

Origenes' „Exhortatio ad martyrium“, die Monaci Castagno herausgegeben hat.

Den Kontext von Petersons Aufenthalt in Rom und die Bedeutung Kardinal Mercatis als seines Förderers zeichnen Farina und Heid unter Beiziehung neuer Quellen nach. Eindrücklich ist die Darstellung der nicht ganz spannungsfreien Freundschaft zwischen Peterson und Jacques Maritain durch Chenu. Völlig neu war mir der Einfluss Petersons auf den hierzulande viel zu wenig gelesenen Gerhart B. Ladner, den Field dokumentiert. Die (fehlerbehaftete) Lektüre des Monotheismus-Traktats durch Giorgio Agamben beschreibt und kritisiert Schmidt.

Aus den Untersuchungen zu seinen religions-, kirchen-, und liturgiegeschichtlichen Erkenntnissen und Thesen wird deutlich, in welcher Breite Peterson zu seiner Zeit (und teilweise noch heute) vernachlässigte und abgelegene antike Quellen erschloss und produktiv zu nutzen versuchte, während er den patristischen *mainstream* (sowohl im Hinblick auf die Quellen als auch auf die Sekundärliteratur) weithin links liegen ließ. Damit stieß er bei seinen Zeitgenossen auf wenig Resonanz. Sein teilweise kryptischer Schreibstil machte die Rezeption in der Fachwissenschaft zusätzlich schwierig. Er verleiht seinen Schriften etwas Hermetisches, ja Esoterisches, was die Zeitgenossen bereits empfunden haben.

Originell war er freilich allemal: Wer die Schriften dieses merkwürdigen Mannes liest, hat von der ersten Zeile an das Gefühl, in ein theologisches Universum einzutauchen, das in der konfessionellen Gemengelage der Zeit einen ganz eigenständigen Platz einnimmt. Wie Caronello eingangs zu Recht bedauernd feststellt, fehlt in dem vorliegenden Band eine Einschätzung aus der Sicht der evangelischen Systematik. So herrscht der Eindruck vor, dass Peterson als Theologe auf katholischer Seite heute attraktiver ist als auf evangelischer. Die These, man habe es hier mit einem großen Ökumeniker (so etwa behauptet von Marksches, S. XII–XIII, Lehmann, S. 31–33, oder Thomas Söding, S. 190) zu tun, bedarf daher noch der näheren Überprüfung. Ich halte sie – nicht zuletzt im Lichte von Meyer-Blancks Bemerkungen über das „Peterson'sche Missverständnis evangelischer Ekklesiologie“ auf S. 452 – für zweifelhaft.

Gleichwohl trägt dieses lesenswerte Buch – gemeinsam mit der Neuausgabe seiner Schriften – sehr viel dazu bei, die Wege zu einer umfassenden und fairen Beurteilung des zerklüfteten Werks dieses zerrissenen Gelehrten zu ebnen.

Bonn

Wolfram Kinzig

Karl Lehmann (Hg.): *Dominus fortitudo*. Bischof Albert Stohr (1890–1961), Hg. anlässlich des 50. Todestages in Zusammenarbeit mit Peter Reifenberg und Barbara Nichtweiß, Mainz-Würzburg; Echter 2012, 470 S., ISBN 978-3-934450-55-4 und 978-3-429-03555-6.

