

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTFLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER



JAHRESVERZEICHNIS 2017

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

- Prof. Dr. Veronika ALBRECHT-BIRKNER, 57068 Siegen, Sp. 472–474.
 Prof. Dr. Thomas ALFERI, 75172 Pforzheim, Sp. 396–398.
 Dr. Henryk ANZULEWICZ, 53111 Bonn, Sp. 46–48, 228–230.
 Prof. em. Dr. Edmund ARENS, 6004 Luzern, Schweiz, Sp. 239–241, 515–517.
 Dr. Christiane BACHER, 33104 Paderborn, Sp. 48–49.
 PD Dr. Thomas Gottfried BAUER, 48143 Münster, Sp. 132–134, 387–389.
 Prof. Dr. Dr. Thomas Johann BAUER, 99089 Erfurt, Sp. 207–208.
 PD Dr. Patrick BECKER, 52062 Aachen, Sp. 350–351KR.
 Prof. em. Dr. Wolfgang BEINERT, 93080 Pentling, Sp. 490–492.
 Prof. Dr. Ulrich BERGES, 53113 Bonn, Sp. 22–23, 191–193.
 Prof. Dr. Dominik BERTRAND-PFAFF, 66123 Saarbrücken, Sp. 244–247.
 Prof. Dr. John BETZ, Notre Dame, IN 46556, USA, Sp. 487–490.
 Dr. Daniela BLUM, 72076 Tübingen, Sp. 219–221.
 PD Dr. Matthias BLUM, 14195 Berlin, Sp. 350KR.
 Prof. Dr. Michael BÖHNKE, 42119 Wuppertal, Sp. 311–312.
 Prof. Dr. Stefan BÖNTERT, 44801 Bochum, Sp. 334–336, 434–436.
 Prof. Dr. Lukas BORMANN, 35032 Marburg, Sp. 462–463, 466–467.
 Prof. Dr. Christoph BÖTTIGHEIMER, 85072 Eichstätt, Sp. 402–403.
 Prof. Dr. Christfried BÖTTTRICH, 17487 Greifswald, Sp. 382–385.
 Prof. Dr. Michael BONGARDT, 57086 Siegen, Sp. 349–350.
 Prof. Dr. Christof BREITSAMETER, 80539 München, Sp. 328–331.
 Prof. Dr. Marc BREUER, 33098 Paderborn, Sp. 161–163.
 Prof. Dr. Achim BUCKENMAIER, 00165 Rom, Italien, Sp. 323–325.
 Daniel BUGIEL, 48149 Münster, Sp. 345–347.
 Prof. Dr. Dionisio CANDIDO, 96100 Siracusa, Italien, Sp. 23–25.
 Prof. Dr. Jordi CERVERA I VALLS, 08034 Barcelona, Spanien, Sp. 379–380.
 Dr. Adam G. COOPER, East Melbourne, VIC 8002, Australien, Sp. 216–217.
 Prof. Dr. Richard CROSS, Notre Dame, IN 46556, USA, Sp. 479–481.
 PD Dr. Benjamin DAHLKE, 33014 Bad Driburg, Sp. 410–412.
 Sarah DELERE, 13353 Berlin, Sp. 398–402.
 Dr. Martin DENGER, 79104 Freiburg i. Br., Sp. 429–431.
 Prof. Dr. Erwin DIRSCHERL, 93053 Regensburg, Sp. 492–498.
 Ass. Prof. Dr. Jan DOCHHORN, DH1 3RS Durham, Vereinigtes Königreich, Sp. 463–465.
 PD Dr. Holger DÖRNEMANN, 80539 München, Sp. 509–511.
 Dr. James Andrew DOOLE, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 26–28.
 PD Dr. Stefan ECKHARD, 72076 Tübingen, Sp. 376–377.
 Dr. Benedikt ECKHARDT, 28334 Bremen, Sp. 30–32, 204–205, 469–470.
 Prof. Dr. Margit ECKHOLT, 49069 Osnabrück, Sp. 232–233, 317–318.
