

auf, die bisweilen ihr durch die Christologie und die Ekklesiologie gesetztes Maß misst. Bei den anderen ist die Marienlehre zu einem Feld der Bewährung feministischer Interessen geworden. Dabei kann es zu heftigen Zurückweisungen überlieferter Aussagen über Maria kommen (z. B. die *virginitas ante partum* in einem die leibliche Dimension umschließenden Verständnis). Diesen Tendenzen stehen die Marienlehre und -frömmigkeit gegenüber, die sich der großen theologischen Tradition ebenso wie der Auffassung des letzten Konzils verdanken. Das vorliegende Handbuch ist dieser Position zugeordnet und bringt sie nach vielen Seiten hin zur Sprache. Das geschieht in sechzehn Beiträgen, deren inhaltlicher Reichtum auch nicht im entferntesten hier wiedergegeben werden kann. Die Beiträge sind zu vier Gruppen zusammengefaßt. Deren erste gilt der „theologischen Grundlegung“, während die drei folgenden mit unterschiedlichen Akzenten Fragen der Marienfrömmigkeit betreffen – „geistliches Leben“, „gestaltetes Zeugnis“, „gläubiger Lobpreis“. In den der ersten Gruppe zugehörigen Aufsätzen wird der exegetische, dogmengeschichtliche, dogmatische und ökumenische Lehrstoff dargeboten. Diese Texte fassen die mariologischen Grundinformationen ebenso ausführlich wie ausgewogen zusammen. Die übrigen zwölf Aufsätze bieten anregende Informationen zur vielgestaltigen Praxis marianischer Frömmigkeit. Die Breite, in der das geschieht, ist ein Spiegel der großen Bedeutung, die die Marienfrömmigkeit in der Geschichte der Kirche gehabt hat. Ihr Spektrum reicht vom Brautraum in handfesten Formen bis zu den anspruchsvollsten künstlerischen Gestaltungen in Kunst, Musik und Literatur. Ein reicher Schatz an Gebeten ist überliefert. Maria kommt in ausgiebiger Weise in der Liturgie der Kirche zur Sprache. Einen breiten Raum nahmen und nehmen die marianischen Wallfahrten in der Frömmigkeitspraxis der Katholiken ein. Von alledem geben die Autoren in wissenschaftlich verlässlicher Weise Auskunft. Ohne Zweifel verdient dieses Handbuch wegen seines interdisziplinären Charakters das Interesse nicht nur des Theologen, sondern auch der Vertreter anderer Disziplinen.

W. LÖSER S. J.

KEHL, MEDARD, *Eschatologie*. Würzburg: Echter 1986. 369 S.

Zwar war (und ist) etwa seit den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts die Eschatologie ein bevorzugtes Forschungsthema der Theologie, doch gibt es nur wenige Untersuchungen und Darstellungen, die das *Ganze* dieses theologischen Traktats umfassen und noch weniger Publikationen, die sich ausdrücklich als „Lehrbuch“ verstehen. Diesen „Leerraum“ füllt nun die o. g. Studie aus, entstanden aus Vorlesungen über „Theologie der Geschichte“ und „Eschatologie“ an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. Der Aufbau ist sowohl klar wie auch originell.

