

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 102 (2012)
Heft: 3

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Bibliographie

ANNO QUADT, Wirksamer Heilswille Gottes. Gott lässt keinen fallen, Würzburg (Echter), 2008, 172 S. ISBN 978-3-429-03045-2

Mit dem vorliegenden Band möchte Vf. den christlichen Glauben so darstellen, dass bei Nichtchristen «die Lust erweckt werde, Christ zu werden» (7; Zitat von Emanuel Kardinal Suhard). Dabei geht es um «das Befreiende der Frohen Botschaft, die den Menschen das Heil zusagt, in welchem alles Unheil aufgehoben ist» (7). Dieses Ziel verfolgt Vf. in den drei Hauptteilen der Arbeit, zum «wirksamen Heilswillen Gottes» (13–65), zur Frage der Hoffnung bzw. des Glaubens, dass es Heil für alle gibt (67–133), und zur Theodizeefrage (135–169). Ausgehend von 1Joh 4,8 geht es dabei im ersten Teil um die bedingungslose Zuwendung Gottes zu der Welt, die er geschaffen hat, dass sie von seiner Liebe erfüllt wird. Diese gilt, wie Vf. im zweiten Teil seiner Arbeit herausarbeitet, grundsätzlich allen Menschen: christlich Glaubenden und solchen, die nicht christlich oder gar nicht glauben. Die Menschheit wird zu ihrem Ziel (Gemeinschaft mit Gott, Erlösung) geführt unter Respektierung ihrer Freiheit. Wie das geschieht, ist Teil des Geheimnisses des Wirkens Gottes in der Welt (28, 142 u.ö.). Die Taufe, und damit die Kirche, gelten dabei als öffentliche Zeugnisse der Wirklichkeit und des Glaubens an den Heilswillen Gottes (56–65). Im ersten Teil hat Vf. damit schon das Grundlegende gesagt. Im zweiten Teil spricht Quadt spezifisch die Frage des Gerichts an, das in

der christlichen Tradition vielfältig thematisiert wird. Er vertritt dabei, ausgehend von seinem Ausgangspunkt, dass Gott Liebe ist und Gemeinschaft mit seiner Schöpfung will, eine ausgesprochene Allversöhnungslehre und geht dabei über Theologen wie z.B. Barth hinaus: Christen und Christinnen dürfen nicht nur hoffen, sondern sogar glauben, dass es eine Allversöhnung gibt (67–74). Alles, was der Liebe Gottes nicht entspricht, wird eine (durchaus schmerzliche) Seinsänderung bzw. Läuterung durchgehen müssen (es gibt bei Vf. keine ewige Hölle, «nur» ein vorübergehendes «Fegefeuer»). Entsprechend klar ist dann auch seine kritische Bewertung der Übersetzung des lateinischen «pro multis» mit «für viele» in zahlreichen Eucharistiegebeten und der Erbsündentheologie des Augustinus – und damit eines (sehr) grossen Teils der christlichen Tradition (83–133).

Schliesslich bespricht Quadt die Frage der Theodizee, wobei er es als ein Missverständnis auffasst, das Leiden in der Welt mit der Existenzfrage Gottes in Verbindung zu bringen. Mit oder ohne Gott gibt es die Frage des Leidens in der Welt: Gott weglassen bringt also keine wirkliche Lösung (136–138, inkl. Gottesbeweis). Neben dem Leiden, das einerseits mit dem unfertigen Charakter der Schöpfung und andererseits mit dem Willen und der (moralischen) Entwicklung der Menschen bzw. der Menschheit zu tun hat (138–143), lässt Vf. auch Raum für Leiden, das keinem dieser drei Bereiche zuzuordnen ist (144–145, mit einem einprägsamen Zitat von K. Rahner bezüglich des Leidens als «soul-making» auf S. 144: «Die von Napalmbomben

verbrannten Kinder haben dadurch keinen Reifungsprozess durchgemacht»). Für dieses Leiden weiss Vf. keine Antwort, er weist aber auf eine ausstehende Antwort Gottes hin, der im Leiden und in der Auferstehung Christi auf die Erlösung von allem Leid hingewiesen hat und zwar durch das Leiden hindurch und unter Annahme der Schöpfung. Letztlich gilt, dass alle Leidenserfahrung der Welt zum Guten geführt wird, «weil die Welt, wenn auch letztlich durch den Tod hindurch, zur Auferstehung geführt wird» (169). Leiden ist dabei für Vf. immer ein Hinweis auf die (manchmal noch ausstehende) Verwirklichung von Liebe (157). Allerdings hält er dabei fest, die Bejahung Gottes, der dieses alles «zulässt», bleibe *die* Herausforderung (158). Aus verschiedenen Gründen (sei es wegen der Beantwortung der Leidensfrage überhaupt, oder wegen der Bedingungslosigkeit der Annahme Gottes) sei das Christentum in dieser Hinsicht anderen Religionen (Islam, Buddhismus, Hinduismus) überlegen (159–169).

