

gusa) zur Etablierung eines römischen Patriarchalkonzils zu konfrontieren. Das gleiche gilt für den Begriff ‚Rezeption‘, der etwa von Werner Krämer (1976) als zentrales Element des Basler Konziliarismus gedeutet wurde – fälschlich, wie nicht zuletzt Sieben nachgewiesen hat. – Die Entwicklungen der ‚Katholischen Konzilsidee‘ nach 1965 waren, nach S.s Darlegungen zu urteilen, eher bescheiden. Wesentlichere Fortschritte fanden – durch den Impuls des II. Vatikanums! – in der historisch-philologischen Erforschung der großen Konzilien, in der Wiederentdeckung zahlreicher konziliarer und zunehmend auch ‚papaler‘ Theoretiker v. a. des 15. und 16. Jahrhunderts statt! Kaum ein Gelehrter konnte oder mochte freilich dabei seine eigenen ekklesiologischen bzw. kirchenpolitischen Positionen und Sympathien verhehlen. ‚Konzilsidee‘ und Konzilsforschung sind insofern eben kaum zu trennen. So wünscht man sich künftig einen kritischen Abriss, der konfessionsübergreifend die Leistungen eines Brian Tierney, Antony Black, Erich Meuthen, Werner Krämer, Walter Brandmüller, Remigius Bäumer, Ulrich Horst, Thomas Prügl, Thomas M. Izbicki, Francis Oakley und vieler anderer gewichtete, sowie – eigentlich an erster Stelle zu nennen: eines Hermann Josef Sieben.

J. HELMRATH

ANTIMODERNISMUS UND MODERNISMUS IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Umfeld des II. Vatikanums. Hrsg.: *Hubert Wolf* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2). Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 397 S.

Die heute vor allem im Kontext der Vorgeschichte des 2. Vatikanums diskutierte historische Problematik des Modernismus (Ms) stellt sich vor allem in der Gestalt von drei Fragenkomplexen, die freilich eng miteinander zusammenhängen: 1. Wie ist Ms historisch zu definieren und abzugrenzen? Bildete er überhaupt eine Einheit und welcher Art war diese? Je nachdem war fast keiner „Modernist“ (und speziell in Deutschland praktisch nur Schnitzer, Koch, Engert) oder praktisch alle rom-kritischen und gegen den „Integralismus“ kämpfenden Kreise. Kann man speziell alle „Reformer“ in die Kategorie der „Modernisten“ (Mt.n) subsumieren? Damals waren es vor allem die „Integralisten“ inc. Pius X., die überall Mt.n sahen, während gemäßigte Kreise (wie Nuntius Frühwirth und die Mehrzahl des deutschen Episkopats) die These (oder Schutzbehauptung) in die Welt setzten, in Deutschland gebe es praktisch keine Mt.n. Heute wird der „weite“ Ms-Begriff vorzugsweise von solchen Historikern (wie Weiß und Schwedt) bevorzugt, die eine positive Wertung des Ms' verfechten. – 2. Um die Rezeption welcher „Moderne“ ging es den Mt.n? Bzw.: War nur der Ms „modern“ und der „Anti-Modernismus“ (Ams) nur „anti-modern“? Wird hier die „Moderne“ nicht viel zu sehr als homogene Einheit statt in ihrer Widersprüchlichkeit gesehen? – 3. Daß das 2. Vatikanum wesentliche Anliegen des Ms' rehabilitiert hat, dürfte kaum zu bestreiten sein. Zu Recht weist *Hubert Wolf* in seinem einführenden Beitrag auf die übereinstimmende Wertung des 2. Vatikanums als „modernistisch“ durch traditionalistische Kreise und durch solche, die diese Umorientierung begrüßen, hin (17–24). Dennoch stellt sich einmal die Frage, ob das 2. Vatikanum alle Linien des Ms' positiv aufgegriffen hat. Und dann vor allem: In welchem Maße besteht hier bei allen inhaltlichen Parallelen eine genetische Abhängigkeit? Läßt sich nachweisen, daß der Ms trotz seiner Unterdrückung untergründig weiterwirkte und der Aufbruch, der zum Konzil führte, nicht ohne dieses Weiterwirken erklärlich ist? Oder ist man aus ganz anderen Wurzeln und „trotz“ dieser verfechten und kompromittierenden Linie faktisch aus sachlichen Notwendigkeiten auf ähnliche Positionen zurückgekommen? – Diese Fragen wurden vor allem im Anschluß an das Ms-Buch von Weiß (1995) diskutiert (vgl. meine Rezension in dieser Zs. 71, 1996, 601–605). Und sie bilden auch das immer wider anklingende Thema dieses Sammelbandes. Entstanden ist er aus zwei Symposien 1995 und 1996, die sich mit Ms (und Ams) im Kontext der Vorgeschichte des 2. Vatikanums befaßten und innerhalb des Forschungsprojekts „Globalkultur und christlicher Glaube. Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozeß der Gegenwart“ standen.

