

aufnahme und Entfaltung der Offenbarungsdokumente nicht aus und besagt ebenso wenig einen Gegensatz zu der praktischen Anwendung und zu einer religiös-affektiven Ausrichtung; sehr stark ist, zumal gegen Vázquez, der übernatürliche Glaube als unabdingbare Voraussetzung gefordert; verlassen wird die Kennzeichnung mittels der aristotelischen Begriffe Wissenschaft und Weisheit, aber nicht wegen einer Repristinierung des augustinisch-franziskanischen Idealbildes, sondern weil Perlin die Theologie als Herrin über alle menschlichen Disziplinen stellt; selbst die historische Dimension gelangt schon einigermaßen in das Blickfeld; allenthalben zeigt sich Originalität des Denkens und der Darlegung: „In einer unsicheren Zeit der großen Veränderungen geht Perlin mit sicherem Instinkt einen mittleren Weg zwischen den extrem kritischen Tendenzen einer rationalistischen Theologie und dem bloß enzyklopädischen Sammeln von Autoritätszeugnissen für den Glauben... Er bietet nicht nur ein Kompendium der Probleme einer theologischen Wissenschaftslehre und eine geordnete Zusammenfassung der historisch gegebenen Lösungen, sondern er zeigt sich als eigenständiger Systematiker und selbständiger Denker bei vielen Einzelfragen in einer Zeit, deren synthetische Kraft schon nachzulassen beginnt und die das neugewonnene Wissen nicht mehr ganzheitlich zu verarbeiten vermag... Von unvermindert aktueller Bedeutung ist Perlins Grundgedanke, daß die Theologie nicht nur die Tatsache der Offenbarung voraussetzt, nicht nur Reflexion auf die Offenbarung ist, sondern den Vollzug des Glaubens verlangt und daß sie als vornehmste Aufgabe des Intellektes mehr bedeutet als Religionswissenschaft oder eine Wissenschaft neben anderen Fächern“ (349). Ungewöhnlich groß ist die Zahl der von Perlin zitierten Autoren (Aristoteleskommentatoren, Schriftsteller des Altertums, Väter, Scholastiker, Humanisten, Kanonisten, Exegeten, Kontroverstheologen), die mit ihren Werken dank der sehr gut ausgestatteten Bibliothek des Kölner Jesuitenkollegs ihm zur Verfügung standen (siehe die Liste 335 f.); so führt er z. B. an neueren Exegeten an: Nikolaus von Lyra, Paulus von Burgos, Sixtus von Siena, Cornelius Jansenius, Johannes Maldonatus, Gulielmus Estius, Alphonsus Tostatus, Johannes de Pineda, Alphonsus Salmeron, Ludovicus ab Alcázar, Johannes Arboreus, Benedictus Pererius, Martin del Río, Johannes Driedo, Cornelius a Lapide. Eine größere Abhängigkeit tritt gegenüber den beiden Theologen seines Ordens hervor: Christophorus Gillius (*Commentationes theologicae* [Coloniae 1619] u. ö.) und Francisco Suárez, aber ohne daß Perlin sein selbständiges Denken preisgäbe.

St. geht seinem Autor auf Schritt und Tritt nach. Es braucht nur ein Name genannt oder eine Sachfrage berührt zu sein, das ist für ihn Anlaß, die einschlägige Literatur in weitem Umfang anzugeben, wobei die der modernen spanischen Theologen nicht vernachlässigt erscheint, und die angedeuteten Probleme ungewungen bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen. Die Arbeit, die dahintersteckt, läßt sich kaum gebührend würdigen. Man muß schon sagen: Perlin hat an dem Verf. einen kongenialen Bearbeiter gefunden, da beide den Sinn für minutiöse Forschung mit dem weitoffenen Blick verbinden. Wenn überhaupt etwas ausgesetzt werden könnte, wäre es am ehesten der Umstand, daß St. die historische Darstellung nicht von der systematischen abhebt; das erschwert einen schnellen Überblick, obschon die Raumerparnis ins Gewicht fällt. Der letztere Grund wird wohl auch dafür verantwortlich sein, daß längere Zitate aus Perlin selten sind. Hätte nicht der Anhang ein zusammenhängendes Teilstück mit charakteristischen Formulierungen bringen können?