Das anregende Buch wirft selbstverständlich auch Fragen auf. Drei seien hier genannt. Erstens vertritt Quadt eine massive Art theologischer Exegese, wobei die Auslegung von Schriftstellen (z.B. die dem «pro multis» zu Grunde liegende Aussage oder die Höllendrohungen) von der systematisch-theologischen Überlegung abhängig gemacht wird, dass Gott Liebe ist und deswegen seinen Heilswillen durchsetzt. Wie sich das zur historisch-kritischen Methode verhält (und umgekehrt) ist eine Frage, auf die Vf. nicht eingeht. Zweitens bleibt seine Behandlung der Soteriologie anderer

«Weltreligionen» am Ende des Buches, die er anhand der Meinungen ihrer «mainstream»-Vertreter skizziert, äusserst knapp. Dies ist umso auffälliger, weil er wegen seines Allversöhnungsglaubens eine Sonderposition in der christlichen Tradition einnimmt. Gäbe es innerhalb der drei erwähnten Religionen nicht Minderheitsmeinungen, die mit seiner Position kompatibel wären? Schliesslich bleibt auch seine äusserst knappe «Widerlegung» einer atheistischen Position nicht ganz zufriedenstellend (137). Als anregender theologischer Essay ist die vorliegende Arbeit aber durchaus gelungen, und sie bietet eine attraktive theologische Grundlage für Predigt und Seelsorge.

Peter-Ben Smit, Bern CH

URS ALTERMATT, *Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frauenfeld (Huber) 2009, 442 S. ISBN 978-3-7193-1457-6

Der vorliegende Band schliesst an das 1989 erschienene Buch «Katholizismus und Moderne» an. Das neue Werk konzentriert sich aber aus der Perspektive der «neueren Politikgeschichte» auf die Beziehung zwischen Katholizismus und Nation bzw. Nationalstaat (11). Vf. beschäftigt sich seit seiner Berner Dissertation (*Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*, 1970) mit dieser Thematik, und zwar sowohl in Bezug auf die Schweiz als auch auf andere Länder (vgl. seinen Beitrag «Das Fanal von Sarajewo», 1996). Der vorliegende Band setzt sich

aus verschiedenen (teils unveröffentlichten) Studien zusammen, was auch erklärt, warum einige Wiederholungen auftreten (ob es auch erklärt, warum Bibliographie und Register fehlen, muss hier offen bleiben). Das Werk ist in fünf Teile gegliedert: «I. Einführung, II. Religion und Nation in europäischer Perspektive, III. Das Kulturkampfparadigma, IV. Geschichte, Gedächtnis und Kulte, V. Vom Konfessionalismus zur universalen Religion». Als Ganzes bietet das Buch eine umfassende Beschreibung des Miteinanders der Kommunikationsgemeinschaften «(römisch-katholische Konfession» und «Nation» in der Schweiz, besonders deren Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert. Dabei stellt Vf. gleichzeitig fest, dass die Bedeutung dieser zwei Gemeinschaften als Trägerinnen sinnstiftender «Meistererzählungen» im Laufe des 20. Jahrhunderts enorm abgenommen hat (41–42).

Im ersten Hauptteil (27ff.) beschreibt Vf. zunächst, wie sowohl Nation als auch Konfession als identitätsstiftende Kommunikationsgemeinschaften verstanden werden können. Dann präsentiert er verschiedene Arten, wie Katholizismus in einem Staat existieren kann: 1. das Einheitsmodell: religiöse und nationale Kommunikationsgemeinschaft überlagern sich (46); 2. das Minderheitsmodell: Katholizismus existiert als Minderheit in einem gemischtkonfessionellen Staat und versucht auf Grund einer Kultursymbiose zwischen nationaler und religiöser Identität zu einem eigenen katholischen Staat zu kommen; 3. «Konkurrenztyp sich überschneidender nationaler und konfessioneller Kommunikationsgemeinschaften» (47): Die

