

nisse der Religionswissenschaften im Innern der christlichen Theologie fruchtbar zu machen bemüht waren (Rudolf Otto, Odo Casel, Gustav Mensching).

Wer die vorliegende Arbeit liest, wird voller Staunen erkennen, wie häufig das Thema „Schweigen“ und auch „Heiliges Schweigen“ in der Literatur erörtert worden ist und nach wie vor erörtert wird. In diesem Sinn ist sie eine Fundgrube für jeden, der sich des Themas „Schweigen“ annehmen möchte. Der Vf. hat auch in hilfreicher Weise zu verdeutlichen verstanden, daß es verschiedene Schweige-kontexte und also auch Schweige-konzepte gibt. So entstehen vor dem Auge des Lesers „Schweigemuster“. Dieser Titelbegriff weckt die Erwartung, daß begriffliche Unterscheidung und Abgrenzungen zu einer Verdeutlichung des Phänomens Schweigen beitragen könnten. Diese Erwartung wird jedoch zumindest teilweise enttäuscht. Die Abgrenzungen zwischen den Begriffen verschwimmen nicht selten. Die Arbeit hätte wohl auch erheblich kürzer ausfallen können. Es gibt zu viele Überschneidungen, zu viele Wiederholungen. Die Gliederung der ganzen Arbeit hätte auch transparenter gestaltet werden können. Der bleibende Wert der Arbeit besteht vor allem darin, daß man in ihr eine enorme Fülle an einschlägiger Information aufbereitet findet.

W. LÖSER S. J.

GEISTER, PHILIP, *Aufhebung zur Eigentlichkeit*. Zur Problematik kosmologischer Eschatologie in der Theologie Karl Rahners (Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 5). Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 1996. 128 S.

Das vorliegende Buch (eine Dissertation an der Universität Uppsala in Schweden) hat sieben Kapitel. Im ersten (Einleitung, 11–16) steckt G. das Ziel seiner Arbeit ab: „Die vorliegende Untersuchung will ... eine kosmologisch-eschatologische *relecture* der philosophischen und theologischen Arbeiten Karl Rahners vornehmen. Es wird dabei versucht werden zu zeigen, daß eine anthropologisch gewendete Theologie nicht notwendigerweise eine Ausklammerung der kosmologischen und ökologischen Thematik zur Folge hat ... Die Arbeit will aber auch die Grenzen einer anthropologisch gewendeten Theologie aufzeigen, die gerade im Kontext der kosmologischen Problematik deutlich zum Vorschein kommen“ (16). Im 2. Kapitel (Materie, 19–33) legt G. dar, daß Rahner die Materie vom Geist her entwickelt. Während der Geist „hell“ und durchlichtet ist, ist die Materie „dunkel“ und undurchschaubar. Der Mensch kann deshalb die Materie nicht direkt erkennen, sondern nur auf dem Umweg über den Geist. Materie (als „gefrorener“ Geist) steht dem Geist in sperriger Weise gegenüber. Dennoch wird die Materie (als vorgeistiger Grund des Geistes) in der Vollendung der Welt nicht einfach eliminiert. Davon handeln das 3. (Materie und Evolution, 34–43) und das 4. Kapitel (Evolution und Vollendung: kosmologische Christologie, 44–58). *Zunächst* zur Evolution: Die Materie übersteigt sich gleichsam selbst – freilich kraft des absoluten Seins. Die wirkende Selbstüberbietung der Materie geschieht dadurch, daß das absolute Sein Ursache und Urgrund der Selbstbewegung der Materie ist. Evolution ist deshalb nicht nur passives Überbotenwerden, sondern Selbstüberbietung, die freilich ihren letzten Grund im Abgrund des absoluten Seins hat. *Dann* zur kosmologischen Christologie: Die Lehre von der Fleischwerdung des göttlichen Logos besagt, daß die höchste Geistigkeit die unterste Tiefe der Wirklichkeit noch durchdringt. Die Materie gehört so zur Wirklichkeit Gottes, insofern die Materie eine reale Dynamik in diesem absoluten Leben des Geistes hat. Die Geschichte der Materie ist so gleichsam eine Vorgeschichte der Christologie. Im 5. Kapitel (Vollendung und Zukunft: kosmologische Eschatologie, 59–85) geht es um die Eschatologie (um das eigentliche Thema des vorliegenden Buches). In Christus ist Gott selbst in dieser Welt in der Zeit anwesend gewesen, und die Welt hat sich durch diese Anwesenheit als *capax* dei erwiesen. Zwar ist die Vollendung der Welt ganz und gar Geschenk der Gnade Gottes, aber diese Vollendung ist (durch Christi Leben, Tod und Auferstehung) der Welt schon inhaerent. Die in Christus gegebene Vollendung des Kosmos ist als real-symbolische Vollendung der Welt zu betrachten. Diese realsymbolische Vollendung muß aber noch von dem Kosmos eingeholt werden, indem auch an ihm sichtbar wird, was in Christus schon ganz und gar geschehen ist. Die endgültige Vollendung besteht in der Erfüllung der im Kosmos grundgelegten transzendentalen Offenheit auf Gott hin, die im Menschen ihren gesammelten Ausdruck findet und im Tod jedes einzelnen Men-

