

dem in der Schöpfung und in der Offenbarung begegnenden Geheimnis Gottes aussetzen und dabei die lebendige Nähe Gottes zu erfahren. Ein Personen- und Sachregister wären vielleicht eine Hilfe gewesen, dem Leser den Reichtum dieser Festschrift besser zu erschließen.

G. SWITEK S. J.

DER KLERIKERSTREIT. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann. Hrsg. Peter Eicher. München: Kösel 1990. 368 S.

Der Band will den Konflikt „in seinen Dimensionen umfassend“ darlegen und „Klarheit in die strittigen Fragen“ bringen (Umschlagtext). So betont gleich im Vorwort der Hrsg., eine angstfreie Diskussion müsse kritische Rückfragen an D. „durchaus nicht vermeiden“ (11); würde das Buch andererseits „von dem Klerus verurteilt, aus dem es stammt . . . , dann würde es im Bittersten seiner Wahrheit recht erhalten“ (12 f. – analog zur immunisierenden Vorausanalyse der Kritiker bei D. selbst). Widerspruch also allein als „Widerstand“, ohne den Therapie nicht gelingt (13), statt etwa sach- und wahrheitsbegründet (so daß Eicher seinen eigenen Hinweis an den „Paderborner Kierkegaard“ [13, 24] auf Israel unter solchen Widerstand verbucht)? – Nach dem Vorwort die Einleitung, im Ausgang von der Verwickeltheit und Ambivalenz auch Aljoscha Karamasows. D. wolle 1. das Priesterliche neu zum Leben erwecken: als seelenärztlichen Dienst. In den „Windungen des Zug um Zug angezogenen Schraubstocks der psychischen Wahrheitsfindung“ (20 – nicht etwa: Hypothesen- oder Theoriebildung) enthülle er 2. die neurotische Disposition des Klerikers und deren bewußten Mißbrauch durch die geistliche Bürokratie. In „seiner großen Weinpresse der Wahrheit“ trenne er sodann „die psychischen Bitterwasser der mönchisch-klerikalen Grundgesetze – Armut, Gehorsam und Keuschheit – vom guten Wein des Evangeliums“ (21). Zur Begründung 3. gebe es Kritik; die will der Hrsg. „nicht vermeiden“ und drei Punkte „auch offen nennen“ (22 – wie wäre es mit einem Bruchteil derart salvatorischer Behutsamkeit auch für die Gegenseite?). Doch es wird nicht arg: a) nicht das Evangelium, nur sein Ge- bzw. Mißbrauch wird psychologisch bewertet; b) nicht Religion statt Offenbarung wird gelehrt, sondern nur – und kritischer wie moderner als bei Guardini, Balthasar, Rahner – natürliche Offenbarung; c) dem biblischen Zeugnis wird Geltung verschafft statt es unter den kirchlichen Scheffel zu stellen. Und hier nun doch Kritik: warum überhaupt noch den Priester und das Priesterliche in der Kirche wahren und verteidigen (26)?

