

Zugleich wendet sich Verf. aber auch gegen überzogene Erwartungen an das Projekt einer Theodizee, wenn er darauf verweist, dass das Beweisziel der in seinem Buch entwickelten Theodizee es nicht sei, „den Glauben an Gott angesichts des Übels in der Welt in einem positiven Sinn zu begründen“, sondern sein Anliegen sei es lediglich, diesen Glauben gegenüber den Einwänden von atheistischer Seite „mit guten Gründen aufrecht zu erhalten“ (11). Die von ihm entwickelte Theodizee wolle „im Letzten [...] keine Stilllegung der Frage nach Gott angesichts des Übels, sondern lediglich die Zurückweisung der Behauptung der Widersprüchlichkeit des Glaubens“ (ebd.). Das Theodizeeproblem soll also nicht „nicht gelöst, sondern begründet offengehalten werden“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

EWERSZUMRODE, FRANK, *Mysterium Christi spiritualis praesentiae*. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive (Reformed Historical Theology; Band 19). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 290 S., ISBN 978-3-525-56947-4.

Es gab einmal eine Generation von katholischen Ökumenikern, die nur zu sehr den Eindruck erweckten: „Die wollen ‚uns‘ mit Gewalt evangelisch machen.“ Dieses Attestat kann man dem Beitrag „Mysterium Christi spiritualis praesentiae“ von Frank Ewerszumrode nicht ausstellen. Er erkennt unzweideutig den Maßstab an: „Römisch-katholische Theologie bekennt sich zur substantiellen Gegenwart [...] unter den Gestalten [...]“. Eine orthodoxe Eucharistielehre muss sich daher zu allen drei Gegenwartsformen [sprich: gerade auch zur ‚somatischen Realpräsenz‘] bekennen.“ (228) – Die Frage ist vielmehr, ob sich hier nicht ein freilich intellektuell sehr reger Irenismus ausspricht, der zu Lasten gebotener Trennschärfe geht.

Doch erst einmal vorab: Mit seiner Untersuchung und resümierenden Beurteilung der Abendmahlslehre von Johannes Calvin wartet der Autor sicher mit einer der profiliertesten Arbeiten innerhalb des aktuellen deutschsprachigen theologischen Nachwuchses auf. Auf der Spur des von K. Lehmann und W. Pannenberg seinerzeit herausgegebenen Klassikers der Konsentheologie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ [vgl. 12–16] durchleuchtet der Verf. Calvins Abendmahlslehre hin auf ihre (entgegen dem s. E. bloßen Anschein des Wortlauts) Anschlussfähigkeit, ja Konvergenz mit katholischer Doktrin und Theologie zu Eucharistie und Realpräsenz. – Ausführlich referiert der Verf. hierzu die drei prinzipalen Niederschläge von Calvins Abendmahlslehre und wertet sie aus: den „Petit traité de la sainte cene“ von 1541, den (für Calvin nur bedingt aussagekräftigen) Zürcher Konsens mit Bullinger von 1549 und die „Institutio“ in der Fassung von 1559. Er dokumentiert, ebenso gerafft wie detailreich, ein Stück Geschichte reformatorischer und zumal reformierter Abendmahlstheologie (Luther, Bucer, Zwingli, Bullinger). (39–203) – Eine kompetente theologiehistorische Untersuchung, freilich in systematischer Absicht: Der Verf. kommt schließlich zum Ergebnis, dass substantielle Differenzen zwischen Calvins Lehre und katholischer Doktrin nicht bestehen, ganz besonders nicht in Sachen „somatischer Realpräsenz“; vielmehr haben sich gerade der hl. Thomas von Aquin und der Genfer Reformator viel zu sagen bzw. weisen hohe Konvergenzen auf. (205–275)