Katholiken können sich im plurireligiösen Staat mit der Nation grundsätzlich identifizieren, aber den Staat und dessen politisches Regime ebenso wie die von der dominanten Elite geschaffenen Nationsvorstellungen ablehnen und diesen «fremden» eigene Konzeptionen entgegenstellen. «Dieser Typ führt auf staatlicher wie auf gesellschaftlich-kultureller Ebene zur schrittweisen Integration der Katholiken» (47) – zu diesem Typ rechnet Vf. die Schweiz; 4. das Modell der traditionalistischen Opposition: in einem laizistischen Staat mit mehrheitlicher katholischer Konfession bezieht sich eine traditionalistische Minderheit auf ein vergangenes identitäres Verhältnis von Religion und Staat (47). Die beiden weiteren Studien in diesem Hauptteil zu den Schweizer Katholiken im Bundesstaat 1848–2000 und zum Tessin und dem Katholizismus belegen die These des Vf. hinsichtlich der Interaktion von Nation und Religion in der Schweiz, besonders auch, was die politische Emanzipation und ein die Sprachgrenzen überschreitender Zusammenhalt betrifft, der weitgehend auf einer gemeinsamen Konfessionszugehörigkeit basierte.

Im nächsten Hauptteil (109ff.) bietet Vf. drei Studien, die die Vorgeschichte des Kulturkampfes (z.B. Modernisierungskrise, Auseinandersetzungen um die Schule), dessen faktische Auflösung (auch auf politischer Ebene mit der Entstehung der Konkordanz) und die Nachhutsgefechten in der jüngeren Vergangenheit (z.B. der Streit um den Jesuitenartikel) nachzeichnen. Im dritten Hauptteil (159ff.) finden sich Studien, die Ähnliches aufzeigen, hier mit einem Akzent auf

der Beziehung zwischen dem nationalen und dem religiösen Gedächtnis; so gibt es hier Beiträge zu Bruder Klaus als Nationalhelden, zur Bundesfeier 1891 mit der Inszenierung der Katholiken als der «älteren Eidgenossen», zu den – hauptsächlich westschweizerischen – Ultramontanen und zum Papstkult, der sich zur zeitgenössischen Papstkritik modifiziert hat.

Vf. schliesst mit einem Rück- und Ausblick, worin er zusammenfasst, wie die konfessionelle Landschaft zu einer die Konfessionen übersteigenden religiösen Landschaft geworden ist, in der für die Pflege einer bestimmten konfessionellen Kultur eigentlich kein Platz mehr ist, auch wenn gemäss Vf. in der römisch-katholischen Kirche Kräfte existieren zu scheinen, nicht zuletzt in der Hierarchie, die genau dies nicht wahrhaben möchten.

Die Christkatholische Kirche – wie die Ökumene überhaupt (es lässt sich fragen, inwiefern sie überhaupt wichtig gewesen ist für die Überwindung konfessioneller Grenzen und ob sie nicht eher deren Folge war) – kommt in diesem Zusammenhang nur am Rand vor. Bei der Würdigung des Kulturkampfes schreibt Vf.: «Alles in allem förderte der Kulturkampf die <negative Integration> des Katholizismus in den Bundesstaat; er sammelte die Mehrheit der Katholiken um Papst und Kirche und trug zum Ausschluss der Christkatholiken bei. Die innerkatholische Solidarität wurde gestärkt, was letzten Endes die Emanzipation der Katholiken voranbrachte» (119). Im Kontext der Besprechung der Sorge des heutigen Papstes um die Einheit der Kirche innerhalb des Schlussplädoyers macht er die folgende Bemerkung:

«Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang ebenfalls an die Kirchenspaltung im Zusammenhang mit dem Ersten Vatikanum von 1869 bis 1870, als ein liberaler, gegen die Infallibilitätserklärung opponierender Flügel die christkatholische Kirche gründete» (304). Die wirkliche Relevanz des vorliegenden Bandes für christkatholische Theologie und Geschichtsforschung dürfte aber auf einer anderen Ebene als diese Bemerkungen liegen.

