

Erblast mitverantwortlich zu machen: das Spätmittelalter übergab keine Firmtheologie, die hinreichend Arsenal für den Disput mit den Reformatoren gewesen wäre, und was zwischen den Kriegen anlässlich neuer Firmaktualität (Stichwort u. a. „Kath. Aktion“) an „Theologien“ angeboten wurde, ließ ebenso wie die Diskussion während und nach dem letzten Krieg (angestoßen vornehmlich von anglikanischen Theologen, mit ‚Geistmitteilung‘ als zentralem Fragepunkt!) erkennen, daß das Desiderat nach verbindlicherer Präzisierung auch heute noch zur Besorgung ansteht.

Die „... seit dem Frühmittelalter“ für die Taufe und Firmung getrennt heraufgeführten Stränge münden in den abschließenden Hauptabschnitt (246–266). Er stellt die dem Vaticanum II verdankten Reformen der Kindertauffeier (die es bisher als eigens konzipierte noch nicht gegeben hat) und der Erwachseneninitiation vor (der einaktige Ordo hatte sich in den Jahrhunderten nahezu ausschließlicher – von den Missionsgebieten abgesehen – Kindertaufe der Möglichkeiten und Anforderungen einer Hinführung Erwachsener an die Taufe begeben und war ohnehin im Rituale Romanum praktisch ‚wohlarchiviert‘). Da die Kindertauffeier seit längster Zeit keine Taufkommunion praktiziert, durfte dieser neue Ritus von der Firmung absehen und damit Fragen nach der Reihung der Initiations-sakramente und nach dem Firmalter weiter offenhalten. Die Reform der Erwachseneninitiation bringt einen erneuten Katechumenat (und kommt damit einem schon seit geraumer Zeit in den „Missionsländern“ Europas paraliturgisch besorgten Bedürfnis nach) und die eine unzertrennte Initiation Taufe/Firmung/Eucharistiefeier. – Neu vorzustellen blieb dann nur noch der Ritus, der eine befriedigende gottesdienstliche Gestaltung der „Feier der Aufnahme gültig Getaufte(r) in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche“ vorlegt.

Auch die gedrängte Vorstellung kann wohl vermitteln, wie sehr dieses wertvolle Buch rundum Dank verdient.

A. STENZEL S. J.

BONI, ANDREA, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo* (c. 607/c. 596). (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 29). Romae: Pontificium Athenaeum Antonianum 1989. 529 S.

Die Kanonistik pflegt in der Kirche eine dreifache Gewalt (besser sollte man von Vollmacht reden) zu unterscheiden: die Hirtengewalt (= Leitungsgewalt), die hausherrliche Gewalt und die einfache Hausgewalt. Die *Hirtengewalt* (potestas regiminis oder potestas iurisdictionis) ist die der Kirche als vollkommener Gesellschaft eigene (obrigkeitliche) Gewalt. Deshalb wird die Kirche mit obrigkeitlicher Macht in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung tätig. Die *hausberrliche Gewalt* (potestas dominativa) ist die Herrschaft über die Willensbetätigung untergebener Personen; sie kann auf dem Naturrecht beruhen (so die Gewalt der Eltern über ihre minderjährigen Kinder) oder auf freiwilliger Unterwerfung (so die Gewalt der Ordensobern). *Einfache Hausgewalt* (potestas domestica) ist die Befugnis, die äußere Ordnung einer Hausgemeinschaft zu regeln. Im Unterschied zur hausherrlichen Gewalt ist sie gegenständlich auf die Angelegenheiten der Hausordnung beschränkt. So unterstehen z. B. großjährige Kinder, die im elterlichen Haushalt leben, nicht der hausherrlichen, wohl aber der (einfachen) Hausgewalt der Eltern. Diese Unterscheidungen muß man vor Augen haben, wenn man das Buch von Boni zur Hand nimmt. B. ist Ordinarius für Kirchenrecht in Rom, Autor einer ganzen Reihe von wichtigen Büchern und Consultor des Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis (= PCI). B. setzt sich in seinem Buch vor allem mit can 596 (§ 1. Obere und Kapitel der Institute haben über die Mitglieder die im allgemeinen Recht und in den Konstitutionen umschriebene Vollmacht. § 2. In den klerikalen Religioseninstitutionen päpstlichen Rechts besitzen sie überdies kirchliche Leitungsgewalt [potestas regiminis] sowohl für den äußeren als auch für den inneren Bereich) auseinander. Dabei geht es ihm darum, die Dichotomie zwischen der in § 1 gemeinten „potestas dominativa“ und der „potestas regiminis“ in § 2 zu überwinden. Das vorliegende Buch hat fünf Kapitel. Im ersten (Chiesa e potestà ecclesiale di governo, 11–84) zeigt B., daß die Kirche eine (vollkommene) Gesellschaft ist, die übernatürlich geordnet wird. Sie ist der mystische Leib Christi. Vollmacht in der Kirche ist sakramentale Vollmacht und wird im Namen Christi ausgeübt. Im 2. Kap. (professione religiosa e potestà ecclesiale di governo, 85–212) wird gezeigt, daß die Ge-



