

eines besonderen Handelns Gottes an beziehungsweise in Maria ausgeschlossen wird. Nach Ansicht der Verf.in ist die Vorstellung, dass Jesus nicht von einem gewöhnlichen Mann gezeugt wurde, unter den ersten Christinnen und Christen vielleicht deswegen aufgekommen, „weil er nie aufgehört hat, die Welt immer wieder wie neu geboren anzuschauen und deshalb, von Vorschriften uneingeengt, wirklich geistreich war“ (81). Auch hier lässt sich fragen: Gelingt es dieser Interpretation der Lehre von der geistgewirkten Empfängnis Jesu, die urchristliche Überzeugung einzuholen, dass im Christusereignis Gott selbst einen Neuanfang gesetzt hat, der das Menschenmögliche übersteigt, und gerade deshalb für uns heilsam und heilsbedeutsam ist? Nicht nachvollziehbar ist des Weiteren, was das Bekenntnis, dass Jesus den Ehrenplatz zur Rechten Gottes einnimmt, mit einem „homoerotischen Drama“ (120) zu tun haben soll.

Resümierend bleibt festzuhalten: Das sehr persönliche Buch hat durchaus das Potenzial, suchende und kritische Zeitgenossen anzusprechen und sie zu einer bewussteren Lebensweise im Vertrauen auf den göttlichen Urgrund zu inspirieren. Wer hier die Gefahr des Ausverkaufs des Christentums befürchtet, sollte bedenken, dass das Buch nicht beansprucht, „richtige Theologie“ (9) zu sein. „[V]ielleicht ist es die Theologie der Zukunft, dass wir in den alten Texten keine ewiggültigen Richtigkeiten mehr suchen, sondern vergängliche Wahrheit, die uns durch die weite Welt begleitet.“ (9) CH. J. AMOR

SECKINGER, STEFAN, *Dantes Theologie: Beatrice*. Die Liebe als Zielgrund menschlichen Strebens in der *Divina Commedia* des Dante Alighieri (Bonner Dogmatische Studien; 57). Würzburg: Echter 2015. 358 S., ISBN 978-3-429-03809-0.

Die in Koblenz-Landau erstellte Dissertation sieht Dantes (= D.s) *Divina Commedia* (= DC) „nicht mit den Augen der Philologie, sondern mit den Augen der Theologie. Es sind die Augen Beatrices [= B.], die für D.s Läuterungsweg maßgebend sind. Die konkrete zwischenmenschliche Liebeserfahrung ist Ausgangs- und Zielpunkt seines läuternden Weges zu Gott (der die Liebe in unbedingter Erfülltheit ist). Seine Jugendliebe B. wird ihm dabei zur theologischen Führerin und himmlischen Fürsprecherin [...]. B. wird nicht mit der Theologie schlechthin identifiziert, sie ist mehr als deren bloße Personifikation. Ziel dieser Untersuchung ist es [,] herauszuarbeiten, inwiefern die Begegnung mit dem geliebten Du im konkreten Lebensvollzug [...] der zunächst in einem formal-offenen Sinn verstandenen Theologie einen existenzialen und persönlichen Akzent zu geben vermag“ (11). Seckinger (= S.) hat die Arbeit zwischen Hinführung und Schlussreflexion in sechs Teile gegliedert.

1 (14–60): „Die DC als theologisches Werk.“ Wie D. selbst nimmt S. den Glaubensstandpunkt ein, im klassischen Verständnis von Theologie („auch bei allem Zweifel“ [17 – oder meint S. damit, wie heute fast üblich, Fragen, Glaubenschwierigkeiten?]). „Was B. ist“ (31, Guardini), alles andere als eine Allegorie, entfaltet sich im Fortgang der DC; sie „wird zum Schlüssel eines auf interpersonale Begegnung aufbauenden, modernen Theologieverständnisses“ (22), im Horizont aktueller Fragestellungen, auf die im Verlauf des Buchs Exkurse eingehen werden (vom Zueinander von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis über unter anderem die Angelogie bis zum *limbus patrum* und *puerorum*). Vor allem wird die Eschatologie und deren Hermeneutik Thema, wobei es statt um Weltflucht um Weltbejahung zu tun ist (36), aus dem Zentralereignis von Jesu Tod und Auferstehung. Dazu bietet S. den Aufriss eines theologischen Konstruktivismus (Feuerbach, Watzlawik, Vaihingers „Als ob“ ...), um so „selbst die theologischen Aussagen als bedingte, interpretationsbedürftige und gerade so als über vermeintliche intentionale Festlegungen hinausgehende zu verstehen“ (59), charakterisiere die eschatologische Sprache doch ihre Vorsicht, ihr „Vorbehalt“ (60).

