

Am meisten beeindruckt haben mich die Beiträge der Ordensfrauen: *Katharina Kluitmann OSF*, Vorsitzende der Deutschen Ordenskonferenz (DOK) schreibt entwandend offen: „Ich halte es für ein Missverständnis, die heutige Situation der Orden als Niedergang zu sehen. Wir sind mal wieder im Wandel und machen der ‚großen Kirche‘ vor, dass nicht alles beim Alten bleiben muss.“ (41) „Ritualkompetenz“ (43) für Abschiede zu entwickeln sei wichtig. Oder: „Wir Orden sind Gottes Ruderboote auf dem Meer der Zeit. Der Tanker Kirche tut sich mit dem Wenden schwerer als wir.“ (47) *Edith Kürpick FMJ* macht sich für eine erneuerte kirchliche Sozialkultur stark: „Denn welche Wege die Kirche heute auch gehen mag – der Geist bleib ihr großer Inspirator, aber auch ihr Immunsystem.“ (68) *Katharina Ganz OSF* beschäftigt sich mit dem Anliegen einer gendgerechten Kirche und fordert „ein faires wie paritätisches Miteinander der Geschlechter auf allen Ebenen und in allen Vollzügen unserer Kirche“ (77) – dies sei eine Frage der menschlichen wie theologischen Glaubwürdigkeit. *Carmen Tatschmurat OSB* wünscht sich Orden als Initiatoren: „Netzwerke sind keine Strukturen: sie sind beweglicher, sie können reißen und neu geknüpft werden. Das ist ihre Chance“ (97). *Gabriela Zinkl SMCB* träumt von einer „Willkommenskultur“ (127) für geistliche Berufungen. *Teresa Zukic KK* wirbt für kreative Wege der Evangelisierung abseits traditioneller Methoden und Vorgangsweisen (151–159). Und *Ruth Pucher MC* „nervt“ mit einem Plädoyer für eine ansprechende „Glaubensästhetik“ (169–177).

*Klaus Mertes SJ, Martin M. Lintner OSM, Ulrich Engel OP, Anselm Grün OSB, Franz Weber MCCJ, Zacharias Heynes OSB, Wunibald Müller* und *Frère Alois von Taizé* nehmen Missbrauchs- und damit verbundene Leitungsfragen, die Bibel („Elementarisierung des Glaubens im Sinne einer Konzentration auf das Wesentliche“; 83), Glaubenskommunikation an Anders-Orten, die Kraft spiritueller Traditionen, Prophetie an der Peripherie, das Thema Krisen und Beheimatung, eine jugendbewegte Kirche oder die Ökumene in den Blick.

Die Beiträge wirken als Appetizer: Sie sind kurz, flott geschrieben und verzichten auf einen wissenschaftlichen Apparat. Einige Artikel bringen hilfreiche Literaturhinweise. Der Herausgeber bringt die verschiedenen Anstöße auf den Punkt: „Klöster, Orden und spirituelle Gemeinschaften sind unverzichtbare Bausteine einer synodalen, stets auch reformorientierten Kirche.“ (14) A. R. BATLOGG SJ

THE OXFORD HANDBOOK OF DIETRICH BONHOEFFER. Edited by *Michael Mawson* and *Philip G. Ziegler* (Oxford Handbooks in Religion and Theology). Oxford: Oxford University Press 2019. XIV/499 S., ISBN 978–0–19–875317–9 (Hardback).