Das Buch, das offenkundig zur Pflichtlektüre derer gehört, die sich mit der Geschichte des Katholizismus in der Schweiz beschäftigen, stellt darüber hinaus auch eine bedeutsame Frage zum Thema konfessioneller Identität überhaupt, und das kann auch für die Christkatholische Kirche von Bedeutung sein. Es geht dabei um Folgendes: Die Christkatholische Kirche der Schweiz ist als Kommunikationsgemeinschaft und als Trägerin einer Gedächtniskultur stark von interkonfessionellen Auseinandersetzungen geprägt. Auch wenn ihr formelles theologisches Selbstverständnis immer über die Auseinandersetzungen der 1870er-Jahre im engeren Sinne (d.h. über die Papstfrage, später auch über weitere konfessionell besetzte Themen wie die Frauenordination) hinausgegangen ist, bedeutet dies nicht, dass ihre Gedächtniskultur dies auch tut. Meiner Wahrnehmung nach ist diese Letztgenannte weiterhin stark von konfessionellen Positionen bestimmt, was dazu führt, dass (immer wieder) vor allem bestimmte konfessionelle Merkmale als Charakteristika christkatholischer Identität benannt werden. Es handelt sich dabei um eine Art Konfessionalismus liberaler Prägung (anders

als z.B. der Konfessionalismus der Priesterbruderschaft St. Pius X, welches das Beispiel Altermatts ist, vgl. 310) Wenn dies so ist und wenn die Thesen von Altermatt stimmen, bedeutet dies aber, dass das Potenzial der christkatholischen Gedächtniskultur für Sinngebung in der heutigen (post) modernen Gesellschaft stark geschwächt sein muss. Sollte dies zutreffen, so stellt sich die Frage, wie dieser Konfessionalismus liberaler Prägung von einer anderen Art Gedächtniskultur abgelöst werden könnte.

Peter-Ben Smit, Bern CH

ARNOLD BENZ, *Das geschenkte Universum, Astrophysik und Schöpfung*, Düsseldorf (Patmos) 2010, 174 S. ISBN 978-3-491-72544-7

Das Werk ist, neben Prolog und Epilog, formal in drei Teile gegliedert: «Werden und Staunen», «Vergehen und Erschrecken» und «Als Schöpfung deuten». Die Argumentation erscheint an vielen Stellen unverbunden, sodass sie selbst für den Autor in letzter Konsequenz vermutlich schwer zu überblicken gewesen sein dürfte. Hier wird hier versucht, die Argumentationskette herauszuschälen.

Ein guter Ausgangspunkt der Argumentation wäre eine kurze Reflexion über die Methode der Naturwissenschaften. Vf. postuliert, dass in der Methodik der Naturwissenschaften gilt: «Wahr ist eine Aussage, wenn sie mit dem Sachverhalt übereinstimmt. Stimmt eine naturwissenschaftliche Theorie mit der Gesamtheit aller mögliche Messungen vollständig überein, würden wir sie wahr nennen... Wir

kennen [«naturwissenschaftlich»] nur den Teil der Wirklichkeit, den wir beobachten können. Theorien sind menschliche Konstrukte und nicht beweisbar» (31, als Randnotiz im Kapitel «Warum kreisen Planeten»). S. 91 findet sich dann die These: «Was physikalisch beobachtet und gemessen wird, sind Facts. Liegt kein grober Messfehler vor, sind die Messdaten die unmittelbare Wirklichkeit.» Inwiefern eine Interpretation vorgenommen wird, bleibt unerörtert. Die Frage, wie und ob die Wirklichkeit durch Messung überhaupt erreicht werden kann und in welchem Verhältnis Daten und Wirklichkeit stehen, wird nicht beleuchtet.

Ausgehend von der Methodik, argumentiert Vf. im logisch nachfolgenden Schritt, dass die Wirklichkeit sich nicht komplett durch die naturwissenschaftliche Methode beschreiben lässt (47), dabei leider nur implizit argumentierend, dass die Gesamtheit mehr als die Summe seiner Teile ist. Seine These lautet (47, 110), dass die messbare Komplexität der Realität zwingend in ein (nicht mathematisch modellierbares) Moment des Zufalls mündet und damit eine Interventionsmöglichkeit Gottes, der als Schöpfer in der Sternentstehung durch oder im Zufall tätig sei, eröffnet. Sie ist ununterschieden von dem Phänomen, dass in der Beobachtung eines komplexen Systems, wenn dieses nicht komplett erfasst werden kann, vieles wie Zufall erscheinen mag (wie zum Beispiel beim sogenannten chaotischen System des voll deterministisch und beschreibbaren Phänomens des Wetters). Die seitenlangen physikalischen Erklärungen tangieren die eigentliche Begründung des scheinbaren oder echten Zu-

falls nicht; eine komplizierte Formel (105), mit dem Kommentar «Keine Angst! Sie müssen aus dieser Gleichung nicht klug werden», leistet dies auch nicht.

