

chende Straftat begeht. Wenn z. B. ein Katholik einer Freimaurerloge angehören sollte, die eine Häresie vertritt und wenn der Katholik sich mit dieser Häresie identifizieren sollte, so wird er von can. 1364 § 1 getroffen, welcher bestimmt: „Der Apostat, der Häretiker oder der Schismatiker ziehen sich die Exkommunikation als Tatstrafe zu.“

Im sechsten Kap. (Praxisrelevanz, 344–356) beschreibt unser Autor die mehr pastorale und menschliche Seite der ganzen Auseinandersetzungen um die Freimaurerei. Sein Fazit sei in voller Länge angeführt: „Auch wenn die Freimaurerei ein Umweg sein sollte, um zu einem vertieften Christentum zu gelangen, kann – trotz aller hier aufgezeigten Gefahren – ein negatives Urteil nicht generell gesprochen werden. Es muss gerade in diesem Bereich sehr stark differenziert werden und es muss die Auseinandersetzung mit dem einzelnen Freimaurer über den Grund seines Glaubens und über den Einfluss der freimaurerischen Welt auf diesen gesucht werden, um auch (pastoral) beurteilen zu können, ob die Freimaurerei mitunter nur einen Umweg oder gar einen Irrweg darstellt. Dabei wird nicht nur das Rationale eine Rolle spielen, sondern immer auch die Frage, wie man hinter einer Sache steht und wie sich die freimaurerische Lebensorientierung letztlich auf die jeweilige religiöse Praxis auswirkt“ (356).

Ein Interview mit dem Großmeister der Großloge Österreichs (357–366), ein Literaturverzeichnis (367–378), ein Verzeichnis der verwendeten Referenz-Seiten im Internet (379–382) und ein Sachwortverzeichnis (383–388) schließen dieses sehr schöne Buch ab. – Zum Schluss noch ein Hinweis in eigener Sache: Der auf S. 14, Anm. 5 zitierte Artikel stammt nicht von Joseph Weier, sondern von mir (= Reinhold Sebott). Dass D. dieser arge Patzer unterlaufen konnte, liegt allerdings auch daran, dass das LKStKR in seiner ersten Auflage an dieser Stelle einen Druckfehler (Zeilenverschiebung des Verfasseramens) enthält.

So viel zum vorliegenden Buch. Was D. kaum wissen konnte, als er seine Arbeit schrieb, ist die Tatsache, dass man in Rom eine Neufassung des gesamten Strafrechts (liber VI; cc. 1311–1399) des CIC vorbereitet. Die Promulgation dieses neuen Strafrechts (wird es 2014 erscheinen?) bringt es mit sich, dass auch die Strafbestimmungen gegen die Freimaurer (vgl. CIC/1917; can. 2335), die im CIC/1983 nicht mehr enthalten sind, wieder aufleben könnten. Diese Befürchtung gründet vor allem auf der Tatsache, dass Kardinal Ratzinger, der seinerzeit als Präfekt der römischen Glaubenskongregation die „Declaratio de associationibus massonicis“ vom 26. November 1983 zu verantworten hatte, jetzt Papst ist.

R. SEBOTT S. J.

LOHLKER, RÜDIGER, *Islamisches Recht* (UTB 3562). Wien: Facultas 2012. 263 S., ISBN 978-3-8252-3562-8.

„Mon Dieu!“ – so wäre es wohl selbst den eingefleischten Agnostikern unter den französischen Postmodernen über die Lippen gerutscht angesichts einer Interpretation islamischen Rechts mit Begriffen des französischen Poststrukturalismus. Denn genau dies unternimmt der Wiener Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker (= L.), durchaus in Fortführung seines Buches „Islam. Eine Ideengeschichte“ von 2008: Er entlehnt die Begriffe der „Falte“ und des „Rhizoms“ von Gilles Deleuze, um mit ihnen die Eigenart des traditionellen, vormodernen islamischen Rechtsdiskurses zu umschreiben. Das Hauptanliegen dieses lehrbuchartig präsentierten, aber gleichzeitig höchst originellen Buches, für dessen 238 Seiten der Leser einen ausgeschlafenen Kopf und ausreichend Zeit haben sollte, ist es, Sensibilität zu wecken für die geschichtliche Entwicklung der rechtsmethodologischen Diskussion, in der Begriffe oder Textbestände definit werden, um dann aber wieder Nährboden für neue Anknüpfungspunkte, Unsicherheiten, Unschärfen und mäandernde Diskussionen zu sein. Vor allem mit dem Begriff des Rhizoms – ergänzt durch sein eigenes Begriffspaar der De- und Reterritorialisierung (das sich simple Köpfe auch als Ein- bzw. Entgrenzung von Diskussionsfeldern übersetzen können) – beschreibt L. den Unterschied von traditionellen islamischen Texten zu dem idealen Buch der europäischen Moderne: Das „Rhizom“ bezeichnet einen Zusammenhang, der sich dem Stamm-Zweig-Modell (oder Mitte-Rand-/ Substanz-Akzidenz-Modellen) – und damit genauen Klassifizierungen und Herkunftsbeziehungen sowie Hierarchien und organischen Entwicklungen – sowie v. a. dem Anspruch einer idealen und ur-

