

Der Band ist geradezu spannend geschrieben, die Art der Darstellung entspricht der Dramatik des Dargestellten: Er behandelt ein Jahr höchste Aufmerksamkeit für die katholische Kirche weltweit während erster Sitzungsperiode und Intersessio vom Oktober 1962 bis September 1963. Vor allem die Selbstorganisation des Konzils in verschiedene Gruppen und der Übergang von Johannes XXIII. zu Paul VI. sowie der beginnende ökumenische Prozeß finden Berücksichtigung. An diesem Band kommt niemand vorbei, der sich mit Geschichte und Theologie des II. Vatikanums beschäftigt. Vielleicht bietet er auch einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis des Konzils, das Peter Hünermann unter das Stichwort einer »offenen Programmatik« gestellt hat: keine neuen Dogmen, keine weiteren Lehrverurteilungen und keine rechtsverbindlichen Texte, sondern ein Pastoralkonzil. Aber genau in dieser Größe liegt wohl zugleich auch die Tragik des II. Vatikanums: Ohne eindeutige rechtliche Festlegung wurden seine Texte im Zuge der Rezeptionsgeschichte zum Steinbruch für »rechte« und »linke« Interpretationen und Ideologisierungen. Der »Geist des Konzils« verflüchtigt sich, der »offene« Charakter läßt Eisegesen gegen den »Geist«, den der vorliegende Band hervorragend einfängt zu

Ob er allerdings zu einer sachgerechten historisch adäquaten Hermeneutik der Konzilstexte faktisch wird beitragen können, steht auf einem ganz anderen Blatt als dem historischen.

*Hubert Wolf*

JOHANNES HOLDT: *Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. 211 S. Kart. DM 78,-.

Hugo Rahner (1900–1968) ist »noch nie Gegenstand eingehender theologischer Auseinandersetzung gewesen« (S. 63). War er bis zum Beginn der 60er Jahre zweifellos der bekanntere der beiden Rahner-Brüder, so trat er seit der Konzilszeit rasch hinter seinem jüngeren Bruder Karl zurück. Abgesehen von der Doppelbiographie von Karl Heinz Neufeld (*Die Brüder Rahner*, 1994) ist das 848 Titel umfassende Schrifttum Hugo Rahners bislang kaum theologisch ausgewertet. Diese Lücke möchte die hier vorgelegte Doktorarbeit, die 1996 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg unter Leitung von Anton Ziegenaus und Anton Rauscher angenommen wurde, schließen. Der Untertitel charakterisiert Hugo Rahner durch »Sein geschichts- und symboltheologisches Denken«. Das Rahner-Kapitel der These selbst stellt seine »Theologie des Abendlands« ins Zentrum (S. 62–139). Umrahmt wird dieser Mittelteil von einem einleitenden Kapitel »Von der ›Westkirche‹ zur ›Weltkirche‹« (S. 11–61) sowie von einem Abschnitt über »Gehalt und Gestalt des Glaubens« (S. 140–188), der die theologischen Denkformen von Karl und Hugo Rahner einander entgegenstellt. In den abschließenden »Thesen zur Frage der Inkulturation bzw. Neu-Inkulturation des Christentums« (S. 189–200) tritt Hugo Rahner wiederum völlig zurück – dieses Mal nicht hinter seinem Bruder Karl, sondern hinter einer recht pauschalen Abrechnung mit Strömungen zeitgenössischer Theologie.