J. Beumer, S. J.

Christus vor uns. *Studien zur christlichen Eschatologie* von Franz Mußner, Ladislaus Boros, Adolf Kolping, Vincent Ayel, Christian Duquoc, Rudolf Schnackenburg, Alois Winkhofer, Charles Kardinal Journet, Franz Xaver Remberger, André-Marie Roguet, Otto Betz (Theologische Brennpunkte, 8/9). Kl. 8° (121 S.) Bergen-Enkheim bei Frankfurt a. M. 1966, Kaffke. 8.80 DM.

Das vorliegende Bändchen soll besonders dem Verkündiger des Wortes einen Dienst leisten. Es enthält keine wissenschaftlichen Forschungen, sondern soll aus theologischen Einsichten Antworten auf brennende Fragen der Eschatologie geben.

Als letzte Antwort aller dieser Fragen erscheint, wie das Sammelbändchen betitelt ist: Christus vor uns. — Einige Studien sind gut und sehr erfreulich, andere sind problematisch. *F. Mußner* interpretiert in „Christus und das Ende der Welt“ (8—18) Mk 13, 24—32: Die Parusie des Menschensohnes — Das „Wann“ des Endes; er weist auf, daß die Bibel über das Ende in Bildern spricht, hinter denen sich das wirkliche Geschehen geheimnisvoll verbirgt.

Problematisch sind die beiden Beiträge von *L. Boros* „Der neue Himmel und die neue Erde“ (19—27) und „Zur Theologie des Todes“ (90—109), weil darin die Endentscheidungshypothese expliziert und aus ihr Folgerungen gezogen werden. Im zweiten Beitrag „Zur Theologie des Todes“ ist zunächst einfachhin eine Zusammenfassung von *L. Boros*’ „Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung“ (Olten-Freiburg 1962, 1967) gegeben; es ist ein Rundfunkvortrag des Verf.s beigelegt. Man kann dem Gedankengang gut folgen; aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die hier vorgetragene Endentscheidungshypothese extrem ist und deswegen nicht vollständig akzeptiert werden kann. So heißt es: „Wenn die Seele den Leib verläßt, erwacht sie plötzlich zu ihrer reinen Geistigkeit, wird ganz von Licht und Helligkeit erfüllt. Sie versteht augenblicklich alles, was ein geschaffener Geist erkennen und verstehen kann“ (103). Was heißt, daß sie zu ihrer reinen Geistigkeit erwacht? Was heißt, daß sie alles versteht, was ein geschaffener Geist verstehen kann? Mit Hilfe dieser Hypothese werden dann Fragen der Eschatologie beantwortet, und zwar zum Teil in einem dem gewöhnlichen Verständnis entgegengesetzten Sinn. Im besonderen seien genannt die Frage nach dem Wann der Auferstehung der Toten und die Frage nach dem Fegfeuer. *Boros* schreibt: „Warum könnte im Tod nicht zugleich die Auferstehung stattfinden? Nur ein einziges gewichtiges theologisches Argument scheint gegen eine ‚unmittelbare Auferstehung im Tod‘ zu sprechen: jene Aussagen der Offenbarung, die die ‚Endzeitlichkeit‘ der Auferstehung betonen, zum Beispiel: ‚Bei der Stimme des Erzengels, beim Schall der Posaune Gottes . . . werden zuerst die Toten auferstehen, die in Christus sind.‘ Wir dürfen die ‚Endzeitaussagen‘ des Neuen Testaments nicht unsachgemäß ‚entmythologisieren‘, ‚reduzieren‘ und ‚verkümmern‘, obwohl sich in ihnen — von Markus 13 bis zum 1. Johannesbrief — die Tendenz abzeichnet, die Endzeit immer mehr in die Gegenwart zu übersetzen. Folgende Lösung sei daher vorgeschlagen: . . .“ (22) Es folgt dann die Explikation, daß bei der Parusie die Umwandlung des ganzen Kosmos erfolgt, daß aber jeder einzelne unmittelbar in seinem Tod aufersteht. Es braucht hier das Positive und auch das Negative der Hypothese vom Tod als Endentscheidung nicht nochmals dargestellt zu werden (vgl. *ThPh* 42 [1967] 321—340). Es soll nur auf die Argumentation aufmerksam gemacht werden. *B.* hat seine Hypothese von der Endentscheidung und glaubt, daß sich daraus ergebe, daß der einzelne in seinem Tod (nicht nachher) auferstehe, d. h. mit seiner Leiblichkeit, also als ganzer Mensch in seine individuelle Vollendung komme. Diese seine Hypothese vergleicht er nun mit der Heiligen Schrift, stellt fest, daß seine Meinung den Aussagen der Offenbarung zu widersprechen scheine, geht aber dann mit einer kleinen Bemerkung darüber hinweg und bringt seinen Vorschlag. *B.* merkt, daß seine Hypothese nicht dem allgemeinen Verständnis entspricht; er hat aber die Lehre der Heiligen Schrift nicht gründlich erarbeitet; er hat nicht auf die jahrhundertelange Überlieferung und die Aussagen des kirchlichen Lehramtes geachtet, sondern sich einfachhin von seiner Hypothese leiten lassen. Hier liegt das Erstaunliche: *B.* wagt es, auf Grund seiner Hypothese vom Tod als Endentscheidung anzunehmen und vorzutragen, daß der einzelne in seinem Tod sofort aufersteht, obwohl er sich mit der Offenbarung von der Auferstehung der Toten nicht genügend auseinandergesetzt hat. Es scheint, man dürfte in solchen Publikationen, die einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden, aus Hypothesen nicht solche Folgerungen ziehen, die tief in unser Glaubensleben eingreifen, denn dadurch muß Glaubensunsicherheit hervorgerufen werden. Ähnliches ist zu sagen zur Interpretation des Fegfeuers (27 107). Wenn man etwas spitz die Folgerungen beurteilen wollte, könnte man eine Bemerkung des Verf.s einfachhin etwas modifizieren. Er schreibt: „In verschiedensten theologischen Fragen gibt unsere Hypothese eine einfache und menschliche Lösung“ (107). Es scheint, die auf verschiedene theologische Fragen (nicht auf alle) gegebene Antwort ist „zu einfach“ und „nur-menschlich“, d. h. nicht der Offenbarung entsprechend.

