

chung etwas nachgegeben ist, einseitige katholische Entwicklungen als „anti-reformatorische Reaktion“ darzustellen, die in Wirklichkeit viel ältere Wurzeln hatte, wie z. B. die Vernachlässigung des Mahlcharakters und Gemeinschaftscharakters der Eucharistie (112). – Ein interessanter Beitrag für das – gerade in dieser Beziehung fruchtbare und doch noch viel zu wenig erforschte – 18. Jh. ist die Vorstellung des Venezianers Angelo Maria Querini (1680–1755), Benediktiner, schließlich Kardinal und Bischof von Brescia („Cattolicità ed ecumenicità nel Settecento“, 122–37). Seine Erforschung gerade der humanistisch-öfumenischen Reformemente unter Paul III., eines Pole und Contarini, und sein Ernstnehmen der protestantischen Gesprächspartner stieß an der römischen Kurie und auch bei Papst Benedikt XIV. auf absolutes Unverständnis. Für die von Männern wie ihm und Muratori vertretenen Anliegen war hier keine Sensibilität vorhanden. – Die letzten Beiträge sind mehr systematischer Art. Sie befassen sich mit dem Verhältnis von Papst und ökumenischem Konzil (138–47), mit der Möglichkeit eines ökumenischen christlichen Unionskonzils (148–56) und mit der ökumenischen Berufung des Volkes Gottes (157–68). Grundlegend ist hier für den Autor die Unterscheidung von wahrhaft „ökumenischen“ (die Konzilien des ersten Jahrtausends bis einschließlich Nikaia II) und von „Generalkonzilien“ der westlichen Christenheit, bis einschließlich des 2. Vatikanums (139), welch letztere eine „progressiva riduzione del cristianesimo ad una delle sue tradizioni costitutive“ (148) darstellen. Ohne dieser letzteren Behauptung jegliches Recht zu bestreiten, muß freilich die Frage gestellt werden, wieweit hier nicht die Synoden des ersten Jahrtausends idealisiert werden. Waren sie dann überhaupt jemals „ökumenisch“ im Vollsinn, besaßen sie nicht als „kaiserliche Reichskonzilien“ auch in ihrer Weise eine auf eine historische „Christenheit“ eingeschränkte Ökumenizität und waren sie nicht zumindest seit und nach Chalkedon ebenfalls Konzilien einer „Konfessionskirche“? Wie ist es mit den sog. „Monophysiten“ (oder besser „nizänischen Traditionalisten“), wie mit den „Arianern“ (oder besser „Subordinatianern“)? Waren sie einfach „Häretiker“?

Gerade weil der Rezensent das Anliegen des Autors teilt, schon von der Geschichte her die Schattenseiten und Hypothesen einer monolithischen Einheit aufzuzeigen und in einer mehr polyzentrischen kirchlichen Einheit eine vollere Verwirklichung des Katholischen zu sehen, müssen diese kritischen Bemerkungen gemacht werden. Die Geschichte erweist sich manchmal auch als sperrig gegenüber einer bestimmten willkommenen „ökumenischen“ Deutung. Manchmal hat man den Eindruck, daß hier bestimmte Kategorien (Monismus und Pluralismus) zu leicht auf Vorgänge aufgepfropft werden, die so nicht adäquat zu fassen sind. Immerhin sind die Aufsätze anregend und enthalten eine Menge wertvoller Perspektiven und Denkanstöße.

KL. SCHATZ S. J.

HANDBUCH DER DOGMENGESCHICHTE. Bd. IV, Faszikel 7 d: *Escribano-Alberca, Ignacio*, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1987. 238 S.

