

ungeklärte Fragen suspendiert habe, sei hier doch ein wichtiger Grund zu finden für dessen spätere Ablehnung jedes klerikalen Integralismus und jedes religiösen Fanatismus (vgl. S. 37). Er wurde Anwalt in Osnabrück, heiratete 1838, tiefergehende philosophische und kulturelle Interessen oder Sensibilitäten für die soziale Frage scheint er damals nicht entwickelt zu haben, vielmehr arbeitete er angepasst an der eigenen Karriere, wurde 1842 in das Hannoversche Konsistorium berufen, 1849 Oberappellationsrat in Celle, 1851–53 und ab 1862–65 Justizminister in Hannover. Wie die Kirche selbst habe sich auch Windthorst zu dieser Zeit dem geistig-weltanschaulichen und kulturellen Kampf um die kritischen Köpfe verweigert, so Drews (S. 58). Seit 1849 war Windthorst als großdeutsch-antiborussischer, aber eher liberaler Parteigänger in der Zweiten Kammer in Hannover dabei Interessenanwalt der Forderungen seiner Kirche (Wiedererrichtung des Bistums Osnabrück). Geschicktes parlamentarische Agieren beherrschte er bald mit Meisterschaft, konnte aber auch nicht verhindern, dass Hannover 1866 preußische Provinz wurde. Windthorst arrangierte sich und zog als Abgeordneter von Meppen-Lingen-Bentheim 1867 in den Berliner Reichstag ein, einige Monate später auch in das preußische Abgeordnetenhaus, wo er konsequent föderalistisch gesinnt einen preußisch dominierten Zentralstaat verhindern wollte. Individuen und Minderheiten, so war seine Perspektive, wollte er vor Rechtsverletzungen durch den preußischen Machtstaat schützen, die Nationalstaatsgründung von 1870/71 verstand er als Niederlage und forderte Garantien für die Freiheit der Kirche und die konfessionelle Schule. Nicht in der Bundesverfassung, sondern im Föderalismus selbst suchte er anfangs die Grundrechte abzusichern. Es begann das Zeitalter der Bismarck'schen Außenpolitik, aber auch des Kulturkampfes gegen die gerade wegen der neuen Papstdogmen vom Reichskanzler misstrauisch beobachtete katholische Kirche. Windthorst war ein Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas, hat sich schließlich wider seine Überzeugung aber wie andere Zentrumsführer dann doch unterworfen, um nicht der Sakramente beraubt zu sein und zugunsten politischer Geschlossenheit und politischen Einflusses des Katholizismus. So stand er mit den Brüdern Reichensperger und Hermann von Mallinckrodt an der Spitze der Gründung der Zentrumsparterie, deren informeller parlamentarischer Führer er zunehmend wurde in seinem Eintreten für Kirchenrechte und Föderalismus, was den Dissens zwischen Liberalen und Ultramontanen in der

