

## Von Büchern

**Notger Slenczka, Selbstkonstitution und Gotteserfahrung.** W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie, Studien zur Erlanger Theologie Bd. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, ISBN 3-525-56293-4, 364 S., DM 118.-

Dieses umfassende Werk Notger Slenczkas (= S.) setzt im Grunde die Kenntnis des zuerst besprochenen *ersten* Bandes über die Erlanger Theologie voraus (vgl. meine Buchbesprechung in LuthBeitr 4 Jg. 1/1999, S. 70ff). Elert wird auf dem Hintergrund der sogenannten Erlanger Theologie interpretiert. Man kann schon über diese „Einordnung“ unterschiedlicher Meinung sein. Von vorn herein ärgerlich sind aber solche Vorwürfe, die zum Ausdruck bringen, Elert hätte sich nicht mit den „großen Fragen“ der Theologie seiner Zeit und deren Theologen auseinandergesetzt (z.B. S. 16). Er habe eine „Theologie der selbstgewählten Isolation“ betrieben (S. 18). Dies macht nicht nur den Abstand des Autors zum Objekt deutlich, sondern muß auch von anderer Seite hinterfragt werden. Warum erwähnen z.B. Karl Barth oder Friedrich Gogarten den Namen Elerts nicht, den sie durchaus kannten und dessen Bücher in dieser Zeit auf ihre Weise maßgeblich waren? Elert als theologischer Waldschrat? Dieses Urteil hat dieser universal gebildete Mann nicht verdient, auch nicht, daß er seine Gegner nicht zu Wort kommen ließ und keine „differenzierte Kenntnis“ von Philosophie hatte (z.B. S. 21 Anm. 29).

Die Frage der **Entwicklung** Elerts muß aufgrund einer besonderen These Slenczkas (= S.) zur Sprache kommen. Recht hat S., wenn er die Kenntnis der Literatur Elerts *vor* dem Krieg als defizitär beschreibt (S. 23). Aber von den ersten Seiten an erhebt hier als großer Übervater der Elert-Rezeption der Katholik Langemeyer und dessen Urteile (S. 23, Anm. 3f.; S. 75 Anm. 7). Auch Kurt Meiers Aufsatz über Elert wird als „glänzend“ gewürdigt (S. 24). Insgesamt wird wieder einmal entsprechend Elerts Theologie von seinem *Gesetzesbegriff* her aufgerollt. Das sei seine „leitende Fragestellung“ gewesen (S. 25). Slenczkas Darstellung beginnt hier mit dem für ihn „unglücklichen Begriff“ der Real-dialektik von Gesetz und Evangelium. *S. versucht zu beweisen, daß Elert von Anfang an einen Gesetzesbegriff nicht gebraucht hätte, bzw., sein Ansatz bei der allgemein religionspsychologischen Erfahrung von Angst und Vertrauen gelegen habe* (S. 26ff). *Der Gesetzesbegriff sei erst später „integriert“ worden.* Dabei beruft sich S. zu Recht auf viele religionspsychologische Komponenten und Studien in früherer Zeit. Es muß freilich auch S. dabei feststellen, daß Elert schon hier keineswegs persönliche Umbrucherfahrungen geltend machte (wie z.B. Kriegererlebnisse usw.; vgl. S. 30 Anm. 23). Erst nach 1920 hätte sich Elert - nun nach S. - mit dem Gesetzesbegriff beschäftigt (S. 32). Doch stand diese

