

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **37 (1981)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Rezensionen

Kenneth Cragg, *Mind of the Qur'an*, George Allen and Unwin, London 1973. £ 5.95.

Bei der Hochflut aktueller Informationen über die west-östliche Konfliktlage wünscht wohl manch einer, einmal der innersten Frage näherzutreten, dem Verhältnis zwischen uns sogenannten christlichen Europäern und dem Islam. Dazu lässt sich kaum eine schönere Anleitung finden als sie uns der britische Autor Kenneth Cragg (Cambridge) gibt, besonders in den beiden vor kurzen Jahren erschienenen Schriften «Das Ereignis des Koran» (*Event of the Qur'an*) 1970 und «Geist des Koran» (*Mind of the Qur'an*) 1973. Cragg schreibt nicht nur mit vollgültiger sprachlich-historischer Sachkenntnis, sondern – was weit mehr heissen will – auf Grund einer persönlich durchlebten Auseinandersetzung, einer Art innerer Zwiesprache.

Unser Blick soll sich hier allein auf das zweite, umfassend abschliessende Werk richten. Wie der Verfasser bekennt, ist es seine Absicht, sich auf wenige tiefere Gedankenkreise zu konzentrieren, jeweils unter der Leitung eines besonderen Stichworts. Er will auf diese Weise in verschiedener Sicht über die weltweite Krisis reflektieren und im ganzen nach einer Antwort suchen auf die Frage: «Was dürfte es überhaupt bedeuten, in der heutigen Welt als ein Koran-Gläubiger zu leben?»

Sinngemäss geht der Autor zu Beginn seiner Ausführungen von der geheiligten Schrift selber aus, dem Koran als Text. Unter der Kapitelüberschrift «Das Auswendigwissen des Schriftworts» weist er hin auf das einmalig persönliche Verhältnis des Gläubigen zum Offenbarungsbuch. In einer religiösen Welt wie der islamischen, wo kein Priesteramt besteht, wo im Gottesdienst der Moschee, im Unterschied zu Kirche und Synagoge, weder Gemeindegang noch Textverlesung statthat, wird das Schriftwort vom einzelnen Gläubigen aus dem Gedächtnis vorgetragen. Dies ist sein Hauptbeitrag an die Devotion, Pflicht und Ehre zugleich, im wahrsten Sinn eine sakramentale Partizipation des Gläubigen an Gottes Sprache. Und so von Generation zu Generation, in ununterbrochener Folge. Dank dem rhythmischen Sprachstil wie der begleitenden körperlichen Gebeshaltungen prägen sich die Koranworte dem Muslim wie eine obligate Lebensmelodie ein, mit anderem Wort, sie gestalten seine Emotionen bei den verschiedenen Lebenserfahrungen, und sie bereichern auch, etwa bei einem Schriftsteller wie Ibn Khaldun, auf Schritt und Tritt historische Darstellungen.

Im nächsten Abschnitt, betitelt: «Buchstäblicher Sinn und gleichnishafter Sinn», befasst sich Cragg mit der doppelten Weise des Schriftverständnisses. Dazu zitiert er einleitend einen Ausspruch von Mohammed Ali: «Der Koran ist als Gotteswort in Wahrheit vollwertig, in der Hand der Menschen aber schlechte Münze.» Hiemit kennzeichnet er konsequent die Problematik aller Schriftauslegung. Im Koran selber findet sich die anscheinend klare Unterscheidung (Sure 7, 3), ein Teil der Aussagen sei explizit im Wortsinn zu verstehen, der andere dagegen implizit in figürlich übertragenem Sinn. Nach Craggs Überzeugung gilt es jedoch nicht, einfach zweierlei Gruppen auseinanderzuhalten, vielmehr Verstand und Einbildungskraft miteinander aufzubieten. Für phantastische Exegese lässt der Koran aber keinen Spielraum offen. Ein Spruch erklärt ohne weiteres, in letzter Instanz stehe es Gott allein zu, die Schriftworte authentisch zu verstehen.

