

matische Normativität der Ur-Kirche adäquat von ihren zeitbedingten Erscheinungen und Einrichtungen abgehoben werden könne. – Einen Höhepunkt des Sammelbandes stellt der allerdings schon anderwärts veröffentlichte Beitrag (P.-G. Müller / W. Stenger [Hrsg.], *Kontinuität und Einheit*: FS f. F. Mußner, Freiburg 1981, 340–375) H. Schürmanns dar: „Auf der Suche nach dem ‚Evangelisch-Katholischen‘“ (71–107). Sch. fragt, ob die vertrauten Beschreibungen des je „Katholischen“ und des „Evangelischen“ im Blick auf das NT und die Alte Kirche nicht innerlich aufzubrechen sind, damit von daher die konträre Profilierung des „Eigenen“ in einem „höheren Dritten“ aufgehoben werden könne. Mit Sorgfalt und Gespür tastet er sich von der „gewordenen Kirche“ zurück zur „werdenden Kirche“. Der objektive Abschluß der Offenbarung in Christus steht in einem unlösbaren Zusammenhang mit der Form der Vergegenwärtigung im Zeugnis und der theologischen Deutung der apostolischen Erstzeugen. In diesem Sinne ist die apostolische Ur-Kirche selbst noch Offenbarungsträgerin. Sie wird von der nachfolgenden Kirche der Frühzeit nicht einfach kopiert, sondern in ihrem Normcharakter für ihren Glauben anerkannt. Entwicklung ist damit notwendig; zugleich findet sie aber das Kriterium ihrer Legitimität in der Möglichkeit einer sachlichen Rückvermittlung in den Ursprung. – Exemplarisch läßt sich dies zeigen an der Ausbildung der hermeneutischen Prinzipien in der Alten Kirche, mit deren Hilfe sie sich in ihrer entwickelten Gestalt zu ihrem normativen Grund hinvermittelt. Dabei müssen sich jedoch die „Instrumentarien“ der Übermittlung vom Inhalt des Vermittelten her als wenigstens inchoativ präformiert erweisen lassen. – Sch. zeigt dies an der Kanonbildung, die eng mit der Entwicklung des Amtes zum Monepiskopat verknüpft ist. In reziproker Bedingtheit hängen Schrift- und Traditionsprinzip mit der Vorstellung von der apostolischen Sukzession der Bischöfe zusammen. Rein historisch läßt sich jedoch kaum endgültig beweisen, daß eine Entwicklung, (von einigen neutestamentlichen Ansätzen her), nicht auch in eine andere Richtung hätte zielen können. Sch. lehnt es ab, wenn der Monepiskat politisch-soziologisch von einer absoluten Monarchie her gedeutet, oder wenn von einer Monopolisierung aller Gemeindefunktionen bei den Amtsträgern gegenüber den Laien gesprochen wird. Die Schrift ist auch gegenüber der entwickelten Verfassung der „gewordenen Kirche“ insofern normativ als (trotz aller Wandlung) das prophetisch-charismatische Moment bleibend ein wesentliches Bauelement der Kirche darstellt, so daß hier immer eine „Perichorese“ der festumrissenen Ämter und der freicharismatischen Dienste statthaben muß. – Vorliegender Band ist als Einführung in die Problematik der weitverzweigten Diskussion um den sog. „Frühkatholizismus“ unentbehrlich. G. L. MÜLLER

HEIDLER, FRITZ, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 45). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 203 S.

Schon in der Themenstellung setzt sich der Vf. bewußt in einen Gegensatz zu einigen gängigen Standards gegenwärtiger evangelischer Theologie. Gegenüber der herrschenden Überzeugung von der griechischen Herkunft der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele versucht H. ihre genuin biblische Basis aufzuzeigen. Sie ist „der von Gott gesetzte geschöpflich-konstitutionelle Ermöglichungsgrund für die leibliche Auferstehung der Toten“ (11).

Damit ist seine grundlegende Kritik an einer exklusiv christologisch-soteriologischen Bestimmung des ewigen Lebens schon angesprochen wie auch seine scharfe Ablehnung aller Theorien vom Ganztod, von der Annihilation des Menschen im Tod, vom Seelenschlaf und der Aufbewahrung der Toten im Gedächtnis Gottes. Formal-ontologisch setzt H. allen Heilsrelationen zu Gott eine Schöpfungs-natur des Menschen voraus. Nur so kann der Mensch als Bundespartner Gottes gedacht werden, und nur so ist der Unterschied zum Tier überhaupt zur Sprache zu bringen. – Bei der Begründung der postmortalen Existenz will H. biblisch-realistisch vorgehen. Dabei springen jedoch die fundamentalistische Argumentationsstruktur und eine auffallend objektivistische Vorstellung des Jenseits ins Auge. Als biblische Grundaussage hält er fest, daß es nach dem Tod für alle Menschen „weitergeht“ (vgl. 17, 20). Dies belegt er mit johanneischen

