

setzte Gottlieb Söhngen, der zwar die philosophische Theologie nicht völlig ablehnte, aber doch die Andersartigkeit biblisch-heilsgeschichtlichen Denkens und der biblischen Gottesrede betonte und der sich deshalb gegen Przywara wandte (dessen reifes Werk „*Analogia entis*“ scheint Barth freilich gar nicht mehr gelesen zu haben). Zwar schließe eine Offenbarungstheologie eine natürliche Theologie ein; deren Verhältnis bemesse sich aber erst aus der Offenbarung und nicht aus der Vernunft, da ansonsten die Offenbarung zu einem Annex der Seinsanalogie werde. Gott vorrangig und in sich selbst lasse sich so also nicht aus der Schöpfung, sondern nur aus seinem geschichtlichen Handeln erkennen, so dass die Heilsgeschichte das christliche Kriterium sei, an dem sich die Metaphysik zu messen habe. Barth sah mit Sympathie in Söhngen den Vorreiter einer neuen Art katholischer Theologie.

Der zweite Hauptteil mit rund 40% der Studie gehört der Barth-Rezeption Hans Urs von Balthasars. Dieser näherte sich der dialektischen Theologie von der Geschichte des eschatologischen Problems her, verstanden als Ringen um die Zuordnung von endlichem und ewigem Sein; für die Wiedergeburt der individuelle Eschatologie komme dieser, ebenso wie auf dem Gebiet der allgemeinen Menschheitsgeschichte dem Sozialismus, eine herausragende Bedeutung zu. Die dialektisch in Gegensätzen sich vollziehende Geistesgeschichte stehe vor der Erkenntnis, dass weder das Modell des Prometheus noch das des Dionysius die menschliche Existenz zu einer letzten Ganzheit fügen können; dass so die Stunde der christologischen Alternative schlage, belege besonders Barths Theologie, der das Verlassen einer dionysischen Theologie freilich nur unvollkommen gelinge, da das Endliche in dieser Welt in seiner Nichtidentität ohne Gottesbezug eingemauert bleibe. Beim späteren Barth gebe es Tendenzen der Überwindung, in dem Christus den Gegensatz zwischen Gott und Mensch in sich erleide. Man müsse noch mit Barth über Barth hinausgehen. Balthasar rang mit dem gnadentheologischen Zweistockwerkdanken der Schultheologie: Hierbei waren ihm Barth, dessen Theologie sich erheblich weiter entwickelt habe, und Przywara die wichtigsten Bezugsgrößen: Gott und Mensch müssen in unähnlicher Ähnlichkeit gedacht werden, da der Mensch völlig abhängig von Gott und zugleich freies Geschöpf ist: so stimmten der spätere Barth (dessen Weiterentwicklung die katholische Theologie kaum erfasst habe) und der spätere Przywara, mithin *analogia fidei* und *analogia entis*, letztlich überein. Natur lasse sich

nicht philosophisch, sondern nur aus der Offenbarung als deren Vorraum erkennen. Natur und Gnade bilden eine strikte Einheit in Christus, trotz möglicher Unterscheidbarkeit. Theologie sei allein Christologie, so wie nach Barth über Gottes Heilswillen nicht unabhängig von Christus spekuliert werden könne. Barth half so zur Überwindung des Thomismus und zu einer Umkehr der Denkweise, die konsequent von der konkreten Offenbarung und nicht von einer vorgelagerten rein natürlichen Philosophie ausgehe.

Der schmalen, aber konzisen Studie Dahlkes gelingt es präzise, nicht nur oberflächlich „ökumenische Kontakte“, sondern den Einfluss Barths auf eine methodisch-prinzipielle Neuformulierung der Grundlagen der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert herauszuarbeiten. In systematischer Sicht hätte man vielleicht Przywara und Söhngen neben Balthasar umfassender und weitgehender entfalten können. Vielleicht hätte dann ein solches In-Beziehung-Setzen noch weitere Einsichten generieren und systematisch entfalten können. Vielleicht hätte auch das kurz vorher verfasste Werk von Amy Marga eine stärkere Berücksichtigung verdient? Ließe sich nicht auch Künigs Sicht auf Barth analytisch tiefgehender und perspektivenreicher entfalten? Doch wäre das vielleicht dann eine ganz andere, vom Autor nicht intendierte Studie geworden.

