

senden Goethe-Buch von 1932: 11–18). Goethes Blick auf das Ganze, sein diesem Blick entsprechender pädagogischer Ansatz und die Wahrnehmung des Heiligen in Personen und liturgischen Formen werden herausgestellt (19–23). Überraschend der zweite Aufsatz, der noch einmal den konfessionslosen Konfessor Goethe mit dem christlichen Zeugen Vianney konfrontiert und damit Größe und Grenze des Weimarer andeutet („zwei Berufungen, zwei Lebensweisen“, eine „Kierkegaardsche Gleichzeitigkeit“: 26). Den Spuren solcher Spiritualität folgt K. in der Gegenwartsliteratur (u. a. P. Handke, B. Strauss, M. Walser), die das Unbedingte zwar unter den Bedingungen der „Postmoderne“ verabschiedet, aber dennoch erspürt und ersehnt (28–35).

K. benennt die Probleme katholischer Goethe-Rezeption und überwindet sie fast spielerisch, indem er den Dichter als spirituellen Zeitgenossen entdeckt: des Pfarrers von Ars und der eigenen Gegenwart. Damit ermutigt er dazu, den theologischen Gehalt von Dichtung nicht unverbindlich zu ästhetisieren, sondern in ihrer Suchbewegung ernstzunehmen. (Zwei kritische Anmerkungen seien erlaubt: 1. läßt sich Muckermanns Goethe-Buch kaum als „eigenwillige Fortschreibung der Gedanken seines Jesuiten-Kollegen Baumgartner“ [19] bezeichnen, mit dessen kulturkämpferischer Polemik er gerade bricht – ich halte zudem Baumgartners „Göthe“ für einen materialreichen Denunziationsversuch ohne Diskussion in der Sache, keineswegs aber für „sehr gründlich und sachkundig“ [12] in irgendeinem guten Sinne. 2. K.s von Balthasar übernommenes Vorurteil, Goethe habe nie zum Gebet gefunden [23 bzw. 26], findet in den Texten und Dokumenten kaum unmittelbaren Anhalt, und selbst kleine naturwissenschaftliche Aufsätze enthalten immerhin Adressen an das „Göttliche“, die kaum anders denn als Niederschlag staunenden Betens zu deuten sind.)

P. Hofmann

SCHWAIGER, AXEL, *Christliche Geschichtsdeutung in der Moderne*. Eine Untersuchung zum Geschichtsdenken von Juan Donoso Cortés, Ernst von Lasaulx und Vladimir Solov'ev in der Zusammenschau christlicher Historiographieentwicklung (Philosophische Schriften; Band 41). Berlin: Duncker & Humblot 2001. 440 S., ISBN 3-428-09886-2.

Was den Rez. an dieser Arbeit interessierte, war ihr Beitrag zum Geschichtsdenken W. Solowjows. Auf sie wird die Rez. sich im wesentlichen beschränken. Zuerst aber soll das Buch, das auf eine Dissertation an der Philosophischen Fakultät in Erlangen-Nürnberg zurückgeht, vorgestellt werden. Schwaiger (= Sch.) will typologisch untersuchen, „inwieweit die Entwürfe der genannten Autoren auf klassische geschichtstheologische Deutungskategorien zurückgreifen“; darüber hinaus soll als Folie erarbeitet werden, „was christliche Geschichtsanschauung im Kern beinhaltet und was ihr Wesen ausmacht“. Die genannten Denker, die ihre Deutungen „als christlich“ definiert hatten, sollen also daraufhin untersucht werden, „inwiefern sie es tatsächlich waren und wieweit Geistesströmungen ihrer Zeit ihr Geschichtsdenken maßgeblich beeinflussten“. Schließlich will Sch. „einen Beitrag dazu leisten, biblisch-christliches Geschichtsdenken in der Moderne wieder als solches zu thematisieren“, das heißt, die Verbindung der theologischen Kategorie „Heilgeschichte“ zur von ihr gelösten profangeschichtlichen Betrachtung wiederherzustellen. – Das sind keine geringen Ansprüche.