Aufnahme nun unter dem „unglücklichen Stern“ der „Apologetik“. Völlig mißverstanden habe Elert in dem Kontext der Apologetik Rickert und dessen Unterscheidung von Kultur- und Naturwissenschaften. Elert habe nach S. nicht begriffen, daß Rickert nur den „methodischen Zugang“ in den Kulturwissenschaften von dem der Naturwissenschaften unterschieden habe. Elert habe neben den Naturwissenschaften einen anderen Zugang zur Geschichte gesucht. Diesen fand er schließlich in Oswald Spenglers Geschichtsphilosophie (S. 41ff) als „neue Lösung“. S. vertritt die Ansicht, daß Elerts These von der Diastase von Kultur und Christentum dem Einfluß Spenglers zu verdanken sei. Aber auch Spengler vertrete nur – auch nach Slenczkas Darstellung (S. 46) – ein „irrationales“, den Naturwissenschaften unzugängliches, Geschichtsverständnis, mit der besonderen Ausformung seines Schicksalsgedankens. Die Irrationalität des Glaubens gehe bei Elert mit der Irrationalität der Geschichte eine Allianz ein (S. 50ff). Somit wird die Aufnahme des Schicksalsgedankens durch Elert *sehr apologetisch* verstanden und interpretiert: Die Naturwissenschaften sollten nach Elert durch die Irrationalität des Seins selbst eingeholt werden (S. 55). Zwei Personen spielen dabei immer in der Elert-Rezeption eine besondere Rolle: Karl Heim und Rudolf Otto. Sollte es S. entgangen sein, daß Karl Heim einen sehr viel unmittelbareren Zugang zu Spengler hatte? Und Otto bietet doch für Elert nur den formalen Hintergrund dessen, was „Religion“ als „Mysterium“ des Zornes Gottes beschreibt (S. 49; 55). Auch hier ist S. der Überzeugung, daß Elert erst auf Grund der Einsichten Spenglers den Begriff des Zornes Gottes einführte (S. 58). Mit einigem Recht – aber durchaus im Einzelnen hinterfragbar – weist S. in diesem Zusammenhang auf Verbindungen zu Heidegger hin, wenn es darum geht, ein rationalistisches Weltbild durch Irrationalität „durchsichtig“ zu machen (S. 61).

War bis dahin Slenczkas Darstellung einigermaßen chronologisch einsichtig, insbesondere durch seine Analyse des „Gesetzesbegriffs“, so wird in diesem Buch nun (S. 61ff) wieder alles von vorn analysiert. Immer wieder betont S. die „Willensproblematik“ bei Elert. Dabei meint S., daß die Unentrinnbarkeit des Autonomieanspruchs des Menschen und dessen Erfahrung *das* Thema Elerts bleibe, auch im „Abriß des Luthertums“. In ihm sieht er den subjektiven Ansatz Elerts, der ihn mit den Erlangern verbinde (S. 71ff). In einem zweiten Anlauf beschreibt S. nun genauer die Beziehung Elerts zur „Erlanger Schule“ (S. 74ff). Wieder beginnt S. ganz am Anfang des Schaffens Elerts. Hier läßt sich freilich auch spielend leicht eine Verbindung herstellen. S. stellt Elert als „Erfahrungstheologen“ dar und bedauert, daß dies bisher so wenig gesehen wurde. Dabei geht S. vor allem von Elerts Schrift „Dogma, Ethos, Pathos“ aus (S. 79ff). In dieser Schrift scheint freilich ein „erlebnistheologischer“ Zugang zum Greifen nahe. Das „Dogma“ sei nach Elert auf der einen Seite erst Produkt religiöser Erfahrung, zugleich aber auch in seinem Sachgehalt Grund des Glaubens (S. 85). In seinem „Abriß“ habe Elert nun die Bildung des Dogmas aus der Erfahrung des Glaubens nachgezeichnet. Dogma sei für ihn Ausdruck der

Glaubenserfahrung. Zugleich müsse die Dogmatik das Dogma auf diese Glaubenserfahrung hinterfragen. „Dogma“, so S., erscheine bei Elert als „Rekonstruktion“, als „lehrhaft begriffliche Formulierung“ dessen, was dem „Getroffensein“ des Glaubens entspringt. Dieser Teil der Untersuchung gibt wohl sehr genau die Ansichten Elerts wieder, freilich aus dem Abstand dessen, der darin, wie nun gezeigt wird, ein Eindringen „neuzeitlicher Subjektivität“ sieht und Elerts Bemühen, objektive Wahrheiten und subjektiven Zugang zu verbinden, kaum zu würdigen weiß.