Und so lautet eine der griffigsten Formulierungen: „[Es] kann gesagt werden, dass Calvin auch die somatische Realpräsenz von Christi Leib und Blut vertritt, da Christus durch die Symbole, die Zeichen einer gegenwärtigen Sache sind, präsent ist, solange diese Präsenz weder materialistisch noch lokal verstanden wird. Daher entsprechen Deutungen, die die Gegenwart Christi *unter* den eucharistischen Symbolen ablehnen, Calvins Lehre nicht.“ (175) Entsprechend durchzieht die Dissertation der *Cantus firmus* des Verf.s, wonach Calvins Abendmahlslehre von zwei Motiven bestimmt ist: a) der Zurückweisung des „materialistischen“ bzw. „lokalen“ Missverständnisses der Gegenwart Christi; b) der Wahrung dieser Präsenz im Sinne des Angebotes („exhiberi“) von Christi Leib und Blut zur echten, substantialen Gemeinschaft der Glaubenden damit kraft der Verbindungsmächtigkeit des Heiligen Geistes. (67 f., 154–156, 175 f., 200 f. u. ö.) Der Verf. sieht in Calvins Ablehnung einer lokalen Gegenwart eine wichtige Verbindungslinie zur Eucharistielehre zumal des hl. Thomas (248–251).

Gegen diese (extrem) optimistische Konvergenzhermeneutik drängen sich jedoch gewichtige Anfragen auf. So ist sicher Gemeingut aller konventionellen Konzeptionen, die nachtridentinisch präsent waren (und sind), dass Christi Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten keine räumliche im Sinne der Zirkumskription (seines Leibes und Blutes) ist. Für den Aquinaten kommt dies der Nichtlokalität dieser Gegenwart gleich; denn solche Lokalität bedeutete für Thomas: Die Ausdehnung von Christi Leib müsste den Gestalten kondimensioniert werden. Des ungeachtet geht es um jene wahre Enthaltheit Christi unter den Gestalten, die strenge Selbst-Anwesenheit („substantial“) besagt, um Christus mit seinem Leib und Blut und allem, was (intrinsisch) zu ihm gehört, just am Ort der Gestalten gegenwärtig sein zu lassen, wobei diese eucharistische Gegenwart (!) exakt durch die Oberfläche der konsekrierten Gestalten umschrieben ist. Bei Thomas hierzu: C.g. IV,63f.; S.th. III,76,1–5 (bes. 76,5 arg/ad1). Nimmt man das Risiko einer ad hoc gedrängten Terminologie auf sich, so könnte man sagen: Was die überkommene katholische Doktrin und Theologie lehrt, ist keine räumliche Gegenwart, jedoch eine solche, die der räumlichen *förmlich* äquivalent ist (die eucharistische Gegenwart ist nach ihrer immanenten Beschaffenheit der räumlichen quasi-ebenbürtig). – Für Calvins Konzeption nun trifft freilich zu, was der Verf. herausarbeitet: Die durch das Wort geheiligten „Elemente“ bieten demnach jene substantiale Gemeinschaft mit Christus und zumal seinem Leib und Blut an, die für den gläubig Empfangenden durch die Verbindungsmächtigkeit des Heiligen Geistes Realität wird. Jedoch wagt der Rez. zumindest die Hypothese, dass dieses „Vermittlungs“-Konzept Calvins in puncto Verhältnis von Leib und Blut Christi eben zu den „Elementen“ im Unterschied zur *förmlichen* Äquivalenz (gegenüber der räumlichen Präsenz) eben eine *rein funktionale* besagt (vgl. Institutio IV,17,3 initio: „non secus acsi“): Christus steht so mit seinem Angebot zur wahren Gemeinschaft mit ihm, mit seinem Leib und Blut, hinter dem Wort und den Elementen, *als wäre* er in den Gestalten der Speise und des Trankes und „so“ räumlich gegenwärtig, jedoch ohne tatsächlich darunter anwesend zu sein. Wenn nun aber diese Hypothese zutrifft, dann gilt: Calvin hat sehr wohl das katholische Anforderungsprofil in Sachen „somatische Realpräsenz“ wesentlich unterschritten.

