

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 abschlaggebend 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-

verständlich auch in der Verdichtung der sozialen Beziehungen Gefahren für den Menschen; recht verstanden und genutzt aber kann und soll sie dem Menschen dazu helfen, seine personalen Werte reicher zu entfalten. Offenbar ist C., der auf der *Semaine sociale* 1960 zu Grenoble über ‚socialisation‘ referiert und dessen Gedanken das in fast wörtlicher Anlehnung in die Enzyklika eingegangene Schreiben des Kardinalstaatssekretärs *Tardini* sich zu eigen gemacht hat, der „intellektuelle Urheber“ dieses Abschnitts der Enzyklika; so wird man Verständnis dafür aufbringen, daß er gerade ihm eine beherrschende Stellung im Ganzen zuerkennt.

Dagegen macht er sich eher einer Unter- als einer Übertreibung schuldig, wenn er unterstreicht, daß MM im Unterschied oder vielleicht richtiger gesagt: im Gegensatz zu den älteren päpstlichen Verlautbarungen eine Gewichtsverlagerung vornimmt: ohne an der bisherigen Eigentumslehre etwas zu ändern oder auch nur sie abzuschwächen, wird doch mit aller Entschiedenheit der *Arbeit* der Vorrang zuerkannt und ein begrüßenswerter Fortschritt darin erblickt, daß die Menschen lieber in Ausbildung als in Sachwerten „investieren“ und das Einkommen aus Arbeit höher werten als Vermögenserträge; in MM ist das Arbeitseinkommen in der Tat zum „Königseinkommen“ (Wilfr. Schreiber) aufgerückt. Hatten die beiden Verfasser in dem früheren Werk sich geradezu abgequält, aus den päpstlichen Dokumenten das Äußerste an Wertschätzung und Würdigung der Arbeit herauszuholen, was sie eben hergaben, so bedarf es bei MM solcher Anstrengungen nicht mehr. Indem Johannes XXIII. sich nicht damit aufhält, gegnerische Positionen zu bekämpfen, hat ganz von selbst auch der unselige Kampf mit verkehrten Fronten aufgehört, den die katholische Soziallehre sich vom älteren Sozialismus hatte aufzwingen lassen. Wie so viele andere, so ist auch diese Verkrampfung gelöst; die katholische Soziallehre läßt sich das Gesetz des Handelns nicht mehr vom Gegner vorschreiben, sondern geht frei ihren eigenen Weg. — Daß, nachdem weder RN noch QA ins Volk zu dringen vermochten, MM beispiellos durchgeschlagen hat und ein Welterfolg geworden ist, dürfte nicht zuletzt dieser massiven Gewichtsverlagerung vom Eigentum zur Arbeit zu danken sein.

Nicht folgen kann ich C. in der Frage der Zurechnung des Ertrags auf Kapital und Arbeit (47 ff.). Meines Erachtens hat bereits QA sich die in der ganzen nationalökonomischen Wissenschaft einmütig vertretene Erkenntnis zu eigen gemacht, daß eine kausale (kausal-effiziente) Zurechnung *logisch* unvollziehbar ist. So argumentiert QA in der Frage der Verteilung eindeutig teleologisch. Wenn MM auch an dieser Stelle statt der wissenschaftlichen Fachsprache sich der volkstümlichen Ausdrucksweise bedient, sollte man sich dadurch nicht verleiten lassen, sie im vulgärökonomischen Sinn auszulegen. Was die Enzyklika insbesondere zur Selbstfinanzierung sagt (Ziff. 75), ist nichts anderes als eine ausgesprochenermaßen weich formulierte (*hoc statui posse putamus, ut ... agnoscant, si maxime ...*), nichtsdestoweniger aber eindringliche Mahnung an gut verdienende Unternehmen, daß sie am allerwenigsten Lohndrückerei betreiben dürfen. Über die technischen Modalitäten angemessener Entlohnung kann und will der Papst keine *lebramtlichen* Aussagen machen; diesbezüglich haben seine Vorgänger die Grenze der Zuständigkeit ganz klar umschrieben, so insbesondere Pius XI. in QA Ziff. 41 ff. Die überaus zahlreichen konkreten Empfehlungen praktisch-technischer Art, die Johannes XXIII. nicht selten in drängender Form ausspricht, sind kein kirchliches Lehrgut, sondern wohlmeinende Ratschläge, gewiß von hoher Warte, gewiß aus verpflichtendem Verantwortungsbewußtsein, aber ebenso gewiß mit dem Bewußtsein, zwar kraft seines Amtes als „Vater der Fürsten und der Völker“, aber nicht als Verkünder und Ausleger des geoffenbarten oder des natürlichen Sittengesetzes zu sprechen. Pius XI. hatte, als er einen vergleichbaren, übrigens von Johannes XXIII. wiederaufgenommenen Vorschlag machte, ausdrücklich die Vorsicht angewandt, zu sagen, nach Lage der Dinge *scheine* ihm ... empfehlenswert (QA n. 65: „*consultius fore reputamus*“); Johannes XXIII. läßt — keineswegs etwa nur im Abschnitt über die Landwirtschaft! — seinem Herzen freieren Lauf und unterläßt es, sich in gleicher Weise abzusichern; um so mehr aber sollten die Ausleger auf die notwendige Absicherung achten.

