

lagen des kirchlichen Vermögensrechts (Vermögensfähigkeit der Kirche, Zwecke des kirchlichen Vermögens, Kirchenvermögen und Armut, Subjekte des kirchlichen Vermögens allgemein, universelles und partikulares Recht, das Kirchenvermögen im Verhältnis von Staat und Kirche), Begriffe und Arten des Kirchenvermögens (u. a. *res sacrae*, *res pretiosae*, geistiges Eigentum/Urheberrecht), die juristischen Personen als Träger von Kirchenvermögen, die Rechtsträger des Kirchenvermögens in Beziehung zu den verschiedenen kirchlichen Verfassungsebenen (Gesamtkirche, überdiözesane Ebene, diözesane Ebene, unterdiözesane Ebene, sonstige Rechtsträger).

Der zweite Hauptteil hat den Vermögenserwerb zum Gegenstand (S. 129–250). Neben den Arten und Quellen des Vermögenserwerbs werden u. a. auch die verschiedenen Systeme der Kirchenfinanzierung behandelt (Spenden- und Kollektensystem, Kirchensteuersystem, das österreichische Kirchenbeitragswesen und die Kirchenfinanzierung durch Zweckbindung eines Teiles der Einkommensteuer nach dem italienischen Modell). Im einzelnen unterscheiden die Verf. kirchenhoheitliche Einnahmen, widmungswirtschaftliche Einnahmen und Einnahmen aus öffentlichen Kassen (insbesondere Staatsleistungen). Ausführlich wird in einem längeren Exkurs die abgabenrechtliche Stellung der Kirche und ihrer Einrichtungen und die hierzu ergangene umfangreiche Rechtsprechung nach der bayerischen und österreichischen Rechtslage dargestellt (S. 209–235).

Der Abschnitt über die Einnahmen der Kirche als Trägerin von Privatvermögen schließt den wichtigen Hauptteil über den »Vermögenserwerb«, d. h. über die kirchlichen Einnahmen, ab.

Der dritte Hauptteil befaßt sich mit der Vermögensverwaltung (S. 251–289), der vierte mit den Rechtsgeschäften über Kirchenvermögen nach kirchlichem und staatlichem Recht (S. 291–351), der fünfte mit dem Vermögensrecht einzelner

kirchlicher Rechtsträger bzw. Vermögensmassen, d. h. mit dem Vermögen in diözesaner, pfarrlicher und ordenseigener Trägerschaft, ferner mit dem Vermögen von Vereinigungen und ähnlichen Trägern, den frommen Verfügungen und Stiftungen sowie schließlich mit den heiligen Sachen und den *res pretiosae* einschließlich Denkmalschutz und Baurecht (S. 353–660). Der abschließende sechste Hauptteil enthält das kirchliche Dienst-, Arbeits- und Besoldungsrecht (S. 661–855).

Sowohl hinsichtlich seiner systematischen Anlage als auch hinsichtlich seiner redaktionellen Bearbeitung läßt das Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche von Heimerl/Pree keinen berechtigten Wunsch offen. Es enthält einleitend nach dem detaillierten Inhaltsverzeichnis (S. 13–36) ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen (S. 37–45) und am Ende ein umfassendes Literaturverzeichnis (S. 857–884), ein Sachwortregister (S. 885–927) und ein äußerst nützliches »Verzeichnis der Ordensgemeinschaften und Klöster in Bayern und ihrer Rechtsformen« (S. 928–939). Das Handbuch zeigt, daß das kirchliche Vermögensrecht in seiner Einbettung in den Gesamtzusammenhang der staatlichen Rechtsordnungen eine überaus komplexe Materie darstellt, die in ihren Details nicht nur eine umfassende Kenntnis des kanonischen Rechts, sondern ebenso auch eine Vertrautheit mit den einschlägigen staatlichen Rechtsnormen bis hin zum Steuer- und Konkordatsrecht erfordert.

Das Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche von Heimerl/Pree ist eine großartige wissenschaftliche Leistung. Eine vergleichbare Darstellung des kirchlichen Vermögensrechts haben wir in neuerer Zeit nicht gehabt. Das Werk bedarf keiner Empfehlung. Nicht nur die kanonistische Wissenschaft, sondern vor allem auch die Rechtspraxis werden auf dieses Handbuch angewiesen sein.