In Calvins Institutionen lässt sich dafür eine Reihe von Indikatoren benennen: Der Verf. erwähnt zwar, dass Calvin anerkenne, „dass seine Gegner beteuern, keine *praesentia corporalis* [i.e. ad modum corporum!] zu vertreten“ (166). Aber diese knappe Auseinandersetzung mit dem scholastischen Konzept nicht-zirkumskriptiver und so un-räumlicher Gegenwart dennoch unter den Gestalten (und so an deren Ort) in Inst. IV,17,13 wird vom Verf. nach Ansicht des Rez. sträflich untergewichtet. Denn sehr viel spricht dafür, dass Calvin darin das (und zwar: gemein-)scholastische Konzept einer „formellen Äquivalenz“ zur räumlichen Gegenwart zusammen mit der räumlichen verwirft: Für Calvin laboriert diese Distinktion unter innerer Unverständlichkeit, gleich wie man sie anlegt. Es ist kaum anzunehmen, dass Calvin die Lehre des hl. Thomas, Christi eigene Ausdehnung sei unter den Gestalten begleitend und so „per modum substantiae“ zugegen (III,76,4), wohlwollender beurteilt hätte. – Calvins (rhetorische) Frage (an die Gnesiolutheraner) nach dem Wozu der „*occulta sub pane praesentia*“ (IV,17,29) sollte sehr zu denken geben. Entsprechend ist deutlich indiziert, dass die sicherlich starken Formulierungen wie z. B. „*sub symbolis corpus ac sanguinem Christi sumere, manducare, bibere etc.*“ (z. B. IV,17,32) eben dynamisch gehalten sind, um die „statische“ „*praesentia sub*“ gerade nicht zu sanktionieren. Der Abstieg Christi zu uns durch den Heiligen Geist und die Elemente (IV,17,24) ist konstituiert gerade als Hochgezogenwerden zur substantiellen Gemeinschaft mit dem Christus im Himmel vermittelt der gläubigen Entgegennahme der Elemente, desseits einer verborgenen Anwesenheit unter dem Brot (IV,17,16 und 31). (Dazu beim Verf. 173f., 179.) Man beachte auch IV,17,16 fine: reine „*carnis et sanguinis participatio*“ ohne „*loci coniunctio atque contactus*“. – Überhaupt perhorresziert Calvin das „*latere sub*“ (z. B. IV,17,13/25/31). – Dass sich schließlich Calvin im Kontext der „*manducatio impiorum*“ dezidiert ausspricht gegen die im Gefolge von Petrus Lombardus etablierte Drittgröße „*sacramentum et res*“, welche für das Altarsakrament der unter den Gestalten gegenwärtige Christus ist (IV,17,33): Wie kann dies anders verstanden

werden, als dass er die *praesentia substantialis sub speciebus* schlicht nicht anerkennt (und nicht nur gemäß einer Missdeutung im „lokalen“ oder „materialistischen“ Sinne)?

Analoge Anfragen wären an die Vermittlungsversuche des Verf.s in Sachen „Transsubstantiation“ (232–257) zu richten. Da der Rez. also zum Ergebnis kommt, dass ungleich mehr für seine Hypothese (der erheblichen, substanziellen Divergenz) spricht, stellt sich für ihn die hermeneutische Frage: Hat der Verf. (abbreviativ gesagt) eher Calvin im Lichte des hl. Thomas interpretiert – oder umgekehrt? Die Frage scheint dem Rez. schwer bis gar nicht zu beantworten zu sein.

