

dem „Kerygma“ gewidmet ist, tritt P. der Meinung entgegen, das Kerygma hänge bei Bultmann in der Luft, ja sei geradezu eine Inkonsequenz in der Religionsphilosophie Bultmanns. Es läßt sich zeigen, daß es bei Bultmann sehr wohl in der Gestalt Jesu verankert ist, wenn auch die Weise seiner Grundlegung in Jesus bei Bultmann wenig entfaltet ist (168 f.). Am Schluß steht ein Kapitel, das man sich auch am Anfang hätte vorstellen können, über „Glauben und Verstehen“ bei Bultmann. Erst aus dem theologischen wird ja der philosophische und anthropologische Ansatz Bultmanns voll verständlich.

Die Studie P.s leistet einen dankenswerten Beitrag dazu, vorschnellen Verurteilungen Bultmanns vor gründlicher Zuwendung zu seinem Text entgegenzutreten. Rückblickend bleiben dem Leser einige Fragen, von denen drei hier genannt werden sollen. 1) Was ist der Inhalt von Gottes Wort bei Bultmann? Ausführlich kommt P. erst in Abschnitt 3 von Kap. V (207 f.) darauf zu sprechen. Von der Beantwortung hängt auch die Unterscheidung echten und nur behaupteten Gotteswortes ab. 2) Wie wirkt Gott in der Welt? Die Frage stellt sich vor allem im Zusammenhang der Auferstehung Jesu. Wenn Jesus, wie P. gegen Bultmann nachdrücklich und wiederholt festhält (73.154–156.168.195.206), „physisch“ auferstand, wie fügt sich dann das Handeln Gottes an ihm in sein sonstiges Handeln in der Welt ein? Muß Gott hier empirisch eingegriffen haben, oder wie verhalten sich die neutestamentlichen Auferweckungs- etwa zu den Erhöhungsaussagen? 3) Wie handelt der Christ in der Welt? P. spricht Bultmann mit Recht von dem Vorwurf frei, Individualist zu sein (26 f. 43.214 f.). Was in der Welt zu tun ist, ergibt sich je aus dem „Anruf“ einer bestimmten Situation (215–217). Dennoch gibt es ein spezifisch christliches Gruppenethos, das in der vorliegenden Studie nicht zur Sprache kommt. Tiefer gesehen ist die Frage an Bultmann erlaubt, ob dem sozialen Wesen des Menschen durch die Bezeichnung des anderen als „Mitsein“ genügend Rechnung getragen ist. Die Theologie seit Bultmann nimmt in zunehmendem Maße von der ihre Existenz und Lebensbedingungen reflektierenden Gemeinde ihren Ausgangspunkt. Läßt sich der existenzphilosophische und -theologische Ansatz Bultmanns von hier aus noch einmal neu bestimmen?

J. BEUTLER S.J.

3. Systematische Theologie

KEHL, MEDARD, *New Age oder Neuer Bund?* Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus (Topos Taschenbücher 176). Mainz: Grünewald 1988. 130 S.

Ungefähr ein Dutzend Prospekte von Monographien über New-Age haben Verlage an Theologen, Katecheten und Pfarrgeistliche im Jahr 1988 versandt. Worin zeichnet sich in dieser Flut das Buch von Medard Kehl aus? Zunächst dadurch, daß es eindeutig vom christlichen Glauben her Stellung nimmt. Es gibt eine Reihe Veröffentlichungen auch von christlichen Verlagen (z. B. die Herder-Taschenbuchreihe: *Zeitwende – Wendezeit*), die distanzlos das New-Age-Denken anpreisen und höchstens systemimmanent an einigen Strömungen das New-Age kritisieren. Vf. hat in seinen vorherigen Veröffentlichungen bewiesen, daß er über Zeitströmungen und theologische Meinungen klar und prägnant informieren wie auch eigenständig theologisch denken kann. Diese Fähigkeit kommt ihm bei seinem neuen Buch zugute: Von P. M. Zulehner übernimmt er die Unterscheidung von „Höherem New-Age“ und „Leute-New-Age“. Ca. ¼ seines Buches widmet er der Darlegung und Kritik des „Höheren New-Age“, jener Gesamtheitsschau der Welt, die in einer Transformation des Bewußtseins wurzelt (15–105). Dann greift er einen Strang des „Leute-New-Age“ heraus, den Okkultismus. Der Leser wird jeweils zuerst knapp über die entsprechende Geistesströmung informiert. Da die Schrift eine Erstinformation auf knappem Raum bieten will, wäre es ungerecht, wenn man diesen oder jenen Nebenzweig des New-Age vermissen würde. Eher kann man sich fragen, ob zur Schilderung des New-Age ein so langer Exkurs über die spätantike Gnosis notwendig war (86–105). – In der theologischen Auseinandersetzung mit dem New-Age zeigt K. durchaus Sympathie mit bestimmten Anliegen dieser

Bewegung, um dann klar die Gegensätze zum Christentum aufzuzeigen. Unser Glaube spricht von Hoffnung und nicht von Optimismus, von Liebe und nicht vom Einswerden mit dem Weltgeist, von einer personalen Begegnung mit Gott und nicht von einer kosmischen Selbsterfahrung. Knapper fällt die theologische Kritik am Okkultismus aus. Der Vf. stellt lieber dar, was christliche Theologen dieser Strömung entgegenstellen müssen: Der Glaube darf die Toten nicht verschweigen und muß zugleich ihr Anderssein betonen. In der recht verstandenen *Communio sanctorum* wird für den Christen auch eine liebende Begegnung mit seinen Verstorbenen in Aussicht gestellt. – Das Buch schließt mit einer klugen pastoralen Bemerkung zum Umgang mit okkulten Phänomenen (123–130).

