

## Eine neue Gesamtdarstellung der katholischen Glaubenslehre

*Von Anton Bodem, Benediktbeuern*

Zu den in den letzten Jahren erschienenen Gesamtdarstellungen der Dogmatik kommt nun eine weitere hinzu von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus. Der Titel des auf 8 Bände angelegten Werkes lautet: »Katholische Dogmatik«. Es erscheint im MM Verlag Aachen. Zwei Bände liegen inzwischen vor: Bd. 2: Leo Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996, 529 S.) und Bd. 8: Anton Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott, Eschatologie* (1996, 323 S.). Jeder Band des Werkes kostet DM 69,-.

### *1. Zur Gotteslehre von L. Scheffczyk*

Zunächst ist ganz allgemein zu bemerken, daß der Titel »Katholische Dogmatik« offensichtlich nicht als bloße »konfessionelle« Konnotation verstanden werden soll, sondern daß darin eine weitere Zielsetzung enthalten ist. Das wird im Werk von Sch. besonders erkennbar. In seiner umfassenden Darstellung, die alle Fragen und Probleme aufgreift, geht er, wie er einmal ausdrücklich betont, »vom katholisch-theologischen Denkansatz« aus (426). Denn er ist sich bewußt, daß der jeweils zugrunde gelegte Denkansatz sich auf Verständnis und Auslegung der Glaubensaussage auswirkt und damit auch für die Zustimmung zu derselben seitens der anderen relevant wird. Zugleich erachtet es Sch. mit Recht als wichtig, den jeweiligen theologischen Sicherheitsgrad genau anzugeben, damit dadurch auch der Grad der Glaubenzustimmung erkannt wird. So bescheidet sich Sch. nicht damit, z. B. bei den Aussagen des Vaticanums I über die natürliche Erkennbarkeit Gottes lediglich von einer »verbindliche(n) Lehre« (so W. Breuning in: *Glaubenszugänge*. Bd. 1 [1995] S. 261) zu sprechen, eine Charakterisierung, die zwar grundsätzlich zutreffend, aber doch nicht völlig unmißverständlich ist; er betont klar und eindeutig, daß es sich hier um ein Dogma, eine definierte Glaubensaussage handelt (32; vgl. auch 239; 382 u. a. m.). Ebenso klar wird angezeigt, wo dies nicht der Fall ist (354; 356), wo nur eine der gesicherten Lehrtradition der Theologie zugehörige Aussage (*sententia theologice certa*) vorliegt (362; 450), durch die eine Glaubensaussage vertieft wird.

Es ist begrüßenswert, daß Sch. die theologischen Sicherheitsgrade so klar benennt, was heute – im Gegensatz zu früher – nicht mehr so selbstverständlich ist. So kann der Leser verhältnismäßig leicht erkennen, welche lehramtliche Aussage eine unbedingte Glaubenzustimmung fordert, welche nicht. Angesichts der heute weit

verbreiteten Unklarheit hinsichtlich der Glaubensaussagen, ein Zustand, der auch unter Studierenden der Theologie anzutreffen ist, stellen diese klaren Aufweise eine große Hilfe für Fragende und Suchende dar, die nicht unterschätzt werden darf.

Was nun die Gesamtdarstellung als solche betrifft, gliedert Sch. seine Gotteslehre in zwei Teile. Im ersten wird der ganze Fragen- und Problemkreis, der besonders dem »Gotteskennen des Menschen« von heute begegnet, aufgezeigt und darauf in umfassender und tiefeschürfender Weise geantwortet. Es geschieht in einem Doppelschritt. Dabei richtet sich das Augenmerk zunächst auf den Menschen allgemein; daran anschließend wird die spezifisch theologische Fragestellung behandelt.

So wendet sich Sch. im 1. Kap. der Tatsache zu, daß der Mensch schon immer »vor der Gottesfrage« (13) steht. Er zeigt es auf am »Fragecharakter des Menschseins«, an der »Sinnfrage als Transzendenzbezug«, um dann zu entfalten, daß sich das »Menschsein als Gottesfrage« erweist (25 ff.). Daß es hier keineswegs um eine rein theoretische Betrachtungsweise geht, sondern eine zutiefst existentielle Dimension mitangesprochen ist, macht Sch.s Hinweis deutlich, daß der Mensch nicht »auf ›Fraglichkeit‹ in ausschließlicher Weise festgelegt werden darf, soll es nicht zu endlosem ›Immer-weiter‹ und und zu einem ›Immer-noch-einmal‹ einer endlosen Bewegung« kommen, »die nirgendwo Halt gewinnt und zum Ausdruck des Skeptizismus wird« (26).

