

Liebe (Agape) schreiben und die begehrende Liebe (Sexus und Eros) abwerten. Er entdeckte jedoch hierbei die »mittlerische Kraft« des Eros, ohne die sowohl der isolierte Sexus wie auch die isolierte Agape einer Fehlentwicklung ausgesetzt sei (zit. nach: Pieper, Über die Liebe, S. 95f. 146. 154. 168) (zur gesamten Problematik vgl. J. Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen. Bd. II. St. Ottilien 1997, S. 196ff: Die eine Liebe und ihre verschiedenen Gestalten: Sexus – Eros – Agape).

Als Ergebnis stellt der Verf. fest, die »reine Liebe« sei die »Form neuzeitlicher Existenzialtheik« des 18. Jahrhunderts. Im Bereich der Theologie vollziehe sich eine »entschlossene Kehrtwende vom System zum Individuum, vom System des dogmatischen Glaubens zur Motivation ethischer Religiosität, (...) eine Abwendung vom System der Gegenreformation« (S. 155). Aber es ist kaum das »genuin katholische Denken, sondern vielmehr ein protestantischer Pietismus oder eine protestantische Aufklärung, die Fénelons Gedanken aufnimmt« (S. 158f). »Die wechselhafte Rezeptionsgeschichte der Lehre Fénelons ist gerade im Blick auf die katholische Moraltheologie verheerend zu nennen« (162). Eine Wende brachte die Hinwendung der Moraltheologie zur Nachfolge Christi, zum »Paradigma der Nachfolge Christi«. Die Theologie habe damit die neuzeitliche Wende zum Subjekt denkerisch eingeholt (Demmer). Hierzu habe Romano Guardini mit seinem Buch »Der Herr« Bahnbrechendes geleistet (vgl. S. 249. 251).

Anderer Meinung über den »lutherischen Pietismus«, für den »das Maß (weil der Proberstein) des Glaubens« des »Menschen Existenz« bedeutet, war Hans Urs von Balthasar (Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 3. Aufl. 1966, S. 24f). Er stellt fest: auch die »katholische Theologie glaubte sich endlich dieses modern gewordenen Probersteins bedienen zu sollen und hat es um die Jahrhundertwende im sogenannten Modernismus getan, dessen zentraler Satz kurz gesagt darin liegt, dass der objektive dogmatische Satz an seiner Eingängigkeit, Wohltätigkeit und ergänzend-erfüllenden Funktion für das religiöse Subjekt gemessen wird.« Balthasar fügt hinzu: »Der modernistische und dynamistische Weg haben zweifellos ihre große christliche Vergangenheit« (S. 26) Schon die Väter betonten, »dass alle objektive Erlösung nichts nützt, wenn sie nicht subjektiv als Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus im Heiligen Geist erneuert.« Im Mittelalter haben Bernhard, Eckhart, Franziskus und »durchaus auch Thomas von Aquin« (sein desiderium naturale zur Anschauung Gottes, in: CG III, 25 sowie die Sehnsucht nach beatitudo perfecta, in: Sth I–II, 99, 2–3) dieses Anliegen vertreten. Der Unterschied besteht jedoch – nach Hans Urs von

Balthasar – darin: »Indes ist doch nie im Ernst das Kriterium der Offenbarungswahrheit in die Mitte des frommen menschlichen Subjekts gelegt« worden (S. 27).

Joachim Piegsa, Augsburg

Clemens Breuer, Christliche Sozialethik und Moraltheologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit, Paderborn, Verlag Schöningh, 2003, Abhandlungen zur Sozialethik Band 46, ISBN 3-506-70246-7, 393 Seiten, 52,00 Euro.

