

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 Hintergrundaushen 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.

Dieses Auszeitigen könnte freilich – so Verf. in Weiterführung der Gedanken Rahners – als ein „Freiheitsgeschehen zwischen Gott und dem Menschen verstanden werden“ (266).

Andere Akzente setzt v. Balthasar. *Zum einen* ist sein Denken zentriert um das Heildrama in Jesus Christus, in welchem die menschliche Freiheit radikal unterfasst wird vom trinitarischen Gott, dessen postmortales Gericht – nach v. Balthasar ein eminent personales, also freiheitliches Begegnungsgeschehen – alle als ein „heilhaftes“ und „läuterndes“ Geschehen erfahren werden. *Zum anderen* aber stellt sich damit die Frage: „Wie kann die christliche Theologie eine im unbedingten Heilswillen Gottes [...] begründete universale Hoffnung auf das Heil aller Menschen vertreten und zugleich an der menschlichen Freiheit gegenüber Gott festhalten?“ (152). Gibt es für einen Menschen, dessen Freiheit im Bösen festgefahren ist, noch einen neuen Anfang? Hier sucht v. Balthasar mit seiner spezifischen Deszensus-Lehre zu begründen, dass Gott nach dem Tod jedem Menschen, auch dem scheinbar Verlorenen, in der absoluten Schwäche und Ohnmacht seines Sohnes begegnet, um ihm, gewissermaßen als „eschatologisches Angebot“, das Geschenk „einer jeden Kerker aufbrechenden und jede Verkrampfung lösenden Liebe“ zu machen (230 f.). Da es sich um ein „Angebot“ handelt, das in Freiheit anzunehmen ist, ergibt sich keine Apokatastasislehre als zwingende Konsequenz, wohl aber eine begründete Hoffnung auf das Heil aller. Allerdings bleibt in diesem Punkt bei v. Balthasar eine Reihe von Inkonzinnitäten und Unklarheiten, die Verf. herausstellt und diskutiert (240).

In einem Rückblick auf die gewonnenen Ergebnisse, die trotz einer gewissen Polartät der zwei Theologen doch hinsichtlich der Fragestellung der Arbeit konvergieren, stellt Verf. fest, dass für beide das postmortale Geschehen zwar ein „Freiheitsgeschehen“ ist, dass aber beide eine „eschatologische Umkehr“ im Sinne einer Revision der im Leben erfolgten Freiheitsentscheidung nicht für möglich halten. Hier gehen nun neuere Veröffentlichungen, denen Verf. sich in den letzten Abschnitten seiner Arbeit zuwendet, einen Schritt weiter. Doch bevor wir darauf eingehen, sei rückblickend auf den bisherigen Gang der Studie mit Nachdruck deren höchste Qualität herausgestellt: Mit großer Sorgfalt und zugleich mit hohem didaktischen Geschick sowie sprachlicher und stilistischer Klarheit werden die beiden Koryphäen der Theologie des 20. Jhdts. hinsichtlich des Themas befragt und dargestellt. Vor allem die einleitenden Gesamtskizzen beider Theologien sind wahre „Kabinetstückchen“, die – ganz abgesehen von der spezifischen Fragestellung der Studie – als kurzgefasste, sehr klare und einprägsame Einführungen in das Denken Rahners und v. Balthasars dienen können.

Doch stellt sich mir trotz dieser hohen Qualität eine grundsätzliche Frage: Warum wurden für die Fragestellung der Arbeit überhaupt Rahner und v. Balthasar als Bezugspunkte gewählt und warum machen sie den Hauptteil der Studie aus? Die Frage stellt sich deshalb, weil doch schon beim ersten Zusehen deutlich wird, dass bei den beiden Theologen die These vom Tod als „Ende des Pilgerstandes“, d. h. als jener Zeit, in der menschliche Freiheit sich auszeugen kann, einen offenbar unüberschreitbaren Fixpunkt bildet. Insofern steht bereits geradezu apriori fest, dass die Antwort auf die Fragestellung der Arbeit bei beiden – trotz aller „Elastizität“ ihrer Antworten und sich anbahnender neuer Perspektiven – eingeschränkt ist und nicht recht weiterkommen kann. Entsprechend geht Verf. am Ende seiner Studie dann auch auf einige neuere Entwürfe ein, die sich (1) nicht mehr so unbedingt an der These vom „Tod als Ende des Pilgerstandes“ orientieren und (2) einen postmortalen „Zeit-Raum“ postulieren, in dem es in Freiheit zur Versöhnung zwischen Tätern und Opfern kommen kann (oder eben nicht kommt), weil ohne ein solches interpersonales Versöhnungsgeschehen sich das Gericht Gottes über die menschliche Konfliktgeschichte hinwegsetzen würde. In diesen neueren Entwürfen stellt sich also neu die Frage: Gibt es nicht doch die Möglichkeit einer postmortalen Umkehr des Menschen? Diese Frage wird auch (und nicht nur einmal) vom Verf. gestellt, aber nach den langen, alles Weitere in den Schatten stellenden Ausführungen über Rahner und v. Balthasar in den letzten Teilen der Studie doch wohl nicht grundsätzlich genug behandelt. So vermisse ich das prinzipielle Aufwerfen der Frage: Kann überhaupt eine *endliche* Freiheit, sich endgültig festlegend, über ihr *unendliches* Geschick entscheiden? Phänomenologisch(!) lässt sich diese Endlichkeit an Fol-