Damit taucht, aller theologischen Fragestellung schon vorausgehend, die Frage nach der Möglichkeit einer im Wesen des Menschen grundgelegten »natürlichen« Gotteserkenntnis auf. Bei der Antwort der katholischen Theologie handelt es sich jedoch um kein bloßes Theologumenon mehr, da das Vaticanum I sich dazu definitiv geäußert hat. Weil es sich dabei zudem um einen im interkonfessionellen und ökumenischen Gespräch wichtigen Fragepunkt handelt, bietet Sch. – vorausgehend – eine ausführliche »theologische Entfaltung der kirchlichen Lehre« (31 f.), stellt sich aber auch dem Problem der Begründbarkeit aus der Schrift, das durch deren anderen Horizont und andere Sichtweise bedingt ist (32 ff.).

Bei allem wissenschaftlichen Bemühen wird der Mensch und Gläubige von heute nicht aus dem Blick verloren. Das beweisen die tief ansetzenden Darlegungen zu der heute so nachhaltig betonten und eingeforderten Gotteserfahrung (50 ff.). In ihrer Ausgewogenheit stellen sie eine wahre Hilfe und Handreichung für den einzelnen Gläubigen und für jeden in der Glaubensunterweisung und Seelsorge Tätigen dar.

Der Glaube an Gott birgt in sich eine besondere »theologische Aufgabe« (57). Ihre Bewältigung und Durchführung wird im ganzen 2. Kap. geleistet (57–108).

An erster Stelle wird die Problematik der Gottesbeweise angegangen, die ja aufgrund ihres »Gegenstands« »von besonderer Art« sind. Denn ist einmal eine Gotteserkenntnis mittels der Vernunft erkannt und anerkannt, ersteht von selbst »die Frage, ob dieses Erkennen ... in die Form eines Schlußverfahrens gefaßt werden kann, dem dann Beweischarakter zugesprochen werden kann« (58 f.). Auf der Grundlage der entsprechenden lehramtlichen Aussagen (Vaticanum I, Antimodernisteneid, Vaticanum II) sowie der theologischen Lehrtradition werden die kritischen Einwände

gegen die Gottesbeweise geprüft, um dann die ihnen gemäße »Gestalt und Form« darzustellen (68 ff.), wozu die Tatsache gehört, daß sie hinsichtlich der Existenz Gottes »keine absolute Gewißheit« vermitteln, was in diesem Fall kein Defizit, sondern vielmehr einen eminent wichtigen und maßgeblichen Faktor darstellt; denn dadurch lassen die Gottesbeweise »immer Raum ... für eine personale Stellungnahme und eine Entscheidung gegenüber der Wahrheit« (70).

Unumgänglich ist heute die Theologie mit der Frage konfrontiert, welche Gestalt »das theologische Sprechen von Gott« heute aufweisen muß. Nach einem Überblick über »kritische Einwände« sowie die »Auswirkungen auf die Theologie«, zeichnet Sch. die Gestalt des verantworteten Sprechens von Gott (83 ff.); dabei hebt er besonders hervor, wie unerläßlich eine »konkrete Gestalt« ist. Denn da die Theologie auch »dem Glaubensleben dient«, muß sie sich davor hüten, eine »so extrem ausgeprägte wissenschaftliche Sprache (zu) entwickeln«, die dann »keinerlei Bezug mehr zum Leben des Glaubens erkennen ließe« (87).

Der erste Teil schließt mit der Auseinandersetzung mit dem Atheismus, in die auch die »Gott-ist-tot-Theologie« miteinbezogen ist (98 ff.).

Nachdem das weite Feld und die vielfachen Bezüge aufgezeigt sind, in die die Frage und die Lehre von Gott eingebunden sind, wird nun im 2. Teil, dem Herzstück des ganzen Werkes, die fundamentale und eigentlich theologische Aufgabe in Angriff genommen, nämlich das Bild des dreieinigen Gottes zu entfalten, wie es in der Schrift grundgelegt ist (Kap. III; das atl. Gottesbild, Kap IV: das trinitarische Zeugnis im NT) und wie es in der Lehre der Kirche immer tiefer herausgearbeitet wurde, wozu Fehldeutungen und Häresien immer mehr nötigten (Kap. V). Ausführlich wird das biblische, dogmengeschichtliche und lehramtliche Material dargelegt und ausgewertet; auch die Grenzen der Aussagen werden aufgezeigt. Dabei zeigt sich Sch. als hervorragender Kenner sowohl der theologischen Thematik als auch der gesamten Theologiegeschichte. Die Aussagen der Väter, der ma. Theologen und der lehramtlichen Dokumente werden auf ihren trinitätstheologischen Aussagegehalt hin genau geprüft, um dann den Glaubensinhalt klar herauszustellen (285 f.). Daß in diesem Zusammenhang auch die mit dem »Filioque« gegebenen Fragen keineswegs nur aus rein dogmengeschichtlichem Interesse behandelt werden, sondern weil die ökumenische Relevanz dies fordert, hebt einen Aspekt hervor, auf den Sch. immer wieder zurückkommt. Denn für ihn ist der Aufweis der ökumenischen Dimension in einer Frage eine Aufgabe, der sich die Theologie unserer Tage nie entziehen darf.

