

aller gerade um den Karfreitag erlebten und erfahrenen Finsternis und Undurchdringlichkeit, Unheimlichkeit und Bedrohung von Welt. Die Durchbrechung erfahren sie (die Jünger) durch die Nähe des Herrn in seiner Selbstbezeugung. Jetzt werden die Fakten, deren Unverständlichkeit ihnen so große Mühe bis zur Desperation hin bereitet hat, zu Bezeugungen — testimonia — der sich durch sie bezeugenden Wirklichkeit. Im Erscheinen des Herrn geht ihnen die Wirklichkeit auf, die durch Fakten und Dinge heillos verstellt ist; es erscheint im Auferstehen Jesu der mundus invisibilis. Er leuchtet auf mitten im mundus visibilis“ (310). Das klingt ganz realistisch. Aber unmittelbar danach wird beigelegt: „Der letzte Satz hindert daran, hier Vorstellungen hereinzubringen, als zeigte sich die unsichtbare Welt des Himmels in irdischen Abbildern, als sei hier die Welt der Ideen für einen Augenblick in irdischen Gleichnissen faßbar geworden.“ Etwas Ähnliches beobachten wir bei dem Thema „leeres Grab“: „Die Frage, auf welche Weise das Grab leer geworden ist, erweist sich somit als eine falsch gestellte, weil sie das Grab isoliert und seine Leerheit objektiv einsichtig machen will. Die einzig legitime Frage, die hier allein gestellt werden kann, ist die, wozu das Grab leer geworden ist. Darauf haben wir die Antwort erteilt: damit der Auferstandene, der der Gekreuzigte ist, den Menschen als Kyrios erscheine“ (171). Die Sinnhaftigkeit des Ostergeschehens, die mit Recht herausgestellt wird, beruht doch auf dessen Wirklichkeit.

Der Verf. erhebt gegen die altprotestantische Dogmatik (und damit einschlußweise auch gegen die katholische Dogmatik) den Vorwurf, in einer „massiven Weise“ die Leiblichkeit des Auferstandenen „als sich durchhaltende Substantialität“ bestimmt zu haben (211); aber jene wußte doch bei allem Festhalten an der Identität des verklärten Leibes mit dem irdischen um die Verschiedenheit der Seinsweise. Läßt sich nicht ebenso das Ostergeschehen selbst in einer Realität sehen, die einerseits die Gesetze des Raum-Zeitlichen sprengt und andererseits in dieses hineinragt? Das Leben des Auferstandenen wäre dann keine bloße Verlängerung seines irdischen Lebens, sondern der Anbruch des Eschaton mit einem inneren Verhältnis zu der alten Wirklichkeit, in der die Jünger noch lebten.

Immerhin wird der katholische Theologe, ganz abgesehen davon, daß er sich gerne über die Strömungen in der evangelischen Ostertheologie unterrichten läßt, den religiösen Ernst anerkennen müssen, mit dem hier um das Verständnis des Geheimnisses gerungen wird.

J. B e u m e r S. J.

Boros, Ladislaus, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*. 8^o (207 S.) Olten u. Freiburg i. Br. 1962, Walter. 19.80 DM.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, in den Sinn und das Geheimnis des Todes und in seine Bedeutung für das menschliche Leben tiefer einzudringen. Er kommt nach Zusammenschau und durch Weiterführung dessen, was andere über das Thema erarbeitet haben, zu folgendem Ergebnis: Im Tod entscheidet der Mensch im vollen Einsatz über sein ewiges Schicksal.

In einem 1. Teil werden die methodologischen Voraussetzungen einer Todesanalyse dargelegt. Tod wird hier in Gegenüberstellung zum physiologischen oder klinischen Tod im metaphysischen Sinne genommen: das Dasein entkommt dem Zustand der Vorläufigkeit und erreicht die Endgültigkeit des Seins. Dann wird der Weg zu diesem unmittelbar nicht greifbaren Moment unseres irdischen Seins freigelegt. Heidegger soll hier Richtung weisen: Dasein ist ein Hineingehaltensein in den Tod, im Dasein verwirklicht sich schon immer die Situation des Todes. Die neuestens besonders von Coreth entwickelte transzendente Methode wird angewendet: den im menschlichen Dasein vorhandenen Todeshinweisen wird nachgegangen, und aus den Mosaiksteinen der zerstreuten Todeserfahrungen (vor allem Fragwürdigkeit und Zwiespalt unseres Seins) wird das Bild des Todes (als in diesen Erfahrungen schon immer enthaltenes a priori) herausgearbeitet, indem nämlich all diese Grunderfahrungen menschlichen Daseins auf ihre transzendentalen Gründe zurückgeführt werden.

