

Neue Methoden wollen erprobt werden. Insgesamt erweist sich die Studie von Igna Marion Kramp als sorgfältig durchgeführt. Die Argumentation ist durchsichtig und mit der neueren Literatur abgeglichen. Manchmal könnte die neue Methode auch an ihre Grenzen gelangen. Bei Joh 18,1 erklärt die Autorin das „Hinausgehen“ Jesu im Sinne der Abschiedsreden als ein „Hinausgehen“ Jesu aus der Welt zum Vater (S. 136–140). Das ist sehr subtil, und es ist vielleicht besser, offenzulassen, von wo Jesus „ausgeht“. Vermutlich liegt hier doch ein eher wörtlicher Sinn zugrunde, nach dem Jesus aus der Stadt herausgeht, um den Garten zu betreten.

Ein ähnlicher Fall liegt erneut in Joh 18,1 vor. Der Evangelist beschreibt den Ort, zu dem Jesus aufbricht, als eine Stelle, „wo ein Garten war“ (ὄπου ἦν κήπος). Das klingt unverfänglich. Für die Verfasserin stellt sich die Frage, ob sich hinter diesem „wo“ nicht mehr verbirgt. So führt der Ausdruck zu Erläuterungen über das „wohin“ Jesu auch im theologischen Sinne (S. 146 ff.). Dies ist natürlich sein Weg zum Vater. Es bleibt fraglich, ob die Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums diesen Sinn hier heraushören. Dagegen spräche auch die Tatsache, dass das griechische ὄπου sowohl „wo“ als auch „wohin“ bedeuten kann. Im Sinne unserer Verf.in wäre hier an das „wohin“ Jesu gedacht, doch die Übersetzung lautet doch wohl „wo“, selbst wenn Jesus in einer Bewegung zu dem betreffenden Ort hin geschildert wird.

Noch an einer dritten Stelle ergeben sich Möglichkeiten zu Rückfragen. Die Szene der Begegnung zwischen Jesus und Maria von Magdala am Ostermorgen (Joh 20,11–18) findet ja in dem „geschlossenen Raum“ des Gartens statt, in dem jene dem vermeintlichen Gärtner begegnet. Maria Magdalena wird dann zu den Jüngern gesandt, um ihnen die Osterbotschaft zu überbringen. Diesen erscheint Jesus dann am Abend des Ostertages an einem Ort, wo sie bei geschlossenen Türen beisammen sind (Joh 20,19–23). Acht Tage danach wird Jesus den Jüngern dann noch einmal an diesem Ort erscheinen, diesmal unter Einschluss des Thomas, der lernen muss zu glauben, ohne zu sehen (Joh 20,26–28). Beide Begegnungen ereignen sich jeweils am ersten Tag der Woche, und mit guten Gründen erinnert hier die Autorin mit Hans-Ulrich Weidemann an die Versammlungen der Gemeinde, die in Zukunft der Ort der Begegnung der Gläubigen mit dem Auferstandenen sein werden (vgl. H.-U. Weidemann, *Eschatology as Liturgy: Jesus' Resurrection and Johannine Eschatology*, in: R. Bieringer/C. R. Koester [Hgg.], *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* [WUNT 222], Tübingen 2008, 277–310, zit. von der Verf.in S. 281). Im Rahmen der Raumsemantik weist die Verf.in nun die Erscheinungsszenen ab Joh 20,19 geschlossenen Räumen zu (vgl. schon S. 239). Gesehen wird der Ausgangspunkt: die aus Furcht vor den Juden geschlossenen Türen. Gerade aus diesem Grund sollte man mit dem geschlossenen Raum als Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen aber vorsichtig sein. Er öffnet sich bereits am Ostertag durch die Sendung der Jünger durch Jesus vom Vater her (Joh 20,21), die die Vergebung der Sünden zum Inhalt hat. Damit sind die Jünger dann aber in den Kosmos gesandt, der der Vergebung bedarf. Der geschlossene Raum öffnet sich.