Das VI. Kap. bietet Sch.s umfassende »Theologie der Dreifaltigkeit« (294–418). Im Rahmen dieses Überblicks ist es nicht möglich, den ganzen Reichtum seiner Darlegungen auch nur annähernd wiederzugeben, obgleich sie unverkennbar Ziel und Mitte des ganzen Werkes darstellen. Einige wichtige Hinweise müssen hier genügen, auch wenn dadurch der Eindruck willkürlichen Heraushebens nicht gänzlich vermieden werden kann.

Sch. beginnt mit der Erörterung der Unterscheidung von »ökonomischer und immanenter Trinität«, die aus der Trinitätslehre der Gegenwart nicht mehr wegzudenken ist. Er wendet sich dagegen, beide ineins zu setzen, wie das K. Rahner tat, und zeigt in einer scharfsinnigen theologischen Analyse die Berechtigung und Not-

wendigkeit der Unterscheidung beider auf, legt aber auch zugleich dar, daß sie in inngstem Zusammenhang miteinander stehen, der allerdings nicht in einer Weise ausgelegt werden darf, daß es zu einer restlosen Identität kommt. Die Konsequenz daraus wäre letztlich die Aufhebung des freien Heilshandelns Gottes in der Geschichte (295–312).

Gerade weil das Heilshandeln des trinitarischen Gottes ein Kerngedanke der Trinitätslehre von Sch. ist, entfaltet er im Anschluß daran den je eigenen Beitrag jeder einzelnen göttlichen Person in demselben; es geschieht jedoch so, daß zugleich die Einheit des göttlichen Handelns *ad extra* ebenso erhalten bleibt.

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, ausdrücklich auf die Ausführungen über »die Heilmittlerschaft des Sohnes« (321 ff.) hinzuweisen. Der Aussagegehalt der biblischen Zeugnisse wird akribisch genau herausgearbeitet, ohne daß ihnen eine metaphysische Perspektive zugeschrieben wird, die sich historisch nicht belegen läßt. Sie ist erst die Frucht der späteren spekulativen Durchdringung des Trinitätsgeheimnisses durch die Väter und Theologen in dem Bemühen, einer Aushöhlung des Geheimnisses entgegenzuwirken. Die Ausführungen über den Hl. Geist sind – wie alle vorangehenden – durch die heilsgeschichtliche Perspektive gekennzeichnet, wie schon die Überschrift des Abschnittes anzeigt, in der er »Vollender des Heils« genannt wird (334).

Nachdem bislang besonders der ökonomischen Trinität die Aufmerksamkeit Sch.s galt – damit ist auch die Grundlage gelegt für all die weiteren Darlegungen –, schließt sich nun die theologisch-spekulative Durchdringung des Trinitätsgeheimnisses an; d. h. nun folgen die Ausführungen über die immanente Trinität, die anhand der von der theologischen Lehrtradition bereitgestellten Begriffe »Sendung, Hervorgang, Relation, Proprietät« erschlossen wird. Dabei geht es Sch. besonders darum, die »relationale und personale Dreiheit: trinitas in unitate« (365 ff.) einerseits und andererseits diese »Einheit als Lebensgeschehen« (380 ff.) den gläubigen und theologischen Verstehensbemühungen nahezubringen. Auch auf die wichtige Hilfe, die dabei »geschöpfliche Abbilder der Trinität« leisten, wird ausdrücklich Bezug genommen, zumal ihnen außerdem eine »religiös-theologische Bedeutung« zukommt (391 ff.).