Nach einer Einleitung über Begriff, Methoden und erkenntnisleitende Interessen, schreitet der Vf. im *ersten Teil* exemplarisch „Gegenwartszeugnisse der christlichen Hoffnung und ihres Umfeldes“ ab. Hier werden u. a. aktuelle Umfrageergebnisse über den Glauben an die „Jüngsten Dinge“, Kirchenlieder und liturgische Texte angeführt, theologische und pseudotheologische Zeugnisse (darunter: La Salette, Mamma Rosa) analysiert und neue Entwicklungen (wie die Aktualität der Reinkarnationslehre, parapsychologische „Beweise“) skizziert sowie – wegen der gegenwärtigen Nähe des Islam – die eschatologische Hoffnung im Koran nachgezeichnet. All dies soll dazu dienen, der heute tatsächlich gelebten Hoffnung auf die Spur zu kommen und phänomenologisch den Horizont zu bestimmen, in welchem die Vermittlung christlicher Hoffnung zu geschehen hat. – Der *zweite Teil* behandelt den biblisch bezugten Grund christlicher Hoffnung und ihre Ausfaltung in der weitergehenden Glaubensgeschichte. Hier zeigt sich eine weitere „Originalität“, besser: ein spezifischer Wesenszug dieses eschatologischen Entwurfes, den der Vf. bereits in der Einleitung unter der Überschrift „Erkenntnisleitende Interessen“ ausdrücklich hervorhebt: Christliche Hoffnung ist für ihn wesentlich eine „Hoffnung, die die Erde liebt“, deren transzendentes Ziel (Leben in Fülle mit Gott) nicht die geschichtliche Zukunft dieser Erde ausklammern oder neutralisieren darf. Darum werden sowohl in der Entfaltung der biblischen Botschaft wie auch in der exemplarischen Darstellung theologiegeschichtlicher Knotenpunkte jene Momente pointiert herausgestellt, worin das Hoffnungsziel „nicht in unirdische und

unleibliche Höhen hinaufspiritualisiert“ wird (167), sondern worin sich „so etwas wie eine legitime christliche Utopie, die sich auf die innergeschichtliche Zukunft von Kirche und Welt richtet“ (175), zur Sprache kommt. Darum werden jene biblischen Texte, deren Hoffnung sich auf die Zukunft dieser Welt richtet, und jene Zeugnisse der Theologiegeschichte, die einen deutlich chiliastischen Akzent tragen – Irenäus v. Lyon, Joachim v. Fiore, Theologie der Befreiung –, *kontra* die „gebändigte Utopie“ von Augustins „Gottesbürgerschaft“ mit besonderer Liebe und Aufmerksamkeit dargestellt. (Man vermißt hier allerdings Hinweise auf den mittelalterlichen „politischen Augustinismus“, eine Größe, die gut in das Konzept des Vf. gepaßt hätte.) – Der *dritte Teil* sucht die in Teil 2 dargestellte christliche Hoffnungstradition in ihrer Relevanz für die gegenwärtige geschichtliche Situation zu reflektieren. Auch hier steht im Vordergrund das Problem, wie sich die verheißene letzte Zukunft des Reiches Gottes zur Gegenwart und Zukunft dieser unserer jetzigen Geschichte und damit zum menschlichen Einsatz für sie verhält. Ganz auf der Linie einer Reihe von zeitgenössischen eschatologischen Entwürfen sieht der Vf. beides, die Zukunft des Reiches und die Zukunft der Erde, in doppelter Richtung miteinander verknüpft: a) Das „Reich“ verwirklicht sich innerhalb der Geschichte in „Realsymbolen“; in ihnen schafft „Gottes Gerechtigkeits- und Friedenswille sich in der Geschichte Raum“ (227); b) die Geschichte kommt im „Reich“, vermittelt durch den Bruch des Todes und die individuelle wie universale Auferstehung wirklich zur Voll-Endung, so daß der menschliche Einsatz für die Geschichte in die Vollendungsgestalt des „Reiches“ eingetragen und gleich der Ernte „eingebracht“ wird. – Der *vierte Teil* schließlich stellt das Hoffnungspotential des christlichen Glaubens in das Gespräch mit außerchristlichen Entwürfen (Kant; Hegel; Marxismus; Marx, Benjamin, Bloch; Nietzsche), wobei die transzendentalphilosophische Idee der „universalen Kommunikationsgemeinschaft“ den Gesprächsrahmen abgibt. – Schon diese grobe zusammenfassende Übersicht deutet etwas vom „weiten Atem“ dieser Studie an, von der Breite des behandelten Materials, von der Aktualität der Fragestellungen und ihrer existentiellen Relevanz. Wenn der Vf. im Vorwort anmerkt, daß ihm schmerzlich die Diastase bewußt ist zwischen den Exigenzen eines theologischen Lehrbuchs und der geforderten „Anmut“ der Sprache, welche der Anziehungs- und Überzeugungskraft des Themas „Hoffnung“ gebührt, so ist ihm zu bescheinigen, daß er auf weiten Strecken eher das theologische „Lehr“-buch aus dem Auge verlor und statt dessen – selbst „Erbaulichkeit“ im guten Sinne nicht scheuend – der Faszination des Themas gefolgt ist. Den von ihm formulierten Konditionalsatz: „Wenn ... hin und wieder etwas von der Melodie der verheißenen Vollendung zum Klingen kommt und der Mit-Übende so ermutigt wird, den Verheißungen zu trauen und sowohl im gelebten Vollzug seiner Hoffnung wie in der theoretischen Rechenschaft über sie unverdrossen weiterzugehen, dann hat ein solches ‚Tonleiter-Üben‘ doch einen gewissen Sinn gehabt“ (13) darf man getrost in einen Aussagesatz verwandeln: Es ist hier viel schöne und tiefe „Musik“ der Hoffnung gespielt, freilich nicht in zartem Kammerton, sondern eher als mitreißendes Orgel-Tutti. Im Klartext: das Buch hat eher einen theistisch-bekennenden als einen fragend-problematisierenden Charakter. (Der gelegentliche etwas vereinnahmende „Wir-Stil“ zeigt dies auch äußerlich an.) Als Musterbeispiel eines solchen genus von Theologie kann die Eschatologie von K. nur uneingeschränkt und mit Nachdruck empfohlen werden. Ich kenne kein anderes Werk, welches das Ganze der eschatologischen Thematik in gleich hervorragender Weise behandelt.

