

Wahrheit, nach dem Guten und nach Glückseligkeit angeregt, hat Wilhelm von Ockham dieses Verhältnis geradezu ins Gegenteil verkehrt, insofern für ihn die Entscheidungsfreiheit nicht aus der Vernunft oder dem Willen hervorgeht, sondern den Handlungen vorausgeht. P. sieht hier eine regelrechte Revolution in der Auffassung vom Menschen und seinem Handeln: Die Moral wird losgelöst von der geistigen Natur des Menschen (zu der auch das Streben nach Glück gehört), so daß die Natur nicht mehr die Grundlage für die Freiheit des Menschen bildet, sondern die Freiheit der Willkür untergeordnet wurde (vgl. 60 f.).

Demgegenüber intendiert P. eine Wiederentdeckung der geistigen Natur des Menschen. Entspringt die Moralität dem Inneren des Menschen in seinem Verlangen nach Wahrheit, nach dem Guten und dem Glück, so wirkt der Heilige Geist durch das „Neue Gesetz“ bzw. das „Gesetz des Evangeliums“. „Es besteht in der Gnade des Heiligen Geistes, die aufgrund des Glaubens an Christus zuteil wird und durch die Liebe wirksam ist“ (74). So durchdringt und berührt uns der Geist, der seinen Ursprung im Glauben an Christus hat, in der Tiefe des Herzens. Die unterschiedlichen Neigungen, die das natürliche Sittengesetz fundieren (Neigung zum Guten, zum Erhalt des Lebens, zur Sexualität, zur Erkenntnis der Wahrheit) werden in unterschiedlichen Schritten durch das Gesetz entwickelt. So unterscheidet P. auch zwischen Lust und Freude: Während die Lust ein angenehm sinnliches Gefühl ist, ein Affekt, der durch Kontakt mit dem äußerlichen Gut zustande kommt, ist die Freude „direkte Wirkung einer vortrefflichen Tätigkeit“ (69).

P., der konsequent in den Bahnen aristotelisch-thomistischer Ethik bleibt, führt mit der Theologie Luthers (und der hier geübten Kritik an Aristoteles und Thomas) keine Auseinandersetzung. Gerade dadurch wird der Grundriß zur Anfrage

und Herausforderung für die ethische Theoriebildung innerhalb des Protestantismus, denn eine die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bedenkende Theologie wird nach der Bedeutung der durch das Evangelium geschenkten Freiheit vom Gesetz für den ethischen Prozeß fragen müssen. Sie wird damit auch zu hinterfragen haben, ob die Freude tatsächlich – wie schon bei Aristoteles – ausschließlich als Freude an dem eigenen Tätigsein und der moralischen Selbstverwirklichung zur Sprache zu bringen ist, oder auch als Genuß der endlichen Dinge des Daseins, der durch die Zusage ermöglicht ist: „Nimm hin und iß“. Und sie wird die menschliche Verschlossenheit gegenüber der bereits in der Schöpfung ergangenen Zusage des Lebens in den Blick nehmen als Grund für einen verfehlten Umgang mit den Dingen des Daseins, der, weil er die Dinge nicht als „ohn alle mein Verdienst und Wirkigkeit“ (Kleiner Katechismus, BSLK, 511) zugesagt erfährt, ihre Anmutungsqualität verpaßt.

Michael Roth

Wolfgang Bock (Hg.): **Gläubigkeit und Recht und Freiheit**. Ökumenische Perspektiven des katholischen Kirchenrechts, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, XI, 140 S. – ISBN 3-525-56807-1.

Es ist das Verdienst des angezeigten Bandes (und der „Arbeitsgruppe Kirchenrecht und Staatskirchenrecht“ an der FEST in Heidelberg), die Aufmerksamkeit auf das katholische Kirchenrecht zu lenken, durchaus in ökumenischer Absicht, aber ohne hochfliegende Träume, sondern mit nüchternem Blick auf die rechtliche Verfaßtheit und die Rechtsentwicklung in der römisch-katholischen Kirche seit dem Vaticanum II. Sicher war

die Promulgation des neuen Codex Iuris Canonici (CIC) im Jahr 1983 eines der wichtigsten Ereignisse im Pontifikat Johannes Pauls II.