Die Schrift ist aus einer Sondervorlesung im Rahmen der Eschatologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main entstanden. Aus der Art der Entstehung ergeben sich Vor- und Nachteile: Die Vorteile bestehen in der klaren, lebendigen Sprache, im Zwang, das Wichtigste auf kurzem Raum zu sagen. Nachteile sehe ich in der Tatsache, daß nach kurzer Vorbereitungszeit Wesentliches zu einer erst vor kurzem in unserem Raum relevant gewordenen Zeitströmung gesagt werden soll. Relativ viel wird nur aus zweiter Hand zitiert. An einigen Stellen scheint noch nicht alles bis zu Ende durchdacht zu sein. Was K. über die Gefahr eines neuen Irrationalismus (69–71) sagt, trifft zwar auf das „Leute-New-Age“, aber nicht unbedingt auf das „Höhere New-Age“ zu. Bemerkenswert erscheint mir auch, daß im New-Age eine Reihe ursprünglich in der christlichen Theologie beheimatete Begriffe mit neuem Inhalt gefüllt werden. Die uns umgebende Natur wird häufig als Schöpfung bezeichnet, ohne daß man an einen Schöpfer glaubt. Es ist viel von Liebe die Rede, was aber nicht mehr ein Aushalten der Spannung zwischen mir und dem anderen einschließt, sondern nur ein Freisetzen der Energie zur Einheit meint. Auch von Gnade und Beschenktsein spricht man, ohne daß es einen personalen Gott gibt, der die Gnade schenkt. Hier wird in Zukunft ein differenziertes Analysieren der Begrifflichkeit des New-Age notwendig sein. Wichtig erscheint mir auch, daß die christliche Theologie neu den Begriff der Ursache bedenkt. Wie kann man glaubwürdig machen, daß, selbst wenn es innerhalb des Kosmos keine einlinige Verursachung gibt, der Gesamtkosmos doch von einem von der Welt unabhängigen persönlichen Gott verursacht ist? – Diese Bemerkungen sind nicht als Kritik an dem Buch von K. gedacht, sondern wollen nur aufweisen, in welcher Richtung theologisches Bemühen weitergehen muß. – Insgesamt ein wertvolles Buch, das ohne zu dramatisieren die Gefahr des New-Age für das Christentum aufzeigt. Es werden auch schon Wege gezeigt, wie sich das Christentum aus der „sanften Umarbeitung“ des New-Age (72) befreien kann.

B. WEISS

TIEFENPSYCHOLOGISCHE DEUTUNG DES GLAUBENS? Anfragen an Eugen Drewermann.

Hrsg. von A. Görres und W. Kasper (*Quaestiones disputatae* 113). Freiburg: Herder 1988. 174 S.

„Das gegenwärtig vielbeachtete und vieldiskutierte Werk von Eugen Drewermann entspricht offensichtlich einem weitverbreiteten Bedürfnis. Seine grundlegende Intention, den christlichen Glauben mit Hilfe tiefenpsychologischer Methoden und Einsichten zu erschließen und phänomenologisch zu verdeutlichen, ist, sofern sie sich ihrer eigenen Grenzen bewußt bleibt, ohne Zweifel berechtigt. In der Durchführung zeigen sich bei Drewermann jedoch tiefreichende Probleme, welche die Frage aufwerfen, ob und inwiefern bei ihm das unterscheidend Christliche hinreichend gewahrt ist“ (5). Es sind Vertreter verschiedener Disziplinen, die das Werk Drewermanns in Frage stellen: ein Psychotherapeut (A. Görres), ein Exeget (R. Schmackenburg), ein Kirchengeschichtler (E. Dassmann), ein Religionsphilosoph (J. Splett), ein Dogmatiker (W. Kasper), ein Moraltheologe (F. Furger), ein Fachmann für spirituelle Theologie (J. Sudbrack) und ein Religionswissenschaftler (H. Bürkle). W. Kasper (Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums? 9–25) kommt sehr schnell auf die zentrale Frage: Was hält D. von Jesus Christus und seiner Offenbarung? Die Antwort: Für D. „ist die Geschichtlichkeit der Offenbarung nicht Ausdrucksgestalt der unableitbaren Freiheit, mit der Gott aus seiner Verborgenheit austritt, um sich selbst uns mitzuteilen, was notwen-