schen stückweise ratifiziert wird. „Weil Christus der Garant der letzten Einheit alles Seienden ist, wird die eschatologische Wirklichkeit erkannt werden als die völlige Verwandlung des alten Kosmos, als dessen ‚Aufhebung‘ zu seiner Eigentlichkeit, die der neue Himmel und die neue Erde ist“ (85). Im 6. Kapitel (Kosmologische Eschatologie bei Karl Rahner – eine kritische Auseinandersetzung, 89–118) meint G. festhalten zu sollen, daß Rahners methodische Vorentscheidung für eine Transzendentaltheologie von ihren Voraussetzungen her so anthropozentrisch ist, daß sie den Blick auf eine kosmologische Fragestellung erheblich verstellt. Wie diese kosmologische Eschatologie aussehen soll, umreißt G. im 7. Kapitel (Vier Thesen zu einer kosmologischen Eschatologie, 119–121) in vier Thesen, die hier in ihrer vollen Länge und wörtlich wiedergegeben werden sollen: 1. These: Eine kosmologische Eschatologie stellt heraus, daß sich die christliche Vollendungshoffnung notwendig auf die gesamte Schöpfung richtet. Dies impliziert eine Relativierung des Menschen als *causa finalis* der Schöpfung. – 2. These: Indem die kosmologische Eschatologie auch das eschatologische Heil des Menschen in einen kosmologischen Kontext stellt, schließt sie jeden Heilsindividualismus aus und macht deutlich, daß auch das persönliche Heil des Menschen gebunden ist an sein heiles Verhältnis zur gesamten Schöpfung. – 3. These: Kosmologische Eschatologie übt die Funktion aus, die theologische Reflexion sowohl an ihre Mitverantwortung für die Schöpfung zu erinnern als auch daran, den „eschatologischen Vorbehalt“ wachzuhalten. Sie tut dies, indem sie eine kritische Position gegenüber einer vorschnellen Projektion diesseitiger Herrschaftsverhältnisse auf die erhoffte Vollendungsgestalt der Schöpfung einnimmt. – 4. These: Kosmologische Eschatologie schöpft in ihrer Erkenntnis aus den Quellen christlicher Texte und der menschlichen Erkenntnis und Sprache. – Eine Bibliographie schließt dieses sehr gute Buch ab. Auf hohem spekulativem Niveau (aber dennoch völlig unpräzises) versucht es, die kosmologische Eschatologie Karl Rahners weiterzudenken. Ich habe das Buch mit viel Gewinn gelesen.

R. SEBOTT S. J.

#### 4. Praktische Theologie

„DEN ARMEN EINE FROHE BOTSCHAFT.“ FESTSCHRIFT FÜR BISCHOF FRANZ KAMPHAUS ZUM 65. GEBURTSTAG. Hrsg. *Josef Hainz, Hans-Winfried Jüngling* und *Reinhold Sebott*. Frankfurt a. M.: Knecht 1997. 435 S.

Sehr unterschiedliche Autoren und eine Autorin haben sich zusammengefunden, das Lebens- und Wirkensmotto von Franz Kamphaus, Bischof von Limburg, anlässlich seines 65. Geburtstags in einer Festschrift zu würdigen: „Den Armen eine frohe Botschaft“ – darum sollte es der Kirche gehen – dies ist das Anliegen von Bischof Kamphaus. Die Festschrift, in Zusammenarbeit von Philosophisch-Theologischer Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und dem Fachbereich „Katholische Theologie“ der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main erstellt, ist als gemeinsames Projekt ohnehin schon bemerkenswert. Unabhängig davon bietet das Buch in exegetischen und systematischen Fragen Artikel von hohem Rang, auch wenn Leserin und Leser sich bisweilen fragen mögen, wieso ausgerechnet diese oder jene Abhandlung in das Werk Eingang gefunden haben. Die Frage erhöht die Spannung – und interessant ist es allemal, nach einer Antwort zu suchen.

Als Einführung in das Grundsätzliche ist der ausgezeichnete Artikel von *Jörg Splett* „Ein gutes Wort uns armen Menschen?“ zu verstehen, der ein wenig (wie C. S. Lewis) damit kokettiert als „Laie“ zu „blöken“. In einem prägnanten Satz wird zusammengefaßt, was gegenwärtig ansteht: „Der Furcht, das Christliche könne in selbstzerstörerischer Weise in der Kirchengestalt der Neuzeit eine christliche Form gefunden hat“ (9). Der Artikel von *Rupert Lay* betont die Notwendigkeit einer „Vision“ für jede ethisch und religiös kommunikable Theorie. *Hans-Ludwig Ollig* zeichnet die Auseinandersetzung