

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

Institutionen umsetzen? Diese Frage steht über der gesamten nachkonziliären Gesetzgebung. Sie wurde aber bis heute nicht zufriedenstellend beantwortet. Und deshalb (so die Autorin) bleibt auch die weitere Frage offen, wie man nämlich das Zweite Vatikanische Konzil (in Rechtsnormen bzw. Institutionen) verwirklichen kann.

Michael Germann (= G.) (Evangelisches Kirchenrecht: eine Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Recht für kirchliches Handeln, 35–55) geht in einem kapitalen Aufsatz der Grundlagendiskussion in der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft nach. Für G. ist das evangelische Rechtsverständnis von der (evangelischen) Sicht des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch aus zu entfalten; das heißt von der evangelischen *Rechtfertigungslehre* aus. Wer über das evangelische Kirchenrecht spricht, muss also die Rechtfertigungslehre zur Sprache bringen.

Was macht diese reformatorische Rechtfertigungslehre mit dem Kirchenrecht? Diese Rechtfertigungslehre „entzaubert“ das Kirchenrecht. Es hat *keine religiöse* Funktion mehr. Vielmehr hat es nur eine äußere Ordnungsfunktion. „In dieser seiner äußeren Ordnungsfunktion hat das Kirchenrecht eine dienende Aufgabe: nämlich die äußeren Voraussetzungen, sozusagen die physischen Bedingungen für den geistlichen Dienst der Kirche, für die Predigt des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente, aufrechtzuerhalten“ (40). Freilich ist diese Ordnungsfunktion in der (evangelischen) Kirche anders als im Staat. Rudolph Sohm (1841–1917) hat diese Andersartigkeit mit Leidenschaft betont. Und die Barmer Synode von 1934 (in der Not des Kirchenkampfes) ist Sohm in dieser (sic!) Hinsicht gefolgt, wenn sie (in ihrer dritten These) die *geistliche Wirklichkeit* der Kirche und des Kirchenrechts betont. „Die [...] Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus [...] gegenwärtig handelt. Sie hat [...] mit ihrer Ordnung [...] zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist“ (46).

Was Barmen nur in eine These fassen konnte, wurde nach dem Krieg in großen Grundlagenentwürfen entfaltet. Zu nennen sind hier Karl Barth, Johannes Heckel, Erik Wolf und Hans Adolf Dombois. [Zu Dombois vgl. auch R. Sebott, *Gnadenrecht*. Der Beitrag von Hans Adolf Dombois zur Fundamentalkanonistik, Frankfurt/Main 2009.] – Diese Grundlagenentwürfe werden natürlich auch in jüngster Zeit (trotz einer gewissen „Grundlagenmüdigkeit“ in der evangelischen Kirche) noch weitergeführt. G. will diese Weiterführung mit zwei Schlagworten umschreiben. Das Kirchenrecht sei „eigenständig“ und „eigengeartet“. Diese beiden Attribute beschreiben das Kirchenrecht, indem sie es ins Verhältnis zum säkularen Recht setzen. Das Kirchenrecht ist gegenüber dem säkularen (also vor allem staatlichen) Recht eigenständig. Die Möglichkeit, die kirchlichen Verhältnisse rechtlich zu regeln, ist nicht aus der staatlichen Rechtsgewalt abgeleitet. Das Kirchenrecht ist auch eigengeartet. Das Kirchenrecht ist Funktion der Kirche in ihrer geistlichen Wirklichkeit als Leib Christi. – In diesem Zusammenhang kommt G. auch auf das „*ius divinum*“ zu sprechen. Unser Autor sieht darin das Unverfügbare in der Kirche (z. B. die Schrift und die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche). „Das Unverfügbare darf auch im evangelischen Kirchenrecht ‚*ius divinum*‘ heißen, solange dabei nicht vergessen wird, dass auch die Erkenntnis eines ‚*ius divinum*‘ menschliche Erkenntnis ist und die hermeneutische Bedingtheit menschlicher Erkenntnis nicht abstreifen kann“ (52). Für einen protestantischen Autor sind das neue Töne – dies um so mehr, als selbst in der katholischen Kirche die Kritik am „*ius divinum*“ nicht verstummen will.