Alles in allem erscheint die vorgelegte Arbeit gelungen und stellt eine Bereicherung der exegetischen Forschung dar. Mit diesem Ansatz könnten auch andere Texte ausgelegt werden.

J. BEUTLER SJ

HENGSTERMANN, CHRISTIAN: *Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik* (Adamantiana; 8), Münster: Aschendorff 2016. 386 S., ISBN 978-3-402-13719-2 (Hardback); 978-3-402-13720-8 (PDF).

Die vorliegende theologische Dissertation von Christian Hengstermann (= H.) sucht die „philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes“ (11) aufzuweisen, indem sie diesen als Begründer eines neuen Typs metaphysischen Denkens vorstellt, der sogenannten „Freiheitsmetaphysik“. Die Freiheit sei nach Origenes diejenige Wirklichkeit, die alles Seiende wesentlich bestimmt: „Ein jedes Wesen hat nichts anderes als die Freiheit zur Ursache seiner Substanz. Weder Geist noch Welt sind in sich fest gefügte Wesenheiten, sondern Stufen bewegter Freiheit, deren je spezifisches Sein sich ausschließlich von der individuellen Willensentscheidung für und wider das Absolute ableitet“ (11; vgl. auch 91; 353–355). Diese These wird in zwei großen Kapiteln entfaltet.

Während das erste in anthropologisch-ethischer Hinsicht der Analyse des origeneischen Freiheitsbegriffs gewidmet ist (vgl. 13–141), bietet das zweite in kosmologisch-heilstrinitarischer Perspektive eine Darstellung der ontologischen Grundlagen dieses Freiheitsbegriffs (vgl. 143–351). Die Studie setzt also bei der Freiheit des Menschen an und wendet sich dann dem dreifaltigen Gott zu, in dessen absoluter Freiheit nach Origenes die Freiheit des Menschen begründet liege und der als Schöpfer zugleich der Erlöser und Vollender aller kreatürlichen Freiheit sei.

Die Analyse des origeneischen Freiheitsbegriffs stellt vornehmlich eine Interpretation des „Freiheitstrakts“ im dritten Buch von *De principiis* dar. Danach ist der Mensch wie jede andere vernunftbegabte Kreatur definiert als „substantielle κίνησις δι' αὐτοῦ“ (85). Die Freiheit sei der alleinige Grund all seiner willentlichen Entscheidungen und Handlungen und dementsprechend auch seiner vorsatzwidrigen wie seiner vorsätzlichen Verfehlungen („handlungstheoretischer Monismus“; vgl. 92). In der Fähigkeit zur Selbstbestimmung gründe darum auch die besondere Würde des Menschen (vgl. 89). Bei seiner Analyse des origeneischen Freiheitsbegriffs kommt H. auch auf den Ermöglichungsgrund der menschlichen Freiheit zu sprechen: die Logos-Begabung. Damit verortet er Origenes' Freiheitsmetaphysik bereits im ersten Kapitel innerhalb seiner Trinitätstheologie, eine Perspektive, die im zweiten Kapitel vertieft wird. Der Logos, der ewige Sohn des Vaters, subsistiere als vollkommene Vernunftwirklichkeit und sei folglich auch das „Natur- und Sittengesetz in Person“ (99). Durch seine Logosteilhaber, die Origenes bekanntlich mit der Aussage über die Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f. begründet, sei der Mensch mit Freiheit begabt und deshalb zugleich unter die verpflichtende Norm des Sittengesetzes gestellt. Die von Origenes als personale Logosteilhaber gedeutete Gottebenbildlichkeit sei somit die „προηγούμενη ὑπόστασις des Menschen“ (98) und das Fundament einer universalen Ethik der Menschenwürde (vgl. 132f.). Der wahre, d. h. schöpfungsgemäße Freiheitsvollzug bestehe demzufolge darin, dass sich der Mensch auf dem Grund seiner Seele ganz und gar vom Logos erfüllen lasse, anders formuliert: in der „Inkarnation des Gottessohnes im Herzen des Menschen [...]“, in der er Anteil am Leben des trinitarischen Gottes selbst erhält“ (108). Weil der Logos nach Origenes der „Inbegriff der Tugend“, die „Tugend in Person“, sei, bedeute „das in allen Vollzügen an ihm Maß nehmende gute Leben selbst bereits Gemeinschaft mit ihm und dem Vater“ (109). Für das Freiheitsverständnis folge daraus: „Die wahre Freiheit [...] ist nicht etwa die Möglichkeit der Wahl zwischen den sittlichen Extremen, sondern die Unerschütterlichkeit, die Tugend“ (113). Als Konsequenz der origeneischen Ethik und Soteriologie hält H. fest: „Der anthropologische und der theologische Gebrauch des Freiheitsbegriffs sind in der origeneischen Heilsmetaphysik streng univok“ (189; vgl. 199).