Jesus-Worten über die unverlierbare Gegenwärtigkeit des ewigen Lebens in den Gläubigen und mit dem Wort Jesu an den Schächer: „Heute noch wirst du bei mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Seine Auslegungsmethode gestattet es, „das“ einheitliche Menschenbild der Bibel zu beschreiben. In 1 Thess 5,23 findet H. die trichotomische Definition (!) des aus Geist, Seele und Leib bestehenden Menschen. Unter den drei Konstitutionselementen ist es der von Gott geschaffene, dem Menschen inhärierende Geist, der ihn als individuelle Person zum Subjekt und Ansprechpartner Gottes macht. Sie ist sein unverlierbares ontologisches Existential, das aufgrund der *creatio continua* die geschöpfliche Eigenexistenz des Menschen verbürgt (47). Dieses *pneuma/ruach* ist die „Antenne“ zum Empfang des göttlichen Wirkens an uns (59). Die Seele ist das den Geist und den Leib vermittelnde Element, wobei die Ganzheit des Menschen zur Gegebenheit kommt. – Der Verdacht, daß H. die Einheit des Menschen nur als eine akzidentelle Einheit von Teilen ansieht, bestätigt sich bei seiner Beschreibung des Todes. Es stirbt nicht der Mensch, sondern nur sein Leib, der zerfällt, während sein Proprium, die Geistesseele, weiterexistiert und die Identität des Menschen verbürgt (39). Statt hier die thomanische Anthropologie pauschal als unbiblisch abzuqualifizieren, wäre der Gedanke ernsthaft zu erwägen gewesen, ob die Rede von einer substantiellen Einheit des Geist- und Materieprinzips nicht weit eher Grundanschauungen des biblischen Menschenbildes auf den Begriff bringt. Der Leib kann nicht ohne weiteres als „Hütte“ der Seele (21, 109) bezeichnet werden, so daß die „Person“ wesentlich nur geist-, aber nicht leibgebunden wäre (61). Auch hier nimmt H. wieder einzelne biblische Formulierungen, Bilder und Metaphern auf und verwendet sie als feste Definitionen im Sinne einer wissenschaftlich-systematischen Anthropologie. Wird der Tod in seiner nichtigen Übermacht noch ernst genommen, wenn er den Personkern gar nicht treffen kann (111)? – Auferweckung heißt dann zwar Erlösung und Verwandlung auch der Materie. Aber es geschieht nur der Einziger der schon als volle Personen existierenden Menschen in ihre neue „Wohnung“. Auferweckung bedeutet somit keine Rettung des Menschen selbst, sondern nur die Wiederherstellung seiner äußeren Daseinsbedingungen. Die Materie ist ein auch das Ich des Menschen mitkonstituierendes Prinzip, so daß die *anima separata* wohl als subsistierende Form existieren kann, aber nie ohne eine ihr wesensgemäße Beziehung auf den Leib, so daß sie selbst nicht einfach das Ich ist; sondern „in“ ihrer Vereinigung mit Materie begegnet sie als leibliche Person im Hier und Jetzt der materiellen Welt. Aufgrund seiner Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses vermag H. den „Zwischenzustand“ mit Zeitkategorien leicht als bloßen Wartestand zu beschreiben. Die Personen leben bewußt bei Gott und tun einen priesterlichen Dienst des Gebets für die Kirche auf Erden (178), während sie auf den jüngsten Tag und die Auferweckung ihrer Leiber warten. H. nimmt ein zweifaches Gericht an: einmal als kleinen jüngsten Tag für den einzelnen und dann als großen jüngsten Tag mit dem Endgericht über alle. Dabei kann das Urteil über den einzelnen noch einmal anders ausfallen als beim Einzelgericht. Weil das Heilswirken Christi an der Todesgrenze nicht haltmache (vgl. 1 Petr 3,6), müsse es auch einen jenseitigen Fortschritt geben, der freilich nicht mit dem „Reinigungsfeuer“ verwechselt werden dürfe. In diesem Sinne kennt H. auch ein Gebet für die Toten. Dies ist nur die Konsequenz seiner Todesdefinition. Denn wenn der eigentliche innere Mensch nicht stirbt, kann auch nicht deutlich werden, warum der Tod das radikale Ende der sittlichen Selbstentfaltung ist in der „Materie“ unserer Geschichts- und Weltzeit (189).

