

sender ausfallen dürfen, und zwar einzig um der besseren Verständlichkeit willen. Dies gilt beispielsweise für die Einführung des Ausdrucks „Ethischer Atheismus“ (237) im Rahmen der (sonst gut gelungenen) Klassifizierung existierender Atheismusformen. Wenn dieser Ausdruck nur mit dem einen Satz „Gott wird nicht wahrgenommen, weil sich der Mensch autonomistisch versteht“ (237) erläutert wird, dann wird daraus nicht wirklich ersichtlich, was gerade das Ethische an diesem Atheismus ist und warum er deshalb so bezeichnet werden soll. Ähnliches gilt für die beiden spärlichen Sätze, die im selben Kontext in Bezug auf den „Neoatheismus“ (237f.) gemacht werden. Bemerkenswert ist freilich, dass in diesem jungen Lehrbuch (aus dem Jahr 2009) der „new atheism“ überhaupt schon Erwähnung findet, denn der Ausdruck wurde erstmals knapp zwei Jahre zuvor im November 2006 von Gary Wolf im US-amerikanischen „Wired Magazine“ geprägt. Dennoch ist die Frage zu stellen, ob man den missionarisch höchst aktiven Neoatheismus, vor allem in seiner politisch-gesellschaftlichen Tragweite, nicht unterschätzt, wenn man ihn in einem Satz als „nicht selten polemisch, undifferenziert und unwissenschaftlich“ und letztlich als ein „vorwiegend publizistisches Phänomen“ (238) abtut. Sind die „neuen Atheisten“ (wie Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens etc.) und ihre vorgebrachte Kritik nicht gerade deshalb ernst zu nehmen, weil sie mit ihren Büchern ein Millionenpublikum erreichen und begeistern, auch wenn dies mitunter (nicht immer!) etwas polemisch und weniger differenziert geschieht? Dass auch die Ausführungen zum *sensus fidei* beziehungsweise *fidelium* als einer eigenständigen Bezeugungsinstanz des Wortes Gottes etwas umfassender hätten ausfallen dürfen, darauf wurde bereits hingewiesen.

Diese kleineren Anmerkungen wollen aber die Leistung dieses imposanten Lehrbuchs keineswegs schmälern. Sie können es auch nicht, denn zweifellos hält man mit „dem Böttigheimer“ ein Lehrbuch in der Hand, das schon bald zu einem Standardwerk seines Faches zählen wird und das bereits heute schon unter vielerlei Rücksicht eine echte Alternative zum Handbuch der Fundamentaltheologie darstellt. Von Herzen können ihm deshalb nur viele interessierte Leserinnen und Leser gewünscht werden. Insbesondere Lehrende und Studierende der Fundamentaltheologie können für ein solches Buch nur dankbar sein.

A. LÖFFLER S.J.

PESCH, OTTO HERMANN, *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung; Band 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2010. 1048 S., ISBN 978-3-7867-2638-8.

Nur zwei Jahre nach dem Erscheinen der beiden Teilbde. des ersten Bds. seiner Dogmatik („Die Geschichte der Menschen mit Gott“, jeweils 781 S. beziehungsweise 978 S.) liegt nun mit dem zweiten (und letzten) Band eine detaillierte Gesamtdogmatik (in elf Traktaten) aus der Feder eines einzigen Theologen katholischer Provenienz vor; eines Theologen, der 25 Jahre lang am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg dozierte und sich darüber hinaus im ökumenischen Dialog an vorderster Front engagiert hat. Der Mut und die Kraft des 1931 geborenen O. H. Pesch (= P.), ein solches Werk in Angriff zu nehmen und auch relativ zügig zu vollenden, sind bewundernswert. Der Umfang der zwei Bde. schreckt einen zunächst davon ab, mit einer gründlichen Lektüre zu beginnen. Doch einmal mit der Lektüre angefangen, hat dieses Buch den Rez. über weite Strecken gefesselt und nicht mehr losgelassen. Was macht es so spannend und originell?