In seiner „Einleitung“ (19–31) skizziert Sch. die gegenwärtig unter den christlichen, insbesondere den protestantischen Theologen vorherrschende Stellungnahme zu einer offenbarungstheologisch begründeten Historiographie. Es folgt ein kurzer 1. Teil zu den „Grundkategorien biblisch-christlicher Geschichtsschau“ im AT und NT (32–53). Der 2. Teil stellt die „Entwicklung christlicher Geschichtsbetrachtung bis zum 18. Jahrhundert“ dar (54–156). Es folgt der 3. Teil mit den drei Vertretern des christlichen Geschichtsdenkens im 19. Jhdt. als Beispielen für „christliches Geschichtsdenken im Jahrhundert der Moderne“: des Spaniers Juan Donoso Cortés, des Deutschen Ernst von Lasaulx, beide katholisch, und des Russen Wladimir Solowjow (155–350). Eine Zusammenfassung und eine umfangreiche Literaturliste beschließt das Werk.

Gern hätte der Rez. mehr darüber erfahren, wie Sch. die christlichen „Deutungskategorien“, die er als Maßstab seiner Untersuchung verwendet, begründet. Es genügt Sch., sie quasi positivistisch aus dem Alten und Neuen Testament zu erheben. Es sind die Fra-

gen: Wird in den jeweiligen Werken eine biblische Urgeschichte anerkannt? Wird der Zusammenhang von menschlichem Handeln und göttlichem Segen bzw. Fluch gesehen? Wird die göttliche Vorsehung im Sinne einer teleologischen Ausrichtung auf das Heil anerkannt? Gibt es eine eschatologisch-apokalyptische Bewegung? Schließlich: Ist die Geschichtsdeutung christozentrisch? Eine schier ungeheure Literaturfülle ist schon in der Übersicht des 2. Teils bewältigt; sie beginnt mit den frühchristlichen Apologeten und Augustinus, wendet sich dem Mittelalter zu, behandelt ausführlich Melanchthon und endet mit Bossuet und dem Württemberger Pietismus gegen Ende des 18. Jdts. Die Ausführungen erscheinen dem Nichthistoriker äußerst detailreich und gut belegt. Seine Hochachtung wird allerdings etwas gemindert, wenn er liest, Ockham sei vom Papst in Avignon wegen seiner Lehre eingekerkert worden und daraufhin nach München geflohen, „wo er 1349 unter dem Schutz des bayerischen Königs starb“ (110). Das muß doch irgendwie anders gewesen sein, – denn einen bayerischen König gab es erst seit 1806 durch Napoleons Gnaden.

