

liche Chancen rund um die *Laienfrage* in der Kirche wieder. Seine Optionen können als Summe der Intentionen dieses Bandes gelesen werden: der Wunsch nach mehr Mitsprache und -verantwortung; der eigene Stand hat in der medialen Öffentlichkeit (unbedingt) was zu sagen; und bei positiver Sichtweise könn(t)en Laien trotz hohem äußeren Erwartungsdruck eine bunte Vielfalt der Kirche als Volk Gottes in dieser pluralen Gesellschaft zeigen, wie es das Konzil intendiert hat.

Die Beiträge sind sehr heterogen in inhaltlicher (was der Absicht des Kolloquiums entspricht) wie formaler Hinsicht. Das ist der Frage nach einer aktuellen wie künftigen Verortung von Laien in der Kirche nicht abträglich, sondern kann als Herausforderung gedeutet werden; ihre Funktion und Rolle sind theologisch wie pastoral noch lange nicht geklärt. Zu hoffen ist – neben einer breiten Resonanz –, dass die theologischen wie rechtlichen Klärungsprozesse, wie sie hier exemplarisch nachzulesen sind, auch zwischen den Leitungsverantwortlichen in der Kirche, den Pastoralplaner/innen wie auch den theologisch versierten Gesprächspartner/innen stattfinden – spannungsreich wie auch komplementär.

Linz

Helmut Eder

DOGMATIK

◆ Herkert, Thomas / Remenyi, Matthias (Hg.): *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009. (224, 1 s/w Abb.) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 40,30 (A) / CHF 67,00. ISBN 978-3-534-22150-9.

Wann immer das „eschatologische Büro“ (Ernst Troeltsch) geschlossen werden sollte, klopfen neue Fragen umso vehementer an die Tür und drängen auf seine Wiedereröffnung. So trugen im vergangenen Jahrhundert etwa der kulturelle Paradigmenwechsel, die Vernichtungspraktiken oder die ökologische Krise neue und drängende Fragen an das eschatologische Denken heran.

Der vorliegende Sammelband, der auf eine Freiburger Akademie-Tagung zurückgeht und für die Drucklegung um einen Aufsatz erweitert wurde, bietet einen informativen und kenntnisreichen Einblick in einige aktuelle

eschatologische Debatten. Zugleich, und darin liegt seine besondere Stärke, zeigen die Beiträge, wie wenig Eschatologie mit verschrobener Jenseitsspekulation zu tun hat, sondern wie grundlegend in ihr die Grundüberzeugungen und Hoffnungen des Christentums zur Sprache kommen.

Im ersten Beitrag diskutiert *Roman Siebenrock* die Frage, welcher Stellenwert den apokalyptischen Texten der Bibel zukommt oder zukommen sollte (15–42). Da in der Frömmigkeitsgeschichte die überbordende Bilderwelt der Apokalypsik weitaus stilbildender geworden ist als die dürre Verheißung neuen ewigen Lebens, lässt sich ihr ein positiver Sinngehalt nur durch eine konsequente hermeneutische Verortung abgewinnen. Apokalyptische Texte führen die Ernsthaftigkeit der Lage und die Dringlichkeit der Entscheidung auf drastische Weise vor Augen und gehören untrennbar zur biblischen Überlieferung. Werden sie nicht konsequent von der Botschaft, von Leben, Tod und Auferstehung Jesu her interpretiert, schlägt Apokalypsik in Angst und Gewalt um. Siebenrock plädiert im Anschluss an Karl Rahner für eine durchgehend christologische Lektüre, möchte sie aber stärker von jener Eschatologie her interpretieren, „die im Kommen Jesu ihre Mitte hat“ (26). Damit lasse sich zum einen der implizite Verheißungscharakter der apokalyptischen Texte aufdecken, zum anderen aber auch das gewalttätige Potenzial entschärfen.

Einmal mehr kämpft *Peter Strasser* gegen allerlei Formen und Versuche, die unabwiesbaren, existenziellen Fragen des Menschen entweder durch Negation oder durch Umdeutung stillzulegen (43–55). Die Auseinandersetzung mit dem Tod zeige deutlich die Schwierigkeiten, diese unüberwindliche Grenze zu akzeptieren und ihr auszuweichen. Der Tod lasse sich nicht bewältigen oder entschärfen, auch nicht durch die religiöse Semantik, die häufig der Gefahr erliege, das Brutale und Verstörende des Todes durch die Auferstehungshoffnung zu übertönen. Auch die säkularen Metaphern (z.B. the big sleep) sind für Strasser hilflose Versuche, der Unausweichlichkeit und Dramatik dieses Geschehens zu entkommen. Ebensovienig sind der gegenwärtig wiederkehrende Naturalismus und die neomythische Erhitzung „wahrhaft kultivierte, das heißt: nicht-regressive Mittel, um unsere Art der Todesmisere zu besiegen“ (55). Im Gegenteil, alle Versuche, „die Immanenz methodisch fugendicht“ (52) zu machen, ver-

schärfen lediglich das Problem: Der Tod ist und bleibt ein großes Rätsel.