Slenczka referiert dann die „**Morphologie des Luthertums**“, das als Herzstück der Darstellung Slenczkas gelten darf (S. 129ff). Der Sache nach erscheint die Rede Elerts von der „Dynamis“ (= Kraft; Energie) und „Morphä“ (= Gestalt; Form) freilich nicht erst mit seinem Aufsatz „Erstarrungsprinzip“ gegeben (S. 130), sondern ist Grundprinzip von Anfang an, ohne daß die Worte ausgesprochen wurden. S. weist selbst auf Zusammenhänge hin. Interessant sind Slenczkas Ausführungen zur Differenz zwischen *Spengler* und Elert (S. 131ff). *Spengler* gehe es vor allem um den Erweis einer „Kulturseele“ aus dem Nachweis von Struktureigentümlichkeiten (mit Teilbereich der Religion), Elert dagegen um den Beleg der „treibenden Kräfte“ in der Geschichte des Luthertums (S. 132). Spenglers Geschichtssicht sei in sich geschlossene Philosophie, Elerts Rezeption Spenglers mache diese zum bloßen Interpretationsmuster mit theologischen Vorzeichen! *Wertvoll ist hier der Hinweis, daß Elert an keiner Stelle den Anspruch voller Übereinstimmung mit Spengler erhob (S. 136). Elert nimmt nach S. die „Terminologie“ Spenglers auf, nicht seine Philosophie.* Er bleibe ansonsten „Erlanger Tradition“ verbunden (S. 138). Für Elert sei dabei die Abgrenzung zu Troeltsch, die weit zurück führe, entscheidend. Sehr ausführlich untersucht S. den Ansatz in Elerts Morphologie und beschreibt das „Urerlebnis“ bei Elert als „schicksalhaftes Scheitern an einer sittlichen Forderung“, die „selbst Erfahrung Gottes als des Fordernden und des die Erfüllung der Forderung Versagenden ist“ (S. 175). S. sieht darin nun eine Grundfigur Erlanger Tradition, besonders der Franks. Dabei habe Elert sicher Gedanken Luthers aufgenommen, z.B. des „Punctum mathematicum“ (= sinngemäß: Reduktion des Ganzen auf einen Punkt), des „Deus absconditus“ (= verborgener Gott), aber faktisch alles unter *die* These gestellt, daß letztlich die Todeserfahrung alle sittliche Autonomie des Menschen in Frage stelle. Elert wendet sich dabei gegen den deutschen Idealismus seit Kant bis hin zu Troeltsch (S. 185). Er sieht in ihm den Versuch, eine innigste Einheit mit Gott zu konstatieren, verwandt mit dem Ansatz der Mystiker. Dabei beklagt S. das Fehlen jeder „inhaltlichen Füllung“ der „Forderungen Gottes“, bzw. des „Gesetzesbegriffs“ Elerts (S. 186). „Sünde“ sei der Autonomieanspruch des Menschen selbst (S. 187). S. sieht dies auch im „Abriß“ (s.o.) bestätigt. Elerts Definition, daß Sünde nicht Gesetzesüberschreitung, sondern Feindschaft gegen Gott sei, steht hier Pate (S. 189, Anm. 150). Es ist hier unmöglich, alle weiteren Beobachtungen Slenczkas wiederzugeben. Es muß jedoch kritisch bemerkt werden, daß S. mit kaum ei-

nem Wort auf Elerts „Das christliche Ethos“ (oder den 2. Band der Morphologie; oder den zweiten Teil des Abrisses) eingeht, wenn er die „Unausgefülltheit“ des Gesetzesbegriffs bei Elert beklagt. *Deutlich aber wird, daß sich auch nach S. Elert in dem allen zutiefst mit dem Idealismus und dessen Lösungen auseinandersetze, dessen „Freiheitsidee des Subjekts“, dessen „immanenter Weltanschauung“ und diese von Luther her in ihren Aporien aufzuzeigen versuchte (S. 244).* S. sieht darin eine „Fortführung“ zentraler Erlanger Fragestellungen (S. 246). Gesetz und Evangelium komme von Ihmels, das Interesse am neuzeitlichen Subjektivismus von Frank, wobei Frank seine Neuzeitkritik mit der externen Konstitution einen neuen Ichs begründete, Elert aber den Begriff des „Gesetzes“ einführte (S. 248). Auch bei Elert handele es sich dabei um ein „Verfahren der Vergewisserung“ (S. 250). Kritisch bemerkt S., daß Elert Kant höchst oberflächlich interpretierte (S. 251). *Dabei sieht S. in Elerts Deutung keinen Fehler, eher die Notwendigkeit weiterer „erkenntnistheoretischer“ Durchdringung (S. 252).*

