

schlägt (91–98). Moralphyschologische wie psychoanalytische Erklärungen des Gewissensphänomens gehen aufgrund ihres Ansatzes genetisch voran: Sie beschreiben die Phasen der moralischen Entwicklung bis zur moralisch kompetenten Persönlichkeit (so z. B. Piaget) oder sie führen den „Inhalt des Gewissens“ auf erzieherische Autoritäten zurück und verstehen das Gewissen als deren Repräsentanz (Über-Ich). Das Gespräch der Theologie (auch Philosophie) mit den Humanwissenschaften über das rechte Verständnis des Gewissens wird noch intensiver weitergeführt werden müssen, weil sich die Divergenzen nicht allein auf Grenzüberschreitungen beider Partner reduzieren lassen. – Die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die Würde des Gewissens sind Inhalt des 4. Kap.s (99–114). Sie spiegeln auf ihre Weise (z. T. auch durch Formelkompromisse wie in GS 16) die schwierige Geschichte des Lehramtes mit dem Gewissen wider. Das Konzil sichert die Gewissensfreiheit, treibt aber die Sachfragen nicht weiter. So sehr gerade das letzte Konzil einer angemessenen Hermeneutik bedarf, sie wird – und das soll kritisch angemerkt werden – eben nicht einfach einen ethischen Objektivismus, der im Gewissen lediglich eine Applikationsinstanz sieht, mit einem personalen Gewissensverständnis versöhnen können. – Das 5. und letzte Kap. (Freiheit um der Wahrheit willen; 115–147) begründet zunächst die zentrale These, daß Freiheit Voraussetzung (praktischer) Wahrheit ist, weil der Mensch ihrer nur in freier Anerkennung ansichtig wird, ohne daß sie dadurch erst konstituiert würde. In einem zweiten Schritt wird die komplementäre These dazu erwiesen: Wahrheit ist die Erfüllung der Freiheit. Sch. faßt sie mit einem Wort R. Guardinis zusammen: „Freiheit ist Wahrheit. Ein Mensch ist frei, wenn er ganz das ist, was er seinem Wesen nach sein soll.“ (124) Damit ist das Verhältnis von „Gewissen und personale(r) Wahrheit“ (127–133) angesprochen: Im Gewissen geht es dann vor allem um die Frage: Wer will ich sein? Es geht um meine Identität und damit um die Treue zur eigenen Lebensentscheidung. Das Gewissen steht für die „letzte Unvertretbarkeit“, die es nicht gestattet, daß wir die Lebensentscheidung an andere delegieren. Vor diesem Hintergrund ist es dann auch angemessener, von der „Fehlbarkeit des Gewissens“ (134–139) und nicht von einem „unüberwindlich irrenden Gewissen“ zu sprechen, weil so der Zusammenhang von Wahrheitsbindung und Selbstbezug gewahrt bleibt. Der letzte Abschnitt des Kapitels und Buches ist dem Verhältnis von „Gewissen und Kirche“ (140–147) gewidmet. Gefordert wird vom Christen „nicht zuerst ... Gehorsam gegenüber einzelnen Normen und Verboten einer Moraldoktrin, sondern die grundlegende Bereitschaft, den eigenen Lebensweg als Weg mit der Kirche zu gehen und ihn als Beitrag zu ihrem Zeugnis für das Evangelium zu sehen“ (142). Darüber dürfte unter Gläubigen Einigkeit zu erzielen sein. Ausdrücklich sei Sch. zugestimmt, daß Selbstüberforderungen des Lehramtes „auf lange Sicht einen Autoritätsverlust in der Kirche zur Folge haben, wie ihn niemand ernstlich wünschen kann“ (143). – Das Buch verdient aufmerksame Leser. Neben dem Gehalt sei auch auf den gekonnten Sprachstil wie den überschaubaren Umfang hingewiesen.

J. SCHUSTER S. J.

INHOFFEN, PETER, *Religion ohne Moral?* (Fuldaer Hochschulschriften 10). Frankfurt a. M.: Knecht 1990. 39 S.

Der bekannte Grazer Moraltheologe Peter Inhoffen fragt in der vorliegenden Schrift nach dem Verhältnis von Religion und Moral. Näherhin geht es dabei um das Problem, ob es über die bloß – vernünftig zu begründende – Ethik hinaus eine Moral geben kann, die sich aus der Religion ableiten läßt. I. bejaht eine solche „Zwei-Klassen-Moral“ (vgl. 19). Das heißt „für die katholische Kirche, daß die Moral der Zehn Gebote mithilfe der Spiritualität der evangelischen Räte aufgesprengt und überhöht wird“ (20). Die Zwei-Klassen-Moral läßt sich z. B. am „mehr“ der ignatianischen Exerzitien ablesen. „Es ist ... ganz eindeutig, daß Ignatius im Sinne hatte, die Adressaten über das nur Pflichtmäßige und von den Zehn Geboten Verlangte hinauszuführen, so daß hier ein typischer Fall von ‚Nachfolge-Moral‘ im Unterschied zur ‚Gebots-Ethik‘ gegeben ist“ (29). Ganz folgerichtig führt die Zwei-Klassen-Moral zu einer Zwei-Stände-Lehre in der Kirche: dem Laienstand, der sich mit der Erfüllung der Gebote zufriedengibt, und dem Ordensstand, der (zusätzlich) die drei evangelischen Räte übernimmt. Zu-