In weiteren Abschnitten des Buches werden behandelt das Unternehmen, das Verhältnis von Staat und ‚*corps intermédiaires*‘ und die Disproportionalitäten im

Wirtschaftskörper. In ganz besonders wohlgelegenen Abschnitten werden behandelt die Entwicklungshilfe und zum Abschluß der Sinngehalt einer Soziallehre der Kirche schlechthin.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Schwaiger, Georg, *Die Reformation in den nordischen Ländern*. kl. 8^o (189 S.) München 1962, Kösel-Verlag, 9.80 DM; geb. 12.20 DM.

Vorlesungen an der Universität München liegen dieser knappen, aber gut einführenden Darstellung der nordischen Reformationsgeschichte zugrunde, die sich ein breiteres Lesepublikum wünscht, aber doch durch den bibliographischen Anhang auch dem Forscher ein willkommenes Arbeitsmittel an die Hand geben möchte. Einführend entwirft Verf. den zeitgeschichtlichen Rahmen mit kurzen Rückblendungen auf die Missionierung des Nordens mit dem Fazit für den Vorabend der Reformation, daß man „im allgemeinen ruhig und zufrieden in den Formen katholischer Frömmigkeit lebte“ (13). Das politische Bild indes sah bedeutend unruhiger aus, und mit seinen Wandlungen blieb dann auch die Einführung der Reformation eng verschlungen. Nirgendwo übrigens mehr als gerade in Skandinavien, und die nun folgenden nach den fünf Ländern getrennt entworfenen Skizzen der Reformationseinführung stellen eindeutig unter Beweis, daß unter dem Primat der Politik der neue Glaube nicht einem Bedürfnis des Kirchenvolkes entgegenkam oder etwa gar von ihm gefordert worden wäre, daß er vielmehr in der Gewalt der miteinander ringenden politischen Potenzen fast machiavellistisch in das hohe Spiel um die Macht eingespannt erscheint.

Die Darstellung wählt mit Bedacht sehr nüchterne Farben, bleibt fast ganz frei von wertenden Stellungnahmen und wirkt darum geradezu erschütternd. Auf den gesamtgeschichtlichen Ablauf der Reformation wirft sie bestätigende Lichter: auf die verhängnisvolle Personalpolitik der römischen Kurie; auf die Rolle der Stadt als der erstwilligen Trägerin reformatorischer Schlagworte zum Zweck der Vereinheitlichung und Konsolidierung der städtischen Selbstverwaltung gegenüber konkurrierenden geistlichen Ansprüchen; auf den Charakter eines modischen „trend“, den ein Studium in Wittenberg für Bürgersöhne besaß; auf die brutale Hemmungslosigkeit, mit der politische Siege ausgenützt wurden, und auf die dem geistlichen Anliegen der Reformation innerlich so ferne Geisteshaltung der Fürsten, die zwar den Jargon der neuen Bewegung spielend meisterten, aus ihm aber keine Lebensregel für sich selbst und ihre Politik zu machen geneigt waren. Zu einer wirklich freien geistigen Auseinandersetzung zwischen altem und neuem Glauben ist es nirgendwo gekommen; denn einmal obenauf, haben die Vertreter des neuen Glaubens mit den bekannten Mitteln der von ihnen angeprangerten Vorzeit den Gegner gründlicher mundtot gemacht, als es dem Mittelalter je in den Sinn gekommen war. Denn früher machte man den Ketzern wenigstens noch den Prozeß, jetzt schlug man sie einfach tot (wenn man konnte), wie etwa den letzten katholischen Bischof von Island, Jón Arason von Hólar (1550).

Sehr zu bemerken ist die Feststellung des Verf., daß „den Ausgangspunkt der dänischen Reformation“ (z. B.) nicht etwa die Seelennot Luthers bildet: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? (wobei angemerkt werden darf, daß auch für die deutsche Reformation durchaus nicht diese wenig sicher belegte Seelennot den Ausgangspunkt gebildet haben dürfte). Fast alle dänischen Prädikanten waren vom Bibelhumanismus her zu Luther gekommen. Wie für Zwingli, Butzer und Osiander war für sie die Bibel einzige Autorität, einzige Richtschnur für die erstrebte Reform der Kirche. Deshalb wurde das „Formalprinzip“ des Luthertums, die Bibel als alleinige Glaubensquelle, ihr Ausgangspunkt, nicht das „Materialprinzip“, das lutherische Verständnis der Rechtfertigung allein aus dem Glauben (54). Aber daß diese Prädikanten überhaupt Gelegenheit erhielten, ihre neue Theologie und die neue Kirchenauffassung im Norden vorzutragen, war der Gunst der politischen Konstellationen zuzuschreiben. Verf. hat mit dankenswerter Klarheit diese Grundlinien kenntlich gemacht, seine Auswertung der skandinavischen Forschung des reformatorischen Zeitalters für den deutschen Leser ist eine ebenso gut gelungene wie willkommene Leistung.

H. Wolter S. J.