Die Studie von *A. Kolping* „Verkündigung über das ewige Leben“ (28—37) — sie ist der Festschrift für Kardinal Frings „Die Kirche und ihre Ämter und Stände“ (Köln 1960) 299—314 entnommen — und die von *V. Ayl* „Der Himmel“ (38—48) sind einfach und enthalten einige gute Winke für die Verkündigung.

Es folgt die Studie von *C. Duquoc* „Satan — Symbol oder Person?“ (49—57) mit Diskussionsbeiträgen von *R. Schnackenburg* (57 f.) und *A. Winkelhofer* (59—62). Die Schriftleitung bringt sie, obwohl sie schon anderswo veröffentlicht wurde, der Fragestellung wegen, identifiziert sich damit aber nicht. D. meint, daß viele Christen, und zwar gerade solche, die sich ihres Glaubens am meisten bewußt sind und die sich in den herkömmlichen Vorstellungen nicht mehr heimisch fühlen, die Existenz des Teufels ablehnen, weil ihnen diese Figur als Funktion, nicht aber als Person wichtig zu sein scheint. „Als Funktion, d. h. als Symbol dafür, daß das Böse, von dem uns Christus befreit hat, nicht nur ein individuelles, sondern ein die ganze Menschheit angehendes Übel ist, an dem alle Schuld tragen“ (52). „Das Böse finden wir nicht außerhalb der menschlichen Gesellschaft, sondern es kommt ganz und gar vom Menschen her“ (50). Er sucht dieser Situation gerecht zu werden, indem er sagt, daß aus der Offenbarung über die Existenz eines geistig personalen Bösen nichts zu erheben ist. — Diese Aussage scheint aber nicht zu stimmen, obwohl selbstverständlich zuzugeben ist, daß hier eine große Problematik besteht. So schreibt Schnackenburg: „Der Exeget muß feststellen, daß die biblischen Autoren an die Existenz des Satans als eines personalen geschaffenen Geistes glauben“ (57). D. behauptet: „Eine Durchsicht der wenigen Texte, die über diese Fragen handeln, zeigt, daß die Kirche nie die personale Existenz des Satans zu verteidigen hatte“ (55). Wenn er die Dokumente des kirchlichen Lehramtes genauer untersucht hätte, so z. B. das Glaubensbekenntnis, das den Waldensern vorgeschrieben wurde, in dem es heißt: „Diabolum non per condicionem, sed per arbitrium malum factum esse credimus“ (D 797), oder die Definition gegen die Albigenser und Katharer beim 4. Laterankonzil 1215, in der steht: „Denn der Teufel und die andern bösen Geister sind von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, aber sie sind durch sich selbst schlecht geworden. Der Mensch aber sündigte auf Eingebung des Teufels“ (Neuner-Roos 837 b), wäre er wohl zu einer vorsichtigeren Äußerung gekommen. Er hätte nämlich aufzeigen müssen, daß die kirchlichen Aussagen sinnvoll sind ohne die Annahme eines persönlich Bösen. Wie der Diskussionsbeitrag Winkelhofers zeigt, ist dies aber nicht möglich. Man kann der Behauptung D.s nicht zustimmen: „In der heutigen Situation würden wir sagen, daß der Theologe, gestützt auf die Autorität der Offenbarung, die ihr ja vom Worte Gottes her zukommt, die Existenz des Satans nicht voll und ganz bejahen kann“ (55 f.). Es wäre zu wünschen, daß solche Anschauungen, wie: „der Teufel nur Symbol“, zunächst wissenschaftlich mehr diskutiert und begründet würden, bevor sie in einer vulgarisierten Form veröffentlicht werden.