Nach römisch-katholischem Verständnis ist die Kirche als Glaubensgemeinschaft zugleich Rechtsgemeinschaft: Sie ist in dieser Welt „als Gesellschaft“ („ut societas“) verfaßt und geordnet (CIC, c. 204 § 2), den Charakter einer moralischen Person hat sie nach ihrem Selbstverständnis „aufgrund göttlicher Anordnung“ (c. 113 § 1; vgl. § 2 zur juristischen Person). Wer deshalb „das Kirchenrecht als *quantité négligable* abtut, der gibt den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der römisch-katholischen Kirche aus der Hand“ (30), wie *Norbert Lüdecke* in kanonistischen Thesen zum Pontifikat Johannes Pauls II. völlig zutreffend bemerkt.

Georg Bier, ebenfalls Vertreter der römisch-katholischen Kirchenrechtswissenschaft, erörtert das Verhältnis zwischen Primat und Episkopat, wie es sich nach dem CIC von 1983 darstellt, und zwar im Blick auf die Bestellung und Absetzung von Diözesanbischöfen, deren Leitungsgewalt, ihre Mitsorge für die Gesamtkirche und die bischöfliche Kollegialität. Das Resümee ist klar: „Das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen erweist sich von Rechts wegen, aber auch in der kirchlichen Praxis als ein hierarchisches Gefälle.“ Der Papst kann „in jeder Diözese alles tun, was der Diözesanbischof zu tun vermag. Er kann die Gewalt des Diözesanbischofs von Rechts wegen einschränken, er kann sich darüber hinaus jederzeit in die Leitung jeder Teilkirche einschalten“ (74) – und Johannes Paul II. hat von diesem Vorrang auch Gebrauch gemacht, wo es ihm erforderlich schien. Ob andere Formen der Wahrnehmung des Petrusprimats möglich sind, wie die Studie *Communio Sanctorum* fordert (54) bzw. spekuliert, darf angesichts dieses Befundes skeptisch beurteilt werden.

Heinrich J.F. Reinhardt, der dritte Kanonist in diesem Band, ruft die seit dem Vaticanum II. geltenden Eckpfeiler für den ökumenischen Dialog in Erinnerung: Das *vinculum symbolicum* (das gemeinsame Glaubensbekenntnis und Dogma), das *vinculum liturgicum* (die Übereinstimmung im Verständnis und der Feier der Sakramente) und das *vinculum hierarchicum* (die Einheit mit dem Papst) wurden an die volle Gemeinschaft (*plena communio*) der katholischen Kirche gebunden und bilden so die Meßlatte für eine mögliche Kirchengemeinschaft (102). Kirchengemeinschaft ist nur zwischen (bischöflich geleiteten) Teilkirchen möglich, also (bei aller Anerkennung vieler „kirchbildender“ Elemente in ihnen) nicht mit den „kirchlichen Gemeinschaften“ der Reformation. Mit diesen hat sich statt dessen das Modell von Einzelvereinbarungen über konkrete Sachfragen bewährt (112).

Aus evangelischer Perspektive beleuchtet *Wolfgang Lienemann* am Beispiel verschiedener Enzykliken Johannes Pauls II. das konfliktreiche Verhältnis der lehramtlichen Moraltheologie zu einer Philosophie (und Theologie), die die moralische Freiheit und Verantwortung des Individuums ins Zentrum stellt. Die römisch-katholische Kirche fordert nach außen Glaubens- und Gewissensfreiheit, erkennt sie aber nach innen nicht vollständig an, sondern versteht sie als Unterordnung unter das allein vom päpstlichen Lehramt vorgelegte und interpretierte Gebot Gottes.