 Prof. Dr. Manfred EDER, 49069 Osnabrück, Sp. 210–211.
 Prof. Dr. Thomas EGGENSBERGER OP, 10119 Berlin, Sp. 156–158.
 Prof. Dr. Wilfried EISELE, 72076 Tübingen, Sp. 460–462.
 Elisabeth C. ENGLER-STARCK, 35394 Gießen, Sp. 34–35.
 Prof. Dr. Dr. Jörg ERNESTI, 86135 Augsburg, Sp. 478–479.
 PD Dr. Stephanie ERNST, 80539 München, Sp. 21–22.
 Prof. Dr. Massimo FAGGIOLI, Villanova, PA 19085, USA, Sp. 307–308.
 Dr. Samuel FERNANDEZ, Santiago de Chile, Chile, Sp. 43–44.
 Dorothee FINGERHUT, 48149 Münster, Sp. 155–156.
 Prof. em. Dr. Norbert FISCHER, 65183 Wiesbaden, Sp. 224–226.
 Dr. Rainer FLORIE, 86163 Augsburg, Sp. 250–251.
 Dr. Hans FÖRSTER, 1010 Wien, Österreich, Sp. 202–203, 465–466, 471–472.
 Prof. Dr. Dr. Alfons FÜRST, 48143 Münster, Sp. 475–476.
 Prof. Dr. Ingeborg GABRIEL, 1010 Wien, Österreich, Sp. 247–248.
 PD Dr. Gabriella GELARDINI, 4051 Basel, Schweiz, Sp. 292–294.
 Prof. Dr. Joris GELDHOF, 3000 Leuven, Belgien, Sp. 337–339.
 Prof. Dr. Bernd GOEBEL, 36037 Fulda, Sp. 60–62, 308–311.
 Prof. Dr. Stephan GOERTZ, 55099 Mainz, Sp. 355–372LA.
 Prof. Dr. Juan Manuel GRANADOS ROJAS, 00187 Rom, Italien, Sp. 25–26.
 Prof. Dr. Katharina GRESCHAT, 44780 Bochum, Sp. 127–128.
 Prof. Dr. Hermann-Josef GROBE KRACHT, 64289 Darmstadt, Sp. 158–159, 347–349.
 Prof. Dr. Stephan GROTZ, 4020 Linz, Österreich, Sp. 481–484.
 Eva Katharina GRUBER, 48149 Münster, Sp. 76–78.
 Prof. Dr. Bernhard GRÜMME, 44801 Bochum, Sp. 82–84.
 Prof. Dr. Dr. Elmar GÜTHOFF, 80539 München, Sp. 341–342.
 Prof. Dr. Dr. h. c. Reimund HAAS, 45127 Essen, Sp. 392–394.
 Prof. Dr. Bernd-Michael HAESE, 24118 Kiel, Sp. 514–515.
 Prof. Dr. Martin HAILER, 69032 Heidelberg, Sp. 321–323.
 Prof. Dr. Gösta HALLONSTEN, 22351 Lund, Schweden, Sp. 408–410.
 Dr. Jyri HASECKER, 48143 Münster, Sp. 37–38.
 Marc HEIDKAMP, 48149 Münster, Sp. 508–509.
 PD Dr. Rudolf B. HEIN, 48153 Münster, Sp. 500–501.
 Prof. em. Dr. Hanspeter HEINZ, 86150 Augsburg, Sp. 259–260.
 Prof. Dr. Leonhard HELL, 55099 Mainz, Sp. 145–147.
 Prof. Dr. Ansgar HENSE, 53111 Bonn, Sp. 342–344.
 Ludger HIEPEL, 48143 Münster, Sp. 457–458.
 Prof. Dr. Konrad HILPERT, 80539 München, Sp. 241–242.
 Dr. Sascha HINKEI, 48143 Münster, Sp. 303–304.
 Prof. Dr. Gregor Maria HOFF, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 412–413.
 Prof. Dr. Johannes HOFMANN, 85072 Eichstätt, Sp. 125–127.
 Prof. Dr. Andreas HOLZEM, 72076 Tübingen, Sp. 385–386.
 Dr. Esther HORNUNG, 44780 Bochum, Sp. 134–135.
 Dr. Simone HORSTMANN, 44227 Dortmund, Sp. 169–172, 501–503.
 Prof. Dr. Gerhard HÖVER, 53113 Bonn, Sp. 73–74.