Eine erste Gruppe von Beiträgen steht unter der Überschrift *Protest. D. Sölle* teilt den Kampf gegen „die Großinstitution“ (27, 30), kritisiert aber „Selbstverwirklichung“ und „Psychoboom“, insofern die „harte Realität der Banken und Bomben“ ausgelassen werde. *F. Steffensky* spricht die „Universalisierung von Paderborn“ an und die „rasende Systematik“, derzufolge noch mittelamerikanische Jünglingsopfer weise und schön sind, das katholische Stundengebet aber ausschließlich depersonalisierend (34); er moniert daß mitunter „die Sprache schlicht Kitsch“ wird (35). Aber das sind keine Vorwürfe, nur Kritik, die eigentlich auf das verbildende System zurückfällt. Ernst wird's erst (von zwanghafter Feindbedürftigkeit ist die Rede) bei der Verteidigung von J. B. Metz; doch letztlich im Dienst des gemeinsamen Kampfes „an verschiedenen Fronten“. Darauf muß sich Hrsg. einschalten, um das Oder bei ‚privat‘ und ‚politisch‘ als falsche Alternative zu verdeutlichen (gilt Freuds Unbehagen in der Kultur nur für die moderne? 41). Er verweist auf D.s Ökologie- und Friedensengagement, vor allem gegenüber K. Füssel (wobei dessen „leichtfertige Gegenüberstellungen“ immerhin auf „einige Formulierungen“ bei D. „aufmerksam“ machen 45). *R. Schwarzenthal* analysiert „Verfahren amtskirchlicher Konfliktbewältigung“; man macht jemanden zum ‚Fall‘, womit die „Pathologie kirchlicher Institutionen . . . listig in ein persönliches Problem“ des Kritikers umgemünzt wird (50). Die amtlichen Repräsentanten, die die Verwaltung der Heilgüter monopolisieren, wollen ja letztlich nur eine blutleere bürokratische Religionsform erhalten. Da sich „Mysterium“ nicht operationalisieren läßt, verschleiert es die erlebbare Wirklichkeit der Kirche, während abweichendes Verhalten doch normal und unerläßlich für den Fortschritt ist. In dieselbe Kerbe haut *J. Hasenbüttl*: Aussperrung zerstört die Kirche. Nach Nietzsche-Texten über Priester-



haß und -tücke fragt er: „Was ist das für eine Institution, die Objekte des ‚Hasses‘ braucht, d. h. Menschen maßregelt, um sich selbst zu bestätigen?“ (56 – das Faktum ist offensichtlich unstrittig). Jesus brauchte derlei nicht (hier war sogar L. Buñuel in seiner *Voie lactée* differenzierter, der nicht bloß kirchliche Greuel vorführte, sondern [neben dessen Lachen!] auch harte Worte Jesu selbst wie Mt 8,22; 15, 14 und – als Kontrapunkt zu Mk 9, 38 f. – Mt 12, 30). Der einzige Fall von kirchlichem Gehorsam im NT war das „Crucifige!“. Während die Kirche Wahrheit verordnet, leben Befreiungstheologie und Psychoanalyse von der dialogischen Methode, „die, wie jeder vernünftige Philosoph seit Platon weiß, der Weg der konkreten Erfahrung der Wahrheit ist“ (60). Rez. stimmt dem als Philosoph natürlich zu – nicht ohne leichte Einschränkung zur Psychoanalyse (dies ein Thema Ricoeurs) und ebensolches Lächeln im Blick ausgerechnet auf die „Dialoge“ des Lehrers Sokrates, befremdeter jedoch bzgl. der Befreiungstheologie und des Autors selbst, wüßte er nun doch gern, was solche Theologie noch von Philosophie unterscheide, was die Kirche von der Nobelpreisträgerversammlung in Lindau.

