

zufügte“ (115). T. ist Ausdruck des Vergeltungsstrafrechts, also Bestandteil einer absoluten Straftheorie. Noch Kant und Hegel haben im 19. Jh. an der Vergeltungstheorie festgehalten. Kant (*Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre II, 1) schreibt: „Nur das Widervergeltungsrecht (*ius talionis*) . . . kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben“ (117). Erst die Aufklärung bringt den Durchbruch zum Gedanken des Zweckstrafrechts. – Von den kultischen und sakramentalen Wirkungen abgesehen, stellt die *Taufe* schon früh zugleich einen Rechtsakt dar, und zwar auch für den weltlichen Bereich. Seit karolingischer Zeit werden die Eltern durch staatliche Gesetze veranlaßt, ihre Kinder innerhalb einer bestimmten Frist taufen zu lassen. „Noch im 19. Jh. wurden z. B. in Preußen und Sachsen Polizeistrafen für den Fall angedroht, daß ein Kind 6 Wochen nach der Geburt noch nicht getauft worden ist“ (129). Erst mit der Schaffung von staatlichen Zivilstandsregistern im Jahre 1875/76 wurden die letzten Reste einer Gesetzgebung über den Taufzwang beseitigt. – Das „Bündnis von *Thron und Altar*“ ist die Kurzformel für das Zusammenwirken der weltlichen und der geistlichen Gewalt zur Zeit des landesherrlichen Kirchenregiments der Neuzeit. Der Landesherr sorgte mit seinen Mitteln (Schulwesen, Schutz von Sonn- und Feiertagen, Seelsorge in öffentlichrechtlichen Anstalten, Verleihung des öffentlichrechtlichen Körperschaftsstatus, Säkularisationsgarantien, Stiftungen, Mithilfe bei der Einziehung kirchlicher Abgaben usw.) für die Kirche, die sich ihrerseits durch Gebet für die Obrigkeit, Ermahnung der Untertanen zum Gehorsam und der Soldaten zum Einsatz ihres Lebens usw. revanchierte. Erst die Weimarer Reichsverfassung vom 11. 8. 1919 beendet durch Art. 137 Abs. 1 („Es besteht keine Staatskirche“) die Symbiose von Staat und Kirche. – *Tiara* heißt die konische, von drei Kronreifen (daher auch die Bezeichnung *triregnum*) umringte außerliturgische Kopfbedeckung des Papstes; die liturgische ist die *Mitra*. Eine außerliturgische Kopfbedeckung des Papstes ist seit dem 8. Jh. unter verschiedenen Namen (z. B. *camelaucum*, *frygium*, *regnum*, *tiara*) bezeugt, doch erst im 14. Jh. setzte sich der Begriff T. für die päpstliche Krone durch und beendete das verwirrende Durcheinander von Namen. „Für die drei Kronen dürfte die seit dem 13. Jh. bekannte Theorie von den drei Kronen des Kaisers (– der goldenen für die Kaiserkrönung in Rom, der silbernen für die Krönung des deutschen Königs in Aachen und der eisernen für die Krönung in Mailand oder Monza –) von Bedeutung gewesen sein“ (227). Papst Paul VI., der selbst noch nach altem Brauch bei seinem feierlichen Amtsantritt nach der Papstwahl und Krönungsmesse mit der T. vom Kardinalprotodiakon gekrönt worden war, legte die T. am 13. 11. 1964 während des Zweiten Vatikanischen Konzils ab. Seitdem wurde sie nicht wieder verwandt, außer bildlich im Wappen des Papstes. – Wie immer besticht das HRG wegen seiner Fülle von Informationen und der Sorgfalt, mit welcher diese ausgebreitet werden. Auch für den Kanonisten ist es unentbehrlich geworden. – Ist in Sp. 96, Z. 5 ein Textstück ausgefallen? R. SEBOTT S. J.

ZUR FRAGE DER BISCHOFSERNENNUNGEN IN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE.
Hrsg. *Gisbert Greshake*. München/Zürich: Schnell und Steiner 1991. 164 S.