Die seit rund zehn Jahren anhaltenden Sparzwänge der Bundesländer haben gravierende Konsequenzen für die Universitäten und verschonen auch die theologischen Fakultäten nicht. Dies veranlasste die Deutsche Bischofskonferenz im Februar 1996 zu Überlegungen, ob es nicht im Fächerkanon der Katholischen Theologie entbehrliche Fächer gäbe. Ihr erstes Sparpapier hielt ausgerechnet die Christliche Gesellschaftslehre für entbehrlich, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts als eigenständige theologische Disziplin aus der Moraltheologie ausdifferenziert hatte. Sie sollte künftig wieder von den Moraltheologen »mitbetreut werden«. Erstaunlich war dieser kw-Vermerk, weil anlässlich der 100-Jahr-Feiern der ersten Sozialenzyklika *Rerum Novarum* gerade fünf Jahre zuvor die große Leistung der Christlichen Gesellschaftslehre weltweit gewürdigt worden war und Hans Maier noch bei einem Symposium des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax* in Rom zu dieser 100-Jahr-Feier im Beisein des Papstes die Würdigung in die rhetorische Frage kleidete: »Warum war die Kirche in ihrer Soziallehre so viel glücklicher, wirksamer, erfolgreicher, als in vielen anderen Appellen an die Menschen seit 100 Jahren – und dies bis in die Gegenwart hinein?«

Dass der Plan der Deutschen Bischofskonferenz wieder in den Schubladen verschwand, ist nicht zuletzt der Intervention des Papstes selbst zuzuschreiben, der in seiner Ansprache an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz während seiner Deutschlandreise im Juni 1996 sagte: »Die augenblicklichen Sparzwänge in eurem Land berühren auch den Universitäts- und Hochschulbereich ... Gewisse Fächer können nicht einfach ersatzlos gestrichen werden. So sind z. B. die Katholische Soziallehre und der Beitrag zu ihrer Entwicklung gerade im deutschsprachigen Raum Verpflichtung genug, ihr auch weiterhin den ihr zukommenden Stellenwert beizumessen«. Auch Kardinal Ratzinger meinte in einem Interview mit dem Rheinischen Merkur vom 30. 8. 1996, dass es angesichts der

Sparzwänge der theologischen Fakultäten sicher nicht der richtige Weg sei, das Fach Christliche Gesellschaftslehre zu streichen.

Dies ist der Hintergrund für Clemens Breuer, in seiner sozialetischen Trierer Habilitationsschrift dem Verhältnis zwischen den Disziplinen der Christlichen Gesellschaftslehre und der Moraltheologie nachzugehen. Mit seiner inzwischen in 2. Auflage erschienenen hervorragenden moraltheologischen Dissertation »Person von Anfang an?« (1995/2003) bringt er die besten Voraussetzungen für dieses Unterfangen mit. Seine leitende Fragestellung lautet: Kann und soll die katholische Kirche auf eine ihrer jüngeren Disziplinen, die sich an theologischen Ausbildungsorten im deutschsprachigen Raum nahezu etabliert hat und die gleichsam als Bindeglied zwischen Kirche und Welt dienen soll, verzichten?« Seine Antwort lautet ohne jede Einschränkung: Nein. Eine Rückführung der Sozialethik zur Moraltheologie würde »einen Rückzug der Kirche aus gesellschaftswissenschaftlichen Fragen einläuten und für diese einen immensen Bedeutungsverlust nach sich ziehen«.

Um diese Antwort zu begründen, holt Breuer weit aus. Er beschreibt in einem ersten Teil die Entstehung der Christlichen Sozialethik als eigenständiger Disziplin und die Entwicklung und Profilierung ihrer Lehrstühle seit der Errichtung der ersten Professur 1893 – zwei Jahre nach *Rerum Novarum* – für Franz Hitze an der Universität Münster. Im wesentlich längeren zweiten Teil werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Christlichen Sozialethik und der Moraltheologie systematisch entfaltet. Er erörtert die Entwicklung der naturrechtlichen Begründung moralischer Normen sowohl in der Christlichen Sozialethik als auch in der Moraltheologie im 20. Jahrhundert bis zum II. Vatikanischen Konzil. Er setzt sich kritisch mit den Entwicklungen in der Moraltheologie nach dem Konzil, insbesondere mit der »autonomen Moral« bei A. Auer, F. Böckle, B. Schüller und J. Gründel auseinander und stützt sich dabei nicht selten auf Arbeiten von Martin Rhonheimer, Eberhard Schockenhoff und die Enzyklika *Veritatis Splendor* (1993). Die Deutung des Autonomiebegriffes sei entscheidend für das gesamte Gebäude der Fundamentalmoral. Es sei falsch, den Bereich des Sittlichen in ein autonomes Weltethos einerseits und ein Heilsethos andererseits aufzuspalten. Die Vernunft habe sittliche Normen zu finden, nicht zu erfinden. Wahre Autonomie sei nicht von Gott gewährte Eigenkompetenz, sondern Partizipation an Gottes eigener Vollkommenheit.

Nicht weniger ausführlich würdigt Breuer neuere Entwicklungen der Sozialethik, die sich von einer naturrechtlichen Begründung sozialer Normen ab-

setzen und ihre Begründungsmodelle bei Kant (Korff) oder in der Habermaschchen Diskursethik (Höhn) suchen. Die Diskursethik, so Breuer, könne nicht umhin, »auf Vorgaben zurückzugreifen, die jedem Diskurs voraus liegen, womit sie sich jedoch zwangsläufig metaphysischer Grundlagen bedient«.

Als besondere Herausforderungen für die Methodologie der Christlichen Sozialethik behandelt Breuer zwei Entwicklungen: die politische Theologie von J. B. Metz und die Wirtschaftsethik, in der er die Ansätze von P. Koslowski, K. Homann, P. Ulrich und O. von Nell-Breuning unterscheidet. In der Politischen Theologie von Metz kritisiert er unter Rückgriff auf die grundlegende Arbeit von Ockenfels »Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis von Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie« die Unterordnung der Glaubenswahrheit unter die politische bzw. befreiende Praxis. Von den verschiedenen wirtschaftsethischen Ansätzen erfährt jener von Homann, der die Wirtschaftsethik auf eine reine Ordnungs- bzw. Institutionenethik beschränkt, die deutlichste Kritik, während der diskursethische Ansatz von Ulrich wegen seiner Ökonomismuskritik zunächst in die Nachbarschaft der Christlichen Sozialethik gerückt, dann aber wegen der diskursethischen Defizite und seiner durchgehenden Ablehnung fester Werte doch deutlicher Kritik unterzogen wird.

Es gelingt Breuer immer wieder, die Besonderheiten, die Stärken und auch die Schwächen der zahlreichen moraltheologischen und sozialetischen Ansätze herauszuarbeiten. Zu den Stärken der Arbeit gehört auch die Sichtung einer immensen Literatur. Breuer stützt sich bei der Auseinandersetzung mit den einzelnen Autoren in der Regel auf ein sehr breites Spektrum an Publikationen. Je größer das Spektrum der Positionen und Autoren, desto höher freilich das Risiko, auch einmal einen wichtigen Autor oder ein wichtiges Werk zu übersehen. Dieses Risiko hat Breuer insgesamt sehr gut gemeistert. Der Rezensent vermisst unter den für die Entwicklung der Christlichen Sozialethik wichtigen Autoren lediglich einen: Edgar Nawroth und unter den wichtigen Werken bei Oswald von Nell-Breuning lediglich die umfassende Besprechung von Nawroths viel diskutierter Dissertation »Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus« (1961), die ebenfalls 1961 in der Zeitschrift *Finanzarchiv* erschien und in der sich Nell-Breuning grundsätzlich zum Verhältnis der Christlichen Sozialethik zum Neoliberalismus, aber auch zur Methode der Auseinandersetzung der Christlichen Sozialethik mit einer anderen philosophischen bzw. wirtschaftsethischen Position äußert.

Bei der Vielzahl der mit großem Problembewusstsein erörterten sozialetischen Positionen geht Breuer allerdings noch ein anderes Risiko ein, das Risiko, die leitende Fragestellung in den Hintergrund zu drängen. Die leitende Fragestellung war die nach der Legitimität einer eigenständigen Christlichen Sozialethik im Fächerkanon der Katholischen Theologie und nach dem Verhältnis der Christlichen Sozialethik zur Moralthologie. Breuer greift sie erst am Ende seiner Arbeit wieder auf. Er begründet sein Plädoyer für die Eigenständigkeit der Christlichen Sozialethik mit deren Perspektive: sie beurteilt nicht individuelles Verhalten, sondern gesellschaftliche und politischen Institutionen hinsichtlich ihrer Gerechtigkeit. Sie fragt nach den strukturellen Bedingungen des Gemeinwohls, während die Moralthologie nach den individuellen Möglichkeitsbedingungen und Tugenden für ein gelingendes Leben fragt. Diese Perspektive

der Moralthologie schließt das soziale und politische Verhalten des Menschen durchaus ein. Sie zielt aber nicht auf die Institutionen und die Strukturen, die zu den Möglichkeitsbedingungen eines gelingenden Lebens gehören. Breuer zeigt aber auch, dass die Sozialethik sich nicht auf eine Institutionen- bzw. Ordnungsethik beschränken kann. Sie muss die Tugendethik im Blick behalten.

Am Ende der Rezension muss nochmals von den Sparzwängen die Rede sein. Sie belästigen nicht nur die Universitäten, sondern offenkundig auch die Verlage. Die zahlreichen Druckfehler lassen jedenfalls auf kräftige Einsparungen im Lektorat und bei den Korrekturen schließen. Sollte die Arbeit, wie Breuers Dissertation, eine zweite Auflage erfahren, wären auch ein Sach- und ein Personenregister von großem Nutzen.

Manfred Spieker, Osnabrück

Kirchenrecht

Pinto, Pio Vito (Hg.): *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana (= Studium Romanae Rotae – Corpus Iuris Canonici, III), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, 894 S., ISBN 88-209-7521-1, Euro 59,50.*

Mit dem hier anzuzeigenden dritten Band hat die unter dem ebenso anspruchsvollen wie nicht unproblematischen Titel »Corpus Iuris Canonici« erscheinende Reihe ihren Abschluss gefunden. Nach den kommentierten Ausgaben des »Codex Iuris Canonici« (Città del Vaticano 2001; vgl. FKTh 19 [2003], 237–238) und des »Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium« (Città del Vaticano 2001; vgl. FKTh 20 [2004], 79) wird in ihm die geltende Gesetzgebung über die kirchliche Zentralverwaltung und das päpstliche Gerichtswesen dargestellt und interpretiert, darunter an erster Stelle die Apostolische Konstitution Papst Johannes Pauls II. über die Neuordnung der Römischen Kurie »Pastor bonus« vom 28. Juni 1988 (1–275). Der gehaltvolle Band bietet darüber hinaus den kommentierten Text der Apostolischen Konstitution über die Vakanz des Apostolischen Stuhles und die Wahl des Papstes von Rom »Universi Dominici Gregis« vom 22. Februar 1996 (299–369), der unter der Bezeichnung »Regolamento Generale« firmierenden Ausführungsbestimmungen über die interne Ordnung und Arbeitsweise der Römischen Kurie in der geltenden Fassung vom 30. April 1999 (371–455) sowie der Normen über interne Ordnung und Arbeitsweise die Römische Rota vom 18. April 1994 (473–552).

Die genannten Dokumente werden in der Regel in ihrem lateinischen Urtext sowie einer italienischen Übersetzung dargeboten, während die ausführlichen, vornehmlich theologische und rechtsgeschichtliche Aspekte zur Sprache bringenden Einleitungen sowie die Kommentare zu den einzelnen Gesetzesbestimmungen allesamt in italienischer Sprache gehalten sind. Als deren Autoren scheinen – wie schon in den beiden vorausgehenden Bänden der Reihe – die Namen einiger der bekanntesten an den Päpstlichen Universitäten, den Päpstlichen Gerichtshöfen und der Römischen Kurie tätigen Kanonisten auf, die nicht zuletzt aufgrund ihrer praktischen Erfahrung als ausgewiesene Fachleute in Fragen der kirchlichen Zentralverwaltung und des päpstlichen Gerichtswesens gelten können. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass sich die Kommentare durchwegs nicht in abstrakter Theorie ergehen, sondern stets auch den rechtspraktischen Aspekt miteinbeziehen und insofern etwas vom nicht selten aus purer Ignoranz heraus geschmähten, in Wirklichkeit dagegen aus jahrhundertelanger Erfahrung schöpfenden kurialen Geist erkennbar werden lassen.

Allerdings kann nicht verschwiegen werden, dass den Kommentaren bisweilen eine gewisse Tendenz zur Schönfärberei anhaftet, etwa wenn bestimmte, von Seiten der Kirchenrechtswissenschaft intensiv und bisweilen mit großer Sorge diskutierten Fragen mit keinem Wort Erwähnung finden. Als Beispiel dafür kann auf die berühmt gewordene Nr. 75 von »Universi Dominici Gregis« verwiesen werden, in der für den Fall, dass ein Konklave auch