

Kontinente, dann „Stati uniti“, aber nicht die einzelnen europäischen Länder). – Insgesamt jedoch ist das Werk eine große Leistung, dazu auch in der äußeren Aufmachung gefällig und stattlich. Was in ihm deutlich wird, ist das dramatische Ringen verschiedener Vorstellungen in der Vorbereitung, aber auch das langsame und schrittweise Bewußtwerden und Erwachen von großen Teilen des Episkopats zu seiner selbständigen und aktiven Rolle in den Jahren 1959–1962. Die meisten älteren Darstellungen, zumal der Konzilszeit selbst (sofern sie nicht als „Quellen“ ihren Wert behalten) werden nach der Vollendung dieses Werkes verzichtbar werden.

KL. SCHATZ S. J.

75 JAHRE KATHOLISCHE FRIEDENSBEWEGUNG IN DEUTSCHLAND. ZUR GESCHICHTE DES „FRIEDENSBUNDES DEUTSCHER KATHOLIKEN“ UND VON „PAX CHRISTI“. Hrsg. Johannes Horstmann (Akademie-Vorträge 44). Schwerte: Katholische Akademie 1995. 155 S.

Am 2. Oktober 1919 wurde der Friedensbund Deutscher Katholiken gegründet. 1945 entstand Pax Christi international. 1948 kam es zur Gründung von Pax Christi Deutschland. 1951 löste sich der Friedensbund Deutscher Katholiken zugunsten von Pax Christi Deutschland auf. Die beiden Jubiläen (1994: 75. Gründungsjahr des Friedensbundes; 1995: 50. Geburtstag von Pax Christi international) waren Anlaß einer Tagung, die im vorliegenden Buch dokumentiert ist. Der Band enthält fünf Beiträge. Im ersten Aufsatz (Der „Friedensbund Deutscher Katholiken“ und der politische Katholizismus in der Weimarer Republik, 17–48) versucht D. Riesenberger, den Friedensbund politisch einzuordnen. Dieser Bund verdankt seine Entstehung wesentlich der Aktivität von M. Erzberger und M. J. Metzger. Unmittelbarer Anlaß für die Gründung des Friedensbundes war allerdings die Friedenszyklika „Ad beatissimi“ Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917. Der Friedensbund war der Versuch, einen Beitrag zur Verwirklichung einer Friedensordnung zu leisten. Trotz beträchtlicher Erfolge wurde die katholische Friedensbewegung keine Massenbewegung. Der Friedensbund wurde am 1. Juli 1933 (von den Nazis) verboten. Nach dem Krieg wieder gegründet wurde der FDK am 1. April 1951 in die deutsche Sektion von Pax Christi überführt. – Im zweiten Beitrag des vorliegenden Buches (Stratman – Metzger – Dirks. Gemeinsamkeiten und Gegensätze dreier Friedenskämpfer – theologisch-politische Porträts, 49–94) beschreibt P. Engelhardt drei Persönlichkeiten, die der Friedensidee wesentliche Impulse gegeben haben. – Im dritten Aufsatz (Der FDK im Sauerland. Regionale katholische Friedensarbeit – Programmatik, Personen, politische Arbeit und die Bedeutung für den Gesamtverband, 95–115) geht S. Blömeke auf den FDK im Sauerland ein. Dort war die Resonanz deutlich breiter als in anderen katholischen Gegenden des Deutschen Reichs. Erklären läßt sich dies zum einen durch die tradierte Distanz zu allem Preußischen, eben auch dem Militär, zum andern dadurch, daß kontinuierlich Einzelpersonen sehr stark für den FDK engagiert waren. – B. Hecke (Katholische Friedensgruppen in Westdeutschland zwischen 1945 und 1955. Brüche, Kontinuitäten, 117–136) beschreibt die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Er weist auf einige Besonderheiten von Pax Christi hin. Pax Christi ist keine politische Organisation, sondern eine Gebetsgemeinschaft für den Frieden. (Bei einer solchen Grundkonzeption verwundert es nicht, daß selbst Konrad Adenauer Mitglied von Pax Christi war.) Bis 1968 gab es auch keine Beitragszahlung, so daß eine Mitgliedschaft bei Pax Christi nicht immer klar feststellbar war. – H. Missalla (Katholische Friedensbewegung vor der Herausforderung der Politisierung. Ein kritisch-produktiver Vergleich zwischen dem FDK und „Pax Christi“, 137–155) weist auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem Friedensbund Deutscher Katholiken und Pax Christi hin. Der wesentlichste Unterschied zwischen den beiden Bewegungen besteht darin, daß Pax Christi zunächst ganz unpolitisch war. Es brauchte längere Zeit, bevor diese Organisation sich politisch engagierte. „Während also der Friedensbund schon wenige Jahre nach seiner Gründung neben den Grundsatzdiskussionen über Pazifismus und ‚Gerechten Krieg‘ zu den Problemen der Abrüstung, der Wehrpflicht und des Wehrsports Stellung nahm und Treffen sowohl mit Franzosen als auch Polen organisierte, hat ‚Pax Christi‘ erheblich längere Zeit gebraucht, ihre vorwiegend unpolitische Haltung zu ändern und sich der politischen Her-

ausforderung zu stellen“ (144). – Ich habe das vorliegende Buch mit Interesse und Gewinn gelesen.

