

die eigene religiöse Praxis aufgenommen werden können, ohne dabei die andere Tradition zu vereinnahmen oder die eigene zu verfälschen“ (217).

Das Buch schließt mit einer kurzen Zusammenfassung seiner wichtigsten Thesen und der Präsentation einer kleinen, allen Christinnen und Christen sehr ans Herz zu legenden „Tugendlehre des interreligiösen Dialogs“, die auf der Grundlage der vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit) und den drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) konkrete Voraussetzungen und Haltungen für ein gelingendes interreligiöses Miteinander formuliert (221–226). Verf. ist damit ein eindruckliches Werk gelungen, das auf weniger als 230 Textseiten über alles Wichtige und Wissenswerte zu *Nostra aetate* kompetent und umfassend informiert. Davon zeugen auch das 20-seitige Literatur- und das doppelt so starke Endnotenverzeichnis; Personen- und Sachregister fehlen leider. Das Buch versprüht den offenen und weiten Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und lädt auf erfrischende Weise dazu ein, den vom Konzil angestoßenen Dialog mit den anderen Religionen mutig fortzusetzen, wengleich dabei – aus Respekt vor dem Selbstverständnis der anderen – „[k]onsens- und differenzhermeneutische Methoden“ künftig „einander ergänzen“ müssen (225). Dies alles geschieht in der freudigen Gewissheit, dass jede Öffnung gegenüber dem Nächsten – auch gegenüber dem andersgläubigen Nächsten – zugleich eine Öffnung gegenüber Gott und damit eine mögliche Bereicherung für den eigenen Glauben darstellt. A. LÖFFLER SJ

KESSLER, HANS, *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*. Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 275 S., ISBN 978-3-7666-1755-2.

Das Thema dieses neuen Buches des emeritierten Frankfurter Systematikers Hans Kessler (= K.) gehört zu den wenigen „Kern“-Themen der Dogmatik, die noch immer eine erstaunlich große Zahl von Interessierten zu Vorträgen oder zur Lektüre einschlägiger Bücher anzieht. Von daher ist es sehr sinnvoll und hilfreich, dieses Thema immer von neuem im Blick auf jeweils aktuelle veränderte Fragestellungen aufzugreifen, es neu durchzubuchstabieren und so für „suchende, fragende, zweifelnde Zeitgenossen“ (11) verständlich darzulegen. Dabei sieht K. zu Recht, dass es heute vor allem darum geht, die traditionellen Glaubensaussagen glaubwürdig vor einer Vernunft zu rechtfertigen, die z. B. von den Erkenntnissen einer analytischen Bewusstseinsphilosophie, der naturwissenschaftlich-medizinischen Hirnforschung und den empirischen Untersuchungen von Nahtoderfahrungen u. Ä. beeinflusst ist. In wohltuender erkenntnistheoretischer Selbstbescheidung betont K. durchgehend, dass es ihm in keiner Weise darum geht, angesichts der schwierigen Fragen, die von dorthin an die eschatologische Hoffnung der Christen gestellt werden, diese Hoffnung rational schlüssig „beweisen“ zu wollen (was vom Inhalt wie vom Vollzug des Glaubens her schlechterdings unmöglich ist). Wohl aber beansprucht er, stichhaltige Gründe dafür anführen zu können, dass die christliche Hoffnung auf ein neues, von Gott geschenktes Leben nach dem Tod keineswegs unvernünftig oder vernunftwidrig sei, dass sie vielmehr auch von kritischen Zeitgenossen als ernst zu nehmende Alternative zur mehr und mehr dominierenden naturalistisch-materialistischen Sicht des Menschen und seiner Welt anerkannt werden kann. Diesem Anspruch wird K. durchgehend und auf sehr überzeugende Weise gerecht.