Franz Gruber erörtert in seinem Beitrag insbesondere existenziell-praktische Gründe für die Plausibilität der (personalen) Auferstehungshoffnung und zeigt anhand exegetischer sowie theologiegeschichtlicher Diskussionen, dass ihre performative Bedeutung nicht allein in einem ewigen, versöhnten Leben liegt, sondern bereits unser jetziges Dasein und unsere gegenwärtige Praxis prägt und durchdringt (56–72). Ausgehend von dem Satz Ludwig Wittgensteins »Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben« zeigt Gruber, in welcher Weise die christliche Hoffnung an den stärksten Momenten menschlicher Existenz anknüpfen kann. In den Erfahrungen bedingungsloser und befreiender Liebe, die im Wechselspiel von Selbstannahme und Hingabe sowie in der Anerkennung des Anderen den Tod als definitive Grenze transzendieren können, wird sichtbar, was im biblischen Glauben als Gottes schöpferische und auferweckende Macht bezeugt wird, dass »die lebenerweckende, göttliche Liebe sich als stärker erweist als der Tod« (71). Die Hoffnung auf Auferstehung oder Auferweckung begreift Gruber als eine Zumutung, deren Überzeugungskraft nicht primär oder allein auf metaphysischen Argumenten beruht, sondern auf den konkreten Zeugnissen jener Menschen, die aus dieser Hoffnung und Kraft heraus leben. Daher ist der Auferstehungs-glaube »existenziell nur glaubwürdig, wenn wir personale Erfahrungen machen, in denen die Unbedingtheit des Lebens und der Würde des Anderen aufscheint.« (72)

Das Fegefeuer als ein belasteter Diskurs wird im Beitrag von Martin Dürnberger aus seiner bedrohlichen Ambivalenz herausgeholt und als ein Heterotopos der Jetztzeit interpretiert, durch den die Menschen ihrer Wahrheit radikal ansichtig werden und jenseits von Selbstentschuldung und definitiver Verurteilung neue Lebensmöglichkeiten gewinnen können (73–98). Die Geburt des Fegefeuers im 12. Jahrhundert war zunächst ein markanter Zivilisierungsschub im religiösen Verhältnis. »Das Fegefeuer garantiert eine gewisse Art von Verhandlungs- und Rechtssicherheit angesichts der Letzten Dinge – es ist Ausdruck eines neuen Selbstbewusstseins, dass sich die ewige Verdammnis um einer leichten Sünde willen nicht mehr mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbaren lässt.« (86) Auch wenn die Erschaffung

des Fegefeuers zugleich kirchen- und machtpolitische Interessen bediente, so blieb ihm doch ein Hoffnungspotenzial eingeschrieben, das bis in gegenwärtige Diskurse hinein anknüpfungsfähig und fruchtbar bleibt. So könne das Fegefeuer der eigenen Schuld eine Sprache, eine Bilderwelt und einen konkreten Ort geben und dadurch zu Recht als ein Vorgang der Aufklärung, »nämlich der Aufklärung über die Wahrheit der eigenen Existenz« (94) bezeichnet werden. Sich zu seiner eigenen Schuld verhalten, »ohne an seinem Heil zu verzweifeln« (92), darin zeigt sich der heterotopische Gehalt des Fegefeuers.

Jan Heiner Tück widmet sich einem weiteren Brennpunkt der Eschatologie, dem Gericht, und diskutiert dabei unter anderem die spannende Frage, ob sich die Opfer mit den Tätern versöhnen lassen müssen, oder ob es auch das Recht der definitiven Verweigerung gibt (99–122). Im zuletzt genannten Fall bliebe Gottes neue Schöpfung unvollendet und seine Versöhnungsmacht begrenzt. Auch in der Eschatologie könne es keinen Zwang geben. Daher bleibe nur die Hoffnung, dass es Gott gelingen möge, Täter und Opfer auf uns gänzlich unbekannten Wegen restlos miteinander zu versöhnen. Heil und Versöhnung werden durch das Gericht hindurch möglich, »weil der Richter zugleich der Retter ist, der sein Gericht im Horizont der Gnade vollzieht« (122). Häufig werde aber auch verdrängt, dass der Richter Christus selbst ist, der »kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten«. Im Gericht werden die Wahrheiten der Welt, der Täter wie der Opfer, endgültig offenbar und nicht mehr kaschiert oder entwertet. Nur der Versöhnungsmacht Christi könne es gelingen, ein Opfer und Täter gleichermaßen umfassendes, endgültiges Heil zu schaffen.