Im zweiten Kapitel stellt H. den kreatürlichen Freiheitsbegriff in den umfassenden Horizont der Freiheit des dreifaltigen Gottes, wobei die schon im ersten Kapitel thematisierten Aspekte der origeneischen Trinitätslehre systematisch dargelegt werden. Das „heilstrinitarische Schema“ findet H. in der Deutung der jesajanischen Thronsaalvision (Jes 6,1–7). Danach sieht Origenes in den beiden Seraphim den Sohn und den Heiligen Geist symbolisiert, die mit ihren Flügeln das Gesicht und die Füße des Vaters (!) verhüllen zum Zeichen dafür, dass dieser als Ursprung und als Ziel aller Dinge wohl für den Sohn und den Geist, nicht aber für die Kreatur zu erkennen ist. Dieser bleibe vielmehr nur die unverhüllte „Mitte“ Gottes, des Vaters, zugänglich, das heißt: sein durch den Sohn und den Geist vermitteltes *geschichtliches* Heilswirken in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, dessen Höhepunkt die Inkarnation der mit dem Logos von Anfang an innigst verbundenen Christus-Seele bilde (vgl. 158; 160; 254; 262).

Die zentrale Wesensbestimmung des Vaters sieht H. im Begriff der ungezeugten Freiheit: „libertas ingenita“ (141; 168 mit Anm. 426). Als einzige allein in sich selbst gegründete Freiheit stehe der Vater an der Spitze des „pyramidalen Seinsschemas“ (144). Aufgrund seiner Selbstursprünglichkeit sei er durch eine „ontologische Differenz“ (178; vgl. auch 241 Anm. 643) – eine nicht nur „gradueller“, sondern „substantielle“ Verschiedenheit (180) – auch vom Sohn und vom Geist getrennt. Weil der Vater für Origenes gemäß biblischem Zeugnis wesentlich als „der Seiende“ und „der Gute“ existiere, sei seine „schöpferische Selbstmitteilung [...]“ bestimmendes Merkmal seiner Substanz selbst“ (183). Als Ursache für das Heilswirken des Vaters zitiert H. das Wort