2 (61–76): „Grundlegung: Verirrung im Wald oder die Ausweglosigkeit in der Lebenskrise“. In der Lebensmitte (35-jährig) gerät D. infolge von B.s Tod in eine Sinnkrise, wobei ihn nach Sinnenlust und Hochmut insbesondere die Wölfin Habgier bedroht. Hilfe kann allein von oben kommen: B. sendet ihm auf Fürsprache Mariens und Lucias Vergil (= V.) als Gestalt natürlicher Gotteserkenntnis. (Bei einem rechten Opferverständnis wäre das *sacrificium Intellectus* [75] keinesfalls abzuweisen, erst recht nicht mit Blick auf die Wandlung der Gabe durch die Annahme ihrer.) – Aus der Entscheidung, oder

vielmehr der Selbstverständlichkeit, im Geiste der Tradition von Platon bis Pieper, die Haupt- und Zentralrolle kreatürlichen Lebens (und Liebens) im Streben zu finden, ergibt sich ein überraschender Umbau des Kommentars zu dem großen Werk. Statt der ersten *Cantica* wendet sich S. nach Behandlung des ersten der hundert *Canti* dem *Paradiso* zu.

3 (77–159): „Die Sehnsucht des Menschen nach der Erfüllung seines Liebesstrebens als Maßstab seines Handelns: *Paradiso*.“ Dabei wird jedoch, weil es in der Arbeit ja vor allem um B. geht, dem himmlischen *Paradies* das irdische vorangestellt, das noch in der zweiten *Cantica* begegnet, auf der Höhe des Läuterungsberges gelegen, ab XXVII, 55. Ausführlich wird D.s Beichte gegenüber B. behandelt (um die herum für v. Balthasar „eindeutig“ „die ganze Komödie“ gebaut ist; sein Dante-Kapitel in *Herrlichkeit II* bezieht S. nicht ein), sodann das Kirchenverständnis im Bild-Geschehen dieser Gesänge. – Dann beginnt D.s Aufstieg durch die neun Himmel, die jeweils „Ausdruck der personalen Bestimmtheit des Einzelnen“ (94) sind (so sehr alle zugleich in der Himmelsrose „ihren Platz in der unmittelbaren Anschauung Gottes haben“ (95). Ein Exkurs zur Gnadenwahl betont Ernst und Gewicht unserer Freiheit in der DC. „Von B.s gottschauenden Augen beflügelt“ (97), wird D. von Himmel zu Himmel emporgehoben, dabei mit ihrer sich steigernden Schönheit an Kraft und Stärke wachsend zum Anblick ihres überwältigenden Lächelns, von ihr belehrt und durch Gespräche mit den Seligen. Die ersten drei Himmel „noch im Erdschatten“ der „geläuterten Sünde“ – 119): Mond („verklärtes Scheitern“ – 97), Merkur („Übermaß an irdischem Streben“ – 111), Venus („Zuviel an Irdischem Liebesverlangen“ – 118). Im Sonnenhimmel dann geht es um die „Erkenntnis des göttlichen Mysteriums“ (119), im Mars – auf die Theologen folgen die Blutzengen – um „die Bedeutung der DC für die Welt“ (125). Nach der Begegnung mit Petrus Damianus im Saturn, dem „Ort der Kontemplativen“ (130), steht im Fixsternhimmel ein dreifaches Examen an. Petrus prüft D. zum Glauben, Jakobus über die Hoffnung, sein Bruder Johannes zur Liebe. Im Gespräch sodann mit Adam ist D. der Fragesteller. Im Kristallhimmel schließlich, dem *primum mobile*, werden die Engelchöre und ihre Ordnung thematisch (samt einem eigenen Exkurs; 139 [Anm. 236: Cherubime?]). Ihr Ziel erreicht die Himmelsreise im Empyreum. D. steht vor der weißen Himmelsrose. B. hat das Geleit ihres Schützlings an Bernhard v. Clairvaux abgegeben. Er erläutert D. die Anordnung der Heiligen und beginnt den hundertsten Gesang der DV mit einem Fürbitt-Gebet zu Maria. Den Schluss bildet die Schau Gottes selbst: wie in einem Dreifach-Kreis, und „als malte sich in seinem Innern mit seiner eigenen Farbe unser Ebenbild. So war denn mein Gesicht ganz und gar in ihn gelegt“ (H. Köhler, den S. noch nicht zitiert; er stützt sich vor allem auf die auch vom Rez. hochgeschätzte textnahe Übersetzung H. Gmelins, führt aber in dem reichen Anmerkungsapparat immer wieder auch andere Übersetzungen an, wenn es der theologischen Deutung dient).