Joseph Listl, Augsburg

Patrologie

Heid, Stefan, Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land, Borengässer Bonn 1993 (= Hereditas 6. Studien zur Alten Kirchengeschichte, hrsg. von E. Dassmann u. H.-J. Vogt), 248 S., Ln. DM 56,-.

Chiliasmus und Antichrist-Mythos sind keine Schablonen, sondern Gebilde einer theologischen Disputation, an der sich herausragende Denker innerhalb und außerhalb der alten Kirchen beteiligt haben. Der Chiliasmus entsteht im Osten und wächst im Westen zu ausufernder Größe. Zentraler

Punkt der Auseinandersetzung ist Rom. Da Markion den Millenaristen Judaismus vorwirft und den Gott des Alten Testaments bzw. Jerusalems verwirft, treibt er einen Keil zwischen Juden und Christen. Er löst mit seiner Ablehnung des Chiliasmus eine Diskussion aus, die Spuren in der frühkirchlichen Theologie hinterlassen hat. Sie schneiden sich mit den Furchen des frühen Chiliasmus, der in die Zeit vor dem Auftritt Markions aus Sinope zurückreicht und ebenfalls aus dem kleinasiatischen Raum (Hierapolis) kommt. An der Schnittstelle von Markion und Papias erwächst das Schrifttum

des Justin und des Irenäus, die bemüht waren, dem Chiliasmus eine heilsgeschichtliche Verankerung zu geben. Während Markion mit seinem Antijudaismus zur Durchtrennung der Heilsgeschichte kommt, hält Justin unbeirrt und realistisch gerade deswegen am Chiliasmus fest. Justin sieht im Chiliasmus die Kontinuität der Heilsgeschichte gewahrt, sofern sich im chiliastischen Reich die den Patriarchen versprochene Landverheißung erfüllt. Justin hat nach dem 2. jüdischen Krieg das chiliastische Grundanliegen in einer Reflexion auf die Heilsgeschichte geschichts-theologisch fundiert und missionarisch befruchtet. Die Unterscheidung eines guten und bösen Gottes, die Markion am Schicksal Jerusalems festmacht, führt Justin auf das Zentralproblem der Heilsverheißung zurück, so daß er nunmehr das gesamte Heilige Land (Judäa mit der Metropole Jerusalem) mit einbeziehen kann. Der Blick wird von den jesajischen Prophetien (genau hier entdeckt Heid den Ursprung des Chiliasmus) auf die gesamtalttestamentliche Landverheißung geweitet, womit der Jerusalem-Chiliasmus zum heilsgeschichtlichen Heilig-Land-Chiliasmus wird. In gleicher Weise bringen Tertullian und Irenäus, die sich insbesondere mit Markion auseinandersetzen, ihre chiliastischen Vorstellungen auf die Chiliasmus-Kritik Markions. Irenäus erweist sich als der bedeutendste Vertreter des Heilig-Land-Chiliasmus. Trotz seines Abstands zu jüdischen Vorstellungen erwartet Irenäus den Wiederaufbau Jerusalems, wodurch eine klare lokale Kontinuität zu der in den vergangenen Kriegen zerstörten Stadt gegeben ist. Hippolyt steht in der Tradition des Irenäus und bietet nähere Ausführungen über den Chiliasmus an den Stellen, wo er Anspruch auf das Vätererbe erhebt. Origenes und Eusebius dagegen verweisen gern auf die Situation vor Ort in Palästina und lassen den eschatologischen Charakter des chiliastischen Jerusalem außer acht. Wenn sie immer wieder auf den ihnen wohlbekannten trostlosen Zustand des palästinischen Judäa ihrer Zeit hinweisen, möchten sie damit auch die Chiliasten angesichts trügerischer Hoffnungen auf den Boden der Realität zurückholen. Doch einen so dezidierten Chiliasten wie Laktanz vermag das nicht zu beeindrucken.