Partei überbrücken half. Recht detailliert schildert Drews, wie Bismarck angesichts der in seinen Augen preußen- und reichsfeindlichen Zentrums politik seine Zurückhaltung gegenüber der Kirche und ihrer Dogmen aufgab, mit Hilfe Adalbert Falks eine immer schärfer kulturkämpferische Politik fuhr und wie Windthorst sein wichtigster parlamentarischer Gegenspieler wurde, der zunehmend auch lernte, Medien- und Symbolpolitik zu betreiben und katholische Massen zu organisieren. Mit Bismarck und Windthorst rangen zwei überaus versierte politische Strategen über viele Jahre als Gegenspieler miteinander; seit 1878 war der Reichskanzler freilich politisch gezwungen, sich dem Zentrum wieder anzunähern. Die schrittweise Aussöhnung des Papsttums mit der Regierung hinter dem Rücken der Partei und Windthorsts selbst verletzten diesen tief (S. 199, 223–230) und desavouierten das Zentrum stark. Gegen direkte Weisungen des Papstes an die Zentrums politiker setzte Windthorst sich zur Wehr (S. 235–243, 247). In seinen letzten Jahren sah er, wie das „Kartell“ und damit Bismarcks Machtstellung zusammenbrach, aber auch immer mehr Gegensätze im Zentrum, etwa zu Fragen der staatlichen Sozialpolitik, manifest wurden. Drews Windthorst-Biographie ist eher eine Synthese bisheriger Forschungen, die aber kenntnisreich eigene Akzente setzt und die unermüdlichen Leistungen des Zentrumsführers stark aus einem kompensatorischen Bewusstsein erklärt. Vielleicht hätten der Studie noch etwas stärker synthetisierende Kapitel, die etwa die Politikkonzeptionen der Zentrumsführer systematischer dargestellt hätten, gut getan. Auf alle Fälle wird ein fundiertes Bild eines politischen Strategen entworfen, der die Politik einer neuen Partei erst mit konzipieren musste, der flexibler Pragmatiker blieb, dabei sich dem Föderalismus und einem emphatischen Begriff von Rechtsstaat verpflichtet wusste, stets den Anspruch der Überkonfessionalität erhob und gegen die Mehrheit nicht nur seiner Fraktion den Antisemitismus scharf ablehnte. Sein Vorstoß an den Papst, sich gegen die Bismarck'sche Germanisierungspolitik für die vertriebenen Juden einzusetzen, quitierte der Osservatore Romano mit der Notiz, bei diesen habe es sich doch meist nur um die „Pest der russisch-polnischen und galizischen Juden“ gehandelt (S. 218).

*Regensburg*

*Klaus Unterburger*

*Bernd Jaspert, „Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877“, Band 5, Das Mönchtum in evangeli-*

schen Handbüchern der Kirchengeschichte, Die Neubegründung des Mönchtums im Protestantismus, Mönchtum als ökumenisches Problem. *Regulae Benedicti studia*, Supplementa, Band 21, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 2011, 1040 S., ISBN 978-3-8306-7460-3.

Die groß angelegte Untersuchung ist der letzte Teilband (Band 5) der Reihe „Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877“, die im Rahmen der *Regulae Benedicti studia* herausgegeben wird. In diesem 1039 Seiten umfassenden Band widmet sich der Vf. dem Bild vom Mönchtum in der evangelisch-theologischen Forschungsgeschichte seit Albert Hauck bis zu den neuesten Beiträgen zum Thema in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung. Die drei Untertitel, die sich als die Teile III–V des Gesamtkonzepts verstehen, tragen die methodisch programmatischen Überschriften: Das Mönchtum in evangelischen Handbüchern der Kirchengeschichte; Die Neubegründung des Mönchtums im Protestantismus; Mönchtum als ökumenisches Problem.

Der erste Teil ist der weitaus größte dieser voluminösen Veröffentlichung. Indem die evangelischen Handbücher der Kirchengeschichte im Zentrum stehen, geht es um das protestantische Verständnis des Mönchtums. Die methodische Leitfrage ist, wie sich unter dem zunehmenden Einfluss außerprotestantischer Forschungen, das Bild vom Mönchtum als einem ökumenischen Anliegen entwickelt hat und als solches bedacht wurde. Der Vf. möchte „protestantische Vorurteile“ abbauen und sieht sie schon teilweise in der protestantischen Kirchengeschichte abgebaut, da das Mönchtum in der gegenwärtigen Kirchengeschichte als ein interkonfessionelles Thema verstanden wird. Gleichzeitig dient seine Untersuchung dem Erweis, dass die Tatsache, dass das Mönchtum lebendig in der protestantischen Theologie behandelt wurde, das katholische Monopol am Thema aufhebt.

Am Interessantesten in dem sehr breit angelegten Durchgang durch die evangelischen Handbücher ist die Erörterung der historisch fundierten Ansätze der älteren Generation von protestantischen Kirchengeschichtsschreibern wie Albert Hauck, Karl Müller, Hans von Schubert, Johannes von Walter und Hans Lietzmann. Die mit diesen Darstellungen gebildete Grundlage ist eine wichtige Voraussetzung zum Verständnis der neueren Darstellungen des Mönchtums in den neueren und in den neuesten Handbüchern der Kirchengeschichte. So zeigen sich

u. a. deutliche Parallelen in der Kirchengeschichtsschreibung dieser älteren Entwürfe mit gegenwärtigen Versuchen einer umfassenden Behandlung des Themas (z. B. wie bei Christoph Marksches).