Das Spektrum der theologischen Arbeiten von Dietrich Bonhoeffer, der sich auch als zentrale Figur des Widerstands gegen den Nationalsozialismus einen Namen gemacht hat, reicht von der Ekklesiologie über die Schöpfungslehre, die Christologie und die christliche Nachfolge bis hin zur Ethik. Die herausfordernden Lebensumstände haben nicht nur Bonhoeffers Denken geprägt, sie haben ihn selbst zu einem Menschen geformt, dessen Nachwirkungen weit über den eng umgrenzten Bereich von Universität und Kirche hinausreichen (vgl. 1). Das vorliegende Handbuch möchte einen ebenso umfassenden wie zuverlässigen Überblick von den Anfängen bis hin zum aktuellen Stand der Bonhoeffer-Forschung bieten (vgl. 4). In einer bewussten Verbindung von theologischen, historischen und ethischen Perspektiven entsteht ein differenziertes Bild von Bonhoeffers Leben und Werk, das dessen bis heute fortwirkende innovative Kraft würdigt, ohne dabei Probleme und Grenzen seines Denkens auszublenden.

Der erste Teil, „Life and Context“ (9–120), setzt bei den Erfahrungen des jungen Bonhoeffer als Student der Theologie ein. Die ersten drei Kapitel verdeutlichen, wie sich im Spannungsfeld von liberaler Theologie, Luther-Renaissance und K. Barth die Grundlagen eines eigenständigen theologischen Profils herauskristallisieren, dessen Konturen durch einen Studienaufenthalt am Union Theological Seminary und die dort geknüpften Freundschaften nochmals geschärft wurden. Damit rückt

der Theologe, dessen „rigorous theological thinking was the large bracket within which all of his life took shape“ (50), klar ins Zentrum des Interesses des vorliegenden Handbuchs. Eine primär theologische Perspektive bestimmt auch die folgenden fünf Kapitel, die sich kritisch mit Bonhoeffers Positionen im Kirchenkampf, mit seiner letztlich marginalen Rolle im Widerstand (vgl. 65 f., 72 f., 75) und seinem ebenso theologisch reflektierten wie praktisch konkreten Engagement für die ökumenische Bewegung (vgl. 58 f., 61 f., 77, 79 f., 81, 86, 89 f.) auseinandersetzen. Wie ambivalent Bonhoeffers Verhältnis zu den Juden (vgl. 52–55, 94–96, 393–395) trotz der scharfen Kritik an den Nürnberger Rassengesetzen gewesen ist, lässt sich nicht zuletzt an den Topoi eines theologischen Antijudaismus festmachen, die Texte wie etwa „Die Kirche vor der Judenfrage“ (1933) durchziehen. Allerdings lassen sich in späteren Schriften ein wachsendes Bewusstsein für die Schuld der Christen und Ansätze zu einer positiven theologischen Deutung des Volkes Israel erkennen (vgl. 100 f., 103–105). Wer mit Bonhoeffer „the nature of the biblical witness as a living and evocative word“ (108) versteht und darauf aufbauend die grundlegende Aufgabe des Predigers darin sieht, eine existentielle, ja provokative Botschaft zu vermitteln, kann in seinem Werk auch Anregungen für die Verkündigung des Evangeliums in säkularen Gesellschaften finden.