Ein 2., philosophischer Teil unternimmt nun die philosophische Begründung dieser Todesanalyse: Unser Wollen (nach Blondel), Erkennen (Maréchal), Wahrnehmung und Erinnerung (Bergson), menschliche Liebe (Marcel), individual-

geschichtliche Entwicklung, dichterische Erfahrung, Untergangsdialektik unserer Kenosis sind diese Grunderfahrungen des Lebens. An ihnen können wir beobachten, wie der uns a priori vorgesehene Drang unserer tiefsten Sehnsucht schon immer dem voraus ist, was wir tatsächlich verwirklichen können. Erst im Tod, wo unsere ganze Umwelt und Mitwelt für uns dahinschwindet, ist der Augenblick gegeben, wo der Mensch in einem Akt vollpersonalen Einsatzes das endlich vollzieht, was er in seinem tiefsten Innern schon immer gewesen ist.

Im letzten, theologischen Teil wird dann die so erarbeitete Endentscheidungshypothese mit verschiedenen, heute offenen Fragen der Theologie konfrontiert und aufgezeigt, wie durch die Endentscheidungshypothese all diese Fragen einer mehr befriedigenden und einheitlichen Lösung entgegengeführt werden können: Die Frage, warum der Tod unserem Pilgerstand endgültig ein Ende setzt, wird aus der Natur der Endentscheidung aus sich heraus beantwortet. Für jeden gibt es dann in jener Endentscheidung eine vollpersonale Begegnung mit Christus, und die Allgemeinheit der Erlösung findet ihre konkrete Verwirklichung auch z. B. im Falle der ungetauften Kinder und in anderen Fällen. Erbsünde und in der Weiterführung des traditionellen Begriffs als erbschuldverursachter Zustand vorpersonaler Ausgeliefertheit dargelegt, dem der Mensch und jeder Mensch durch die im Tod gegebene vollpersonale Entscheidungsmöglichkeit endgültig entgeht. Die Lehre vom Läuterungszustand im Fegefeuer erfährt eine Verinnerlichung: Gott selbst, die Begegnung mit ihm, ist unser Fegefeuer, indem unsere Integration unter Leid vor sich geht. — Die Frage, warum unsere Erlösung gerade durch den Tod Christi bewirkt wird, wird auch aus inneren Gründen geklärt: Menschsein erreicht erst im Tode den Höhepunkt seines Sichezeitigen. Christi Tod, Niederfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt werden dabei einheitlich als Aspekte ein und desselben Vorganges gesehen und in demselben Sinne auch auf den Heilsvorgang der Erlösten angewendet. B. faßt das Ergebnis seiner Arbeit in den Satz zusammen: Tod ist eine dem Geistesdynamismus des Menschen folgende Christusbegegnung, Sakrament des Todes.

Der Verf. hat die nicht leichte Aufgabe, das Geheimnis des Todes in etwa aufzuhellen, mutig in Angriff genommen. Er weiß seine Gedanken packend, lebensnah und teilweise recht anschaulich darzulegen und erweckt dadurch persönliches Interesse und warmen Anteil. Seine Ausführungen zeigen, daß er auf den verschiedenen Gebieten der Philosophie und Theologie gut zu Hause ist. Als opus primum auctoris ist sein Werk ein vielverheißender Anfang.

Seine eigentliche Lösung, Endentscheidungshypothese, hat allerdings unterschiedliche Aufnahme gefunden. Unseres Erachtens wäre im wesentlichen folgendes besonders zu beachten. Verf. meint mit seinen Ausführungen einen Konvergenzbeweis für die Endentscheidungshypothese erbracht zu haben. Aber die logische Gültigkeit dieses vermeintlichen Konvergenzbeweises scheint uns recht fraglich zu sein. Der Konvergenzbeweis bestünde darin, daß alle die verschiedenen Grunderfahrungen des menschlichen Daseins erst im Tode durch einen vollpersonalen Endentscheidungsakt ihre volle Erfüllung finden könnten. Die Sinnhaftigkeit des Seins vorausgesetzt, beweisen natürlich all die angeführten Hinweise, daß dieser Seinsdynamismus des Menschen (Verf. nennt ihn selbst *appetitus naturalis*) einmal seine Erfüllung finden muß — insoweit ist sein Konvergenzbeweis gültig schließend. Es bleibt aber dabei immer die Frage offen, ob diese Erfüllung im Todesakt selbst oder aber erst — nach dem Tode verwirklicht wird; ob diese vollpersonale Erfüllung Formaleffekt des Todes oder aber erst seine Folge ist. Daß es einmal zu einer Erfüllung kommt, das beweisen seine Ausführungen positiv; daß all dies im Tode selbst geschieht, darin kommen seine Darlegungen nicht über die reine Möglichkeit hinaus; denn eine Verknüpfung oder eine Mehrzahl von Argumenten, die einzeln über die bloße Möglichkeit nicht hinauskommen, sind noch kein Konvergenzbeweis (ein solcher hat, wenn er gültig ist, eine ganz andere logische Struktur).