Wie unzutreffend es ist zu meinen, Trinitätstheologie sei weitgehend eine Angelegenheit für Fachtheologen bzw. theologische Insider – ältere Dogmatiklehrbücher oder auch manche Monographie über das Trinitätsgeheimnis mögen diesen Eindruck bei theologisch ungeschulten Gläubigen erwecken –, dafür liefern die Ausführungen über die »Trinität als Inbegriff des Gott- und Weltgeheimnisses« (393–418) einen eindeutigen Beweis. Das wird sichtbar in der Stellungnahme Sch.s zu den neueren theologischen Tendenzen, das Kreuzesgeschehen in das innertrinitarische Leben selbst einzubeziehen (405 ff.). Alle theologische Behutsamkeit und Bedachtsamkeit, mit der Sch. zu dieser komplexen Frage Stellung nimmt, mindert aber in keiner Weise die Tatsache: »Nur der trinitarische Gott erlaubt eine Gottbegegnung des Menschen, in der Gott dem Menschen in einzigartiger Weise nahe ist ... Nur der trinitarische Gott vermag für den Menschen »alles in allem« (vgl. 1 Kor 15,28) zu sein.« (415). Damit ist keine Eingrenzung auf »den personal-individuellen Bezug der Tri-

nität zum Einzelnen« bzw. auf »dessen Einbeziehung in das trinitarische Leben« gemeint; das Gesagte »gilt genauso für die universale Dimension von Schöpfung, Welt und Geschichte, die aus der Trinität ›entspringen‹ und in sie einbezogen werden« (415 f.).

Im Schlußkapitel (VII) holt Sch. jene Aspekte in seine Gotteslehre herein, die frühere Lehrbücher der Dogmatik an den Anfang stellten und im Abschnitt »De Deo uno« behandelten. Das Augenmerk gilt den Eigenschaften Gottes, dem Problem ihrer gegenseitigen Unterscheidung sowie ihrem Einssein mit dem göttlichen Wesen. Dabei verfolgt Sch. keineswegs ein rein »äußerliches« Ziel, nämlich die bloße Vollständigkeit einer Gotteslehre, die ohne die Darlegungen über die göttlichen Eigenschaften nicht erreicht würde. Er verliert auch in diesem letzten Abschnitt den Menschen nicht aus dem Auge; gilt doch: »Der ›Gott ohne Eigenschaften‹ verliert seine Subjekthaftigkeit, seine Wirklichkeit und Lebendigkeit für den Menschen« (422). Sch. unterstreicht dabei die hier gegebenen Grenzen, sofern »die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften vom diskursiven menschlichen Denken an Gott herangetragen wird«. Deswegen ist dieses Unterfangen nicht »willkürlich«, weil auch hier »die Offenbarungszeugnisse selbst die Berechtigung geben ... von den verschiedenen Vollkommenheiten Gottes (zu) sprechen« (433). Umso mehr ist es jedoch notwendig, sich der Analogizität der Aussagen bewußt zu bleiben.

Auch hier ist die Sichtbarmachung der existentiellen Bedeutung der Eigenschaften Gottes für den Menschen ein offenkundiges Anliegen von Sch., wodurch er zugleich beweist, daß es sich hier um alles andere als eine abstrakt-philosophische Erörterung handelt. Ganz deutlich wird das in den Darlegungen über das Erkennen und Wollen Gottes (437–475). Denn zum einen wird damit der Bezug zur menschlichen Freiheit und die Sorge um ihre Wahrung tangiert (vgl. 447); zum anderen muß auch in diesem Zusammenhang »Gottes Macht als hingebungsvolle Liebe« aufleuchten.

Im Rahmen der Darlegungen der prädikamentalen Eigenschaften Gottes geht Sch. auch auf die in der Gegenwart lebhaft diskutierte Frage nach dem zutreffenden Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes ein. Die Diskussion geschieht ja dezidiert mit Berufung auf den Menschen und sein Los. Die Stellungnahme Sch.s zu diesem Problem ist ein hervorragendes Beispiel – keineswegs das einzige im gesamten Werk! – dafür, wie sehr er es versteht, Anerkennung einer Glaubensaussage der Kirche (»die absolute Unveränderlichkeit Gottes besitzt den Charakter eines definierten Glaubenssatzes« [494]) mit großer Aufgeschlossenheit für neue Fragestellungen zu verbinden.

Der hier gebotene Überblick kann nur ein erster Einblick in die theologische Fülle und Dichte sein, die das Werk auszeichnet. Doch dürfte deutlich geworden sein, daß es jedem Leser, dem Fachtheologen, dem Studierenden der Theologie und – nicht zu vergessen! – dem am Glauben Interessierten einen hervorragenden, dreifachen Dienst erweist: Es bietet ein umfassendes Wissen hinsichtlich des trinitarischen Gottesbildes, es ist vorzüglich dazu geeignet, den eigenen Gottesglauben zu vertiefen, und macht dazu fähig, »Rede und Antwort zu stehen« hinsichtlich der Hoffnung, mit der der dreifaltige Gott den Gläubigen »erfüllt« (1 Petr 3,15).