Das Buch gliedert sich in sechs Kap.: Es beginnt – methodisch stringent – mit der Darstellung und kritischen Erörterung von vier „allgemein-menschlichen Grunderfahrungen“, die – unabhängig von jeder religiösen Grundeinstellung – als Hinweise auf eine „transzendente Dimension“ unserer Wirklichkeit, auch über die Todesgrenze hinaus, gelten können (19–43): die Erfahrung radikaler Endlichkeit, die Sinnfrage angesichts des Todes, der Tod eines geliebten Menschen und das auf Erden nicht wiedergutzumachende Unrecht. Den Ausführungen in diesem Kap. kann ich gut zustimmen. Aber an einigen Stellen scheint mir die negative Wertung einer Weltsicht, die nicht an eine letzte Erfüllung und Sinngebung über den Tod hinaus glauben mag, doch allzu sehr von unserer eigenen, religiös geprägten Weltsicht bestimmt zu sein. Denn viele Vertreter dieser weltanschaulichen Option erfahren, deuten und leben ihr Leben keineswegs als „eitel und sinnlos, absurd“ (23; ähnlich 24, 30). Auch führt ihr Leben angesichts des

maßlosen Leids so vieler Opfer der Geschichte ohne eschatologische Hoffnung keineswegs eo ipso zur „Verzweiflung“, zur „Resignation“ oder zu einer „unröstlichen Trauer“ (29). Die vielen negativen Erfahrungen von Sinnlosigkeit können auch bei ihnen – ähnlich wie bei uns Christen – doch erstaunliche kreative Kräfte zur humanen Gestaltung menschlicher Lebenswelten freisetzen – gerade auch zu Gunsten der vielen Benachteiligten; dies alles gibt ihrem Leben einen erfüllenden, auch von unserem Glauben her nachvollziehbaren Sinn.

Das zweite Kap. „Nahtod- und Out-of-Body-Erfahrungen: Indizien für ein vom Körper ablösbares Bewusstsein?“ (44–87) bietet – auf der Basis einer gründlichen Kenntnis der einschlägigen Literatur – eine präzise und gut verständliche Information und Reflexion über die vielen komplizierten Fragen, die sich auch für die Theologie mit diesem Phänomen verbinden. Hier zeigt sich K. als Meister des interdisziplinären Dialogs zwischen Theologie und neuen empirischen Wissenschaften. Auch was den Nutzen dieser Forschung für den Glauben angeht, kommt K. zu einem sehr differenzierten und vorsichtig-positiven Ergebnis: Ausgehend von dem naturwissenschaftlich nicht zu bezweifelnden, aber auch nicht zu erklärenden „harten Kern“ vieler „Out-of-Body“-Erfahrungen, nämlich dass „Menschen aus ihrer Koma-Phase zurückkehren und etwas wissen, was sie nicht durch sinnliche Erfahrung wissen können“ (64), und in überzeugender Abgrenzung von verschiedenen Deutungen dieser Phänomene, hält K. es zumindest für eine begründete Denkmöglichkeit, ja sogar für wahrscheinlich, „ein vom irdischen Körper und Gehirn ablösbares bewusstes Leben mit Erster-Person-Perspektive“ anzunehmen (67). Insofern können solche Nahtoderfahrungen zwar nicht als Beweise für eine postmortale Unsterblichkeit gelten, wohl aber könnten sie „Fingerzeige, Gleichnisse, Hinweise auf etwas sein, das den Tod übersteigt“ (ebd., ähnlich auch 86 f.).

Das dritte Kap. (88–124) behandelt außerchristliche Hoffnungsentwürfe, die in unserer westlichen Kultur heute eine gewisse Rolle spielen: zunächst einige „abwegige physikalistische Spekulationen“ (92–97), die eine etwas skurrile Mischung von naturwissenschaftlicher Forschung und Science-Fiction-Phantasien darstellen und deren Ziel es ist, die religiöse Hoffnung durch physikalische Prognosen und Projektionen zu ersetzen. Durch ihre wissenschaftliche Terminologie wollen sie über ihren materialistisch-weltanschaulichen Charakter hinwegtäuschen und den Anschein erwecken, sie seien naturwissenschaftlich begründet.