Nach dem einführenden Aufsatz von *Wolf* („(A)Ms und II. Vatikanum“, 15–38) und einem guten zusammenfassenden Forschungsüberblick von *Weiß* („Sicut mortui. Et ecce

vivimus'. Überlegungen zur heutigen Ms-Forschung", 42–63) gehen die Beiträge von *Friedrich Wilhelm Graf* und *Otto Weiß* ins Herz der Thematik. Der Weiß-Kritiker Graf (Inhaber des Lehrstuhls für Evangelische Theologie in Augsburg) kritisiert in seinem Aufsatz („Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten?", 67–106) einen weiten Ms-Begriff, welcher für aktuelle Interessen und letztlich für eine teleologische Geschichtsbetrachtung im Dienste der Gegenwart instrumentalisiert werde, sowie einen meist zugrundeliegenden unscharfen „Moderne“-Begriff. Positiv unterstreicht er die parallelen Prozesse in den Konfessionen und die Notwendigkeit einer konfessionsübergreifenden und – vergleichenden Theologiegeschichte und fordert eine radikale „Historisierung“ der heute oft unkritisch glorifizierten theologischen Modernismen des späten 19. und frühen 20. Jh.s (79). Um welche „Moderne“ gehe es schließlich? Hier bringt er (für den protestantischen Bereich) die „konservative Modernität“ ins Spiel (82), d. h. strukturell-moderne anti-liberale Antworten, zu denen es ja durchaus katholische Entsprechungen gab, etwa die Neuscholastik, die in ihrer Weise durchaus eine „Modernisierung“ darstellte (83). Hier sei jeweils stärker nach ethischen und politischen Programmen zu fragen und danach, in welchem Diskurs mit welcher „Moderne“ jeweils „Mt.n“ und „AMt.n“ standen. Graf weist weiter darauf hin (wofür er die Beispiele aus dem Umkreis des Eugen-Diederich-Verlags auswählt – diese Beobachtungen treffen aber auch wohl darüber hinaus zu), daß die „liberalen“ oder „modernistischen“ Katholiken der Jahrhundertwende keineswegs Fortschrittsoptimisten oder uneingeschränkte Bewunderer der Moderne waren. Nicht selten überwiegen bei ihnen die kulturpessimistischen Töne; in romantischen Traditionen stehend, beklagen sie modernen Individualismus und technischen Fortschritt und leiden gleichermaßen an der „erstarrten“ Kirche und ihrem „Dogmatismus“ wie am „Historismus“ und „Relativismus“ der Moderne. Geistesgeschichtlich seien sie eher im Kontext jenes Protestes gegen die erste rationale Modernität anzusiedeln, der sich mit Namen wie Nietzsche, Kierkegaard und Tolstoj verbinde (97); Nietzsche sei für die meisten wichtiger als Kant. Von daher erkläre sich auch die spätere Auffälligkeit mancher von ihnen für völkische Gemeinschaftsideologien. – Ferner kritisiert er an Weiß, daß dieser in der allzu schnellen Konstruktion von Kontinuitäten auch über die eigentliche Ms-Krise hinaus den Generationenbruch des Ersten Weltkrieges überspiele. Speziell an Ernst Michel zeigt er, wie diese „Jungkatholiken“ mit ihrer neuen Wende zum Objektiven und zur Form einerseits, zum radikal Entscheidungshaften andererseits ebenso entschieden anti-bürgerlich wie gegen kirchliche Erstarrung eingestellt sind und mit einem „Kulturkatholizismus“ nichts mehr anfangen können.