Michael Plathow beschreibt das Pontifikat Johannes Pauls II. in der Spannung zwischen pastoralen und seelsorgerlichen Zeichenhandlungen – und der lehramtlichen Rechtssetzung, die den verbindlichen Deuterrahmen auch für die „öffnenden“ Zeichen des geistlichen Hirten bilden. Diese, die rechtliche Entwicklung und die lehramtlichen Festlegungen in seinem Pontifikat, verstärken eine „vereinnahmende Ausschließlichkeit“,

einen „inkludierenden Exklusivismus“ der römisch-katholischen Kirche entsprechend dem Modell konzentrischer Kreise (79, 82).

Johanna Will-Armstrong berichtet über Vereinbarungen zwischen einigen evangelischen Landeskirchen (Oldenburg, Hessen, Rheinland) und römisch-katholischen Diözesen zur gegenseitigen Taufanerkennung. Zugleich muß sie konstatieren, daß nach einem Übertritt zwar in vielen Fällen aus pastoralen Gründen auf eine (erneute) Taufe verzichtet wird, daß damit aber keineswegs eine rechtliche Anerkennung der grundsätzlichen Gültigkeit der Taufe in der jeweils anderen Kirche ausgesprochen sei. Der Impuls der Konvergenzerklärung von Lima wurde nicht umgesetzt (und auch von der Charta Oecumenica nicht aufgenommen, 125).

Insgesamt zeichnen sich alle Beiträge durch einen klaren und nüchternen Blick auf die spezifische rechtliche Verfaßtheit der römisch-katholischen Kirche sowie eine realistische Einschätzung dessen aus, was ökumenisch möglich ist. Das Buch sei allen, die mit ökumenischen Fragen zu tun haben, nachdrücklich empfohlen. Für die Ökumenebeauftragten in den evangelischen Landeskirchen sollte es zur Pflichtlektüre werden.

Reinhard Brandt

Kirsten Huxel: *Ontologie des seelischen Lebens*. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluß an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey, Tübingen 2004, XI, 444 S. – ISBN 3-16-148524-4 (Religion in Philosophy and Theology 15).

Mit ihrer Tübinger Habilitationsschrift hat H. ein wichtiges Thema aufgegriffen: Ausgehend von der Beobachtung, daß die

Theologie der psychologischen Thematik keinen eigenen Ort mehr im enzyklopädischen Kanon ihrer Fachgebiete zubilligt und psychologische Fragestellungen auch innerhalb der Systematischen Theologie mehr en passant verhandelt als wirklich begrifflich durchgebildet und systematisch entfaltet werden, macht es sich H. zur Aufgabe, einer dezidierten Ontologie des seelischen Erlebens vorzuarbeiten (vgl. 8 ff.). Dabei ist sie sich durchaus der Vorbehalte bewußt, die gegen das psychologische Unternehmen innerhalb der Theologie (aber auch der Philosophie) hervorgebracht werden (vgl. 13–19). H. macht deutlich, daß sie eine Ontologie des seelischen Lebens als genuin theologische Aufgabe versteht. Dies bedeutet, „nicht allein die Wesensstruktur des christlich-religiösen Bewusstseins“ (339) herauszuarbeiten, sondern umfassend „die universalen Züge des seelischen Erlebens überhaupt aufzuhellen“ (ebd.). H. macht darauf aufmerksam, daß es ein Mißverständnis ist anzunehmen, daß eine Explikation der universalen Züge des seelischen Erlebens eine „neutrale“ Explikation verlange. In Aufnahme von Einsichten von Eilert Herms beabsichtigt sie, die Ontologie des seelischen Erlebens „auf dem Boden eines ganz bestimmten, nämlich christlich-protestantischen Daseinsverständnisses“ (339 f.) zu entfalten. So empfängt eine solche Ontologie durch die christliche Gewißheit „sowohl ihren eigentümlichen Ansatz in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht als auch ihr spezifisches Erkenntnisinteresse“ (340). H. intendiert damit nichts Geringeres, als notwendige Vorarbeiten für das Projekt einer Psychologie des Glaubens zu leisten, die sich „der unhintergehbaren Perspektivität und Partikularität ihres Ansatzes“ (348) voll bewußt ist und dennoch beansprucht, „Aussagen von allgemeiner Geltung“ zu treffen und daher auch bereit ist, „ihren eigenen Gesprächsbeitrag in der Diskussion mit an-