Dass es sich um einen nur scheinbaren Zufall handelt, wird zunächst von Vf. implizit bestätigt mit der Aussage, dass wir «Realität nicht so gut, wie der Uhrmacher seine Uhr versteht» (43), erfassen können, denn dies würde für mich heissen, dass es eine Uhrmacher-Realität gibt, die mir nur nicht zugänglich ist. Später scheint Vf. jedoch im Widerspruch dazu zu argumentieren (110). Als Begründung seiner Zufall-Gott-Theorie wird zunächst Gödels Theorem angeführt (111), dessen rein mathematisch-logisches Theorem die von Vf. aufgestellte Zufallskonstruktion weder meint noch abdeckt. «Zufälle sind nicht kausal zu erklären und müssen akzeptiert werden. Sie spielen sowohl in der Quantenmechanik als auch in der biologischen Evolution mit», führt Vf. weiter aus (111). Das Zusammentreffen vieler einzelner genau abgestimmter Randbedingungen, wie in der Evolution, erscheint mir vom Verdacht des scheinbaren Zufalls nicht befreit. Ob ein Zufall wie in der Quantenmechanik, der vereinfacht ausgedrückt nur besagt, dass sich bei 100 Fällen in 40% der Fälle Zustand 1 und in 60% Zustand 2 einstellt, was sich dann in der Gesamtschau der 100 Fälle wieder durchaus mathematisch beschreiben lässt, genügt, um der Definition des Zufalls von Vf. zu genügen, bleibt m.E. fraglich.

Akzeptiert man die Zufall-Gott-Konstruktion jedoch zunächst, so gilt nach Vf., dass sie ein *intelligent design* ausschliesst, da dieses eine *creatio*

continua, die für ihn in der Sternentstehung per Zufall besteht, ausschliesst. Im *intelligent design* müsste ein «guter Plan» (das wird nicht weiter definiert) vorliegen, der nicht «leichtfertig» abgeändert werden kann, wie es im Zufall jedoch geschieht: «Wenn Schöpfung als freier Wille Gottes noch heute geschehen soll, kann es keinen Plan geben» (148). Was entweder die Interpretation zulässt, dass Gott einen Plan hätte, der dem Menschen nur nicht zugänglich ist, was seinerseits heissen würde, dass Gott dann doch wieder der Uhrmacher ist, der sein Uhrwerk kennt, das uns nicht vollständig mathematisch zugänglich ist, und dass der Zufall nur ein scheinbarer Zufall wäre. Dies stünde im Widerspruch zu der These, dass in Messungen Realität zugänglich ist, und würde den Rest der Argumentation *ad absurdum* führen, es sei denn, Gott würde dem Menschen immer wieder Brocken zu, die der Mensch enträtseln kann, und tue dies an anderer Stelle nicht, sondern verschleierte, was ist. Oder aber es gibt wirklich keinen Plan, also nicht nur einen, der mir nicht zugänglich ist, so wie es die Argumentation anzudeuten scheint, dann sehe ich mich in der Eschatologie verwirrt und einem Gott gegenüber, der freudig-planlos im Zufall interveniert und genauso gut keiner sein könnte.

Parallel dazu bemüht Vf. noch ein weiteres Gotteskonzept, das die unterschiedliche Wahrnehmung der Realität von Naturwissenschaft und Theologie/Glaube/Geisteswissenschaft, Letztere auch als teilnehmende Wahrnehmung (u.a. von J. Holtmann übernommen) deklariert, etwas überbrückt: Sie begegnen sich im Staunen (26, 98, 109,

134). Da alles Objektive ja naturwissenschaftlich nachweisbar wäre (der Zufall wäre hier dann wieder verschwunden), wird Gott in das individuelle (wahrnehmende) und rein irrationale Gefühlsleben verbannt: «Von Subjektivismus müsste man sprechen, wenn diese Person ihre Wahrnehmung nicht reflektiert und die Beobachtungsbedingungen nicht mit einbezieht» (98), d.h., «es wird einem warm ums Herz» (62). Der irrationale Glaube an einen Zufall-Schöpfergott – nun auf wundersame Weise auf die subjektive Ebene transformiert – ist denn auch die Ebene der Philosophen, Theologen und Dichter (106), sagt Vf. Da er sich so der Mittel einer rationalen Argumentation beraubt und der mehrtausendjährigen Geschichte der Geisteswissenschaften mit einem Handstreich entledigt hat, hat sich Vf., fast ohne es zu bemerken, selbst eingeschlossen. Um seine Thesen zu untermauern, muss er nun auf die Naturwissenschaft, die lediglich als Illustration legitim zu gebrauchen wäre, als Argument zurückgreifen, da ihm kein anderes Instrument mehr zur Verfügung steht.

