

lateinamerikanische und damit kulturell grundlegend andere Theologen verstehen, welche die bisherige abendländische Theologie hinter sich gelassen haben. Boff hat mit seinen Überlegungen zum zentralen und vielfach vernachlässigten Geheimnis christlichen Glaubens einmal in ausführlicher Weise die Tradition aufgenommen, er hat darüber hinaus neuere Überlegungen europäischer Theologen berücksichtigt, so nicht zuletzt Karl Rahners. Insbesondere hat er den Tenor des Gebets und der Verehrung einzubeziehen versucht. Mit all dem hat er Überlegungen vorgelegt, die gemeinchristlich sind. Darüber hinaus hat er – durchaus zu Recht – Folgerungen aus der Trinität für das Leben in dieser Welt und insbesondere für diese Welt angezeigt, in der es himmelschreiendes Unrecht gibt. Aber eine genuin kulturell differente Theologie wird wohl erst dann entstehen, wenn Chinesen oder Inder oder Afrikaner aus ihrer Kultur heraus eine eigenständige Theologie entwickeln.

Mit diesem Ergebnis einer tiefgreifenden Gemeinsamkeit lateinamerikanischer und abendländischer Theologie kann nur derjenige unzufrieden

theologien wichtiger ist als die Einheit der Theosein, dem ein „Gegen“ verschiedener Regionallogie und der infolgedessen mit dem Rekurs auf eine Dritte Welt – die übrigens so sehr eine einheitliche nicht sein dürfte, wie der Terminus insinuiert – eine Polarisierung zur Ersten Welt intendiert, statt einvernehmlich nach Lösungen für die nun höchst schwerwiegenden Probleme der ganzen Welt zu suchen. Darüber hinaus werden wir freilich uns gemeinsam offenhalten müssen für die Fragen, die kulturell völlig neue Theologien ergeben. Wie dann die Einheit des Glaubens in so differenten Theologien zum Ausdruck gebracht werden kann, wird sich überhaupt noch erst zeigen müssen.

Die Trinitätslehre, wie Leonardo Boff sie vorgelegt hat, können wir hierzulande freilich nicht lesen, ohne uns auf unsere Verantwortung insbesondere für Lateinamerika ansprechen zu lassen.

*Ernst Feil*

<sup>1</sup> Boff, Leonardo: Der dreieinige Gott. Düsseldorf: Patmos 1987. 280 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung.) Kart. 44,-.

## Kindermärchen

Im 21. Stück der „Hamburgischen Dramaturgie“ sagt Lessing: „Ein Titel muß kein Küchenzettel sein. Je weniger er von dem Inhalte verrät, desto besser ist er.“ Insofern ist der Haupttitel der Märchenstudie von Walter Scherf<sup>1</sup> gut gewählt. Er verrät nicht, ob in „grausigen Kindermärchen“ der Dämon eine Herausforderung oder der Herausgeforderte ist. Letzteres ist gemeint, wie man bereits dem zehnteiligen Inhaltsverzeichnis entnehmen kann, das in nicht weniger als 221 Kleinkapitel gegliedert ist (nach Lessing also wohl ein entschieden zu vieles detaillierender und damit vorwegnehmender „Küchenzettel“). Die zum Teil ausgesprochen barock oder kindertümelnd gemeinten Überschriften wie „Raubzug ins Dämonenland. Oder: Wie der erwachende Trickster den Vaterpopanz beraubt“ lassen unschwer auf den deduktiven Gang der Einzeluntersuchungen wie auf das vorherrschende Erkenntnisinteresse schließen. Scherf ist a priori überzeugt, daß die

Gruppe der von ihm untersuchten Texte „frühe Kindheitskonflikte spiegeln: Ablösungskonflikte, Bindungsverwandlungen, Transzendierungen und Trennungsverarbeitungen aus der Zeit der Triangulationsprobleme“. Nicht nur dieses Vokabular, sondern auch Problemstellungen und Lösungsversuche sind tiefenpsychologisch vorgegeben, und Scherf sieht das durch seinen „jahrzehntelangen Umgang mit Jugendgruppen“ gerechtfertigt: Märchen seien „Imaginationsmaterial zur inneren Verarbeitung von Entwicklungskonflikten“. Daraus folgert er, eine so angelegte Untersuchung müsse in erster Linie von einer „pädagogischen Zielsetzung“ bestimmt sein, der volkswundliche, literaturwissenschaftliche und eben vor allem psychoanalytische Interpretationsmethoden als „Hilfsmittel“ zu dienen hätten (Einleitungskapitel).