II. *Der psychologische Befund. B. Deining* schildert zwei Fälle und stellt zusammenfassend fest, daß ihm in seiner therapeutischen Arbeit vor allem die Sprachlosigkeit auffalle, „die die ‚Institution Kirche‘ ihren Mitarbeitern vermittelt“ (69). *K. Thomas* schreibt einen Trostbrief an D., der etwas betulich fromme Empfehlungen und psychologische „Basisinformationen“ für uns Mitlesende gibt (etwa zur Verbreitung der Onanie unter männlichen Jugendlichen oder über sexuelle Wünsche junger Mädchen). So wenig wie in einer früheren TV-Sendung wird dabei das klar benannte Faktum methodisch reflektiert, daß sich bei verheirateten kirchlichen Amtsträgern die Dinge kaum anders darstellen als bei den katholischen Zölibatären. Ist es übrigens Absicht oder geht es – wie die recht zahlreichen Druckfehler – auf Rechnung der Herstellungseile (das letzte Blatt, jetzt mit Reklame gefüllt, wäre dafür frei gewesen), daß die Autoren nicht vorgestellt werden? Übler die Sachkompetenz Außenstehender in Sachen Rätestand und Zölibat wäre immerhin gleichermaßen zu diskutieren wie über die Objektivität der Amtsinhaber. Bezeichnend bei Thomas selbst der Absatz 76a): „schwerste Sünde“ sei, etwas Sünde zu nennen, was es nicht ist; „aber mindestens so schwer wiegt die Verzerrung, nicht mehr als Sünde zu bezeichnen, was doch Sünde ist“. Rez. merkt auf; doch es geht weiter: „Sie, lieber Herr Drewermann, haben ... zahlreiche Beispiele von neurotischen Schuldgefühlen mitgeteilt ...“ Zum zweiten Satz kein Wort mehr. *P. Pflüger* befaßt sich mit Individuation versus Identifikation bei Klerikern. Den erlernten Glauben dürfe man getrost verlieren „im Wissen, daß das Eigentliche weil Eigene des (christlichen) Glaubens nie verloren gehen kann“ (87). In Auseinandersetzung mit den dunklen Seiten der Großen Mutter Kirche ist auch der Eros zu integrieren. Dabei „sei in keiner Weise eine aus freien Stücken zeitweise gelebte Enthaltbarkeit gescholten“ (90). Onanie muß bei Fehlen anderer Möglichkeiten „als in sich gut, sinnvoll und verantwortungsvoller Pflege wert erachtet werden“, könne doch „die zärtliche und liebevolle Begegnung mit dem Leib geradezu ein Weg auf Gott hin sein“ (91). – Es folgen Ausschnitte aus dankbaren Leserbriefen an D., geschickt kontrastiert durch einige z. T. ungeschickte scharfe Ablehnungen. Und *H. J. v. d. Minde* präsentiert Erfahrungsberichte verheirateter Priester bzw. Priesterfrauen (darunter ein Paar [noch] „unter dem Siegel der Verschwiegenheit“). Darin werden auch psychische Schwierigkeiten angesprochen, doch gemeinsam scheint allen Schreibern, „den Weg in Partnerschaft und Ehe nicht als Versagen, vielmehr als Entscheidung aus innerer Wahrhaftigkeit zu bejahen“ (114). Daß es vor Gott auch (auch?) Wege durch Schuld und Vergebung hindurch gibt (was nicht nur ein M. Hausmann wußte [*Liebende leben von der Vergebung*], sondern durchaus auch laisierte Priester, die sich nicht therapeutisch entschuldigen = entmündigen lassen wollen), wird hier offenbar nicht gesehen.

III. *Zur Kirchenreform.* Hrsg. schreibt über die Angst der Kirche vor Gott. Gegen die Rede von der „real existierenden Kirche“ protestiere ich wegen der (beabsichtigten?) Konnotationen, so sehr es tatsächlich des „guten Widerspruch[s] gegenüber den schlechten Widersprüchen“ auch in der Kirche (134) bedarf. Paulus sah das Priestertum für völlig überflüssig an, weil Jesus alle ein für allemal mit Gott versöhnt hat (141); der Vorrang kommt dem Verkündigen zu. In der katholischen Kirche hat das Überge-



