

der formaliter alle wesentlicheren Einzelfreiheitsrechte gegenüber dem Staat zukommen, die bereits der Kodex von 1917 aufgelistet hatte. Alle diejenigen Ansprüche, die noch im Codex Iuris Canonici von 1917 Ingerenz- oder Privilegienpositionen angedeutet hatten, hat der kirchliche Gesetzgeber im Kodex von 1983 zurückgenommen. Insbesondere ist den Normen des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 zu entnehmen, daß es als politischen Leittypus der Gegenwart das demokratische Staatsmodell vor Augen hat. Durch die Verknüpfung des »Persona moralis«-Modells mit dem in c. 747 § 1 CIC/1983 enthaltenen Recht auf Verkündigungs-freiheit zeigt der Verfasser, daß sich kirchliche Freiheit gegenüber dem Staat insbesondere aus der religiösen Sendung der Kirche legitimiert. Im dritten Unterabschnitt des zweiten Kapitels behandelt der Verfasser die spezifischen Beziehungsebenen zwischen kirchlichen Rechtssubjekten und dem Staat im Codex Iuris Canonici. Zur Strukturierung dieser Analyse dient die Einteilung in Institution und Individuum. Während der kirchliche Gesetzgeber den Laien bewußt politische Verantwortung gerade aus dem Glauben heraus zumutet, wird den Klerikern strenge politische Enthaltensamkeit auferlegt. Der Kodex von 1983 hat damit den bereits

vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Prozeß der Entinstitutionalisierung im Bereich der politischen Betätigung der Kirche aufgenommen und konkretisiert. Am Legationsrecht bzw. den entsprechenden fehlenden teilkirchlichen Kompetenzen ist insbesondere zu erkennen, daß für Fragen des Staats-Kirche-Verhältnisses nach wie vor generell und beinahe umfassend der Heilige Stuhl zuständig ist. Abschließend untersucht der Verfasser das Verhältnis von »Ius Canonicum« zum »Ius Civile« im kirchlichen Gesetzbuch von 1983, näherhin die verschiedenen Weisen, wie der Kodex staatliches Recht zu seiner eigenen Rechtsordnung in Beziehung setzt.

Ein Abkürzungsverzeichnis (S. 8–12), ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 196–217) und ebenso ein Kanones-, ein Personen- und ein Sachwortregister runden die Arbeit ab. Unstimmigkeiten im Kanonesregister sind nicht zu übersehen. Außerdem hat der Verfasser im Personenregister nur diejenigen Personen aufgeführt, die im Text genannt sind. Bedauerlicherweise sind die Verfasser der zitierten Literatur nicht in dieses Verzeichnis miteinbezogen worden.

Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg

Dogmatik

Durwell, Fr.-X., *Im Tod ist das Leben. Christus, der Mensch und der Tod*, Verlag Neue Stadt, München u. a. 1993, 116 S., ISBN 3-87996-302, 9,- DM.

Vf. legt hier wunderbare und ansprechende Meditationen über das Sterben, die Begegnung mit Christus im Tod, die Christusgemeinschaft, die im Sterben vollendet wird, die Fruchtbarkeit des Todes, d. h. das Apostolat in letzter Vollendung, und andere existenziell wichtige Aspekte vor. Die Meditationen sind stark biblisch geprägt und auch mit treffenden Worten von Heiligen erhellt, etwa mit dem Wort der hl. Theresia von Lisieux: »Ob ich Angst habe? Wie könnte ich mich vor einem fürchten, den ich so sehr liebe?« In klarer christozentrischer Ausrichtung wird das schon in den Sakramenten grundgelegte Leben und Sterben des Gläubigen auf die Vollendung hin ausgefaltet.

Bei aller Anerkennung der meditativen Begabung des Autors hinterläßt das Buch doch einen zwiespältigen Eindruck: Sowohl biblisch als auch dogmatisch stellen sich gewichtige Rückfragen. Wenn auf der Rückseite der Gegensatz zwischen diesen Meditationen zu den »angstmachenden Predigten von früher« (Fr. Bourdeau) hervorgehoben wird, so

sei vermerkt, daß der Autor mit der Möglichkeit des ewigen Heilsverlustes nicht nur nicht zu rechnen scheint, sondern die entsprechenden biblischen Stellen überhaupt nicht behandelt. Die Möglichkeit, daß jemand in unbereuter Todsünde stirbt (Ist es so unrealistisch, diese Möglichkeit anzunehmen?), wird nicht bedacht, vielmehr wird das Gericht, in dem der »Richter ... ewigen Lohn oder ewige Strafe zuteilt« (S. 27) in erster Linie als »die letzte Gnade ... der Begegnung mit Christus (verstanden), der den Menschen im Tod rettet«. Das Heil muß also nicht in diesem irdischen Leben gewirkt werden, sondern kann auch noch im »Gericht« = Gnade der Christusbegegnung erlangt werden. Sollte sich dann jemand noch der Gnade verschließen? Ein solcher Heilsoptimismus gerät in Gefahr, das Heil und die Christusbegegnung zu naturalisieren: Wie der Tod gehört das Heil (trotz seines Geschenkcharakters) zu den Selbstverständlichkeiten.