Zielsetzung und Methodik des Buchs, das 1985 unter dem Titel „Fantasmen und Dramaturgie“

von der Universität München als Dissertation angenommen wurde, sind entscheidend durch Walter Scherfs Persönlichkeit und Werdegang bestimmt. Der verdienstvolle Jugendbuchforscher des Jahrgangs 1920 studierte Volkskunde und Psychologie, ehe er 1957 Direktor der wesentlich durch ihn strukturierten und geförderten Internationalen Jugendbibliothek München wurde. Persönliches Engagement, subjektiv betroffene Fragestellungen, psychoanalytische Neugier und Deutungslust sowie Begeisterung für das Genre Märchen prägen Inhalt und Stil dieses Buchs.

Man bemerkt bei fortlaufender Lektüre bald, daß es nicht in einem Zug geschrieben, sondern aus teilweise einzeln angelegten Studien – im Ansatz fast sämtlich einem Aufsatz Henssens über „Deutsche Schreckmärchen“ von 1953 verpflichtet – zusammengewachsen ist, anders ist z. B. die dutzendsfach wiederholte Angabe, daß die „Kinder- und Hausmärchen“ in „der siebten Auflage (letzter Hand) 1857 bei Dieterich in Göttingen“ erschienen seien (vgl. 84, 90, 114, 144 usw.), nicht zu erklären. Aber auch argumentative Wiederholungen ziehen sich in ungewöhnlich reicher Zahl durch die Kapitel; das wirkt suggestiv, aber auch ein wenig ermüdend.

Erfreulich ist der im Rahmen gängiger Märcheninterpretationen nur selten anzutreffende Versuch, die jeweils in Rede stehenden Texttypen einleitend akribisch zu verzeichnen und inhaltlich genau zu referieren. Leider geht es dabei nicht immer ohne unbeweisbare Vermutungen oder Unschärfen zu. Daß z. B. W. Grimm den Schluß von KHM 43 in Traumanalogie erfunden habe (S. 44 muß es heißen „KHM 1812 Nr. 42“), ist ebenso fragwürdig wie die Behauptung, die handschriftliche Prosafassung zu KHM 51 sei im „Brentanoschen Wunderhornstil“ verfaßt (190f.; im „Wunderhorn“ stehen bekanntlich nur Lieder).

Die etwa 30 Märchentypen selbst werden nicht im eigentlichen Sinn interpretiert, sondern auf die vorgegebene These hin abgefragt: Immer wieder neu wird das Schema der Mutter-Kind-Trennung entdeckt, wobei in den Schreckmärchen der Dämon des Geheimnis- und Grauens vom Kind herausgefordert werde. Scherf wählt zur Demonstration seiner Grundthese die „einglied-

rigen“, grausigen, zuweilen sogar für den Helden tödlich endenden „Schreckmärchen“. Indes wertet er auch die Fälle tödlichen Ausgangs solcher Konfrontationen der (nicht unproblematisch: stets als kindlich aufgefaßten) Märchenhelden mit dem Dämon als nur „scheinbar ausweglos“ (137), denn im Märchen sei alles „wiederholbar“ (249). Somit wird es letztlich gleichgültig, ob Rotkäppchen dem Wolf schließlich entkommt oder ob die Märchenheldin durch die dämonische „Frau Trude“ irreversibel verbrannt wird.

Wie sehr die Deutungen auf die angebliche – und im wesentlichen als undifferenziert vorausgesetzte – kindliche Rezeption abheben, kann z. B. am Kapitel über den „Wolf und die Geißlein“ gezeigt werden: Jedes Kind verstehe diese Tiergeschichte als „Menschenerlebnis“, zumal die (Ziegen-)Mutter verspreche, „zur Weide“ zu gehen und „frische Milch heimzubringen – und zwar im satt gefüllten Euter“ (86 – bei Grimms steht allerdings nur, die Geiß wolle „in den Wald gehen und Futter holen“). Der Wolf repräsentiere das „Fantasma, das uns ausmalt, wie hinter der vertrauten guten Mutter die schreckliche, verschlingende lebt“. (Im „Rotkäppchen“ ist der Wolf dagegen „der rätselhafte, vielgesichtige Partner unseres Fühlens und Erwartens... wir suchen ihn auf“ – was Rotkäppchen nun allerdings gerade nicht tut; 160.) Der Uhrenkasten bedeute „Repression vor der Angst, verschlungen zu werden, könnte man also sagen“, oder er ist „am Ende der Leib der Mutter selber“ (86–88).

In den „Bremer Stadtmusikanten“ gelänge es jedem Kind, „die eigene Familie wiederzufinden“ – wer dabei etwa der Esel oder der Hahn ist, wird nicht ausgeführt (147). In „Fitchers Vogel“ wie im „Blaubart“ sei der mörderische Freier der jungen Damen jeweils eine „Abspaltung vom eigenen geliebten Vater“ (221, 235). „Hänsel und Gretel“ schließlich seien „die mit ihren Allmachtsgelüsten abgewiesenen Kinder, die ihre eigene Familienwirklichkeit umfälschen, um sich ausgehungert, rücksichtslos ausgestoßen und derart betroffen fühlen zu können, daß sie sich in der Welt ihrer Fantasmen ein Lebkuchenhaus suchen müssen“ (176). Bei allem möglichen Verständnis für solche sich zwangsläufig vereinseitigenden Deutungen: Dâ hoeret ouch geloube zuo. Will sagen: Ob die zuweilen etwas hausbacken anmutenden, sich

zunehmend verselbständigenden psychoanalytischen Reflexionen den Leser überzeugen, ist wohl meistens Ansichtssache, über die man kaum wird streiten können.

