

komplexen, noch die spezifische Eigentümlichkeit von Rosminis Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, wie sie Menke herausarbeitet, hinreichend deutlich werden. Hier ist an das Buch selbst zu verweisen. Es ist zu wünschen, daß diese Arbeit nicht nur als Darstellung einer historischen Position aufgenommen wird, sondern auch, wie der Autor selbst es möchte, zur grundsätzlichen Besinnung auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie beitragen könnte. S. Hammer

*Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert.* Sonderausgabe. Hrsg. v. Heinrich FRIES u. Georg SCHWAIGER. Bd. 1–3. München 1980: Kösel-Verlag, kt., DM 98,-.

In einer Zeit, da das schwindende Bewußtsein um Geschichte allgemein beklagt wird und uns (auch in der Theologie) manche Wege doppelt gehen, bisweilen auch Umwege und Irrwege beschreiten läßt, ist diese Porträtsammlung der bedeutendsten katholischen Theologen des vergangenen Jahrhunderts ein Geschenk. Sie überblickt so „die letzte Epoche der abendländischen Geschichte, die äußerlich abgeschlossen hinter uns liegt“ (Vorwort) und in ihr einen Zeitraum, der von der französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg reicht und als Zeit der großen Umbrüche angesprochen werden muß, in denen sich auch das Auseinandergehen von Glaube und Wissen greifen läßt. In dieser Epoche haben große Theologen versucht, den Umbruch zu einem Neuaufbruch werden zu lassen und das Zusammengehen von Glaube und Wissen zu leben und zu lehren. Namhafte Wissenschaftler führen in deren Leben und Lehre ein, machen ihre Bedeutung sichtbar und stellen ihre Werke und über sie informierende Literatur vor.

Im ersten Band handelt es sich um die Theologen Benedikt Sattler, 1728–1797 (F. Scholz); Engelbert Klüpfel, 1733–1811 (W. Müller); Johann Michael von Sailer, 1751–1832 (G. Schwaiger); Patriz Benedikt Zimmer, 1752–1820 (Ph. Schäfer); Aegidius Jais, 1750–1822 (E. Müller); Vitus Anton Winter, 1754–1814 (G. Schwaiger); Johann Anton Dereser, 1757–1827 (E. Hegel); Ignaz Heinrich von Wessenberg, 1744–1860 (W. Müller); Alois Gügler, 1782–1827 (E. Klinger); Bernhard Galura, 1764–1856 (G. Biemer); Johann Leonhard Hug, 1765–1846 (E. Keller); Franz von Baader, 1765–1841 (H. Grassl); Georg Hermes, 1775–1831 (E. Hegel); Bernard Bolzano, 1781–1848 (E. Winter); Anton Günther, 1783–1863 (J. Pritz); Heinrich Klee, 1900–1840 (J. Ulacia).

Im zweiten Band finden sich Johann Sebastian von Drey, 1777–1853 (J. Rief); Johann Baptist Hirscher, 1788–1865 (E. Keller); Johann Adam Möhler, 1796–1838 (P.-W. Scheele); Franz Anton Staudenmaier, 1800–1856 (P. Hünermann); Johannes Evangelist von Kuhn, 1806–1887 (Fr. Wolfinger); Karl Joseph von Hefele, 1809–1893 (R. Reinhardt); Friedrich Pilgram, 1819–1890 (B. Casper); Joseph Franz von Allioli, 1793–1876 (E. M. Buxbaum); Martin Deutinger, 1815–1864 (F. Wiedemann); George Phillips, 1804–1872 (J. Neumann); Joseph Kleutgen, 1811–1883 (J. Finkenzeller); Johann Baptist Franzelin, 1816–1886 (L. Scheffczyk); Clemens Schrader, 1820–1875 (H. Schauf); Matthias Joseph Scheeben, 1835–1888 (E. Paul); Franz Seraph Hettinger, 1819–1890 (E. Biser); Johann Baptist Heinrich, 1816–1891 (A. Ph. Brück); Joseph Hergenröther, 1824–1890 (M. Weitlauff).

Im dritten Band endlich stehen Ignaz von Döllinger, 1799–1890 (G. Schwaiger); Johann Baptist Alzog, 1808–1878 (P. Stockmeier); Franz Xaver Dieringer, 1811–1876 (E. Gatz); Ferdinand Probst, 1816–1899 (W. Dürig); Valentin Thalhofer, 1825–1891 (W. Dürig); Alois von Schmid, 1825–1910 (J. Finkenzeller); Carl Werner, 1821–1888 (J. Pritz); Jakob Frohschammer, 1821–1893 (R. Hausl); Paul von Schanz, 1841–1905 (H. Fries); Franz Xaver Linsenmann, 1835–1898 (A. Auer); Franz Xaver Kraus, 1840–1901 (O. Köhler); Franz Xaver von Funk, 1840–1907 (H. Tüchle); Hermann Schell, 1850–1906 (G. Bleickert).