Remenyi, Matthias: Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung. – Freiburg: Herder 2015. 797 S., kt € 45,00 ISBN: 978-3-451-33267-8

In der traditionellen katholischen Eschatologie war die „Auferstehung der Toten“ das Kernthema der „universalen“ Eschatologie. Die vorliegende Studie, Druckfassung einer an der Univ. Innsbruck eingereichten Habilitationsschrift im Fach Dogmatik, reflektiert es im Horizont „personaleschatologischer Theoriebildung“. Damit ist die These des Vf.s bereits im Titel vorweggenommen.

Die Arbeit umfasst sieben Kap. unterschiedlichen Umfangs. Ein erstes sichtet „Begriff, Gegenstand und Aufgabe der Eschatologie“ (A, 17–47) mit dem Fokus auf den Debatten der Gegenwart und stellt die Anlage des Buches vor. Der Vf. votiert dafür, die metaphysische Dimension des Themas angesichts der „relationale[n] Grundierung“ heutiger Eschatologie nicht auszublenden (40), und kündigt die Einbeziehung „analytischer“ Zugänge neben den „hermeneutisch-heilsgeschichtlichen“ an (42f). Teil B (49–119) bietet einen Abriss zur „Geschichte der eschatologischen Frage“, der weitgehend auf einschlägiger Überblicksliteratur basiert und, wie der Vf. selbst bemerkt (119), viele Aspekte einschließt, die mit der Auferstehungsthematik unmittelbar wenig zu tun haben. Als „thanatologische Skizze“ präsentiert sich Kap. C (121–182). In ihrem Zentrum steht die Debatte um Rahners Todesbegriff, dessen kontroverse Rezeption „strukturanalog“ (153) die philosophischen Diskussionen um Heideggers Todesdeutung abbildet. Der Vf. stellt sich tendenziell auf die Seite der Kritiker Rahners, die das Verständnis des Todes als „vollendende Freiheitstat“ anzweifeln (156–159). Die in der protestantischen Theologie verbreitete Ganztod-/Neuschöpfungshypothese wird mit den bekannten identitäts- und kontinuierlichkeitslogischen Argumenten kritisiert (159ff), ohne dass der Vf. selbst an dieser Stelle bereits eine Alternative entwickelt. Sehr ausführlich ist das vierte Kap. (D, 183–329) ausgestaltet, das eine Gesamtübersicht zur biblischen Eschatologie aus aktueller historisch-kritischer Perspektive bietet, für die sich der Vf. weithin auf deutschsprachige Exegeten beruft. Ein eigener Akzent wird durch die Einbeziehung systematischer Debatten gesetzt, sofern sie unmittelbar an exegetische Fragen anknüpfen (Begründung des Osterglaubens, Relevanz des leeren Grabes). Der Vf. kommt zum Ergebnis, dass die Auferweckung Jesu als solche kein historisches Ereignis war (300f, mit Essen) und ihren „Haftpunkt innerhalb der Geschichte“ allein in den „Selbstbekundungen des Auferstandenen gegenüber seinen Jüngern“ besitzt (301). Sie ist aber durchaus als „Handeln Gottes am toten Jesus“ zu verstehen (302–329, mit Kessler und Pröpfer gegen Verwey). Mit ihrem fünften Kap. (E: „Personale Eschatologie in Schrift und Tradition“, 331–544) gelangt die Studie nach langem Anlauf zu ihrem spezifischen Thema. Der Vf. beginnt mit einer Skizzierung seines Grundverständnisses von Eschatologie, das sich an die bei katholischen Autoren wie Congar oder Balthasar zu findende „personale“ Neukonzeption anlehnt, aber immer wieder Brückenschläge zur Tradition einbezieht (z. B. durch Betonung der Wirk- und Exemplar-sächlichkeit der Auferstehung Christi, 340–343). Fundierenden Charakter haben Abschnitte zu „paulinischen Modellbildungen“ in personaleschatologischer Perspektive (344–373) und zu den wichtigsten lehramtlichen Stellungnahmen auf diesem Feld (374–402), die der Vf. mit dem Satz zusammenfasst: „Nichts am Menschen ist von sich aus unsterblich. Selbst die Unsterblichkeit des ersten Menschen war keine natürliche Daseinsbedingung, sondern schon Geschenk der Gnade.“ (390) Das ist angesichts der Tatsache, dass die überwältigende Mehrheit der katholischen Tradition von einer durch die Schöpfung bedingten Unsterblichkeit der menschlichen Seele ausgegangen ist und in der wichtigsten kirchlichen Lehraussage zu diesem Thema (V. Lateranum, DH 1440) keinerlei Rekurs auf deren gnadenhafte Ermöglichung gefunden werden kann, überraschend. Von besonderer Relevanz für die Begründung der eigenen Position des Vf.s