In einem weiteren großen Schritt analysiert S. Elerts Dogmatik „**Der christliche Glaube**“ nach Aufbau und Inhalt. Zwar wollte Elert nach S. seine Dogmatik rein christologisch und nicht apologetisch aufbauen, habe dem faktisch aber nicht entsprochen (S. 256; 333f). *Auch seine Deutung des Selbstverständnisses des Menschen sei seiner Intention nach nicht „natürliche Theologie“, sondern christliche Deutung – eine wohlthuende, wenn auch nicht ganz treffende Interpretation (S. 256; 265).* Natürliche Existenz und Christusoffenbarung „stoßen“ zusammen, *werden also nicht vermittelt (S. 259).* Die Kategorien von „Begegnung“, des „Getroffen-Werdens“, ja „Einschlagens“, auch „rechtliche“ und „militärische“ Kategorien („Geltung“; „Ordnung“; „Strafbefehl“; „Gehorsam“; „Urteil“) spielten für Elert als Dogmatiker eine große Rolle. Ansonsten sei seine Dogmatik gerade in der Bestimmung des Sollgehaltes, in der Frage nach dem Grund des Glaubens und Dogmas typisch für *Erlanger Tradition* (S. 264). In der Interpretation der „Realdialektik von Gesetz und Evangelium“, bzw. der „Dialektik der Offenbarung“ bei Elert, geht S. sehr behutsam vor. *Er sieht hier sogar eine Nähe zu Karl Barth, obwohl sich beide nicht verstanden haben (S. 270. Anm. 46).* Wieder sieht S. gerade hier Erlanger Tradition (S. 273f). Und immer wieder kritisiert er Elerts Kantinterpretation (S. 275 Anm. 52). *Wertvoll ist da der Hinweis, daß es Elert offenbar trotz aller Subjektivität seines Ansatzes nie um eine Beschreibung dessen, was Glaube psychologisch meint, gegangen sei, sondern, zumindest in seiner Dogmatik, immer um dessen Inhalt (S. 297).* Im Zuge dessen setzt S. noch etwas Wichtiges zu den Erkenntnissen aus der Morphologie hinzu: *Auch das Evangelium erscheint bei Elert als „Widerfahrnis“ (S. 281). Man werde von dessen Geltungsanspruch „getroffen“. So werde auch hier menschlicher Autonomie widersprochen (S. 283 Anm. 69).* Dies ziehe sich auch in der Beschreibung des „Existenzwandels“ bei Elert durch. Er sei lediglich „*Herrschaftswechsel* (auch in der Rechtfertigungslehre! S. 299ff). Dabei gerät S. über Elerts Glaubensbegriff

deshalb in fast unlösbar – schon sprachliche – Aporien, weil Elert an der „Bestimmung des Glaubens“ angeblich wieder nicht interessiert scheint (S. 291f). *Wie S. schon feststellte: Es geht Elert um die Inhalte des Glaubens!* S. nennt Elerts Glaubensbegriff folgerichtig „spröde“ (S. 306). *Glaube* sei bei Elert nicht Gegenstand einer Analyse (S. 307). Selbst ein Begriff wie „Buße“ werde bei Elert streng *als bloßes Urteil über den alten Menschen* („Todesurteil“) beschrieben und die „Vivificatio“, die Geburt des neuen Menschen, *zum alleinigen Akt Gottes* erklärt (S. 308f). „Rechtfertigung“ sei nach Elert immer *zuerst* „rechtlich“ zu verstehen, obwohl sie ganz evangelisch „Gerechtmachung“ enthalte, freilich im völlig forensischen Sinne, Tötung des alten und Lebendigmachung des neuen Menschen! Mit der Übernahme des Urteils Gottes sei nach S. das Ende des Autonomieanspruchs gemeint und damit zugleich die neue Gebundenheit an Gott (S. 310). *Auch hier gilt: Der Mensch kann sich nicht selbst neu bestimmen. Sogar in der neuen Existenz als Christ müsse das Gesetz zum Ziel kommen* (S. 313). Slenczkas fundamentale Kritik an Elert läßt sich nun aber so zusammenfassen: *Auch im Evangelium habe der Mensch mit dem Gesetz zu tun* (S. 332). *Hier melde sich nach S. eine Übermacht des Gesetzes an, ein „Mangel an Christologie“, ein zu düsterer Gottesbegriff* (S. 332. Anm. 138). *Alles wirke „niederschlagend“, selbst das Evangelium* (S. 333). Im Vergleich zur Morphologie sieht S. auch in der Dogmatik Elerts den Kampf mit der neuzeitlichen Subjektivität bestätigt und damit allerdings ebenso die „erkenntnistheoretischen Erkenntniszusammenhänge“ der Neuzeit übersehen (S. 339). S. wiederholt seine Version, Elert hätte erst an *Spengler* das „Gesetz“ entdeckt (S. 341) und, daß auch im Spätwerk das Grundanliegen Elerts gewesen sei, das „genuine Anliegen der Erlanger Tradition“ fortzuführen. S. faßt zum Schluß **beide seiner Werke zur Erlanger Theologie** zusammen und damit seine Sicht der sog. „Erlanger Theologie“. Dabei kommt Elert nur insofern besondere Bedeutung zu, als er in seinem subjektiven Ansatz einer abstrakten „Erfahrungstheologie“ eine Absage erteilt habe (S. 346). *Freilich ist dies für S. nur Elerts Sicht der Dinge. Ihm fehlt es immer wieder an Elerts Verständnis für „erkenntnistheoretische Fragestellungen“* (auch S. 353). *S. meint abschließend, daß Elert gerade in der Entdeckung der Begrenztheit menschlichen Seins „neuzeitliche Subjektivität“ vertreten habe* (S. 353).