Es ist zum einen die konsequent durchgehaltene „ökumenische“ (sprich: katholisch-evangelische) Perspektive, die diese Dogmatik weitaus informationsträchtiger macht als vergleichbare Handbücher. Aber auch die Darstellungsweise der unterschiedlichen konfessionellen Positionen, die die Gegensätze keineswegs verschleiert, aber doch zum gegenseitigen Verstehen, zum Sichaufeinanderzubewegen einlädt und zugleich konkrete Wege zu möglichen Übereinkünften aufweist, gibt diesem Entwurf eine Dynamik, die als zukunftsweisend gelten kann. Das bedeutet nicht, dass man deswegen allen Überlegungen widerspruchlos zustimmen müsste (s. u.).

Zum anderen zeichnet sich diese Dogmatik generell durch einen gut lesbaren Stil aus. Die Sprache ist wohlthuend klar. Sie kommt weithin ohne typischen Fachjargon aus. Der

Verf. scheut sich auch nicht, die Dinge zuweilen sehr persönlich und humorvoll zu formulieren. Der hohe Preis für die gute Lesbarkeit ist allerdings die zuweilen überbordende Breite der Darstellung, die erst gar nicht den Redestil von Vorlesungen und Vorträgen zu verbergen sucht. Darüber hinaus versteht es der Autor, aktuelle Zugänge zu der jeweiligen Thematik mit guter historischer Information, mit gründlicher systematischer Reflexion und mit weiterführenden Überlegungen zu gegenwärtigen Problemfeldern innerhalb der einzelnen Kirchen und der Ökumene insgesamt zu verbinden. Schließlich ist noch das dreifache Druckbild zu erwähnen, das eine Leserschaft mit verschiedenem Kenntnisstand ansprechen will. Allerdings sind dabei die (für Fachleute vorgesehenen) kleinstgedruckten Passagen recht mühsam zu lesen.

Inzwischen sind bereits zahlreiche ausführliche Rez. und Interviews zu den beiden ersten Teilbänden erschienen. Darum sei hier nur auf den 350 Seiten umfassenden, die Weichen für das Ganze stellenden 1. Traktat etwas näher eingegangen. Dem Verf. gelingt hier nämlich eine logisch kohärente, jeden Eindruck eines „Sammelsuriums“ von allen möglichen Einleitungsfragen vermeidende Bündelung der sog. „Theologischen Prolegomena“ beziehungsweise einer „Theologischen Prinzipienlehre“, und zwar unter dem aus der reformatorischen Theologie genommenen, aber zugleich die traditionelle und neuere katholische Theologie einbeziehenden Formalobjekt des „Wortes Gottes“. Großes Gewicht wird dabei zu Recht auf die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion um die Begründung des Wahrheitsanspruchs theologischer Aussagen angesichts ihrer heute vielfältigen Infragestellungen gelegt. Gerade in diesem Einleitungsteil zeigt sich eine der großen Stärken P.s. Seine weit ausgreifenden theologiegeschichtlichen und systematisch-spekulativen Erörterungen bleiben doch immer auf dem Boden der Realität des kirchlich gelebten Glaubens. Konkret zeigt sich dies im Einleitungstraktat v.a. darin, dass die ganze theologische Argumentation von Anfang an auf die kirchliche Verkündigung und Predigt des Wortes Gottes in der Kirche hinzielt.

In den ersten beiden Teilbänden werden im Anschluss an die erwähnte Grundlegung der Dogmatik die Traktate Christologie, Theologische Anthropologie, Schöpfungstheologie sowie Gottes- und Trinitätstheologie behandelt. Der zweite Bd., auf den sich die vorliegende Rez. konzentriert, enthält die Traktate Ekklesiologie, Taufe, Eucharistie, die anderen Einzelsakramente, die allgemeine Sakramentenlehre und schließlich die Eschatologie. Didaktisch geschickt sind gerade die Traktate über die Kirche und die Sakramente aufgebaut: Als Einstieg wird jedes Mal eine Art „Phänomenologie“ der Kirche und der Sakramente dargestellt: wie also katholische und evangelische Christen gegenwärtig ihre Kirche beziehungsweise die liturgische Feier der Sakramente erleben. Von da aus wendet sich der Blick zurück in die Vergangenheit, um von dort die theologisch verbindlichen Grundaussagen zur jeweiligen Thematik zu gewinnen („was ist und was war“). Auf dieser Basis werden dann die dogmengeschichtlich und die für die Gegenwart bedeutsamen Fragen ausführlich systematisch diskutiert, wobei das Augenmerk – in Rückwendung zum Ausgangspunkt – darauf gerichtet ist, wie sich die kirchliche Lehre auf das Selbstverständnis der Gläubigen heute auswirkt beziehungsweise inwiefern es in Spannung dazu steht.