Dennoch wird der Vf. der letzte sein, der, vom Vorläufigkeitscharakter alles Irdischen überzeugt, nicht selbst weiß, daß der „eschatologische Vorbehalt“ auch seinem Werk zu gelten hat. Ich möchte unter dieser Perspektive zwei Punkte anführen, die mich nicht ganz zufriedengestellt haben:

1. Die traditionellen eschatologischen Topoi, wie Gericht, Himmel, Fegfeuer und Hölle, werden ungemein knapp (insgesamt nur auf nicht einmal 15 Seiten) behandelt. Dies ist außerordentlich zu bedauern. Denn gerade diese zentralen eschatologischen Begriffe und Vorstellungen gehören (immer noch) zur „Grundausstattung“ der meisten Christen; deshalb aber sollten – auch! – sie Ansatzpunkte jedes eschatologischen Neuentwurfs sein. Zudem hat sich der Vf. weithin der Möglichkeit begeben, ebenso an diesen Begriffen sein Anliegen durchzuführen, die „Erdfatigkeit“ der christlichen

Hoffnung aufzuzeigen. So ist z. B. das „Fegfeuer“ nicht nur ein Prozeß der „Identitätsfindung durch die ‚heilend-reinigende‘ Liebe Gottes“ (285 ff) „im unverhüllten Gegenüber zu Gott“, sondern auch ein Aussöhnen im – wenn man so will – „unverhüllten Gegenüber“ zur offenbaren irdischen Geschichte, insofern der einzelne im Licht Gottes erkennt, was er in ihr an Bösem und Mißlungenem angerichtet hat, das, als negativer, Leid schaffender Faktor in die weiterlaufende Geschichte eingegangen, das Leben der Brüder und Schwestern bestimmt und ihn (auch) deshalb nicht zur eigenen vollendeten Identität kommen läßt. Auch über das „Werden“ des Himmels, über das Zueinander von gegenwärtigem und künftigem Gericht (vgl. z. B. Tertullians Idee von der poenitentia als „praeiudicium iudicii futuri“), über die Thematik „Hölle und universale Hoffnung“ sowie über das, was traditionell „immortalitas naturalis“ heißt (und ihre Beziehung zur ewigen Hölle), könnte man Eingehenderes sagen.