sammenfassend formuliert I. seine These vom Verhältnis von Religion und Moral mit folgenden Worten: „Religion trägt in sich den Impuls zu einem Sonderethos mit einer Ausrichtung auf eine übernatürliche Welt. Dieses religiös inspirierte Sonderethos tritt in eine Spannung oder sogar in einen Gegensatz zur natürlichen Moral des gesunden Menschenverstandes und der Lebenserhaltung durch Selbstbehauptung. Wegen seiner Radikalität ist es nur für eine entsprechend motivierte, soziologisch faßbare Sondergruppe wie das Mönchtum tragbar. Sobald eine als beliebig groß gedachte Anzahl von Laien versucht, dieses Sonderethos buchstäblich zu praktizieren, führt das nach allen Erfahrungen der Geschichte zu Unzuträglichkeiten“ (36). Den Rez. beschlich bei der Lektüre der vorliegenden Schrift ein gewisses Unbehagen. Werden hier nicht mit der Zwei-Klassen-Moral und der Zwei-Stände-Lehre (und dem stockwerkartig verstandenen Verhältnis von Natur und Gnade) alte Gräben wieder aufgerissen? Vor allem habe ich meine Bedenken hinsichtlich des Gesetzesverständnisses, das I. vorlegt. Ist hier nicht immer nur an ein *menschliches* Gesetz gedacht, das natürlich ein „weniger“ für den Normalmenschen und ein „mehr“ für den Elitemenschen kennt? So aber darf das *göttliche* Gesetz nicht verstanden werden. Durch dieses wird der Mensch nur aufgefordert, das zu werden, was er ist. Er wird aufgefordert, sich selbst so in Freiheit zu übernehmen, wie er sich von Gott her vorgegeben und aufgegeben ist. (Deus non iubet, quod non dat.) Versteht man den moralischen Anruf des Gesetzes auf diese Weise, dann scheint der Unterschied zwischen dem Gesetz und dem (zusätzlichen) Rat überflüssig zu sein.

R. SEBOTT S. J.

RIEDEL-SPANGENBERGER, ILONA, *Sendung in der Kirche*. Die Entwicklung des Begriffes „missio canonica“ und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache. Paderborn: Schöningh 1991. 347 S.

Die vorliegende, mit großer Sachkenntnis angefertigte Arbeit wurde im SS 1988 von der Theologischen Fakultät in Trier als Habilitationsschrift angenommen. „Ziel der Arbeit ist es, die Bedeutungsvielfalt und Gebrauchsmodalitäten des Begriffes ‚missio canonica‘ in Theologie und Kirchenrecht herauszustellen, und zwar vor dem Hintergrund kirchenrechts-historischer und rechtssprachlicher Untersuchungen“ (20). Das Buch hat vier Teile. Im ersten (Theologische Grundlegung der kirchlichen Sendung, 23–47) geht es um die göttliche Sendung, um die Sendung durch die Kirche und um die besonderen Träger der kirchlichen Sendung. Der zweite Teil (Historische Entfaltung der kirchlichen Sendung, 49–96) handelt von dem Sendungsverständnis in der Alten Kirche, von der Verteidigung und Bestreitung kirchlicher Sendung im Mittelalter und von der ‚missio canonica‘ in der Folge des säkularisierten Bildungswesens. Der dritte Teil des vorliegenden Werkes (Die ‚missio canonica‘ in der kirchlichen Rechtssprache, 97–281) handelt von der kirchlichen Sendung im CIC/1917, in postkodikarischen kirchenamtlichen Äußerungen, in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in postkonziliaren Erlassen, im CIC/1983. Besondere Bedeutung hat natürlich das Gesetzbuch von 1983. Der Codex des kanonischen Rechtes von 1983 unterscheidet (vgl. 277) vier Formen der kirchlichen Sendung: 1. die juristische Bestimmung der im Wehesakrament gegebenen Befugnisse, 2. die Verleihung eines Kirchenamtes, 3. die Delegation als Übertragung von Befugnissen und 4. die Beauftragung oder Ermächtigung zum Handeln im Namen der Kirche. Dabei ist zu beachten, daß es zwischen diesen vier Formen kirchlicher Sendung bisweilen Überschneidungen gibt. Im vierten Teil des Buches (Erscheinungsformen und Inhalte der kirchlichen Sendung und ihre Beziehungen zur Vollmacht der Kirche, 283–315) wird aufgezeigt, daß der Begriff ‚missio canonica‘ nicht nur viele Entsprechungen haben kann, sondern auch einen Bedeutungswandel durchgemacht hat. Diese Erkenntnis führt zu den Schlußfolgerungen, welche die Autorin selber zieht: „Der juristische Ausdruck ‚missio canonica‘ ist eine in der kirchlichen Rechtssprache nicht ohne weiteres systematisierbare Sammelbezeichnung für verschiedene Formen der kirchlichen Sendung. Er ist nicht präzise gebraucht worden, so daß er jeweils juristisch bestimmt werden muß . . . Der Begriff ‚missio canonica‘ eignet sich somit nicht als ein Kriterium des kirchlichen Verfassungsrechtes, obwohl er so eng mit diesem verbunden ist. Er erfüllt nämlich nicht die Funktion eines eindeutig be-