sprünglichen Einheit entzieht (vgl. 40–43.237 f.). Der eine Text, das Original, die eine monolineare Entwicklung, all diese Zielscheiben postmoderner Kritik gilt es, hinter sich zu lassen, um die Besonderheit und Eigenlogik des islamischen Rechtsdiskurses und seiner Entwicklung zu verstehen. Der von L. verwendete Rhizombegriff bringt dagegen vielfache Verknüpfungen, plurale Gleichzeitigkeit und enthierarchisierte Beziehungen in den Blick – und entlarvt den traditionellen Blick der Islamwissenschaft auf den Rechtsdiskurs – „von einem Thema wird [...] zu einem anderen Thema gesprungen“ (43) – als defizienzorientierte Oberflächlichkeit. Doch wie weit trägt diese nicht unaufwendig postmodern aktualisierte *šarīʿa*-Diskussion? Dies kann erst nach einem Durchgang durch das Buch entschieden werden.

Das in sieben Hauptkapitel aufgeteilte Werk L.s nimmt den Leser zum einen mit auf einen konsequenten Weg von grundlegenden Bestimmungen bis hin zur Betrachtung einzelner Begrifflichkeiten des islamischen Rechts. Zum anderen umkreist es stets die Eigenart des islamischen Rechts, die eben nicht durch einen einfachen identifizierenden und klassifizierenden Gestus zu bestimmen ist, sondern dessen Eigenlogik eines die Kategorien wechselnden und Themen stichwortartig verknüpfenden mändernden Diskurses – auch durch L.s Übersetzung längerer Passagen aus der islamischen Rechtsliteratur – anschaulich wird.

Scharnierkapitel sind sicherlich das dritte und das fünfte Kap.: Das dritte Kap. widmet sich der Struktur der Rechtswerke und erläutert den zentralen Begriff der „Verkettung“. Dieser bedeutet, dass „Begleitumstände, die sich um ein Objekt anordnen [...] [immer; T. Sp.] wieder zu neuen Objekten führen. All dies führt zu Gesamtobjekten, die wiederum narrativ zum Ausdruck kommen und immer offen für neue Anschlüsse sind“ (43). So stehen „all diese Auffassungen der unterschiedlichen Autoren [...] auf einer Ebene, bilden [...] eine reale Mannigfaltigkeit gleich zu wertender Auffassungen, aus denen sich Fluchtlinien entwickeln, neue Verkettungen möglich werden, wenn der Kommentar abwägt und eine Auffassung für diejenige erklärt, die vorzuziehen sei“ (44). Nicht von ungefähr erinnert diese Charakterisierung stark an die Eigenart des talmudischen Diskurses. Auf der Grundlage dieses Begriffs skizziert L. sehr hilfreich auch die charakteristischen Textgattungen des Rechtsdiskurses: Kommentar, Zusammenfassungen und Begriffsdefinitionen, die er nicht (nur) als synthetisierende, sondern – entgegen der gängigen Einschätzung – vor allem auch als innovatorische Leistung beurteilt.

Das fünfte Kap. unternimmt einen Gesamtblick auf den Rechtsdiskurs und zeigt seine Übergänge, Parallelen und Eigenart zum theologischen Diskurs. Das Kapitel ist für einen theologisch interessierten Leser in besonderer Weise interessant, denn gerade hier umreißt L., der sich ironisch von den „Geistjägern“ (7), die nach dem „Geist des islamischen Rechts“ forschen, abgrenzt, das hinter den einzelnen rechtsmethodischen Fragen liegende theologische Weltbild des islamischen Rechts.