Der umfangreiche Stoff der *Ekklesiologie* ist in drei große Teile übersichtlich aufgeteilt: das „Wesen“ der Kirche, der Auftrag der Kirche und die Verfassung der Kirche. Auf weite Strecken ist den Positionen des Verf.s zuzustimmen, nicht zuletzt auch seinem Versuch einer „Definition“ der Kirche „Volk Gottes in Glaube, Hoffnung und Liebe“ zu sein (54–62.). Im Folgenden seien nur die Punkte herausgestellt, die den Rez. zum Widerspruch reizen. Sie hängen fast alle mit dem unklaren (auch meist in Anführungszeichen gesetzten) Begriff „Wesen“ der Kirche zusammen, der von P. wohl nicht konsistent gebraucht wird. Offenbar versteht der Verf. (v.a. auf S. 86f.) den Begriff „Wesen“ zum einen als das theologische „Mysterium“ der Kirche (also die göttlich-transzendente Dimension der Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi, als Sakrament des Heils usw.). Dieses „Wesen“ der Kirche sei nur dem Glauben, nicht aber der Erfahrung zugänglich; darum sei dieses „eigentliche Wesen“ auch „nicht institutionell“ (86). Zum anderen aber sollen die sog. „primären Institutionen“ (Verkündigung und Lehre, Liturgie, Gemeinschaftsleben, Diakonie der Kirche) „als solche“ doch zum Wesen der Kirche

gehören (so wird zum Beispiel die Auffassung Traugott Kochs von einer „primären Nichtinstitutionalität der Kirche“ vom Verf. ausdrücklich abgelehnt [85]); denn es gehöre „zum Wesen der Glaubensgemeinschaft“, ihren Glauben äußerlich auszudrücken (86f.). Hier spricht P. offensichtlich vom „sakramentalen Wesen“ der Kirche, eben der Kirche als einer innerweltlichen Größe, die ihren theologischen Gehalt durchaus der Erfahrung zugänglich macht. Es wäre wohl sinnvoller, den (auch philosophisch) schwierigen Begriff „Wesen“ ganz zu vermeiden und stattdessen (mit LG 8, der sicherlich klarsten konziliaren Erläuterung des Begriffs „Kirche als Sakrament“) zu *unterscheiden* (nicht zu *trennen!*) zwischen der transzendent-göttlichen Dimension der Kirche (also dem Heiligen Geist, dem präexistenten, universalen Heilswillen Gottes u. Ä.) einerseits und der irdisch-menschlichen Dimension der Kirche (also ihrem Charakter als „sichtbarer Versammlung“) andererseits. *Beides* macht zusammen – „unvermischt und ungetrennt“ – den *theologischen Charakter* (oder auch das „theologische Wesen“) der Kirche als *Sakrament* des Heilswillens Gottes, als Volk Gottes, als Leib Christi, als *Communio* des Leibes Christi aus. Denn ebenso, wie wir nicht dem präexistenten Logos, sondern nur dem in Jesus von Nazaret menschengewordenen Logos unser Heil verdanken, werden auch der „wesentliche“ Sinn und Dienst der Kirche, eben die bleibende Vergegenwärtigung und Vermittlung des in Jesus Christus ein für alle Mal geschenkten Heils, nur in ihrer unauflösbaren sakramentalen Einheit von geglaubter und erfahrbarer Dimension wirksam. Die Ungeklärtheit des Begriffs „Wesen“ zeigt sich im vorliegenden Bd. noch an anderen Stellen (zum Beispiel bei den „Wesenseigenschaften“ der Kirche, 104f. u. 109; bei der „Apostolizität“ der Kirche, 224–228; bei der Unterscheidung zwischen Petrusamt und Petrusdienst, 258).