Im zweiten Teil werden hauptsächlich drei Entwürfe einer protestantischen Neubegründung des Mönchtums dargestellt, darunter Ulrich Wilckens und seinen wichtigen Bericht über die evangelischen Kommunitäten aus dem Jahre 1997. Der Vf. versteht die Wiederbelebung des Mönchtums im 20. Jahrhundert im Protestantismus als eine „Neubegründung des Mönchtums [...] nach einer jahrhundertelangen Abstinenz von der ‚vita religiosa‘“ (760). Hiermit wird die theologische Absicht des Vfs. sehr deutlich: Er möchte einen sehr konkreten Beitrag zur Frage, wie sich der ökumenische und der innerprotestantische Diskurs zukünftig gestaltet werden kann, liefern. Insgesamt belebt das existenzielle Interesse mit dem das Buch geschrieben ist die Leserfreundlichkeit sehr.

Im dritten Teil handelt es sich um „katholische Perspektiven“ seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Entwürfe von Friedrich Wulf und Anneliese Herzig werden behandelt. Der Vf. schließt diesen Teil mit dem Hinweis auf die ökumenische Dimension des Mönchtums ab und beklagt, dass dies „bis heute katholischerseits noch nicht hinreichend bedacht“ (838) wurde. Hier verlässt der Vf. die historische Dokumentation und lässt vielmehr Raum für ökumenische Zukunftsvisionen. Mit seinem Vorwurf, es fehle in der katholischen Theologie eine Theologie des monastischen Lebens, die den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils gerecht wird, wirft er eine sehr interessante Frage auf, die aber nicht genügend theologisch reflektiert wird. Eine Reflexion über das Verhältnis vom Konzil, dem Säkularisierungsprozess und der Entwicklung vom monastischen Lebensstil wäre höchst wünschenswert, um überhaupt in der Lage zu sein, eine Theologie des Mönchtums in interkonfessioneller Hinsicht begründen zu können. Es wird in diesem Zusammenhang deutlich, dass der Vf. das Zweite Vatikanische Konzil als eine zukunftsweisende Neubegründung der katholischen Theologie ansieht.

Das historische und theologische Urteil zur ökumenischen Dimension des Mönchtums ist immer hellsichtig, klärend und ausgewogen. Damit bietet der Vf. einen wichtigen Impuls zur weiteren Reflexion über das Thema und zum ökumenischen Gespräch.

Für Studierende der Theologie ist das Buch eine hilfreiche Orientierung. Für die Wissenschaft und vor allem für die Forschungsgeschichte der Kirchengeschichte ist

das *opus magnum* eine interessante und erkenntnisbringende Lektüre. Vorbildlich ist es in der Darstellungsweise von Forschungsgeschichte. Man kann das Buch sukzessiv lesen, aber es eignet sich wohl besser als Handbuch. Das Register ist dabei eine unerlässliche Hilfe. Der Band schließt ab mit den Corrigenda zu den vorhergehenden Bänden.

Oslo/Rostock

Henrik Holm

*Thomas Marschler, Karl Eschweiler 1886–1936.*

Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie, Regensburg: Pustet 2011 (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9), XI, 428 S., ISBN 978-3-791-723204.

Heinz Hürtens 1992 erschienenes Standardwerk über „Deutsche Katholiken 1918–1945“ behandelt in einem knappen Kapitel paradigmatisch jene katholischen Theologen, die es sich zur Aufgabe machten, den Graben zwischen katholischem Glauben und Nationalsozialismus zu überbrücken. Im Falle Karl Eschweilers habe dies zu einem theologischen Überschwang geführt, der von dem in der Kirche Gewohnten zu sehr abstach, um weithin Gehör zu finden (S. 222).