Seit den frühen Jahrhunderten kennt die Schia allerdings eine charismatische Elite von Schriftinterpreten, deren Lehre der gewöhnliche Gläubige folgen soll. Bei der sunnitischen Majorität herrscht hingegen die Überzeugung vor, dass die Gemeinschaft der Gläubigen durch ihren Konsens den wahren Schriftsinn erkenne. Auch die heutzutage

fortschreitende Laienbildung bestärkt die Muslime in der Zuversicht, das göttliche Wort könne sich jedermann erschliessen. Als Massstab einer populären Schriftkritik erweist sich eine vielverbreitete orientalische Robinsongeschichte: Ein junger Mann, der in Waldeinsamkeit aufwächst, sich alles allein erfindet und beschafft, Nahrung, Unterkunft sowie geistige Vorstellungen, erhält den Koran zum Geschenk; einerseits erfasst er mit freudiger Zustimmung den Offenbarungsinhalt, andererseits verwirrt ihn der Sprachausdruck. Das Natürliche, das ihn anspricht, erscheint unnatürlich oder übernatürlich in Worte gefasst. Alles in allem halten die gebildeten Muslime, mindestens seit der Zeit des Philosophen Al-Farabi, dem 9. Jahrhundert, den Koranstil für das Resultat einer doppelten Anpassung, historisch als Angleichung an die primitive Gedankenwelt einer längst vergangenen Zeitepoche, sozial als Rücksichtnahme auf das sogenannte einfache Volk.

In ganz anderer Weise hebt sich die islamische Mystik über das Sprachproblem hinaus, durchaus nach eigener Freiheit und Einsicht. Fragestellung, Diskussion, Verstandesbemühung, sie alle suchen, doch ohne zu finden. So erklärte der Sufi Jalal-al-dîn Rumi: «Du sagst, ich füllte das Schafsfell auf im Meer, aber das Meer liess sich nicht darin aufnehmen. Das ist absurd. Doch, wenn du sagst: Mein Schafsfell ging im Meer verloren, so ist das ausgezeichnet.» Denn für einen Mystiker ist die Fähigkeit zu verstehen keine blossе Geistestätigkeit, sondern ebenso – und mehr – eine Eigenschaft des Herzens und Motiv einer Lebenspraxis.

Das anschliessende Kapitel befasst sich mit der exegetischen Tradition. Die grosse Aufgabe, den Lesern den Korantext durch Kommentare nahezubringen, sieht Cragg in hohem Masse erfüllt dank der umfassenden Gedankenarbeit der mittelalterlichen Schriftausleger, eines Fakhr-al-Dîn, eines Al Baidawi und des Persers Al Zamakhshari. Von jedem dieser drei Exegeten gibt er eine genaue, fast ungekürzte Textprobe über grundlegende Offenbarungsaussagen, so über die Schicksalsnacht, über die Engel und die Bestimmung des Menschen. Aber wenn sich diese traditionelle Auslegung philologisch schon kaum mehr überbieten lässt, muss der moderne Leser doch zweifeln, ob hier nicht Antwort auf Fragen gegeben werde, die sich heute gar nicht mehr stellen, wogegen vieles ungesagt bleibe, was ein moderner Mensch – ob Muslim oder Nicht-Muslim – zu fragen hätte. So erhebt sich der Wunsch nach einem neuen zeitgemässen, allenfalls selektiven Kommentar. Wir erfahren, dass sich eine Koran-Kennerin in Kairo vor kurzer Zeit mit unkonventionellem Mut an diese Aufgabe herangewagt habe.

Die Frage wird nur immer dringlicher: Steht es so, dass unsere Zeit dem «grossen Original» in neuer Weise gerecht werden könnte? Dass sich eine fruchtbare Auseinandersetzung erwarten liesse über die überragenden Realitäten wie Berufung und Prophetentum, Gottesgesetz und Menschenordnung, wechselseitige Beziehung von Macht und Wahrheit, Verkündigung und Gesellschaft, Natur und Menschenherrschaft, sittliches Gericht durch die Geschichte? In dieser Möglichkeit sieht der Autor das grosse «Vielleicht», dem er ein zentrales Kapitel widmet – das Zeichen der Hoffnung, wie es im Koran vielfältig wiederkehrt: vielleicht werdet ihr verstehen... vielleicht werdet ihr darauf achten... Dem Koran-Leser kommt nicht zu, seine Verantwortung abzulehnen. Das Buch ist in seinen Händen, *Al Hudā*, die Leitung. Aber es ist dies nur unter der Bedingung, nach der er sich leiten lässt.