Graf hat hier zweifellos Perspektiven aufgezeigt, die als Korrektiv wichtig sind und eine allzu einlinige Kontinuität des „Ms“ von der Jahrhundertwende bis zum 2. Vatikanum nicht zulassen. Mit Interesse liest man daher den folgenden Beitrag von *Weiß* („Der katholische Ms. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken“, 107–139). Zunächst zum Ms-Begriff: Schon in der AMs-Enzyklika „Pascendi“ gehen zwei Ms-Begriffe ineinander, bzw. die Behauptung ihrer letzten Identität machte geradezu die Aussage der Enzyklika und das Selbstverständnis des AMs aus. Dies ist einmal der streng systematische (Ms als Subjektivismus und Immanentismus) und dann der weitere, reformerische. Je nachdem gehörte (fast) keiner oder all diejenigen, die nicht auf streng römisch-neuscholastischer Linie lagen, dazu (110). Nun geht es aber der Enzyklika um die Behauptung der Identität beider, also um die Offenlegung der letzten (immanentistischen) Grundlage hinter der Maske des „Reformers“ (wie es damals Sickenberger ausdrückte: „Mit der Keule, die auf Blondel und Loisy paßt, wird ebenso Schell wie Fogazzaro, ebenso Ehrhard wie Müller ... erschlagen“, 117). Im Sinne von „Pascendi“ ist also vom weiten Ms-Begriff auszugehen (112). Freilich kann man es mit dieser Fremddefinition alleine nicht bewenden lassen. Es bedarf der Rückfrage an das Selbstverständnis derer, die sich die Selbstbezeichnung „Mt.n“ zulegten. Hier gibt nun auch Weiß zu, daß in der Einstellung zur „Moderne“ manchmal geradezu die Fronten vertauscht sind. Der Ms übernahm die Kulturkritik der „neuen Romantik“, die Neuscholastik das Ideal positivistisch-naturwissenschaftlicher Exaktheit (115), während die Mt.n eher aus der Mystik und dem Unsagbaren lebten. Positiv betont Weiß: der Ms hatte, wie insbesondere bei Tyrell deutlich wird, zwei Pole: Katholizismus und Mo-

derne. Beiden war er verbunden, beiden gegenüber aber auch kritisch. Spezielle inhaltliche Merkmale, die zwar nicht immer alle zusammen, aber doch häufiger wiederkehren, sind: 1) das Ernstnehmen von Geschichte, Geschichtlichkeit und Entwicklung; 2/3) der Mitvollzug der neuzeitlichen Wende zum Subjekt in Leben (Betonung von Gewissen, Verantwortung, Mündigkeit) und Glaubensbegründung; 4) ein Kirchenbild nicht der Festung, sondern mehr der *Communio*, der Relativierung des Hierarchischen; 5) ein mehr inklusiver (keimhaft ökumenischer) Katholizismus-Begriff (katholisch nicht gleich gegen-reformatorisch). – Nach dieser inhaltlichen Bestimmung folgt ein Überblick der Ausprägung in den einzelnen Ländern (mit Deutschland als Schwerpunkt), schließlich über das Weiterwirken und zum Schluß ein Ausblick auf das 2. Vatikanum als Rehabilitierung „modernistischer“ Anliegen.