Der zum 50. Todestag erschienene Band versammelt Beiträge zum bischöflichen Wirken Albert Stohrs 1935–1961. Der zweite Teil bringt S. 197–403 einen von Barbara Nichtweiß bearbeiteten Auszug aus seinen Schriften, Hirtenbriefen und Predigten. Ein einführendes Lebensbild *Karl Lehmanns* zeichnet die wichtigsten Lebensstationen seines als Sohn eines Reichsbahn-Obersekretärs in Friedberg geborenen Vorgängers, den Besuch des Friedberger Augustiner-gymnasiums und des Mainzer Seminars, Priesterweihe 1913, Kaplanszeit, die Promotion über die Trinitätslehre Bonaventuras bei Engelbert Krebs. 1928 folgte die Habilitationsschrift über dasselbe Thema bei Ulrich von Straßburg. Seit 1924 lehrte er am Mainzer Seminar, 1926–1935 als Professor für Dogmatik, 1935 wurde er schließlich in recht jungen Jahren Bischof. Sein Verhältnis zu den Machthabern sei durch ablehnende Festigkeit und Umsicht bestimmt gewesen; gegenüber den staatlichen Stellen habe er keine notwendige Auseinandersetzung gescheut. Schon vor der Bischofsweihe war er aufgeschlossen für ökumenische Bemühungen und stand der Una Sancta-Bewegung mit relativer Offenheit gegenüber. 1954 plädierte er für eine Kirchenunion mit katholischer Lehre und protestantischen disziplinarischen Möglichkeiten. Schwer enttäuscht war er nach dem Krieg, dass der Versuch, die Konfessionsschule in Rheinhessen wieder einzuführen, scheiterte. Stohrs wissenschaftliche Arbeiten zur mittelalterlichen Trinitätstheologie würdigt *Peter Walter*, näherhin also die Promotion in Freiburg, Studienaufenthalte in Rom und Münster und die Habilitation in München. Dabei erscheint er voller Selbstbewusstsein (und Pragmatismus), die Arbeit stand aber dann doch nicht über aller Kritik der Fakultät. Die mittelalterliche Trinitätslehre sah er zwischen den Polen der augustiniischen Geistanalogie und der pseudo-dionysianischen Liebesspekulation des Richard von Sankt Viktor; später sei eine weitere, (traditions-)kritische Richtung hinzugekommen; gedanklich sei Stohr hier vom französischen Jesuiten Théodore de Régnon (1831–1893) abhängig, nach Joseph Sauer selbst in seiner Kenntnis der antiken Quellen. Trotz der Beibehaltung von dessen Schemata habe er

aber in vielen Details genauer hingeschaut und Präzisierungen vorgenommen. Stohrs (ausgleichende und mit der Zeit immer weniger reservierte) Haltung zur liturgischen Erneuerung analysiert *Jürgen Bärtsch*, gestützt auf die Arbeit Maas-Ewerds. Das gegen die liturgische Bewegung gerichtete Buch Max Kassiepes „Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart“ wirbelte vor allem bei der Jugend viel Staub auf, so dass Stohr als Referent für Jugendfragen seinen Studienfreund Romano Guardini um ein „umsichtiges Wort“ bat; ein bischöfliches Referat für die Liturgie wurde gegründet, das Stohr (Referent) und Bischof Landersdorfer (Passau, Koreferent) anvertraut wurde. Auf weitere Angriffe hin verfassten die beiden ihre bekannte Denkschrift an den Papst; es folgte Gröbers kritisches Memorandum und die Anfragen der römischen Kurie. Stohrs Antwort verteidigte die liturgische Bewegung; auch die römische Antwort war dann nicht vollkommen ablehnend; *Mediator Dei* griff schließlich wichtige Anliegen auf; an den Studientreffen des 1951 gegründeten Liturgischen Instituts in Trier hat Stohr fast immer teilgenommen. Unter Stohr wurde aber insbesondere das deutsche Einheitsrituale von 1950 erarbeitet (in ihrer Denkschrift vom 2. Juni 1942 forderten Stohr und Landersdorfer aber auch, „den starken jüdischen Einschlag im Gebetsleben der Kirche“ zu reduzieren, S. 95). Stohrs Einbindung in die ökumenische Bewegung ist Gegenstand des Beitrags von *Leonhard Hell*. 1951 knüpften Jan Willebrands und Frans Thijssen zur Schaffung eines Netzwerks katholischer Ökumeniker Kontakte nicht nur nach Paderborn, sondern auch zu Bischof Stohr nach Mainz. 1952 nahm dieser neben den Professoren Joseph Lortz und Karl Schmitt (1903–1964) an der Gründungskonferenz der CCQE (und den folgenden Jahrestagungen, etwa 1954 in Mainz) in Fribourg teil. Seine Eingabe zur Konzilsvorbereitung 1959 sei vom Anliegen der Förderung der ökumenischen Einheit durchzogen. Der dogmatische Teil der gemeinsamen Eingabe der deutschen Bischöfe wurde Stohr anvertraut, der zahlreiche Professoren beauftragte; die Bischofskonferenz redigierte Stohrs Schema aber noch erheblich; Stohr wurde 1960 in die Theologische Kommission berufen, wohin er vergeblich versuchte, auch Karl Rahner hineinzubringen. Mehr der praktischen ökumenischen Arbeit Stohrs widmet sich der Aufsatz von *Hermann-Josef Braun*. Seit 1945 trafen sich in Hessen-Nassau regelmäßig Vertreter der beiden Kirchenleitungen, was später belastet war durch Kirchenpräsi-

