

hat bedeutende Theologen hervorgebracht, die zu den kirchlichen Weichenstellungen beitragen. Theologen wie Tertullian und Augustinus übten auf die frühe Kirche einen großen Einfluss aus. Ihre Erkenntnisse auf den Feldern der Sündentheologie, der Gnadentheologie, der Tauftheologie, des Glaubensverständnisses, der Kirchenkonzeption hinterließen starke Spuren. B. geht ausdrücklich der Frage nach, wann und warum in der frühen Kirche die Praxis der Kindertaufe allmählich für möglich gehalten wurde (209–219). Er referiert dazu ausgiebig die aktuelle Diskussion, in der immer wieder auch erörtert wird, ob und wie die neutestamentlichen Erwähnung der „Häuser“ die Taufe aller Generationen einschließt. Die frühesten Zeugnisse für die Praxis der Kindertaufe gehen auf das ausgehende 2. Jhdt. zurück. Deutlichere Entfaltungen stammen dann im 3. Jhdt. von Tertullian (*De baptismo*) und von Cyprian und Origenes. Aber es sollte noch eine längere Zeit verstreichen, bis die Taufe von Kindern zur Regelpraxis wurde.

Im Mittelalter vermochten Theologen wie Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Gabriel Biel neue Akzente auch im theologischen Verständnis von Sünde und Gnade, von Glaube und Taufe, von Kirche und Welt zu setzen. In der Folge bahnte sich dann Neues an: In der spätmittelalterlichen Philosophie und dann auch Theologie wuchs die Einsicht in die Bedeutung jeder einzelnen Person, ihrer Freiheit und Verantwortung. Das hatte Konsequenzen für die Bestimmung des Stellenwertes des persönlichen Glaubens. Daran konnten die reformatorischen Theologen, ja Kirchen in der folgenden Zeit anknüpfen.

Die Tauftheologie war ein bedeutendes Teilthema der theologischen Konzepte, die die Reformatoren im 16. Jhdt. entfaltet haben – Martin Luther, Huldrych Zwingli, Johannes Calvin, dann aber auch Balthasar Hubmaier, der für die reformatorischen Täuferbewegungen steht, und Kaspar Schwenckfeld, der ein Repräsentant eines reformatorischen Spiritualismus war. Ihnen allen lag daran, die Bedeutung des Glaubens im Umkreis der Taufe stark herauszustellen, wie der Autor im vierten Kap. darlegt: „Taufe, Glaube, Geist in den Reformationen des 16. Jahrhunderts“ (333–484). Auch darin kamen sie weitgehend überein, dass sie diese Themen von der Rechtfertigungstheologie her angingen und dabei betonten, dass der nicht getaufte und nicht zum Glauben gelangte Mensch unter der Macht der Sünde leidet.

Schließlich nimmt der Verf. seine Leser mit, einige repräsentative reformatorische Theologen der Neuzeit auf ihre Tauf- und Glaubentheologie hin zu befragen. Friedrich Schleiermacher kommt dabei zur Sprache, sodann aus dem 20. Jhdt. Wolfhart Pannenberg und Karl Barth, – um nur einige Namen zu nennen. Dies alles liegt vor im fünften Kap. „Taufe, Glaube, Geist – eine systematisch-theologische Reflexion“ (485–630). Immer noch geht es dabei um die Frage, wie sich Glaube und Taufe zueinander verhalten und was durch den Glauben und die Taufe in das Leben des Einzelnen getragen wird. In einige zusammenfassende Erörterungen und abschließende Anmerkungen mündet schließlich der lange Weg ein, den der Leser an der Hand des Autors gegangen ist.

Die vorliegende Arbeit lässt erkennen, dass die Fragen, die zwischen den verschiedenen Kirchen zur Erörterung anstehen und mit der Tauftheologie und -liturgie zu tun haben, nicht leicht beantwortet werden können. Es bedarf dazu einiger Geduld und großer Aufmerksamkeit. Aus der Perspektive der katholischen Theologie kann noch angemerkt werden, dass das Motiv der in der Taufe sich ereignenden Eingliederung eines gläubigen Menschen in die Kirche in dieser Arbeit zwar nicht ausfällt, aber doch zu unbetont zur Sprache kommt. Zudem bleibt auch das Motiv der Mitteilung des Geistes, die in der Taufe geschieht, recht unentfaltet.