Gerade die Zuspitzung auf von Balthasar führt nämlich systematisch in die Tiefe gehend in das Zentrum seiner Analyse, sodass der Verfasser mit seiner Dissertation eindrucksvoll seine systematische und historische Begabung dokumentiert hat.

Regensburg

Klaus Unterburger

Jörg Ernesti: *Paul VI. Der vergessene Papst*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2012, 374 S., ISBN 978-3-451-30703-4.

Ausgangspunkt der Monographie ist die Feststellung, Paul VI. sei heute ein *papa dimenticato*; keine wissenschaftliche Biographie oder Monographie sei in den letzten Jahren erschienen; die öffentliche Erinnerung sei gering und eher einseitig negativ. Andererseits gibt es die Erinnerungen und Publikationen seines Sekretärs Pasquale Macchi (1923–2006) und seines Freundes Jean Guitton (1901–1999), sowie die phasenweise intensive Forschungstätigkeit des *Istituto Paolo VI.* in Brescia, dazu Biographien etwa von Andrea Tornielli und Peter Hebblethwaite. Die vatikanische Überlieferung ist ja für sein Pontifikat noch auf nicht absehbare Zeit unzugänglich. So kann die Auf-

gabe einer Biographie nur eine Zwischenbilanz sein, die die Resultate insbesondere der italienischen Forschung bündelt, bewertet und im deutschen Sprachraum bekannt macht (vgl. S. 31), was Jörg Ernesti in gut lesbarer Weise gelungen ist. Eine in der Sicht des Rezensenten etwas bedauerliche Grundentscheidung war es freilich, die Jahre 1897–1963, also die Zeit vor dem Pontifikat, auf einem „vergleichsweise bescheidenen Raum“ darzustellen (S. 18), handelt es sich hier doch um Zeiträume, die für den Intellektuellen und Kurialen Montini ungemein formend waren. Gerade die theologisch-spirituelle Prägung ist das vielleicht Charakteristischste und Interessanteste an seiner Persönlichkeit; zudem ist die Erforschung der frühen Jahre nicht durch archivalische Sperrfristen behindert (S. 122 ist dann aber etwas überraschend zu lesen, Montini war kein „großer Theologe“).

Montini entstammte einer alt eingesessenen Bürgerfamilie aus Brescia. Der Vater vermittelte wohl die Nähe zur frühen Christdemokratie, die Mutter (neben anderen Einflüssen) das Interesse für frankophone Literatur und Theologie, das ihn stets begleiten sollte und dessen Bedeutung für den Pontifikat herauszuarbeiten als Aufgabe bleibt. Auch seine betonte Bejahung von Modernität, besonders moderner Kultur, Kunst und Wissenschaft, soweit sie nicht antichristlich seien, wurde hier grundgelegt. Nach der Priesterweihe bekam Montini die Gelegenheit zum akademischen Studium in Rom und zu einer Ausbildung in der päpstlichen Diplomatenaakademie, 1924 trat er in den Dienst des Staatssekretariats (1937 Substitut, so dass er die vatikanische Außenpolitik bis 1954 stark mitverantwortete) und wurde Geistlicher Assistent des katholischen Studentenbundes FUCI (-1933). Die rätselhafte Versetzung zum Erzbischof von Mailand 1954 und die nichterfolgte Kardinalsennung kann auch Ernesti auf der Grundlage der bisherigen Quellenlage nicht erklären (S. 47). Montini ging es um die Pastoral gerade an den Fernstehenden (auch zu den Sozialisten und den Gewerkschaften suchte er Brücken zu bauen), die es zu studieren und von denen es zu lernen gelte, gerade in der modernen Großstadt. 1963 wurde er, wenig überraschend, als gemäßigt konservativer Kandidat zum Papst gewählt, der sich vielfach auf das Erbe seiner beiden Vorgänger berief, sein Papstname bezog sich auf den Apostel als großen Missionar und Theologen des frühen Christentums, die modernen Medien benutzte er von Beginn an entschlossen.