ist das Unterkap. zur „Denkmöglichkeit einer Auferstehung im Tod“ (402–544). Zurückgewiesen werden Versuche, frühjüdisch-neutestamentliche Ansätze, die einen „Zwischenzustand“ zwischen Tod und Auferweckung annehmen, zugunsten späterer „anima separata“-Theorien ins Feld zu führen. Mit Blick auf die Theologie des Mittelalters meint der Vf., mit der erst bei Durandus von St. Pourçain konsequent in die Eschatologie umgesetzten These des Thomas von Aquin, dergemäß die Geistseele einzige Form des Leibes ist, ein Argument für die Denkmöglichkeit einer „Auferweckung im Tod“ zu gewinnen (409–425), da sie es erlaubt, das von den meisten Theologen seit der Väterzeit stark gemachte Kriterium einer materialen (Teil-)Identität des Auferstehungsleibes aufzugeben. Er vergisst allerdings zu betonen, dass eine entscheidende Zusatzprämisse der modernen Auffassung, nämlich die scharfe Unterscheidung von „(eschatologischer) Leiblichkeit“ und „(irdischer) Körperlichkeit“, den mittelalterlichen Autoren fremd war, sodass auch niemand von ihnen die vom Vf. angezielte Konsequenz gezogen hat. Zu den in theologiehistorischer Perspektive interessantesten Teilen der Arbeit gehört ein Exkurs zu den Ursprüngen der Lehre von der „Auferstehung im Tod“ im späten 18. Jh. (425–446). Der Vf. zeigt darin, dass eine diesbezügliche These, die oft mit dem Namen des englischen Theologen Joseph Priestley verbunden wurde, tatsächlich dem Presbyterianer John Cameron († 1771) zuzuweisen ist. In ihr wird der Leib, den die Auferweckten unmittelbar nach dem Tod in einer „anderen Welt“ erhalten, als ätherisch-feinstofflicher gedacht. Der Vf. sieht diese Ansicht nicht nur in enger Verbindung mit der mittelalterlichen *notes*-Lehre, sondern hält auch die Differenz zu der von ihm selbst später entfalteten Konzeption einer „Gestalttransformation“ für nicht allzu groß (437). Dies ließe sich kritisch hinterfragen, zumal die Priestley zugeschriebene Lehre in der protestantischen und erst recht in der katholischen Theologie mehrheitlich ablehnend beurteilt wurde. Leider setzt der Vf. seine Spurensuche in der Theologie des 18. und 19. Jh.s nicht weiter fort. Stattdessen konzentriert er sich auf die Wurzeln der These einer Auferweckung im Tod in der neueren Theologie. Besonderes Augenmerk gilt hier Rahner (457–503), der mit seiner Erklärung des Assumptio-Dogmas und der Lehre vom Allkosmisch-Werden der Seele nach dem Tod einen deutlichen Schritt in Richtung der Überwindung einer dualistischen Anthropologie getan hat. Dies läuft auf einen Begriff von Leiblichkeit hinaus, in dem die Beziehung zu raumzeitlicher Körperlichkeit als (nach dem Tod) prinzipiell verzichtbar angesehen wird. Damit wird Rahner, auch wenn er sich in dieser Frage publizistisch nicht eindeutig positioniert hat, zu einem wichtigen Inspirator der hier diskutierten These. Wenn sich der Vf. anschließend den mittlerweile weitgehend abgeschlossenen Debatten zum Thema zuwendet, wie sie seit den 1960er-Jahren geführt wurden (503–544), schickt er gleich voraus, dass angesichts der bereits vorliegenden Sekundärliteratur eine detaillierte Rekonstruktion kaum mehr notwendig ist (504f). So beschränkt er den Blick auf einige zentrale Beiträge, konstatiert die zuletzt öfters hervorgehobenen Übereinstimmungen der bekannten Kontrahenten Greshake und Ratzinger und hebt die entscheidenden Kontroverspunkte hervor, die bis heute die Sachurteile bestimmen. Dass sein eigener personaleschatologischer Ansatz eine Spielart der These von der Auferweckung im Tod bieten wird, deutet sich vielfach an. Zur Entfaltung kommt diese Position im sechsten Kap. (F, 545–634), welches das Auferstehungsthema im Kontext der Leib-Seele-Problematik reflektiert. Der Vf. argumentiert, dass weder auf der Basis eines materialistischen Monismus noch eines Substanzdualismus überzeugende personaleschatologische Modelle entwickelt werden können. Diesbezügliche Beiträge aus der analytischen Religionsphilosophie der Gegenwart werden (ziemlich knapp) referiert und zurückgewiesen (545–565). Alternativmodelle, die zwischen Physikalismus und Substanzdualismus changieren (Emergenztheorien, Konstitutionsmodelle), bieten seiner Meinung nach kein besseres Erklärungspotenzial als das Grundkonzept des aristotelischen Hylemorphismus (566–594). Seinen eigenen Vorschlag präsentiert der Vf. in kritischem Anschluss an zwei aktuelle Vertreter des „Auferweckung im Tod“-Theorems (Schärtl, Wohlmuth), für die das Moment der gesamtpersonalen Transformation im Augenblick des Todes zentral ist. Nach den langen Sichtungen des Diskussionsfeldes und mit Blick auf den Gesamtumfang der Arbeit überrascht es ein wenig, dass die eigene Lösung auf gerade einmal 20 S. umrissen wird (613–634). Ausgehen möchte der Vf. von der Vorstellung einer „ganzmenschlichen Gestalt“, die sich durch den Tod hindurch erhält, aber zugleich einen Wandel durchläuft. Diese Gestalt sei nicht mit der „Seele“ im Hylemorphismus identisch, sondern bezeichne vielmehr das „eine, wirkliche und geschichtlich gewordene Seiende in seinem phänomenalen Ineinander von Materie und Form“ (619). Welchen ontologischen Status aber hat

