

nis zwischen individuellem Subjekt und gemeinsamen „Lebensraum“ des Glaubens sehr nahesteht.

Mit dieser gründlichen, manche Selbstverständlichkeiten hinterfragenden und zahlreiche Inkonsistenzen bei den behandelten Autoren aufdeckenden „Bestandsaufnahme“, die zugleich gut lesbar und von einer durchgehenden gedanklichen Dynamik getragen ist, hat der Verf. das gegenwärtige ekklesiologische Reflexionsniveau merklich gehoben. Es ist ihm zu wünschen, daß er – nach der Auseinandersetzung mit so vielen anderen Konzepten – zu gegebener Zeit einen eigenen systematischen Entwurf vorlegen kann, der den hier angelegten hohen Maßstäben gerecht wird und zugleich die dargelegten Entwicklungslinien zu einem stimmigen, also Glaubenstradition und menschliches Problembewußtsein vermittelnden Verständnis der Kirche als Sakrament weiterführt.

M. KEHL S. J.

HATTRUP, DIETER, *Eschatologie*. Paderborn: Bonifatius 1992. 352 S.

Am Ende einer mehrfachen Lektüre dieses hochinteressanten Buches kann ich nur sagen: Ich komme zu keinem eindeutigen Urteil über die theologische Qualität dieses Buches; am Schluß bleibt das schon die Lektüre begleitende heftige Hin und Her zwischen Zustimmung und Widerspruch bestehen. Zweifellos ist hier ein „Vollblut“-Systematiker am Werk, der aus einer eindeutigen Leitidee heraus seinen Traktat entwirft und dem dabei teilweise glänzende philosophie- und theologiegeschichtliche Analysen gelingen; so gerade im 1. Teil bei Hegel, Joachim von Fiore, Thomas von Aquin und Augustinus, wobei man im einzelnen auch da gewisse Anfragen haben könnte. Auf der anderen Seite führt diese von Anfang bis Ende durchgezogene systematische „Voreingenommenheit“ auch wieder zu solchen Einseitigkeiten sowohl in geschichtlichen wie in systematischen Urteilen, daß ich ihnen nur entschieden widersprechen kann.

Zunächst aber kurz zum *Aufbau* dieses Werks: Die ausführliche Einleitung (60 S.) bringt neben den üblichen Einleitungsfragen zur Eschatologie auch sehr deutlich die systematischen *Grundoptionen* zur Sprache, die sich in der Gliederung und in den Hauptaussagen des Werkes auswirken. Ich möchte die beiden wichtigsten hervorheben: *Einmal* die tiefgehende Abneigung des Verf.s gegen jede Form von Geschichtsphilosophie, vor allem der neuzeitlichen, die (im Anschluß an K. Löwith) mit ihrem universalgeschichtlichen Sinnpostulat und Fortschrittsglauben nur als säkularisiertes Surrogat der klassischen Geschichtstheologie und ihres Vorsehungsglaubens eingestuft wird. H. übernimmt ausdrücklich das Urteil der „Postmoderne“ über die „Moderne“ (allerdings ohne ihren bedauernden Unterton), nämlich daß das Ende der Geschichte und aller innerweltlichen universalgeschichtlichen Entwürfe gekommen sei (55); daß darum der moderne Mensch jetzt zu einer neuen, vom Christentum her begrüßenswerten Einsicht in seine Grenzen, ja in seine radikale Endlichkeit gebracht werden wird (103f.). Insofern paßt sich diese Eschatologie gut in die neuzeit-kritische Diskussionslage unserer gegenwärtigen Kultur ein. – Eine *zweite* Grundentscheidung hängt eng mit der ersten zusammen: In Absetzung von jeder geschichtsphilosophisch angekränkelten Eschatologie der Neuzeit wird hier eindeutig der Primat der individuell-personalen Eschatologie und ihres „dialogischen“ Zeitverständnisses (im Sinn von H. U. v. Balthasar) vor jeder sozial- und universalgeschichtlichen Eschatologie behauptet, die sich zu sehr dem „chronologischen“ Zeitverständnis angeleglichen habe. Die Frage ist nur, ob mit dieser letztlich doch wohl zu undialektischen Gegenüber- und Vorrangstellung (vgl. etwa das S. 65 vorangestellte Motto zum 1. Teil: „Augustinus oder Joachim, Person oder Geschichte!“) nicht zuviel Tribut an die postmoderne Mentalität der Gegenwart gezahlt und umgekehrt zuviel an theologischer Neuzeitrezeption gerade innerhalb der Eschatologie wieder preisgegeben wird. Darum halte ich z. B. gerade das Dokument „Unsere Hoffnung“ der bundesdeutschen Synode von 1975 und ähnliche kirchenamtlichen Texte der nachkonziliaren Zeit für unaufgebbare Meilensteine in der Geschichte der Eschatologie; bei H. haben sie jedoch keine Chance. – Dessen Eschatologie *gliedert* sich in drei recht unterschiedlich gewichtete Teile: Im ersten, vor allem *geschichtlich* orientierten und sowohl quantitativ (140 S.) wie qualitativ am stärksten gewichteten Teil („anachrone Sammlung der Geschichte“) geht der Verf.