Sicherlich wird diese Dissertation in den künftigen Dialogen zum Thema Taufe und Glaube eine große Rolle spielen, und dies vor allem darum, weil sie alle einschlägigen Informationen zum Thema ausgiebig und verlässlich darbietet. W. LÖSER SJ

SCHNEIDER, MICHAEL, *Theologie des christlichen Gebets*. Würzburg: Echter 2015. 389 S., ISBN 978–3–429–03840–3.

„An der Not und dem Segen des Gebetes scheiden sich die Geister, gestern wie heute“ (9), auch und gerade unter Theologen. Schneider (= S.), Professor für Dogmatik und

Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, zugleich eben dort Spiritual im Priesterseminar, vertritt entschieden einen personalen Ansatz: „Ausgangspunkt unserer Überlegungen wird die anthropologische Basis des betenden Vollzugs sein, wie sie mit dem Geschehen der Inkarnation gegeben ist: Indem das göttliche Wort irdischen Leib annahm, lehrte und erschloß es dem Menschen sein ihm eigenes Gebet – nicht als irgendeine beliebige Handlung, sondern als Grundvollzug des Glaubens, ja des christlichen Daseins überhaupt“ (10). Die Fülle des Stoffs gliedert S. nach dem Vorwort (9–18) in sieben Kapitel (jeweils mit einem Schlussabschnitt „Ertrag“).

I. Problemanzeigen in der Neuzeit (19–45). Nach (1.) einem Rückblick auf Thomas (Gott unveränderlich), begegnen ähnlich knapp (auf ein/zwei Seiten) (2.) Nominalismus (Scotus, Ockham, Luther), (3.) Deismus (Herbert, Locke), (4.) Spinoza, (7.) Hegel, (9.) Marx und (10.) Nietzsche, ausführlicher (5.) Kants Gebetskritik, (6.) Schleiermacher, (8.) Feuerbach. – Ertrag: Ins Zentrum rückt das Bittgebet. „Mit ihm steht und fällt die Frage nach der Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit“ (41), in der Spannung von konkreter Bitte und vertrauender Hingabe des Beters (43). Die Anfragen haben zu Vertiefung und neuer Glaubwürdigkeit geführt:

II. Problemanzeigen in der Gegenwart (46–124). S. konzentriert sich auf vier Autoren: (1.) K. Rahner (nur wenige Theologen im letzten Jhd. haben sich „so häufig und intensiv“ mit einer Theologie des Betens beschäftigt“ (49). Mit seiner transzendentalen Methode – „als *reductio in mysterium*“ – zeigt er den Menschen als „auf das unsagbare Geheimnis seines Lebens verwiesen“ (53). Grundlegend gewolltes Geschöpf, darüber hinaus im „übernatürlichen Existenzial“ in die Gnadenordnung der Selbstmitteilung Gottes gerufen. Die Frage, die er selbst dadurch wird, erhält konkrete Antwort in Jesus Christus. (57). Für einen Christen ist Gebet so „keine rein ‚geistliche‘ Einzelübung“, sondern „der Grundvollzug seines irdischen Daseins“ (60), in einer „Mystik“ alltäglichen Lebens vor und mit Gott, als „*contemplativus in actione*“ (70), der, von den Exerzitien geprägt, in jeder Situation dem Sendungs-Willen Gottes begegnet. – (2.) Die Trennung (seit dem 13. Jhd.) von Theologie und Spiritualität, die ihrerseits im 17. Jhd. sich in Ascese und Mystik spaltet (73 f.), will H. U. v. Balthasar heilen. Im Wechsel vom kosmologischen Weg (Antike bis Renaissance) zum anthropologischen (seit Pascal – 77). Statt ontologisch phänomenologisch erarbeitet er eine theologische Ästhetik, die sich zu einer Theodramatik in Gott wie zwischen Gott und Mensch zuspitzt – eine „von der gelebten Nachfolge her rückübersetzte Lehre“ zu einem Lebenskonzept in „Fortschreibung der Ur-Biographie Jesu“ (91). – Bei (3.) R. Schaeffler sind lebenslang jüdische und christliche Tradition im Gespräch, zum Entwurf einer „Sprachlehre“ des Glaubens und der „Sprachhandlung“ [den Sprachhandlungen] des Gebets. Wichtig ist ihm, in kritischer Absetzung von Rahner (103), die konkrete Geschichte. Auch Kant, dessen Postulatenlehre er aufgreift, konkretisiert er in diesem Sinne, „in direkter Nähe zu Hermann Cohen“ (105). Ist Erfahrung an sich schon dialogisch, so gilt das vollends in der von Gott uns erschlossenen Dialogik des Gebets, in der sich (statt Projektion[en]) wirklich Neues, neue Wirklichkeit auftut, etwa in der Sündenvergebung (109). – (4.) Dem polnischen Rabbiner Abraham Joshua Heschel begegnete bei den Berliner Professoren nur die Frage: Wie kann man gut sein? Statt der seinen: Wie heilig? (111): Selbstverwirklichung als Hingabe (112), in konkreter Leiblichkeit des Betens (117). – (5.) „Ertrag“ blickt auf die Folgekapitel voraus, in denen diese Anregungen aufgenommen werden. Nach den Erinnerungen nun also die Darlegungen von S. selbst.