Inmitten der Ausführungen über das Vergehen der Sterne taucht dann auch der Verweis auf die Hoffnung auf, die mit der Bemerkung «die zentrale Botschaft des Christentums ist die Hoffnung» (129), für Benz genug begründet ist und keiner weiteren Erklärung bedarf. Dem Ballast der Rationalität entronnen, sind Widersprüche zwischen Welterfahrung und religiöser Aussage weder relevant noch diskussionsbedürftig.

Das Buch hat seinen Erfolg den viel zu selten aufblitzenden guten Gedanken und eigentlich guten populär-

wissenschaftlichen Erklärungen neuerer Forschung zu verdanken, die aber ungeniessbar gemacht werden, weil sie verschüttet, missbraucht und bis zu Unkenntlichkeit mit Unhaltbarem vermischt werden, sodass mehr Verwirrung gestiftet als erklärt wird; dies wird jedoch von im Dank erwähnten Theologen offenbar geschätzt, ohne dass diese merken, dass ihre Errungenschaften mitsamt der geisteswissenschaftlichen Methode, der Rationalität des Glaubens und letztlich auch eines liebenden Gottes abgeschafft wurden. Zusammen mit schwammigen Formulierungen, Auslassen von Explizierungen und Durchmischung von Prämisse und Schlussfolgerungen, gelingt es dem Autor zumindest, erfolgreich das Ausmass des Desasters verschleiern. Den ernsthaft nach Lösungen Suchenden hinterlässt es frustriert und in der falschen Annahme durch einen renommierten Physiker bestätigt, dass Glaube nur irrational möglich sei. Für Benz gehören «Deutungen» ans Kaminfeuer (den einzigen Ort, den er, wie es scheint, neben dem Observatorium anerkennt), und man wünschte sich, sie wären dort geblieben.

Carolin Früh, Bern CH

FLORIAN IHSEN, Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft (FSÖTh 129), Göttingen (V&R) 2010, 313 S. ISBN 978-3-525-56360-1

Der Münchener evangelisch-lutherische Pfarrer Florian Ihsen – Mitglied der Gesprächskommission der VELKD und der AKD – hat eine sehr

lesbare und übersichtlich strukturierte Dissertation geschrieben (2009 an der Evangelisch-theologischen Fakultät München angenommen), die im Bereich der ökumenischen Theologie, Ekklesiologie und «liturgischen Theologie» beheimatet ist. Wenn es zum Wesentlichen der liturgischen Theologie gehört, die Liturgie nicht nur als (äusserliches) «liturgisches» Geschehen an sich, sondern als «*theologia prima*» (also als primäre Form und Ausdrucksweise des christlichen Glaubens) zu betrachten, und wenn es spezifisch zur «liturgischen Ekklesiologie» gehört, die Liturgie als primäre Manifestation von Kirche zu interpretieren, so überträgt Vf. dieses Prinzip auf das Phänomen des ökumenischen Gottesdienstes: Was besagt es über unser Kirchenverständnis, wenn eine konkrete interkonfessionelle Gottesdienstgemeinde einen ökumenischen Gottesdienst feiert? «Welche Ekklesiologie vertritt die Liturgie selbst? (...) Hier wird eine «kirchliche Gemeinschaft» realisiert, die es nach der Lehre der Kirchen und «kirchlichen Gemeinschaften» gar nicht gibt oder nicht geben darf» (11).