Die zehn Beiträge des zweiten Teiles, „Theology and Doctrine“ (121–270), sind entlang der klassischen Themenfelder der systematischen Theologie angelegt. Sie spannen einen weiten Bogen von der Schrift als „God’s Word and witness to Christ“ (127; vgl. 125 f., 131, 133) über eine Gotteslehre ohne jegliche metaphysische Ambitionen, die den biblischen Gott als gnädigen Gott und als Gott für uns (vgl. 137–139, 147) begreifen will, und eine Christologie, die in der Person Jesus Christus den Angel- und Orientierungspunkt eines jeden „Christian thinking about God as well as about human beings and the world“ (150; vgl. 151, 160, 163) erkennt und deshalb Christi reale Präsenz in der Kirche als Gemeinde (vgl. 157 f., 161 f.) betont, bis hin zu einer trinitarischen Pneumatologie (vgl. 168, 171, 178), die an die Einheit von Wort und Geist anknüpft, um das Wirken des Geistes in Kirche und Welt entfalten zu können. Die folgenden drei Kapitel präsentieren Bonhoeffers verstreute Reflexionen zur Schöpfung (vgl. 179), seine Kritik an der *analogia entis* (vgl. 182 f., 189) und an jeder Form einer natürlichen Theologie (vgl. 192). Sie greifen mit „personhood and sociality, the *imago Dei*, and freedom“ (197) auf zentrale Elemente von Bonhoeffers theologischer Anthropologie zurück und versuchen, letztere angesichts von realen Machtasymmetrien kritisch weiterzudenken (vgl. 208), bevor schließlich drittens die Frage von Sünde und Erlösung zum Thema gemacht werden kann. Bonhoeffers Soteriologie ist nicht nur „inseparable from both the cardinal doctrine of justification and its concomitant grasp of Christ as existing pro me“ (211), sie ist als „person-centered soteriology“ (220; vgl. 223 f.) auch strikt antifunktionalistisch und kann sowohl der Stellvertretung (vgl. 217) als auch der Heiligung (vgl. 220 f.) eine positive Bedeutung zuschreiben. Die Frage, wie Kirche „existing as a community with and for the other“ (225; vgl. 230, 235, 238 f.) selbst in einem religionslosen Zeitalter noch theologisch gedacht und praktisch verwirklicht werden kann, durchzieht das gesamte Leben von Bonhoeffer. Christliches Leben ist auf dieser Linie weniger als persönliches Glaubensbekenntnis, sondern als „life in Christ“ (247) und damit als konkreter Ausdruck eines „public witness to God’s word for the world“ (241; vgl. 242, 244, 247, 249 f., 253 f.) zu verstehen. Das letzte Kapitel setzt sich mit Bonhoeffers Eschatologie auseinander und zeigt, wie sich der Fokus seines Interesses von einem eher klassisch-dogmatischen Ansatz zu einer „ethical hermeneutic of secular society“ (268) hin verschiebt.

Der dritte Teil, „Ethics and Public Life“ (271–362), fragt nach den theologischen Grundlagen von Bonhoeffers Ethik. Eine spezifisch christliche Ethik nimmt die konkrete geschichtliche Wirklichkeit in den Blick. Ihr ist es nicht um eine formal-abstrakte Spekulation zu tun, sie stützt sich vielmehr auf „the ultimate reality of God who encounters us in Jesus Christ, and the concrete commandment that conforms

our lives and our world to that reality“ (274) – womit auch klar betont wäre, dass christlich verantwortetes Handeln und insbesondere Versöhnung weit über das Feld des bloß Moralischen hinausreichen (vgl. 281). Wie eine dezidiert theologische Ethik in einem christusförmigen Leben der einzelnen Menschen und der Kirche konkret Gestalt gewinnt (vgl. 279f., 291–294), ist Gegenstand des zweiten Kapitels. Allerdings führt, wie das dritte Kapitel verdeutlicht, die christologische Begründung der Verantwortung für den Anderen, die sich auf das Konzept der „vicarious representative action“ (319f.) stützt, auch an Grenzen, die für die konkrete Ausgestaltung einer christlichen Ethik beachtet werden müssten (vgl. 306). Welche Berührungspunkte, Parallelen und Unterschiede sich zwischen Bonhoeffers Überlegungen zu einem religionslosen Christentum und Ch. Taylors Analysen des säkularen Zeitalters ergeben (vgl. 321f., 326–329), wird im vierten Kapitel eingehend erörtert. Wer mit dem Verf. des fünften Kapitels Bonhoeffers theologisch grundiertes politisches Denken, das über weite Strecken von Luther beeinflusst ist (vgl. 331f.), kritisch zu bewerten versucht, wird feststellen müssen, dass es konkreten Herausforderungen vielfach nicht gerecht werden kann (vgl. 341f.). Das abschließende sechste Kapitel macht deutlich, dass sich Bonhoeffers christliche Friedensethik, anders als oft behauptet, auf ihre „theological components, not on a commitment to nonviolence“ (344; vgl. 350, 354, 359f.) stützt.