Die theologische Grundlegung reicht bis in das umfangreichste, sechste Kap. hinein, das „Texte, Absichten und Techniken“ vorstellt. In ihm wird zunächst die Stellung der Vernunft diskutiert und dann L.s hilfreiche Unterscheidung zwischen einem wortwörtlichen Literalismus (der oberflächlich oft mit dem islamischen Recht verbunden wird) und einem „textuellen Empirismus“ erläutert, der den Bezug auf kanonische Texte zwar für unumgänglich hält, aber gerade hierin neue Fluchtlinien und Flexibilität freisetzt. Schließlich sollte der theologisch interessierte Leser unbedingt die Überlegungen zum Verhältnis von göttlicher und menschlicher Intentionalität zur Kenntnis nehmen – und sodann entscheiden, ob er den differenzierten Ausführungen zu einzelnen Diskurselementen des Rechtsdiskurses folgen will. Kennenlernen würde der geduldige Leser tatsächlich absolut grundlegende Diskussionen im islamischen Recht: von der Etablierung des Analogieschlusses als Konsequenz des textuellen Empirismus über flexibilisierende Strategien innerhalb eines etablierten kanonischen Rechtsschuldiskurses durch „Rechtskniffe“, „Gutdünken“ und „erleichternde Regelungen“ bis hin zu der Diskussion um Rechtsziele und Nutzen als orientierende Perspektiven der Rechtsauslegung – eine gewisse Frustrationstoleranz angesichts des nicht immer leicht zu durchschauenden Diskurses der islamischen Gelehrten und des gelehrten Islamwissenschaftlers vorausgesetzt.

Vorbereitet sind diese Kapitel durch eine auch für sich lesbare und dem Laien gut verständliche straffe Darstellung der Geschichte des islamischen Rechts (Kap.4) und

durch wichtige Begriffsunterscheidungen (Kap.1 und 2): Die differenzierende Kraft der Argumentation zeigt sich in der wichtigen Unterscheidung zwischen *šarī'a* als vom Menschen niemals ganz zu erfassender göttlicher Ordnung, *fiqh* als „Diskussionsprozesse der muslimischen Rechtsgelehrten“ (16), die aber mehr als nur rechtliche Argumentationen umfassen, und „religiöses Recht“ als konkrete Rechtssetzungen (Kap.1). In Bezug auf das religiöse Recht führt L. sodann die paradox anmutende Begriffsbildung einer „religiös fundierten/begründeten Säkularität“ ein, um zu zeigen, dass das islamische Recht in seiner traditionellen Form nicht – wie oft unterstellt – das gesamte individuelle und gesellschaftliche Leben einer totalisierenden, unmittelbar religiös begründeten und unveränderlichen Logik unterwirft. Vielmehr bringt diese provokativ-anachronistisch gewählte Formulierung ein Doppeltes in den Blick: Einerseits gründet der Rechtsdiskurs in unumstößlicher Theonomie sowie in (im Laufe der Zeit etablierter) unhintergebar Normativität von Koran und Sunna. Dennoch ist andererseits der Gelehrte, der Recht auslegt und spricht, in keiner Weise nur ein Sprachrohr göttlich-legislativer Eindeutigkeit. Der Rechtsdiskurs gehorcht vielmehr einer weltlichen Eigenlogik, deren Kriterien systematisch-exegetische Korrektheit, breite Quellenkenntnis sowie textkritische Fähigkeiten sind. Das islamische Recht ist somit *positives* Recht (auf religiöser Grundlage) der muslimischen Gemeinschaft zur Regelung ihrer Angelegenheiten und wird als solches auch intensiv reflektiert. In diesem Sinne greifen im traditionellen Recht göttlicher Nomos und menschlich normatives Handeln ineinander.