Wie Cortés und Lasaulx gelingt es auch Solowjow (= S.), „die christliche Schau der Geschichte auf dem Boden der Moderne neu zur Geltung zu bringen“ (283). Sch. stellt S.s Geschichtsdenken in den geistesgeschichtlichen Kontext in Rußland. Er schildert die religiös-eschatologische Stimmung in der russischen Bildungsschicht, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. zunehmend einem innerweltlichen Utopismus Platz machte. S.s Denken ist, wie Sch. zu Recht feststellt, „von Anfang an stark geschichtsphilosophisch geprägt und atmet immer den Odem geschichtstheologischer und historischer Fragestellungen. Anthropologie und Christologie sind ihm die Glieder einer grandiosen Interpretation des Dramas der Weltgeschichte, in dem gegen Ende seines Lebens offenbarungsbegründete und apokalyptische Gesichtspunkte eine immer größere Rolle übernehmen“. S.s Philosophie beruht, wie auch der Verf. anmerkt, im wesentlichen auf der Kategorie des Werdens und der Entwicklung (bes. 351 f.). Ungenau und mißverständlich ist es freilich, wenn der Verf. erklärt, S.s Weltbild ist „durch und durch monistisch. Alles Seiende war ursprünglich in inniger Einheit miteinander verbunden“ (297). Denn in der Einheit kennt S. selbstverständlich auch die Differenz von Gott und Welt ebenso wie der geschaffenen Seienden untereinander. Was bedeutet der Begriff der „All-Einheit“, den S. aus der Spätphilosophie Schellings übernimmt? In welchem Sinne wird sie durch den Sündenfall beeinträchtigt und in welchem Sinne ist sie eine überzeitliche metaphysische Wirklichkeit? Wie verhält sich das Werden zur All-Einheit des Seins, wie wird von S. die Freiheit des Menschen angesichts der Einheit gedacht? Die im Blick auf das Geschichtsbild durchaus wichtige Frage, wie S. einen Monismus vermeidet, der einer Nacht ähnelt, in der alle Katzen grau sind, bleibt leider ungestellt und unbeantwortet. Zum Schluß (354) überwiegt in Sch.s Darstellung die einseitige Auffassung der All-Einheit als einer durch den Geschichtsprozeß erst noch herzustellen Seinsweise. Die für S.s Prozeßdenken zentrale Lehre von der Sophia, aber auch von der Weltseele, werden nur ganz am Rande erwähnt. Bis Ende der achtziger Jahre habe S. die Hoffnung gehegt, die Weltgeschichte werde sich „in einem natürlichen Prozeß“ zum Reiche Gottes hin entwickeln (289). Diese Kennzeichnung des Geschichtsprozesses als einen „natürlichen Prozeß“ ist jedoch nur dann zutreffend, wenn berücksichtigt wird, daß die Naturentwicklung für S. immer in der Kraft des ewigen Logos geschieht. Zu keinem Zeitpunkt seines Denkweges ist für ihn die Welt aus eigener Kraft auf dem Wege zur Versöhnung mit Gott. Nur sind ihm immer stärker die Ohnmacht und auch der Unwille des Menschen bewußt geworden, der Weisheit Gottes zu folgen und sich den widergöttlichen Mächten des Chaos – auch in sich selbst – entgegenzustellen. Deshalb halte ich es für unzutreffend, von einer Wende zum „biblischen Geschichtsverständnis“ in S.s letzten Lebensjahren zu sprechen. Geändert hat sich in S.s Augen die Weise, in der die göttliche Weisheit ihr Ziel verfolgt und erreicht (344).

Wichtiger aber: S.s Christozentrik. Der Sinn der Geschichte liegt im „Einswerden aller Menschen“ (300), ontologisch verstanden, nicht aber als bloße Gesinnungseinheit. Als Muster dieser „inneren Einheit“ der Menschheit erkennt Sch. bei S. zutreffend die christologische Zwei-Naturen-Lehre (302). Aber ist mit dieser Feststellung vereinbar, daß S. „jede Art“ von „Dualismus“ und „Gegenüberstellung von Gott und Welt“ verurteilt? Was besagt denn die Zwei-Naturen-Lehre anderes als die Zweiheit in der Einheit?

Das Zitat aus dem Osterbrief, der den „Dualismus“ als „heidnisch“ qualifiziert, legt in dieses einen Sinn hinein, der im Original nicht zu finden ist. S. war sich der Konsequenzen des Monophysitismus wohl bewußt, wie nicht zuletzt seine „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ erkennen lassen. Unbegründet erscheint mir der Vorwurf, S. berücksichtige nicht die im „Urfall Adams“ zum Ausdruck kommende „Geschichtsmächtigkeit der individuellen Sünde“, „Sünde“ sei für S. „das Vergehen gegen das Prinzip“ (354). Ist es nicht vielmehr so, daß S. die prinzipielle oder kosmische Dimension der Sünde betont, die dem modernen Denken abhanden gekommen ist? S. weiß, Adams Sünde konnte zum kosmischen Ereignis werden, weil er als Individuum eine Symbolgestalt war – Repräsentant der „Weltseele“. Als Sünde eines bloßen Individuums wäre sie so bedeutsam gewesen wie die irgend eines anderen Menschen