Die zügige Wahl, so Ernesti, habe zur Folge gehabt, dass Konzilsmajorität und –

minorität glaubten, der Papst werde „ihren jeweiligen Interessen entgegenkommen“ (S. 79). Bei der Schilderung der Reise ins Hl. Land müsste vielleicht doch stärker betont werden, dass der Papst erst auf Druck von außen Kardinal Tisserant den Trauerkeller Martef Hashoah besuchen ließ und selbst anlässlich dieser Reise die umstrittene Haltung Pius' XII. angesichts der Shoah verteidigte, in die er eben selbst maßgeblich im Staatssekretariat eingebunden war. Auch die inzwischen v. a. in Italien sehr gut erforschte Haltung des Hl. Stuhls zur Palästinafrage im 20. Jahrhundert ist wohl zu pragmatisch und in gewisser Weise verharmlosend erklärt. Der Einfluss und die Eingriffe des Papstes auf bzw. in das Konzil werden eher kurz abgehandelt. Der Kritik Yves Congars am extrem gesteigerten päpstliche Zentralismus und dem letztlich tendenziell autokratischen Amtsverständnis Pauls VI. wird als „Dünkel des Theologen“ von Ernesti kritisiert (S. 123); auch Alberigos Kritik wird nicht übernommen, da dem Papst die Leistung zugeschrieben wird, dass es „nicht zu einem nennenswerten Schisma“ gekommen sei (S. 124). Andererseits schreibt Ernesti selbst: „Sein Rollen- und Amtsverständnis ist in gewissem Sinn monarchisch, vergleichbar demjenigen des Pacelli-Papstes“ (S. 304). Die nachkonziliaren Debatten, Reformen und Entscheidungen bilden den Hauptteil der Studie. Elemente seiner Pastoral vor 1963, etwa die Zuwendung zur Arbeiterschaft, wirkten weiter, auch wenn der Ton von Äußerungen, so der Verf., „anachronistisch“, sein Anliegen „allzu optimistisch“ gewesen sei. (S. 171). Recht scharf werden Initiativen (und auch etwa Kardinal Suenens) kritisiert, den Pflichtzölibat für Weltpriester in der westlichen Kirche abzuschaffen (S. 206). Zu *Inter Insigniores* und der Ablehnung des Wehesakramentes für Frauen (1976) hätte man doch auch erwähnen müssen, dass die Expertise der päpstlichen Bibelkommission sich vorher ganz klar für die Möglichkeit positioniert hatte (S. 209). Die vatikanische Ostpolitik wird eher kritisch gesehen (v. a. S. 274 f.). Im Fall Lefebvre war der Papst der Überzeugung, dass derjenige, der die „alte Messe“ in Ausnahmefällen wieder zulasse, die Ablehnung des Konzils symbolisch zugestehe; auch könne nicht von zwei Riten gesprochen werden, sondern der „*Novus ordo*“ sei der in Kontinuität fortentwickelte einzige römische Ritus.

In weitreichenden Fragen wird zwar vom Verf. Stellung genommen, letztlich fragt man sich aber, woher man das weiß, etwa, dass die Liturgiereform die nachkonziliare Krise verschärft habe (S. 127). Die ultramontane pejorative Sichtweise auf Gallikanismus und

Febronianismus als „zentrifugal“ und „separatistisch“ (S. 141) ist sicher nicht korrekt, was wiederum zur Frage führt, ob die rein beratende Konzeption der Bischofssynode und die einsetzende nochmalige enorme Machtsteigerung der Kurie nicht viel genauer und kritischer zu analysieren wären. Die doch sonst kaum strittige These, dass eine Folge von *Humanae vitae* die Entfremdung der Familien zur Hierarchie gewesen sei, möchte Ernesti so nicht gelten lassen (S. 232). Eher kritisiert er, dass das Lob auf Ehe und Familie zu wenig Raum für die „höhere“ Berufung „der zölibatär lebenden Menschen“ lasse, was vielleicht eine Ursache für den Rückgang des Priesternachwuchses sei, eine These, die sich doch kaum verteidigen lässt. Kritik der Ortskirchen an päpstlichen Entscheidungen wird auf einen gemeinsamen Geist der „contestazione“ zurückgeführt (S. 233). Zum Lebensende war der Papst immer leidender, gedrückt von der Verantwortung seines Amtes. Tief getroffen wurde er von der Ermordung des christdemokratischen Politikers und Freundes Aldo Moro (1978). Manches wird in der Studie gar nicht angesprochen, etwa die Frage der Rolle Montinis bei den vatikanischen Fluchtlinien nach Kriegsende nach Lateinamerika.