wicht des Leitungsamtes zu einer Vergesetzlichung des Evangeliums geführt, demgegenüber die Rabbinen „geradezu liberalistisch“ wirken (149f.). Das ständige Festhalten am Klerus/Laien-Unterschied ist die strukturelle Sünde der Kirche (154). Gleichermassen *P. Hoffmann* zum Evangelium ohne Priester. Darf eine Gesellschaft der Menschenrechte hinnehmen, daß Teile ihrer Bevölkerung autoritär deformiert werden, und dies gar noch subventionieren (158)? Man muß auf den historischen Jesus zurückgehen, um ihn nicht durch ein Kriterium zu ersetzen, „das sich jeder Kontrolle entzieht“, heißt es (159 – nicht gegen irgendwelche modischen Jesus- und Christusbilder, sondern) gegen das Lehramt. Der wollte eine Brudergemeinde: Gottunmittelbarkeit und Herrschaftsfreiheit (166). Darum sogar Kritik an D.: sein therapeutisches Verständnis des Presbyteramtes läßt es doch wieder heilsmittlerisch erscheinen (174). Abschluß-Dilemma: das Lehramt entzieht sich dem gemeinsamen Diskurs und erweist sich „selbst als Herr des Textes“ (175). Der Exeget wird zum Don Quijote vor Windmühlenflügeln. Wenn Eicher durch die „Kleriker“ neues Verständnis für den Klerus (in seinem beschädigten Menschsein) gewonnen zu haben erklärt (12), dann gewinnt Rez. es (in anderem Sinn) angesichts solcher Auslassungen für das Amt und seine leider restriktiven Schreiben an die Adresse der Theologen. Als Laie nämlich schon in jener (Andersen-)Kindes-Situation, die H. den Exegeten anrät, erblickt er bereits in dessen Text (= Gewebe) ein Nichts: des Unterschieds zwischen Lehramt und Theologen. Und damit ein weiteres: zwischen Theologie und Philologie. Entbehrt das Amt der Vollmacht, soll er seinen Glauben auf die Textkünste seiner Kollegen gründen (oder gleich auf die „inneren Potentiale“ des [wieso „christlichen“?]) Gehorsams sich selbst gegenüber – 87)? – Historisch einläßlich informiert *J. Wohlmut* über das Amtsverständnis zur Zeit von Konziliarismus und Trient. *J. Jeziorowski* betrachtet den Streit „aus evangelischer Sicht“ (geht es ansonsten innerkatholisch zu?), natürlich voller Zustimmung zu dem „evangelischen Katholiken“ (198). Zur Kritik aus seinen Reihen eigens: „Hinterhältig wirkt der Vorwurf, D. würde die biblische Offenbarung und die Stellung Jesu Christi herabmindern. Hier meldet sich gefährliche Dummheit aus dem Hinterhalt“ (ebd. Dies wäre dann das neue „... causa finita“?) Noch nicht fertig ist die Realisierung der erhofften neuen Kirchenwirklichkeit: der priesterlichen Gemeinde (*N. Mette*), der kommunalen Kirche (*L. Mödl*). Die Räte wären stärker als Gemeindeethos zu denken, die Ämter stärker zu differenzieren. Die Ausbildung muß stärker, als es D. sieht, den Wunsch nach sozialer Vernetzung berücksichtigen, und der Glaube überhaupt hat die Bindung an die Glaubensgemeinschaft nötig. (Siehe von Mödl auch den Beitrag in: *K. Hillenbrand* [Hrsg.], *Priester heute*, Würzburg 1990).

*IV. Dokumente.* *W. Teichert* gibt eine erste Rezensions-Übersicht, die freilich jede Kritik sofort zensuriert. Wieder ist zur *Quaestio disp.* von „auftraggebundener Arbeit“ die Rede, womit sich jegliches weitere Eingehen darauf erübrigt (228). Dann folgt – 231–316 – die eigentliche Dokumentation, der Schriftwechsel zwischen E. D. und Erzbischof Degenhardt, auch mit Kardinal Wetter, dazu Radio- und Presseverlautbarungen. Eine bedrückende Lektüre. Schon die Anrede „Lieber Mitbruder“ im eröffnenden Brief provoziert eine ausführliche Belehrung. Zur Jungfrauengeburt wird das bischöfliche „nur ein Symbol?“ mit einem „sic!“ kommentiert (234 – auch ich mag es nicht akzeptieren); doch auf der nächsten Seite bezeichnet D. Symbole als „apriorische Anschauungsformen“ und „ordnende Chiffren“, wozu man nichts anderes sagen kann als „nur“; ist eine Chiffre doch das Gegenteil zum Realsymbol (zur Sache jetzt nur: *H. Schöndorf*, *Jungfrau und Mutter*, in: *ZkTh* 110 [1988] 385–413). Und so geht es fort bis zur abschließenden Pressemitteilung des Erzbischofs vom 6. 7. 1990. Die Texte sprechen für sich, wenn man sie nur – sine ira et studio – wirklich zu Wort kommen läßt. Nach einer kirchenrechtlichen Information (*K. Walf*) über den möglichen Fortgang des Konflikts erhält D. – *V. In eigener Sache* – das Schlußwort. Er stellt es unter den Orwell-Titel „Im Ministerium der Wahrheit“ (325).