– dem Beispiel seines Kronzeugen K. Löwith folgend, die Kritik H. Blumenbergs an der Säkularisierungsthese zurückweisend und dem Urteil R. Guardinis vom „Ende der Neuzeit“ zustimmend – in umgekehrter Zeitrichtung von der Gegenwart aus, um von der zur säkularen Geschichtsphilosophie verkommenen Eschatologie (über Bossuet, Voltaire, Hegel, Joachim von Fiore und seine kritische Ablehnung bzw. Korrektur durch Thomas und Bonaventura) wieder zur grundsätzlich positiv beurteilten, aber auch in ihren Grenzen gesehenen christlichen Geschichtstheologie der Civitas Dei des Augustinus vorzudringen. Dieser bildet durch seine systemprägende Entdeckung des Gnadencharakters der Freiheit und des personalen Charakters der Zeit für H. den Brückenkopf zur Mitte christlicher Eschatologie, eben zum *biblischen Christusereignis* als dem Geschehen der „erfüllten Zeit“. Dieses wird – zusammen mit der Eschatologie Israels und anderer Religionen – im zweiten, dem kürzesten Teil (50 S.) ausgesprochen knapp dargestellt (20 S.). Weniger auf geschichtliche Details kommt es dem Verf. hier an, als vielmehr auf seine spekulative, vom personalen Zeitverständnis her begründete Durchdringung: In der Einheit von Endlichem und Unendlichem, von Absolutem und Geschichtlichem ist Christus in Person und Sendung mitten in der (chronologischen) Zeit die (personale) Vollendung der Zeit; an ihr allein muß daher die christliche Eschatologie ihr Maß nehmen.

