

zeigen, noch immer nicht ausgerottet ist. Für Vechtel ist die ignatianische Spiritualität „ein ‚Übungsweg‘, der es ermöglicht, die eigenen, auch leidvollen und schmerzlichen Erfahrungen im Lichte der theistischen Annahme zu erleben und zu deuten“ (204). Erst im Rahmen einer so gelebten und konkreten Sinnoption kann sich seines Erachtens „die Rationalität der theistischen Annahme konkretisieren und bewähren“ (ebd.). Gertler sieht das Verdienst von Erhard Kunz darin, im Rekurs auf das Denken von Pierre Rousselot dazu beigetragen zu haben, „die Denkstrukturen der Neuscholastik zu überwinden und zu einer neuen Einheit von Natur und Gnade in der konkreten Wirklichkeit zu finden“ (259). Der Erfahrung Gottes „Raum zu geben, ohne die unsere Zeit kennzeichnende Erfahrung der Entzogenheit Gottes und Seiner Freiheit gegenüber allem menschlichen Zugreifen zu verschweigen“, sei zudem auch sein Anliegen gewesen in zahlreichen Vorträgen, Predigten, Begleit- und Beichtgesprächen, vor allem aber bei ignatianischen Exerzitien, die er „mit wahrer Meisterschaft und mit großer Liebe und Geduld gegeben hat“ (ebd.).

Der Sammelband schließt mit zwei Beiträgen von *Medard Kehl* und einem Beitrag des Herausgebers. Abgedruckt ist zum einen Kehls Laudatio zum 65. Geburtstag von Erhard Kunz, in dem er näher auf Kunz' „prosagogisches Offenbarungsverständnis“ eingeht, das sich deutlich von dem instruktionstheoretischen Modell der Neuscholastik unterscheidet, und Kunz als einen Theologen würdigt, der sich durch „eine glückliche Verbindung von weiser Ausgewogenheit und kritischem Freimut“ (314) auszeichnet. Zum anderen ist aber auch ein Beitrag Kehls zum Thema „Priestersein in heutiger Zeit“ abgedruckt. Dort betont Kehl, die heutige Glaubenssituation mache immer deutlicher, dass Glauben „zutiefst ein Beziehungsgeschehen“ und „oft auch Beziehungsarbeit“ sei (258). Wie es in einer zwischenmenschlichen Beziehung darauf ankomme, Schritt für Schritt in ein echtes Miteinander hineinzuwachsen, so komme es auch beim Verhältnis zu Gott nach Kehl darauf an, „sich [...] langsam, geduldig, Schritt für Schritt in eine Beziehung zu Gott hineinzubeten und durch seinen ganzen Lebensstil hineinzulieben“ (ebd.). Kehl ist der Überzeugung, nur so könne man „überhaupt eine Ahnung davon bekommen, dass Gott und seine Liebe das Allerkostbarste in dieser Welt sind“ (ebd.).

In die Reflexionen des Herausgebers „über das Priester- und Pfarrersein“ (288), die, wie er anmerkt, „weniger akademischer als existenzieller Natur“ (289) sind, gehen drei wesentliche Prägungen seiner Biographie ein. Geboren und aufgewachsen ist er „in Kerala, dem Ursprung des Christentums in Indien, in einer der ältesten kirchlichen Gemeinschaften, der Syro-Malabarischen Kirche“ (ebd.). Über 25 Jahre, in seinen besten Jahren, wie er schreibt, war er in der Seelsorge in Deutschland tätig. Seit 2001 doziert er Theologie in Kenia an einer Hochschule der Ordensgemeinschaft, der er angehört, an der über 820 Studierende eingeschrieben sind, davon über 800 Priesteramtskandidaten. Für Chittilappilly ist „die Fähigkeit der Empathie für andere, der unwägbare Schatz der echten und rechten Seelsorge“ (302). Priesterliches Handeln aus einer existenziellen Tiefe heraus resultiert ihm zufolge „nicht aus einer mit der Priesterweihe verbundenen ‚Würde‘, sondern aus durchlebter Mitmenschlichkeit“ (302f.). Die besondere Aufgabe und Gabe des Priesters müsse es sein, „dieses Mit-Sein als tief in seiner Person verankerte Spiritualität zu leben, damit er für die Menschen seiner Gemeinde als spiritueller Begleiter und Weggefährte taugt“ (303). Hierin wurzele – daran lässt er keinen Zweifel – die Autorität des Priesters. H.-L. OLLIG SJ

SCHEINGRABER, STEFAN: *Aufbruch zur ‚verbeulten Kirche‘*. Die Ekklesiologie von Papst Franziskus. Würzburg: Echter 2019. 175 S., ISBN 978-3-429-05370-3 (Paperback).