von der *passio caritatis* (vgl. 194). Die *quaestio vexata*, wie Origenes angesichts seines philosophischen Gottesbegriffs, zu dessen Merkmalen die Apathie gehört, von einem durch Liebe verursachten Leiden Gottes sprechen kann, will H. mit dem Hinweis darauf lösen, dass der Alexandriner „gestützt auf den platonischen *Sophistes* im höchsten ‚Sein‘ ausdrücklich eine ursprüngliche ‚Ruhe‘ und spätere ‚Bewegung‘ unterscheidet“, so dass er „gleichermaßen von der Apathie des Vaters und seinem im Heilswerk angenommenen *πάθος* sprechen“ kann (194 Anm. 507): „Innerhalb der heilstrinitarischen Theologie des Vaters, der nicht nur in sich *ruhendes* vollkommenes Sein, sondern zugleich von Liebe *bewegtes* Subjekt im noch unvollkommenen heilsgeschichtlichen Werden ist, ist dem ersten Prinzip aller Dinge das *univoke* Liebes-*πάθος* gerade Beweggrund für die Annahme äquivoker *πάθη* wie ‚Zorn‘, ‚Reue‘ und ‚Täuschung‘, mit denen er die gefallenen Geistwesen zu sich zurückzurufen sucht“ (196; vgl. 200 mit Anm. 523; 285). Oder anders: Der Vater „erfährt [...], in *Freiheit*, was ihm im *Wesen* fremd ist, nämlich das Leid der Liebe“ (198). Die heilsgeschichtliche „Bewegung Gottes“, die im Einen, der schöpferischen Güte des Vaters, ihren Anfang nimmt und im Einen, dem Triumph seiner Liebe in seiner überall auf Erden verwirklichten Herrlichkeit, an ihr Ende gelangt“ (206), so H., wird getragen vom Sohn und vom Geist, die ihrerseits „als ewige *Wirksamkeit* [...] unveränderliche *Wirklichkeit*“ sind (ebd.).

Für den Sohn sei „nicht vornehmlich die *Natur*, sondern die ungezeugte Freiheit des Vaters, sein *Wille*“ (211) konstitutiv. Der freie Wille des Vaters sei nach Origenes „inneres Prinzip der Trinität“ (212 Anm. 557), die Willensfreiheit „das Spezifikum der origeneischen Trinitätstheologie“ (211 Anm. 555). Dafür beruft sich H. auf die Formel *sicut voluntas ex mente*, mit der im ersten und vierten Buch der Prinzipienchrift der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater beschrieben wird. Diese Formel sei „zugleich Analogie- und Bildrede und prinzipientheoretische Aussage über das trinitarische Sein als Geist und Wille“ (212). Origenes verwende sie „nicht nur *via analogiae* [...], sondern auch *univoce*“ (217). Mit anderen Worten: Nach Origenes subsistiere der Sohn gewissermaßen als „der universale Heilswille Gottes in Person“ (220). Folglich bestehe zwischen ihm und dem Vater eine ewige „innige Willensgemeinschaft“ (218; vgl. 247), ja „Willensidentität“ (219). Und diese „Einheit im *Willen*“, so H., „[...] stellt sich [...] zugleich als Gemeinschaft im *Wesen* dar“ (221; vgl. ebd. Anm. 584: „ontische Einheit von erster und zweiter Hypostase“). Die Erfüllung des väterlichen Willens vollbringe der Sohn durch seine inkarnatorische Kenose (vgl. 261), die aufgrund seiner Wesenseinheit mit dem Vater als wirkliche *Selbstoffenbarung* Gottes gegenüber den Menschen aufzufassen sei. Wie beim Vater so unterscheidet H. auch beim Sohn ein ursprüngliches *Sein* in Ruhe und ein späteres heilsgeschichtliches *Werden* in Bewegung, „in dem er auch innerhalb einer jeden Spezies der gefallenen Geistwesen ‚allen alles wird‘“ (266; vgl. 149f.; 274; 287).

Die Kategorien von Sein und Werden, Ruhe und Bewegung findet H. auch auf die dritte Hypostase, den Heiligen Geist, angewandt, der mit dem Vater und dem Sohn die „*τριάς* im christlichen *εἷς θεός*“ bilde (276; vgl. 149f.). So sei dessen Sein durch seinen „ewigen Hervorgang in seiner Teilhabe an Vater und Sohn“ begründet, während sein heilsgeschichtliches Wirken, seine Bewegung „als Heiligkeit in Person und als Substrat allen trinitarischen Gnadenwirkens“, in der Heiligung der kreatürlichen Freiheit bestehe (275). Den Grundgedanken der freiheitsmetaphysisch fundierten „heilstrinitarischen Prinzipienlehre“ (284) fasst H. folgendermaßen zusammen: „So wie sich [...] die reine Aktualität des Vaters weniger als glückselig in sich ruhendes Denken des Denkens denn als stets *ad extra* gerichtetes geschichtliches Schöpfungs- und Heilshandeln darstellt, so ist auch die *Wirklichkeit* von Sohn und Heiligem Geist [...] zuvörderst *Wirksamkeit*. [...] Innerhalb wie außerhalb der Trinität besteht das Wesen des Sohnes und des Heiligen Geistes in ihrem Wirken, der Selbstmitteilung des Vaters, den nur sie kraft ihrer Gemeinschaft mit ihm zu begreifen und den [...] allein sie dem Geschöpf zu offenbaren imstande sind“ (286).