In kurzen Ausführungen rechnet Cragg ab mit dem verfehlten Versuch, den Koran im Sinne unseres wissenschaftlichen Zeitalters zu modernisieren, nämlich die These aufzustellen, der ganze Aufschwung der neuzeitlichen Forschung, vor allem der Naturforschung, ja auch der Technik liege bereits in keimhaften Ansätzen im Korantext vor, so

der Ursprung der Biologie, der Astrophysik und selbst der Radiologie! Diesem höchst zweifelhaften Standpunkt gegenüber hält der Verfasser fest, dass der Koran Natur und Naturordnung nicht als Gegenstand wissenschaftlichen Forschens ansehe, sondern je und je als Motiv einer Glaubenshaltung, Anlass zu tiefster Dankbarkeit und zum Lobpreis Gottes. Im weiteren beruft er sich auf den «Brennpunkt» der Schrift, auf die Eröffnungssure, das Alltagsgebet der Gläubigen. Ihr Grundgehalt sei eine humane Theologie: Gott eine Autorität voller Gnade, die Menschen – nicht durch ein «Ich» vertreten, sondern durch ein «Wir», bereit zur Ehrung, zur Hingabe, im Bewusstsein einer Entscheidung auf Leben und Sterben demütig bittend: Führe uns den geraden Weg. Also auch hier das grosse Vielleicht, die Hoffnung, richtig zu wählen zwischen Wahrheit und Irrtum, Segen und Fluch.

Weit mehr noch als die einfachen Gläubigen weiss sich der Prophet in Frage gestellt. Er wird geradezu zum Symbol dafür, was bei der menschlichen Geschichte auf dem Spiel steht. Mohammed weiss, dass er den göttlichen Auftrag ausrichten muss, aber ob er es kann? Angesichts von Spott, Abweisung, Misserfolg möchte er sterben vor Leid. Ihm ist aber nicht gegeben, durch Leiden oder durch den Tod zu siegen. Es kommt einzig darauf an, dass er überlebt, überwindet, und schliesslich den anfänglichen Misserfolg umwandeln kann in den Erfolg eines Staatsgründers.

Ein unerwartet vertiefter Einblick tut sich anschliessend auf mit dem Thema: Die Mühsal des Menschen. So seltsam es sein mag, ist der Islam vielfach als optimistische Weltauffassung taxiert worden. Wer aber tiefer blickt, sieht grosse Schatten. Am Ende der Tage rechnet die Erde mit den Erdbewohnern ab. Sie wirft die Gebeine der Toten von sich weg und klagt darüber, wie sehr ihr die Menschen eine Last gewesen seien, wie sie ihre Schätze geraubt, ihre Schönheit verwüstet, ihre Regeln missachtet hätten. Die Trümmer, die die Menschengeschichte hinterlässt, sind nicht allein Anzeichen der Vergänglichkeit, sondern ebenso sehr der göttlichen Vergeltung menschlicher Schuld. Besonders fasziniert zeigt sich der Muslim von Zeugung und Geburt, dem Kreislauf des individuellen Lebens vom männlichen Samen zum Mutterschoss, vom Werdegang auf Erden bis zum Entschwinden in das Geheimnis, das hinter dem Tod liegt. Realistisch-konkret richtet sich der Koran an den Gläubigen: «Hast du bedacht, was es bedeutet, wenn du deinen Samen ausschüttest?» In umfassendem Sinn wird Menschendasein zum Problem: «Wahrhaftig, wir haben den Menschen zum Kummer gemacht» (Sure 90, 4). Auf Erden besteht keine Sicherheit; wie keiner wissen konnte, aus welchem Mutterschoss er geboren wurde, so keiner, in welchem Land er einst sterben müsse. «Das Leben auf der Welt ist ein Spass und Spiel», lehrt ein Koranspruch, ein anderer aber besagt: «Gott hat die Welt nicht zum Spass erschaffen», will heissen, die Menschheit stehe unter vollkommener Herrschaft.