## 2. Zur Eschatologie von A. Ziegenaus

Jede Gesamtdarstellung der Dogmatik schließt, der Teleologie des geschichtlichen Heilswirkens Gottes entsprechend, mit der Entfaltung der eschatologischen Glaubensaussagen. Dabei ist es heute besonders notwendig, die allenthalben begegnenden »eschatologischen« Vorstellungen in die Erörterung einzubeziehen. Z. tut dies in umfassender Weise, so daß sein Buch zu einer höchst aktuellen Schrift wird. Doch von solchen zeitgenössischen Strömungen abgesehen, treffen die eschatologischen Glaubensaussagen und Fragestellungen jeden einzelnen zutiefst. Diesem Sachverhalt zu entsprechen, wird allenthalben in den Darlegungen sichtbar, ohne daß dadurch der wissenschaftliche Charakter des Werkes im geringsten leidet. So gehört zu den Anliegen von Z. auch, jener Entwicklung in der Neuzeit entgegenzutreten, die nach K. Löwith »die transzendente Eschatologie in eine immanente umbogen« hat (10), auf sie von der Offenbarung und vom Glauben her zu antworten. Weil hier der Mensch in seiner Existenz zutiefst betroffen wird, behandelt das 1. Kap. die »existentielle und theologische Einordnung der Eschatologie«. So wird das Fundament des ganzen Traktats grundgelegt und zugleich Stellung zu den Fragen genommen, die von der modernen Geistes- und Lebenshaltung aufgeworfen werden. Die zu gebende Antwort setzt allerdings voraus, daß die hermeneutische Problematik von eschatologischen Aussagen erfaßt und die Konsequenzen daraus berücksichtigt werden (26 ff.). Denn für die eschatologischen Aussagen gilt ja in gewisser Weise verstärkt, was auf alle Glaubensaussagen zutrifft. Da sich das Augenmerk nicht auf kategoriale, sondern auf gnadenhaft-übernatürliche Wirklichkeiten und Zustände richtet, bleibt die Einsicht unüberholbar: »In irdisch-endlichen Aussagen kann die kommende Wirklichkeit nicht ausgedrückt werden« (34).

Die Beachtung dieser Tatsache negiert nicht die Analogizität der irdischen, sichtbaren Dinge. Vom Schöpfer in sie hineingelegt, ist sie der Grund dafür, daß sie über sich hinausweisen und für eine künftige eschatologische Vollendung offenstehen, deren Tatsächlichkeit aber allein aus der Offenbarung erkannt werden kann.

Die Beachtung der angeführten Grenzmarken ist schon für die eschatologischen Aussagen der Schrift, deren Entfaltung und Interpretation in § 5 erfolgt, von maßgebender Bedeutung. Muß doch zwischen dem apokalyptischen Sprachgewand und der eigentlichen eschatologischen Glaubensaussage unterschieden werden. Denn eine Verwischung droht deren Gehalt zu verzerren. Darauf ist gerade heute streng zu achten angesichts des gesteigerten Interesses an Esoterik, dem sich eine beachtliche Aufgeschlossenheit gegenüber Reinkarnationsvorstellungen beigesellt. Mit der Anerkennung einer Reinkarnation setzt sich Z. gründlich auseinander und zeigt deren Unvereinbarkeit mit dem Offenbarungszeugnis auf (73 ff.).

Den umfangreichsten Teil des Werkes bildet das 3. Kap., in dem Z. die individuelle Eschatologie entfaltet. Sie zieht in besonderer Weise die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich, werden doch darin Fragen und Glaubensaussagen behandelt, die jeden einzelnen zutiefst existentiell berühren. Das gilt an erster Stelle vom Sterben-Müssen des Menschen, vom Tod. In einer weitgefächerten »Theologie des Todes« (65–91) zeigt Z. die in der Offenbarung grundgelegte Sicht des Todes auf und ent-

faltet jene, sich dem Glauben allein entbergenden Aspekte. Dadurch wird die vor-dergründige Einschätzung und Erfahrung des Todes, nach der er nur das unausweichliche Widerfahrnis ist, das das irdische Dasein beendet, über sich hinausgehoben. Demgegenüber enthüllt sich im Licht der Offenbarung der Tod als »Unheilsergebnis« (67 ff.), aber auch als »Teilnahme am Tod Christi« (71 ff.).