Die Beiträge des vierten Teils, „Thinking after Bonhoeffer“ (363–446), fragen nach der inspirativen Kraft von Bonhoeffers theologischem Erbe (vgl. 5), ohne dabei die Grenzen seines Denkens unkritisch auszublenden. Solche konstruktiv-kritischen Herangehensweisen, die das produktive Potential von Bonhoeffers Theologie für aktuelle Debatten fruchtbar machen wollen, finden sich beispielsweise in der feministischen Theologie (vgl. 380) oder im Kontext einer theologischen Auseinandersetzung mit Rassismus, dem Bonhoeffer sowohl in Deutschland als auch in den USA – wenn auch in unterschiedlichen Formen – begegnet ist (vgl. 394). Wie das dritte Kapitel zeigt, wirkt sich die Fragilität von christlichen Gemeinschaften nicht nur auf die persönliche Erfahrung von Menschen aus, sie ist auch ein Grund für „the difficulty which the church has bearing witness in this circumstances“ (398). Bonhoeffers Konzept einer Arkandisziplin, der Spielraum der Freiheit sowie sein Plädoyer für eine Polyphonie des Lebens könnten konkrete Ansatzpunkte dafür bieten, die gemeinschaftliche Dimension christlichen Lebens und seine Zeugniskfunktion in säkularen Gesellschaften zu stärken. Die Bonhoeffer-Rezeption in Südafrika sowie deren Potenzial für eine „public theology of human dignity and rights“ (420; vgl. 426) sind Gegenstand des vierten Kapitels. Das abschließende fünfte Kapitel thematisiert Bonhoeffers Verhältnis zur modernen Philosophie (vgl. 429f.) – eine Frage, die im Kontext des nachmetaphysischen Denkens erneut an Dynamik gewinnt (vgl. 443f.).

Der abschließende fünfte Teil, „Studying Bonhoeffer“ (447–485), bietet in drei Kapiteln einen Überblick über Texte und Quellen der Bonhoeffer-Forschung. Er präsentiert ausgewählte Biographien und stellt drei Typen der Rezeption vor, deren Spektrum von einem „radical Bonhoeffer shaped by the secularizing theologians of the 1960s“ über „the post-Holocaust Bonhoeffer fashioned by advocates of Jewish-Christian reconciliation“ bis hin zu einem „populist Bonhoeffer that has emerged in the second decade of the current century“ (472) reicht.

Die Beiträge des Handbuchs geben in ihrer Bandbreite von Perspektiven und Interessen einen guten Eindruck davon, wie fruchtbar und inspirierend Bonhoeffers Erbe bis heute selbst in den Teilen seines Werkes geblieben ist, die zurecht kritisiert werden und auf kreative Weise weitergedacht werden müssen. Obwohl Bonhoeffer selbst keinen reifen systematischen Entwurf vorgelegt hat, lässt sich im Durchgang durch die einzelnen Beiträge dennoch deutlich erkennen, dass seine Argumentation einem klaren theologischen Anliegen folgt. Sie sucht den Dialog mit der Philosophie, lässt sich von den Fragen der Zeit bedrängen und greift zugleich auf klassische Elemente der Theologie Luthers sowie der dialektischen Theologie zurück. Gerade diese Spannung verleiht Bonhoeffers Denken eine Faszination, die ebenso anregend

wie ambivalent ist. Die Beiträge des Handbuches entwerfen das Profil eines Theologen, dessen Ringen um eine reflexive Durchdringung der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen uns in unserer Gegenwart immer noch etwas sagen kann, ohne Bonhoeffer als Heiligen präsentieren zu wollen.

P. SCHROFFNER SJ

GECK, PHILIP JONATHAN: *Eschatologie und Wirklichkeit Jesu Christi*. Zum Werk von Thomas F. Torrance (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 168). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019. XI/221 S., ISBN 978-3-525-56480-6 (Hardback); 978-3-647-56480-7 (PDF).