Das abschließende siebte Kap. analysiert zwei berühmten Kategorien der islamischen Rechtswissenschaft: die Urteilsbildung des Rechtsgelehrten (*īğtihād*) und die Nachahmung (*taqlid*), und setzt sich so mit einer islamwissenschaftlichen Grundannahme auseinander: In der Geschichte des islamischen Rechts habe eine Entwicklung von der freien Urteilsbildung der Anfangszeit bis hin zur sklerotischen Erstarrung und reflexionslosen Nachahmung der Rechtsschulen (das sogenannte „Schließen des Tors des *īğtihād*“) stattgefunden. In den Jhdtn. danach sei die Rechtswissenschaft in haarspalterischer Unproduktivität verfangen geblieben, bis die reformerische Bewegung des Modernismus ab dem 19. Jhd. die Rückkehr zum eigenen Urteil (die „Öffnung des Tores des *īğtihād*“) als quasi islamischer Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit gefordert hätte. L.s ganzes Werk stellt diese Perspektive auf den Kopf: Weder sei die etablierte Rechtsmethodologie unproduktiv noch habe es einfachhin einen Übergang vom freien Urteil zum sklavischen Gehorsam gegenüber den vier etablierten Rechtsschulen gegeben. Vielmehr ist *taqlid*, die Nachahmung, bei L. wesentlich Komplexitätsreduktion, um überhaupt eine Basis der Rechtsdiskussion und der „Rechtssicherheit“ (189) zu ermöglichen, und dann neue „Verkettungen“ auf der Basis der normativen Bindung an eine Rechtsschule herzustellen. Und schließlich bedeute der Modernismus keine Befreiung, sondern faktisch eine Zerstörung klassisch gepflegter Pluralität zugunsten eines Furors der Eindeutigkeit, der Kodifizierung und der Homogenisierung. Diesen Paukenschlag einer Kampfansage gegen liebgewordene islamwissenschaftliche Paradigmen, die L. mit dem oft zitierten Münsteraner Islamwissenschaftler Thomas Bauer teilt, unterfüttert er in diesem abschließenden Kap. mit einer ausführlichen Demonstration der interpretatorischen Komplexität traditioneller Rechtswissenschaft.

Der zweite Schwerpunkt des letzten Kap.s liegt darin, die soziale Dimension des zentralen Begriffs der „Verkettung“ aufzuzeigen. Diente er bisher dazu, die Vielfalt der Anschlussmöglichkeit innerhalb eines Diskurses zu zeigen und so das islamische Recht von seinem Stigma der Erstarrung zu befreien, so analysiert L. abschließend die „Verkettung“ von Personen oder Personengruppen. Auch die Beziehung von Rechtsschulen, Rechtsgelehrten und „Rechtsbelehrten“ ist keine Beziehung von Entscheid und Gehorsam, sondern verlangt auf beiden Seiten hermeneutische und interpretative Fähigkeiten.

Ist derart der Grundaufbau skizziert, so muss nun die Leistung des Buches eigens herausgestellt werden. Kritisch mag man vorab die banale Feststellung äußern, dass die gewählte Umschrift des Arabischen („eine vereinfachte Fassung der im englischen Sprachraum üblichen“ [239]) höchstens dazu dienen könnte, den Leser die Mühen der Rechtsgelehrten schmerzhaft nachempfinden zu lassen; wer die arabischen Begriffe kennt, wird sie mit etwas Mühe wiedererkennen, wer sie nicht kennt, wird sie auch nicht kennenlernen. Auch manche Eigenarten im Satzbau, Uneinheitlichkeiten in der

Zitierweise und Zwischenüberschriften, die nur den ersten kleinen Abschnitt eines Kapitels betreffen, lassen pedantische Leser unzufrieden zurück.

Zu unterstreichen ist aber die inhaltliche Originalität dieses Buches, die man in drei Fragen fassen kann: Was erbringt die Analyse anhand der postmodernen Begrifflichkeit? Worin liegt der eigene Beitrag im Hinblick auf islamwissenschaftliche Forschung? Und was kann ein katholischer Theologe aus dieser Lektüre lernen?

Bezüglich der postmodernen Analyseinstrumente mag man zwar die idiosynkratische Redeweise von „Falte“ und „Rhizom“ mit einem skeptischen Stirnrunzeln zur Kenntnis nehmen, doch das Verdienst L.s ist es, dem traditionellen Denken nicht nur im Gestus der Überwindung zu begegnen. Seiner Darstellung gelingt es tatsächlich, die Logik des Rechtsdiskurses in Analogie zu postmodernem Denken einsichtig zu machen: Plausibel wird die hohe sprachtheoretische Sensibilität der islamischen Tradition mit stark zeichentheoretisch orientierten Auffassungen und Überlegungen. Nachvollziehbar wird die an talmudisches Denken erinnernde Entgrenzung der Textgestalt: Diese Texte sind keine abgeschlossenen Schriften zwischen zwei Buchdeckeln, sondern sich vervielfachende Diskurse von Kommentar und Superkommentar, die nicht einfach in „Originaltext“ und „Anmerkungen“ aufzulösen sind. Nachdenkenswert ist die postmoderne Privilegierung des Synchronen, die vehement gegen das diachron-lineare Denken der Moderne antritt. Und zumindest als Gegengewicht zu einer klischeehaften Wahrnehmung des Islam ist die leitende Unterstellung von Pluralitätsfreundlichkeit und Ambiguitätstoleranz anregend, die im Lob der islamischen Pluralität durchaus Polemik, rigiden Entscheidungswillen und auch Gewalt nicht ausblendet. Es wird sensibel zu beachten sein, diese andere Wahrnehmung des Islam nicht ihrerseits wieder zu einem Klischee werden zu lassen; dankbarerweise verzichtet L. ja auch weitestgehend auf kulturskeptische Aperçus zur Tradition der westlichen Moderne.