lübe zwar zunächst ein (privates) Versprechen an Gott bzw. Christus sind, daß sie aber (als vota *publica*; vgl. can. 1192 § 1) im Raum der Kirche stehen und deshalb mit der Vollmacht der Kirche „in Berührung kommen“. Daran schließt dann das 3. Kap. (istituti religiosi e potestà ecclesiale di governo, 213–375) an, in welchem die Vollmacht in den Orden als kirchliche Vollmacht (= potestas regiminis) bestimmt wird. Mit dieser Bestimmung ist das eigentliche Ziel des Buches schon erreicht. Die beiden folgenden Kapitel enthalten nur noch Ergänzungen und Präzisierungen. Im 4. Kap. (istituti religiosi e „potestà dominativa“ di governo, 376–428) wird die innere Widersprüchlichkeit der hausherrlichen Gewalt (= potestas dominativa) bezüglich der Rätegemeinschaften dargestellt. Im 5. Kap. (istituti religiosi e codificazione della potestà ecclesiale di governo, 429–482) wird die rechtliche Einheit (hinsichtlich der Leitungsvollmacht) aller Rätegemeinschaften dargestellt. In einer Zusammenfassung (conclusione, 483–502) unterstreicht der Autor noch einmal, worauf es ihm ankommt: Es gibt in der Kirche nur *eine* Vollmacht, eben die potestas regiminis bzw. iurisdictionis. Und: an dieser einen Vollmacht nehmen auch die Rätegemeinschaften teil. „Tutti gli istituti religiosi sono retti della stessa potestà che regge tutta la Chiesa“ (499). Damit ist dann auch gegeben, daß die Anordnungen und Gesetze in den Orden *wirkliche* Gesetze sind. Die unsinnige Meinung, welche sich gleichwohl seit der Barocktheologie in Moral und Kanonistik breitgemacht hatte, wonach die Gesetze in den Orden sog. reine Strafgesetze (Pönalgesetze) seien, welche nicht zur Vornahme oder Unterlassung einer Handlung verpflichten würden, sondern nur zur Übernahme der verhängten Strafe (in dem Fall, daß das Ordensmitglied bei der Übertretung des „Gesetzes“ ertappt wurde), lehnt der Autor mit Recht ab. Ein Personen- und ein Literaturverzeichnis schließen das Buch ab, das B. mit viel Fleiß und Kenntnis erstellt hat. Seinen Folgerungen und Konsequenzen kann ich nur zustimmen. Für zwei Bereiche möchte ich allerdings Bedenken anmelden: 1. B. benutzt als Zentraltext für den Rätestand 1 Tim 5, 11.12 („Jüngere Witwen weise ab; denn wenn die Leidenschaft sie Christus entfremdet, wollen sie heiraten und ziehen sich den Vorwurf zu, ihrem Versprechen, das sie Christus gegeben haben, untreu geworden zu sein“). Handelt es sich in 1 Tim 5, 11.12 aber wirklich um *Ordensgelübe*? Die heutige Exegese verlegt die Stelle in das *Verfassungsrecht* der Kirche. Es handelt sich hier offenbar um ein Amt, eben das Amt der Witwen. 2. B. gibt keinerlei *Kriterium* für die Leitungsvollmacht (also für Befehl und Gehorsam) in den Rätegemeinschaften an. Damit ist diese Vollmacht unbeschränkt. Der Inhaber der Leitungsvollmacht (= Obere) ist lediglich Gott bzw. Christus verantwortlich. Diese Sicht ist stark einseitig. Gerade die Scholastik (Innozenz III. und Thomas v. Aquin spielen in dem vorliegenden Buch eine herausragende Rolle!) hat immer wieder auf das *Gemeinwohl* (bonum commune) als Kriterium für Befehl und Gehorsam hingewiesen. In dem vorliegenden Buch ist dieses Erbe der Scholastik leider ganz vergessen worden.

R. SEBOTT S. J.

HÄRING, BERNHARD, *Auswegslos?—Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung.* Ein Plädoyer. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 96 S.

Der renommierte Moraltheologe Häring wendet sich in seinem neuen Buch einer Problemgruppe der kirchlichen Ehepastoral zu, den wiederverheirateten Geschiedenen, und er tut dies mit leidenschaftlichem Engagement und bewundernswertem Mut. – H. geht es darum, die auf diesem Problemfeld zu konstatierende kirchliche Ehrechtspraxis, die sich strikt und konsequent am Unauflöslichkeitsgebot Jesu orientiert, hinsichtlich ihrer Wirkung auf die betroffenen, vielfach verwundeten Ehepartner zu hinterfragen und Perspektiven aufzuzeigen, die der kirchlichen Ehepastoral zu mehr heilender und therapeutischer Kraft verhelfen könnten. Nach Ansicht des Verf. zeigt sich in der katholischen Ehrechtspraxis insgesamt noch zuviel starres, unflexibles Gesetzesdenken und zuviel moralischer Rigorismus. H. versucht dies anhand von sechs Fällen aus seiner pastoralen Praxis zu beleuchten (13–28), die die Problematik deutlich machen, aber auch extrem anmuten. Im folgenden Abschnitt (28–42) verdeutlicht der Verf. seine Zielsetzung: es geht ihm um ein Umdenken, eine *Strukturreform* des kirchlichen Ehrechts; der richterlich-strafernde Aspekt z. B. im Bußsakrament habe sich in der Westkirche zu sehr in den Vordergrund geschoben (vgl. 32–34), während die heilende Schau des Sakraments mit der stärkeren Betonung der „therapeutischen“ Barmherzigkeit Gottes in der Ostkirche ununterbro-