscheidungen im Verlauf des Großen Krieges selbst vom Restitutionsedikt (1629) über den Prager Frieden (1635) zum Regensburger Reichstag von 1641 darzustellen (II. und III. Teil 157—526).

Das 16. Jahrhundert gehört nach dem Verf. auch deshalb zur unmittelbaren Vorgeschichte des Protestbrevés, weil die Kurie die verschiedenen Entscheidungen jenes Zeitraums ausdrücklich als Präzedenzfälle behandelt und diesen damit aktuelle Bedeutung beimißt. Es handelt sich um den Protest des Kardinals Truchseß gegen den Augsburger Frieden von 1555, den sogenannten Commendone-Protest beim Reichstag von 1566, vor allem aber um die ausgebliebenen Proteste aus der Zeit bis zum Augsburger Frieden. Damit zieht Verf. die überaus kritische und faszinierende Frage in den Bereich seiner Forschung, welche Stellung das Papsttum zu den religionspolitischen und religionsrechtlichen Konsequenzen der Glaubensspaltung in Deutschland bezogen hat, und zwar von 1521 an. Am konkreten Beispiel des Verhältnisses Papsttum—Kaisertum (Kaiser und Reich!) wird damit