Die folgenden Beiträge behandeln Einzelaspekte. Etwas karg geraten ist dabei der Blick über Deutschland hinaus. Er kommt in zwei, freilich interessanten, Beiträgen über den anglophonen Raum zur Geltung, während die romanischen Länder leider fehlen. *Herman H. Schwedt* behandelt die „Amerikanismus“-Kontroverse („Alte Welt gegen Neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899)“, 143–161). Bestand in den 50er und 60er Jahren eine Tendenz, in dem 1899 von Leo XIII. in „*Testem benevolentiae*“ verurteilten „Amerikanismus“ eine „Phantomhäresie“ zu sehen, so zeigt der Autor die Realität dieser Strömung, für welche Männer wie Isaac Hecker, die Erzbischöfe Ireland und Keane, Kardinal Gibbons, Zahm, O’Connell und andere stehen. Letzten Endes handelt es sich um die „amerikanische“ Ausprägung eines internationalen Phänomens (156). Der „konservative“ Gegenpart stellte sich in den USA vornehmlich in dem „Cahenslyismus“ als Vertreter einer deutschen Ghetto-Kirche und Gegner einer amerikanischen „Inkulturation“ dar (bezeichnend sind hier die Worte von Pf. Tappert auf dem Kölner Katholikentag 1894: 157 f.). Nicht unwesentlich als Hintergrund ist weiter der Sieg der USA gegen Spanien 1898. Von dem „Amerikanisten“ O’Connell evolutionistisch als „survival of the fittest“ gerechtfertigt und gar als Gottesurteil theologisch verklärt (Zitat: 159 Anm. 47), führte er im ganzen zur Radikalisierung auf beiden Seiten. – *Manfred Weillauff* stellt den wenig bekannten englischen Laien und Historiker Edmund Bishop vor (163–192), der 1867 bewußt zu einem „größeren“ Katholizismus konvertierte und für den das Christentum nicht die Lösung intellektueller Schwierigkeiten, sondern das „Wagnis des Glaubens“ darstellte. Sein 1900 in nur 50 Exemplaren gedruckter und zuerst von Looome neu publizierter Essay „*History or Apologetics*“ wird am Ende des Artikels noch einmal abgedruckt (180–192). – Es folgen vier Beiträge über (A)Ms in Deutschland vor 1914, von denen zwei sich auf wichtige neue Quellen stützen. Diese beiden seien zuerst genannt. *Karl Hausberger* behandelt die „anti-modernistische“ Wende des Rottenburger Bischofs Keppler (217–239), wie diese am eklatantesten in seiner (vom „Rembrandtdeutschen“ Julius Langbehn inspirierten und mitverfaßten) Rede von 1902 „Über wahre und falsche Reform“ zutage tritt. Als neuen Fund aus dem Archiv der römischen Kongregation für außerordentliche Angelegenheiten bringt er ein Promemoria Kepplers für Rom aus dem Jahre 1903 „*De catholicismo reformatorio*“ (233–236). Für Keppler sind die Reformkatholiken in intellektueller Hinsicht entweder Wirrköpfe oder Unwissende, in moralischer Lügner und Betrüger. – Der Aufsatz von *Claus Arnold* „Frauen und Mt.n“ (241–265) über den römischen Kreis von Augusta von Eichthal, bietet, gestützt auf ihren Nachlaß im Münchner Hauptstaatsarchiv und den Nachlaß Sauer, einen Einblick in das international geprägte Gesellschaftsgeflecht („Welt der Salons“), in dem die Mt.n lebten und das 1914 unterging. – *Anton Landersdorfer* behandelt den Dominikaner und leidenschaftlichen AMt.en *Albert Maria Weiß* (195–216), *Thomas Ruster* die „Theologische Wahrnehmung von Kultur im ausgehenden Kaiserreich (267–279), praktisch dargestellt anhand von *Albert Ehrhard* und *Herman Schell*.