Menschsein heißt eben mit unvollkommenen, nicht vollpersonalen Akten sich vorantasten und so dem Ziel entgegengehen, und das bis zum letzten Augenblick des Lebens, dem Tode selbst. Ob unser Übergang ins Jenseits sich nicht doch eher so gestaltet, wie es über die letzte Stunde des Herrn bei den Synoptikern (Mk 15,34 par.) in seinem Wort zum Ausdruck kommt: „Mein Gott, mein Gott, warum

hast du mich verlassen?“ Gottes Vorsehung und Erbarmen kann eben aus den Trümmerstücken unserer unvollkommenen, niemals vollpersonalen Akte seine Absichten verwirklichen, und vollpersonale Enderfüllung fällt uns erst nach dem Tode als Geschenk, und so auch unter dieser Hinsicht als Gnade zu.

Diese Kritik soll nicht den bleibenden Wert des Werkes herabsetzen, der darin besteht, eben die Möglichkeit einer solchen Endentscheidung im Tode (wenigstens in gewissen Einzelfällen) in so ansprechender Weise eingehend dargelegt zu haben.

A. Fabry S. J.

Korbacher, Joachim, *Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kircheng Zugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus* (Münchener Theologische Studien II, 27). gr. 8° (XII u. 216 S.) München 1963, Hueber. 28.— DM.

Es herrscht sicher kein Überfluß an modernen Monographien über die patristische Ekklesiologie, und darum ist es ohne Zweifel zu begrüßen, daß hier eine solche vorgelegt wird. Wir haben es mit einer Würzburger Dissertation zu tun, die zunächst die Heilsnotwendigkeit der Kirche bei Johannes Chrysostomus zum Gegenstand hat, dann aber doch darüber hinausgeht und auch die übrigen ekklesiologischen Aussagen des Heiligen und schließlich noch die seiner Umwelt miteinbezieht. Die dabei vorgenommenen Beschränkungen auf die Väter des Ostens (besonders die drei großen Kappadozier und die hervorragenden Vertreter der antiochenischen Theologenschule vor und nach dem Kirchenlehrer) erscheint vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus als durchaus gerechtfertigt, weil sonstige Verbindungslinien kaum sichtbar werden.

Der Verf. beginnt mit dem Kirchenbild des Chrysostomus: 1. Die äußere Erscheinung der Kirche zur Zeit des Chrysostomus (5—18); 2. Das innere Wesen der Kirche nach Chrysostomus (18—99). Er geht dann zu dem eigentlichen Thema „Kircheng Zugehörigkeit und Heil nach Chrysostomus“ über: 1. Kircheng Zugehörigkeit und Heil vor dem Taufbefehl Christi, die Juden, die Heiden (100—117); 2. Kircheng Zugehörigkeit und Heil nach dem Taufbefehl Christi, die Getauften, die Sünder, die Exkommunizierten, die Häretiker, die Ungetauften (117—190), und schließt ein 3. Kapitel „Die Anschauungen der theologischen Umwelt des Chrysostomus über Kirche, Kircheng Zugehörigkeit und Heil“ an: 1. Das Wesen der Kirche (191—200); 2. Kircheng Zugehörigkeit und Heil (200—214). Die einzelnen Angaben werden reichlich belegt, und besonders ist hervorzuheben, daß keine gewaltsame Harmonisierung vorgenommen wird. K. erklärt zutreffend: „Was Chrysostomus mit seinen Aussagen wirklich meint, ist oft sehr schwer festzustellen. Es fehlt ihm nämlich an Systematik. So ist auch seine Lehre über die Kirche nicht spekulativ-systematisch, sondern biblisch und besonders paulinisch. Man hat also, um klare Antworten zu bekommen, die weitzerstreuten Aussagen systematisch zu ordnen ... Eine weitere Schwierigkeit, die Aussagen des Heiligen richtig zu verstehen, liegt in der Tatsache, daß er durch und durch Redner war, und zwar auch in seinen nicht in Predigtform verfaßten Werken ... Eine ganze Reihe von Widersprüchen stammt aus Übertreibungen und gibt daher nicht die wahre Meinung des Heiligen wieder. Unter rhetorischem Einfluß steht bei ihm auch der Gebrauch von Bildern. Er liebt Anhäufungen von vielen Bildern, gebraucht Bilder oft aus sehr äußerlichen Gründen und verwendet einerseits für verschiedene Dinge dieselben Bilder, andererseits für dasselbe Ding verschiedene Bilder. Man hat daher immer genau auf das tertium comparationis zu achten, um sachlich weder zuviel noch zuwenig aus dem Bilde zu lesen. Eine gewisse Sicherheit, daß Chrysostomus mit seinen Worten wirklich das meint, was sie sagen, bieten besonders solche Stellen, in denen über den fraglichen Gegenstand nur nebenbei gesprochen wird; denn hier ist mit Übertreibungen und mißverständlichen Bildverwendungen am wenigsten zu rechnen. Daher werden solche Stellen bevorzugt, während scheinbar ‚klare‘ Stellen mit besonderer Vorsicht behandelt werden“ (3). Das sind ausgezeichnete Prinzipien der Interpretation.

Von den mannigfachen Ergebnissen seien hier nur die allerwichtigsten genannt: Wie Paulus stellt Chrysostomus das Verhältnis Christi zur Kirche in der Adam-Christus-Typologie und in der Leib-Christi-Idee dar (32); nirgends in seinem