Der Rez. hat die beiden ersten Artikel, welche sich um die Fundamentalkanonistik drehen, etwas ausführlicher behandelt. Notgedrungen muss er die anderen acht Vorlesungen etwas kürzer präsentieren. Die Ausführungen von Jonah Sievers (Jüdisches Recht. Eine Einführung in seine wichtigsten Quellen und seine praktische Anwendung, 57–71) gliedern sich in vier Teile. Zunächst geht es um die Begrifflichkeiten, um den Umfang und um die Hierarchie der jüdischen Rechtsquellen (1). In einem zweiten Teil geht es um das Verhältnis von jüdischem Recht zum jeweiligen Landesrecht (2). Im dritten Teil geht es darum, wie das jüdische Recht in verschiedenen Strömungen des Judentums angewendet wird (3). Im vierten Teil schließlich geht es um die (mehr konkrete) Frage, welcher Status der Frau innerhalb des jüdischen Rechts zukommt (4). – Für eine Rechtstheologie ist vor allem der erste Teil von Belang. Das jüdische Recht wird normalerweise unter dem Begriff „Halacha“ verhandelt. Halacha ist abgeleitet vom hebräischen Verb „halach“ (=

gehen). „Der eigentliche, übergeordnete Begriff für jüdisches Recht, so wie wir ihn häufig gebrauchen [...] ist eben Halacha“ (57 f.).

Jüdisches Recht (also Halacha) ist kein Recht eines Landes, es ist das Recht eines Volkes oder einer Religionsgemeinschaft, eines Volkes mit einer speziellen Religion. Es umfasst alle Bereiche des menschlichen Lebens. Was sind die Quellen des jüdischen Rechts und wie sind sie hierarchisiert? An oberster Stelle steht die *Torah*. Sie ist die Grundnorm. Die *Propheten* und die *Schriften* sind der *Torah* nachgeordnet. – Vielleicht sollte man dem noch hinzufügen, dass das jüdische Recht sehr vielschichtig ist und wenig systematisiert. „Man kann nicht einfach auf einen Codex verweisen und daraus eine Antwort ableiten“ (71).

In einem sehr umsichtigen und ausgewogenen Artikel (Religiöse Symbole in Staat und Gesellschaft, 75–105) geht *Hermann-Josef Blanke* auf religiöse Symbole ein. Der Beitrag ist so dicht und komprimiert, dass man ihn kaum verkürzt wiedergeben kann. – Die Proteste gegen die in der dänischen Zeitung „Jyllands-Posten“ im September 2005 veröffentlichten Mohammed-Karikaturen haben deutlich gemacht, welche Wirkung von Symbolen ausgehen kann, und zwar gerade dort, wo es um religiöse Überzeugungen geht. Ähnliches lässt sich über die öffentliche Debatte um das Kreuz bzw. Kruzifix sagen. In Deutschland ist hierüber bereits im Jahr 1995 anlässlich eines Urteils des Bundesverfassungsgerichts ein Streit entbrannt, nachdem die Karlsruher Richter das „Lernen unter dem Kreuz“, das sie in seinem christlichen Symbolgehalt deuteten, wegen seiner Unausweichlichkeit als einen Verstoß gegen die Religions- und Glaubensfreiheit der Schüler einer bayerischen staatlichen Pflichtschule beurteilt hatten. Der Staat muss in solchen Fällen die positive Religionsfreiheit (das Recht zu glauben) mit der negativen Religionsfreiheit (das Recht, nicht glauben zu müssen) in eine praktische Konkordanz bringen. „Religionsfreiheit ist unter den Bedingungen der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates notwendig ein säkulares Rahmenrecht“ (105). Innerhalb dieses Rahmens müssen (im Wege des schonenden Ausgleichs) *Kompromisse* gesucht und gefunden werden.

