

drucksweise variieren und keinen allzu großen Wert auf die sprachliche Genauigkeit legen. Die gleiche Erkenntnis ist doch schon durch die Kontroverse gewonnen worden, die an den Sinn der Änderung des „partim-partim“ des Entwurfes in ein einfaches „et“ des endgültigen Dekretes bei der Vierten Sitzung des Tridentinum anknüpft. Es sollte demnach allgemein gesagt werden, daß den stilistischen Formulierungen nur dann eine Bedeutung zukommt, wenn sich das aus dem Kontext beweisen läßt.

3. Sch. macht die Bemerkung: „Es müßte wohl genauer, als es bisher geschehen ist, und besonders auch unter der Berücksichtigung eines Begriffswandels geprüft werden, ob die vortridentinische Zeit nicht doch in einer viel größeren Einhelligkeit, wenn auch mit anderen Worten, die Insuffizienz der Heiligen Schrift gekannt und gelehrt hat“ (24). Sicher können unter dieser Rücksicht noch manche Lücken ausgefüllt werden, aber die wesentlichen Belange würden wohl kaum davon berührt (siehe den historischen Überblick in: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Handbuch der Dogmengeschichte I 4, Freiburg 1962). Gegen J. R. Geiselman ist u. E. bereits ausreichend gezeigt, daß die in der nachtridentinischen Zeit weitverbreitete Zweiquellentheorie nur die Linie der vortridentinischen Kontroverstheologie (von Thomas Netter Waldensis angefangen über die *Assertio septem sacramentorum* Heinrichs VIII. von England bis zu Antonio Fiordibello und Martin Perez de Aiala am Vorabend des Konzils) fortsetzt und keinesfalls einem Mißverständnis des Trienter Dekretes zum Opfer gefallen ist. Weit vordringlicher dürfte es allem Anschein nach sein, die wenigen Stimmen aus der gleichen Zeit zu sammeln, die einer gewissen Suffizienz der Schrift das Wort reden, weil es sich hierbei um Ausnahmen handelt, welche die Regel bestätigen.

In den drei genannten Punkten ist eine Einigung leicht möglich, schwieriger wird eine solche zwischen einer extremen Zweiquellentheorie und einer ebenso extremen Suffizienztheorie sein. Wenn Sch. mit seinen Gegnern nicht gerade sanft umgeht, so bleibt zu beachten, daß er durch deren scharfe und zuweilen auch überhebliche Sprache dazu herausgefordert wurde. Sachlich gesehen, lockert er schon die schroffe Haltung, indem er eine allumfassende Tradition ausdrücklich anerkennt und eine Zurückführung sämtlicher Glaubenswahrheiten auf die Schrift nicht grundsätzlich ausschließt. Es wäre nur zu wünschen, daß nun Geiselman und seine Anhänger Entgegenkommen zeigten und klarer als bisher für die Nichtbeweisbarkeit aller Glaubenswahrheiten aus der Schrift einträten. Das würde dann eine Übereinstimmung im Wesentlichen ergeben, wobei das tiefere Anliegen des beiderseitigen Standpunktes, des kriteriologischen und kontroverstheologischen für die Zweiquellentheorie und des systematischen für die Suffizienztheorie, Würdigung fände. Als Verständigungsformel sei hier von neuem vorgeschlagen: Alles ist in der Schrift enthalten, insofern diese ein Fundament oder einen Ansatz bietet, aber nicht alles ist darin so enthalten, daß es auch aus ihr bewiesen werden kann. Die noch verbleibenden Differenzen müßten objektiv und friedlich (auch in der Sprache!) auszugleichen sein.

J. B e u m e r S. J.

L a r r a ñ a g a, Thomas, O. F. M., *De materia gravi in furto apud theologos saeculorum XVI et XVII* (Studia Antoniana, 14). gr. 8° (219 S.) Romae 1960, Pontificium Athenaeum Antonianum.