Fast alles, was P. zu den Wesenseigenschaften der Kirche ausführt, zumal zur Einheit (zum Beispiel den Gottesdienst auch als Ausdruck des Willens zur Einheit zu sehen, der Hoffnung und der Sehnsucht nach Einheit und nicht nur als Frucht und Lohn unserer Einheitsbemühungen [183–192]), auch was er – an verschiedenen Stellen – zur Reformierbarkeit kirchlicher Institutionen und damit auch zu realistischen Schritten auf eine größere ökumenische Einheit hin darlegt, verdient eine volle Zustimmung. Nur in einem Punkt kann der Rez. der Argumentation P.s nicht ganz folgen:

Man kann als katholischer Theologe zwar die „Wesenseigenschaft“ der Apostolizität durchaus von der konkreten Verfassung der Kirche unterscheiden, aber nicht trennen (so 227, anders 230). Das Bischofsamt und das Petrusamt, so wie sie sich in den ersten vier Jhdtn. herausgebildet haben, stehen beide für die katholische Kirche sicher nicht zur „freien Disposition“ (227–231; 258), wenn es um die legitime Weitergabe der apostolischen Tradition geht. Diese Überzeugung beruht natürlich nicht nur und nicht primär auf (zugegebenermaßen anfechtbaren) historisch nachweisbaren Fakten („Kette von Handauflegungen“), sondern auf dem „consensus fidei“ der Kirche der ersten vier Jhdte., dass sie mit ihrer bischöflichen Grundverfassung (einschließlich der besonderen Rolle der Gemeinde und des Bischofs von Rom) unter den gewandelten geschichtlichen Bedingungen doch in inhaltlicher und struktureller Kontinuität stehe sowohl zu Jesus und seiner Sammlung Israels (einschließlich der Berufung und Sendung der Apostel und zumal des Petrus) als auch zu den nachösterlich sich bildenden ersten Gemeindestrukturen, selbst wenn diese sich noch nicht in den authentischen Paulusbriefen finden. Dass bei dieser kirchlichen Rezeption des biblischen Ursprungs auch viele historische Einflüsse und Zufälligkeiten mitgespielt haben, ist klar. Da ist es selbst den großen christologischen Dogmen der ersten Konzilien nicht anders ergangen. Auch die große geschichtliche Wandelbarkeit des bischöflichen und des petrinischen Amtes (bis heute und auch weiterhin in Zukunft) ist unbestritten. Aber für eine katholische Hermeneutik geschichtlicher Traditionen ist nicht die historisch stringente nachweisbare Kontinuität der ausschlaggebende Grund einer normativen Orientierung, sondern der an der sachlichen Übereinstimmung mit der biblischen Botschaft und in Verbindung damit an den verschiedenen „loci theologici“ maßnehmende „sensus fidei“. Wenn viele Kirchen der Reformation überzeugt sind, das Bischofsamt und das Petrusamt seien als nichtkonstitutiv für die Kirche anzusehen, so bedeutet dies einen Bruch mit dem in der Alten Kirche gründenden und durch annähernd 15 Jhdte. weiter-

gegebenen glaubenden Selbstverständnis der Kirche. Darum liegt ja gerade hier ein so schwer zu überwindendes Hindernis für eine volle (also auch eucharistische) Kirchengemeinschaft der evangelischen Kirchen mit der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen.

Die überaus kenntnisreiche und theologisch/ökumenisch/praktisch gut durchdachte, auf etwa 500 Seiten ausgebreitete *Sakramentenlehre* (7.–10. Traktat) ist in diesem Bd. besonders eindrucksvoll gelungen. Schon der Aufbau ist einleuchtend: Beginnend mit einer kleinen phänomenologischen „Entdeckungsreise“ in die Praxis der Sakramentenfeiern bei den jeweiligen Kirchen, werden zunächst zwei kontroverse Fragen behandelt, die alle Sakramente betreffen: die Zahl der Sakramente und das Verhältnis von Wort und Sakrament. Daran schließt sich eine ausführliche Darstellung der beiden „sakramenta maiora“ Taufe und Eucharistie an; dann folgen zunächst die „reformationsnahen“ Sakramente der Buße, der Priesterweihe und der Firmung; danach die eher „reformationsfernen“ Sakramente der Krankensalbung und der Ehe. Der Traktat „Allgemeine Sakramentenlehre“ (mit den Themen „Was ist ein Sakrament?“ und „Die Notwendigkeit der Sakramente“) beschließt sinnvollerweise diesen Teil der Dogmatik. Die Länge dieser vier Traktate ist sicher der Preis für die ökumenische Perspektive, die hier natürlich ein weites Feld theologischer Kontroversen aus Theorie und Praxis zu bearbeiten hat. Gerade hier gelingt es dem Verf. ausgezeichnet, hinter den konfessionell unterschiedlichen Riten und Begriffen doch die bereits bestehende und ohne allzu große Schwierigkeiten noch auszubauende Gemeinsamkeit in der intendierten Sache der Sakramente herauszuarbeiten. Mit der ihm eigenen erforschenden Offenheit nennt er die die Sakramente betreffenden „wunden Punkte“ in den verschiedenen Kirchen und zeigt auch hier hoffnungsvolle Wege der Annäherung auf. Viel zu lernen ist v. a. in den Traktaten über die Taufe (zum Beispiel über die Heilsbedeutung der Taufe und das Verständnis der Taufe als „Dauersakrament“, d. h. als Realsymbol für ein das ganze Leben bestimmendes Sterben mit Christus – 439–448) und über die Eucharistie (zum Beispiel die dogmengeschichtlichen Erörterungen zur Transsubstantiationslehre und die systematischen Überlegungen zu einem heute nachvollziehbaren Verständnis der Realpräsenz).