So kann man in vielen grundlegenden Fragen der Beurteilung des Pontifikats auch anderer Meinung sein, was wohl nicht anders sein kann, so lange die wichtigsten Quellenbestände gesperrt sind und Fragen nach Regierungspraxis, Netzwerken und Ratgebern, formellen und informellen Beziehungen nicht beantwortet werden können. Immerhin ist es das Verdienst des Verfassers, mit der Darstellung seiner Sichtweise die Diskussion neu angestoßen und Resultate der italienischen Forschung in den deutschen Kontext für breitere Kreise vermittelt zu haben.

Regensburg Klaus Unterburger

*Raymond Lillevik: Apostates, Hybrids, or True Jews? Jewish Christians and Jewish Identity in Eastern Europe 1860–1914*, Eugene – Oregon: Pickwick 2014, 385 S., ISBN 978-1-6256-4530-2.

Der ein oder andere Leser der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ dürfte am 30. Juni 1905 ein wenig erstaunt gewesen sein, als er die regelmäßig erscheinende Berichterstattung zur Lage der russischen Juden las. Denn die in Berlin erscheinende Wochenzeitung, seinerzeit eines der bedeutendsten Presseorgane des deutschsprachigen Judentums, hatte darin nicht weniger als einen Nekrolog für einen protestantischen Missio-

nar abgedruckt. Rudolf Hermann Gurland wurde 1831 als Chaim Gurland im damals russischen Wilna geboren und erhielt eine traditionelle jüdisch-orthodoxe Erziehung. Später war er als Rabbiner tätig, bevor er 1864 zur evangelisch-lutherischen Kirche konvertierte und fortan als Seelsorger und „Judenmissionar“ unter seinen früheren Glaubensgenossen in Kurland und Odessa wirkte. Wie der Verfasser indes betonte, „war Gurland der Gemeinschaft, aus der er hervorgegangen war, aber doch in der Seele treu geblieben, und die Leiden seiner ehemaligen Glaubensgenossen erfüllten ihn mit tiefer Schwermut...“.

Gurlands Versuch, seinen christlichen Glauben und seine jüdische Herkunft zumindest partiell zu verbinden, war vermutlich der Grund, weshalb ihm die Allgemeine Zeitung des Judentums einen relativ ausführlichen Nachruf widmete. Zugleich eröffnet sein Bestreben, verschiedene, widersprüchliche religiöse Überzeugungen in das eigene Selbstverständnis zu integrieren, ein aus religionswissenschaftlicher wie kulturgeschichtlicher Sicht durchaus reizvolles Forschungsfeld. Dennoch laufen Grenzgänger wie Gurland nicht selten Gefahr, von „beiden Seiten“ vergessen zu werden, da ihre Biographie und die von ihnen hinterlassenen Schriften scheinbar außerhalb des klassischen Fokus' sowohl der jüdischen Geschichtsschreibung wie auch der Kirchengeschichte liegen. Die Dissertation des norwegischen Theologen Raymond Lillevik ist in dieser Hinsicht eine erfreuliche Ausnahme, die belegt, wie aufschlussreich ein näherer Blick auf Brüche und Kontinuitäten in den Lebensgeschichten von Konvertiten sein kann.

Drei Männer – der bereits erwähnte Gurland, Christian Theophilus Lucky und Isaak Lichtenstein – dienen Lillevik als Fallbeispiele, ein Ansinnen, das methodisch vor allem deshalb überzeugt, weil die drei Protagonisten aus unterschiedlichen Regionen Ost(mittel)europas stammten und somit bis zu einem gewissen Maß die konfessionelle und lebensweltliche Vielfalt der lokalen jüdischen Bevölkerung abbilden: Gurland lebte und wirkte im Russländischen Reich, wo er wiederholt mit Vertretern der Haskala (jüdische Aufklärung) in Kontakt kam, auch wenn er selbst bis zu seiner Taufe einen orthodoxen Lebensstil pflegte; Lucky, dessen Name ursprünglich Chaim Jedidja Pollak lautete, wurde in Galizien in der heutigen Ukraine geboren. Während längerer Studienaufenthalte in Breslau und Berlin kam der traditionell erzogene Lucky gleichermaßen mit den gemäßigten Reformideen Zacharias Frankels wie auch mit der