Slenczkas Nachweis der späten Einführung des „Gesetzesbegriffs“ bei Elert, der damit verbundenen Überlagerung dieses Begriffs durch apologetische Fragestellungen, ist der näheren Untersuchung wert. Ich halte ihn – ohne dies hier genau begründen zu wollen – für bedenklich, weil ich geschichtlich die Wirklichkeit der Tradition auch bei Elert als Altlutheraner höher einschätze als S. - Immerhin führt S. die Auseinandersetzung mit Elert auf höchstem Niveau. Seine Liebe zu Frank (vgl. LuthBeitr, a.a.O., S.71f) ist auch hier letztlich unverkennbar, sein Rückzug auf „ein Absolutes“, ohne „externe Versuche, die nicht zum Ziel führen“ (S. 353f). Slenczkas Interesse liegt gerade in dem Problem neuzeitlicher Subjektivität und sieht bei Elert nur die Ausweglosigkeit ei-

nes Weges, den er mit einem Aristoteleszitat am Ende kommentiert (S. 354). S. strebt auch in seiner Elert-Interpretation im Grunde eine völlig autonome und von jeder Apologie freie Form des Christentums an. **Ich kann nur die Frage wiederholen (vgl. LuthBeitr, a.a.O., S. 73): Ist dieser von Slenczka gezeigte Weg ein Weg, dem neuzeitlichen Autonomiedenken entgegenzutreten oder selbst nur Ausdruck desselben?** – Neben dieser Hauptanfrage an S. ist seine Elert-Rezeption sicher in Vielem seiner Objektivität wegen zu loben. Aber es finden sich auch Untertöne, die grundsätzlich stutzig machen. *Ich meine hier vor allem seine nicht nur unterschwellige Kritik an der „Übermacht“ des Gesetzes oder Zornes Gottes bei Elert.* Es klingt bei S. alles so „niedergeschlagen“, wie es bei Elert durchaus *nicht* klingt! Im Gegenteil hat Glaube für Elert viel mit Triumph und Sieg zu tun, freilich gegen die Erfahrung des Gesetzes. Hier bieten sich noch ganz andere Fragestellungen, als S. sie behandeln konnte! Einzelne Anfragen müssen außerdem erlaubt sein: Vielleicht ist es gut, wenn man Elerts Frühwerk wirklich unter „apologetischem“ Gesichtspunkt beurteilt und nicht, weil es „apologetisch“ orientiert war, vergewaltigt! Denn Elert war zu der Zeit in Erlangen „Apologetiker“! Erscheint der „Schicksalsbegriff“ auch bei Spengler, vor allem von Nietzsche her umfassend gedeutet? Wunderbar ist die Weitsicht S. im Blick auf die philosophischen Bezüge Elerts. Er hält sich wohl gerade darum fern von solchen Pauschalisierungen, wie Schicksal = Nazi, oder Erfahrung = Natürliche Theologie, Kerygma = Bultmann; Glaube = Schleiermacher. Seine Analyse bedeutet gerade deshalb sicher in ihrer kritischen Art und der Unmenge von Fragezeichen an Elert einen Fortschritt in der Elert-Rezeption. Man wird nicht an ihr vorbei gehen können, gerade weil sie von der Kenntnis des philosophischen und theologischen Umfelds Elerts nur so strotzt. *Dies nimmt freilich nicht selten Züge an, die für den, der Elerts Theologie kennt und liebt, in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie, ans Unerträgliche grenzen.* Muß jedesmal behauptet werden, Elert hätte Rickert, Kant, Ritschl, Troeltsch, Barth und andere nicht verstanden und dies aus „erkenntnistheoretischem“ Blickwinkel? Vielleicht hat Elert in diesen sehr erkenntnistheoretischen Fragestellungen mehr gesehen als wir es heute tun? Vielleicht haben die Philosophen auch mehr damit gemeint, als es S. wahrhaben will. Es kann jedenfalls dies alles nicht nur „Mißverständnis“ sein – und wenn es das ist, dann ein solches, in dem sich die Kontrahenten nur zu gut kannten. – Zurück zu Slenczkas Hauptanliegen: Elert steht in der Tradition Erlanger Theologie, wenn es jemals eine solche als „einheitliche Größe“ gegeben hat. Aber er setzt sich schon entscheidend von ihr ab. *Gerade darin liegt nun aber wohl für S. Elerts Fehler und sein Verhängnis, der darin ein Sich-abhängig-Machen apologetischer Prägung von äußeren Instanzen entdecken will, wie es sich in der neueren Erlanger Theologie ankündigte.* Für mich liegt dagegen darin der Aufbruch zu echtem Luthertum in einer sich autonom gebenden Welt. So werden Luthers biblische Einsichten weiter vertreten. – **Ist Elert der neuzeitlichen Subjektivität selbst erlegen, dann waren es erst recht**