Vier weitere Beiträge drehen sich um (A)Ms in Deutschland nach 1914. *Markus Ries* („Zwischen Literaturstreit und Osterstimmung“, 283–297) befaßt sich mit der katholischen Belletristik nach der Ms-Krise. – Der folgende Aufsatz von *Hausberger* schildert den „Fall Wittig“ (299–322), jenes Breslauer Patristikers, der zuerst durch seinen Aufsatz „Die Erlösten“ im „Hochland“ 1922 Anstoß erregte und schließlich 1926 exkommuniziert wurde. Letztlich scheiterte Wittig, wie der Verf. in seinem Schluffazit (320–322) ausführt, einmal wegen seines andersgearteten, mehr vom geliebten Glauben und

existenziellen Ringen herkommenden Redens über Gott, dann wegen seines Kirchenbildes, das einerseits mehr geschichtlich, andererseits mehr kommunitär war. – Mit dem Schattenbild einer Versöhnung von Christentum und „Moderne“ wird der Leser im Aufsatz von *Martin Eder* konfrontiert („Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein ...“. Vom „artgemäßen“ Christentum zum „deutschen Glauben“, 323–343). Hier werden die verschiedenen „deutschreligiösen“ Bewegungen, von solchen, die das Christentum als „artfremd“ und „undeutsch“ verwarfen, bis zu solchen, für die „am deutschen Wesen das Christentum genesen“ sollte, dargestellt, einschließlich der katholischen „Brückenbauer“ zum NS 1933. – *Uwe Schrafenecker* stellt, wiederum aus unveröffentlichten Quellen (den Nachlässen von Schroeder, Thomé und Adam) die Entwicklung von Oskar Schroeder und dem seit 1942 um ihn gescharten Rheinischen Kreis der Reformfreunde (Pf. Thomé, Kpl. Lenzen, Johannes Hessen u. a.) dar (345–364). In ihm setzen sich genuin „modernistische“ Impulse fort. Grundanliegen war, aus scholastisch-begrifflicher Verengung wieder Zugang zu lebendiger Gottbegegnung zu finden („religiöses Urerlebnis“ als Quelle, aus der der Kreis lebte 351); damit verbindet sich ein weitgespanntes Reformprogramm, von der Muttersprache in der Liturgie bis zum Abbau alles „Gesetzlichen“. Nach 1945 beschäftigten den Kreis vor allem die Probleme des politisch-gesellschaftlichen Neuaufbaus, bei denen er sich freilich bald von der dominierenden Mehrheitsrichtung des Katholizismus absetzte und in die Richtung des „Linkskatholizismus“ ging. Der Priester Schroeder wandte sich auch gegen die Assumptio (358–361), anonym auch noch nach der Dogmatisierung, da sie gegen das Traditionsprinzip und letztlich „modernistisch“ sei; allerdings akzeptierte er das Dogma dann doch in einem Sinne, dem auch der Dogmatiker Volk Vereinbarkeit mit dem katholischen Glauben bescheinigte (als Transzendenz-Aussage, nicht als „historische Wahrheit“, als die zunächst Bischof Keller v. Münster die Assumptio verstanden wissen wollte!). Der Kreis zerfiel aus persönlichen Gründen (vor allem wegen der Dominanz Schroeders) nach 1955. Bei Schroeder selbst († 1974) bewirkte auch das 2. Vatikanum keine positivere Einschätzung der kirchlichen Lage (363 f.).