In diesem Zusammenhang unterstreicht Z. nachdrücklich die »Einmaligkeit« des Todes und damit die Unwiederholbarkeit irdischer Existenz, womit jegliche Vorstellung von Reinkarnation, wie immer sie dann im einzelnen konkret verstanden wird, unvereinbar ist. Sie steht schon rein philosophisch, erst recht theologisch im Widerspruch zum christlichen Menschenbild, nach dem jeder »eine einmalige personale Würde« (80) und das Dasein jedes einzelnen »einen einmaligen Entscheidungscharakter« besitzt (81).

Mit diesem letztgenannten Aspekt steht jene theologische Meinung im engsten Zusammenhang, die die Möglichkeit einer Letztentscheidung im Augenblick des Todes annimmt. Z. untersucht die Stichhaltigkeit der Argumente, die für sie angeführt werden, um schließlich festzustellen, daß die Einwände gegen sie »beachtlich« sind (88). Er sieht darin eine »Abwertung des irdischen Lebens« (89) sowie eine Minderung der »Wirksamkeit der Sakramente« gegeben (90). Schließlich verlagere diese Hypothese »den Schwerpunkt des Heilswirkens sowohl der Kirche als auch des einzelnen in unangemessener Weise aus der in leiblicher Existenzweise gewirkten Geschichte in den Augenblick des Todes« (91).

Unter dem Stichwort »Leben nach dem Tod« wird die »Unsterblichkeitsfrage« der Seele behandelt, die heute neu u. zw. kontrovers diskutiert wird. Z. bietet einen gedrängten religions-, philosophie- und theologiegeschichtlichen Aufriß des Problems. Im protestantischen Raum führte die Infragestellung der Unsterblichkeit der Seele zur Herausbildung der »Ganztodtheorie« (109–117), mit der sich Z. eingehend auseinandersetzt. Der von ihm aufgeführte Haupteinwand gegen sie lautet: »Im Falle des Ganztodes ist eine völlige Diskontinuität anzunehmen: Der Betreffende stirbt ganz und muß deshalb bei der Auferstehung ganz neu geschaffen werden. Ein ganz neuer Mensch ist jedoch auch ein ganz anderer.« (116)

Eine andere Auffassung hat sich auf katholischer Seite herausgebildet, durch die die Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele, d. h. über eine zunächst leibfreie Existenz nach dem Tod, hinfällig wird. Gemeint ist die These, daß sich die Auferstehung eines jeden im Tod selbst ereignet. Diese Auffassung bedingt ein neues Verständnis von Leiblichkeit nach dem Tod, mit dem sich Z. scharfsinnig auseinandersetzt (123 ff.). Vor allem aber ergeben sich für ihn von der Auferstehung Christi und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel her schwerwiegende Gegengründe, die damit Offenbarungsaussagen auf ihrer Seite haben (126 ff.).

Nach dieser theologischen Sicht des Todes und der mit ihm unmittelbar zusammenhängenden Fragen wendet sich Z. dem zu, was auf den Tod folgt. Das erste »Ereignis« ist das individuelle Gericht (135 ff.). In der theologischen Ausfaltung desselben kommt es ihm sehr darauf an, daß nicht in einseitiger Form »Verurteilung« bzw. »Bestrafung« mit dem Gerichtsgedanken verbunden wird. So verweist er darauf, daß das postmortale Gericht, das schon dem AT nicht unbekannt war, »primär das Recht

des Armen, Glaubenstreuen, des Unterdrückten und Übervorteilten wahren« will; sein Zweck ist zuerst »die Belohnung des Guten, der schwierige Situationen in Liebe zu Gott und zum Nächsten durchgestanden hat« (136 f.).

Aus der Doppelfunktion des Gerichts von Belohnung bzw. Bestrafung ergibt sich folgerichtig die theologische Aufgabe, die postmortalen »Zustände« theologisch genau zu erläutern. Aus dem tatsächlichen In-der-Gnade-Sein bzw. aus dem Nichtbesitz der Gnade folgen drei Möglichkeiten. Die erste gewährt das sofortige vollkommene »Sein-beim-Herrn« einem jeden, der frei ist von jeder Sündenschuld und -strafe (142 ff.). Dabei legt Z. zunächst das biblische Zeugnis dar, um sich dann der »Gottesschau« zuzuwenden, wie sie von der Theologie und dem kirchlichen Lehramt »näher reflektiert bzw. bestimmt« wurde (146).