dent Martin Niemöllers ablehnenden Vorwurf, die BRD sei in Rom gezeugt und in Washington geboren. Seit 1947 traf sich in Schloss/Erziehungsheim Braunshardt unter Stohrs Protektorat und Teilnahme zwei Mal jährlich ein Una Sancta-Kreis zu Vortrag und Diskussion. Wichtig waren der evangelische Pfarrer Rudolf Goethe (1880–1965, Konversion 1949; eine solche vollzogen auch viele andere evang. Teilnehmer) und der katholische Geistliche und spätere Mainzer Pastoraltheologe K. Schmitt. *Michael Kießener* untersucht Stohrs politische Haltung. Obwohl auch für ihn Versailles 1935 ein „ehrlöser Scheinfrieden“ war, habe er „ein durchaus positives Verhältnis“ zur Weimarer Republik entwickelt. Sein großes Anliegen, die Konfessionsschule, konnte aber nicht befriedigend umgesetzt werden. 1931 wurde er in Hessen Landtagsabgeordneter: Hauptfeinde waren die Liberalen und die Sozialisten, aber auch die extrem rechten Völkischen. In der NS-Zeit haben die Auseinandersetzungen in Mainz tendenziell eine stärkere Eskalationsstufe erreicht, was an den lokalen staatlichen Instanzen lag, aber auch an Stohr, der für einen schärferen Kurs plädierte, auch wenn sich der Bischof stets patriotisch als Glied der Volksgemeinschaft fühlte. Christkönig 1941 erklärte er die Menschenrechte und damit das Lebensrecht aller als heilig und unverletzlich. Ein Brief 1943, der die Judendeportationen kritisierte, wurde nicht abgeschickt. Ab 1945 machte er sich zum Anwalt der Deutschen, sprach sich gegen die moralische Verurteilung des Volks aus und sprach in einem Brief an den Papst von den „neuen Konzentrationslagern, die die Amerikaner errichten“. Ganz Deutschland sei in der NS-Zeit ein „großes Konzentrationslager gewesen“. Die Entnazifizierung nehme den Deutschen ihre Ehre, so Stohr. Massiv kämpfte er im stark katholisch geprägten Bundesland Rheinland-Pfalz nun für die Wiedereinführung der Bekenntnisschule. *Eva Rödel* zeigt, wie 1952 eine heftige schulpolitische Auseinandersetzung auf seine Initiative hin begann, bei der aber auch viele katholische Eltern ihm dann die Gefolgschaft verweigerten und auch Pfarrer das intransigente Agieren ihres doch ökumenisch interessierten Bischofs nicht verstanden. Längst nicht alle katholischen Eltern stellten wie gefordert Anträge auf Umwandlung in katholische Konfessionsschulen. Stohr war von einer ultramontanen Verfallsoptik geprägt; den Niedergang führte er auch auf die Gemeinschaftsschule zurück. Schließlich widmet sich *Hermann-Josef Braun* dem durch den Zuzug vieler Heimatvertriebener not-

wendigen massiven Kirchenbau im Bistum: Stohr weihte in seiner Amtszeit 111 Kirchen. Prestigebauten wie der Mainzer Dom oder St. Ludwig in Darmstadt wurden restauriert, andere Kirchen wurden verändert oder vereinfacht neu aufgebaut. Einem modernen Konzept folgte etwa Hl. Kreuz in Mainz, während sonst oft einfach Zweckbauten errichtet wurden. Sind die genannten Beiträge ganz überwiegend eine Einordnung in den Forschungsstand, so erinnern die Ausführungen von *Barbara Nichtweiß*, was eigentlich zu tun wäre, nämlich den noch vorhandenen Teil des Nachlasses und seine Veröffentlichungen zu sammeln und auszuwerten. Hierzu sahen sich die Autoren der Beiträge kaum veranlasst. Sie weißt auf näher zu untersuchende Ambivalenzen hin, etwa im Verhältnis zum Judentum, oder in der Kritik der NS-Machthaber und seiner Bewunderung für Mussolini noch 1938, da in Italien seiner Meinung nach ein gelungenes Verhältnis von Staat und Kirche herrsche. All dies als Hinweise und Zwischenergebnisse: So bleibt freilich der Gesamteindruck, die eigentliche Forschungsarbeit muss noch geleistet werden.

Regensburg

Klaus Unterburger

*Benjamin Dahlke: Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Beiträge zur historischen Theologie 152), 257 S., ISBN 978-3-16-150382-5.

Die bei Leonhard Hell verfasste Dissertation will die Barth-Rezeption im katholischen deutschen Sprachraum bis 1958 analysieren, mithin also vor allem, welche Wirkung der radikale Umbruch von der liberalen zur dialektischen Theologie auf das katholische Denken hatte. Barths Denken sei auf ein viel größeres Interesse gestoßen als Friedrich Heilers Konzept einer „Evangelischen Katholizität“, da bei diesem der denkerische Liberalismus trotz Betonung von Liturgie, Bischofsamt und altprotestantischen Bekenntnissen erhalten geblieben sei. So dürfte der Antiliberalismus die verbindende Klammer der katholischen Barth-Rezeption sein, der trennende Graben aber Barths Gegnerschaft zur Metaphysik und zur *analogia entis*.

Mit Karl Barths zweiter Auflage des Römerbriefkommentars (1922) setzte die Rezeption ein. Joseph Wittig zog ihn als Beleg dafür heran, dass die bisherige Verkündigung an einer kraftlosen formelhaften Sprache leide, die Gott begreifbar gemacht habe. Jo-

seph Engert sah triumphierend die Todesstunde des „Historismus“ gekommen. Erich Przywara, der „wirkmächtig“ (S. 29) wurde, freute sich, dass die Gottesfrage wieder in den Blickpunkt gerate; ausgehend von der katholischen Bipolarität von Immanenz und Transzendenz Gottes („in-über“) schlage hier aber der protestantisch-theologische Immanentismus in die andere Einseitigkeit um. Karl Adam lobte das Wiedererwachen reformatorischen Erbes, es fehle aber die Metaphysik der Seinsanalogue. Scholastisch geprägte Autoren bemängelten dies immer wieder: Zwar sei christliche Substanz in gewisser Weise wieder vorhanden (nach Michael Gierens SJ aber nicht einmal das), könne von der dialektischen Theologie aber nicht philosophisch-rational begründet werden; Grundüberzeugungen blieben als Antithese dem neuzeitlichen „Idealismus“ und „Subjektivismus“ verhaftet (Karl Rahner, Hermann Volk u. a.). Um Barth in Münster entwickelte sich aber auch ein ökumenischer Gesprächskreis mit dem Religionsphilosophen Bernhard Rosenmüller als treibender Kraft, zu dem dann vor allem Robert Grosche stieß, der dann nach Barths Weggang nach Bonn den Gesprächsfaden fortsetzte, da er in der Nähe Bonns Pfarrer war. Die dialektische Theologie, so Grosche, habe Nutzen für den Katholizismus, da sie auf Defizite hinweise: auf das Wort und die Unendlichkeit Gottes. Zugleich nahm Grosche Augustinus und die katholische Tradition gegen den Synergismuskonzept vorwurf in Schutz. Auf Interesse stieß auch Barths Anselm-Deutung *Fides quaerens intellectum* im katholischen Raum. Anders als Barth deuteten Franz Salesius Schmitt OSB und Rudolf Allers Anselms Programm aber als rein philosophisch, das Ergangensein der Offenbarung werde gerade nicht vorausgesetzt. Anders der Gerlever Benediktiner Anselm Stolz: Im *Proslogion* werde betend Theologie betrieben, die rational auf eine mystische Erfahrung und Schau ziele. Barth suchte die Auseinandersetzung mit katholischen Theologen, die er zu Diskussionen einlud, etwa Przywara zum Kirchenbegriff (Kirche allein als Mittel, oder real vermittelnd?) oder den Maria Laacher Mönch Damasus Winzen zu den Sakramenten (Geschöpfliches als Instrumentalursache?). In gewisser Weise identifizierte Barth das Katholische mit der Lehre von der Seinsanalogue stark im Sinne Przywaras, was sich im 1932 geschriebenen Vorwort zur kirchlichen Dogmatik niederschlug, in dem er diese bekanntlich als Erfindung des Antichrists dämonisierte. Es ist klar, dass viele katholische Autoren hierauf die denkerische Inkonsistenz einer solchen Behauptung betonten. Einen eigenen Akzent