Dies führt der Verf. dann im dritten, ausdrücklich systematischen Teil vor (90 S.), in dem er jetzt in diachroner Zeitrichtung von Christus ausgehend zunächst die Geschichte der personalen Eschatologie rekapituliert und dabei sehr aufschlußreich die patristische und mittelalterliche Diskussion um die Visio Dei und die Unsterblichkeit der Seele aus der Perspektive der personalen Eschatologie rekonstruiert. Das systematische Ergebnis wird dann in den zwei letzten Paragraphen zum Thema „Tod und Auferstehung“ bzw. „Auferstehung zu Gericht und Seligkeit“ ausgebreitet. – So sehr die systematische Kraft, die zum Nachdenken anregenden Analysen, die gut lesbare Sprache und die eigenwillige, teilweise sehr spannende Gedankenführung auch bestechen, so sehr provoziert dieses Buch doch auch den klaren *Widerspruch* zu bestimmten zentralen Optionen und Thesen. Zum *ersten* Teil: Ich finde das Urteil des Verf. über die Neuzeit schlicht zu klischeehaft-pauschal und undifferenziert. Sie ist auch in theologischer Relevanz nicht nur gekennzeichnet durch den Willen zur absoluten Selbstbehauptung und Autonomie, zum „Platzwechsel zwischen Gott und Mensch“. In ihrer Erkenntnis der individuellen Menschenwürde und der Menschenrechte, in ihrer Suche nach der Vermittlung von individueller und politischer Freiheit, in ihrem Ringen um eine (letztlich in der Eigenständigkeit der Schöpfung begründete!) autonome, humane und universale Ethik, die noch einmal unabhängig ist vom religiösen Glauben usw., stellt sie ein hochkomplexes Phänomen dar, dem H. in seiner holzschnittartigen Schwarzweißmalerei in keinster Weise gerecht wird. So eindeutig wie er würde ich jedenfalls K. Löwith nicht den Vorzug vor H. Blumenberg geben. – Zum *zweiten* Teil: Die personal-christologische Konzentration der Eschatologie bei H. führt zu einer starken Vernachlässigung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Gleichsam das „Jüdische am Christentum“ (N. Lohfink): daß nämlich eine gesellschaftliche Größe, eben das erneuerte Volk Gottes bzw. die *communio sanctorum* zum innergeschichtlichen wie eschatologischen Sakrament der Vermittlung von personale und universalem Heil berufen wird, spielt in diesem Entwurf keine besondere Rolle. Erst im dritten Teil, bei der Darstellung der Eschatologie des 2. Vatikanums (297 ff.), wird diese ekklesiologische Grundlinie christlicher Eschatologie kurz aufgegriffen, aber leider zu wenig systematisch fruchtbar gemacht. Hier ist die Eschatologie inzwischen schon weiter, als es H. wahrhaben möchte. Bei stärkerer Berücksichtigung dieses Vermittlungsmodells hätte er sich manche Einseitigkeiten, falsche Alternativen („Person oder Geschichte“) und unsachgemäße Urteile (z. B. über die Apokalyptik S. 12 und 15; über K. Rahners Zeitbegriff S. 47; über die neuere Theorie einer „Auferstehung im Tod“ S. 318 ff.) ersparen können. – Zum *dritten* Teil: So anregend ich seine „Theologie des Todes“ (327 ff.) finde, so sehr stört mich doch die unklare Vermischung der anthropologischen mit der theologischen Begrifflichkeit bei der Rede von der Trennung von „Leib und Seele“. Kann man wirklich diese Rede, die sich traditionell auf die Trennung zweier anthropologischer Grundprinzi-



pien (materia und forma) richtete, so einfach als im Tod sich ereignende Trennung der theologischen Beziehung des Menschen zu Gott (= Seele) von der zur Welt (= Leib) uminterpretieren und diese dann wiederum mit der Trennung von Person und Geschichte gleichsetzen? Der Tod, als Konsequenz der Sünde verstanden, trennt den Menschen sowohl von Gott wie von der Geschichte (Tod im biblischen Verständnis als absolute Kommunikationslosigkeit); er betrifft ihn als Person in Geschichte. Erst das gnadenhafte Anteilhaben am Tod Jesu (in Glaube und Taufe) rettet den Menschen als Person und Geschichte in das identitätsstiftende Leben des Auferstandenen hinein; ob das endgültig bereits im „Augenblick“ des Todes geschieht oder am „Jüngsten Tag“, ist m. E. zweitrangig und eher eine Frage der theologischen Sprachregelung. Denn es ist nicht einzusehen, warum auf einmal nach dem Tod die vorher so abgewertete „chronologische“ Zeit der Geschichte eine so ausschlaggebende Rolle spielen soll.