In dem vorliegenden Buch wird ein brisantes und hochaktuelles Thema aufgegriffen: die Bischofsernennungen, die immer auch ein Indikator für den Kurs der jeweiligen vatikanischen Politik und ihres Verhältnisses zu emanzipatorischen, ja zentrifugalen Tendenzen von Ortskirchen sind. In der Einführung (7–16) illustriert *Greshake* eindringlich die aktuelle Situation vor allem aus der Sicht der von den jüngeren Bischofsernennungen betroffenen Ortskirchen Österreichs, der Schweiz und Deutschlands und stellt kurz die fünf Beiträge vor, die als Referate bei der Tagung der Katholischen Akademie Freiburg am 18. und 19. November 1989 gehalten wurden. Der kirchengeschichtliche Beitrag von *R. Potz* (17–50) zeichnet die Stationen der Entwicklung nach, die zur heutigen Form der Bischofsernennungen geführt haben – von der Wahl durch Klerus und Volk über weltlich-fürstliche Investitur, mittelalterliches Kapitelwahlrecht und päpstliche Reservationspolitik bis zum etablierten Listenverfahren der heutigen Zeit. P. plädiert dafür, die Rechte der Ortskirchen stärker zu respektieren und dem Subsidiaritätsprinzip zu mehr Geltung zu verhelfen. Es könne nicht angehen, daß die Verrechtlichung des Bischofsbestellungsverfahrens (ursprünglich zur Abwehr staat-