Die beste Würdigung eines Autors mag in dem Nachweis bestehen, daß dessen Theologie sich im Horizont aktueller Fragestellungen bewährt und zur Unterscheidung der Geister befähigt. Doch ist das in dieser Arbeit der Fall? Von Anfang an liegt der Argumentation eine Vieldeutigkeit zugrunde, da sich der Verfasser nicht der Mühe unterzieht, den Leitbegriff »Abendland« zu definieren. Kommentarlos wird Hugo Rahners aussagekräftige Umschreibung aus dem Vorwort seines Aufsatzbandes »Abendland« (1966) vorangestellt: »Abendland ist der Raum, den Paulus eilends von Jerusalem zum Illyrikum und von da aus nach Rom und nach Spanien durchlaufen hat (Röm 15,24). Abendland ist also das Land, in dem sich die erste und nicht wieder rückzurufende Leiberwerdung der Kirche vollzog und in dem das Licht aus dem Osten weitergegeben wird bis in das Abendland der Weltgeschichte. Abendland ist konsekriert durch den Kreuzestod Gottes und darum immer von neuem geeignet, Morgenland zu werden« (S. 9). Diese Definition ist keine geographische, sondern ganz im Sinne Rahners eine symboltheologische. Sie unterscheidet sich wesentlich von dem Wortgebrauch, der seit dem 16. Jahrhundert gebräuchlich wurde in Analogiebildung zum »Morgenland« in Luthers Bibelübersetzung von Mt 2,1: Hugo Rahner trennt nicht zwischen dem lateinischen Westen und dem kulturellen Einflußbereich von Byzanz, zwischen Okzident und Orient. Sein Verständnis von »Abendland« ist weit genug, um die gesamte »Weltgeschichte« in

sich aufzunehmen; jedes Land in Raum und Zeit, das sich dem Licht Christi als dem »Licht aus dem Osten« öffnet, wird aus einem Abend- zu einem Morgenland.

Wenn der Einleitungsteil eine Tendenz zur Entuniversalisierung (vgl. S. 12) des abendländischen Christentums zugunsten der »Weltkirche« konstatiert, macht sich die aufgewiesene Vieldeutigkeit sofort bemerkbar: Mit Recht kritisiert der Verfasser die Neigung, »Gehalt und Gestalt« des christlichen Glaubens zu trennen, Geschichte auf »Geschichtlichkeit« zu reduzieren und für ein vermeintlich geschichts- und kulturloses Christentum eigenmächtig neue Gestalten zu erfinden, die nicht selten mehr am Zeitgeist als am Geist Christi orientiert sind. Doch die apologetische Gegenrede erweckt den Eindruck, als werde aus dem »Abendland« als sakramentaler Gestalt des Lichtes Christi unversehens die normative Gestalt des Okzidents im geographisch-politischen Sinne: »Abendland« ist ein Moment der Inkarnation.– Es ist jene geschichtlich-kulturell-geistige Konstellation, jene »Fülle der Zeit«, die der Logos bei seiner Menschwerdung annahm, heiligte und seinem geschichtlichen Werk, der Kirche, einpflanzte« (S. 90). »Zum Kairos der Inkarnation gehört nicht nur die Providentialität Israels, sondern auch die Providentialität Europas« (S. 51). Ja, im Schlußsatz der Arbeit wird die Verheißung, die Paulus seinem Volk Israel zusagt, auch für das Abendland proklamiert: »Unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Doch in welchem Sinne ist dieses »Abendland« identisch mit »Europa«? Wie läßt sich unterscheiden, welche Entwicklungen Europas dem Abendland als symbolischer Gestalt gerecht wurden und welche ihr widersprachen? Darf die »Idee des Abendlands« mit der »Idee des Katholizismus« identifiziert werden? (S. 16). Wo bleibt die reiche Tradition der Ostkirche, an der Holdt beiläufig Kritik übt, während er die Westkirche davon ausnimmt und allein gegen die säkularisierte Kultur polemisiert? Welche politischen Implikationen transportieren die Anspielungen auf die »christliche Reichsidee« (vgl. S. 15; S. 61)? Trotz einiger korrigierender Bemerkungen neigt die Arbeit zu einer religiösen Legitimation des lateinischen Westens. Die spätestens seit 1989 vordringliche Aufgabe einer Erneuerung der gemeinsamen christlich-abendländischen Wurzeln von Ost und West in einem geeinten Europa wird unverständlicherweise mit keinem Wort erwähnt. Doch hier läge eine wichtige Fortschreibung von Hugo Rahners Vision des »Abendlandes«, hielt er doch 1949 in Innsbruck seine Antrittsrede als Rektor zum Thema »Vom Ersten bis zum Dritten Rom«. Bei aller Perversion der Idee universaler christlicher Herrschaft im Rußland seiner Zeit anerkennt er, »daß auch in der bewußten Abkehr von allen Traditionen der alte Geist des Augustus im Kreml umgeht [...] Wird Augustus, der im Kreml geistert, das Schwert bringen oder den Ölzweig des Vergilius? Wir wissen es nicht [...]« (Abendland, S. 268f.). Die apologetische Selbstbehauptung Europas verdrängt weitgehend die dringliche Frage, wie die außereuropäischen Kontinente Afrika, Asien, Nord- und Südamerika, Australien vom »Abendland« zum »Morgenland« werden.