Der einzige evangelische Beitrag stammt von J. Christine Janowski, die sich mit der Apokatastasislehre auseinandersetzt, jener auf Origenes zurückgehenden Überzeugung, wonach am Ende der Zeiten ausnahmslos alle erlöst und versöhnt werden, auch der Teufel (123–173). Nach gängiger Überzeugung blieb die Allerlösung ein marginalisierter, aber dennoch unversiegbarer Strom innerhalb der christlichen Überlieferung. Erst in der Theologie des 20. Jahrhunderts, vor allem durch Karl Barth, sei sie zum unbestrittenen Topos der Eschatologie geworden. Janowski zeigt jedoch, dass die Apokatastasislehre stets im Zentrum des Glau-

bensbekenntnisses stand und seine lehramtliche Zurückweisung weniger die Lehre selbst als vielmehr manche ihrer (problematischen) Voraussetzungen betraf. Ausführlich diskutiert sie das Alternativmodell des eschatologischen Dualismus, dessen Aporien seine Durchsetzung bis heute verhindern. Daher könne gegenwärtig nicht mehr die Frage sein, ob christlich eine Eschatologie der Erlösung aller Menschen gelehrt werden könne, „sondern wie man es unter welchen Voraussetzungen in angemessener Weise tut“ (173).

Der abschließende Beitrag von *Matthias Remenyi* diskutiert eine Frage, die durch neue Erkenntnisse in den Naturwissenschaften an Dringlichkeit gewonnen hat (174–222): Was passiert bei der Vollendung mit der Materie, mit dem Kosmos im Ganzen? Was meint eigentlich Vollendung der Schöpfung? Wer den Kosmos aus der Vollendungshoffnung ausklammert, so die These, wird in keiner Weise dem Gottesbegriff und dem durchgängigen Zeugnis der Bibel gerecht. Remenyi zeigt, dass die Fokussierung auf die leiblich-personale Auferstehung nicht von der Hoffnung für den Kosmos getrennt werden könne: Beide, personales Auferstehungsleben wie kosmische Neuschöpfung, sind „Konsequenzen der universalen, alles Weltgeschehen umgreifenden Relevanz von Tod und Auferstehung Jesu Christi und der damit verbundenen Verheißung, dass Gott in seiner Liebe zu jedem einzelnen Geschöpf und zur Schöpfung als Ganzer nichts von dem verloren geben wird, was er einmal geschaffen und als gut bejaht hat“ (215). Im Anschluss an Überlegungen Hans Urs von Balthasars wird der Begriff der Gestalt als jener Vermittlungsbegriff herausgearbeitet, der sowohl die personale Ganzheit des Menschen als auch die eschatologische Dimension des Kosmos als Einheit zu denken erlaubt. Damit lasse sich der unselige Dualismus von Person und Welt überwinden, der in seiner anthropozentrischen Auflösung den Kosmos nur als Funktion des Personalen betrachten konnte.

Neben der profunden Diskussion ausgewählter Problemstellungen zeigt der Band auf eindrückliche Weise, wie eng die Eschatologie an die anderen Traktate, vor allem an die Gottes- und die Schöpfungslehre, an die Christologie und Soteriologie gebunden ist und wie intensiv sie an ihren Aufgaben arbeitet. Wünschenswert wäre daher ein weiterer Band, der in ähnlich produktiver Weise jene Fragen auf-

greift, die gegenwärtig ebenfalls die Agenda bestimmen, etwas die Naturalismusdebatte, die Anfragen durch die Religionstheologie oder die Frage nach dem Leid der Tiere, die in den Fabriken und Schlachthöfen tagtäglich elendiglich zugrunde gehen; welche Vollendungsmöglichkeiten kommen ihnen zu? Das eschatologische Büro wird noch lange offen bleiben.

Salzburg

Alois Halbmayer

ETHIK

♦ Büchele, Herwig / Guggenberger, Wilhelm: *Dramatische Ethik* (Beiträge zur mimetischen Theorie 24). LIT-Verlag, Wien 2008. (461) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (D) / CHF 30,90. ISBN 978-3-8258-1325-3.

In Weiterentwicklung des Innsbrucker Forschungsprogramms „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ stellen *Herwig Büchele SJ*, emeritierter Professor für Christliche Gesellschaftslehre, und *Wilhelm Guggenberger*, a.o. Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Überlegungen zu einer „Dramatischen Ethik“ vor. Deren spezifischer Zugang besteht im Ernstnehmen „von Kräften [...], die sich kommunikativ nicht einbinden lassen (strukturelle Lüge und Gewalt; kollektive Mechanismen)“ (5). Dramatische Ethik setzt sich den Brüchen des Lebens aus und „rechnet auch mit der Macht des Bösen und seinem aggressiven und zerstörenden Potential – in seinen individuellen und in seinen kollektiven Gestalten“ (7).

Mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die von Rivalitäts- und Begehrensstrukturen bestimmte Situation des Menschen gehen die Verfasser in dreißig Kapiteln auf relevante Themen des sozialen Lebens ein: Wissenschaft, Forschung, Wirtschaft, Politik, Institutionen, Öffentlichkeit, Freiheit, Medien, Demokratie, Frieden und vor allem die Thematik „Gerechtigkeit“ – reformuliert als „Ethische Grundfrage: Wie ist im Drama von Mensch, Natur und Geschichte ‚soziale Einheit in Freiheit‘ möglich“ (69)? Die Antwort darauf lautet: Eine solche Einheit und Freiheit ist möglich durch die Wahrnehmung und Überwindung der zutiefst *mimetischen* Prägung des menschlichen Lebens: „Die Nachahmung des Begehrens von Vorbildern mobilisiert die ansteckenden Leidenschaf-