lich-laizistischen Einflusses auf die kirchliche Ämterbesetzung konzipiert) nunmehr die Abwehr der Teilnahme des Volkes Gottes an der Wahl zur Folge habe. *A. Hollerbachs* Beitrag (51–84) bringt einen reichen Überblick über das Konkordatsrecht samt kirchen- und verfassungsrechtlichem Kontext, wobei den länderspezifischen Besonderheiten des Listenverfahrens und der sog. politischen Klausel besonderes Augenmerk gewidmet wird. Auch das Staatskirchenvertragsrecht der evangelischen Kirche in Deutschland, die Problematik des Militärbischofsamtes und das neuere Konkordatsrecht der europäischen Nachbarländer werden kurz dargestellt. H. plädiert für eine Fortführung der „amicabilis compositio“, für eine sog. offene, kommunikativ-kooperative Neutralität zwischen Staat und Kirche, was eine Nähe des Staates zu den Interessen der Ortskirche inbegriff. Im Zentrum des Beitrags des evangelischen Ökumenikers *H. Meyer* (85–103) steht die kirchengeschichtliche Entwicklung des kirchenleitenden Amtes und insbesondere des Bischofsamtes in den reformatorischen Kirchen, wobei auch die Entwicklung des katholisch-lutherischen Dialogs über das Bischofsamt betrachtet und eine Bewertung des bisher erreichten Konsenses vorgenommen wird. Der heutige Stand des Dialogs bietet perspektivisch zwei Zukunftsoptionen: *einmal* die wechselseitige Anerkennung der in beiden Kirchen bestehenden Ämter, begründet in der Anerkennung der sog. inhaltlichen Apostolizität und der Bewahrung der Episkope (funktionaler Begriff des Bischofsamtes als Dienstant an der Einheit der Ortskirche) in beiden Kirchen; *zum zweiten* die Verbindung der wechselseitigen Ämteranerkennung mit einer Eingliederung der evangelischen Ämter in die historische Amtssukzession, wobei am Ende dieses Prozesses das gemeinsame Amt stehen würde. M. plädiert für die zweite Option, weil nur sie Konsequenz der durch den Dialog angestrebten vollen Kirchengemeinschaft sei, nicht nur eine Respektierung des kirchlich-konfessionellen Nebeneinanders. Der ekklesiologische Beitrag von *G. Greshake* (104–139) betont das doppelte Beziehungsgefüge, in dem das kirchliche Amt theologisch steht: die Christusrepräsentanz und die Repräsentanz des priesterlichen Charakters des ganzen Gottesvolkes. Diese theologische Doppelstruktur des Amtes kann auch aus dogmatischer Sicht nicht ohne Konsequenz für das Verfahren der Bischofsbestellung bleiben. Im folgenden untersucht G. die historische Entwicklung der Mitwirkung des Volkes Gottes am Verfahren der Bischofsernennung und stellt danach einige fundamentale Prinzipien einer Communio-Ekklesiologie im Gefolge der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils dar: In der Sicht der Kirche als *corpus ecclesiarum* ist der Bischof sowohl Symbol der Einheit seiner Ortskirche wie als Mitglied des Bischofskollegiums Symbol der Vielfalt der Ortskirchen und so Angelpunkt zwischen Orts- und Universalkirche, Garant der communialen Vernetztheit der Ortskirchen. Vom Wesen der Kirche her gesehen wäre die Bischofsernennung allein durch den Papst ein theologisch defizienter, die Struktur der Communio vernachlässigender Modus. G. empfiehlt zur Überwindung des durch die Stärkung der päpstlichen Zentralgewalt entstandenen „pneumatologischen Defizits“ der Kirche eine kirchliche Strukturreform, die auf eine Wiedergewinnung der altkirchlichen dreistufigen Kirchenstruktur ausgerichtet ist, nämlich der Stufung Ortskirche – regionale (patriarchale) Hauptkirche – römische Primatialkirche, eine Stufung, die in der Westkirche historisch durch den Niedergang ursprünglich relativ selbständiger Hauptkirchen verlorenging. In einer solchen Struktur könnte die Ortskirche ihre Eigengestalt und ihre kulturelle Prägung besser bewahren und zur Geltung bringen. Der letzte Beitrag des Bandes von Bischof *E. Corecco* (140–162) macht deutlich, daß Amt und Charisma zur Verfassung der Kirche und damit zu ihrem Wesen gehören, nicht nur zu ihrer (äußeren) Struktur. Kirche dürfe von ihrem Wesen her nicht auf Institution reduziert werden, wie dies im deutschen Begriff „Amtskirche“ ausgedrückt wird. Inhaltlich berühren sich C.s Ausführungen mit den Feststellungen von Greshake, wenn C. das Charisma als primäres Element der Kirchenverfassung bezeichnet, das den institutionellen Charakter der Kirche relativiert, das allgemeine Priestertum der Gläubigen konkretisiert und so pneumatologisch der Ausübung der *sacra potestas* durch die Hirten der Kirche Grenzen setzt. Hierdurch wird der communiale und ekklesiologische Charakter der Charismen herausgestellt. Amt und Charisma sind in ihrem kirchenstiftenden Charakter wesensmäßig ineinander verschränkt und können in ihrer polaren Spannung die Integration von personalelem und sakramentalem,

subjektivem und objektivem (gemeinschaftlichen) Element erreichen und so zur Vollgestalt kirchlicher *Communio* beitragen. – Insgesamt bietet das vorliegende Bändchen einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Diskussion. G. SCHMIDT S. J.

IUSTUS IUDEX. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag. Hrsg. K. Lüdicke / H. Mussinghoff / H. Schwendenwein (Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 5). O. O. (Essen): Ludgerus o.J. (1990). 728 S.