Auf diese historischen Einzelbeiträge folgt am Schluß die kritische systematische Nachlese durch *Peter Hünermann* (367–376). Er geht aus von der Schwierigkeit der Definition des Ms.⁷ Ihn verbindet kein gemeinsames inhaltliches Programm; seine Einheit läßt sich zunächst nur negativ vom Konflikt mit dem römischen Lehramt bestimmen. Auszugehen ist daher zunächst vom AMs und seinem Selbstverständnis. Dieser ist nicht einfach nur die kirchliche Version des politischen Konservatismus, sondern zu bestimmen als „eine Denk- und Verhaltensweise der römischen Kurie, die durch ein theologisches und kirchenpolitisch-pragmatisches Moment zu charakterisieren ist: das jeweilige theologische Moment besteht in der Nicht-Unterscheidung von Glauben und weltbildlicher Glaubensgestalt; das kirchenpolitisch-pragmatische Element besteht in dem Versuch, eine unbedingte Anerkennung der weltbildlichen Glaubensgestalt mit kanonistischen Mitteln in der Kirche durchzusetzen. Aufgrund der gegebenen Leistungsstruktur begleitet diese Versuchung und Gefährdung die Kirche seit ihrem Eintritt in die Moderne“ (371). Die Beschreibung dieser Durchsetzung, auf die Zeit Pius' X. bezogen, liest sich dabei wie eine Beschreibung der derzeitigen römischen Situation: „In der Reaktion der Kurie und des Papstes entsteht rasch eine sich steigende Hektik. Es regiert nicht die kühle Distanznahme, welche Probleme zu objektivieren und in ihren geschichtlichen Dimensionen zu situieren gestattet. Die schnelle Abfolge der Verlautbarungen zeigt, wie sich in den vatikanischen Kreisen eine vergrößernde Zusammenschau der Einzelansätze sogenannter Mt.n verbreitet. Dieses so entworfene Bild des Ms.⁷ stellt in der Tat eine radikale Gefährdung des Glaubens der Kirche dar. Ermöglicht wird dieser Prozeß durch das Auswechseln von gebildeten Ratgebern, die mit der gegebenen Problemlage vertraut sind, durch Eiferer, deren Qualifikation vornehmlich in einer unbedingten Loyalität besteht. Durch massiven Einsatz juristischer und disziplinarischer Mittel – man denke an den Antimodernisteneid, die „Säuberungen“ in den italienischen Seminaren, die Einführung von *consilia vigilantiae*, durch Informanten- und Denunziantentum – sucht man die Reinheit des Glaubens zu wahren“ (372). Hier spannt der Verfasser dann auch den Bogen zur Gegenwart, nämlich zur jetzigen Verfahrensweise der Glaubenskongregation. Speziell die fehlende Trennung von Anklagebehörde („Staatsanwaltschaft“) und

Gericht sei offen für die genannte theologische Gefährdung; denn so fehle institutionell die Möglichkeit einer Selbst-Relativierung der gegenwärtigen „weltbildlichen“ Sicht des Glaubens: der Maßstab, an dem angebliche oder wirkliche „Glaubensabweichungen“ von Theologen gemessen werden, sei immer schon klar und eindeutig. Hier liege nicht nur eine allgemeine, allen Gesellschaften eigentümliche Gefahr des Konservatismus vor, sondern eine spezifisch kirchliche Gefahr, der nur durch Reform der Kirchenregierung zu begegnen sei. – Eine solche institutionelle Trennung wäre sicher ein Fortschritt an Rechtskultur und von da aus allein wünschenswert. Ob sie allerdings alleine schon der Gefahr einer Verwechslung von Glaube und „weltbildlicher Glaubensgestalt“ wehrt, darf man wohl bezweifeln. Institutionelle Sicherungen sind weder im Staat noch in der Kirche für sich schon eine Garantie von Innovations- und Reformfähigkeit. Freilich können sie manche Blockaden aufheben.

K. SCHATZ S. J.

BENDEMANN, REINHARD VON, *Heinrich Schlier*. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie (Beiträge zur evangelischen Theologie 115). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 492 S.