In drei großen Blöcken bearbeitet der Verf. das weitläufige Material seines Handbuch-Faszikels: Im 1. Kap. kommt auf 100 Seiten die anglikanische Eschatologie der Church of England ungewöhnlich ausführlich zur Sprache (wobei auch auf ihre Wurzeln im 16. und 17. Jh. eingegangen wird); der protestantischen Theologie von J. S. Semler bis J. Moltmann ist das 2. Kap. (50 S.) gewidmet; das 3. Kap. behandelt schließlich die katholische Eschatologie dieses Zeitraumes (70 S.). Es ist zweifellos ein großes Verdienst des Verf., die bei uns relativ unbekannt, dem Millenarismus in seinen verschiedensten Formen verpflichtete anglikanische Tradition in den theologischen Diskurs miteinzubeziehen. Dadurch kann einerseits die Reflexion über die Rolle der Prophetie im christlichen Glauben neu geweckt werden; und andererseits lassen sich hier die im englischen Raum jahrhundertlang durchgespielten Chancen und Ambivalenzen einer Vermittlung von Geschichte/Politik und Eschatologie sehr deutlich ablesen. Darüber hinaus wird auch der geistesgeschichtliche Hintergrund der gegenwärtigen Renaissance fundamentalistischer und dispensationalistischer Chiliasmen in vielen Kirchen Nordamerikas verständlicher. Dem Verf. liegt daran, nicht nur sehr detailliert

die Entwicklung und die wichtigsten Autoren des anglikanischen Millenarismus darzustellen, sondern ihn auch in seiner jeweiligen Korrespondenz zur politischen Situation (z. B. der puritanischen Revolution, der gefährdeten Einheit des Protestantismus, der Stellung zum Judentum, der Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution) und zur allgemeinen geistigen Entwicklung der Zeit (z. B. des Deismus, der Newtonschen Naturwissenschaft, der Aufklärung und des Rationalismus) zu erläutern. Dennoch mag man sich – angesichts des systematischen Ertrags – fragen, ob dieses Kapitel eine so dominante Rolle im ganzen Faszikel spielen muß.

Vertrautes Gelände betritt der Leser dann im 2. Kap., das etwas gedrängt die bewegte Geschichte der deutschsprachigen protestantischen Eschatologie der letzten 200 Jahre behandelt. Es beginnt mit Semlers und der Neologen Versuch, den Angriffen der Aufklärung durch eine Reduktion der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu auf den (allgemeingültigen!) Appell zur wahren Sittlichkeit zu begegnen und die Auferstehung Jesu von ihrer glaubensbegründenden Funktion zu dispensieren. Schleiermachers Neuansatz der Befreiung der Theologie aus ihrer Abhängigkeit von der Moral bringt jedoch für die Eschatologie nicht die gewünschten Früchte. Die Wirkungsgeschichte der Philosophie Hegels und ihrer einseitigen Herausstellung der bereits geschehenen und im Geist der Gemeinde gegenwärtigen Versöhnung, führt dann dazu, daß in weiten Teilen des protestantischen Denkens im 19. Jh. eine stark „präsentistische“ Eschatologie vorherrscht, gegen die bestimmte Vertreter der heilsgeschichtlichen Theologie (z. B. der Erlanger Schule u. a.) im Gefolge der pietistischen Reich-Gottes-Entwürfe und mit dem Anliegen, die traditionelle Eschatologie zu restaurieren, scharf zu Felde ziehen. Der nächste Schritt führt dann zur liberalen Theologie des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts (R. A. Lipsius, A. Ritschl), in welcher die (humanistische) Idee des unbedingten Wertes der einzelnen Persönlichkeit und das (kulturprotestantische) Programm einer neuen sittlichen Weltordnung im Geiste Christi im Vordergrund stehen. – Erst das Aufkommen der religionsgeschichtlichen Schule (H. Gunkel, W. Bousset, A. Schweitzer, E. Troeltsch) und ihre Entdeckung der Bedeutung der jüdischen Apokalyptik für das gesamte NT bringt wieder eine Belebung der eigentlichen eschatologischen Thematik innerhalb der evangelischen Theologie mit sich; zugleich aber auch eine weitgehende Hilflosigkeit gegenüber der Vermittlung dieser aus der historischen Forschung erkannten „Fremdheit“ des geschichtlichen Jesus mit dem Jesus-Bild der neuzeitlichen Leben-Jesu-Forschung. Angestoßen durch einige biblisch orientierte Theologen der Jahrhundertwende (M. Kähler, H. E. Weber, Ph. Bachmann u. a.) beginnt mit P. Althaus ein Neuansatz, der zwar die Sackgassen der heilsgeschichtlichen Periodisierung und Teleologisierung der Geschichte vermeiden, aber dennoch der Theologie grundsätzlich wieder den „Sinn für die Geschichte“ erschließen will. Dennoch bleibt er weithin der Zeit-Ewigkeit-Dialektik einer präsentisch-aktuellen Eschatologie verhaftet, was ihn – ungewollt – in die Nähe der Dialektischen Theologie bringt, die eine grundsätzliche „Vereschatologisierung des Glaubens“ (155) herbeiführt: der (unanschauliche, zeitüberlegene) Akt der Glaubensentscheidung *ist* je neu das die empirische Geschichte aufhebende Ende der Geschichte (so der frühe K. Barth u. R. Bultmann). In einem erneuten Gegenschlag gegen diese existentiell-präsentische Reduktion der Eschatologie wird von O. Cullmann vor allem die Zeitlichkeit und Zukunftsgeit der eschatologischen Verheißungen betont, während J. Molmann in einem Wiederaufgreifen „der ethischen, soziopolitischen Dimension der Eschatologie“ (164) diese als weltverändernde, aus der Sendung des Auferstandenen lebende „Theologie der Hoffnung“ konzipiert.