Zeit Lebens steht die menschliche Seele in Gefahr, vor allem bedroht durch Unrecht und Heuchelei. Wie Cragg hervorhebt, gilt Unrecht gegen Gott und Mitmenschen auch immer als Unrecht gegen sich selbst, führt also zu seelischer Selbstzerstörung. Viel Unrecht, wenn nicht das meiste, hat kollektiven Ursprung, basiert auf der menschlichen Determination durch Rasse, Volk, Ideologie, politische oder soziale Struktur. Dennoch trifft das Urteil des Jüngsten Gerichts den einzelnen, bis zu einem gewissen Grade also in paradoxer Weise. Heuchelei nennt der Verfasser eine Grunderfahrung Mohammeds auf seinem Lebensweg vom verspotteten Propheten zum staatlichen Oberhaupt. Denn je erfolgreicher er wurde, um so mehr musste er auf der Hut sein vor falschen Anhängern, die ihm ohne Glaubensernst aus politischer Berechnung zufielen. Ganz abgesehen von der Frage an jede Religionsgeschichte, woran «Erfolg» eigentlich zu erkennen sei.

In einem besonders prägnanten Gedankengang lässt sich Cragg auf das Problem des Bösen ein. Wohl sei im Koran sporadisch davon die Rede, dass Unrecht und Unlauterkeit Krankheiten gleichen. Doch im ganzen dominieren nicht die Begriffe Krankheit und Heilung, sondern das juristische Denkschema, d. h. der Gedanke an das Endgericht mit seiner Scheidung von Verdienst und Verworfenheit, Lohn und Strafe, Paradies und Hölle, Garten und Feuer. Indessen, wie es dem Islam mit seinem Realismus fernliege, asketische Tugenden zu fordern, und wie er beim Handeln der Menschen den Machtwillen einschliesse, ergibt sich eine ungelöste, wohl auch unlösbare Komplexität: wer soll nun rein gut oder rein böse sein? Nur Gott allein vermag hier zu unterscheiden. In die Tiefe dringt die Feststellung, nur wo es Verwerfung gebe, gebe es auch Errettung. Ein Hinweis also, dass die Frage nach der künftigen Welt nicht an der Vergeltung liege, sondern an der Vergebung. Und so gestattet sich der Autor, schliesslich den mildesten Koranvers über den Gerichtstag zu zitieren: «Die Anwärter auf den Garten und die Anwärter auf das Feuer stehen nicht auf derselben Linie; verbleibt darum in Ehrfurcht vor Gott.» Er kommentiert: Ohne göttliche Forderungen gäbe es keine Drangsal (trouble) für die Menschen. Diese aber beginne und ende, wie der Koran verheisse, in Gerechtigkeit und Gnade.

In der Überzeugung, es handle sich um das wichtigste Glaubenthema für unsere eigene Zeit, schreibt Cragg ein eingehendes Kapitel unter dem Leitwort: Das Suchen nach Vergebung. Rein sprachlich kennt der Koran eine Vielfalt von Vokabeln für den Verzeihenden, Vergebenden, Gnadenreichen, Allbarmherzigen, und erst recht wiederholt er diese Namen unaufhörlich. So schliesst das obligate Gebet des einzelnen Gläubigen mit der Bitte um Vergebung ab, ebenso aber auch die Gebete der Volksmassen auf dem Höhepunkt eines Festes, einer Kundgebung oder Pilgerfahrt. Gerade da, wo die Gläubigen ihre Stärke fühlen, wirkt Demut ihrem Stolz entgegen und fordert ein Gebot oder ein Bedürfnis, dass sie sich vor Gott schuldig bekennen. Gewiss liegt Selbsttäuschung nicht immer fern. Manches private Schuldbekennen kann zu einem unechten «Frieden mit Gott» führen. Doch ist das Gegenteil gefordert. Wer wahrhaft für einen Fehltritt nach Vergebung sucht, erkennt dabei, wie dieser mit anderen Schäden verflochten sei, und wächst darum in einen immer schärferen Kampf gegen das Übel hinein, ohne Verschleiern und Entschuldigungsgründe. Ihm steht fest: wer das Böse allzu klein sieht, entwertet im Grunde das Leben.

