

zu den großen Denkern des Hochmittelalters nachgezeichnet. Bereits hier lässt sich analog zu der jeweils getroffenen unterschiedlichen Relationsbestimmung zwischen göttlicher Verheißung und menschlichem Vertrauen eine unterschiedliche Konzeption der Zugänge zum Personsein erkennen. Diese werden besonders anschaulich in der Refiguration der Frage, die Schenk anhand einer Gegenüberstellung von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner vornimmt: Bei letzterem zeigt sich: »Wo das Selbstvertrauen metaphysischer oder moralischer Art jede Fremdverheißung zunächst überflüssig macht, gehen auch Bedeutung und Haltbarkeit des Personbegriffs allmählich zurück« (147). Das andere Extrem sieht Schenk dort, wo die Verheißung zur neuen Evidenz wird und so die Privatisierung der Personwürde droht. Einen die Aporien vermeidenden Mittelweg zwischen beiden Extremen glaubt der Vf. in der programmatischen Betonung der Diskontinuität von Selbsterfahrung und Verheißung zu finden. Ob dieser Weg sich tatsächlich auf zufriedenstellende Weise in der postrahnerianischen Befreiungstheologie verwirklicht findet, wie Schenk meint (175–77), bedürfte weiterer Untersuchungen.

Abgeschlossen wird der Band durch ein viertes großes Kapitel, das spezifisch philosophische Zugänge und Reflexionen zum Thema sammelt: Klaus M. Kodalle behandelt die Verzeihung als Kategorie des politischen Ethos und plädiert für ein Verzeihen im Hinblick auf den Täter, das sich im Hinblick auf die Tat und das Opfer aber dem Vergessen verweigert (187–215). Ulrich Steinvorth vergleicht daraufhin Lockes Personbegriff, für den Selbstverrentalität und Reflexivität wesentlich sind, mit jenem Wittgensteins, der im Hinblick auf den Unterschied von vernünftigen, gründeorientierten Verhalten und vernunftlosen Fähigkeiten einem gewissen Konfusionismus verfällt (215–239). Die Sympathien Steinvorths für Locke, die ihn manch Problematisches, auf das Spaemann in der anschließenden, im Sammelband gut dokumentierten Diskussion hingewiesen hat (234–35), übersehen lassen, sind dabei offensichtlich. Jean Greisch unternimmt abschließend den Versuch eines Paul Ricoeurs Denken weiterentwickelnden Entwurfes phänomenologischer Hermeneutik des Versprechens (241–86).

Insgesamt bietet der Sammelband einen anspruchsvollen, weit in die Tiefe gehenden Einblick in die gegenwärtigen wissenschaftlichen Positionen zu einem nicht nur für Theologie und Philosophie zentralen Begriff.

David Berger, Köln

Guz, Tadeusz: Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers, Frankfurt a.M.: Verlag Peter Lang 1998, kart., 267 S., ISBN 3-631-33790-6, DM 79,00.

Bekanntlich hat Hegel den geschichtlichen Ort seines Denkens als Auswirkung und Vollendung jener geistigen Revolution verstanden, deren Prinzipien er in der reformatorischen Theologie Martin Luthers vorgebildet sah. »Was Luther ›als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen‹ hat, ist für Hegel als ›Rechtfertigung des wahren protestantischen Inhalts‹ im Begriff zu fassen. Die ›Hauptrevolution‹ der lutherischen Reformation begreift Hegel als Ursache aller anderen Revolutionen der Neuzeit«, so der Verfasser zum denkgeschichtlichen Hintergrund seiner Studie.

So annehmbar Hegels Selbstdeutung im allgemeinen zu sein scheint, so wenig hat er selbst dazu beigetragen, das Kernstück seiner Philosophie, die Dialektik, auf diesen Zusammenhang hin transparent zu machen. Auch die Hegelforschung hat zur Aufklärung dieses Zusammenhangs wenig geleistet, mit Ausnahme des italienischen Hegelforschers und -herausgebers Enrico de Negri. Sein Buch *Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie* ist bezeichnenderweise entstanden in der Folge begrifflicher Schwierigkeiten, die für eine Übersetzung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* ins Italienische aufzuklären waren und die de Negri zu der Einsicht führten, dass der »Spiritualismus Hegels mit dem Gefolge von Kommentatoren aus den verschiedensten Lagern [...] als die nach langer Entwicklung gereifte Frucht einer lutherischen Gnosis« zu begreifen sei.

Thema der vorliegenden Studie ist ebenfalls die Dialektik als formales Prinzip der Hegelschen Philosophie, die der Verfasser in der theologischen Denkform der Christologie Martin Luthers vorgebildet sieht. Als deren Kernstück gilt ihm die christologisch begründete Widerspruchseinheit, die im abschließenden siebten Kapitel seines Buches explizit behandelt wird und damit nachträglich die implizite Hermeneutik des ersten Kapitels zu Hegels These vom »Sein als Widerspruchseinheit« rechtfertigt. In den dazwischen liegenden Kapiteln geht der Verfasser schrittweise den Weg zurück von Hegels dialektischer Ontologie zu deren Fundament im Gottesbegriff: »Dem Werden Gottes zu sich selbst« (Kap. II), dessen Implikationen er durch eine »logisch-metaphysische Reflexion auf den dialektischen Widerspruch Hegels« freilegt (Kap. III). Mit dem IV. Kapitel beginnt dann »die Rückführung der Hegelschen dialektischen Philosophie« auf ihren Ursprung bei Martin Luther, dem

weitere Kapitel zum Umschlag der klassischen Logik »in eine neue Mythologie« als »eine Mythologie der Vernunft« (Kap. V) und zum »theologischen Pantheismus Luthers« und »spekulativen Pantheismus Hegels« (Kap. VI) folgen.