4 (160–207): „Läuterung als Weg der Selbstwerdung: Purgatorio.“ („Wer durch die Hölle gehen muss [die Situation der Ausweg- und Hoffnungslosigkeit erfährt], lernt das Fegefeuer [den langen und steinigen Weg der Gottes- und Selbstfindung] zu schätzen.“) (161). Dem Strafsystem der Hölle („contrapasso“) entsprechen die Leiden auf den Berg-Etappen. „Nach H. Gmelin folgt Dante hierbei dem ‚Prinzip der äußeren Sichtbarmachung, der Exteriorisierung seines sündhaften Seelenzustandes‘“ (177). Die Stufen entsprechen den sieben Wurzelsünden (die S. auch Todsünden nennt) in deren abnehmender Schwere: zuerst die Zielverfehlungen Stolz, Neid, Zorn, dann, nach der Acedia, die Maßverfehlungen Geiz, Schlemmerei und Wollust. Dabei begegnet D. den Büßern „mit äußerster Höflichkeit“ (192). Im Exkurs zur Fürbitte hätte ich gern die These des Aquinaten gelesen (die auch Pascal ausgesprochen hat), das Bittgebet verlange Gott, um dem Menschen die Würde der Miturheberschaft zu geben (so dass die Liebe nicht bloß Streben [180] wäre, zumal S. selbst hier [Purg XV, 44–81] die *caritas* als Verschenken anspricht). Allerdings übernimmt D. (XVII f.) die Augustinische Doppelung von guter und böser „Liebe“ (181–185). Und zum Mitun der Büßer bei der Läuterung sei auf das *Medium* verwiesen (im Deutschen durch „lassen“ zu konstruieren), das m. E. nicht ein drittes *genus verbi*, sondern die Spitze interpersonaler Freiheit darstellt (siehe R. Lauths Ergänzung der Evidenz durch „Saziienz“ = Sich-Ergreifen-Lassen).

5 (208–252): „Isolation und Stagnation – das verfehlt Leben: Inferno.“ Nach S. muss das Infernum „vor dem Hintergrund der Paradiesessehnsucht und -erfahrung gelesen werden“ (208). Die Stufung der Trichterkreise folgt „der Dreiteilung der aristotelischen

Ethik in *incontinentia, malitia* und *bestialitas/feritas*“ (210). Wünschenswert klar schreibt S. von Selbstverschließung, dem Höllentor-Riegel innen (213). Oberhöhle: Verirrung im Maß, eigens wird Coelestin V. angesprochen, den D. in die Hölle versetzt, obwohl 1313 heiliggesprochen. Ein Exkurs zum doppelten Limbus-Problem endet offen (und teilt S. die Meinung eines Autors [223], dass das „Kinderhöhlenproblem“ „paradigmatisch“ sei „für das Höllenproblem überhaupt“?). Unterhöhle (innerhalb der Mauer von Dis): Verirrung im Ziel. (250 verweist S. zur Existenz des Teufels auf Haag.)