Die kirchliche Zeitgeschichtsforschung hat in den letzten zwei Jahrzehnten ihr Augenmerk verstärkt auf die sogenannten „Brückenbauer“ zum Nationalsozialismus. Als ein wichtiger Befund kristallisierte sich heraus, dass die kleine Anzahl katholischer Theologen, die ihren Glauben mit der nationalsozialistischen Weltanschauung zu versöhnen suchten, zumeist im anti-ultramontanen, nationalistischen, reform-katholischen Milieu des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts verwurzelt war. Die theologischen Motive und Denkansätze, die in diesem Zusammenhang bedeutsam wurden, sind allerdings bisher nur unzureichend erforscht. (Profan-)Historiker und Katholizismusforscher wie Hürten hatten diese Aufgabe unter Hinweis auf die Grenzen ihrer Fachdisziplin der Theologie und Kirchengeschichtsschreibung überantwortet.

Hier setzt M.s Studie an. Der Verfasser stützt sich neben dem gedruckten Schrifttum Eschweilers auf Bonner Fakultätsakten und Berliner Ministerialunterlagen. Vor allem aber wertet er erstmals die in den Nachlässen Eschweilers, Gerhard Fitkaus und Carl Schmitts erhaltene Korrespondenz aus. Zu den Nebenprodukten dieser Quellenforschungen gehört, dass M. Eschweilers philosophische und theologische Qualifikationschriften von 1909 bzw. 1921/1922 aufge-

funden und neu zugänglich gemacht hat. ([http://www.kthf.uni-augsburg.de/de/prof\\_dozy/sys\\_theol/marschler/005\\_aktuelles/050\\_eschweiler\\_theologie.html](http://www.kthf.uni-augsburg.de/de/prof_dozy/sys_theol/marschler/005_aktuelles/050_eschweiler_theologie.html), Stand: 8.3.2013). Damit werden die Fundamente für Eschweilers 1926 veröffentlichtes und umstrittenes Hauptwerk „Die zwei Wege der neueren Theologie“ freigelegt.

Diese deutlich verbreiterte Quellenlage ermöglicht es M., die Auseinandersetzungen um Eschweilers dogmatische Ansätze in den 1920er Jahren aus dem Schatten ihrer späteren politischen Verformung herauszulösen und eigenständiger zu gewichten: Eschweilers theologisches Programm (55–178) wird ebenso ausführlich behandelt wie „Eschweiler als Nationalsozialist (1933–1936)“ (217–342). Diesen Hauptkapiteln sind jeweils knappe Ausführungen zur kirchlichen und akademischen Biographie Eschweilers bis 1928 (15–54) bzw. zur ersten Phase seines akademischen Wirkens an der Theologischen Fakultät der Staatlichen Akademie im ostpreussischen Braunsberg (179–218) vorgeschaltet. Deren historisches Image als NSDAP-Hochburg ist eng mit den Namen Eschweilers, des Kirchenjuristen Hans Barion und des Kirchenhistorikers Joseph Lortz verknüpft.

M.s Vorgehen überzeugt. Denn es führt den Leser zunächst mitten in theologische Auseinandersetzungen über Vernunft und Glaube, Natur und Gnade der 1920er Jahre. Der junge, spekulativ denkende Bonner Fundamentaltheologe Eschweiler zielte mit seinen historischen Studien zur Theologiegeschichte des 17.–19. Jahrhunderts darauf ab, die Theologie als geschlossene Leitdisziplin für Philosophie und Naturwissenschaften wiederzugewinnen (117–148). Der Versuch, die theologische Erkenntnislehre und die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft neu aus dem Thomismus und seiner Zuordnung von Natur und Gnade zu begründen, löste in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre eine heftige Kontroverse aus. Die Theologen des Jesuitenordens brachte Eschweiler mit dem historisch hergeleiteten Vorwurf gegen sich auf, der jesuitische Molinismus der von ihm so bezeichneten „Barockscholastik“ sei das Einfallstor theologischer Anpassung an die aufkommende geistige Moderne gewesen. Diese wiederum habe im 19. Jahrhundert eine unzureichende, im Antimodernisten-Eid gipfelnde Apologetik hervorgebracht, die nicht zuletzt die Jesuiten geprägt hätten (91 f., 154–165, 344). Die Ordenstheologen zögerten nicht, Eschweilers Gegenentwurf als theologischen Supranaturalismus abzukanzeln (161 f., 358).

Eschweilers „Suche nach einem Weg aus der Krise der Moderne“ (55–78), seine Kritik