Der erste Teil des Buches (A) bezieht sich auf Bestandsaufnahmen und Definitionen von ökumenischen Gottesdiensten verschiedener Art (wie kirchlich-konfessionell, mehrkonfessionell, postkonfessionell, teilökumenisch und auch «unerlaubt»). Es erweist sich, dass Gottesdienste vor allem dann als ökumenisch empfunden werden, wenn sie sichtbar eine «amtlich-liturgisch repräsentierte Mehrkonfessionalität» zeigen, obwohl auch die Mehrkonfessionalität der feiernden Gemeinde und der ökumenisch ausge-

richtete Gehalt und die Gestalt des Gottesdienstes mitbestimmend sind für die Erfahrung des Ökumenischen (29). Eine Skizze der kirchlichen und religiösen Situation in Deutschland gehört auch zu diesen einleitenden Kapiteln. Dabei wird deutlich, dass sich die ehemaligen Voraussetzungen für ein ökumenisches Engagement durch die Entkonfessionalisierung der Gesellschaft wesentlich verändert haben. Die Frage, ob dadurch die ökumenische Gottesdienstpraxis in einer Krise geraten ist, beantwortet Vf., indem er einerseits auf einen Verlust an Anziehungskraft älterer Formen interkonfessioneller Gottesdienste (z.B. Gebetswoche zur Einheit) verweist, andererseits aber eine Steigerung des Interesses an ökumenisch begangenen Feiern von allgemein-gesellschaftlichen Ereignissen feststellt. Im letzteren Sinne sind ökumenischen Gottesdienste, einigermassen verstanden als «Kasualien», gerade eine Antwort auf die bleibende Frage nach Sinndeutung in einer postkonfessionellen, aber nicht postreligiösen Gesellschaft. (Liturgie als Angebot in und an der Gesellschaft ist anderswo mit dem vielleicht hilfreichen Wort «Ritendiakonie» bezeichnet worden.)

Vf. situiert seine Überlegungen in der Tradition der «konsensorientierten ökumenischen Hermeneutik», also nicht in der Linie der heute vielleicht eher bevorzugten «Ökumene der Profile» (13, 53). In der Tradition der ökumenischen und liturgischen Theologie stellt er fest, dass die Liturgien der konfessionsverschiedenen Kirchen sich so tiefgehend angenähert haben, dass *von der tatsächlich gefeierten Liturgie her* von einer Spaltung der

Christenheit eigentlich überhaupt keine Rede mehr zu sein scheint.

Im Teil B untersucht Ihsen die offiziellen theologischen Positionen der römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kirchen zu den «Möglichkeiten und Grenzen interkonfessioneller Gottesdienstgemeinschaft». Hier sind einige kritische Bemerkungen zu machen. Erstens gibt es auf S. 70 (Haupttext und Fussnoten) mehrere Fehler in der Beschreibung der Verhältnisse zwischen Altkatholizismus, Romkatholizismus, Anglikanismus und Protestantismus (vor allem bezüglich der «Anerkennung» von Weihen durch Rom). Hier und an anderen Stellen scheint Vf. davon auszugehen, dass Rom das Wort «Kirche» und die Anerkennung der Weihen nur auf die eigene (römisch-katholische) Kirche anwendet; in Wirklichkeit gilt diese auch für Orthodoxe und Altkatholiken und im sicheren Sinne auch für *episcopi vagantes*. Es leuchtet mir übrigens auch nicht ein, warum das VELKD-AKD-Gesprächskommissionsmitglied Ihsen von «de[m] lehr- und bekenntnismässig schwer greifbaren Alt-Katholizismus» spricht (101 Anm. 148; vgl. 139).

Zweitens beschreibt Vf. die lutherische Position anhand der bekannten Formel der rechten Predigt und Sakramentsverwaltung (CA 7) und meint daraus die Folge ziehen zu können, dass damit über die Ordination des Vorstehers nichts gesagt wird, dass also das katholische Beharren auf einer gültigen Weihe gegenüber dem primären Faktum der liturgischen Feier von Wort und Sakrament sekundär sei. Hier ist aber einzuwenden, dass die Person des Vorstehers ein integrales Element

der faktischen liturgischen Praxis darstellt, sodass die Art und Weise, in dem dieser Vorsteher ordiniert wurde, in Bezug auf die konkrete liturgische Feier nicht sekundär ist (liturgisch-theologisches Argument) und ein nicht unwichtiger Aspekt des «recte» der Sakramentsverwaltung darstellt (konfessions-theologisches Argument). Bei aller Freude über Ihsens ökumenisches Anliegen – und vor allem über seinen Mut, Positionen zu vertreten, die derzeit in seiner Kirche wahrscheinlich eher unpopulär sind – ist doch festzustellen, dass er sich bezüglich des Amtsproblems zu schnell der protestantischen Gewohnheit anschliesst, das Amt (und damit die Amts- und Kirchenstruktur) aus dem «*pure et recte* des gottesdienstlichen Vollzugs» auszuklammern. Auch innerhalb einer «liturgischen Theologie» soll das aktuelle liturgische Geschehen nicht ohne den Kontext und die Absicht dessen, was man feiert, betrachtet werden.