Davor, Papst Franziskus für ein „theologisches Leichtgewicht“ zu halten, warnte schon früh Kardinal Walter Kasper. Auch wenn Jorge Mario Bergoglio SJ, anders als sein Vorgänger im Papstamt Joseph Ratzinger, kein akademischer Theologe ist und nicht über Jahrzehnte hinweg theologische wie kirchliche Debatten mit maßgeblichen Veröffentlichungen beeinflusst hat: Franziskus denkt, redet und schreibt keineswegs „theologiefrei“. Die vorliegende, aus einer Diplomarbeit an der Universität Regensburg entstandene Studie erbringt den analytisch sauber geführten, materialreich belegten und keineswegs kritikfreien Nachweis, dass sich – mindestens – von einer impliziten

Ekklesiologie bei Papst Franziskus sprechen lässt. Der Autor, bis zu seinem Zweitstudium Chefarzt eines Krankenhauses und Dozent für Notfallmedizin, jetzt freiberuflicher Arzt und Theologe, konnte dabei auch auf Ergebnisse eines Kongresses an der Universität Wien vom Oktober 2015 zurückgreifen (2016 publiziert), der sich mit dem theologischen Programm von Papst Franziskus beschäftigte.

Die leicht lesbare, flüssig geschriebene Studie gliedert sich in acht Abschnitte mit unterschiedlichem Umfang: I. Das Vorspiel: Die Rede im Vorkonklave (11–13); II. Der Auftakt: Das Handeln des Bischofs als das erhörte Gebet des Volkes (15–19); III. Die Vorgaben: *Evangelii Nuntiandi*, das *Dokument von Aparecida* und die Theologie der Kirche der Armen (21–50); IV. Die Intention: Eine Einleitung in *Evangelii Gaudium* (51–54); V. Das Programm: Die Ekklesiologie von *Evangelii Gaudium* (55–116); VI. Wie gelingt der „Aufbruch zur verbeulten Kirche“ – Kurze Ratschläge von Papst Franziskus (117–120); VII. Am Ende zurück zum Anfang: Die Kohärenz der Ekklesiologie von Papst Franziskus (121–126); VIII. Der Vorhang fällt – und alle Fragen bleiben offen? (127–133). Es folgt ein Anmerkungsapparat (135–169) und diverse Quellen- und Literaturverzeichnisse.

Nach zwei Momentaufnahmen (der offenbar wahlentscheidenden Rede im Vorkonklave und dem ersten Auftreten nach erfolgter Wahl auf der Benediktionsloggia des Petersdoms) nimmt Scheingraber in einem dreifachen Anlauf das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* (EG) vom November 2013 in den Blick. Dieses hat zwar als nachsynodales Schreiben zu gelten, weil es auf eine Bischofssynode reagiert: die unter Benedikt XVI. abgehaltene XIII. Ordentliche Vollversammlung über „Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens“ im Oktober 2011. Aber es enthält, obwohl keine Enzyklika, so etwas wie das „Regierungsprogramm“ des gegenwärtigen Pontifikats, eine Art „Roadmap“. Im ersten Durchgang wird EG als „eine Mischung“ (21) aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (EN) Pauls VI. von 1975 und dem Schlussdokument von Aparecida (DA) von 2007 bezeichnet. Im brasilianischen Wallfahrtsort Aparecida tagte im Mai 2007 die Fünfte Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (CELAM) – der Erzbischof von Buenos Aires verantwortete die Schlussredaktion dieses ebenso umfangreichen wie maßgeblichen Dokumentes.