Ernster zu nehmen ist dann schon die Wiedergeburtstheorie in ihren östlichen und westlich modernen Varianten, wobei gerade letztere wegen ihrer relativ hohen Kompatibilität mit vorherrschenden Werten unserer westlichen Kultur eine nicht zu unterschätzende Anziehungskraft auf unsere Zeitgenossen ausüben. Auch hier wägt K. sehr differenziert „Chancen und Probleme“ dieser Weltanschauung ab (112–117). Das Kap. schließt mit der eindeutigen erkenntnistheoretischen Schlussfolgerung, dass eschatologische Aussagen – ob christlich oder nicht – grundsätzlich „Hoffnungsaussagen“ sind und nicht irgendein religiös tradiertes Geheimwissen über die Zukunft.

Damit wird bereits übergeleitet zu den drei folgenden Kap., in denen explizit die Hoffnung des jüdischen und des christlichen Glaubens hinsichtlich des Lebens über den Tod hinaus dargestellt wird. Das vierte Kap. (125–154) bringt sehr treffend den „Kern“ unserer eschatologischen Hoffnung auf den Punkt: Die jüdisch-christliche Hoffnung hängt ganz und gar am Glauben an Gott, dem „absoluten Urgrund“ aller kontingenten Wirklichkeit, der sich seinem Volk als „Jahwe“, als der unverfügbar Da-Seiende und in Liebe Gegenwärtige geöffnet hat und dessen rettende Liebe auch am Tod seiner Geschöpfe keine Grenze findet. Zu dieser letzteren Einsicht ist Israel allerdings erst relativ spät gekommen (zwischen 200 und 100 v. Chr., also in der Makkabäerzeit). Der theologische Kontext für diese neue Entwicklungsstufe im Glauben Israels war die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes für die glaubenstreuen Martyrer, die in der Verfolgung durch die hellenistischen Herrscher umgebracht wurden. Die Hoffnung auf ihre Auferstehung von den Toten war somit die letzte Konsequenz des Glaubens an die schöpferische und rettende Macht Gottes gegenüber seinem Volk.

Über die Pharisäer, die diese Hoffnung entschieden vertraten, gelangte sie auch zu Jesus, der ihre Eschatologie in seine Reich-Gottes-Botschaft integrierte und sie so an seine Jünger weitergab. Für deren Glauben und ihre Hoffnung spielten dann natürlich

vor allem die Erscheinungen des vom Tode auferweckten gekreuzigten Jesus von Nazaret eine ganz entscheidende Rolle. Darauf basierte schließlich die ganze apostolische Verkündigung von Jesus, dem von Gott auferweckten Messias.

Im zentralen fünften Kap. (155–225) entfaltet K. ausführlich den unlösbaren Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten, dem Kernstück christlicher Eschatologie. Dabei kann er auf seine bekannten und allgemein hochgeschätzten Vorarbeiten zu dieser Thematik zurückgreifen, bereichert durch neuere Literatur (v. a. die Forschungsergebnisse von Jürgen Becker). Ich kann den klaren Ausführungen K.s weitgehend zustimmen; sie sind heute in der katholischen Eschatologie Konsens. Nur zwei Anfragen möchte ich hier vorbringen.

Erstens: Zu den neutestamentlichen Quellen des Auferstehungsglaubens würde ich neben den frühen Osterbekenntnissen und den späteren Ostererzählungen der Evangelisten auch noch die Predigten des Petrus und des Paulus in der Apostelgeschichte zählen, die ja ein eigenes formgeschichtliches Genus bilden und für die missionarische Verkündigung des Auferstehungsglaubens an Israel und die Völker eine wichtige Rolle spielten. In seiner ersten Predigt am Pfingsttag kommt Petrus nun auch – mit Verweis auf Ps 16,8–11 und auf die in Israel bekannte Grabstätte Davids (der ja als Verfasser dieses Psalms galt) – auf das Motiv vom „leeren Grab“ zu sprechen: „Du gibst mich nicht der Unterwelt preis, noch lässt du deinen Frommen die Verwesung schauen.“ Diese auf Jesus bezogene Aussage zielt zweifellos auch darauf, die Verkündigung von der Auferstehung Jesu jüdischen Zuhörern plausibel zu machen (Apg 2,24–36). Vermutlich werden die Erzählungen vom Auffinden des „leeren Grabes“ für die Jünger und die ersten Bekehrungen unter den Juden doch eine gewisse Bedeutung gehabt haben (dies zu 165–167), auch wenn sie weder damals noch heute als eine unerlässliche Begründung des biblischen Auferstehungsglaubens gelten können (worin ich K. voll beipflichte).