In der Verkündigung des Korans steht die göttliche Barmherzigkeit und der göttliche Wille zur Verzeihung im obersten Rang. So der doppelte Anruf, wie er an der Spitze jeder der 114 Gebetsuren steht und also tausendfach gebetet wird: «Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Allbarmherzigen». Der Gnadenwille Gottes widerstreitet nicht seiner Souveränität. Denn es gilt im Einzelfall: «Gott nimmt, wen er will, in Gnade auf.» Und gilt im Prinzip: «Er hat sich selber die Barmherzigkeit vorgeschrieben.» Dieses Gnadengesetz erscheint universal, als Abbild von Natur und Geschichte, nämlich sowohl in der Schöpfungsordnung wie in der zeitlichen Folge der Offenbarungen von Abraham über Moses zu Jesus und Mohammed. Im Durchdenken der strengen und grossartigen Konsequenzen dieser Glaubenshaltung bestärkt sich Cragg in der Ansicht, der Islam vermöge eine Emanzipationsbewegung von ganz anderer Dimension zu begründen als irgendein weltläufiger Realismus oder auch als der Marxismus.

Somit kommt das aktuelle geistige Spannungsverhältnis zur Sprache. Im ersten Moment will es allerdings unwahrscheinlich, ja geradewegs unmöglich erscheinen, dass zwei derart disparate Anschauungen zueinanderfinden: hier die Indifferenz oder Skepsis

der weitgehend säkularisierten Menschen unserer Tage, dort der mächtige, ja emphatische Gottesglaube des Korans: «Kein Gott ausser Dir.» Wie sollten Prophetenworte, im 7. Jahrhundert gegen heidnische Vielgötterei gerichtet, heute Geltung haben gegen gottferne Selbstgenügsamkeit? Oder gegen eine Haltung wie diejenige, zu der sich Sartre bekennt, der Behauptung, dass die Annahme oder Leugnung Gottes für ihn überhaupt keinen Unterschied ausmache? Cragg ist weit davon entfernt, alle moderne Absage an das Göttliche für oberflächlich oder pervers zu halten. Vielmehr findet er es begreiflich, dass mancher heute den Ort nicht wisse, wo er anbeten könnte, angesichts eines eroberten Weltraums und unter der Drohung eines nuklearen Weltbrandes.

Immerhin, wenn der eilige Koran-Leser sich an vielen Bezeichnungen für göttliche Willkür stossen mag, so gewahre der Tieferblickende doch einige Anhaltspunkte – mindestens drei – für ein zeitgemässes Verständnis. An erster Stelle den göttlichen Anspruch auf Ehrfurcht und Hingabe: «*Allāhu akbar*» = Gott ist grösser (Komparativ!). Keine formalisierte und autoritär fixierte Formel, sondern ein freier und befreiender Ausdruck für ein immer Neues, immer Grösseres, das den Menschen begegnen kann. – Einen zweiten Ansatz bietet der Glaubenssatz, dass der Mensch in Gottes Auftrag über die Schöpfung herrschen solle, zugleich also als Diener und Gebieter. Nach koranischer Darstellung ist der Mensch ein Test: er hat den Satan zu widerlegen, der bei der Schöpfung Gott abriet, seine Zuversicht auf den Menschen zu setzen. So erscheint die Sache Gottes verbunden mit dem Tun und Lassen der Menschen. Der dritte Gesichtspunkt schliesslich, an den sich nach Craggs Urteil anknüpfen lässt, umfasst die gotterfüllten Erfahrungen im irdischen Leben. Während in heidnischer Zeit die Überzeugung bestand, dass ein oberster Gott seine Macht an vielerlei Gottheiten delegiere und diese sich in täglichen Lebenserscheinungen auswirkten – sei es in Familie, Stamm, bei Geburt, Sieg oder im Herbst, im Wasser –, so kennt der Koran dafür ein ganzes geschlossenes Reich von Gotteszeichen. Für solchen Monotheismus kommt es nicht auf die Zahl an oder auf die numerische Einheit des Mannigfaltigen, sondern auf die Ganzheit unserer Gottesverehrung, mit den Worten Martin Bubers: wichtig sei, nichts neben Gott einzuschliessen, aber alle Dinge in ihn.