Beide Schreiben – EN kann auch als eine Rekapitulation der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*, zehn Jahre nach deren Veröffentlichung, gelesen werden – haben den jetzigen Papst und seine Vision von Kirche und Evangelisierung stark geprägt, zusammen mit der Theologie der Kirche der Armen, die wiederum, ohne dass das bei Papst Franziskus *expressis verbis* zum Ausdruck kommt, stark von den Impulsen des sogenannten Katakombenpaktes (November 1965) inspiriert ist. Die vorrangige Option für die Armen („opción preferencial por los pobres“) spielt ebenfalls eine Rolle. Vom Konzil angestoßen, floss sie auf der 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (1974/75), an der Jorge M. Bergoglio als Provinzial der argentinischen Jesuitenprovinz teilnahm, in ein eigenes Dekret ein.

Leitend ist die Frage nach der Verkündigung und Evangelisierung, nach einer missionarischen Kirche unter den Bedingungen der Moderne: Nicht ein steriles, aber folgenloses Wiederholen der Formeln der Vergangenheit, die zwar gelten, aber neu formuliert werden müssen, sondern auch eine Öffnung mit dem Mut zum Tutorismus des Wagnisses (wie es Karl Rahner SJ nennen würde) ist dafür nötig. Franziskus' Hochschätzung der Volksfrömmigkeit (vgl. 29) wie auch die von ihm so favorisierte Synodalität, die stark mit seinen Erfahrungen auf der CELAM-Konferenz zusammenhängen (vgl. 39), haben hier ihre Wurzeln – ebenso wie seine Vision von Bischöfen als Hirten (statt Fürsten).

Scheingraber macht auch auf Unterschiede aufmerksam: Für Franziskus bedeutet Evangelisieren – je nachdem, wie man das nun wertet: in Absetzung oder in Erweiterung von EN 14, wo von der „Verkündigung des Evangeliums“ die Rede ist –, „das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig zu machen“ (EG 176): „ein feiner, aber wichtiger Unterschied“ (44). Auch geht er der Frage nach, ob Franziskus als Befreiungstheologe gelten kann (vgl. 46–50), und kommt dabei auf die „Theologie des Volkes“ zu sprechen,

wie sie Juan Carlos Scannone SJ († 2019) und dessen Kollege Lucio Gera († 2012) entwickelt haben.

In einem zweiten Durchgang analysiert Scheingraber kurz Inhalt, Anliegen und Bedeutung von EG, bevor er im dritten Durchgang ausführlich auf die Ekklesiologie dieses Lehrschreibens zu sprechen kommt, das zwar „kein systematischer Traktat über die Kirche“ ist, aber „das Programm einer notwendigen Kirchenreform“ enthält – für Kardinal Kasper ein „Jahrhundertprogramm“ (55). Pate steht dabei der Gedanke des Übergangs „von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschiedenen missionarischen Pastoral“ (EG 15 mit Bezugnahme auf DA 370): Aufseiten der Kirche – so der missionarische Traum des Papstes – setzt das ein Vorangehen, Mitgehen und Hinterhergehen der „Hirten“ und ihren „Spürsinn“ voraus (vgl. 64 f.). Angeklungen ist dieser Gedanke in der berühmten Rede im Vorkonklave, in der die existentiellen Peripherien zur Sprache kamen. Diese Ansprache allerdings als „Kandidatur“ (13) zu bezeichnen, halte ich für irreführend, denn „Bewerbungsreden“ sind weder vorgesehen noch zulässig. Gewicht erhält dabei, in Weiterentwicklung der (in diesem Punkt stecken gebliebenen) Enzyklika *Ut unum sint* (1995) Johannes Pauls II., die Forderung einer „Neuausrichtung“ des Papstamtes (EG 32) – im Original, weniger blass als in der deutschen Übersetzung, als „una conversión del papado“ bezeichnet.