R. SEBOTT S. J.

3. Systematische Theologie

VON GOTT REDEN IN SÄKULARER GESELLSCHAFT. FESTSCHRIFT FÜR KONRAD FEIEREIS ZUM 65. GEBURTSTAG (ERFURTER THEOLOGISCHE STUDIEN BD. 71). Hrsg. von *Emereich Coreth, Wilhelm Ernst* und *Eberhard Tiefensee*. Leipzig: Benno 1996. 356 S.

Das Vorwort der Herausgeber spricht vom nicht zu unterschätzenden Einfluß des geehrten Philosophen unter kommunistischer Diktatur – ich möchte (im anderen Sinn des Gerundivums) seinen Dienst an Selbstverständigung und -behauptung denkender Christen geradezu als nicht zu überschätzenden bezeichnen. Unter bestimmter Rücksicht könnte dieser Dienst nach Wegfall der offen-amtlichen Konfrontation noch nötiger werden. Ihm entspricht der Titel des Sammelwerks.

Eingangs kommen die Exegeten zu Wort: *G. Hentschel* zur politischen Macht aus alttestamentlicher Sicht (er übernimmt E. Zengers Rede vom „Ersten Testament“). Amt des Staats war Rechtsschutz und Beistand für die Hilfsbedürftigen sowie die Sorge um den Kult. Die Könige haben hierin versagt. Die Aufgaben bestehen fort, auch bei wünschenswerter Weltanschauungs-Neutralität. *B. Pittner* formuliert im Blick auf die Paulusbriefe Anfragen bzgl. des Umgangs mit Ungläubigen. *C.-P. März* stellt die Christologie von Heb 2,5–9 ins Licht der Anthropologie von Ps 8,5–7 – wie umgekehrt. *H. Schürmann* steuert ein in den 70er Jahren häufig vorgetragenes Referat über das „Etabliert Böse“ nach der Apokalypse bei, das nicht einmal ins Theol. Jahrbuch 1991 gehörte, weil es der kommunistischen Zensur erst gar nicht untergekommen ist. Belegreich informiert *G. Feige* über den Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen und deren Reaktionen. Von dort ein Sprung über Jahrhunderte zu Johannes vom Kreuz, an dem *R. Körner* die Spiritualität theologischen Denkens orientieren möchte (Loslassen, um sich auf Gottes Wirklichkeit einzulassen, nicht zur „Erfahrung“ Seiner, sondern zu gelebter Beziehung auf Ihn). *E. Feil* untersucht (zunächst eigentümlich gereizt) Jean Bodins Siebengespräch bzgl. der „religio naturalis“. (Der Ausdruck stammt nicht von ihm und steht hier auch nicht im Kontext einer „theologia naturalis“.) An einem Textbruchstück führt *M. Seils* Hamanns „figurative“ Exegese vor; darin die erstaunlichen Fragen (107): „Hat Jesus aufgehört ein König der Juden zu seyn. Ist die Aufschrift seines Kreuzes geändert worden. Verfolgen wir ihn nicht also in seinem Volk?“ Jeffersons Gesetz zur Einführung der Religionsfreiheit behandelt *Th. Gertler*: Genese, Text und Exegese. Daraus 200 Jahre später für uns die Frage nach einer Trennung von Staat und Kirche (die sich ostdeutscher Erfahrung anders darstellt als westlicher) und nach der Notwendigkeit religiöser Fundierung eines säkularen Staates.

Das markiert den Übergang zur Moderne. *R. Schaeffler* (Recht und Grenzen eines postulatorischen Gottesglaubens) skizziert und verteidigt sein Unternehmen eines Religionsdenkens in Fortführung Kants (siehe ThPh 71 [1996] 141–144). Bzgl. Zurückhaltung und „Ökonomie“ im Reden von Gott und Glaubensehemnissen greift *J. Mann* auf J. H. Newman zurück (168: „Die Menschen glauben, sie seien ebenso vollberechtigt, über religiöse Gegenstände zu diskutieren, wie wenn sie selber religiös wären. Sie greifen die heiligsten Punkte des Glaubens ... auf, nach ihrem Belieben ... bei einem Glas Wein. Ist es zu verwundern, daß sie künftig Indifferentisten werden?“). Über Philosophie und Religion bei F. Brentano vorinformiert *E. Tiefensee*. Tatsächlich verdient dieser Lehrer wichtiger philosophischer Lehre mehr Aufmerksamkeit; wobei zu seiner „verdeckten Modernität“ wohl gerade auch der Versuch zählt, Philosophie als Religionssubstitut zu begründen. Erst recht unbekannt ist Simon L. Frank (siehe ThPh 71 [1996] 88–98); seine Soziallehre stellt *P. Ehlen* vor. Im Gegensatz zur neuzeitlichen *communis opinio*, doch einzig so schlüssig, begründet er nicht Pflichten in (Menschen-) Rechten, sondern umgekehrt diese in jenen. Dankenswert deutlich äußert sich *E. Coreth* zur Gottesfrage bei Heidegger – im Unterschied zur (Wunsch[?]-)Sicht seines Lehrers J. B. Lotz und anderer (208 [Z. 7]: ‚Nichts‘ statt ‚Sein‘), während *M. Lutz-Bachmann* an