gendem ablesen: Auch eine während der Lebenszeit sich total verweigernde Freiheit kann die Grundoption ihrer Verweigerung revidieren, bis der Tod einem solchen möglichen Bekehrungsprozess ein Ende setzt. Dies würde aber bedeuten, dass die Zufälligkeit des Todeszeitpunkts über das endgültige Geschick (mit)entscheiden würde. „Hätte“ dieser Mensch – so könnte man rasonieren – noch einige Zeit gelebt, „hätte“ er sich vielleicht doch noch anders entschieden. Die *Zufälligkeit* des Todes ist somit ein Indikator der Endlichkeit der Freiheit, die in der irdischen Lebenszeit nie eine wirklich endgültige Gestalt annehmen kann, sondern grundsätzlich stets auf Veränderungen hin offenbleibt. Ist aber denkbar, dass die Zufälligkeit des Todes (zumal dann, wenn man diese nochmals im Willen Gottes begründet sieht) letztlich darüber entscheidet, ob der Mensch mit gelungener oder misslungener Freiheitsentscheidung ins Gericht kommt und so dann zur positiven oder negativen Vollendung bestimmt wird? Wenn das alles nur schwer oder gar nicht denkbar ist, bekommt die Lösung von Magnus Striet und anderen Theologen (eine Lösung, die, wenn ich es recht verstehe, Verf. nicht ablehnt) eine hohe Plausibilität. Danach wartet Gott mit verbender Liebe und unendlicher Geduld unendlich lange auf eine ggf. auch erst nach dem Tod stattfindende Umkehr des Menschen als Voraussetzung dafür, dass dieser Anteil am ewigen Leben gewinnen kann. Dass Verf. solche und ähnliche Fragen zwar nicht eingehend behandelt, aber doch am Ende seiner Arbeit aufwirft und dringlich macht, gehört mit zu den schon oben gewürdigten positiven Seiten dieser bemerkenswerten Studie.

G. GRESHAKE

HOYE, WILLIAM J., *The Emergence of Eternal Life*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2013. 295 S., ISBN 978-1-10704-121-9.

Über viele Jahre hat der gebürtige Amerikaner William J. Hoye (= H.) in Münster Systematische Theologie gelehrt: zunächst an der dortigen Pädagogischen Hochschule und – als diese aufgelöst wurde – an der Westfälischen Wilhelms-Universität. Obwohl er inzwischen Emeritus ist, publiziert er weiterhin rege. Sein neuestes Buch, *The Emergence of Eternal Life* überschrieben, ist der Eschatologie gewidmet. Es geht ihm zum einen um den Aufweis, dass es ein Leben nach dem Tod gibt; zum anderen möchte er die Relevanz dieses Punktes für das Hier und Jetzt zeigen (13).

H. verbindet fundamentaltheologische und dogmatische Überlegungen. Nach einer knappen Einleitung (Kap. 1: 1–12) diskutiert er zunächst verschiedene Gründe, die gegen ein Leben nach dem Tod angeführt werden können (Kap. 2: 13–76), um dann positiv darzulegen, was für die traditionelle christliche Lehre spricht (Kap. 3: 77–110). H. fasst diese dahingehend zusammen, dass das Leben nach dem Tod in der Einheit mit Gott besteht (14, 20f., 111). Diese Einheit beschreibt er näherhin als Schau, also im Sinne der *visio beatifica* (Kap. 4: 111–168). Dass diese Schau beseligend ist, verweist auf die Verknüpfung von Anthropologie und Theologie, d. h., Gott erfüllt das unter den Bedingungen von Raum und Zeit notwendigerweise unerfüllt bleibende menschliche Sehnen nach Glück und Wahrheit (Kap. 5: 169–179). Erfüllt sich die Zeit in der Ewigkeit, dann hat das Hier und Jetzt wirklich Bedeutung, weil es das Feld der Einübung und Vorbereitung ist. So ist das Verhalten des Menschen keineswegs unerheblich, sondern hat Ewigkeitsbedeutung (Kap. 6: 180–236). Wie eng Zeit und Ewigkeit christlichem Verständnis nach verwoben sind, zeigt sich nach Auffassung von H. schließlich im Konzept der leiblichen Auferstehung (Kap. 7: 237–275). Demnach ist die christliche Lehre nichts Abstraktes oder rein Theoretisches; vielmehr entspricht sie zutiefst dem Menschen (Kap. 8: 276f.).

H. hat eine systematisch-theologische Studie vorgelegt, die einen stringenten Gedankengang entfaltet. Verweise auf Sekundärliteratur und eine Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand fehlen entsprechend, geht es doch nicht um theologie- oder werkgeschichtliche Erörterungen. H. rekurriert bevorzugt auf Thomas von Aquin, Nicolaus Cusanus und Karl Rahner; immer wieder verweist er ferner auf Carl Friedrich von Weizsäcker. Diese Autoren kommen ausführlich zu Wort, während evangelische Theologen wie beispielsweise Karl Barth, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel fehlen. Mehrfach, vielleicht ein wenig unvermittelt, wird hingegen der *Katechismus der katholischen Kirche* angeführt (155, 217, 263f.). Unklar bleibt allerdings, warum und inwieweit die genann-