Eine zweite Frage: Innerhalb des im Ganzen ausgezeichneten Abschnitts „Wie kann Auferstehung widerspruchsfrei gedacht werden?“ (181–225), in welchem K. sehr überzeugend den christlichen Auferstehungsglauben in den Verstehenshorizont heutiger, den Glauben befragender Menschen „übersetzt“, gibt es einen Punkt, der mich zu einer Rückfrage veranlasst. Es geht um das von K. Rahner vorgeschlagene und inzwischen von zahlreichen Theologen (auch von mir) übernommene „Denkmodell“ einer „Auferstehung im Tod“, dem auch K. – mit allen Vorbehalten gegenüber solchen und ähnlichen Vorstellungshilfen – zustimmt. Bei der Erklärung dieses Konzepts heißt es, dass jeder Einzelne bei seiner individuellen Auferstehung im Tod nicht nur die eigene Auferweckung und das Auferstehenssein der vor ihm Gestorbenen erlebt, sondern „aller anderen, der Früheren wie der *Späteren*“ (200; auch 201).

Ich halte diese Formulierung zumindest für missverständlich. Denn wenn das stimmen sollte, scheint die Vollendung im Tod als etwas völlig der Zeit und der Geschichte Enthobenes vorgestellt zu werden; so als ob in der Wahrnehmung der Vollendeten die noch weitergehende Geschichte der auf Erden Lebenden und zugleich deren Ende und Vollendung bereits antizipierend präsent seien. Meine Frage: Kann man das, was für die freiheitswahrende, alle irdischen Zeiten unterfangende Vorsehung Gottes gilt, auch auf uns endliche, bei Gott ihre Vollendung findende Menschen übertragen? Bleiben wir nicht – anders als der ewige Gott – auch in der Vollendung an Zeit und Geschichte gebunden, ohne jedoch ihrem auseinandergezogenen Nacheinander noch unterworfen zu sein (dies auch im Blick auf S. 224f. gefragt)? Biblisch gesehen werden wir in der Vollendung ja nicht einfachhin der Ewigkeit Gottes gleichgestaltet, sondern in den vollendeten Leib des durch Tod und Auferstehung hindurchgegangenen und zum Vater heimgekehrten Jesus Christus aufgenommen und *ihm* gleichgestaltet. Die „Fülle“ dieser Gleichgestaltung steht aber noch aus, solange der Tod noch in der Welt herrscht (vgl. 1 Kor 15,25f.) und Menschen ihr letztes Ziel noch nicht erreicht haben. Darauf „wartet“ (nach Hebr 10,13) auch Christus, der erhöhte Menschensohn noch. Könnte mit diesem „Warten“ nicht eine qualitative (nicht irdisch-zeitliche!) Differenz zwischen der je individuellen und der universalen Vollendung angedeutet werden? Eben die Differenz zwischen den Teilen und dem Ganzen des Leibes Christi, in den wir in der Taufe eingegliedert werden und im Tod zur Teilhabe an seiner Auferstehung endgültig aufgenommen

werden (vgl. Phil 3,20f.)? Ohne dieses heilsgeschichtliche Medium „Leib Christi“ bleibt unsere Vorstellung von Vollendung vielleicht doch zu abstrakt-spekulativ; erst im Raum des Leibes Christi bekommt auch das Gebet der Lebenden *für* die Verstorbenen und *zu* ihnen um ihre Fürsprache einen unaufhebbaren theologischen Sinn.