Zwei Punkte in den blendenden Analysen Heids fallen auf. Origenes wird ziemlich apodiktisch als Antichiliasmus eingeführt. Das mag zutreffen. Schon einleitend aber wird auf die probate Definition des Origenes zum Begriff Restitution verwiesen, der im Verlauf der Untersuchung eine Rolle spielt: »Niemand wird auf einen Ort hin wiederhergestellt, wenn er nicht schon einmal dort gewesen ist. Die Wiederherstellung geschieht vielmehr auf je Eige-

nes hin. Wenn mir zum Beispiel ein Glied ausgegrenzt ist, versucht der Arzt die Wiederherstellung des Ausgrenzten. Wenn sich jemand – mag es gerechterweise oder ungerechterweise sein – außerhalb der Vaterstadt aufhalten muß und die Möglichkeit bekommt, in Übereinstimmung mit den Gesetzen wieder in der Heimatstadt zu verweilen, wurde er, was seine Heimatstadt betrifft, wiederhergestellt.« (Origenes, Jeremia-Homilien 14,18). Dieses Zitat wird für die These ausgewertet, daß der Chiliasmus unter dem Zeichen der Restitution von Juden oder Christen in Judäa steht. Was fehlt, ist eine Detailuntersuchung zum Verhältnis von Apokatastasislehre und Chiliasmus. Über Andeutungen ist hier Heid nicht hinausgegangen. Markion wird als der erste bedeutende Chiliasmus-Gegner entdeckt. Die Hauptzeugen gegen Markion sind Tertullian und Irenäus, also muß Markion aus seinen Gegnern rekonstruiert werden. Hier wäre methodische Vorsicht geboten gewesen; denn es ist die Frage, ob Tertullian und Irenäus wirklich einen glasklaren Markion bieten. Zumindest hätte das Genus der polemischen Ketzerbekämpfung vorab untersucht werden müssen, um einem veritablen Schlüssel zum tatsächlichen Markion näher zu kommen. Seit den diesbezüglichen Untersuchungen zur origeneischen Kelsus-Widerlegung ist bekannt, daß Origenes seinen literarischen Gegner vorzüglich in den Passagen überliefert hat, die ihm genügend Angriffsflächen boten. Natürlich bleibt die Frage, ob mit solcher Fragestellung die Möglichkeiten einer Dissertation nicht doch überschritten worden wären.

Auch der Antichrist-Mythos verdankt seine Entstehung der östlichen Theologie, erfährt aber auch wie der Chiliasmus seinen Brennpunkt in Rom. Nach Heid zeigt das Bild vom Antichrist zwei Aspekte: »Es hat zu tun mit heidnischem Götzenkult und/oder der jüdisch-nationalen Restauration Jerusalems, das nunmehr zu dem Unheilsort der Welt schlechthin wird« (S. 238). Der Begriff Mythos ist gefährlich, vor allem, wenn er nicht definiert wird. Im Bereich der altchristlichen Literatur sollte dieser Begriff nur dann in den Dienst genommen werden, wenn genau feststellbar ist, was er aussagt. Es wäre zweckdienlicher gewesen, entweder nur von »Antichrist« oder von »Antichrist-Vorstellungen« zu sprechen. Die Gestalt des Antichrist als jüdischen Restitutor findet sich erstmals bei Hippolyt. Der Sache nach erkennt Heid wieder bei Markion entsprechende Vorstellungen. Während Tertullian die Doppelankunft der beiden Christusse mit dem Begriff Antichrist zusammenbringt, kann Hippolyt an eine gewisse Parallelisierung zwischen dem Chiliasmus und dem Antichrist bei Irenäus anknüpfen.

Insgesamt hat die Dissertation mit großem Erfolg den Chiliasmus in seinem essentiellen Gehalt als Kontroverse um das Heilige Land dargestellt, in deren Feld sich dann auch die Vorstellung vom Antichrist zu einer spezifischen Gestalt bei Hippolyt entwickelte. Die gelungene Untersuchung hat nicht nur monographisch das in der Regel als Randthema eingeordnete Stichwort Chiliasmus als zentrales Thema der ersten drei Jahrhunderte herausgestellt, sondern auch neue Frage aufgeworfen. Zum Beispiel müßte es auf der geschaffenen Grundlage

reizvoll sein, alle Wallfahrtsberichte zu den Heiligen Stätten des Heiligen Landes, sowie die Wallfahrtskritik erneut zu untersuchen. Vielleicht war die Heilig-Land-Fahrt doch mehr als schiere Erinnerung. Dieselbe Frage wäre an die Mosaikkarte von Madaba zu stellen, die Jerusalem optisch als Nabel des Oriens Christianus präsentiert. Erstaunlich ist auch, daß Rom so intensiv nach Jerusalem blickt, obwohl Jerusalem politisch wie kirchlich nach seiner Zerstörung in Bedeutungslosigkeit versunken war.