Zwar ist H. mit seiner Ablehnung der Theorie der Annihilation des Menschen im Tod beizupflichten, insofern sie die geschenkte Eigenwertigkeit der geschaffenen Person und ihre Würde verkennet und in theologisch unauflösbare Aporien verfallen muß. – Um aber den Hiatus zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie zu überwinden, hätte es einer grundlegenden philosophischen Reflexion des Leib-Seele-Verhältnisses im biblischen Horizont bedurft. Um dem Vorwurf der Ichteilung im Tode zu entgehen, den die Vertreter der Ganztodtheorie gegen die traditionelle Position erheben, nimmt H. seine Zuflucht zu einer Theorie, nach der die Personidentität allein im Geist und nicht auch im Leib ihren Ort habe. Beiden Konzepten fehlt ein hinreichender Begriff einer metaphysischen Einheit und Ganzheit, die sie immer physisch-empirisch auffassen. – Wegen einer fehlenden Grundreflexion auf den Unterschied und den Zu-

sammenhang von Natur und Gnade entkommt H. einer weiteren Aporie nicht, wenn er im Menschengestalt die Gottebenbildlichkeit begründet sieht, die auch nach dem Sündenfall bleibt, obwohl sie zur *imago diaboli* geworden sei. Als solche bleibe sie aber der Ansprechpartner Gottes. – Eine eigene Erwähnung verdient ein Exkurs, in dem Vf. die Konzeption E. Jüngels schlechthin als „Gnosis“ festlegt (122–139). Trotz einiger scharfsichtiger Urteile über problematische Züge Jüngelscher Theologie muß man seine Verwerfung als des Theologen der letzten Gegenposition zur biblischen Offenbarung (139) ausdrücklich in Frage stellen, sowohl aus sachlichen Gründen wie auch schlicht um der gebotenen Gerechtigkeit willen. – H. bringt in seiner Arbeit zwar wichtige und weitgehend verdrängte Aspekte einer theologischen Anthropologie wieder zur Sprache und kann in manchen intelligenten Passagen das Problembewußtsein des Lesers schärfen. Zum Verhängnis wird dem gesamten Entwurf aber der hermeneutisch ungeklärte Umgang mit der Schrift, die im wesentlichen fundamentalistisch ausgelegt wird, verbunden mit den Methoden der Problementwicklung und der gegenständlichen Sprechweise, die der altprotestantischen orthodoxen Dogmatik eigen waren.

G. L. MÜLLER

Praktische Theologie

WALF, KNUT, *Einführung in das neue Kirchenrecht* (Arbeits- und Studienbücher Theologie). Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1984. 270 S.

Diese Einführung in das neue Kirchenrecht ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Verfasser, Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Nijmegen und Sektionsleiter für Kirchenordnung der Zeitschrift *Concilium* in Nijmegen und in Saarbrücken gehalten hat. Das Buch hat vier Teile. Im Teil 1 (11–38) geht es um die geschichtliche Entwicklung des Kirchenrechts. Der Teil 2 (39–64) handelt von Grundzügen und Eigentümlichkeiten des kirchlichen Rechts. Teil 3 (66–247) wählt einige Bereiche und Problemfelder des Kirchenrechtes aus, und Teil 4 (248–259) beschreibt das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik, in der DDR, in Österreich und in der Schweiz. Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, ein Sach- und Namensregister schließen das Buch ab. Den Hauptteil der Arbeit bildet der Teil 3, welcher noch einmal in drei Abschnitte unterteilt ist: A) Verfassung der Kirche (65–228), B) Strafrecht (229–244), C) Prozeßrecht (245–247). Unter Verfassung der Kirche wird hier nicht nur das verstanden, was der CIC in den cc. 330–572 (*De Ecclesiae constitutione hierarchica*) beschreibt, sondern auch weite Teile des liber III (*De Ecclesiae munere docendi*) und des liber IV (*De Ecclesiae munere sanctificandi*). Auf diese Weise gibt W. einen Überblick über den *gesamten* CIC, insoweit er Theologen und angehende kirchliche Mitarbeiter interessiert. Der Autor betont, sein Buch richte sich zunächst „an Theologiestudenten/tinnen, die in dem eingeschränkten Rahmen, der heutzutage vielerorts dem ungeliebten Fach Kirchenrecht reserviert bleibt, Grundkenntnisse der Rechtsordnung der katholischen Kirche erwerben wollen oder müssen. Mein Buch kann und will nicht mit den in der Regel sehr viel breiter angelegten Darstellungen einiger Kollegen konkurrieren“ (9). Eine solche Darstellungsart hat Vor-, aber auch Nachteile. Vorteile: Es wird hier keine reine Paraphrasenweise geboten, auch keine bloße Buchstabeninterpretation. Ferner ist das vorliegende Werk frei von allem kirchlichen Rechtspositivismus. Man spürt überall das Bemühen, die kirchlichen Normen dem Leser verständlich und gleichsam schmackhaft zu machen. Freilich hat eine solche Darstellungsweise auch ihre Nachteile. *Zunächst* kann nicht immer mit der notwendigen Präzision argumentiert werden. Wenn es z. B. auf S. 254 heißt, es gelte in der katholischen Kirche das Prinzip: „*Semel christianus, semper christianus*“ (genauer sollte es eigentlich heißen: „*Semel catholicus, semper catholicus*“), so müßte doch gleich hinzugefügt werden, daß dies wohl für den can. 11 (gewiß eine Grundnorm!), nicht aber z. B. für die cc. 1086, 1117 und 1124 gilt. *Noch schlimmer* wirkt sich eine solche Darstellungsart