Der letzte Traktat dieses Bds. (*Eschatologie*) ist – aus der Natur der Sache verständlich – anders als die vorhergehenden aufgebaut. Hier gibt eher die theologiegeschichtliche Entwicklung den Leitfadern vor. Nach einigen unerlässlichen „Prolegomena“ zur Eschatologie, die die heutigen Herausforderungen dieser Thematik benennen, wird im ersten Teil der Weg von der biblischen Eschatologie („Perspektive“) zu den altkirchlichen und mittelalterlichen „Traktaten über die letzten Dinge“ gegangen. Im zweiten Teil („Vom Traktat zu offenen Fragen“) kann der ausgewiesene Thomas-Spezialist P. mit einer prägnanten Darlegung der Eschatologie des hl. Thomas von Aquin brillieren und die daran sich anschließenden Kontroversen vom Spätmittelalter bis in die Neuzeit kurz skizzieren. Der dritte Teil („Von den offenen Fragen zu neuen und alten Antworten“) enthält dann die eigentliche Systematik der Eschatologie. Noch relativ ausführlich fallen die ersten beiden Kap. dazu aus: die Hermeneutik eschatologischer Aussagen, wobei zu Recht ein weitgehender Konsens zwischen neueren evangelischen und katholischen Theologen konstatiert wird. Ähnliches gilt für das zweite Kap., das die neuere Diskussion innerhalb einer „Theologie des Todes“, aber auch in ihrem kulturellen Umfeld verständlich auf den Punkt bringt (besonders lesenswert für einen katholischen Theologen der Diskurs zur Theologie des Sterbens bei M. Luther).

Die nächsten vier Kap. mit den auf knapp 30 Seiten behandelten klassischen eschatologischen Themen (Wiederkunft Christi, Auferweckung der Toten, Gericht, Himmel und Hölle, Fegfeuer, die „neue Erde“) stehen offensichtlich im Zeichen einer beschleunigten Dynamik des nahen Endes – nicht unbedingt des Endes der Welt, wohl aber des Endes der 2.700-seitigen Dogmatik ... Nichtsdestoweniger geben die Darlegungen des Autors den substanziellen Kern heutiger Reflexion zu diesen Themen gut wieder. Was P. in wenigen Sätzen allerdings zur Wiedergeburtstheorie (1976), klingt freilich (ähnlich wie Rahners diesbezügliche Äußerungen) zu verhartend; hier steht wohl nicht nur eine andere Erfahrung des Todes zur Debatte, son-

dern ein anderes Gottes-, Schöpfungs- und Gnadenverständnis. Auch eine gewisse Skepsis des Verf.s gegenüber theologischen „Theoriebildungen“ in Bezug auf die Leiblichkeit der Auferstehung der Toten (970–978) kann der Rez. so nicht teilen. Wenn P. zu Recht auf die Gefahr einer „platonisierenden Verkürzung“ in der Eschatologie hinweist (974f.), so bedarf es gerade deswegen mehr als nur des Hinweises auf die Bibel, um stichhaltig zu begründen, warum und wie wir all unsere positiven leiblichen Erfahrungen in der Schöpfung als „Zeichen, Symbole des Künftigen“ lesen sollten (975). Seine humorvoll formulierte Aussicht für den „echten Gourmet“, dass ihm beim himmlischen Gastmahl wohl eine „neue Erfahrung von *Verinnerlichung der Materie* mittels der Zunge“ (978) zuteilwerde, deutet ja zumindest eine solche mögliche Theorie vollendbarer und vollendeter Leiblichkeit an. Gerade heute – angesichts der weit über die Theologie hinaus neu entflammten Leib-Seele- beziehungsweise Hirn-Bewusstsein-Debatte – ist eine solche eschatologisch fokussierte Theorie ein wichtiges Desiderat theologischer Anthropologie. Dies einzulösen und die gegenwärtigen Ansätze (zum Beispiel bei G. Greshake) weiterzudenken, wird allerdings eher zu den vordringlichen Aufgaben einer jüngeren Generation von Eschatologen gehören.