Angesichts des fundamentalen Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde scheint das Bestreben der Moraltheologen verständlich zu sein, bei der Behandlung der verschiedenen Gebote Gottes möglichst genau anzugeben, ob ein Verstoß gegen sie jeweils als schwere oder läßliche Sünde zu gelten habe. Welche Schwierigkeiten einer solchen Angabe bisweilen entgegenstehen, kann beispielhaft die Bestimmung der *materia gravis* beim Diebstahl veranschaulichen. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß es einen sittlich bedeutsamen Unterschied macht, ob der um 200 DM Bestohlene ein Kleinrentner oder ein kapitalkräftiger Unternehmer ist. Ebenso fällt es nicht schwer, einzusehen, daß die durch Diebstahl verursachte Vermögensschädigung von einer gewissen Größenordnung an als sittlich „wichtige Sache“ zu werten ist, unabhängig von der besonderen Vermögenslage des Geschädigten. Aber auf welche objektiven Gründe stützt sich diese spontane Wertung

unseres sittlichen Bewußtseins? Nach welchen Kriterien beurteilen wir, ob in concreto ein gestohlenen Gut als *materia* (relative oder absolute) *gravis* zu gelten hat? Im allgemeinen geben heute die Moraltheologen als Maßstab für die *materia* relative *gravis* den Geldwert an, mit dem der Bestohlene für einen Tag seinen Lebensunterhalt bestreitet. Selbst wer diese Angabe in Übereinstimmung findet mit der spontanen Wertung seines eigenen sittlichen Bewußtseins, hätte zumindest als Moraltheologe doch Grund zu fragen: warum entspricht die *materia* relative *gravis* dem Unterhaltsbedarf des Bestohlenen für *einen*, warum nicht für *zwei* Tage? Bei der konkreten Bestimmung der *materia* absolute *gravis* gehen die Angaben der Moraltheologen beträchtlich auseinander. Einige nennen den Wochenlohn eines Arbeiters, andere seinen Monatslohn. Eine derartige Differenz spricht von vornherein nicht für die Zuverlässigkeit der Kriterien, mit deren Hilfe die Moraltheologen die *materia* absolute *gravis* festzulegen versuchen.

Diese recht unbefriedigende Sachlage hat der Verf. zum Anlaß genommen, in einer eingehenden Studie zu untersuchen, wie die Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts bei der konkreten Festlegung der *materia* *gravis* in furto vorangegangen sind. Nachdem er im 1. Kap. die Problemlage historisch und systematisch entwickelt hat (1—45), befragt er die Moraltheologen des betreffenden Zeitraums zunächst nach ihrer begrifflichen Bestimmung und Unterteilung der *materia* *gravis* in furto (51—112), alsdann nach den Gründen, mit denen sie die Annahme sowohl einer *gravitas* absoluta als auch einer *gravitas* relativa rechtfertigen (113—164), schließlich nach ihren Kriterien für eine konkrete Festlegung der *materia* *gravis* (165—204). Das Ergebnis dieser Befragung ist nicht gerade ermutigend: die Moraltheologen befanden sich im 16. und 17. Jahrhundert bei der Bestimmung der *materia* *gravis* in furto in derselben Verlegenheit wie heute. Zunächst erfährt man zu seinem Erstaunen, daß die so einleuchtende Unterscheidung zwischen *materia* absolute und relative *gravis* erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts bei Vitoria und Soto auftaucht, dann allerdings in verhältnismäßig kurzer Zeit von den meisten Moraltheologen übernommen wird. Wie heute, so taten sich auch damals die Moraltheologen einigermaßen leicht, die Annahme einer *materia* relative *gravis* zu rechtfertigen. Auch wenn das gestohlene Gut an sich nicht bedeutend (*non in se notabilis*) ist, kann es für den Bestohlenen doch eine schwere Schädigung sein, wenn er infolge des Diebstahls beispielsweise nicht mehr in der Lage ist, in angemessener Weise den Lebensunterhalt seiner Familie zu bestreiten.

Aber schon bei dieser Umschreibung der *materia* relative *gravis* muß man zwangsläufig den Gegenbegriff der *materia* absolute *gravis* heranziehen: das gestohlene Gut ist *in sich* nicht bedeutend. Wonach bemißt sich nun, ob ein materieller Wert in sich bedeutend ist oder nicht, ob also eine *materia* absolute *gravis* vorliegt oder nicht? Es scheint, daß die Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts bei der Erklärung der *materia* relative *gravis* einen Menschen vor Augen hatten, der infolge des erlittenen Diebstahls um das Existenzminimum an materiellen Gütern gebracht worden ist. Danach müßte ein „in sich bedeutender“ materieller Wert jedenfalls höher angesetzt werden als das, was zum Existenzminimum gehört. Der Wert materieller Güter besteht in ihrer Verwendbarkeit für die Befriedigung mannigfacher menschlicher Bedürfnisse. Mithin kann man die Frage nach dem Maßstab der *materia* absolute *gravis* in furto so formulieren: von welcher Art sind die (über die bloße Lebenserhaltung hinausgehenden) Bedürfnisse, deren Befriedigung durch einen Diebstahl unmöglich gemacht werden muß, damit das gestohlene Gut als an sich bedeutend gelten kann? Läßt sich diese Frage überhaupt allgemeingültig beantworten?

Es lohnt sich, bei L. nachzulesen, wie die Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts versuchten, dieses Problems Herr zu werden. Sie waren allgemein überzeugt, auch die *materia* absolute *gravis* müsse mit dem Schaden erklärt werden, den der Diebstahl verursache. Deshalb fragten sie sich, wieso ein „*rex praedives*“ auch dann schwer geschädigt zu nennen sei, wenn er infolge des erlittenen Diebstahls seine Lebenshaltung in keiner Weise einzuschränken brauche, ja vielleicht von dem Diebstahl nicht das geringste merke. Einige Moraltheologen antworteten darauf, die sittliche Verwerflichkeit des Diebstahls rühre allein vom „*damnum intrinsecum*“ her, das er verursache, d. h. von einer Schädigung, die einfach in

der durch den Diebstahl herbeigeführten Minderung des Besitzes bestehe, gleichviel ob der Eigentümer das gestohlene Gut vermissen, sich irgendwelche Einschränkungen auferlegen müsse oder nicht. Diese Feststellung ist wohl richtig, aber sie läuft schließlich nur auf die Behauptung hinaus, daß man außer der *materia relativa gravis* auch eine *materia absolute gravis* annehmen müsse. Es bleibt die Frage unbeantwortet, wodurch eine *materia* in se *notabilis* positiv konstituiert wird. Andere Moraltheologen sind der Auffassung, auch die *materia absolute gravis* lasse sich nur durch ein „*damnum extrinsecum*“ erklären, insofern nämlich der Bestohlene objektiv nicht mehr in gleicher Weise imstande sei, legitime Bedürfnisse zu befriedigen oder Verpflichtungen nachzukommen (*merces famulo solvenda*). Ein „*vir ditissimus*“ könne schwer geschädigt werden nicht nur an seinen „*bona necessaria*“ (scil. zur Lebenserhaltung), sondern auch an seinen „*bona utilia*“. Eine dritte Gruppe von Moraltheologen rechtfertigt die Annahme einer *materia absolute gravis* mit dem Hinweis auf die verhängnisvollen Folgen, die sich andernfalls für die Gesellschaftsordnung ergäben.

So richtig all diese Feststellungen sein mögen, helfen sie uns doch nicht wirklich weiter. Das zeigt sich sofort, wenn wir zur praktischen Frage übergehen: Nach welchen Maßstäben ist die untere Grenze der *materia absolute gravis* festzulegen? L. muß mit sichtlicher Enttäuschung feststellen: „*pro dolor! plures auctores hoc quaesitum omnino vel fere transiliunt. Plures enim nullum criterium proponunt vel insinuant; et alii simpliciter difficultatem effugiunt, ad illud nimis genericum, arbitrii boni et prudentis viri recursum facientes*“ (207 f.). Andere Moraltheologen machen über den Mindestwert der *materia gravis* zwar präzisere Angaben, können sie aber nicht überzeugend rechtfertigen. Soviel L. sehen konnte, hat als erster Molina den Tageslohn des Bestohlenen als Maßstab eingeführt. Er findet darin bei vielen Theologen Gefolgschaft, aber die einen berechnen nach diesem Maßstab sowohl die *materia absolute* wie *relative gravis*, andere entweder nur die erstere oder nur die letztere. Was Wunder, daß bei so uneinheitlichem Vorgehen schon damals konstatiert werden mußte: *tot sententiae quot capita*.