Wilhelm Gessel, Augsburg

Religionsphilosophie

Weier, Winfried, *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Bd. 45, hrsg. v. Heinrich Petri, Verlag F. Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 1991, 310 S., ISBN 3-506-70195-9, DM.*

Die in religiöser Praxis allgemein feststellbare Institutionsfeindlichkeit und Konfessionsmüdigkeit ist keineswegs gleichbedeutend mit einem zunehmenden Desinteresse an der Religion selbst. Wie ist dies zu verstehen? Es kann kein Zweifel sein, daß sich im religiösen Bewußtsein ein sehr nachhaltiger Anspruch auf Eigenverantwortung, Freiheit und Selbstursprünglichkeit niederschlägt, den vorliegende Schrift Weiers zum Thema und Inhalt hat. Denn damit ist nichts anderes als der existentielle Charakter der Religion angesprochen.

Schon diese Sachlage läßt eine zweifache Neuorientierung als notwendig erscheinen, um die es hier geht. Einmal die Korrektur an der gänzlich unzutreffenden Meinung, die existenzphilosophische Fragestellung ende ja doch immer nur nihilistisch und sei daher auch bedeutungslos für die Frage nach Ursprung und Wesen der Religion. Zum anderen aber die Berichtigung der Anschauung, eine philosophische und näherhin existenzphilosophische Auseinandersetzung mit der Religion sei theoretisch und ohne Belang für die religiöse Praxis. Denn, wie die Ausführungen Weiers verdeutlichen wollen, ist für ihr Selbstverständnis von fundamentaler Bedeutung die Erkenntnis, daß das eigentliche, weil selbstursprüngliche Menschsein immer schon angelegt und zu seiner Selbstfindung angewiesen ist auf den Zielpunkt der Religion. Wie dieser nun näher zu fassen sei, stellt das Hauptproblem dieser Schrift dar. Denn sie sucht zu zeigen, daß die menschliche Freiheit aufgrund ihrer innersten »Struktur« darauf ausgerichtet ist, sich allein in und aus sich selbst zu begründen, um solchermaßen ei-

ne Unbedingtheit zu erlangen, die mit völliger Unabhängigkeit gleichbedeutend ist. Jeder Verwirklichung der Freiheit ist es eigentümlich, dieses Ziel zu verfolgen und es doch nicht aus eigenem Ursprung erreichen, realisieren zu können. Für dieses Ziel ist es signifikant, einerseits dem eigentlichen Menschsein unverzichtbar und unveräußerlich zu sein, andererseits aber darin selbst seine letzte Erfüllung nicht finden zu können.

Der Frage aber, was dieser fundamentale Sachverhalt für das Verständnis der Religion eigentlich besagt und beinhaltet, wollen die Untersuchungen Weiers auf den Grund gehen. Aus der Fülle der sich hieraus ergebenden Perspektiven seien nur die folgenden herausgegriffen. Allem vorweg geht daraus hervor, daß das Menschsein im Grunde und Ursprung seiner Freiheit immer schon angesprochen ist von dem Gott der Religion als dem Inbegriff des Absoluten wie der Existentialität. Der zweite Aspekt geht daraus hervor, daß dadurch die menschliche Existenz herausgefordert ist, zu entscheiden, ob dieser ihr Sein überschreitenden Intention eine Realität entspricht oder nicht. Und sie hat nun die Freiheit, entweder »darauf zu setzen«, daß dem so sei, oder sich zu weigern, dieses Wagnis einzugehen. In der erstgenannten Entscheidung konstituiert sie sich als »religiöse Existenz«. Diese aber – und dies ist der dritte Aspekt – begründet sich aus ihrer eigenen Sinnerfahrung des Absoluten. Sie ist also nicht, wie immer wieder in Verkenning dieser Sachlage angenommen wurde, darauf angewiesen, durch das Denken, durch Philosophie und Metaphysik allererst begründet zu werden. Vielmehr nimmt sie die Sinnintention ihrer eigenen Selbsterfahrung in Freiheit zum Grund ihrer Entscheidung.

Angesichts des zeitgenössischen Nihilismus und der darin steckenden tiefgreifenden Sinnkrise der Gegenwart sucht Weier die Fülle der Sinngehalte herauszuarbeiten, die in dieser existentiellen Selbsterfahrung beschlossen liegen. Dabei wendet sich