D. schildert den Hergang von dem ersten Hinweis auf römische Untersuchungen hin bis zum Gespräch am 6. Juli, mit einem Rückblick auf den verbrannten Jan Hus. Der gewählte Titel markiert bereits zur Genüge Stil und Tendenz. Rez. nimmt nur einzelnes auf. Eine Unterüberschrift lautet, wie schon oben anklang: Personalisierung des Konflikts (wobei ‚Person‘ hier nicht glücklich verwandt wird; aber ‚Individualisierung‘



ist jungianisch-positiv besetzt). Geht dies jedoch nur vom Amt aus? D. kann, scheint's, gar nicht anders, als „personalisierend“ die Dinge zu psychologisieren. Daß jemand Sachgründe zur Diskussion hätte, kommt ihm nicht in den Sinn. So ergriffen Pesch/Lohfink (in ihrem tatsächlich nicht sehr glücklichen Büchlein) die Gelegenheit, die Integrierte Gemeinde beliebt zu machen (330) – obwohl der Erzbischof bis heute „standhaft seine ‚München-Connection‘ leugne (331); später kommt die Quaestio zur Sprache, „ein bloßes Auftragswerk, keine sachliche Auseinandersetzung“ (338), wofür Wetter Theologen „gedungen hatte“. Daß A. Görres (den er nicht wie die Theologen psychologisch inkompetent nennen kann) gegen ihn auftritt, vermag D. sich nur dadurch zu erklären, „daß er nie geglaubt [habe], ihn zitieren zu müssen“ (339). Was sagt eine solche Vermutung über D. selbst aus? Auf derselben Seite nennt er auch mich (statt „Vermögen“ ist natürlich „Unvermögen“ zu lesen). Da D. die Quelle nicht angibt – drei Beiträge zu seiner Anthropologie, Theologie und den Klerikern in: Kath. Bildung 91 (1990) 143–147, 235–239, 296–301 –, erlaube ich mir das Zitat einer Fußnote: „In den Solidaritätskreisen hat sich ... das Etikett ‚Auftragsband‘ eingebürgert. Selbst wenn er das wäre, sähe ich darin nichts Abträgliches, gar Verächtliches. Daß die Bischöfe in Wahrung ihres Hirtenamtes auf Verkürzungen in wirkmächtigen Theologien zu reagieren verpflichtet sind, sollte unter Katholiken unstreitig sein. Daß sie dies – statt disziplinarisch – in der Weise tun, kollegiale Stellungnahme anzuregen, in der Hoffnung auf eine Sachdiskussion ... ,finde ich besonders gut. Und es war dieser Gedanke, der mich bestimmt hat – nicht eine Auftragsarbeit zu verfassen, sondern der Einladung zur Mitarbeit zu folgen. Leider ist es zu dieser Sachdiskussion bisher nicht gekommen; denn die läßt sich selbstverständlich nicht dort führen, wo in einer emotionalisierten Großversammlung der Kritiker vor (oder statt?) einer klärenden Antwort erst Mißfallenskundgebungen des Publikums und dann therapeutische Verweise des Befragten zu gewärtigen hätte“ (147). Er könne nicht auf jedes Buch mit einem Gegenbuch