III. Grundlegung des christlichen Gebets (125–189). (1.) Der wahre Beter ist Jesus: „Sohn auf den Vater hin“ (125). In Stellvertretung für die vielen, auch wenn er nicht mit ihnen betet (129). Einlässlich wird das Vaterunser mit den drei Du- und drei Wir-Bitten bedacht. (Durch und durch personal; hat nicht nur das lateinische „malum“ zur [150] Diskussion um ein mögliches Neutrum geführt? Böse [wie liebend] sind einzig Personen!) Darauf die Gebete der Passion: auf den Knien im Ölgarten, dann erhöht am Kreuz. Und schließlich schauend: von Angesicht zu Angesicht, anhand von Benediktus erstem Jesus-Buch. – (2.) „Mystik“ ist „kein genuin christlicher Begriff“, Gebetsforschung ist hier Teilhabe an Jesu Wirklichkeit – als (3.) Erfahrung von Gottes Schweigen: in der Gegenwart des Geistes (der uns zur Nächstenliebe drängt); näher (4.) als in Schrift

und Tradition, weil in unser Herz gesandt (Gal 4,4f.). – Derart begegnen wir (5.) dem „eviterten Christus“ (172), zum Beten (6.) im Heiligen Geist, „aufgenommen in die innergöttliche Gemeinschaft“ (189).

IV. Spezifika christlichen Gebets (190–281). (1.) Liturgie verlangt Achtsamkeit auf das Wort. (191 f. Informationen zur Folge der Liturgie-Sprachen, dann Thesen G. Bachls wider heutige „harmlose Redseligkeit“). – (2.) Inneres Beten (nicht damit Gott verstehe, sondern zur Umkehr des Beters). – (3.) In allen Dingen (segnend wie dankbar, amtlich, im Herzen wie himmlisch). – (4.) Ekklesial; (5.) mit der Hl. Schrift; (6.) stellvertretend (Veronica in Le Forts „Kranz der Engel“). (7.) „Praxis“ (in Teilnahme an der Passion); – (8.) „Irdisch“ (konkret geschichtlich); doch (9.) ehrfürchtig und überindividuell; (10.) liturgisch (in trinitarischen Doxologien). Andererseits (vom Leser nun schon erwartet) in (11.) „sehnsüchtigem Schweigen“ (unter „Verzichterklärung auf alles, was der Einzelne selber herstellen und bewirken möchte“ [246] – und seien es Flügel wie bei Joseph v. Cupertino). Teilhabe an der Ort- und Heimatlosigkeit Jesu (250 f.). Hierher gehören Ängste und Verlorenheiten. 254 (Th. Merton): „Was bin ich? – Nachdem der Herr die Talente verteilt hat, ist er fort im Ausland: (261). „Obgleich es Nacht ist“. Unter der Zeile Juans de la Cruz vermittelt S. uns Erfahrungsschilderungen F. Ulrichs zum „Geben ohne Zählen“ als Antwort auf „Glaubens- und Gebetsnot“ (264). Gott „durchschaut unsere falschen Hilferufe und das selbstverliebte Leiden, das nicht von innen her überwunden sein möchte, sondern sich und den Helfenden genießt“ (267). S. zitiert die berühmte Meditation Wilhelms von Saint-Thierry gegen Jesu Selbst-Anpreisung (Mt 11,25–30) seiner leichten Lasten. – (13) Unter Seufzen und Flehen. Rousseau (271) wollte nicht bitten. Doch es wäre zu wenig, Gebet auf Lob und Dank zu beschränken. Jesus hat anders getan und gelehrt. Und nicht die Beter seufzen, sondern (Röm 8,26) in ihnen der Geist. (Gleichwohl sieht S. ein „echtes Bittgebet erst in Apk 22,17–20 [273], also eschatologisch.) Wir selbst sollten, statt Gebete zu haben, Gebet werden (274). Und dazu ein wichtiger Rat: „Um die wahre Bedeutung des eigenen Lebens zu finden, ist es am besten, auf das zu achten, was wir in den schönen Stunden unseres Lebens bei uns entdecken. [...] wo wir wirklich wir selbst sind, werden wir die wahren Züge unseres Wesens feststellen.“ – (14) Beten in Hoffnung. Eine selbstständige Tugend neben Glaube und Liebe, die wie diese bleibt und in die Ewigkeit reicht. [Thomas: „*Oratio est interpretativa spei.*“] Hoffnung für uns selbst und über uns hinaus für die anderen.