2. Eines der „erkenntnisleitenden Interessen“ dieser Studie: die betonte Absicht, den Zusammenhang von irdischer Geschichte und himmlischer Vollendung herauszustellen, ist nur zu begrüßen. Die beiderseitige Verknüpfung, von der schon die Rede war (realsymbolische Verwirklichung des Reiches in der Geschichte – Einbringung der Geschichte in die Voll-Endung), ist überzeugend und wird wohl von den meisten heutigen Theologen in ähnlicher Weise vertreten. Doch kommt der Vf., um sein Anliegen zu pointieren, sowohl in der Auswahl und Entfaltung exegetischer „Gewährsliteratur“ wie auch bei seiner Reflexion über sie zu Einseitigkeiten, die mir gelegentlich fragwürdig (bis hin zu widersprüchlich) erscheinen:

a) Einen breiten, manchmal fast exklusiven Raum in der Behandlung biblisch-eschatologischer Texte nimmt die Apokalyptik ein. Dagegen fallen nahezu alle Zeugnisse präsentischer Eschatologie unter den Tisch (Eschatologie des Kol, Eph und corpus Joh.). Aber auch die vielgestaltige gegenwärtige exegetische Diskussion um die Apokalyptik wird nicht als solche ausgebreitet, sondern eher aus ihr entnommen, was sich dem systematischen Konzept einfügt. So heißt es von der Apokalyptik einerseits (und m. E. richtig): „Für die Apokalyptik gibt es Heil von Gott her nicht mehr in dieser Geschichte und in dieser Welt ... Gott schafft ganz allein sein Heil, jedoch nicht in dieser Welt“ (120, 122). Andererseits wird mit Berufung auf N. Lohfink ausgesagt: Die neue Gottesherrschaft geht „nicht einfach in einem unsichtbaren, himmlischen ‚Jenseits‘ auf ... , sondern wird als eine völlige Neuschöpfung dieser sichtbaren Erde mit einer ganz neuen, von Gott endgültig zur Menschlichkeit befreiten Geschichte [sic!] und Gesellschaft erwartet“ (123). „Die Gerechten ... stehen zu neuem Leben in dieser neuen (leiblich-irdischen) Welt auf“ (ebd., siehe auch 130 ff). Entsprechend heißt es von der Naherwartung Jesu, daß sie sich richtet „auf das vollendete, die irdischen Verhältnisse „umwälzende“ Sich-Durchsetzen der ... Heilzusage Gottes auch in unserer geschichtlichen Erfahrungswelt“ (143). Gegen diese Herausstellung einer neu-erneuerten Geschichte (!) steht dann aber wiederum die Aussage, daß „christliche Hoffnung im letzten auf eine transzendente, die Todesgrenze übersteigende und damit Übergeschichtliche [!] Zukunft“ hinzielt (175). Und als Begründung wird völlig zu Recht angeführt, daß jedes Reden von Vollendung, das sich „auf eine (alte oder neue) geschichtliche Zukunft beschränkt“, „ein Widerspruch in sich ist. Denn solange menschliche Freiheitsgeschichte in irgendeiner, wenn auch neu geschaffenen Weise weiterläuft ..., läßt sich kein geschichtlicher ... Zustand einfachhin als ‚Vollendung‘ bezeichnen. Das käme der Absolutsetzung einer relativen geschichtlichen Situation gleich, was zur totalitären Stillegung und damit Selbstzerstörung jeder Form von ‚Geschichte‘ führen müßte (wenn dieser Begriff überhaupt noch einen verstehbaren Sinn behalten soll ...)“ (234). – Ich sehe nicht, wie sich diese verschiedenen Äußerungen zusammenfügen lassen: einerseits „nicht in dieser Geschichte und dieser Welt“, sondern „in einer ganz neuen Geschichte und Welt“, andererseits aber doch „in dieser neuen sichtbaren (leiblich-irdischen) Welt – das vollendete Durchsetzen auch in unserer geschichtlichen Erfahrungswelt“, und doch wieder „letztlich in einer Übergeschichtlichen Zukunft“. Welchen verstehbaren Sinn haben hier die Begriffe „neue Geschichte“, völlige Neuschöpfung „dieser sichtbaren Erde mit einer ganz neuen ... Geschichte“? – Fragwürdig ist auch die Berufung auf 1 Kor 15, 23. K. versteht (158 f) das hier genannte „tagma“ der Auferstehung drei-, ja viergliedrig (1. Auferstehung Christi –