Vf. huldigt der Auffassung, daß mit dem Tod die Zeit in dem Sinn aufhört, daß eine Gleichzeitigkeit aller irdisch ungleichzeitigen Ereignisse eintritt. So begegnete Jesus in seinem Hinabstieg zu den Toten den Menschen, die vor ihm lebten und starben in ihrem Tod, um sie (also alle, nicht nur die Gerechten!), mit sich ins ewige Leben hineinzuführen (S. 26); da

aber viele Christen auch heute noch »vor Christus« leben, gilt für sie die gleiche Chance. Tod und Aufstieg Jesu zum Vater fallen ebenfalls zusammen (S. 30f; gegen Joh 20,17!). Die Dauer des Fegfeuers wird als ein Augenblick mit verschieden intensiver Läuterung (S. 54) interpretiert. Das nach dem Tod erfolgte Gebet für Verstorbene dient insofern der Läuterung, als Gott dieses Gebet voraussieht (S. 95). Die Auferstehung geschieht letztlich auch im Tod.

Hierzu sei bemerkt: Einmal wird der als Augenblick verstandene Tod überfrachtet: Er ist das letzte Werden des Menschen und endgültiger Zustand (S. 40), Christusbegegnung, Gericht, Läuterung und Christusgemeinschaft und Auferstehung. Ferner ist die allgemeine Auferstehung biblisch immer an das zweite Kommen Christi gebunden, das die Macht des Erniedrigten offenbart (vgl. 1 Thess 4,16; 1 Kor 15,23; Joh 6,39f u. a.); sie tritt also nicht beim individuellen Tod ein. Insofern muß auch für die Verstorbenen ein Ereignis in der Zukunft angenommen werden, wie sie – und auch Jesus Christus – wissen, daß andere noch auf der Erde leben. Zwar gelten nach dem Tod andere »Zeitvorstellungen« als auf der Erde, aber die Toten befinden sich nicht in der Ewigkeit im Sinn von *vitae interminabilis simul et perfecta possessio*; diese kommt nur Gott zu. Da die Auferstehung im Tod sowohl bei Christus als auch bei den übrigen Menschen am irdischen Leib völlig und prinzipiell vorbeigeht und der Tod schon als Einschränkung aller Begrenztheit verstanden wird, entsteht eine Nähe zu Auffassungen, die schon die alte Gnosis vertreten hat. Die theologischen Voraussetzungen des Autors, der das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie (17. Mai 1979) nicht zu kennen scheint, führen zu Vorbehalten gegenüber den sprachlich gelungenen und originellen Meditationen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Nieborak, Stefan: »Homo analogia«: Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der »analogia entis« im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S. J. (1889–1972). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 1994 (Theologie im Übergang; Bd. 13). – 633 Seiten.

Vorliegende, von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Augsburg angenommenen Dissertation unternimmt es, das umfangreiche Werk Przywaras, die Anfänge mit der Rezeption Newmans, die reifen Werke der dreißiger Jahre und die Spätschriften als in sich geschlossenen philosophisch-theologischen Gesamtentwurf zu deuten. Die unveröffent-

lichten, dem Verfasser in einer Abschrift von Leo Zimny bekannten, 1924–26 in Wyhlen (Baden) in zwei sechswöchigen Kursen vor angehenden Akademikern im Michaelsbund gehaltenen Vorlesungen bilden in etwa den Leitfaden der Untersuchung, die sich wegen des auch sprachlich schwierigen Textes des Denkers der *analogia entis* zugleich als Arbeits- und Lesebuch versteht. Der Titel deutet an, daß der Mensch sich als Mittelpunkt der analogen Kreatürlichkeit – und so auch als Bild des dreifaltigen Gottes – erfaßt, wie die formale Struktur der Analogie die Kreatürlichkeit menschlichen Bewußtseins widerspiegelt. Das »homo analogia« war im Spätwerk Przywaras, in der typologischen Anthropologie, explizit Thema. Der Verfasser vertritt die Auffassung, daß die eigentliche Präzisierung des Seinsverständnisses und dessen Verknüpfung mit dem Prinzip der Analogie denn auch zuerst in den späten Schriften erfolgt sei. Die existentielle Frage »nach der Wahrheit und dem Sinn der als Wirklichkeit erfahrenen menschlichen Existenz und des zugrundeliegenden Wesens« veranlaßt, die ihr angemessene erkenntniskritische Methode zu reflektieren, den Zusammenhang der zu entwickelnden Methode mit der zu erfassenden Seins-Wirklichkeit aufzuzeigen und schließlich das Verhältnis der darzuliegenden Prinzipien zur Theologie und ihren zentralen Aussagen bei Beachtung der Mehrdimensionalität des Dogmas zu erörtern. Letzlich angezielt wird die hintergründige Frage, inwieweit katholische Religiosität und Theologie dem Wesen des Menschen in seiner Kreatürlichkeit zu entsprechen in der Lage sind.

In drei großen Teilen geht der Verfasser seine Aufgabenstellung an. Zunächst bearbeitet er die »Analogie als Methode«, und das unter konsequenter Einklammerung der mit ihr verbundenen religiösen und theologischen Position. Die ausgehaltene Spannung zwischen einer phänomenologischen und realologischen Wirklichkeitserfassung läßt Wahrheit ansichtig werden, die in die Existenzform des denkenden Subjekts gebunden bleibt. Sie wird im Existenzbezug zwischen dem Werden der Kreatur und dem Ist Gottes, in der Reflexion ansichtig. Einheit und Differenz als formale Struktur der Wirklichkeit (z. B. *Sein-Dasein*, *formal-material*) sowie die Beziehungen, die zwischen diesen Gegensätzlichkeiten oder Spannungseinheiten wahrgenommen werden im Sinne einer dynamischen Verschachtelung der gegenüberliegenden, einander konstituierenden und druchdringenden Seiten, diese rekursiv-iterative und ähnlich-unähnliche Erfassung der geschöpflichen Welt wird als Analogie verstanden. Sie bildet den letzten formalen Kern kreatürlichen Bewußtseins und kreatürli-