Bedeutsam sind die ausführliche Zusammenfassung und der Nachweis der biblischen, patristischen und anderen Quellen für die „Drei Gespräche“ mit ihrer „Kurzen Erzählung vom Antichrist“ (306–336). Hier hat Sch. Pionierarbeit geleistet (er korrigiert hiermit auch stillschweigend abwegige Annahmen von Fritz Lieb, Bern 1945). Er beachtet die „nicht unerheblichen Wandlungen“ in S.s Denken, ohne seine Kontinuität zu übersehen. Anerkennung verdient, daß Sch. im Blick auf S.s „Naherwartung“ auch kritisch die utopischen Elemente in S.s Geschichtsdenken erwähnt. Weshalb aber die Orientierung am „Prozeß“ eine wesentliche Schwäche in S.s Geschichtssicht ausmache (355), wie Sch. abschließend erklärt, ist mir nicht verständlich und geht m. E. auch nicht aus seiner Analyse hervor.

Allein schon der Teil über S. stellt eine respektable Leistung dar. Die Belesenheit des Verf.s ist beeindruckend. Bisher fehlt in der Literatur eine Monographie zu S.s Geschichtsverständnis. Um so beachtlicher ist der Versuch des Verf.s, hierzu einen ersten Schritt zu tun. Die bemängelten Ungenauigkeiten mindern nicht den hohen Wert dieser Arbeit. Sie beeindruckt durch stupenden Fleiß und vermittelt dem Leser insgesamt einen zutreffenden Eindruck von einem höchst komplexen Gegenstand. P. EHLEN S. J.

SCHULTE, CHRISTOPH, *Die jüdische Aufklärung*. München: Beck 2002. 279 S., ISBN 3-406-48880-3.

Schulte (= S.), Privatdozent mit doppelter *Venia legendi* für Jüdische Studien und Philosophie an der Universität Potsdam und leitender Mitarbeiter am dortigen Moses Mendelssohn-Zentrum für europäisch-jüdische Studien, hat ein nach thematischen Zusammenhängen geordnetes Kurzkompodium der jüdischen Aufklärung in Deutschland vorgelegt. Didaktisch weist sein Vorwort anhand des Umschlagbildes („Mendelssohn, Lessing und Lavater über Religion disputierend“ aus der Gartenlaube von 1860) in die Problematik der Halaska ein, indem sie den aufgeklärten und dennoch streng halachischen Juden vor dem bekehrungswütigen Christen und dem vermittelnden Spätaufklärer zeigt (7–16). Die neun Kap. des Buches geben diesem Bild aus verschiedenen Perspektiven unterschiedliche Tiefe und Farbe. Kap. 1 („Europäische Aufklärung und Halaska“: 17–47) bestimmt die Halaska als nachgeholte bildungsbürgerliche Spätaufklärung (Beginn um 1770: vgl. 224, Anm. 18), rasch, deswegen radikal und dabei vielstimmig innerhalb einer Minorität – zudem ambivalent (weil Aufklärung der Juden als Menschen und als Juden: 26–30, und dies vor jüdisch-christlichem Publikum in einem asymmetrischen Verhältnis der Diskurse). Wie der christliche Diskurs der deutschen Pastoren aufklärung, so ist auch der jüdische Gegendiskurs religionsnah und –freundlich; er geht, besonders in einem Berlin ohne Ghetto, mit gesellschaftlicher Modernisierung einher, allerdings auch mit dem innerjüdischen Konflikt der Eliten von Aufklärern und Rabbinern. Kap. 2 („Moses und die Tora“: 48–80) skizziert den verbindlichen jüdischen Glaubenskonzext (den sieben von 13 maimonidischen Glaubensartikeln im Siddur, der Moses als Prophet bestimmt), den bereits Spinoza in Frage stellte, Mendelssohn naturrechtlich als Offenbarung neu begründete, Wessely in seiner *Moseide* episch feierte, Ascher kantisch erledigte, der Kantschüler Bendavid als natürliche Religion identifiziert und zuletzt das aufgeklärte Kinderbuch zur religiösen Anekdote verformte. Kap. 3 (Das Verhältnis der Maskilim zum Talmud: Historisierung statt Haß: 81–118) zeigt, wie unterschiedlich der normative Talmud relativiert wurde: bei Wessely durch