Das unbestreitbar bedeutende theologische Werk des vor nunmehr zwanzig Jahren verstorbenen Heinrich Schlier (gest. am 26. Dez. 1978 in Bonn) hat insgesamt immer noch nicht das Interesse gefunden, das es verdient. Eine erste größere Arbeit wurde 1981 von dem kroatischen Jesuiten Alfred Schneider veröffentlicht (Gottes Wort und Kirche im theologischen Denken von Heinrich Schlier, Frankfurt: EHS.T 150). In der exegetischen Literatur wird hier und da auf ihn Bezug genommen, wo es sich thematisch nahelegt. Der eine oder andere Aufsatz greift Anliegen und Einsichten H. Schliers auf. Ansonsten herrschte weitgehendes Schweigen – bis 1995 das vorliegende Buch erschien. Es handelt sich um eine von der Bonner Evangelisch-Theologischen Fakultät, der H. Schlier einige Jahre hindurch angehört hatte, angenommene Dissertation. Sie hat ohne Zweifel als die bislang ausführlichste und eingehendste Auseinandersetzung mit dem Gesamtwerk von H. Schlier zu gelten. In der Tat geht es dem Vf. um das Gesamtwerk, auch wenn er im Titel ankündigt, er werde sich mit der Schlierschen Interpretation der paulinischen Theologie befassen. Darin liegt kein Gegensatz, denn die interpretierende und rezipierende Begegnung Schliers mit der Theologie des Paulus ist, wie der Vf. mit Recht heraushebt, die Mitte der Schlierschen Gesamttheologie oder doch zumindest einer der passendsten Schlüssel zu ihr.

Jede Theologie entspricht auch einer Biographie und läßt sich ohne sie nicht verstehen. Dies gilt in besonderem Maße für die Theologie H. Schliers, die aufs engste mit seiner Lebensgeschichte verbunden ist. Die Begegnungen mit bedeutenden Lehrern (K. Barth, R. Bultmann, M. Heidegger, E. Peterson u. a.) gehören hierher ebenso wie die Erfahrungen in der Bekennenden Kirche in der Zeit des nationalsozialistischen Gewaltregimes und schließlich die Entscheidung zu einem Übertritt in die katholische Kirche, die sich lange vorher anbahnte, 1953 vollzogen wurde und neue Bewegungen auslöste. Der Vf. trägt dem Rechnung: er erinnert ausführlich an Schliers Lebensgeschichte. Dies geschieht zusammenhängend im zweiten Kapitel – „Zu Heinrich Schliers Vita und seinem akademisch-theologischen Weg“ (25–127). Hier trägt der Vf. reichhaltige Informationen zusammen, die bereits das Grundgerüst einer noch ausstehenden Gesamtdarstellung von Schliers Leben hergeben. Es ist verdienstvoll, daß der Vf. vor allem aus Universitätsarchiven und aus persönlichen Nachlässen Briefe und mancherlei andere Texte hat aufstöbern können, die für die biographische Skizze sehr nützlich sind. Dieses Kapitel ist durch das Bemühen des Vf.s um große Genauigkeit und Unvoreingenommenheit gekennzeichnet. Die Lektüre läßt das Bild eines außergewöhnlichen Menschen, Theologen, Christen lebendig werden. Es sei an dieser Stelle auch dankbar darauf hingewiesen, daß sich der Vf. der Aufgabe gestellt hat, die 1980 vom Rez. unter Mitarbeit von A. Raffelt erstmals zusammengetragene Bibliographie zu vervollständigen – vor allem durch die Angaben zu bisher unveröffentlichten Quellen. Somit liegt jetzt im vorliegenden Band die bislang genaueste und vollständigste Schlier-Bibliographie vor. Sie umfaßt immerhin 20 Seiten (428–448). – Die übrigen Kapitel enthalten – auf insgesamt etwa 300 Seiten (128–427) – die im Buchtitel angekündigte „kritische Analyse“ der Schlierschen