In ein im ganzen ruhigeres Fahrwasser gelangt der Leser im 3. Kap., in dem die katholische Eschatologie des gleichen Zeitraums vorgestellt wird. Große Treue zum metaphysischen Denken der Scholastik und zum kirchlichen Lehramt, geringe Empfänglichkeit für die jeweiligen Strömungen der Zeit und eine weitgehende Konzentrierung auf die individuelle Eschatologie kennzeichnet – bis auf einige bemerkenswerte Ausnahmen – die gesamte Epoche bis zur Mitte unseres Jahrhunderts. Die erste Begegnung mit dem Rationalismus der Aufklärung führt anfangs zu einer noch rationalistischeren und ungeschichtlicheren Anwendung der scholastischen Methode, die gerade mit Hilfe der Analogie die Vernunftgemäßheit aller traditionellen eschatologischen Glaubens-

aussagen verteidigt. In einer späteren Phase der Aufklärung wird dann vor allem ihre Betonung der Moralität (Gericht und Lohn!) und der Individualität (Unsterblichkeit der Seele!) rezipiert (z. B. bei I. Schwarz, M. Dobmayr, P. B. Zimmer, F. Oberthür). B. Galura wagt endlich auch den Versuch, die Neuentdeckung der Geschichte auf geschichtstheologische Weise aufzuarbeiten, indem er Eschatologie strikt als Reich-Gottes-Theologie entfaltet, womit er zum Vorläufer der späteren Romantik wird und eine sehr beachtliche Integration von allgemeiner und individueller Eschatologie leistet. In der katholischen Romantik des 19. Jh.s setzen sich dann allmählich noch stärker bestimmte Einsichten des deutschen Idealismus durch, wie z. B. das Ringen um die Einheit von Vernunft und Geschichte, die Entdeckung des Lebens, des Organischen, der Entwicklung usw. Auf verschiedene Weise lassen sich davon E. Hermes, A. Günther (der „verurteilte katholische Junghegelianer“, 187), die Tübinger Schule mit J. S. Drey, J. B. Hirscher, F. A. Staudenmaier und die ihnen nahestehenden H. Klee, F. X. Dieringer, A. Berlage, Fr. v. Baader, M. Deutinger beeinflussen. In dieser Phase erreicht die geschichtstheologische Vermittlung von weltgeschichtlichem Fortschritt und eschatologischer Vollendung zweifellos einen Höhepunkt innerhalb der katholischen Theologie. Drei große Einzelgestalten ergänzen das Bild einer recht kreativen Phase der Eschatologie: J. H. Newman (und seine Auseinandersetzung mit der englischen Apokalyptik), M. Scheeben (und sein Versuch, in einer „Theologie der Verklärung“ östliche und scholastische Theologie miteinander zu versöhnen) und H. Schell (und sein Konzept von Eschatologie als „Theodizee“). – Auch hier bleibt der Gegenschlag nicht aus: Das immer stärkere Vordringen der Neuscholastik (bes. der „Römischen Schule“ mit C. Schrader, G. Perrone, J. B. Franzelin, C. Passaglia und die von ihr beeinflussten Theologen wie J. Kleutgen, H. J. Oswald, J. Bautz, B. Jungmann, W. Wilmers, J. B. Heinrich, F. Friedhoff usw.) mit ihrer geschichtsfernen Metaphysik, ihrem neuen Moralismus und Rigorismus (z. B. in der Bevorzugung des Themas „Hölle“ und der Ewigkeit der Höllenstrafen – 221), ihrer spekulativen Systematisierung der biblisch-eschatologischen Verheißungen und ihrer ungelösten Diastase zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie bedeutet einen starken Rückschlag hinsichtlich der Auseinandersetzung des Glaubens mit der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart: „Die positive Theologie entfaltet Schrift, Patristik und Mittelalter üppig; die historischen Überlegungen wirken aber steril, da der Bezug auf die Historiographie und Exegese des 19. Jahrhunderts ... weitgehend fehlt“ (207). Erst im Laufe des 20. Jh.s kommt es allmählich wieder zu einem Aufbrechen dieser starren Systematik, indem viel stärker auf biblische Traditionen rekurriert, christologische, anthropologische und ekklesiologische Dimensionen der Eschatologie aufgezeigt und eine ausdrückliche Beziehung zu den inzwischen angestauten Zeitfragen gesucht wird (z. B. J. Zahn, B. Bartmann, K. Adam, R. Guardini, M. Schmaus). Zu wirklichen Neuansätzen aus dem Geist geschichtstheologischer (Y. Congar, K. Rahner), personalistischer (H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. Ratzinger), evolutionstheoretischer (P. Teilhard de Chardin) und politischer (J. Metz) Gesamtentwürfe und auch zu einer neuen Lösung vieler Einzelfragen (Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele, Tod und Sünde, Läuterung – vgl. G. Greshake und G. Lohfink) kommt es dann erst ab der Mitte unseres Jahrhunderts, was nicht unwesentlich zu einer eschatologischen Perspektive der großen Konzilsdokumente „Lumen Gentium“ und „Gaudium et Spes“ geführt hat.