Abschließend zeigt H., wie der Freiheitsgedanke sich auch in der „durchweg als Theodizee angelegten Kosmologie“ (288) des Origenes auswirkt. So seien die guten wie die schlechten Eigenbewegungen der Vernunftwesen ausschließliche Ursachen der Weltordnung (vgl. 324f.), die Materie mithin „nichts anderes als Substrat der Freiheit, die

Natur selbst Geschichte des Geistes“ (348). Weil der materiell-körperliche Kosmos vom Schöpfer als Ort für die Bestrafung und Erziehung der gefallenen Geschöpfe bestimmt sei, füge es Gott, „dass nicht nur die schöne Eigenbewegung selbst, sondern auch die hässliche [...] zum moralischen Wohl des Ganzen beiträgt“ (325). Dass der Schöpfer im Voraus um die Entscheidungen seiner Kreaturen weiß, hebe deren Freiheit mitnichten auf (vgl. 327), wie H. mit einem Origeneswort belegt, das lautet: „Denn nicht weil es erkannt worden ist, geschieht es, sondern weil es geschehen wird, ist es erkannt worden“ (328 mit Anm. 925). Zielpunkt der Erziehung, mit der der Vater durch den Sohn und den Heiligen Geist „in geduldiger Überredung“ (345) um die freiwillige Rückkehr der vernunftbegabten Geschöpfe in die ursprüngliche Gottesgemeinschaft werbe, sei die Apokatastasis: die in unverbrüchlicher freier Liebe mit dem dreifaltigen Gott geeinte Gemeinschaft sämtlicher Vernunftwesen als eschatologische Kirche (vgl. 347).

Keine Frage: H. hat ein wichtiges Buch vorgelegt, das den Freiheitsgedanken mit Recht als konstitutives Prinzip des origeneischen Denkens herausstellt. Sehr gelungen scheint mir dabei vor allem die philosophisch tiefgehende Analyse des origeneischen Freiheitsbegriffs im ersten Kapitel. Mit Freude nehme ich zur Kenntnis, dass H. mit allen wesentlichen Ergebnissen meiner eigenen Dissertation über Origenes' Trinitätslehre (Adamantiana; Bd. 3) übereinstimmt. Wenn er über meine Arbeit ein passantes bemerkt, dass diese „daran krankt, dass der Autor [...] immanente und ökonomische Trinität künstlich voneinander trennt“ (143 Anm. 365), so kann ich mich über diese Grundsatzkritik nur wundern. Denn H. selbst unterscheidet zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, wenn er im Blick auf Vater, Sohn und Geist jeweils von einer *ursprünglichen* (d. h. immanenten) *Ruhe* einerseits und von einer *späteren* (d. h. ökonomischen) *Bewegung* andererseits spricht (vgl. z. B. 200f.). Zu Recht: Für Origenes existiert die ewige innertrinitarische Beziehungswirklichkeit als Wirklichkeit Gottes prinzipiell unabhängig von aller Heilsökonomie – wenn nicht zeitlich, so zumindest logisch, d. h. selbst dann noch, wenn der Alexandriner eine ewige Schöpfung der Vernunftwesen gelehrt haben sollte (eine Frage, deren Bejahung H.s Interpretation durchweg impliziert). Was jedoch sachlich zu unterscheiden ist, das darf die interpretierende Darstellung ruhig „künstlich voneinander trennen“ (im Sinne von: getrennt behandeln), ohne selbstverständlich auszublenden, dass die trinitarische Heilsökonomie die immanente Trinität voraussetzt.

