

Lösung vorteilhafter sein. Fragen ergeben sich ferner zur letzten These, zur Ermöglichung der Teilnahme am Abendmahl bzw. der Eucharistie. Die Forderung soll hier nicht als theologisch unvertretbar abgetan werden. Doch wenn es heute noch allgemein-theologische Probleme, nicht Probleme für die einzelne Ehe, gibt, welche eine bekenntnisverschiedene Ehe und das Leben in ihr belasten könnten, dann liegen sie hier. Nun ist die Teilnahme nichtkatholischer Christen nicht das eigentliche Problem. Die Schwierigkeiten ergeben sich für eine Teilnahme am Abendmahl. Hier begnügt sich L. mit Hinweisen auf die theologische Ungeklärtheit des Problems, mit dem Hinweis auf die Frage, „ob die evangelische Ordination zum kirchlichen Amt katholischerseits als eine ‚Priesterweihe in voto‘ aufgefaßt werden kann“ (184). Solche Überlegungen sind nicht neu, sie führen aber im Augenblick in der anstehenden Frage nicht weiter. Zu untersuchen wäre zudem, ob die Teilnahme am Abendmahl unbedingt die Realpräsenz oder wenigstens den Glauben an eine Realpräsenz voraussetzt, wie das vom Verf. vorausgesetzt zu werden scheint (184 f.). Von einem Fachmann in ökumenischer Theologie hätte man gerade hier eine breitere theologische Auskunft erwartet. — Trotzdem ist dieses Buch wegen seiner guten Aufarbeitung der theologischen Konfliktgründe und der Umsetzung der Ergebnisse in Vorschläge für die rechtliche Ordnung wegweisend. Wir sind, wie der Untertitel sagt, einer Lösung sicher näher.

Noch eine letzte Anmerkung: Religiöse Mischehe ist nicht gleich bekenntnisverschiedene Ehe, sie meint auch die religionsverschiedene Ehe. Diese wird in zunehmendem Maß zum vordringlichen Problem. Für sie bringen weder das kirchliche Recht noch die aktuelle Diskussion schon eine letztgültige Wegweisung, auch nicht dieses Buch.

A. Völlner, M. S. C.

Beutter, Friedrich, *Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts* (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. v. Wilhelm Weber und Anton Rauscher, 3). 8° (176 S.) München — Paderborn — Wien 1971, Schöningh. 18.— DM.

Die Eigentumslehre der katholischen Moraltheologen des 19. Jahrhunderts ist kein Ruhmesblatt der theologischen Wissenschaft, auch nicht des kirchlichen Lehramts, in dessen Dienst sie stand. B.s Studie belegt das ebenso eingehend wie ausgewogen; übertriebene Anklagen werden auf das rechte Maß zurückgeführt; so kann den zusammengefaßten „Ergebnissen“ (141—153) in allem Wesentlichen zugestimmt werden. — Weiß man nun aber am Schluß, was dieses „Eigentum“ (hinfort immer kurz „E.“) ist, das die katholischen Moraltheologen und andere Autoren (F. Hitze und H. Pesch waren katholische Priester, aber nicht Repräsentanten theologischer Wissenschaft) „begründen“ wollten oder zu „begründen“ unternahmen, wenn sie vom „E.“ handelten? Für ein und dieselbe Sache kann man mehrere Begründungen geben, die entweder miteinander verträglich sind und sich gegenseitig stützen oder gegeneinander stehen und sich gegenseitig aufheben, ja sogar logisch ausschließen. Hier aber scheinen mir nicht nur die verschiedenen Begriffsbestimmungen (soweit solche gegeben oder doch versucht werden), sondern ebenso die verschiedenen Begründungen sich weitgehend auf verschiedene *Gegenstände* zu beziehen, für die mehr oder weniger wahllos die Bezeichnung „E.“ gebraucht wird. Anders ausgedrückt: den verschiedenen Autoren schwebt nicht ein und dasselbe empirische oder überempirische Objekt vor, für das sie einen adäquaten sprachlichen Ausdruck suchen, sondern sie denken an Verschiedenes und reden dementsprechend von Verschiedenem (was natürlich nicht ausschließt, daß all diese verschiedenen Dinge über verschlungene Zusammenhänge irgendwie in Verbindung miteinander stehen). Nicht wenige der von den Autoren über das „E.“ gemachten Aussagen sind *unvereinbar* miteinander, wenn sie den gleichen Gegenstand meinen, lassen sich dagegen mühelos in *Übereinstimmung* bringen, wenn man sie dem jeweils anderen Gegenstand zuordnet, der gemeint ist. Eigentum, Besitz, Vermögen usw. sind Ausdrücke der lebendigen Sprache des Alltags und wechseln schon in dieser ständig ihre Bedeutung; in die Sprache verschiedener Wissenschaften übernommen, nehmen sie jeweils eine andere Bedeutung an, aber auch *diese* Bedeutungen wandeln sich mit der Zeit. „E.“ im Sinne des § 903 BGB (1896) und von Art. 153 WeimRV (1919) oder Art. 14 BGG (1949) sind nicht dasselbe; im einen Fall handelt es sich um einen