Islamwissenschaftlich ist das Werk L.s gleichsam die Bodenhaftung zu Thomas Bauers genialem, aber nicht durch allzu große Präzision behindertem Werk „Kultur der Ambiguität“ von 2011. Beide Autoren, die ihren Arbeitsschwerpunkt in der bisher eher ungeliebten nachformativen Epoche nach dem 11. Jhd. haben, sind sich einig, die von ihnen festgestellten Vorurteile des bisherigen islamwissenschaftlichen Mainstreams durch „eine andere Geschichte des Islam“ zu unterlaufen. L.s Arbeit, die zwar in ihrem Anspruch eine rechtssystematische und keine rechtshistorische ist, hinterfragt vor allem die bisherige islamwissenschaftliche Geschichtsschreibung: Keineswegs habe die schon in der Anfangszeit verankerte Rechtsergründung „schon bald den Kontakt zur sozialen Realität verloren“ (234). Keinesfalls sei die Bindung an eine Rechtsschule (*taqlid*) als reine Erstarrung und „sklavischer Gehorsam“ zu deuten. Jedenfalls sind die etablierten Formen rechtsmethodologischen Denkens, die bis zur Moderne über Hunderte von Jahren den Rechtsdiskurs mit prägen, realitätsferne *l'art pour l'art*. Und der Modernismus, der eine Zeit lang das liebste und geschätzteste Objekt islamwissenschaftlicher Forschung war, ist für L. – wie für andere Islamwissenschaftler auch – keineswegs nur ein Aufbruch aus verkrusteten sozialen Institutionen und erstarrtem Denken zugunsten einer freien intellektuellen Individualität. Auf seinem Negativsaldo stehen eben auch die Zerstörung traditioneller Pluralität und etablierter interpretatorischer Verfahren sowie die heute in ihrer bedrückenden Präsenz offensichtlich werdenden Tendenzen zur Homogenisierung und Kodifizierung islamischen Glaubens. Diese, so einmal mehr die Erkenntnis in L.s Untersuchung, ist keine Folge ausgebliebener Modernisierung, sondern umgekehrt von einer gegen die Moderne gerichteten islamischen Moderne.

Damit wird die Bedeutung auch für christliche Theologie deutlich, die angesichts eines sowohl vom Thema als auch der Methodik nicht theologischen Werkes nur indirekt sein kann. Es liegt auf der Hand, dass christliche Theologen aus L.s Untersuchung in allgemeiner Hinsicht Sensibilität gegenüber der Logik und Andersheit traditioneller Wissensdiskurse lernen können. Die Problematik der Individualisierung und De-Institutionalisierung des Traditionsbezugs – gerade auch durch eine sich traditionalistisch gebärende fundamentale Religiosität – ist ja nicht allein ein Problem der islamischen Welt. Präziser aber weist L.s Buch – neben schönen angedeuteten Differenzierungen zwischen islamischem und christlichem Verständnis der Intentionalität und neben seinen Überlegungen zu einer „religiösen Säkularität“ – indirekt auf die komplexe Suche