6 (253–335): „Die Theologie der DC“. S. behandelt B.s Bedeutung für D. und als personalisierte Theologie, Gnadenlehre und Kirchenverständnis der DC, Gott als Zielgrund und Erfüllung aller Sehnsüchte, Christus als Mitte des Opus (statt „erkennende[r] Kraft des Geistes [...] das Fühlen, der liebende Glaube“ [276]?), die DC als Glaubenszeugnis, das Gewicht des Jenseitsglaubens für gelebte Sittlichkeit, D. als Theologen (292: „bedenkenswert [...], dass aus der Sicht der mittelalterlichen Kirche heilige Theologie (*sacra doctrina*) und Heiligkeit des Theologen zusammengehören“). Ausführlich (294–317) geht es um Hölle und Purgatorium als aktuelle Probleme (295/310: Hölle = Ort?). Man wird fragen dürfen, ob S. gut beraten war, sich derart in die teils äußerst verschlungenen Gedankengänge und subtilsten Distinktionen der Dogmatiker einzulassen, die im Referat nicht klarer werden (nicht bloß zum „Theologengezänk“ [304 von Balthasar] bzgl. [306] *gratia sufficiens* und *efficax* im Blick auf die Freiheit. Dankenswert, dass 304–306 H. U. v. Balthasar das Wort bekommt, um (gegen Missdeutungen) für nächstenliebende Hoffnung zu plädieren. Hinsichtlich heutiger Dogmatik hebt S. besonders auf den Weg-Charakter der DC ab, im Bewusstsein der Unzulänglichkeit aller vorausblickenden Eschatologie – obendrein bei dem heutigen „nachmetaphysischen Denken“. „Der Eschato-Ästhetik kommt hierbei die Bedeutung zu, Betroffenheit auszulösen“ (333).

7 (336–339): „Schlussreflexion: Personale Liebeserfahrung als Theologie“, gefolgt von Literaturverzeichnis und Namenregister. – Die einlässliche Untersuchung des breit-belesenen Autors stößt ihrerseits zu eigener Lektüre des *Poema sacro* an – im Jahr von Dantes 750. Geburtstag. J. SPLETT

LONG, D. STEPHEN, *Saving Karl Barth*. Hans Urs von Balthasar's Preoccupation. Minneapolis: Fortress Press 2014. VII/304 S., ISBN 978–1–4514–7014–7.

Saving Karl Barth – der Titel überrascht und provoziert die Frage: Hat der allseits anerkannte und inzwischen als Klassiker des Protestantismus geltende Karl Barth (1886–1968) es wirklich nötig, gerettet (im Sinne von verteidigt) zu werden? Mit Blick auf den deutschen Sprachraum scheint eine solche Apologie nicht die höchste Dringlichkeitsstufe zu besitzen. Doch bei der Lektüre des Buches gewinnt man sehr wohl den Eindruck, dass in der theologischen Debatte des amerikanischen Sprachraums das Werk Karl Barths, aber wohl noch mehr die Barth-Interpretation Balthasars zwischen solche Fronten geraten ist, die eine Verteidigung und Klärung verlangen. Dabei drängt sich mir nach der Lektüre des Buches der Eindruck auf, dass der Autor mit seinem „Saving Karl Barth“ im gleichen Zug Balthasars Barth-Deutung „retten“ wollte. Und damit steht eigentlich Balthasars (zweite) Barth-Monographie von 1951 im Fokus: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie (Olten/Köln 1951). Doch – wie der Untertitel signalisiert – beschränkt sich „Hans Urs von Balthasar's preoccupation“ nicht auf die dornenreiche, über ein volles Jahrzehnt hindurch verhinderte Publikation des Buches (siehe dazu meine Untersuchung „Die schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Werkgenese“ in: Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen [Würzburg 2009, 405–447]), sondern der Autor weiß die Bedeutung der persönlichen Freundschaft zwischen den beiden Basler Theologen würdigend in die Waagschale zu werfen. Dabei konnte er sich auf die von mir aus den Beständen des Karl Barth-Archivs veröffentlichte Korrespondenz-Auswahl stützen. Die in den Gesprächen gewachsene Freundschaft wird zu einer wirksamen Antriebskraft ihres interkonfessionellen Dialogs. Es handelt sich um „a way of doing theology that involves friendship rather than conquest“ (2).

Der Autor Duane Stephen Long ist aktuell Professor für Systematische Theologie am „Department of Theology“ der „Marquette University“ in Milwaukee/Wisconsin. Sein Literaturverzeichnis umfasst etwa ein Dutzend eigener Buchveröffentlichungen,