Wenig überzeugend wirkt auch ein anderer Weg, den viele Moraltheologen zur Bestimmung der *materia absolute gravis* eingeschlagen haben. Nach dem Römischen Recht mußte das gestohlene Gut einen Mindestwert von 1—3 Goldstücken haben, damit der Bestohlene ein Klagerecht hatte. Diesen Mindestwert haben, soweit L. feststellen konnte, zuerst Angelus und Sylvester, danach Soto als untere Grenze einer *materia* in se *notabilis* übernommen, worin ihnen später viele andere Theologen gefolgt sind. Je nachdem sie sich nun für ein, zwei oder drei Goldstücke entschieden, kamen sie nach einer entsprechenden Umrechnung auf den Lohn oder Unterhaltsbedarf eines Arbeiters für eine, zwei oder drei Wochen als *materia absolute gravis*. Man wird den auf solche Weise gewonnenen Angaben über den Mindestwert der *materia absolute gravis* kaum eine echte Überzeugungskraft zusprechen können.

Ist es mittlerweile den Moraltheologen gelungen, auf zuverlässigere Weise den gesuchten Wert zu ermitteln? Wie L. am Schluß seiner Arbeit in einem kurzen Überblick zeigt, bewegen sich ihre Überlegungen zu diesem Problem bis heute auf denselben Bahnen wie im 16. und 17. Jahrhundert. Die konkreten Resultate, zu denen sie dabei gelangen, beweisen schlagend, daß kein nennenswerter Fortschritt erzielt worden ist. Heutige italienische Moraltheologen schwanken beispielsweise in ihren Angaben für die *materia absolute gravis* zwischen 15 000 und 100 000 Lire, spanische Moraltheologen zwischen 150 und 1300 Pesetas (49). Wer von ihnen hat recht? Gibt am Ende nicht jeder die Summe an, die er nach der spontanen Wertung seines eigenen sittlichen Bewußtseins für die *materia absolute gravis* in *furto* hält, ohne jedoch in der Lage zu sein, in der ethischen Reflexion exakt die objektiven Gründe anzugeben, auf die sich seine spontane Wertung stützt? Verwenden sie also *de facto* nicht alle als Kriterium das „*arbitrium boni et prudentis viri*“? Wenn Jahrhunderte hindurch Generationen von Moraltheologen trotz allen Scharfsinns den gesuchten Mindestwert der *materia absolute gravis* allgemeingültig zu ermitteln nicht imstande waren, könnte das nicht ein Anzeichen dafür sein, daß diese Aufgabe prinzipiell nicht allgemeingültig zu lösen ist?

Eines ist jedenfalls gewiß: Wer einen Diebstahl verübt, weiß, ob er damit

eine schwere oder läßliche Sünde begeht. Das sagt ihm sein Gewissen. Bei der Bildung dieses Gewissensurteils wird der absolute oder relative Wert des gestohlenen Gutes ausschlaggebend sein. Bei welchem konkreten Wert wird aber das Gewissen auf schon schwere oder noch läßliche Sünde erkennen? Hängt das nicht ab vom Grad der sittlichen Reife eines Menschen und vom damit gegebenen Grad an sittlicher (nicht bloß theoretischer!) Einsicht in die Verwerflichkeit des konkreten Diebstahls? Für jene Moraltheologen, die wie beispielsweise B. Häring jede läßliche Sünde letztlich aus einer imperfectio actus erklären, dürfte das die einzig mögliche Antwort sein. Wir können und brauchen hier nicht einzugehen auf diese Auffassung über die Möglichkeitsbedingungen einer läßlichen Sünde. Wir meinen aber, daß nur unter ihrer Voraussetzung dem fruchtlosen Suchen nach dem genauen Wert der materia absolute und relative gravis in furto legitimerweise ein Ende gesetzt werden kann, eben mit der Einsicht, daß sich dieser Wert prinzipiell nicht allgemeingültig ermitteln läßt.