Die zweite Möglichkeit – sie erwartet denjenigen, der zwar »in wahrer Buße in der Liebe Gottes verschieden ist, ohne zuvor würdige Früchte der Buße für das Beganzene und Unterlassene Genugtuung geleistet zu haben« (DH 1304) – hat »die Lehre von der postmortalen Reinigung oder – umgangssprachlich – vom Fegfeuer« näher zu bestimmen (155). Hierbei handelt es sich allerdings um eine katholische Glaubensaussage, die von den anderen Konfessionen infrage gestellt wird. Das ist gewiß auch ein Grund, warum Z. so ausführlich auf sie eingeht. Er zeigt zuerst auf, wie das »Problembewußtsein im Verlauf der Geschichte« immer mehr gewachsen ist (156 ff.), um dann zur »systematische(n) Erörterung« überzugehen (169–175).

Bevor sich Z. der dritten Möglichkeit zuwendet, fügt er, von der theologischen Systematik und Logik vollauf gerechtfertigt, an die Ausführungen über die beiden ersten Möglichkeiten einen Abschnitt über die Verbundenheit der Gläubigen und der Kirche auf Erden mit den Heiligen im Himmel bzw. mit den »Armen Seelen« im Fegfeuer ein (175–184). Handelt es sich doch hier um eine bedeutsame Gegebenheit gerade für das konkrete Christsein in der Zeitlichkeit sowie für die praktische Frömmigkeit. Zugleich erweist sich damit, wie das gläubige Fragen über den Tod hinaus den Blick wieder zurücklenkt auf das christliche Leben im Jetzt der Zeitlichkeit.

Auch Z. verliert die Gegenwart und ihre Menschen nicht aus dem Auge. Ist doch auch in unserer technisch-rationalen Welt keineswegs das Verlangen und Bemühen ausgestorben, mit den Toten in Verbindung zu treten. Hilfe und Klarstellung zugleich bietet der ausführliche Exkurs über »die menschliche Versuchung, gesetzte Grenzen zu überschreiten« (184–190). Die hier gebotene kritische bzw. ablehnende Einstellung schließt aber nicht die Leugnung von »solche(n) Möglichkeiten (ein), die theologisch unter die Rubrik »Privatoffenbarung« fallen«; doch »ihre Echtheit muß geprüft werden« (185).

Am diffizilsten und zweifelsohne am schwierigsten ist es, die dritte Möglichkeit, d.h. »die reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis« zu vermitteln. Besonders der heutige Mensch wehrt sich unwillkürlich dagegen und fühlt sich dabei vom Gedanken an eine Allversöhnung bestärkt, der heute in verschieden nuancierter Form vermehrt vertreten wird. In seinen Ausführungen (190–214) erweist sich Z. als großer Kenner der hier begegnenden Fragen und Problematik, antwortet darauf in ausgewogener Weise, ohne daß dabei das Offenbarungszeugnis verflüchtigt wird. Allerdings bekennt er auch das bleibende »Hell-Dunkel des Geheimnisses«, wodurch nicht im



geringsten angetastet wird, was die Offenbarung verbürgt: »Gott, der die Liebe ist, haßt nicht« (214). Damit tritt aber nun erst recht der ganze Ernst der Eigenverantwortlichkeit des Menschen für sein ewiges Los ins volle Licht, so daß vollends offenkundig wird: »Der Grund für die ewige Gottesferne liegt nicht in Gott, sondern im Menschen« (ebd.).

Im letzten Kapitel (IV) entfaltet Z. die allgemeine Eschatologie. Er beginnt mit den Ausführungen über die »Parusie Christi«. Bezüglich der biblischen eschatologischen Aussagen wird der Unterschied zwischen dem atl. und dem ntl. Zeugnis herausgestellt. Während nämlich im AT mit »Ende der Tage« nicht »ein Ende der Welt oder Zeit« gemeint ist, sondern »innerweltliche Umbrüche« (217) – dasselbe gilt für den »Tag Jahwes« (220) –, wird im NT »Parusie« der Begriff für die machtvolle Wiederkunft Christi am Ende der Welt (218 f.). In der inhaltlichen Bestimmung derselben wendet sich Z. gegen eine »Privatisierung des Eschatons« (229), wie das z. T. von protestantischen und katholischen Autoren geschieht, um dann die Parusie Christi folgendermaßen zu charakterisieren: Sie ist »nicht so vorzustellen, daß etwas von ›außen‹ her wirkt; vielmehr bricht etwas Verborgenen-Anwesendes durch«, wodurch sich das »Sichtbarwerden des Herr-Seins Jesu Christi, des Gekreuzigten, vor der Geschichte« ereignet, womit zugleich der »Abschluß der Geschichte« gegeben ist (236).