V. Das immerwährende Gebet (282–305). Der Aufforderung (Lk 18,1) lässt sich nur nachkommen, indem das ganze Leben (Origenes) „ein einziges, zusammenhängendes großes Gebet“ wird (mit einem Teil, den man gewöhnlich Gebet nennt, zumindest dreimal täglich). Deutlich wird das bei den Wüstenvätern: (1.) Leben in vier Grundvollzügen: Schriftlesung, daraus den Tag hindurch murmelndes Meditieren; immer wieder, wie schon die Lesung, unterbrochen durch kurzes Gebet; bei ameisensfleißiger Arbeit. – (2.) Herzensreinheit. Die Unablässigkeit wird teils buchstäblich genommen, teils im Sinne regelmäßiger Gebetszeiten. – (3.) Entscheidend ist die rechte Geistesverfassung sehnsüchtiger Liebe, die sich in Stoßgebeten ausdrückt.

VI. Das Stundengebet (306–368). Das Entstehen des Zönobiums führt zu gemeinsamem Beten, für das sich die Psalmen anbieten. „Eine sprachlich exaktere Übersetzung muß von ‚Stundenliturgie‘ sprechen“ (306). – (1.) Wie in der Wüste geht es im Kloster um das immerwährende Gebet. Aus dem Psalmenlesen mit Gebetsantwort wird das Psalmengebet, in regelmäßigem Einhalt der Tageszeiten. – (2.) Inhalte: Der Psalter als inspiriertes Gebetbuch (in dem [Augustinus] Gott sich selbst lobt [322]); sodann Hymnen, Cantica, das Vaterunser. – (3) Heiligung im Schriftwort: S. schlägt diese Liturgie für den „Wortgottesdienst mit Kommunionfeier“ vor (330), zur Heiligung des Tages, im „Einklang mit der Stimme des Herrn“ (336 f.) als des Vollenders der Psalmen. – (4.) Glaubensleben im Licht des Psalters (341: zum Singen bestimmter Texte). Dazu hilft die typologische und christologische Ausdeutung. Die *vox Christi ad Patrem* verbindet sich mit der *vox ecclesiae ad Christum* (350–352), und das Gebet wechselt zwischen Anrede und Lobpreis in der *vox de* (353), nicht ohne Wirkung auf Sprache und Affekte der Beter. – (5.) Fortsetzung im Alltag. An die Adresse des gestressten Lesers (363): „Lies am Morgen in der Schrift (*Lege!*) Nimm das für dich wichtige Wort der Schrift (als Losung) mit in den Tag und erinnere dich immer wieder

daran (*Meditare!*) und suche ‚unablässig‘ im Gebet (*Ora!*) wie auch in der Arbeit des Alltags (*Labora!*) die Gegenwart des Herrn.“ – (6.) Beauftragtes Beten. Wäre an sich die Gemeinde der Ort dieser Liturgie, so sollten jene, die sie, in Gemeinschaft oder allein, vollziehen, sich auch ihres Stellvertreteramtes bewusst sein.