Bei den systematischen Perspektiven sind die Abschnitte „Gratia supponit naturam“ (81–83) und „Apostolizität“, Volksfrömmigkeit und Theologie als Wissenschaft“ (83–88) besonders erhellend. Jene über Kirchlichkeit als Kriterium für die Echtheit eines Charismas wie auch die Bemerkungen über das Charisma des Diakonats liest man ebenfalls mit Gewinn (vgl. 88–94). Kritisch referiert Scheingraber das Frauen- bzw. Mutterbild von Franziskus, das sein Kirchenverständnis bestimmt. Er hält es für „problematisch, die Frage der Frauenordination unter Verweis auf das ‚Charisma der Frau‘ abzulehnen“ (99).

Die „implizite Ekklesiologie“ des Papstes in EG wird in einem eigenen Abschnitt gewürdigt (103–116). Durch „Begegnung mit Jesus Christus“, „Heiligkeit der Kirche“ und „Gegen die Resignation“ sind sodann päpstliche Tipps zum Aufbruch zu einer „verbeulten Kirche“ zusammengefasst, bevor der Autor wieder an den Anfang des Pontifikats zurückkehrt und Äußerungen der ersten Amtswoche in Verbindung mit EG bringt.

Wohl auch, um sich nicht dem Verdacht auszusetzen, kritische Momente auszublenden und rein affirmativ bzw. selektiv zu arbeiten, kommen im letzten Kapitel Anfragen zur Sprache (127–129; 131), bei denen sich Scheingraber auf den Kirchenhistoriker Hubert Wolf und die Kirchenrechtlerin Sabine Demel und deren „Streitgespräch“ zum Thema „Der Papst muss liefern“ (vgl. 9 f.) bezieht. Mir ist dabei klar geworden: Es genügt nicht, wenn Papst Franziskus immer wieder von „heilsamer Dezentralisierung“ spricht, dafür aber keine kirchenrechtlichen Grundlagen schafft oder schaffen will, „was er als oberster Gesetzgeber der römisch-katholischen Kirche natürlich unschwer könnte“ (131). Es geht darum, Ekklesiologie auch kirchenrechtlich umzusetzen. Dazu gehört u. a. auch eine Klärung der Frage des Verhältnisses zwischen einer Rechtsnorm in der Theorie und dem barmherzigen Umgang in der Praxis, auch wenn ich der Bemerkung, diesbezüglich sei das Jahr der Barmherzigkeit von 2015/16 „nicht nützlich“ gewesen, „weil es nur Ausnahmeregelungen vom Kirchenrecht, nicht aber eine notwendige Überarbeitung gab“ (132), so nicht zustimmen kann.

In Richtung jener, die meinen, sie müssten mit ihrer theologischen Kompetenz (oder Besserwisseri?) dem Papst Nachhilfe erteilen, stellt Scheingraber fest: „Papst Franziskus schreibt die Theologie des Konzils, vor allem mit seinen Überlegungen zur Synodalität der Kirche und zur Bedeutung des Sensus fidelium, fort. Nicht nur vom Namen, sondern auch vom Ansatz her ist *Evangelii Gaudium* auch eine Fortschreibung von *Evangelii Nuntiandi*“ (130). – Diese Studie verdient Respekt. Oft ist auch aus sekundären Quellen zitiert, d. h. weniger beachtet wie fliegenden Pressekonferenzen oder beiläufig gefallenen Äußerungen, in denen Franziskus auf eigene „große“ Texte zu sprechen kommt und diese auslegt. Stefan Scheingraber kann glaubwürdig nachweisen, dass die Ekklesiologie von Papst Franziskus Potential enthält und nicht als Schmal-

spurtheologie eines „Dorfpfarrers“ abgetan werden kann, als der er manchmal von Theologen, die sich für päpstlicher als der Papst halten, despektierlich bezeichnet wird.

A. R. BATLOGG SJ

KRÜGER, MALTE DOMINIK: *Das andere Bild Christi*. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion (Dogmatik in der Moderne; 18). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. XV/618 S., ISBN 978-3-16-154584-9 (Paperback).

Aus katholischer Sicht horcht man auf, wenn ein Protestant sich zur Bedeutung des Bildes für die Religion äußert und den spätmodernen Protestantismus als kritische Bildreligion profiliert. Malte Dominik Krüger, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Marburg und Direktor des Rudolf-Bultmann-Instituts für Hermeneutik, hat dies in seiner im Jahr 2017 erschienenen Habilitationsschrift *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion* getan. Sie ist 2015 mit dem Christian-Wolff-Preis für die beste Habilitationsschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg ausgezeichnet worden.