nach den richtigen Gesprächspartnern einer interreligiös interessierten Theologie hin. So zeigt L.s Untersuchung implizit auf, dass das Gegenüber des islamischen Rechtsdenkens nicht unbedingt eine christliche Theologie des Rechts ist, wie eine vorschnelle vergleichende Perspektive nahelegt. Denn in seiner postmodern angeleiteten Analyse geht es ja wesentlich um die Organisation von Wissensdiskursen. Vielleicht also wäre der Gesprächspartner nicht über den Inhalt, sondern über die Form des Diskurses zu suchen. Und damit käme über die postmodern reinterpretierte islamische Rechtsdiskussion die scholastische Disputation in den Blick, die bisher (wenn überhaupt) nur als Gesprächspartner einer islamischen systematischen Theologie (des *kalām*), wahrgenommen wurde. Vielleicht aber haben sich Thomas von Aquin und die *fuqahā*, die Rechtsgelehrten, mehr zu sagen, als man meint. Christlicherseits erlaubte dieses ungewöhnliche Gegenüber dann umgekehrt eine neue – postmoderne – Wertschätzung des möglicherweise zu sehr mit klassifizierender Systematik und metaphysischer Geschlossenheit identifizierten scholastischen Denkens. Wer weiß. Sicher ist aber: Angesichts der so entstehenden theologischen Fragen dürfte Rüdiger Lohlker dann auch seine Einschätzung, die Theologie erschöpfe sich in Aussagen „der Islam ist so und so“ (237), noch einmal überdenken.

T. SPECKER S. J.

REISSMEIER, JOHANN J., *Sexueller Missbrauch im kirchlichen Strafrecht*. Verfahren – Zuständigkeiten – Strafen. Eine Handreichung. Innsbruck: Tyrolia 2012. 124 S., ISBN 978-3-7022-3146-0.

Sexueller Missbrauch durch Kleriker stellt einen schweren Eingriff in die Persönlichkeitsrechte junger Menschen dar – mit oft lebenslangen Schäden. Darüber hinaus sind das Ansehen der Kirche und die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung in hohem Maße betroffen. Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es, aufzuzeigen, welche Normierungen es seitens des universalkirchlichen Gesetzgebers diesbezüglich gibt und mit welchen Fragen sich ein kirchenrechtliches Strafverfahren zu beschäftigen hat.

Das vorliegende Buch hat sechs (größere und kleinere) Kapitel. Im ersten Kap. (Sinn und Zweck von Kirchenstrafen, 13–16) kann sich der Autor auf can. 1341 stützen, der so formuliert: „Der Ordinarius hat dafür zu sorgen, dass der Gerichts- oder der Verwaltungsweg zur Verhängung oder Feststellung von Strafen nur dann beschritten wird, wenn er erkannt hat, dass weder durch brüderliche Ermahnung noch durch Verweis noch durch andere Wege des pastoralen Bemühens ein Ärgernis hinreichend gehoben, die Gerechtigkeit wiederhergestellt und der Täter gebessert werden kann.“ Natürlich sind die *reparatio scandali*, die *restitutio iustitiae* und die *emendatio rei* nur allgemeine Überschriften, die im Einzelfall erst noch ausbuchstabiert werden müssen. Somit hat der Ordinarius einen gewissen Ermessensspielraum.

Im zweiten Kap. (Strafrechtstatbestand, 17–42) werden die entsprechenden Normen im CIC/1917, im CIC/1983 und im MP „Sacramentorum Sanctitatis Tutela“ vom 30. April 2001 dargestellt. War der CIC/1917 noch relativ ausführlich (vgl. die cc. 2357–2359), so enthält der CIC/1983 nur noch den can. 1395 § 2. Nachdem in § 1 das Konkubinat angesprochen wurde, heißt es in § 2: „Ein Kleriker, der sich auf andere Weise gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt hat, soll, wenn nämlich er die Straftat mit Gewalt, durch Drohungen, öffentlich oder an einem Minderjährigen unter sechzehn Jahren begangen hat, mit gerechten Strafen belegt werden, gegebenenfalls die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgenommen.“ Mit dem MP *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (30.04.2001) erließ Papst Johannes Paul II. Normen, die den Schutz der Heiligkeit der Sakramente, insbesondere des Sakramentes der Eucharistie und der Buße, sowie den Schutz jener betreffen, die in der Nachfolge Christi in besonderer Weise zur Einhaltung des sechsten Gebotes verpflichtet sind. Über acht Jahre nach Promulgation des MP *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* hielt man es seitens der Kongregation für die Glaubenslehre für angebracht, eine Überarbeitung der genannten Normen vorzunehmen. Der neue Text trägt die Überschrift *Normae de gravioribus delictis* und ist veröffentlicht in: AAS 102 (2010) 419–431. Zusammenfassend umschreibt Reißmeier den sexuellen Missbrauch Minderjähriger durch einen Kleriker in drei Punkten (vgl. 35 f.): 1. Es muss sich um einen im äußeren Bereich feststellbaren Verstoß eines Klerikers im 6.