Einen Wert für sich stellen die 33 sorgfältig ausgewählten und kommentierten Märchenillu-

strationen aus der Zeit zwischen 1849 und 1984 dar.

Heinz Rölleke

<sup>1</sup> Scherf, Walter: Die Herausforderung des Dämons. Form und Funktion grausiger Kindermärchen. München: Saur 1987. 394 S. LW. 98,-.

## Gefangen in Widersprüchen

### Zu einer neuen Morus-Biographie

Thomas More – die Deutschen gebrauchen auch häufig seinen latinisierten Namen Morus – war ein Stadtmensch, ein „Citoyen“ auch an der Schwelle der Neuzeit. Sein englischer Biograph R. W. Chambers, der selber kein Katholik war und sich frei fühlte von manchen Vorurteilen, die jahrhundertlang die Ansichten über Thomas More beeinflusst hatten, brachte rechtzeitig zur Heiligsprechung im Jahr 1935 sein Standardwerk heraus und nannte More dort den „Märtyrer mit dem größten Bürgersinn“. England, Mutter der Demokratie und des bürgerlichen „common sense“, konnte dem Nicht-Protestanten More, der in manchen Kreisen bis heute noch als „Ketzerverfolger“ gilt, kein größeres Kompliment machen. Das Blatt hatte sich endgültig gewendet. In einem Leitartikel anlässlich der Heiligsprechung am 19. Mai 1935 würdigte die Londoner „Times“ den großen Engländer mit folgenden Worten: „Es wäre gut, wenn unsere moderne Welt, die ganz verwirrt und erschüttert ist von dem rasenden Wechsel unserer Tage und der sich mehrenden Unsicherheit, auf jenen stillen, furchtlosen Mann blicken wollte, der um die neunte Stunde des 6. Juli 1535 das Schafott auf dem Tower-Hill zum letzten Kampf bestieg.“

Richard Marius, dessen 1984 in New York erschienene Morus-Biographie jetzt in deutscher Übersetzung erschienen ist<sup>1</sup>, leugnet nicht die neuzeitliche und fast schon weltbürgerlich anmutende Urbanität des Renaissance-Humanisten Thomas More. Aber im Unterschied zu Chambers, eigentlich im Unterschied zu allen bisher veröffentlichten Lebensdeutungen distanziert er sich gleichzeitig von der liberal-wohlwollenden Sichtweise, um den historischen Mo-

rus zu finden, wie Marius formuliert, der unter der Pyramide des Lobes verborgen sei. Die gebrochene Vielschichtigkeit eines Persönlichkeitsbilds, „gefangen zwischen Mittelalter und Renaissance“, erscheint ihm als das Besondere. Die quälende Sexualität stellt er heraus, den Häretikerhaß des Thomas More sucht er mit seiner Angst vor dem Tod und der Hölle zu verbinden, und dabei bedient der Autor sich nicht selten der von Sigmund Freud und seiner psychoanalytischen Denkschule gelieferten Erklärungsmuster, um solchermaßen den Thomas More, wie die Gestalt in einem guten Roman, zum Zeitgenossen zu erklären.

Sind Heilige aus solchem Zeug gemacht? Nun ist Marius kein Bilderstürmer. Einen Menschen voll innerer Widersprüche als Deutungsmuster anzubieten, ist gerade im Fall von Thomas More wohl auch nichts Falsches. Marius, wie Chambers kein Katholik, erwarb 1962 mit einer hervorragenden Arbeit über „Thomas More and the Heretics“ den Doktorhut der Yale University. Als Historiker und Forscher ist er Mitherausgeber von mehreren Bänden der Gesamtausgabe der Werke des Thomas More, die vor mehr als zwei Jahrzehnten in Yale begonnen wurde. So konnte Marius auf einen großen Reichtum an Quellen zurückgreifen, und seine Biographie auf ihren mehr als 600 Seiten zeugt von einer Detailkenntnis, die der Lektüre romanhafte Züge verleiht. Der Leser erfährt ungeheuer viel und vieles, nicht vorgetragen im trockenen Forscherjargon, sondern in der Darlegung eines großen Erzähltalents. Marius hat auch Romane verfaßt, darunter einen über Martin Luther, und sein literarisches Können kommt ihm sehr zugute, vor dem Leser nicht eine Ikone aufzustellen, son-