Krüger geht in seiner rund 600 Seiten starken Studie keiner geringeren Fragestellung als derjenigen nach, warum Menschen religiös sind. Und weiter: Warum religiöse Menschen dem evangelischen Glauben anhängen. Letztere Frage verschärft sich seit der Aufklärung, denn aufgrund der historischen Kritik hat das altprotestantische Schriftprinzip an Plausibilität verloren, was entsprechende Konsequenzen für die Rechtfertigungslehre zeitigte. Die protestantische Theologie zeichnet sich seither durch das Bemühen aus, die Spannung zwischen biblisch bezeugter Wirkmacht Gottes und gläubiger Annahme schlüssig zu vermitteln. Der Bildbegriff ist es nun, dem Krüger hinsichtlich dieser Glaubwürdigkeitskrise das Potential zuerkennt, als ein vermittelnder und überzeugender Schlüsselbegriff fungieren zu können. Zwar ist der Bildbegriff in der protestantischen Theologie seit der neuzeitlichen Kritik präsent, wie Krüger im ersten Teil seiner Studie erörtert, aber hinsichtlich seiner theologischen Tauglichkeit nicht eingehend thematisiert und geprüft worden. Dies jedoch ist gerade auch für die Plausibilisierung der Rechtfertigungslehre unter (spät-)modernen Bedingungen bedeutend, da der Rechtfertigungsglaube durch die neuzeitliche Wende zum Subjekt dahingehend in die Krise geraten ist. Er steht unter dem Verdacht, eine Projektion und ungerechtfertigte Einbildung zu sein, weil das Grundmotiv der Rechtfertigungslehre von der Allwirksamkeit Gottes bzw. vom agierenden Gott angezweifelt wurde. So verlor der Rechtfertigungsglaube seine existentielle Bedeutung. Krüger schlägt nun vor, dass mithilfe des Bildbegriffs die Rechtfertigung als eine „kontrafaktische Selbstdeutung einer menschlich unumgänglichen Unbedingtheitsdimension“ begriffen werden kann, „die sich gerade im Zweifel an Gott entzündet. Rechtfertigung besagt dann, dass der Mensch in der Zerrissenheit und Zweideutigkeit endlichen Daseins einen Sinn findet, der zu einem gleichermaßen kritischen wie realistischen Umgang mit diesem Dasein anleitet“ (144). Der Rechtfertigungsglaube kann so gesehen zu einer kontrafaktischen Selbstannahme führen, wie sie durch die Freiheitserfahrungen von Ostern möglich geworden ist (561).

Vor diesem Hintergrund erprobt Krüger nun in seiner wohlreflektierten und umfassenden Studie das Potential des Bildbegriffs, um die Gültigkeit des typisch protestantischen Glaubensbewusstseins auszuloten und das Desiderat der Vernachlässigung des Bildbegriffs in der Systematischen Theologie aufzuheben. Hierfür setzt er anthropologisch an. Dies deshalb, weil der Rechtfertigungsglaube nur dann gegenüber dem Projektionsverdacht Geltung beanspruchen kann, wenn das menschliche Bildvermögen konstitutiv zum Bewusstsein des Menschen gehört. Darüber hinaus ist eine Auslotung des Bildbegriffs auch deswegen angezeigt, weil dieser in der Gegenwartskultur enorm an Einfluss gewonnen („Bilderflut“) und im wissenschaftlichen Diskurs seinen Niederschlag in unterschiedlichen Erscheinungsformen gefunden hat (*iconic turn* in den Wissenschaften). Die Theologie, so Krüger, sollte hier den wissenschaftlichen Dialog nicht verpassen – nicht zuletzt auch deswegen, weil der Bildbegriff eine religiöse Dimension hat und kulturgeschichtlich betrachtet immer mit Religion verbunden war, was er im Verlauf der Studie als ein weiteres Ergebnis festhalten kann.