Drittens wird in diesem Teil, wie auch in anderen Teilen dieses Buches, die interkonfessionelle «Konzelebration» als ökumenisch-liturgisches Hauptziel betrachtet. Vf. scheint sich dabei nicht zu fragen, ob es liturgisch-theologisch überhaupt angemessen ist, die Aufgabe des Vorstehers unter mehreren Personen zu verteilen (und die Einsetzungsworte als Konsekrationsmoment aufzufassen). Ich würde sagen, dass nicht eine amtlich-liturgische Konzelebration rund um den Konsekrationsmoment, sondern eine wieder-gefundene *communio* (bei der es kein Thema mehr ist, aus welcher Konfession der eine Vorsteher herkommt) das ökumenisch-liturgische Hauptziel wäre.

Teile C und D bilden – mit dem zusammenfassenden Teil F – das liturgisch-theologische Kernstück des Buches. Hier findet man eine «liturgische Ekklesiologie», die einerseits dezidiert ökumenisch und deshalb auch für evangelische Leser anspruchsvoll ist (z.B. Abendmahl als zentraler Sonntagsgottesdienst; liturgische Verbindlichkeit), die aber andererseits auch deutlich evangelisch-lutherisch geprägt ist (z.B. das immerwährende – und daher Ablehnung provozierende – Missverständnis des Bischofsamtes als überlokales Amt, [133]; oder mit Wörtern wie «absurderweise» und «missverstanden» versehene Elemente katholischer und orthodoxer Gottesdienste [196f.]). Aus altkatholischer Perspektive ebenfalls auffallend ist, dass «Katholizität» bei Vf. meistens mit «Universalität» (also mit «quantitativer Katholizität») identisch ist. Diese Bemerkungen ändern aber nichts daran, dass dieser Teil des Buches eine schöne und hilfreiche ökumenische liturgische Theologie bietet.

Gegen Ende des Buches findet man noch den interessanten Teil E, in dem Vf. eine Lösung sucht für die Probleme des theologischen Status eines ökumenischen Gottesdienstes und insbesondere der Zulassung zur Kommunion. Zum ersten Problem kommt er zur These, dass jeder konfessionelle Gottesdienst einen Mangel aufzeigt, weil er nicht ein Gottesdienst der gesamten Kirche ist. Er erweitert diese These so, dass jede Kirche unter einem Katholizitätsdefizit leidet, solange sie noch von anderen Kirchen getrennt ist. Fraglich an dieser These finde ich, dass sie zu einer nivellierenden Wahrheitsauffassung tendiert, weil sie allen ge-

trennten Kirchen einen gleichen Anteil an Katholizitätsverlust – und deshalb an Katholizität – zuschreibt. Die Gefahr ist, dass dadurch Katholizität nicht mehr ein inhaltlicher Begriff, sondern ein grösster gemeinsamer Nenner wird. Zum Problem der Kommunionzulassung führt Vf. die «Amen-Regel» (C. Schönborn, W. Kasper, H.-C. Seraphim) ins Feld: Wer ehrlichen Herzens «Amen» sagen kann zum Gottesdienst, insbesondere zum eucharistischen Gebet, kann an der Kommunion teilnehmen. Obwohl diese Regel das Problem der (noch) nicht (völlig) vorhandenen *communio* nicht löst, könnte es aus der Sicht der liturgischen Theologie eine hilfreiche und ernstzunehmende Zwischenlösung sein.

Ihsens Buch gehört zu den international relevanten liturgisch-theologischen Werken. Es trägt zur Verbreitung der vor allem im englischsprachigen Bereich entwickelten *liturgical theology* – im deutschsprachigen Bereich auch «systematische Liturgiewissenschaft» genannt – bei und setzt sich mit der ökumenischen Theologie auf eine evangelisch-lutherische Weise auseinander. Damit ist auch deutlich, dass das ökumenisch-theologische Gespräch, auch innerhalb der liturgisch-theologischen Disziplin, noch nicht zu Ende ist.

Mattijs Ploeger, Haarlem NL