2. Parusie und erste Auferstehung der Menschen, die zu Christus gehören – 3. „Danach folgt[!] – gleichsam als Interimsherrschaft [sic!] – das Reich des Sohnes“ – 4. „Reich des Vaters“). So verstanden enthält die Schriftstelle einen Hinweis auf so etwas wie eine „chiliasmisch“-irdische Vollendungszeit. Soweit ich aber sehe, wird diese (ältere) Textdeutung von den allermeisten Exegeten heute nicht mehr vertreten:

b) Der Vf. weist ausdrücklich darauf hin, daß in dieser Erdenseit auf Grund der Macht der Sünde und des Todes nicht mit einer Vollverwirklichung des Reiches Gottes in der Geschichte gerechnet werden kann. Die Realisierung des Reiches bleibt hier „realsymbolischer“ und d. h. auch stets fragmentarischer Art. Dem ist zuzustimmen. Doch liest man dann: „Eine auf Universalität hin tendierende kommunikative Einheit aller möglichen Realsymbole des Reiches Gottes dürfte das Höchste sein, was wir an geschichtlicher Vergegenwärtigung und sinnlicher Veranschaulichung des vollendeten Reiches Gottes erhoffen können, aber auch sollen[!]“. (217) Ist aber die umfassende Vernetzung aller Realsymbole des Reiches und damit ein leuchtendes, bisher noch niemals dagewesenes Hervortreten seines Kommens nicht doch eine fragwürdige Utopie, die quer zur Tatsache steht, daß zur bleibenden Signatur dieser Geschichte Sünde und Tod gehören?

Diese kritischen Hinweise mindern in gar keiner Weise den hohen, ja einmaligen Wert dieser Studie, deren Bedeutung nicht zuletzt darin liegt, daß sie überhaupt zu neuen, auch kritischen Fragen anregt.

G. GRESHAKE

4. Theologie der Befreiung

DOM HÉLDER CÂMARA, *Gott lebt in den Armen*. Olten/Freiburg i. Br.: Walter 1986, 156 S.

Die Gestalt des brasilianischen Alterzbischofs Dom Hélder Câmara gehört noch immer zu den weltweit bekannten Kirchenführern, die in der Nachkonzilszeit durch ihr prophetisches Eintreten für die zum Schweigen Verdammten ein durchaus neues, bis dahin ungewohntes Bild des katholischen Bischofs geprägt haben. Seit Jahrzehnten sind viele seiner Schriften auch in Deutsch erhältlich; darüber hinaus befassen sich inzwischen eine Reihe von Publikationen mit diesem inner- und außerhalb der Kirche moralisch unumstrittenen, politisch aber umstrittenen Anwalt der Armen und Prediger gegen die Reichen: so etwa die in dieser Zeitschrift besprochene (ThPh 61 [1986] 624 f.) Arbeit von Urs Eigenmann „Politische Praxis des Glaubens“ (Freiburg/Münster 1984). In den Veröffentlichungen von und über ihn zeigt sich die bleibende Faszination dieses Bischofs. Das vorliegende Buch ist ein Zeugnis dieser Faszination. Auf dem II. Vatikanischen Konzil lernte der französische Journalist Roger Bourgeon den brasilianischen Bischof kennen und konzipierte das Projekt, zentrale Texte der vier Evangelien auszusuchen und von Dom Hélder kommentieren zu lassen. 15 Jahre später, also Ende der 70er Jahre, wurde das Projekt in Recife realisiert und erschien 1985 in Buchform (*L'Évangile avec Dom Helder*, Paris: du Seuil). Das Buch bietet chronologisch geordnete Perikopen aus den Evangelien, ohne daß ein Prinzip der Auswahl angegeben würde. Zu diesen Abschnitten gibt dann Câmara seine Auslegung bzw. seinen Kommentar, meist durch aktualisierende Fragen des Journalisten zusätzlich auf bestimmte Probleme und Fragen gelenkt. Das Buch, das in einer Reihe „Repräsentanten der Befreiungstheologie“ erscheint, ist das glaubwürdige Zeugnis einer vom Evangelium her inspirierten Antwort auf die Nöte der Menschen in Lateinamerika, aber auch im Blick auf die Erste Welt, in einem für Câmara typischen Stil des Narrativ-Argumentativen, der immer wieder überraschende Perspektiven bietet.

M. SIEVERNICH S. J.