Trotz dieser ausgesprochenen Vorbehalte: Der Rez. zollt dem Verf. für seinen Rückgriff auf die Protagonisten der Reformation in konsenstheologischer Absicht ehrlich Anerkennung; Anerkennung für eine versierte theologiehistorische Leistung mit hohem Niveau. Was nämlich die nicht unbeträchtlichen Zweifel angeht: Der Beitrag bewegt sich nicht im luftleeren Raum, sondern ist kontextiert in der stark ökumenisch-konsensual ausgerichteten katholisch-systematischen Theologie der Gegenwart. Von daher sind konzeptionelle Defizite (z. B. in Sachen „somatische Realpräsenz“, „Wandlung“) zu einem gut Teil vorprogrammiert, um so auf den fachdisziplinären Diskurs selbst zurückzufallen. Hier hat sich ein Sprachspiel etabliert, dessen Leistungsfähigkeit seinerseits kritischer Aufarbeitung bedürfte, wie auch sein Hintergrundrauschen noch viel zu wenig entschlüsselt ist.

K. OBENAUER

VECHTEL, KLAUS, *Eschatologie und Freiheit*. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Innsbrucker theologische Studien; Band 89). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014. 347 S., ISBN 978-3-7022-3419-5.

Hinter dem recht abstrakten Titel und dem ziemlich offenen Untertitel dieser Studie (Habilitationsschrift Mainz; Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 2014) verbirgt sich ein sehr konkretes, höchst existenzielles Problem: Ist der Tod tatsächlich das Ende meiner Freiheitsgeschichte, in der ich mich durch meine Entscheidungen zu dem mache, als der ich dann nach Ende des irdischen Lebens vor Gott stehe, bereit, das ewige Leben zu empfangen oder eben nicht? Und bedeutet das dann ggf. auch, dass ein Mensch, der sich Gott und der Liebe gegenüber total verschlossen hat, für immer verloren ist (Hölle)? Oder gibt es für die menschliche Freiheit auch nach dem Tod – trotz der kirchlichen Lehre vom Tod als „Ende des Pilgerstandes“ und das heißt auch als „Ende jeder Umkehrmöglichkeit“ – noch die Chance, das „Vorzeichen“ des eigenen Lebens zu bestimmen, „ohne dass damit die Endgültigkeit der Lebensgeschichte in Frage gestellt [...] wäre“? (13). Verf. geht diesen Fragen im Gespräch mit den beiden großen deutschsprachigen Theologen des 20. Jhdts., K. Rahner und H. U. v. Balthasar, nach. Ihre diesbezüglichen Überlegungen und Aussagen werden im Rahmen ihrer zunächst jeweils kompakt dargestellten theologischen Gesamtentwürfe sorgfältig erhoben. Rahner geht hinsichtlich der Fragestellung der Studie von der These aus, dass es „unmöglich [ist], dass eine menschliche Freiheitsgeschichte über den Tod hinaus weitergeht“ (97). Doch unterscheidet er – im Blick auf die traditionelle Lehre vom Fegfeuer, d. h. von einer postmortalen Reinigung – zwischen der mit dem Tod gegebenen Endgültigkeit des in der Zeit Gewordenen *und* der eigentlichen Vollendung, in der der Mensch das, was er geworden ist, „ausreift“, „einholt“, „integriert“. Mehr noch: Das Fegfeuer „eröffnet den Raum [...] für eine postmortale Freiheitsgeschichte bei dem, dem eine solche Geschichte in seinem irdischen Leben versagt war“ (123), etwa für Föten, Kleinstkinder, Demente usw. Für Rahner selbst ist dies aber eine „Ausnahme“. Doch setzen an diesem Punkt einige Theologen, auch der Verf., ein, um „angesichts der Tatsache, dass viele Menschen sterben, bevor sie zu einer reifen und begründeten Grundentscheidung gekommen sind“ (124), so etwas wie die Möglichkeit zu einer „eschatologischen Umkehr“ zu postulieren, mindestens in dem Sinne, dass postmortal „eine Stellungnahme des Menschen gegenüber Gott und der Wahrheit seines Lebens“ (127) zu erwarten ist. Allerdings kann es sich bei Rahner hier um keine Revision der im Leben getroffenen Endgültigkeit der Freiheit handeln, also um keine „Nachgeschichte“ nach der irdischen Zeit, sondern nur um ein Sichauszeitigen dessen, was in der irdischen Freiheitsgeschichte grundgelegt ist.