VII. Grunddaten einer Theologie des christlichen Gebetes (369–384). Es ist mehr als ein „Gespräch mit Gott“, weil „wesenhaft getragen von der Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gläubigen“ (372 f.). – (1.) Vollzug von Freiheit, göttlicher und menschlicher. [Das „Gott gibt es“ (in *Spe salvi*, 43) wäre zu korrigieren: „Gott ist.“] „Das Dogma von Chalkedon [379 ...] enthält das Mysterium des achten Tages, also der Apokatastasis.“. (2) Gebet als Theologie des Herzens (Geschenk zur Umkehr). – (3.) Anthropologisch und trinitätstheologisch.

Den Anhang bildet eine auf fünf Seiten beschränkte Auswahlbibliographie (bei kompletten Nachweisen in den 686 Fußnoten). – Das Buch hätte ein aufmerksameres Lektorat verdient. Aber nicht bloß für Priester und Ordenschristen, sondern für jeden, der mit „Not und Segen“ des Gebets zu tun hat, liegt hier eine brüderliche Hilfe vor, die uns „nichts schenkt“, oder besser: die sich nichts schenkt und darum uns nichts erspart. Im Deutschen gibt es die Wendung „Ich mag dich leiden“. Ob man nun mag oder nicht: S. warnt davor, das Leiden bloß als Etappe zu nehmen (278). „Vielmehr gilt es, die Sprache des Leidens umzuwandeln in die der Liebe ...“ Er zitiert das Raubein Léon Bloy: „Wenn einer vorgibt, mich zu lieben, sich aber weigert, durch mich zu leiden, so handelt es sich nur um einen Wucherer des Gefühls.“

J. SPLETT

4. Praktische Theologie

KRANEMANN, BENEDIKT / MANDRY, CHRISTOF / MÜLLER, HANS-FRIEDRICH (HGG.), *Religion und Recht* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt; Band 10). Münster: Aschendorff 2014. 240 S., ISBN 978-3-402-15849-4.

Im WS 2010/2011 fand die Ringvorlesung „Religion und Recht“ des Interdisziplinären Forums Religion an der Universität Erfurt statt. Die dort gehaltenen Vorträge (samt einigen anderen Aufsätzen) sind im vorliegenden Band dokumentiert. Das Buch enthält zehn Beiträge, die in drei Gruppen bzw. Teile eingeordnet sind. Im ersten Teil geht es um die rechtlichen Systeme, mit denen Religionsgemeinschaften ihre eigenen Vollzüge und ihre Organisation regeln. Im zweiten Teil finden sich die Beiträge, die das Verhältnis von Religionen und modernen Staaten mit ihren Rechtssystemen betreffen. Im dritten Teil schließlich werden historische Konstellationen von Recht und Religion behandelt.

Der erste Aufsatz stammt von *Myriam Wijlens* (Die Interaktion von Lehre und kirchlichen Rechtsstrukturen in der katholischen Kirche, 13–34). Die Autorin geht von der (allgemein anerkannten) Voraussetzung aus, dass es einen Zusammenhang zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der nachkonziliaren Gesetzgebung gibt. Bei dem Konzil und dann auch beim CIC/1983 geht es um eine Erneuerung der Kirche und zugleich um die Bewahrung der Kontinuität. Leider (so die Autorin) ist es dem Konzil und dann auch dem CIC/1983 nicht gelungen (vgl. 21) das Nebeneinander der beiden Ziele (Erneuerung einerseits, Kontinuität andererseits) in einer neuen Synthese zu verbinden. Vielmehr stellt man die beiden Ziele in einer Art *Juxtaposition* unverbunden nebeneinander. Das öffnet natürlich der Interpretation Tür und Tor. Geben wir der Autorin das Wort, die ihren Beitrag folgendermaßen zusammenfasst. „Dieser Beitrag wollte der Frage nachgehen, wie sich Lehre und kirchliche Rechtsnormen in der katholischen Kirche zueinander verhalten. Vor allem wurde in diesem Beitrag betont, dass Rechtsnormen nicht als Lehre zu werten sind, dass sie aber Lehre zum Ausdruck bringen, oder anders gesagt: Die Lehre bildet die Grundlage für Normen, die der Gemeinschaft helfen, in Übereinstimmung mit ihr zu leben. Diese Sichtweise hat Konsequenzen für die Rechtsinstitutionen“ (33). Was hier etwas kompliziert klingt, hat Wijlens an anderer Stelle (HK 60 [2006] 533–538) recht klar und einfach formuliert. Sie fragt dort: Wie lässt sich Lehre in