antworten? Sollte D. auch nicht, und schon gar nicht derart mit Scham vor dem Mund wie in den *Früchten*. Aber sieht er keinerlei Anlaß, die Sachfragen auch sich selber zu stellen? („Ich habe verlernt zu hören, so viel wie ich tagaus tagein zu reden habe“, erinnere sich als ein Klerikerwort.) Dann folgt wieder die Angabe, die Quaestio-Autoren hätten sich der Diskussion entzogen (dazu für meine Person – weil ich nur für sie sprechen kann – die Klarstellung schon in Publik-Forum 1989 Nr. 34, S. 41). Gegenüber W. Kasper beruft D. sich (340) auf die *Strukturen* ..., samt der detektivischen Information, jener habe die drei Bände erst Januar 1988 in Tübingen erstanden. Auch dazu ist endlich ein Zwischenruf fällig: 1. Muß man für die fällige Korrektur massiver Einseitigkeiten tatsächlich alle „mittlerweile mehr als 6000 Seiten“ eines fast schon (samt der exzessiven Anmerkungs-Armierung) zwanghaft Produzierenden durchgearbeitet haben (wie sehr wohl bei einer wissenschaftlichen Monographie oder Gesamtdarstellung)? 2. Warum das Schweigen zur Anfrage Sudbracks in dem ausführlich berufenen GuL-Artikel von 1989 (dessen entschiedener „Nachtrag“ 1990, mit scharfer *Kleriker*-Kritik, nirgends erwähnt wird), „ob er selbst sich nicht doch von [dem Grundwerk] ständig entfernt“ (dort 326)? 3. In der Tat hat D. selbst mir bereits 1984, als wohl noch kein Anlaß zu derart „strategischem“ Handeln bestand wie heute, bei einem Gespräch über die *Strukturen* erklärt, von deren Position habe er sich inzwischen fortbewegt (am Rand einer gemeinsamen Tagung über Mythos, Geschichte und die Einzigkeit Jesu Christi). Und so ist es: hieß es dort noch, die Ursünde sei psychologisch und philosophisch notwendig erfolgt (III 544), allein theologisch sei sie nicht unumgänglich, so reduziert er nunmehr auch die theologische Offenheit auf jenes psychologisch-philosophische Schicksal, wenn er Kasper/Splett ethischen Optimismus vorwirft, weil sie gegen eine schrankenlose Tragisierung der Endlichkeit für die Freiheit des Menschen eintreten: Pelagianismus, „um den ‚Konstrukteur‘ des menschlichen Daseins freizusprechen“ (Dt. Allg. Sonntagsbl.). – Aber D. wird noch deutlicher: Sudbrack habe (in dem genannten Artikel) gezeigt, „daß manche Autoren (J. Splett, W. Kasper und A. Görres nicht ausgenommen) ihr Bild von meiner Theologie weit eher bestimmten verzerrenden Rezensionen entnehmen, als dem wirklichen Studium meiner Arbeiten“ (342). Man suche den Beitrag hervor: S. schreibt, „Freunde wie Gegner“ seien zu fragen, wie gründlich sie sich mit dem Werk befaßt hätten (325); daß beide „ihn ver-