Die Krise des europäischen Abendlands liegt in der Loslösung der Gestalt von dem Licht Christi, dessen Kulturwerdung es darstellt. Der weltweite Export dieser geistlos gewordenen Kultur stellt die eigentliche Tragödie der Neuzeit dar. Dagegen hilft nicht ein Appell an wiederum abstrakte gewordene »Wesentliche Merkmale der christlichen Gestalt«: »Einheit und Freiheit der Kirche, Kultur- und Denkform der Mitte, Christlicher Humanismus« (S. 192), sondern nur die Bereitschaft zur eigenen je neuen Bekehrung zum »Licht aus dem Osten«. Es geht nicht um die Erhaltung der normativen Bedeutung des (europäischen) Abendlandes, sondern primär um die Erhaltung Europas als zum Morgenland gewordenen Abendland!

Angesichts der Brisanz der thematisierten Fragen fällt der Hugo Rahner gewidmete Teil der Arbeit nicht nur recht kurz, sondern vor allem theologisch sehr blaß aus. Der Verfasser kommt über eine geraffte Übersicht zu Leben und Werk nicht hinaus. Das »geschichts- und symboltheologische Denken« Rahners wird beschrieben, aber kaum theologisch erschlossen. Für eine theologische Arbeit ist es lamentabel, daß »Odysseus am Mastbaum« und Maria als »Mater Ecclesiae« unterschiedslos auf derselben Ebene als »Abendländische Symbole« behandelt werden. Schließlich wundert es kaum noch, daß Hugo Rahner im Schlußteil nur einer unter vielen ist, die als Zeugen für einen »Gegenentwurf zu einer rationalistisch ausgedünnten, abstrakt-spekulativen Theologie« (S. 141) angerufen werden. Goethe, Guardini und von Balthasar werden hier in sehr pauschalen Übersichten zur Norm für ein »Synthetisches (gestaltsehendes) Denken« erklärt (S. 156).

Erstaunlich genug, daß der Autor völlig unkritisch, ja enthusiastisch den letztlich a-christlichen pantheistischen Naturalismus Goethes glorifiziert und Autoren wie Gadamer, Jaspers und Slotter-

dijk zu Zeugen anruft, ohne ihren je eigenen Anteil an der Infragestellung der christlich-abendländischen Kultur zu vermerken. Vollends unannehmbar wird es, wo Holdt undifferenziert die »Nouvelle théologie« beargwöhnt (vgl. S. 152; S. 157f.) und die – sakramental gemeinte! – *communio*-Theologie des II. Vatikanums als »begriffliche Reduktion« einer »symboltheologischen Kirchenlehre« im Geiste Hugo Rahners diskreditiert (S. 139).