Diese Festgabe für den international bekannten Münsteraner Kanonisten Paul Wesemann vereinigt 39 Beiträge seiner Freunde und Schüler. Der Rez. hat nicht alle Artikel lesen können, sondern nur jene, auf die er im folgenden eingeht. *Rosalio José Card. Castillo Lara* (Il posto del diritto canonico in una visione conciliare della Chiesa, 1–20) wehrt sich gleicherweise gegen eine Spiritualisierung (Sohm) wie auch gegen eine Verrechtlichung der Kirche. Für ihn gilt: „Il diritto canonico è non solo conveniente, opportuno e molto utile, ma è necessario alla vita della Chiesa; anzi è addirittura indispensabile“ (9). Das Recht ergibt sich für Castillo Lara aus dem gesellschaftlichen Charakter der Kirche. Das Fazit: „Il diritto canonico nel mistero della Chiesa ha un posto modesto, ma necessario, subordinato alla sana dottrina e da essa dipendente, ma accanto ad essa, insostituibile parametro affinché il Popolo di Dio proceda sicuro nel suo cammino“ (20). In dem Beitrag von Bischof *Helmut Krätzl* (Nachkonziliare rechtliche Entwicklung konfessionsverschiedener Ehen in Österreich, 41–61) ist vor allem die n. 7 (Konfessionsverschiedene Ehen treiben auch in Österreich die Ökumene voran) von Bedeutung. Dies zeigt sich vor allem auf drei Gebieten: Gemischtkonfessionelle Familien drängen dazu, neue Formen gemeinsamer christlicher *Erziehung* zu finden; sie drängen auch nach mehr Möglichkeit gemeinsamer *gottesdienstlicher* Formen; sie *widerstehen der Stagnation* in der Ökumene. „Ob es dadurch tatsächlich zu einer Annäherung der Konfessionen kommt, wird nicht nur davon abhängen, wie solche Ehen gelingen, sondern auch davon – wesentlich davon – wie die Kirchen ihnen helfen“ (71). *Heinrich Mussinghoff* (Das Bischöfliche Offizialat Münster. Anmerkungen zu seiner Geschichte, 143–182) bedauert vor allem, daß die Apostolische Signatur die Delegationen als drittinstanzliche Gerichte in den deutschsprachigen Ländern nach 1983 abgeschafft hat und daß für das Gerichtspersonal im neuen CIC die Grade eines Lizienten bzw. Doktors im *kanonischen Recht* (der Doktor in der Theologie mit einer kanonistischen Arbeit genügt nicht!) gefordert werden. Damit nimmt die Personalknappheit an den meisten kirchlichen Gerichten noch zu. *Heribert Heinemann* (Die Notwendigkeit einer kirchlichen Eheschließungsform? Eine Frage aus der Seelsorgspraxis, 235–245) schildert den Fall eines Ehepaares, die beide (aus Überzeugung) aus der Kirche ausgetreten waren und deren standesamtliche Trauung (gemäß can. 1117) auch eine sakramentale Ehe sein soll. H. schließt mit der Frage: „Ist die schon früher vertretene These kanonistisch so abwegig, daß bei Ehen von aus der Kirche ‚ausgetretenen‘ Katholiken (actu formali ab ea defecerit) die Vermutung für deren Ungültigkeit steht und diese Vermutung erst recht gegeben ist, wenn die Eheleute bewußt den Glauben der Kirche ablehnen und diese Ablehnung durch ihren Kirchenaustritt unter Beweis stellen?“ (245). Auch *Heinz Maritz* (Ehe – Sakrament des Glaubens? Erwägungen zum Ausschluß der Sakramentalität der Ehe, 247–257) geht der von Heinemann angeschnittenen Frage nach. Die Antwort von Maritz ist noch entschiedener: „Wir sind in unserem Beitrag von einem getauften Katholiken ausgegangen, der wegen seines Glaubensverlustes durch Formalakt von der katholischen Kirche abgefallen ist und mit einem ebenfalls nicht formpflichtigen, getauften Partner eine bloß standesamtliche Ehe schloß, und haben uns gefragt, ob eine solche Ehe aufgrund eines hin und wieder vertretene Sakramentsautomatismus tatsächlich ein gültiges Sakrament sei. Die Antwort ist ein klares Nein. Es ist Aufgabe der Rechtsprechung, daraus die erforderlichen Konsequenzen zu ziehen“ (257). *Josef Prader* (Il consenso matrimoniale condizionato nella disciplina canonica latina e orientale, 279–289) vergleicht can. 1102 § 2 des CIC/1983 (Matrimonium sub condicione de praeterito vel de praesenti initum est validum vel non, prout id quod condicione subest, existit vel non) mit can. 826 des CCEO, der bestimmt: „Matrimonium sub condicione valide celebrari non potest.“ Der Meinung von