Mathias Rohe (Muslimische Grundhaltungen zum säkularen demokratischen Rechtsstaat in Europa, 105–122) geht der Frage nach, wie sich Muslime zur Demokratie (in Europa) verhalten. Antwort: „Das gegenwärtige Spektrum muslimischer Haltungen zur Demokratie reicht von völliger Ablehnung bis hin zu der Aussage, dass der Islam in der Gegenwart die Demokratie geradezu fordere“ (109). Diese globale Antwort muss natürlich noch etwas entfaltet werden. Rohe zählt fünf verschiedene Grundhaltungen auf, welche die Muslime in Europa zum Rechtsstaat einnehmen:

1. Die bei weitem größte Gruppe von Muslimen in Deutschland bilden Menschen, die sich in die Rahmenbedingungen des demokratischen Rechtsstaats problemlos einfügen.

2. Vor allem in jüngerer Zeit haben sich muslimische Einzelpersonen (Rohe nennt Ayaan Hirsi Ali in den Niederlanden und Necla Kelek in Deutschland) zu Wort gemeldet, die eine äußerst islam-kritische Grundhaltung pflegen.

3. Als Pendant zu solchen generellen Ablehnungshaltungen finden sich islamistische Ansätze mit aggressiver Ablehnung der Umgebungsgesellschaft und ihrer Werte. Rohe nennt Gruppierungen wie *Khilafet Devleti*, *Hizb al-Tahrir* oder *Murabitun*.

4. Deutlich vom islamistischen Extremismus abgegrenzt, agieren Vertreter einer traditionellen Haltung. Insbesondere in vielen Moscheevereinen dominiert eine ganz deutlich gegen Gewalt und auf Verständigung mit der (europäischen) Mehrheitsgesellschaft hin ausgerichtete Einstellung.

5. Zuletzt seien noch die Verfechter eines Euro-Islam genannt. Muslime sollen danach die herrschende Rechtsordnung, in der sie leben, als ihre eigene verstehen und ihren Beitrag zu deren gedeihlicher Weiterentwicklung leisten. Zu dieser Gruppe wird man in Deutschland auch jene Wissenschaftler rechnen müssen, die sich vor allem der Ausbildung islamischer Religionslehrer widmen.

Die Vielfalt der (eben aufgezählten) Modelle islamischer Haltungen in Europa macht deutlich, wie verfehlt es wäre, „den Islam“ generell in einen Gegensatz zu den (rechtlichen) Grundlagen europäischer Staaten zu stellen. Zugleich sollte deutlich geworden sein, dass gute Muslime durchaus zugleich gute Deutsche (und Europäer) sein können.

Arno Scherzberg handelt über die „Religionsfreiheit in der Türkischen Republik“ (123–136). Diese Freiheit ist durch drei Bestimmungen in der türkischen Verfassung

gewährleistet (vgl. 130): 1. Die Republik Türkei ist ein demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat. 2. Jedermann genießt die Freiheit des Gewissens, der religiösen Anschauung und Überzeugung. 3. Diese Freiheit umfasst auch die negative Religionsfreiheit, also die Freiheit, keine Religion haben zu müssen.