Zwei kleine kritische Anmerkungen: Zum einen wird man der Eschatologie Balthasars kaum gerecht, wenn man sie nur unter dem Stichwort „Reduktion“ (sei sie personalistisch oder auch christologisch) abhandelt (231). Daß hier keine „punktualistische Synthese“ der Eschatologie vorliegt, sondern eine ungeheure Befreiung und Ausweitung in einen existentiell und geschichtlich nachvollziehbaren Glaubens- und Hoffnungsvollzug hinein, dürfte durch das (leider nicht mehr berücksichtigte) große Schlußwerk seiner Theodramatik („Endspiel“) deutlich geworden sein. – Zum zweiten: Angesichts der Bedeutung, die K. Rahners Theologie des Todes und der Auferstehung für die gegenwärtige (vermutlich auch künftige) Eschatologie gewonnen hat, scheint mir die Darstellung dieses Theologen doch zu knapp geraten zu sein (im Vergleich zu manchen weniger bedeutenden Theologen der vergangenen Epoche). – Wie dem auch sei, das Handbuch von *J. Escribano-Alberca* stellt im ganzen eine sehr gründlich recher-

chierende, scharfsinnig reflektierende und konzentriert darstellende (und deswegen auch nicht leicht zu lesende) Gesamtübersicht über das eschatologische Denken der letzten zwei Jahrhunderte innerhalb dreier großer christlicher Konfessionen dar. Es wird als hoch informatives und theologisch durchdachtes Nachschlagewerk zweifellos einen sehr beachteten Platz innerhalb der dogmengeschichtlichen Literatur zur Eschatologie einnehmen.

M. KEHL S.J.

BISCHOF, FRANZ XAVER, *Das Ende des Bistums Konstanz*. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchener Kirchenhistorische Studien 1). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1989. 572 S.