*Cb. Kardinal Journet*, „Das Nein zur Liebe“ (63—74), stützt sich für seine Ausführungen vor allem auf den hl. Thomas und J. Maritain. — *F. X. Remberger* geht auf „Das Problem des Höllenfeuers“ ein (75—83). Seine Meinung, daß die Strafe der Empfindung sich nur auf den übernatürlichen Bereich erstreckt (82), ist nicht genügend begründet. — *A.-M. Roguet*, „Höllendpredigt?“ (84—89), bemerkt gut, daß wir nicht die Hölle zu predigen haben, sondern die Frohe Botschaft, daß also, für sich allein genommen, die Hölle kein Predigthema ist, daß aber das Evangelium viel von ihr spricht und daß sie deswegen in der Verkündigung, in das Heilsgeschehen richtig eingeordnet, ihre Stelle hat: „Dieser Ort ist sehr real, wengleich zweitrangig, und zwar jene Stelle, wo die fordernde Liebe ihre Kehrseite entfaltet, als die überschwengliche Barmherzigkeit, die ihrer nicht auf ewig spotten läßt“ (88).

Die letzte Studie dieses Bändchens: *O. Betz*, „Purgatorium — Reifwerden für Gott“ (110—121). B. erklärt das Purgatorium als Reifungsprozeß nach dem Tode. Dabei glaubt er bemerken zu müssen, daß die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden kann, „daß der Reinigungsvorgang auch ganz anders verlaufen kann, außerhalb unseres Zeitschemas und unserer Geschichtsvorstellung“ (114); damit möchte er wohl die Hypothese von Boros als möglich betrachten, ohne aber weiter auf sie einzugehen. Selbstverständlich ist richtig, daß es sich im Purgatorium nicht um einen zeitlichen Ablauf handelt, wie wir ihn hier im Diesseits erleben. Aber

Zeitlichkeit und Dauer sind nicht identisch; wenn es auch nach dem Tod keinen Reifungsprozeß in der Zeitlichkeit gibt, so ist deswegen noch nicht anzunehmen, daß es einen Reifungsprozeß gibt, der keine *Dauer* hat. Es ist richtig, daß diese Reifung als Geschenk Gottes zu sehen ist; man muß aber mitberücksichtigen, daß diese Reifung notwendig ist auf Grund der Sünde. Anm. 6 der Schriftleitung (114) ist nicht ganz entsprechend: die Streitfrage betrifft die Nachlassung der läßlichen Sünden: Kann sie im Fegfeuer geschehen, oder ist sie mit dem Tod gegeben, wenn der Mensch in der Gnade stirbt?

Die hier veröffentlichten Studien zeigen, daß die Beantwortung der Fragen der christlichen Eschatologie noch viele gründliche wissenschaftliche Untersuchungen voraussetzt. Auf einzelne Fragen der christlichen Eschatologie gibt es heute noch keine befriedigende Antwort; auf manche wird es nie eine solche geben. Die Fragen und Antworten der christlichen Eschatologie stehen im Rahmen der Frohbotschaft und weisen auf das Ziel hin, das wir erreichen sollen, aber auch verfehlen können; sie können und müssen so geklärt werden, daß wir unser Ziel ernst nehmen, sie können aber das Ziel selbst, nämlich die Vollendung, nicht in aller Klarheit aufscheinen lassen, denn „kein Auge hat es gesehen und kein Ohr gehört...“

R. Lachenschmid, S. J.