die hier postulierte „Gestalt“? Kann man darin mehr sehen als eine Abstraktions-Gestalt des konkreten, real substanzierenden Menschseins, die als solche nur für unser Denken existiert? Muss aber dann deren identische Bewahrung über den Tod hinaus nicht als einigermaßen miraculös erscheinen? Der Vf. vermag auf diese Fragen keine schlüssige Antwort zu geben. So wird zwar sein Anliegen deutlich, die Explikation gelingt aber noch weniger überzeugend als in anderen Modellen, deren Aporien zuvor diskutiert wurden. Die vom Vf. anschließend für die Erweiterung seines Ansatzes in eine kosmische Eschatologie hinein skizzierte Idee, dass am Ende sogar die vernichteten anorganischen „Seinsgestalten“ in einem „mystischen Leib Christi“ ihre Vollendung finden werden, entzieht sich endgültig jeder metaphysischen Rekonstruierbarkeit. Hier denkt der Leser unwillkürlich an die vom Vf. selbst aufgestellte strenge Maxime: „Eine Ästhetik, die die Logik desavouiert, wäre Blendwerk.“ (634) Das Schlusskap. (G. 635–751) entfernt sich wieder vom Auferstehungsthema, sofern unter dem Titel „Zeit und Ewigkeit“ einerseits Diskussionen aus der Gotteslehre (Sempiternalismus vs. Eternalismus) referiert, andererseits aktuelle Erörterungen über die Fortdauer menschlicher „Zeit und Freiheit im Eschaton“ (725–751) aufgegriffen werden, die v. a. soteriologische Interessen verfolgen. Der Vf. votiert dabei für „von Balthasars vorsichtige Deabsolutierung endlicher Freiheitsentscheide“ (737f) und kann daher die für die traditionelle Eschatologie systemrelevante Prämisse, wonach der Tod den menschlichen Pilgerstand beendet, ähnlich wie andere zeitgenössische Theologen nur noch in einer deutlichen Uminterpretation bejahen (738f; vgl. schon 158).

Am Ende der Lektüre wirft v. a. die strukturelle Konzeption der Studie einige Fragen auf. Der Vf. weist selbst im Vorwort darauf hin, dass am Anfang seines Projekts der Plan zu einem „knappen Überblick [...] über den Eschatologie-Traktat im Ganzen“ stand – d. h. wohl: die Intention, ein Eschatologie-Lehrbuch zu schreiben. Genau diesen Charakter haben in weiten Strecken die Kap. A–D. In ihnen dokumentieren sich die breite Erudition des Vf.s und seine Fähigkeit, komplexe Diskurse heutiger Eschatologie verlässlich und gut lesbar zusammenzufassen. Auch wenn diese Passagen viele Informationen vermitteln, wären sie in einer Habil.schrift zur Auferstehungsthematik weithin verzichtbar gewesen, da der originelle Forschungsertrag gering bleibt. Die das eigentliche Thema betreffenden Aspekte (z. B. 72–77) hätte man an entsprechender Stelle einspielen können. Was die Möglichkeit, „Auferstehung zu denken“, betrifft, schließt sich der Vf. mit einem gewissen eigenen Akzent der für die deutsche Gegenwartsdogmatik kennzeichnenden Mehrheitsposition an. Dies gilt auch im Hinblick auf viele andere Fragen der Eschatologie, die im Verlauf des Buches zur Sprache kommen. Positiv hervorzuheben ist das v. a. in den beiden Schlusskap. n dokumentierte Bemühen, aktuelle Positionen der analytischen Religionsphilosophie mit den hergebrachten eschatologischen Debatten zu verzahnen. Allerdings erkennt man auch, wie schwierig die Vermittlung der nicht selten sehr disparaten Denkformen bleibt. Der Dialog steht hier erst am Anfang.

Augsburg

Thomas Marschler