Das etwa 1200 Jahre bestehende Bistum Konstanz war am Ende der Reichskirche für damalige Maßstäbe eine ausgesprochene Mammutdiözese mit 1237 Pfarreien, schätzungsweise 1,5 Millionen Gläubigen und über 6000 geistlichen Personen (289). Und doch ist es neben dem längst nicht mehr funktionsfähigen Bistum Worms das einzige deutsche Bistum, das in dem Umbruch infolge der Säkularisation nicht umgestaltet, sondern einfach ausgelöscht wurde. In das Vierteljahrhundert vorher fällt jedoch Wirken und Kampf seines letzten Bischof Dalberg und seines Generalvikars Wessenberg, zweier für die ganze deutsche Kirchengeschichte erstrangig bedeutender Persönlichkeiten. – Die vorliegende Monographie, von Prof. Weitlauff angeregt und als Doktordissertation an der Theologischen Fakultät Luzern vorgelegt, geht den Schicksalen des Konstanzer Bistums in diesen letzten Jahrzehnten nach, und dies aufgrund sorgfältiger Recherchen sowohl in vielen staatlichen Archiven (vor allem Karlsruhe, Stuttgart und Wien) wie auch im Erzbischöflichen Ordinariatsarchiv Freiburg und im Vatikanischen Archiv (vor allem Luzerner Nuntiatur und Kongregation für die a. o. kirchl. Angelegenheiten). Der erste Teil (65–250) behandelt die letzten Jahre des Hochstifts von der Wahl Karl Theodor v. Dalbergs (1788) bis zur Säkularisation einschließlich. Der zweite Teil befaßt sich mit dem Bistum, und zwar mit seiner „inneren Geschichte“, d. h. der Kirchenreform unter Wessenberg (251–336), der schrittweisen Abtrennung der nicht-badischen Teile von 1815 bis 1819 (337–437) und schließlich seinem Ende (438–539).

Naturgemäß stehen dabei die beiden Persönlichkeiten Dalberg (für das Hochstift) und Wessenberg (für das Bistum) im Vordergrund. Daß beide weder „schismatische“ Tendenzen im Sinne einer autonomen „Nationalkirche“ verfolgten noch in irgendeiner Weise als Wegbereiter einer einseitig „rationalistischen“ Aufklärung zu sehen sind (gerade Wessenberg steht Sailer sehr nahe und ist stark von ihm beeinflusst: 307 f., 311 f.), ist mittlerweile unter katholischen Kirchenhistorikern mehr oder weniger zur Selbstverständlichkeit geworden. Hier und für die Darstellung des kirchlichen Reformwerkes Wessenbergs (W.) kann sich der Autor auch auf eine Reihe vorausgegangener Darstellungen stützen. Was bei ihm jedoch in bestürzender Weise noch deutlicher wird, ist der jedes Maß vermissende und vor keinem Mittel zurückschreckende Vernichtungskampf der Zelanti in Rom und der Nuntien gegen beide. Eine bisher nicht bekannte Blüte der Anschwärzung Dalbergs als eines „im Bösen verhärteten“ und nur den Ruin der Kirche bezweckenden Mannes stellt das undatierte Gutachten des Konsultors Muzi dar (139). Für den Luzerner Nuntius Testaferrata, der nie Deutsch lernte, auch deutsche Namen fast konstant falsch schrieb, blind vertrauend den von ihm in seinen Berichten nach Rom nie namentlich genannten „soggetti maggiori di ogni eccezione“, war W. der Todfeind der Kirche schlechthin, welcher „nichts unversucht läßt, um die katholische Religion völlig zum Verschwinden zu bringen“ (319, 321 f., 329). Dabei enthalten seine Berichte (bes. der wichtige und bisher nicht bekannte vom 23. 11. 1805: 321–23, im Originaltext 546 f.) fast durchweg nur vage und unbestimmte Unterstellungen, was schließlich auch Kardinalstaatssekretär Casoni merkte, ohne von ihm eine wesentliche Präzisierung erreichen zu können. Im Hintergrund steht bei Testaferrata und seinen Berichterstattern das generelle instinktive Unbehagen an einer schwer in einzelnen „Häresien“ faßbaren kirchlichen Richtung, die nicht auf bewußte und totale Konfrontation mit der Moderne hinsteuert, sondern von einer ganz anderen Stimmungslage getragen ist. Immerhin schälte sich, über alle pauschalen Anschuldigungen hinaus, als konkreter Konfliktpunkt die Inanspruchnahme von den