Demgegenüber möchte ich fragen, ob H. die dialektische Rede von der Ruhe und Bewegung Gottes, die er vor allem in der Auslegung der jesajanischen Thronsaalvision vorfindet (vgl. 150), nicht insgesamt systematisch überspannt. Ist der Gedanke eines sich bewegenden, eines werdenden Gottes für Origenes wirklich mehr als ein letztlich metaphorischer Ausdruck, mit dem er versucht, das biblische Geschichtsdenken in seine philosophische Gotteslehre zu integrieren? Konkret: Gelingt es H., die Rede von der *passio caritatis* mithilfe der Unterscheidung zwischen der Ruhe und der Bewegung Gottes überzeugend zu deuten? Bleiben die Spannungen zwischen philosophischem und biblischem Gottesbegriff nicht vielmehr bestehen, wenn er erklärt, der Vater erfahre „in *Freiheit*, was ihm im *Wesen* fremd ist“ (s. o.)? Wenn doch das Wesen Gottes in seiner Freiheit besteht, ist diese Formulierung dann nicht gänzlich widersprüchlich (H. spricht übrigens selbst vom „prägnanten Paradoxon“, in dem Origenes „Ontologie und Ökonomie“ gegenüberstelle [vgl. 199])? Wird nicht auch die Formel *sicut voluntas ex mente* überinterpretiert, wenn sie mehr besagen soll als einen Vergleich zur Veranschaulichung des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater (so richtig die Feststellung ist, dass nach Origenes der Sohn geradezu als der Wille des Vaters subsistiert)? Die Deutung der Willenseinheit, in der Vater und Sohn nach Origenes gemäß Joh 10,30 eins sind, begreift H. völlig zu Recht als Wesenseinheit. Aber stehen die Rede von der „ontologischen Differenz“ zwischen dem Vater einerseits und dem Sohn und dem Heiligen Geist andererseits (s. o.) sowie der Begriff der „trinitarischen Seinspyramide“ (s. o.) in seiner Darstellung dieser Deutung nicht unvermittelt gegenüber?

Was die Deutung der biblischen Gottebenbildlichkeitsformel anbelangt, so unterläuft H. eine nicht unbedeutende Ungenauigkeit: Origenes entnimmt 2 Kor 4,4 und Kol 1,15, dass der Sohn das Abbild Gottes ist, dem gemäß der Mensch – und das heißt für Origenes: jedes Vernunftwesen – laut Gen 1,26f. geschaffen ist. Die vernunftbegabte

Kreatur ist also nach Origenes gemäß dem Sohn, dem Logos, geschaffen. H. sagt jedoch, das Vernunftwesen sei laut Origenes gemäß dem *Bild des Sohnes* geschaffen (vgl. 98; 102). Die in der Gottebenbildlichkeitsformel ausgedrückte Logosteilhabe ist der ontologische Grund für die Freiheit der vernunftbegabten Kreatur. Freiheit ist damit für Origenes grundsätzlich von Gott geschenkt und ermöglichte, d. h. begnadete Freiheit. Kann man also von Harnack uneingeschränkt zustimmen, wenn dieser die origeneische Soteriologie als „Ineinander von Gnade und Freiheit auf dem Boden der Freiheit“ charakterisiert (vgl. 338 mit Anm. 947; vgl. dagegen Adamantiana; Bd. 3, 272f.)?

Kritisch zu betrachten sind schließlich auch das methodische Vorgehen und die daraus resultierende Gliederung: Es ist gewiss naheliegend, die Analyse des origeneischen Freiheitsdenkens mit der Frage nach der Freiheit des Menschen und damit beim „Freiheitstraktat“ der Prinzipienschrift zu beginnen. H.s diesbezügliche Ausführungen sind jedoch mit so vielen Aspekten der origeneischen Trinitätslehre, Schöpfungslehre und Eschatologie durchsetzt, dass sich im zweiten Kapitel, in dem all diese Aspekte ausführlich entfaltet werden, zahlreiche störende Redundanzen einstellen.