Das Buch ist als Dissertation typischerweise, jedoch vor allem durch die sachlich gebotene Konzentration auf die logischen und metaphysischen Prinzipien der Ontologie und spekulativen Theologie im Verhältnis von Hegel zu Luther keine leichte Lektüre. Für das Verständnis der Hegelkapitel hilfreich wäre allerdings die umgekehrte Reihenfolge der Rahmenkapitel gewesen, weshalb dem Leser zu empfehlen ist, mit dem letzten Kapitel

über Luthers Christologie zu beginnen. Hier ist das Entscheidende bereits geleistet worden durch das bahnbrechende Werk des kürzlichen verstorbenen Lutherforschers Theobald Beer: *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (1980). Vorliegende Studie des Verfassers macht diesen Ansatz fruchtbar für den Nachweis, dass die Denkform Hegels in ihrer Geschichtsmächtigkeit ohne den Rückgriff auf das geistige Erbe Martin Luthers nicht wirklich zu verstehen ist. Insofern sollte man dem Buch, wie schon der früheren Studie de Negris zu Luther und Hegel, die verdiente Beachtung wünschen.

Berthold Wald, Paderborn

Patristik

Schneider, Katharina: *Studien zur Entfaltung der atkirchlichen Theologie der Auferstehung (Hereditas 14)*, Bonn: Borengässer 1999, XLVI u. 298 S., ISBN 3-923946-41-4, DM 65,00.

In der von E. Dassmann und J.-H. Vogt herausgegebenen Reihe Hereditas, Studien zur alten Kirchengeschichte, erscheint mit vorliegendem Band wieder (vgl. FKTh 16 [2000] 69f) eine Monographie zu einem theologisch wichtigen Einzelthema. Das Augenmerk der Verfasserin gilt sowohl der Auferstehung Christi als auch der allgemeinen Auferstehung. Die Arbeit ist chronologisch geordnet und schließt mit (Pseudo)-Athenagoras; offensichtlich will die Autorin mit der Wende ins dritte Jahrhundert schließen, obwohl für die Athenagoras-schrift auch eine spätere Abfassung möglich sein könnte (vgl. S. 243). Im Einzelnen werden 1 Clem, die Didache, Ignatius, Polycarp, Barnabasbrief, 2 Clem, Aristides, Justin, (Pseudo?)-Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus und (Pseudo?)-Athenagoras untersucht.

Die allgemeine Auferstehung ist durch die Auferstehung Christi grundgelegt, wie 1 Clem betont. Ohne die erste Auferstehung fehlte für die zweite der glaubensbestärkende Aufweis, allerdings ist diese schon im Schöpfungsplan angelegt, der sich in der allgemeinen Auferstehung als sinnvoll zeigt. Man kann hier schon für die folgende Entwicklung feststellen: Anstoß für den Auferstehungsglauben ist vor allem Christi Auferstehung, aber zur Begründung wird auf schöpfungstheologische Argumente zurückgegriffen wie die Vollendung der Schöpfung oder die Allmacht Gottes. 1 Clem vertritt klar die »Auferstehung des Fleisches«, und zwar unter der Voraussetzung einer dichotomischen Anthropologie. Die Auferstehung erfolgt bei

der Parusie Christi. Die Seelen der Martyrer sind wohl schon in der Doxa, die übrigen harren in den Scheolkammern aus, um bei der Parusie den Leib zu beseeelen. Über das postmortale Gericht hinaus erfolgt beim Endgericht keine Bestrafung mehr (23). Die Verdammten kommen also gleich mit dem Tod in den dauerhaften Abgrund. Die Vorstellung war offensichtlich zur Zeit des 1 Clem schon weit verbreitet, weil der Verfasser sie auch für Korinth als bekannt voraussetzt.

Die Didache erwähnt die Auferstehung Christi nicht ausdrücklich, doch wird sie für die allgemeine vorausgesetzt. Die Christen werden zur Standhaftigkeit ermahnt, denn nur sie – nicht alle Menschen! – werden das Heilsgut der Auferstehung erlangen. Ignatius v. A. stellt weniger die allgemeine Auferstehung, sondern Christi Kreuz, Tod und Auferstehung in die Mitte seines Denkens. Der antidoketische Aspekt ist deutlich. Auferstehung und Himmelfahrt werden als Einheit verstanden. Aufgrund der Verwendung von formelhaftem Traditionsgut – während später mehr eigenständige Darlegungen bevorzugt werden – nimmt die Verfasserin eine Datierung der Briefe um 107/110 an. Die Auferstehung als Auffahrt versteht Ignatius als andauerndes Heilsereignis, das deshalb die Voraussetzung für die geistliche Gegenwart Christi im Kult bilden kann, vor allem in der Eucharistie. Wer ihr fernbleibt wie die Gnostiker, verliert auch das Anrecht auf die Auferstehung. Dabei scheint die sakramentale Auferstehung mit dem Endereignis der allgemeinen Auferstehung oft zu verschwimmen, jedoch dürfte die Verfasserin die Texte pressen, wenn sie die Auferstehung der Toten deutet »kosmologisch als ein auf den Tod folgendes Eingehen der Seelen der Gläubigen in den himmlischen Raum« (68): Das Endereignis tritt nur im Denken