Leider erfährt diese Religionsfreiheit in der Praxis gewisse Einschränkungen. Scherzberg benennt vier Problempunkte: 1. Das staatliche Präsidium für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*) vertritt nur die Sunniten. Die Schiiten, die Aleviten und die nicht-islamischen Religionsgemeinschaften haben keine staatliche Vertretung und sind deshalb nur Bürger „zweiter Klasse“. 2. Die Aleviten beklagen die Beschränkung der Zuständigkeit des (eben genannten) Präsidiums auf Sunniten. Insbesondere erfahren die Aleviten für den Bau ihrer Gebetshäuser (anders als die Sunniten) keine finanzielle Unterstützung durch Diyanet. 3. Diskriminiert sind auch die nicht-muslimischen Religionsgemeinschaften. Das gilt etwa für die katholische Kirche und das orthodoxe Patriarchat. Dessen Führer wird selbst die Nutzung seines kanonischen Titels („Ökumenischer Patriarch“) verweigert. In den Jahren nach 1970 kam es zur Beschlagnahme von weiten Teilen des Kirchenvermögens. Noch immer hält der türkische Staat das orthodoxe Priesterseminar in Chalki geschlossen. 4. Auch ist die Gewährleistung der negativen Religionsfreiheit durch kleinliche Regelungen gefährdet. – Scherzberg fasst seinen Artikel folgendermaßen zusammen: „Im Ergebnis sind [...] weitere Schritte in Richtung auf eine Modernisierung der Türkei auch im Hinblick auf die Verwirklichung der Religionsfreiheit unabdingbar“ (135).

In einem weit ausholenden Referat schreibt *Antje Linkenbach* über „Religion, Säkularisierung und Rechtspluralismus im modernen Indien“ (137–162). Indien wurde am 15. August 1947 unabhängig; erster Premierminister wurde Jawaharlal Nehru. Der Preis für die Freiheit war die Teilung des Landes in einen Staat mit hinduistischer Mehrheit (die Republik Indien) und einen separaten islamischen Staat (Pakistan; zunächst inklusive des heutigen Bangladesh). – Am Beispiel der Religionsfreiheit behandelt Linkenbach das Verhältnis von Staat und Religion in der indischen Verfassung. Diese Verfassung wurde am 26. November 1949 angenommen und trat am 26. Januar 1950 in Kraft. Sie konstituierte Indien als eine souveräne demokratische Republik. Die Präambel garantiert Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für alle Bürger. Teil III der Verfassung enthält grundrechtliche Gewährleistungen, zu denen auch die *Religionsfreiheit* gehört. Die Garantie dieser Freiheit ist freilich nicht absolut. Die Religionsfreiheit wird eingeschränkt zu Gunsten der öffentlichen Ordnung, der Moral, der Gesundheit und anderer Bestimmungen des Grundrechtstextes. Als Verstöße gegen öffentliche Ordnung, Moral und Gesundheit gelten beispielsweise die Witwenverbrennung und die sogenannte Devadasis (eine Tradition, in der Mädchen – gegen ihren Willen – einem Tempel geweiht werden).

Neben der Verfassung gibt es in Indien noch das sogenannte Personenstandsrecht (*personal law*), das der Verfassung teilweise widerspricht. Hier liegt ein Konfliktpotenzial. Linkenbach beschreibt dies so: „Zusammenfassend lässt sich zu der rechtspluralen Situation in Indien folgendes sagen. Eine zu starke Fokussierung auf das staatliche Recht erzeugt ein verzerrtes Bild der Rechtslandschaft in Indien. Wir müssen vielmehr anerkennen, dass es dort neben dem staatlichen Recht eine Vielfalt verschiedener zum Teil moderner, zum Teil ‚traditioneller‘ Rechtsautoritäten gibt, die als Hybridformen oder in Kooperation mit bzw. auch in Opposition zu dem staatlichen Recht operieren“ (159).

Die letzten drei Beiträge des vorliegenden Buches kann der Rez. aus Platzmangel nicht mehr referieren. Sie sollen aber zumindest noch genannt werden. *Wolfgang Spickermann* handelt über „Kultplätze auf privatem Grund in den beiden Germanien“ (167–196); *Klaus-Bernward Springer* über „Un-glaubliches Recht? Der Prozess gegen Meister Eckhart“ (197–222); und *Hans-Friedrich Müller* über „Juden in juristischen Berufen“ (223–238). Ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (239 f.) schließt dieses sehr nützliche Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen.

R. SEBOTT SJ