Ein weiter Bogen von 46 Theologen des deutschen Sprachraumes, deren Darstellung die heutige Theologie besser verstehen läßt, die ohne sie nicht geworden wäre, was sie ist. So ist dieses Sammelwerk nicht nur ein Genuß für den an der Geschichte Interessierten, es ist auch eine Hilfe für das Studium der Theologie (Lernenden wie Lernenden), für die man den Herausgebern, den Verfassern der einzelnen Beiträge, den beteiligten Institutionen, dem Verlag und den Geldgebern (Thyssen-Stiftung und deutsche Bischöfe) nur danken kann, auch wenn der Disput um die Einzeldarstellungen den Fachleuten überlassen bleibt. Schade ist, daß ein Sachregister fehlt, das den Gebrauch des Werkes von Einzelfragen her erleichtern würde und es so ein Arbeitsbuch hätte werden lassen kön-

nen; auch wenn ein solches Register eine immense Arbeit unterstellt, sollte es bei einer eventuellen Neuauflage erwogen werden; oder wäre die Nachlieferung in Form eines Faszikels nicht möglich?

Eine zusätzliche Bereicherung sind die Fotos zeitgenössischer Porträts von 37 der vorgestellten Theologen. Auch dafür Dank.

V. Hahn

GRESHAKE, Gisbert – LOHFINK, Gerhard: *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*. Reihe: *Quaestiones disputatae*, Bd. 71. 3., erweiterte Aufl. Freiburg 1978: Verlag Herder. 208 S., kt., DM 34,-.

Wie sehr die Thematik von Naherwartung, Auferstehung und Unsterblichkeit eine *Quaestio Disputata*, ein diskutiertes Problem darstellt, wird deutlich, wenn die vorliegende dritte Auflage zwischen die ursprünglich beiden Teile („Untersuchungen“ und „Konkretionen“) einen dritten einschieben kann, den „Disput“ nämlich, der nach Erscheinen des Buches statthatte. Da die ursprünglichen, in jeder Hinsicht ernstzunehmenden und dem Theologen hilfreichen, Darlegungen in dieser Zeitschrift bereits besprochen sind (OK 17, 1976, 236f), soll hier nur der neue zweite Teil angesprochen sein.

In diesem Disput nehmen Lohfink („Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt“, 131–155) und Greshake („Die Leib–Seele–Problematik“, 156–184) noch einmal präzisierend die Thematik auf und zu ihren Kritikern Stellung, an erster Stelle zu den Einwänden, die der jetzige Erzbischof von München/Freising, Joseph Kardinal Ratzinger, in seiner „Eschatologie – Tod und ewiges Leben“ (= J. Auer – J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik IX*, Regensburg 1977) erhoben hat.

Lohfink verdeutlicht manche Aussage und bleibt bei seiner Ansicht, im Tod erfahre der Mensch nicht nur seine Auferstehung, vielmehr komme im Tod des einzelnen auch die Gesamtgeschichte zur Vollendung, weil in ihm der Mensch in eine „verklärte“ Zeit eintrete, die (mit der irdischen Zeit nicht vergleichbar) ewig jetzt ist. Diese Sicht der Letzten Dinge erlaube es, die zum Kern der Botschaft Jesu gehörende drängende Naherwartung auch heute noch zu verkünden, ohne sie existentiell auflösen zu müssen. L. sieht (abgewogen urteilend) in dieser Deutung ein Modell, daß diese Seite der Botschaft besser anzusprechen vermag, während das andere Modell, das mit Ratzinger eine Zwischenzeit zwischen dem Tod des einzelnen und der Vollendung der Geschichte annimmt, besser dem Gewicht der noch ausstehenden menschlichen Geschichte gerecht wird. So sei die Wirklichkeit der letzten Dinge am ehesten in der gegenseitigen Ergänzung der verschiedenen Modelle zur Sprache zu bringen.

Greshake nimmt seinerseits zu Mißverständnissen Stellung, verdeutlicht seine Position, die vor allem gegen einen platonischen Dualismus gerichtet ist (den Ratzinger nicht überwunden habe) und von daher zunächst in der Frage des Fortlebens nach dem Tode gegen die Existenz einer leibfreien Seele die im Tod erfolgende Auferstehung setzt. Dann aber siedelt auch er die Vollendung der Welt (und hier scheinen die Argumente problematischer und weniger eindrucksvoll) im Augenblick des Todes an, so daß sich auch hier die Frage nach der weitergehenden Geschichte der Menschheit mit aller Schärfe stellt und nicht befriedigend beantwortet ist.

In der Tat ein Disput, der weitergeführt werden muß, vielleicht auch im persönlichen Gespräch der Kontrahenten, das vor Mißverständnissen bewahren könnte. Wie leicht solche möglich sind, zeigt z. B. G's Hinweis, er habe nicht gesagt, die Seele „nehme die Materie in sich auf“ (164), wenig später aber „verwandelt der Mensch die Dimension des Materiellen in sein Leben hinein“ (170, vgl. die ähnlichen Begriffe 116f). Es ist eben mehr als schwer, in unserer Sprache über dieses Leben nach dem Tod zu reden. So scheint mir das, was Ratzinger mit der „unsterblichen Seele“ meint (eben nicht Platons Seelenbegriff!), nicht unvereinbar mit dem, was G. „Auferstehung“ nennt, auch wenn ich den Hinweis auf die Vielschichtigkeit des Begriffes (180) nur bedingt hilfreich finde, weil sie (wenn auch schon die Taufe – und das mit Recht – „Auferstehung“ ist) allenfalls die Frage nach der „Auferstehung im Tode“ neu stellt. Problematischer ist die Frage nach der Vollendung der Welt im Augenblick des Todes, weil sie bei aller Scharfsinnigkeit der Argumente die Hoffnung auf eine Heilung der Welt und menschlichen Lebens in ihr (was doch nach L. zum Kern der Botschaft gehört) zu-