Die traumatischen Erfahrungen zweier Weltkriege haben nicht nur die Einheitsbemühungen der christlichen Kirchen vertieft, sondern auch der „Frage nach der Realität Gottes in der heutigen Welt“ (2) und damit der biblischen Rede vom Kommen seines Reiches theologisch neue Dringlichkeit verliehen. Der renommierte englischsprachige Theologe Th. F. Torrance plädiert vor diesem Hintergrund für eine realistische Eschatologie, die neue, durch Gottes Offenbarung erschlossene Realitäten auf eine noch näher zu bestimmende Weise mit unserer geschöpflichen Wirklichkeit zu vermitteln hätte (vgl. 4). In seiner historisch sensiblen Werkinterpretation versucht Geck (= G.) zu zeigen, „an welchem Punkt Torrance' Theologie die Möglichkeit eröffnet, unsere Rede von der neuen Schöpfung und dem erhöhten Christus so zu präzisieren, dass wir ihrer Wirklichkeit ein Stück weit näher kommen“ (5) – wobei die Frage der Auferweckung Jesu als eschatologischer *reality check* dienen kann. Der unverstellte Blick auf christologische Grundentscheidungen der frühen Schriften (vgl. 7f., 189) soll Denkmuster freilegen, die ein vertieftes Verständnis der eschatologischen Wirklichkeit ermöglichen und sein Denken ökumenisch fruchtbar machen.

Der erste Hauptteil, „Eschatologie im Kontext der frühen Christologie“ (15–109), legt zentrale Motive, wichtige Traditionslinien und wegweisende Entscheidungen der frühen Christologie von Torrance frei (vgl. 17). In seiner Interpretation der Auburn-Christologie (1938/39) macht G. die „neue Menschheit Jesu Christi als christologisches Leitmotiv“ (19; vgl. 20) aus. In Torrance' moralisch und personalistisch geprägter Ontologie (vgl. 22f., 108) nimmt Christus keine neutrale, „sondern die durch Schuld und Sünde beladene Menschheit“ (22) an. Konsequenterweise offenbart der erniedrigte Jesus in seinem Gehorsam (vgl. 16, 22) dann aber auch nicht Gott, „sondern die wahre menschliche Existenz vor Gott“ (20; vgl. 107). Die Gottheit Gottes wird nur indirekt enthüllt und bleibt dem soteriologischen Geschehen als ermöglichende Macht nach G. letztlich äußerlich (vgl. 21f., 190). Diese spezifische Ausdeutung der Menschheit Jesu Christi kann sich auf eine lange Traditionslinie innerhalb der schottisch-reformierten Theologie (vgl. 43–90) stützen. Darüber hinaus greift Torrance auf zentrale Motive der dialektischen Theologie – wie etwa die Dynamik von Verhüllung und Offenbarung (vgl. 20f.) sowie die wechselseitige Auslegung von Person und Werk Jesu Christi (vgl. 16, 23, 30) – zurück. Wenn sich Gott nach Torrance allerdings erst im auferstandenen Christus enthüllt, bricht bereits an dieser Stelle die Frage auf, ob und inwieweit „die historische Existenz Jesu wirklich [...] konstitutiv für die Offenbarung Gottes“ (21) sein kann.

Um in dieser Frage einen Schritt weiter zu kommen, geht G. der neuen Menschheit Jesu Christi in ihrer besonderen Verbindung zu Gott nach und versucht zu erschließen, worin die neue Qualität der menschlichen Natur bestehen könnte. Wenn, so die „Neukonfigurierung der christologischen Problemlage“ (24), Jesus Christus ganz in die durch Sünde qualifizierte menschliche Natur eingegangen ist, ohne deshalb in ihr aufzugehen, dann ist er allen menschlichen Versuchungen ausgesetzt, ohne aber selbst sündigen zu können. Um die Menschheit in ein neues Verhältnis zu Gott zu setzen, muss Jesus Christus als eine absolute Größe gedacht werden, „die über seiner menschlichen Geschichte steht und deshalb nicht deren Bedingungen unterworfen ist“ (24; vgl. 27). Inkarnation kann vor diesem Hintergrund in einem nichtmeta-