Kernstück der allgemeinen Eschatologie von Z. sind die umfangreichen Darlegungen der leiblichen Auferstehung von den Toten. Biblisch und traditionsge­schichtlich weit ausgreifend (237–256), gipfeln sie in dem Aufweis des »Realismus der allgemeinen Auferstehung«. Ausdrücklich wird auf die hier obwaltenden Aussagegrenzen hingewiesen, besonders hinsichtlich der Bestimmung der Identität zwischen dem irdischen und dem Auferstehungsleib. Z. betont: »Eine allseits befriedigende Klärung des Problems ... wird sicherlich der menschlichen Einsicht immer versagt bleiben« (265).

Noch engere Grenzen sind dem Bemühen gezogen, die Neuschaffung der gesamten Schöpfungswirklichkeit, die im AT schon mangels eines Begriffs für Welt mit »Himmel und Erde« umschrieben wird, am Ende von Zeit und Geschichte zu beschreiben. Die Offenbarung verbürgt wohl das Daß der Neuschöpfung, läßt aber das Wie im Dunkeln. Fest steht für Z. aber, daß es sich dabei nicht um eine totale Neuschöpfung handelt – dafür werden triftige Gründe angeführt –, wie sie, konsequenterweise, von den Vertretern der Ganztodtheorie angenommen wird, wodurch der innere Zusammenhang von individueller und allgemeiner Eschatologie sichtbar wird. Im Unterschied zu dieser im protestantischen Raum begegnenden Auffassung »favorisiert (katholisches Denken) die Verwandlung und Verklärung der Geschöpfe« (278).

Da aber auch der Mensch an der Ausgestaltung der Welt – technisch wie künstlerisch – mitwirkt, stellt sich die Frage, wieweit auch dem vom Menschen Geschaffenen Teilhabe an der Neuschöpfung zuerkannt werden darf. Z. betont zwar, daß »Weltarbeit im Sinn des irdischen Fortschritts immer auch der eschatologischen Vollendung« dient (279), fügt dann aber, die Aussagegrenzen wärend, hinzu: »Was konkret vom menschlichen Werk ... bleibt, muß offen bleiben« (280).

Die Geschichte wird mit dem Weltgericht beendet, in dem die ganze positive und negative Wirkungsgeschichte des menschlichen Handelns, die in diesem Äon weitgehend verborgen bleibt, offengelegt und über die dann gerichtet wird. Das Gericht ergeht auch über die Kirche und ihr Wirken.

Z. wendet sich aber gegen eine einseitige, Angst einflößende Sichtweise des Gerichts. Ohne dessen Ernst abzuschwächen, stellt er die positiven Aspekte heraus. Es garantiert, daß »sowohl die Geschichte des einzelnen als auch der gesamten Menschheit (nicht) ohne Abschluß« bleibt; außerdem werden die oft so quälenden »Fragen der Theodizee« ihre Aufhellung erfahren (283). Doch das letztlich Entscheidende des Gerichts besteht darin, daß es endgültig die universale Dimension des göttlichen Heilshandelns in Christus enthüllen wird. So dient »das Weltgericht vor allem der Verherrlichung Gottes, der durch seinen Sohn die Welt erschaffen und erlöst hat, und der Anerkennung des Sohnes als des Herrn der Schöpfung durch den Vater« (287).

Die allgemeine Eschatologie schließt mit Ausführungen über die Anbetung Gottes (288 ff.). Sie ist die allein vollkommene Entsprechung gegenüber der Heiligkeit Gottes, der innerste Ausdruck der seligen Gottesschau. Im Hinblick auf sie gilt: »Wer die Heiligkeit Gottes, seine Macht und Güte, seine Schöpfungskraft und Liebe, sein Anderssein und seine Nähe bedenkt, wird nie der irrigen Vorstellung verfallen, das Geschöpf, ob Engel oder Mensch, könnte jemals ... der Herrlichkeit des Schöpfers überdrüssig werden« (290).

Wer die Eschatologie von Z. aufmerksam liest, erkennt sehr bald, daß keineswegs nur sein theologisches Wissen erweitert wird; sie vermittelt ihm vor allem auch eine vertiefte Einsicht in die einzelnen Glaubensaussagen und in ihren inneren Zusammenhang untereinander. Zugleich findet er darin klare Kriterien, die es ihm ermöglichen, virulente religiös-spiritualistische Phänomene und Strömungen der Gegenwart aus der Sicht des Glaubens kritisch zu beurteilen.

Im Hinblick auf beide Werke läßt sich abschließend feststellen: Bei ihrer Lektüre wird im voraus das Interesse auf die weiteren Bände<sup>1</sup> dieser neuen Gesamtdarstellung der katholischen Dogmatik geweckt.

<sup>1</sup> Inzwischen sind die Bände I (Einleitung) und III (Schöpfungslehre) erschienen.