Der sechste und letzte Teil (226–270) entfaltet unter der Überschrift „Gott – das letzte Ziel unseres Lebens“ auf sehr ansprechende und viele Missverständnisse ausräumende Weise die zentralen Glaubensgehalte des eschatologischen Vollendungsgeschehens: Was bedeutet „Begegnung mit Gott im Tod“, was Gericht, Läuterung, Hölle, Hoffnung auf Allversöhnung und ewiges Leben? Schließlich: Wie lässt sich das Erhoffte bereits in diesem Leben vorwegnehmend erfahren? Auch hier ließe sich über den einen oder anderen Punkt diskutieren, z. B. was die Bindung des Versöhnungswillens Gottes an die Versöhnungsbereitschaft der Opfer den Tätern gegenüber betrifft, 243; auch die in den verschiedenen Schriften des NT hervorgehobene, aktive Rolle Christi im Endgeschehen ließe sich – über den Zusammenhang zwischen seiner und unserer Auferstehung hinaus – noch konkreter profilieren, etwa sein Tod für uns, sein Begrabenwerden (1 Kor 15,3f.), sein Hinabsteigen in das Reich des Todes und sein Wiederkommen zum Gericht.

Wie dem auch sei, die kritischen Anmerkungen können und sollen nicht die hohe Anerkennung schmälern, die ich diesem Buch zolle. Es ist ein Buch „zur rechten Zeit“, um in unserer Gegenwart angesichts so vieler neuer Anfragen dem biblischen Auftrag auf vernünftige und glaubwürdige Weise gerecht zu werden: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15).

M. KEHL SJ

PECH, JUSTINUS C. / SCHACHENMAYR, ALKUIIN (Hgg.), *Zwischen Philosophie und Theologie*. Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen. Heiligenkreuz: Be&Be Verlag 2013. VIII/ 210 S., ISBN 978-3-902694-55-3.

In der Kürze liegt die Würze. Schon Karl Rahner nannte 1976 seine Einführung in den Begriff des Christentums im Vorwort einen „kurzen Versuch“. Der vielhundertseitige „Grundkurs“ schließt mit einem selbstkritischen Epilog zur Notwendigkeit von „Kurzformeln des Glaubens“. Heute, angesichts einer exorbitanten Vermehrung sogenannter Inhalte (neudeutsch: *content*), einer vor vierzig Jahren unvorstellbaren Menge massenmedial verfügbarer Textbausteine, steht die Theologie noch immer vor dieser Aufgabe. Sie muss sich in der Flut der Mitteilungen nicht nur – wie immer schon – behaupten und rechtfertigen. Sie muss sich dazu mehr denn je selbst beschränken, auf das Wesentliche fokussieren, knapp und prägnant formulieren – um überhaupt gehört zu werden.

Denn in der vernetzten Gesellschaft ist Aufmerksamkeit zur entscheidenden „Resource“ (Franck) verkommen, zum Flaschenhals, den auch die stichhaltigsten Argumente zuallererst passieren müssen. Kommt ein ernsthaftes Gespräch (130) über die religiösen Grundfragen des Lebens nicht zustande, konstatieren manche verärgert eine Art Aufmerksamkeitsdefizitsyndrom beim „Hörer des Wortes“, andere verweisen frustriert auf die mangelnde „Anschlussfähigkeit“ der Inhalte, obgleich es drittens auch an der Kommunikation der Gesellschaft selbst (149) liegen könnte, die sich vor allem inhaltlich drastisch verändert hat. Für welche Diagnose man sich entscheidet, welchen Pol dieser „Triangle“ man präferiert, sagt nach Fichte vor allem etwas über den Diagnostiker (131).

Die Situation ist jedenfalls unerfreulich. Das gilt für Theologie im Allgemeinen und für ihre Grundlagendisziplin Fundamentaltheologie im Besonderen. Nicht, dass es an Veröffentlichungen und Mitteilungen, an Gehalt und Inhalt (also an „content“) fehlen würde! Allein, die Kommunikation will nicht (mehr) so recht gelingen, und dies nicht nur im Blick auf die Gesellschaft. Theologische Reflexionen besetzen Nischen, sie füllen keine Säle (mehr). Das war einmal anders, lange ist das nicht her. Doch selbst im inneren Kreis der Hochinteressierten, an theologischen Fakultäten und kirchlichen Akademien, treten verblüffende Verstehens- und Vermittlungsprobleme (133) auf. Schuldzuweisungen sind möglich, aber – wiederum neudeutsch – nicht hilfreich. Was also ist zu tun?

Die pragmatische Antwort der Herausgeber dieses Sammelbandes besteht in 13 „Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen“ und einer Hinfüh-