kennen – Anhänger wohl noch mehr“ (ebd.). Für D.s Behauptung finde ich keinen Beleg; und zur Sache (hier wieder – unvermeidlich – nur für mich selbst): weder die Kaufquittungen für D.s Werke in meinem Regal noch einen Studiennachweis kann und will ich zu den Akten geben; doch da offenbar nötig, versichere ich (nicht zuletzt auch im Blick auf diese unsere Zeitschrift), selbst gelesen zu haben, was/wen ich bespreche, und dies nicht bloß „diagonal“. Welche Bezeichnung verdienen solche Methoden: der Sachdiskussion sich durch ehrenrührige Unterstellungen zu entziehen – und dafür noch unbeteiligte Dritte einzuspinnen? Wenigstens sollte derlei nicht in Verbindung mit dem Namen eines so aufrichtigen und sich riskierenden Wahrheits-Bekenners wie S. Kierkegaard gebracht werden! (Auf Solidaritätskreise können die solcherart Verunglimpften sich freilich ebensowenig stützen wie der wahrhaft Einzelne von Kopenhagen [der sich obendrein nur als ein „Korrektiv“ verstand und weder als Reformator noch als Trojanisches Pferd]; doch verdient ihr Name darum keinen Schutz?)

Immerhin prangt die Wahrheit nicht so auf dem Buchumschlag wie seinerzeit bei einer ähnlichen Sammlung für Küng. Aber ist dies nun wirklich eine umfassende Darlegung und Klärung? Von einer Theologie der Räte ist an keiner Stelle die Rede, an keiner Stelle auch von einer Anthropologie des Versprechens. Oder von einer Philosophie des Symbols. Wo wird die Fragwürdigkeit der Therapievorschläge D.s diskutiert? Bzg. etwa des gedachten Reifewegs „zwischen Versuch und Irrtum“, im „Swing zwischen mönchischer und weltlicher Lebensweise“, dem die Wegstationen (oder Leitersprossen) – Menschen immerhin – anscheinend schlicht zu dienen haben? Einmal übrigens spricht D. selbst einschlägige Ablösungsschwierigkeiten an, dies aber bei Therapie-Erwägungen, die die psychoanalytische Abstinenzregel zur Disposition stellen (dazu, nach Splett KthBldg 299, jetzt U. Niemann in *Priester heute* 119–121). Darüber keine Stimme aus der Zukunft? – „Der vorliegende Band führt das Gespräch auf seine Weise“ (10). Man muß fragen dürfen, ob mit größerer Offenheit, als er sie bei den Vertretern des Amtes einklagt. Und gewiß ist es „nicht wenig, so viel der Liebe anzuvertrauen, wie dieser Therapeut und Literat es trotz aller Verhältnisse zu tun wagt“ (14). Doch es wird wohl zu wenig bedacht und unterschieden, wofür alles das Wort ‚Liebe‘ heute herhalten muß und was deren Wahrheit verlangt. Die aber ist nicht eigentlich therapeutisch und literarisch bestimmbar, so sehr auch die Theologie sich hier belehren und bereichern lassen sollte, sondern zuletzt nur „im Geiste“ (1 Kor 12,3).

J. SPLETT

JESTAEDT, BERNHARD, *Recht und Gerechtigkeit* (Fuldaer Hochschulschriften 9), Frankfurt/M.: Knecht 1990. 28 S.

Die vorliegende Schrift hat – rechnet man Einleitung (7f.), Lösung der Beispielfälle (23–27) und Schluß (28) ab – zwei Teile. Im ersten geht es um das Recht (9–15), im zweiten um die Gerechtigkeit (16–22). Das eigentliche Problem der kleinen Untersuchung ist in dem „und“ des Titels angedeutet, welches Recht und Gerechtigkeit verbindet. M. a. W.: wie kann das Recht so ausgestaltet werden, daß es der Gerechtigkeit entspricht. Unter Recht versteht der Vf. die Gesamtheit der in einem Gemeinwesen geltenden objektiven und subjektiven Normen. Wie wird nun diese Gesamtheit der Normen gerechtfertigt? Eine soziologische oder eine positivistische Rechtfertigung lehnt J. ab. Vielmehr versucht er – mit Berufung auf G. Radbruch – eine Grundlegung des Rechtes durch die Gerechtigkeit. „Der Begriff des Rechts ist ein Kulturbegriff, d. h. ein Begriff von einer wertbezogenen Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die den Sinn hat, ... dem Rechtswert, der Rechtsidee zu dienen. Der Rechtsbegriff ist also ausgerichtet an der Rechtsidee. Die Idee des Rechts kann aber keine andere sein als die Gerechtigkeit“ (15). Bei dieser Grundlegung des Rechts durch die Gerechtigkeit ergibt sich freilich das Problem der *Konkretisierung* der Gerechtigkeit, also der Umsetzung der Idee im konkreten Einzelfall. Eine solche Umsetzung geschieht in der Demokratie meist nach dem Prinzip der Mehrheit. Als Beispiel nennt der Vf. die gegenwärtige Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch. Da aber über Wahrheit nicht (nach dem Prinzip der Zahl) abgestimmt werden kann bzw. eine solche Abstimmung zu eklatanten Ungerechtigkeiten führt, möchte J. die Konkretisierung der Gerechtigkeit im Rahmen