Nach einem Schlusskap. dieses 11. Traktats über das Verhältnis von Ethik und Eschatologie, das auch die Herausforderung nichtchristlicher Zukunftserwartungen einschließt, endet der weit ausholende, drei Bde. umfassende Gang durch die gesamte katholische Dogmatik mit einem Plädoyer für den „einfachen Glauben“. Mit einer Art „Kurzformel des Glaubens“ (1003) und – noch einmal spirituell vertiefend – mit einer theologischen Auslegung des Vaterunsers (1004f.) übergibt der Verf. seinen Lesern zum Schluss ein bündiges „Summarium“ seiner Dogmatik. Dieses in seiner Dichte und Tiefe zu verstehen, dürfte aber nur dem vergönnt sein, der sich die wirklich lohnende und nur selten langweilende Mühe einer gründlichen Lektüre des „opus magistrale“ macht. Der Autor hat uns eine „Theologie, die an der Zeit ist“, geschenkt.

M. KEHL S.J. (u. Mitarb. v. B. HONOLD)

SCHEELE, PAUL-WERNER, *Glaube. Mystik. Musik*. Theologie im Dialog. Würzburg: Echter 2009. 409 S., ISBN 978-3-429-03160-2.

Der Verf. (= Sch.), ehemals Bischof in Würzburg, hat im vorliegenden Bd. 25 Texte zusammengestellt und veröffentlicht. Sie stammen aus den letzten zehn Jahren und wurden aus unterschiedlichen Anlässen geschrieben. Einige der Texte wurden als Beiträge zu Festschriften verfasst, andere als Manuskripte für Vorträge, die der Autor zu halten hatte. Sch. bringt in allen Beiträgen Grundsätzliches zur Sprache. Dabei kommt ihm eine breite theologische und historische Bildung zugute. Er vermag seine Themen in unangestrenzter Weise so darzustellen, dass er ihre vielfachen Verzweigungen überraschend und überzeugend entfaltet und doch stets bei der Sache bleibt. Dabei leitet ihn immer auch eine Liebe zum Detail. Alle Texte zeugen von einem bemerkenswerten Miteinander von Entschiedenheit und Offenheit. Die Entschiedenheit bezieht sich auf die geistlich bestimmte Glaubensperspektive, die sich an den großen Traditionen der biblischen und kirchlichen Botschaft orientiert. Der Glaube an den dreieinen Gott steht hier im Zentrum. Die existenzielle Verwurzelung des Autors in der katholischen Kirche ist ständig wahrnehmbar. Sie bestimmt auch die spirituellen Akzente, die er setzt, wenn er das Leben und das Wirken der Menschen, an die er erinnert, schildert, oder wenn er zu Vorgängen in der gegenwärtigen Welt oder in der Kirche Stellung bezieht. So ist das Buch im Ganzen in gleicher Weise ein gelehrtes und ein geistliches Buch. Die in ihm dargebotenen Positionen sind von einer großen Weite. Der Verf. nimmt die Entwicklungen in Kirche und Welt aufmerksam und gleichzeitig wohlwollend wahr, ohne ihnen hastig und kurzsichtig zu verfallen. Von ganz besonderer Bedeutung ist in der Mehrzahl der Beiträge der ökumenische Akzent. Das ist nicht verwunderlich; denn Sch. war zeit seines Lebens an verantwortlichen Stellen ökumenisch engagiert. Er hat an vielen ökumenischen Dialogen teilgenommen und in zahlreichen Kommissionen aktiv mitgearbeitet. Über mehrere Jahrzehnte hin gehörte er zu denen, die die Gespräche zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund