

SCHELLING UND DIE HISTORISCHE THEOLOGIE DES 19. JAHRHUNDERTS. Herausgegeben von *Christian Danz*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. VIII/263 S., ISBN: 978-3-16-152931-3.

In etwa parallel zu Kants radikaler Infragestellung des ontologischen Gottesbeweises, der jeder *theologia rationalis* ihr Fundament zu entziehen droht, hält – wie P. Gibert in seiner Studie *L'invention critique de la Bible* (2010) eindrucksvoll zeigt – auch die moderne Exegese von Frankreich her kommend mit Eichhorn und Gabler endgültig in Deutschland Einzug. Die unübersehbaren Spannungen zwischen Suprarationalismus und Rationalismus (vgl. 3) sowie die zunehmend erodierende Plausibilität der überlieferten Schriftautorität (vgl. 14; 25) lassen den Ruf nach einer Neubegründung der Theologie als Wissenschaft immer dringlicher werden. Angesichts dieser komplexen Gemengelage unternimmt Schelling in seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) einen ebenso ehrgeizigen wie für die Historisierungsschübe in den nachfolgenden Debatten prägenden Versuch, die Theologie als höchste Synthese philosophischen und historischen Wissens zu entfalten. Dabei scheint dieses Unterfangen auf den ersten Blick wegen der spekulativen Konstruktion von Geschichte – wie *C. Danz* in einem einführenden Beitrag (1–19) bemerkt – nur wenige oder gar keine Anschlussmöglichkeiten für die sich herausbildende Geschichtswissenschaft und die damit verbundenen Debatten um den Historismus zu bieten (vgl. 14–15) und daher auch zu Recht in Vergessenheit geraten zu sein. Andererseits findet Schellings wissenschaftssystematischer Entwurf – insbesondere über die Formel einer Menschwerdung Gottes von Ewigkeit – in die theologischen Schriften von D. F. Strauß, aber auch in das Denken von F. C. Baur und J. S. Drey Eingang. Den expliziten und impliziten Bezugnahmen auf die Methodenvorlesungen, denen „in der bisherigen theologischen und geschichtswissenschaftlichen Forschung zur Genese des Historismus kaum Beachtung geschenkt wurde“ (2), dürfte also eine wesentliche wichtigere Rolle bei der Herausbildung der historischen Theologie des 19. Jhdts. zukommen, als bisher angenommen.

Schon während seiner Tübinger Zeit lässt Schelling ein reges Interesse für antike Mythen und exegetisch-hermeneutische Fragestellungen zur Bibel erkennen. In konstruktiv-kritischer Auseinandersetzung mit der Schriftauslegung der frühen Aufklärung entwickelt er – wie *C. Arnold* (21–43) anhand einer geschichtlichen Rekonstruktion der biblisch-hermeneutischen Voraussetzungen von Schellings Mythenverständnis zeigt – Prinzipien zu einer allgemeinen Texthermeneutik, die für seine philosophische Auseinandersetzung mit Mythen ebenso prägend werden wie für eine moderne theologische Hermeneutik (vgl. 22; 34–35; 42). Die klar historisierenden Tendenzen führen aber – wie sich an Schleiermachers durchaus wohlwollender Besprechung der Methodenvorlesung ablesen lässt (vgl. 8–9) – keineswegs zu einer direkten Überwindung der „Schwächen einer geschichtsmetaphysischen Konstruktion“ (62). Selbst dort, wo sie die Sensibilität für die methodischen Schwierigkeiten der Deutung des Erscheinens Christi schärfen, lässt das komplexe Nebeneinander von historischem Jesus und dogmatischem Christus nach *U. Barth* (45–62) eine Kluft sichtbar werden, die sich weder übergehen noch einfach in eine gedankliche Synthese überführen lässt.

Diese Spannungen spiegeln sich nach *M. Murrmann-Kahl* (63–83) auch in den Überschneidungen, ja Kompetenzüberschreitungen im Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie bzw. -theologie wider. Der unklare, zuweilen undeutliche Grenzverlauf zwischen spekulativem Denken und Historismus lässt aber zugleich Spielräume für Differenzierungen und eröffnet somit Möglichkeiten für ein konstruktives Gespräch, das keineswegs schon abgeschlossen ist – zumal die Historisierung nach und nach auch alle systematischen Disziplinen erfasst hat (vgl. 77). Wenn man zudem noch in Rechnung stellt, dass jede Geschichtsschreibung notwendig von metahistorischen Fragestellungen kontaminiert bleibt, wird die systematische Brisanz und Aktualität dieser anfangs unter historischen Gesichtspunkten eingeführte Debatte deutlich sichtbar (vgl. 65; 82–83).

Dass neben dem Theologiebegriff aus Schellings Methodenvorlesung auch Einflüsse Hegels und Baur – deren konkrete Gewichtung in der Forschung allerdings umstritten bleibt – für eine Neuinterpretation des Lebens Jesu abseits der ausgetretenen Wege von Supranaturalismus und Rationalismus, wie sie D. F. Strauß in einer originellen Verbin-

dung des „historiographischen Mythos-Begriff[es] mit einer spekulativen Auslegung von Idee und Geschichte“ (11; vgl. 91; 94–95) versucht, bestimmend waren, wird im Beitrag von *J. Rohls* (85–112) detailliert herausgearbeitet. Dabei wird die Dynamik zwischen historisch-kritischer und philosophischer Theologie auf eine Weise zugespitzt, die schließlich zum Scheitern jedes Versuches einer Identifikation des „Urbildliche[n] mit dem Geschichtlichen in der Person Christi“ (97) und damit notwendig zu einer Relativierung der Person Jesu, deren ideeller Gehalt durch die Kritik allerdings unberührt bleiben soll (vgl. 102; 111), führt. Zugleich gewinnt nach *O. Wintzek* (113–129) im Gefolge von Pantheismus-, Atheismus- und Theismusstreit, die zusammen das Gefüge von Selbst- und Gottesverständnis nachhaltig verändert haben, der monistische Tiefenstrom der Theologie im Denken von Strauß Oberwasser (vgl. 114; 128).

Mit der Einsicht, dass Gott nur dann etwas mit uns Menschen zu tun haben könne und umgekehrt, wenn er in Geschichte und Welt anzutreffen sei (vgl. 131; 148), spitzt sich das Problem von Mythos und Geschichte weiter zu. In der Theologie *F. C. Baur*s ist nach *C. Landmesser* (131–149) Gott nicht nur endgültig in der Geschichte angekommen; jede Geschichtsbetrachtung ist zudem ausdrücklich auf ein erkennendes Subjekt bezogen und somit wesentlich Selbstverständigung (vgl. 131; 148). Der Mythos, über den Religion und Offenbarung in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden können (vgl. 139), muss zwar interpretiert werden, lässt sich aber nicht länger aus der Geschichte eliminieren. Nicht genug damit, haben Philosophie und Religion das Absolute bzw. die Idee auch noch als gemeinsamen Inhalt – wenn auch in unterschiedlicher Form. Mythologie lässt sich folglich mit Schelling „als Offenbarung des Absoluten und damit als Bestandteil der Religionsgeschichte“ (10) verstehen – eine Position, die für die weitere Entwicklung der Geschichtswissenschaft ebenso fruchtbar wird wie für die Exegese (vgl. 149; 160; 170). Wenn – wie *J. Zachhuber* (151–170) meint – der Grundimpuls von Baur's Denken in der „Entwicklung einer im strengen Sinne historischen Theologie“ (159) zu suchen sei, die Wissenschaft des Christentums also radikal historisch wäre, ohne ihre philosophischen Voraussetzungen in der absoluten Religion vernachlässigen zu dürfen (vgl. 169–170), ließen sich auch die oft marginalisierten, aber inspirierenden Einflüsse von Schellings Denken auf die Herausbildung der geschichtsphilosophischen Grundlagen der Tübinger Schule deutlicher herausarbeiten (vgl. 160).

Die Rezeption Schellings in der katholischen Theologie lässt sich nach *G. Essen* (171–192) aufgrund der diffusen Quellenlage nur bruchstückhaft rekonstruieren. Dabei wäre nochmals zwischen einer systematisch-theologischen Rezeption – die sich weithin auf die Spätphilosophie konzentriert – und explizit theologiehistorischen Forschungen (vgl. 172–173) zu unterscheiden. In den kirchenpolitischen und theologischen Kämpfen, die mit der vielschichtigen Dialektik zwischen katholischer Restauration und Moderne (vgl. 176) am Übergang von Aufklärung zur Romantik einhergehen, kommt es zu einer Wiederentdeckung von Herz, Gemüt und Gefühl (vgl. 177–181; 12–14). Die damit einhergehende Hinwendung zu Schelling ist eng mit der doppelten Hoffnung auf eine epistemologische Öffnung der Vernunft für den Gottesbegriff und auf die Erneuerung der Frömmigkeit in einer lebendigen Glaubenspraxis verbunden. So versucht etwa *J. S. Drey* im Rückgriff auf Schellings organisches Geschichtsdenken den Kirchenbegriff neu zu fassen und den Katholizismus insgesamt als „geschichtlich vermittelte[] und kirchlich vergegenwärtigte[] Überlieferung“ (187) zu entfalten.

Mit *G. Neugebauers* (193–207) Beitrag zum spekulativen Geschichtspositivismus rückt Schellings Spätphilosophie in den Fokus der Aufmerksamkeit. Das dort auf Basis eines praktischen Begriffs des Absoluten, das als frei handelnde Persönlichkeit vorgestellt werden muss (vgl. 196), entwickelte Geschichtsverständnis soll eine ebenso kohärente wie sinnvolle Deutung geschichtlicher Ereignisse jenseits des bloß empirisch Faktischen ermöglichen (vgl. 206). Für eine angemessene Deutung der Spätphilosophie Schellings bleibt das Verständnis von Gott und Geschichte nach *M. D. Krüger* (209–231) insgesamt zentral. Dabei fällt besonders auf, dass Schelling in seiner Spätphilosophie an keiner Stelle explizit auf zeitgenössische Mythen-theorien eingeht (vgl. 238). Seine Religionsphilosophie kann im Anschluss an und in Abgrenzung zu Hegel und seinen theologischen Nachfolgern mit *C. Danz* (233–253) als Übergang von der reinen Vernunftreligion zu einer spekulativen Religionsphilosophie beschrieben werden.

Schelling versteht dabei die Religionsgeschichte als einen „Prozess, in dem sich die Vernunft selbst durchsichtig wird“ (238), ohne dass die philosophische Reflexion die geschichtliche Eigenständigkeit und Eigenart des religiösen Bewusstseins zum Verschwinden bringen würde (vgl. 242–243; 253) – womit er sich klar gegen ein reines Denken des Begriffs ebenso wie gegen eine bloß empirische Religionsgeschichte abgrenzt.

Wer die Beiträge des vorliegenden Bandes aufmerksam liest, wird zum einen feststellen, wie schwierig es ist, den Einfluss Schellings auf die Historisierungsschübe in Geschichte, Philosophie und Theologie der ersten Hälfte des 19. Jhdts. nachzuzeichnen. Aufgrund der komplexen philosophischen Debattenlage der Sattelzeit der Moderne und der teils diffusen Quellenlage bleibt eine historische Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte von Schellings Schriften um 1800 notwendig bruchstückhaft und in manchem explorativ. Auf der anderen Seite wird aber auch deutlich sichtbar, wie prägend Schellings Denken für die Herausbildung eines modernen Mythenverständnisses, einer Hermeneutik, des Religions- und des Offenbarungsbegriffes oder auch für die christologischen Debatten im Umfeld der ersten Welle der Leben-Jesu-Forschung gewesen ist. An der Schwelle zur Historisierung kommt all diesen Fragen über das rein historische Interesse hinaus auch unter systematischer Rücksicht eine hohe Bedeutung zu – was nicht zuletzt in der Herausbildung neuer exegetischer Methoden, einer neuen Verhältnisbestimmung von Mythos und Geschichte oder Ansätzen zu einer nichtspekulativen Religionsgeschichte zum Ausdruck kommt. Schelling steht als Denker selbst an einem Knotenpunkt von großen Entwicklungen, die sich in vielem erst andeuten und deren Dynamik in der Herausbildung seiner Spätphilosophie Spuren hinterlassen. Dieser Versuch einer ersten explizit systematischen Aufarbeitung von Schellings Bedeutung für die historische Theologie könnte auch für heutige Debatten mehr als eine bloß historische Relevanz gewinnen – worin letztlich das Interesse dieses Sammelbandes liegt. P. SCHROFFNER SJ

### 3. Systematische Theologie

KASPER, WALTER, *Barmherzigkeit*. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens. Freiburg i. Br.: Herder 2012. 252 S., ISBN 978-3-451-30642-6.

Walter Kardinal Kasper ist als Verfasser von Büchern bekannt, in denen er die zentralsten und fundamentalsten Themen der christlichen Theologie umfassend, gründlich und geordnet erörtert hat. Seine Werke „Jesus der Christus“ und „Der Gott Jesu Christi“ liegen schon seit geraumer Zeit vor. Vor wenigen Jahren brachte er das große Buch „Die Kirche Jesu Christi“ heraus. Diesen bedeutenden Werken hat er nun ein weiteres angefügt. Hier bestätigt sich erneut, was das Besondere seiner Bücher ausmacht: Es handelt sich immer um weit ausholende, gedanklich wohlgeordnete und erschöpfende Darstellungen des Ganzen der christlichen Lehre, die aber jeweils von dem thematischen Leitmotiv her erschlossen wird. Es gelingt dem Verf. immer neu, so etwas wie ein von dem jeweils gewählten Thema her erschlossenes „Compendium theologiae“ darzubieten. Die Barmherzigkeit, die eine Grundeigenschaft des im Evangelium verkündeten Gottes und eine Grundbestimmung der ihm in ihrem Leben zu entsprechen berufenen Menschen ist, erweist und bewährt sich als etwas so Zentrales, dass sie zum Leitmotiv einer derart weit ausgreifenden Erörterung werden konnte.

Aber der Gott, von dem die Bibel und die kirchliche Lehre sprechen, ist nicht nur barmherzig, er ist auch gerecht. Und vor diesem Gott steht der Mensch und von ihm lässt er sich rufen und senden. Gott sowohl in seiner Gerechtigkeit als auch in seiner Barmherzigkeit wahr- und ernstzunehmen, hat sich immer als eine anspruchsvolle Aufgabe erwiesen. Oft sind ihr die Theologen und auch die Kirche in ihrer Katechese nicht gerecht geworden. Entweder wurde Gottes Gerechtigkeit so stark, ja so hart herausgestellt, dass der Mensch vor Gott in Todesangst fiel, oder seine Barmherzigkeit wurde so isoliert betont, dass der Mensch ihn als eine harmlose Instanz im Jenseits zu deuten versucht war. Beide Einseitigkeiten hat es im Laufe der Geschichte der Christenheit gegeben. Die Folgen waren bisweilen fatal, nicht nur im Bereich der Glaubenserfahrung