Wenigstens an dieser Stelle soll Hugo Rahner selbst das letzte Wort gegeben werden mit einem Auszug aus seinem 1966 verfaßten »Selbstportrait«: »So ist denn das wissenschaftliche Anliegen, das meine Werke durchformt, immer wieder die Wahrheit, daß in der Kirche das Uralte immer auch Neues werden kann, und daß die Gegenwart lebt von dem kreisenden Strom, der seit dem Pfingsttag die Menschen durchflutet. Ich habe in der Inaugurationsrede als Rektor der Universität Innsbruck (1949) über die Beziehungen zwischen Rom, Konstantinopel und Moskau gesprochen und darin sozusagen den innersten Kern meines wissenschaftlichen Ideals bloßzulegen versucht« (zit. S. 87). Auch nach der Arbeit von Johannes Holdt bleibt es eine offene und vielversprechende Aufgabe, Hugo Rahners theologisches Werk von diesem »innersten Kern« her angemessen zu würdigen.

*Barbara Hallensleben*

HANS ULRICH ANKE: Die Neubestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge. Zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstruments (Jus Ecclesiasticum, Bd. 62). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000. XIX, 451 S. Geb. DM 98,-.

Nachdem die friedliche Revolution von 1989/90 die religionsfeindliche Diktatur der DDR beseitigt hatte, mußten die dort neu entstandenen Länder ihr Verhältnis zu Kirchen und Religionsgemeinschaften neu bestimmen und ein Staatskirchenrecht schaffen, das dem Geist eines weltanschaulich neutralen, freiheitlichen Staatswesens entsprach. Sie bedienten sich zu diesem Zweck in noch stärkerem Maße des Instruments des Vertrags als dies die westlichen Länder nach 1945 getan hatten. Die bislang abgeschlossenen Verträge mit Kirchen und Religionsgemeinschaften analysiert die vorzügliche, von Karl-Hermann Kästner betreute, an der Juristischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg entstandene Dissertation, deren Bedeutung über ihr eigentliches Thema weit hinausreicht, indem sie einen grundlegenden Beitrag zu Bedeutung und Einsatzmöglichkeiten des Staatskirchenvertrags überhaupt leistet.

Die Schrift gliedert sich in vier Teile. Der erste entfaltet die staatskirchenrechtliche Problemstellung des Vertragsinstruments im Staatskirchenrecht der neuen Länder, der zweite legt die staatskirchenrechtlichen Gestaltungsanliegen in den neuen Ländern dar. Der dritte Teil zeichnet die rechtlichen Grenzen der intendierten Vertragsfunktionen und die Realisierungsmöglichkeiten der Vertragsziele nach, der sehr kurze vierte rundet die Darstellung mit einem Ausblick auf die Bedeutung des Staatskirchenvertrags als Regelungsinstrument für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat auch in Richtung auf künftige Verträge ab. Umfangreiche Verzeichnisse (Inhalts-, Literatur- und Sachverzeichnis) erleichtern den Zugang und ermöglichen ein schnelles Nachschlagen. Unter kirchenhistorischen Aspekten besonders interessant ist die Zusammenstellung der von den neuen Bundesländern keineswegs nur mit evangelischen Landeskirchen und dem Heiligen Stuhl, sondern auch mit Landesverbänden jüdischer Gemeinden abgeschlossenen Verträge (S. 18ff.). Ansonsten widmet sich die Arbeit aktuellen staatskirchenrechtlichen Fragen und bietet so für die Kirchengeschichte vor allem eine Bestandsaufnahme des Rechtszustands am Ende des 20. Jahrhunderts.

Eine Gedanke sei zum Schluß angefügt: Eine Epoche, die einen schlanken, kooperativen Verwaltungsstaat und deshalb in vielen Bereichen des öffentlichen Rechts »Public Private Partnerships« (mit dem schlagkräftigen Kürzel PPP) fordert, so in der Sicherheitsvorsorge als Police Private Partnership (etwa zwischen Polizei und privaten Sicherheitsdiensten), muß partnerschaftliche Kooperationsformen auch zwischen Kirche und Staat für wünschenswert halten. Die dieser Partnerschaft in besonderem Maße entsprechende Rechtsform ist der Kirchenvertrag oder das Konkordat. Leider greift Anke diesen aktuellen Aspekt der Kirchenverträge nicht auf – er hätte sicher interessante und neue Perspektiven eröffnet.

*Felix Hammer*