Auch die „Hermeneutik der Ewigkeit“ (334 ff) ist mir nicht verständlich: Warum soll gerade der „Zwischenzustand“ eine Anzeige für die Grenze des Begreifens der Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem sein? Er bezeugt zweifellos einen Unterschied zwischen persönlicher und universaler Vollendung durch das Gericht Gottes hindurch, aber *beides* besagt eben doch *Vollendung* des Endlichen, „Aufgehoben-Sein“ (im dreifachen Sinn) des endlichen Menschen und seiner Geschichte im unendlichen Leben Gottes, ohne daß das Endliche jemals aufhören würde, endlich zu bleiben; und darum ist *beides*, persönliche wie universale Vollendung gleichermaßen unbegreiflich für das menschliche Begreifenwollen (weswegen H. U. v. Balthasar ja auch vehement für nur *ein* Gericht nach dem Tod eintritt!) – Noch manches andere im Schlußteil wäre kritisch anzufragen; z. B. wie sich H. die „völlige Seligkeit“ der Heiligen in Gott und ihre communio mit den noch in der irdischen Geschichte Lebenden ohne den auferstandenen Leib denkt (341 f); hier würde sich nämlich zeigen, daß Vollendung der universalen Geschichte eben nur *durch* die vollendeten Personen und ihre communio hindurch geschehen kann und nicht einfach „nach“ ihnen. Warum dann aber nicht auch „prozessual“ im Laufe des Hineinsterbens aller Menschen und ihrer Geschichte in das Leben des auferstandenen Christus hinein? – Oder H.'s Aussagen über die Stellung Mariens im eschatologischen Geschehen (341 ff.): Daß sie aufgrund ihrer Sündenlosigkeit frei ist vom Zwang der in Sünde verstrickten Geschichte, was – eschatologisch gesehen – zugleich ihre leibliche Aufnahme in den Himmel bedeutet, „der einzige Fall, in dem für ein Geschöpf die Diastase von Person und Geschichte aufgehoben ist“ (343 – für Jesus Christus also noch nicht?). Hier wird H.'s Argumentation widersprüchlich; denn was er über das Verhältnis der vollendeten, aber leibfreien Heiligen zur unvollendeten Geschichte sagt, gilt genauso für Maria: die Geschichte ist eben auch in Beziehung zu Maria, die „in sich“ „völlig im Heil“ ist, noch nicht vollendet. Wie kommt sie also zu ihrem „auferstandenen Leib“? Wird er von Gott her „ersetzt“? Dann stimmt aber bei Maria der von H. statuierte Leib-Begriff nicht mehr. Würde H. Maria klarer als „Urbild der Kirche“ und aller Erlösten bedenken, gerade auch in ihrer eschatologischen Rolle, bräuchte er nicht zu so gezwungenen mariologischen Konstruktionen seine Zuflucht zu nehmen. Das Grundschema „Person – Geschichte“ wird einfach zu eng und unbeweglich auf alle eschatologischen Themen angewandt, wodurch seine tiefe Frag-würdigkeit noch deutlicher ins Licht gerückt wird.

Dennoch: Allen kräftigen Einwänden zum Trotz halte ich H.'s Eschatologie für ein ausgesprochen lesens- und diskussionswürdiges Buch. M. KEHL S. J.

ZITNIK, MAKSIMILIJAN, *Sacramenta*. Bibliographia internationalis. Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1992. Bd. I–IV. XXXII/3289 + 450 S.

Ob die elektronische Datenverarbeitung gedruckte Bibliographien einmal überflüssig machen wird, wird die Zukunft zeigen. Derzeitig stellen Druckerzeugnisse auf diesem Gebiet jedenfalls immer noch schlechthin unverzichtbare Arbeitsinstrumente dar. Deswegen ist die hier vorgelegte wahrhaft monumentale Bibliographie über die Sakramente sehr zu begrüßen. Ihr Verfasser, Professor an der päpstlichen Universität Gregoriana, legt mit ihr das Ergebnis einer mehr als dreißigjährigen Sammeltätigkeit vor! Auf 3289 Seiten sind nahezu 50 000 (genau 49 236!) Nummern Bibliographie zu den