Mag die Lektüre aufgrund des stellenweise übermäßig vertrackten Satzbaus auch nicht immer ein Genuss sein, so gebührt H. gleichwohl das Verdienst, eine Studie vorgelegt zu haben, die mit ihrer konsequent durchgehaltenen thematischen Perspektive eine Bereicherung der Origenesforschung darstellt. Meine kritischen Anfragen und Anmerkungen können und wollen dieses Verdienst nicht schmälern. CH. BRUNS

BENEDIKT – GESTERN UND HEUTE: Norm, Tradition, Interaktion. Herausgegeben von Daniela Hoffmann und Tanja Skambraks (Vita regularis. Abhandlungen; 55). Berlin: LIT Verlag 2016. XXVI/261 S., ISBN 978–3–643–12387–9.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf eine Fachtagung zurück, die vom 22. bis 23. November 2012 begleitend zur Ausstellung „Benedikt und die Welt der frühen Klöster“ in den Reiss-Engelhorn-Museen in Mannheim stattgefunden hat. Wie schon die Tagung konzentriert sich auch der Band auf die Rezeption der Benediktusregel, eines Textes, der seit Jahrhunderten nicht nur das Leben in zahlreichen Klöstern bestimmt, sondern auch das kulturelle, intellektuelle, wirtschaftliche und politische Profil Europas nachhaltig prägt.

Entsprechend dem Titel „Benedikt – gestern und heute“ werden neben den überwiegend historischen Studien auch gegenwärtige Formen der Interpretation der Benediktusregel beleuchtet. So thematisiert B. M. Sonnenberg OSB, Abt der Benediktinerabtei Plankstetten, zwei Sichtweisen auf Benedikt von Nursia und seine Regel (3–18). Zuerst werden Texte aus der Liturgie analysiert, allerdings ohne zu präzisieren, dass es sich um die moderne deutschsprachige Fassung handelt, neben der noch andere Formulare sowohl für die Messfeier als auch für das Offizium existieren. Wie Sonnenberg nachweist, paraphrasieren die ausgewählten liturgischen Texte die Benediktusregel und vermitteln das Verständnis der Kirche von Benedikt als Lehrer der Gottsuche und des Gottesdienstes. Anschließend wird das Interesse aus dem Wirtschaftsbereich (belegt mit einem Literaturverzeichnis) als die zweite Sichtweise dargestellt, wobei die unterschiedlichen Zielsetzungen von ‚Kloster‘ und ‚Firma‘ klar genannt werden. Daher könne eine Rezeption der Benediktusregel für Fragen von Wirtschaftsunternehmen wie Personalführung und Organisation nachdrücklich nur auf analoge Weise gelingen. Dieser Austausch zwischen einander fernstehenden Bereichen – dem spirituellen und dem wirtschaftlichen – enthalte jedoch die Anregung für die Kirche, sich vor dem Hintergrund der eigenen Tradition mit Themen zu beschäftigen, die in der heutigen Gesellschaft aktuell erscheinen, wie z. B. Kommunikation, Führung, Organisation. Im zweiten Beitrag aus dem Blickwinkel von heute befasst sich H. Lutterbach mit einem „der meistgelesenen christlichen Autoren der Gegenwart“ (19), dem Benediktiner Anselm Grün (19–30). Für seine theologische Spurensuche wählt Lutterbach eine „christentumsgeschichtliche“ Perspektive (25) und ordnet den benediktinischen geistlichen Schriftsteller in die Tradition der spätantiken christlichen Wüstenväter und der charismatisch heilenden Persönlichkeiten aus Bibel und Ordensgeschichte sowie der mittelalterlichen Mystiker und Mystikerinnen ein. Die Popularität Anselm