engen, im anderen Fall um einen nahezu unbegrenzt ausweitbaren Begriff. — Als die Theologen „geistiges E.“ ablehnten, war das zunächst eine Frage der Terminologie: kann man den überkommenen Begriff „E.“ durch Weglassen derjenigen seiner Merkmale, die ihn auf „Sachen“, d. i. auf räumlich begrenzte Teile der Körperwelt, begrenzen, so ausweiten, daß er sich auch auf *nicht-körperliche* Gegenstände erstreckt? (Dazu kam dann allerdings die *Sachfrage*, was für ein nicht-körperhafter Gegenstand mit dem „geistigen E.“ gemeint sei.) — Ähnliches gilt vom „wirtschaftlichen E.“, das um die Jahrhundertende von den Juristen einmütig als ein Unbegriff abgelehnt wurde, heute aber unbestritten als selbständige Rechtsfigur *neben* dem „juristischen E.s-Begriff“ anerkannt ist. — Wenn wir heute darüber einig sind, daß die Ansprüche an die soziale Rentenversicherung durch die „E.s“-Garantie des Art. 14 BGG verfassungsrechtlichen Schutz genießen, dagegen darüber streiten, ob oder in welchem Sinne sie als „Vermögen“ der Versicherten anzusehen und in die Statistik der Vermögensverteilung einzubauen seien, so hat „Mater et Magistra“ nn. 105/6 in einem kühnen Schritt die Gleichsetzung mit persönlichem E. bereits vollzogen und — wenn man das akzeptiert — mindestens die politische Begründung der Notwendigkeit persönlichen E.s als Schutz vor völliger Staatsabhängigkeit außer Kraft gesetzt. — Nicht nur die Autoren, über die B. berichtet, sondern auch er selbst versteht unter E. nicht immer dasselbe. Gegen die unselbige Redeweise, E. sei „erweiterte Leiblichkeit“, wendet er mit vollem Recht ein, damit greife man in den Bereich des Personenrechts hinüber, „während doch das E. zum Bereich des Sachenrechts gehört“ (114); an anderer Stelle greift auch sein E.sbegriff weit über das Gebiet des Sachenrechts hinaus und erscheint gelegentlich selbst die Grenze zum Personenrecht verwischt. — Die Autoren, die darüber streiten, ob der Mensch an seinen Gliedmaßen „E.“ habe oder nicht, sind m. E. in der Sache nicht weit auseinander; sie wollen die sittliche Befugnis des Menschen, sich seiner Gliedmaßen zu bedienen, in termini der Rechtssprache kleiden, von denen aber keiner richtig paßt und deren jeder sich bestenfalls analog darauf übertragen läßt (das *Abwehrrecht*, meine Gliedmaßen gegen Angriffe oder Vergewaltigungen von seiten *anderer* zu schützen, gehört der Rechtsordnung an, ist aber etwas völlig anderes als das Verhältnis, in dem *ich* zu den konstituierenden Teilen *meines* Menschens stehe). — Die Zahl solcher Beispiele läßt sich mühelos vermehren.

Die berühmte Thomas-Stelle S. Th. II. II. q. 66, zu der B. sich an zwei Stellen seines Buches äußert (31, Anm. 98 und 61), möchte ich dahin verstehen, daß der ‚*ius communis*‘ ein *Metajuridikum*, nämlich das ontologisch vorgegebene Verhältnis des Menschen zur vernunftlosen Schöpfung (= Sachgüterwelt) und nur die ‚*administratio et dispensatio particularis*‘ ein *Juridikum*, d. i. etwas ist, das der Rechtswelt angehört. Diese Deutung setzt allerdings die Sprachregelung voraus, daß unter „Recht“ einzig und allein Beziehungen zwischen *Personen* verstanden werden (‚*ius est ad alios!*‘), näherhin der Komplex von Normen, der gleicherweise ihren personalen Selbststand („Person-Prinzip“) wie auch ihre soziale Verbundenheit („Sozial- oder Ganzheits-Prinzip“) regelt und sichert. Hält man daran fest, dann ist die Herrschaft des Menschen über die Sachenwelt oder Teile derselben kein Rechtsverhältnis oder keine Rechtsmacht, weil Rechtsbeziehungen — *ex definitione!* — nur zwischen Personen möglich, zwischen Personen und vernunftlosen Sachen dagegen ein begrifflicher Widerspruch sind.

Zutreffend stellt B. fest, daß eine „Fehlkonstruktion der E.sordnung... nicht etwa durch bloße Korrektur mittels einer ‚Sozialfunktion‘... behoben werden könnte“ (62). Einen Anklang an die hier zurückgewiesene Auffassung verrät „Mater et Magistra“ n. 119 (in *privati domini iure penitus munus inesse sociale*) noch verstärkt durch die Applikation auf die freie Liebestätigkeit in n. 120; hier erscheint das ‚*munus sociale*‘ nicht als konstituierendes Element, sondern eher als eine Folgewirkung aus dem *vorgegebenen* E.srecht. Anders in „*Quadragesimo Anno*“, wo in n. 45 die ‚*indoles individualis et socialis*‘ des E.srechts ebenso genau gleichgestellt werden wie in n. 69 die ‚*indoles individualis et socialis*‘ der Arbeit (bei B. S. 133/134). An der ersten Stelle habe ich in der deutschen Übersetzung die Zwischenüberschrift mit „Individual- und Sozial-Natur“, den Satz im Text mit „Individual- und Sozial-Funktion“, an der zweiten Stelle die Zwischenüberschrift wieder mit „Individual- und Sozial-Natur“, den Satz im Text mit „Individual- und Sozial-Charakter“ wiedergegeben. Der Ausdruck „Individual- und Sozial-Funk-

tion“ war damals in der öffentlichen Diskussion so geläufig, daß es mir geboten erschien, ihn wenigstens einmal einfließen zu lassen, obwohl mir bewußt war, daß er den Vollgehalt von ‚indoles‘ nicht explizit, sondern nur implizit zum Ausdruck bringt. Immerhin: zweimal heißt es „Natur“, einmal „Charakter“ und nur einmal „Funktion“ (NB! die Zwischenüberschriften in „Quadragesimo Anno“ sind authentisch, diejenigen von „Mater et Magistra“ gehören *nicht* zum amtlichen Text).

B. meint, „das gläubig-dialogische Verhältnis zu Gott (könne) der Dimension des Sozialen zugerechnet werden“ (33). Auch wenn wir uns bewußt bleiben, daß all unsere Begriffe auf Gott nur analog angewandt werden können, habe ich gegen diese Redeweise Bedenken. In gnadenhafter Herablassung kann Gott mit der Menschheit in eine Art ‚societas‘ („Rechtsgenossenschaft“) eintreten und kann ihr ‚foedera‘ anbieten, die von den Menschen angenommen oder zurückgewiesen werden können. Solange wir aber die E.sfrage als eine Sache der Schöpfungs-, nicht der Erlösungsordnung ansehen, d. i. als eine Angelegenheit, die uns *univoce* mit den Ungläubigen gemeinsam ist und gemeinsam sein muß, weil wir anders in dieser Welt gar nicht leben könnten, ebenso lange erscheint mir für eine solche Vorstellung kein Raum zu sein. Der Christ mag sich anders zum E. *verhalten* als der Ungläubige, aber das E. *ist* für den Christen und den Ungläubigen ein und dasselbe. — Akzeptiert man den oben angegebenen Begriff von „Recht“ (er ist m. E. der einzige, der den Erfordernissen einer Begriffsbestimmung genügt: *convenit omni et soli definito*; bei allen anderen Begriffsbestimmungen sind die Grenzen unscharf, wenn nicht sogar idem per idem definiert wird), dann kann und muß Gott zwar selbstverständlich als ‚supremus et absolutissimus dominus omnium creaturarum‘ bezeichnet werden, aber nicht — auch nicht analogice! — als „Eigentümer“ oder in der Sprache des Feudalrechts als Ober-Eigentümer oder Lehensherr. Gottes *dominium* ist absolut *metajuristisch*; die juristische Kategorie des E.srechts besagt das Abwehrrecht, *jeden anderen* Rechtsgenossen (in *diesem* Sinne *ius absolutum*) von der Einwirkung auf die Sache auszuschließen. Gott hat keine anderen Götter neben sich! Ein solches Abwehrrecht mag für die Götter des Olymp sinnvoll sein (streng genommen impliziert es den Polytheismus!); ein solches Recht dem einen und einzigen Gott anzudichten ist ein Widersinn. Als *Metaphern* mögen solche Redeweisen wie die Bezeichnung Gottes als Obereigentümer oder Lehensherr tragbar sein, obwohl es mir gar nicht zusagt, mir Gott als Feudalherrn vorzustellen und ihn damit der überlebten Ordnung des *ancien régime* zugeordnet zu sehen. Zu begrifflicher Klärung tragen solche Metaphern nichts bei; im Gegenteil, sie können nur Verwirrung stiften. Die dogmatischen Theologen neigen dazu, zentrale Begriffe der Gnaden- und Heilsordnung zu juridifizieren, und gehen dabei mit dem juristischen Begriffsapparat etwas unbekümmert um; wenn sie schon in juristischer Sprache reden wollen, dann sollten sie sich der Mühe unterziehen, ebenso gute Juristen zu werden, wie die großen spanischen Spätscholastiker es für ihre Zeit waren, die auf dem Gebiet der Rechtslehre, des Wirtschaftsrechts und des Völkerrechts Unvergängliches geleistet haben.

Ihren letzten Grund hat die Unzulänglichkeit der E.slehre und E.sbegründung der Moraltheologen des 19. Jahrhunderts — das ist B.s abschließende Würdigung — in der Unfähigkeit, mit dem Problem des Sozialismus und Kommunismus fertig zu werden; das mußte erst bewältigt sein, dann erst war man wieder unbefangen genug, um die E.sfrage nicht von einer Verteidigungsstellung aus, in die man sich eingegraben hatte, anzugehen, sondern in offener und freier, rein sachlicher Auseinandersetzung.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

KölmeI, Wilhelm, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert). Gr. 8° (XII u. 661 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 98.— DM.

Das dicht geschriebene Werk ist in drei Teile gegliedert. „Im ersten Teil wird die Entfaltung des Gewaltverhältnisses und Gewaltverständnisses bis ins 13. Jahrhundert geschildert (3—259). Der zweite Teil bringt die Interpretation der Gewaltlehre auf dem Höhepunkt der großen ‚controversia‘ und ihrer geschichtlichen Auswirkung um 1300 bis in die Mitte des 14. Jh. (263—566). Der dritte Teil geht, die Ergebnisse auswertend, dem Thema der Bedeutung des ‚regimen christianum‘ für die Entwicklung des Gewaltverständnisses nach“ (569—625) (Vor-