L. gibt am Schluß seiner Arbeit der Hoffnung Ausdruck, sein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie werde auch einer zuverlässigeren Lösung des Problems dienlich sein, „aliquantum“ (213). Wir fürchten, daß diese Hoffnung nicht in Erfüllung gehen wird. Denn uns hat L. durch seine gediegene Untersuchung gerade in der Überzeugung bestärkt, daß das Problem so, wie es gewöhnlich gestellt wird, prinzipiell unlösbar ist.

Br. Schüller S. J.

Calvez, J.-Y., S. J., *Église et société économique. L'enseignement social de Jean XXIII.* (Théologie, 55). 8^o (128 S.) Paris 1963, Aubier.

Unter dem gleichen Obertitel hat C. im Verein mit seinem Mitbruder Perrin bereits 1959 in der gleichen Reihe einen Band vierfachen Umfangs herausgebracht, der die in dem 80jährigen Zeitraum 1878—1958 (Pontifikate Leos XIII. bis Pius' XII.) ergangenen päpstlichen Verlautbarungen zur Wirtschaftsgesellschaft aufarbeitet und systematisch gliedert (eingehend gewürdigt Schol 35 [1960] 271 bis 274). Vorliegende Arbeit unternimmt das gleiche für das Pontifikat Johannes' XXIII. Nach Lage der Dinge kommt das auf einen Kommentar zur Enzyklika „Mater et magistra“ (hinfort MM) hinaus; die erst während der Drucklegung erschienene Enzyklika „Pacem in terris“ konnte nicht mehr berücksichtigt werden, doch bringt dies keinen Nachteil, da sie nicht die Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsgesellschaft, sondern die politische Ordnung und die Staatengesellschaft zum Gegenstand hat.

Der Rückbezug auf das 1959 erschienene Werk bringt es mit sich, daß die vorliegende Arbeit vor allem herauszustellen sucht, was MM im Vergleich mit früheren päpstlichen Verlautbarungen an *Neuem* bringt, seien es neue Themen, seien es neue Sichten bereits früher behandelte Themen. C. ist der Meinung, die in der Enzyklika als erstes Lehrstück behandelte „socialisation“ (nn. 59—67; in der deutschen Übersetzung mit „gesellschaftliche Verflechtung“ oder „Verdichtung der sozialen Beziehungen“ wiedergegeben) sei nicht nur dem Gegenstand nach neu, sondern sei zugleich der Gesichtspunkt, unter dem mehr oder weniger alle übrigen Themen behandelt werden. In der Tat ist dieses Phänomen in den früheren päpstlichen Dokumenten nicht explicite erörtert und gewertet; man braucht aber nur ältere und jüngere Verlautbarungen, etwa „Rerum novarum“ (RN) und „Quadragesimo anno“ (QA) miteinander zu vergleichen, um sofort zu erkennen, wie dem wachsenden Gewicht der sozialen Verflechtungen bei Behandlung der verschiedenen Sachprobleme Rechnung getragen wird. Kommt noch in RN (1891) sowohl vom Eigentum als auch von der Arbeit fast ausschließlich die indoles individualis zum Zuge, so stellt 40 Jahre später QA (1931) mit Nachdruck deren indoles socialis gleichberechtigt daneben. Wo in RN von der *eigentumschaffenden* Kraft der Arbeit die Rede ist, da schwebt unverkennbar die Vorstellung einer individuellen Produktion und folgerecht eines Individualprodukts vor; QA weiß, daß es in der heutigen Welt kaum noch Individualprodukte gibt, daß vielmehr so gut wie alles *socialiter* produziert wird und darum auch in diesem Wortsinn „Sozialprodukt“ ist. Wirklich neu in MM ist daher nur, daß die „socialisation“ sozusagen zum Problem erhoben und dem heute weitverbreiteten Sozialpessimismus eine entschiedene Absage erteilt wird: wie in jeder Entwicklung, so liegen selbst-