### **Frank und all die anderen, die in oder außerhalb Erlangens wohnten oder lehrten, nicht nur damals, sondern bis heute!**

Dieses Buch ist sicher nur für den zu empfehlen, der sich mit Elert verbunden oder auch von ihm abgestoßen fühlt. Es setzt große Kenntnis der Theologiegeschichte, aber auch der Philosophiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts voraus, führt aber auch in die Probleme ein. Zuerst müßte allerdings Elert selbst gelesen werden. Es lohnt sich immer noch. Das zeigt auch dieses Buch.

Thomas Junker

**Karl-Heinz Selge, Ehe als Lebensbund.** Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie (= Annotationes in ius canonicum. Bd. 12), Peter Lang, Frankfurt/M., Berlin, New York, Paris, Wien 1999, ISSN 0946-9176 – ISBN 3-631-34425-2, 402 S., DM 138.–

Daß keineswegs nur Differenzen in der Lehre, sondern ebenso, wenn nicht sogar erheblich mehr, Differenzen im Leben und Handeln kirchentrennend sein können, ist zwar durchaus im Alltag bekannt, theologisch ist das jedoch nur wenig erforscht. Im Blick auf die Ehe gibt es zwar viele Untersuchungen und Vorschläge für die Behandlung sog. Konfessionsverschiedener Ehen. Doch daneben steht das weite Feld unterschiedlicher Eheauffassungen, ganz zu schweigen von dem, was inzwischen in vielen evangelischen Kirchen auch amtlich zu „eheähnlichen“ Verhältnissen proklamiert und praktiziert wird. Das steht trennend nicht nur zwischen verschiedenen Kirchen, sondern auch in ihnen. Ökumenisch sind daher keineswegs nur Trennungen der Vergangenheit zu bewältigen. Es gibt vielmehr zahlreiche neue Trennungen, auch wenn diejenigen, die sie provozieren, das als gesellschaftlichen Fortschritt, neue wissenschaftliche Erkenntnis etc. proklamieren, während diejenigen, die dem widersprechen, als rückständig disqualifiziert werden. Von der Ehe aber gilt: „Denn ob's wohl ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen ertichtet oder gestiftet“ (BSLK 529, 32-34). Von altersher ist die Ehe der Schnittpunkt von weltlichem und göttlichem Recht, damit natürlich auch Ansatzpunkt für viele Konflikte.

Das vorliegende Buch ist die Dissertation eines römisch-katholischen Theologen an der Theologischen Fakultät der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. Der Gegenstand der Untersuchung ist jedoch in der Fülle von Problemen und Materialien nicht ganz einfach zu erfassen. Denn zum einen geht es um die Geschichte des kirchlichen Eherechts; es handelt sich um eine in erster Linie kanonistische Untersuchung. Zum anderen geht es um die geschichtlichen und gesellschaftlichen Veränderungen in der Eheauffassung, und auf diesem Hintergrund bewegen sich schließlich die jeweiligen kirchlichen Entscheidungen. Daß sich dies keineswegs nur in Differenzen zwischen rö-