Es liegt durchaus in dieser monotheistischen Konsequenz, alle Erscheinungen der täglichen Welt in ihrer Poesie, ihrem Geheimnis, ihrer Ordnung und Verwendbarkeit für den Menschen als Zeichen Gottes aufzufassen, anders ausgedrückt, der Erde einen sakramentalen Charakter zuzuschreiben und sie zu verstehen wie eine zweite Schrift, durch die Gott redet. Dabei kann ein besonderer Naturvorgang, ein besonderer Mensch oder auch ein besonderer Koranvers ein *Ajat*, ein Zeichen, bedeuten. Die Naturzeichen wollen nicht zur wissenschaftlichen Analyse führen, sondern zur religiösen Anbetung, nicht zum Laboratorium, sondern zur Moschee. An die Stelle einer heidnischen Idolatrie, die in Furcht vor einem Chaos von Kräften und Dämonen steht, tritt die gläubige Ehrfurcht vor einem Universum, in welchem allem sein Sinn gegeben ist, dem Regenfall wie der aufspriessenden Saat, der Tagesmühe wie der Nachtruhe, aber auch den menschlichen Erzeugnissen, dem Pflug oder Schiff, und nicht zuletzt der Fortpflanzung des Lebens. Nur der Achtsame und Dankbare gibt Gott die gebührende Antwort. Werden die Zeichen ignoriert oder verachtet, so ist Gott betrogen. Die praktische Nachlässigkeit verhärtet sich mit der Zeit zur Gewohnheit, so zu leben, als sei Gott unwirklich. Statt vor Wundern und Geheimnissen steht der Mensch dann einfach vor dem unverständlich Problematischen, mit dem er nichts anzufangen weiss.

Wie der Koran die Quelle aller Orthodoxie bildet, so auch den Ursprung der islamischen Mystik. Dieser gilt eines der Schlusskapitel. Im Mystiker steigert sich der Wunsch, vom Vergänglichen zum Unvergänglichen zu gelangen, die Sehnsucht, Gottes Angesicht zu schauen, bis zu einer letzten Höhe, wo die Glaubensaussage: «Ich bin Dein», sich umwandelt in den ekstatischen Ruf: «Ich bin Du.» Durch Jahrhunderte hat sich die koranische Mystik, der Sufismus, als eine Haupterscheinung des islamischen Glaubenslebens erwiesen, aufs schönste erkannt durch den französischen Religionsforscher Massignon. Das Koranwort: «Alle Dinge vergehen ausser seinem Angesicht», fasst der Sufi als eine Verheissung auf: das empirische Selbst des Gottsuchers werde entschwinden und übergehen in einen Zustand völliger Einheit mit dem Göttlichen. Ja, gerade dies; wir werden aufhören zu sein und werden deshalb sein.

Nun ist nicht zu bestreiten, dass das orthodoxe Verhältnis des Menschen zu Gott, die Beziehung des Dieners zum Herrn, und das mystische Einheitsstreben zweierlei Wege darstellen. Doch wäre es, nach Craggs Auffassung, gewiss falsch zu erklären, der zweite sei nicht genuin islamisch. Der Arme, Besitzlose, der *Fakir* und der Suchende, Strebende, der *Murīd*, stehen nach der Ansicht jedes Muslim in Gottes Nähe. Wie der Autor also betont, beruhe der Sufismus zwar nicht auf einer notwendigen, doch frei zulässigen Exegese. So deute der Sufi z.B. den Kampf in seinem Inneren, sein Bemühen um Geduld, Verzicht, Gehorsam, als Gegenstück zum *Jihad*, dem heiligen Krieg, als eine reinere und höhere Form, für Gottes Sache zu kämpfen. Der Wille, Familie, Vermögen, Gewerbe und Wohnstätte zu verlassen, liege dem Entschluss des Mystikers ebenso zugrunde, mit anderen Worten: *Jihad* gilt im Bereich des Heiligen wie der Politik. In diesem Sinne werden Korantexte ausgedeutet oder gar umgedeutet. Ein Gleichnis für die Erleuchtung, nach der er sich sehnt, findet der Sufi etwa vorgebildet in der berühmten Licht-Sure: Gott erscheint als strahlende Lampe in einer Nische, genährt vom Öl eines gesegneten Baums, das sich wie von selber entzündet ohne Feuerflamme, «Licht über Licht»... Mit dieser Auffassung, es gelte den religiösen Ursinn der Dogmen zu entschleiern, nehmen sich die Sufis auch vielfach das Recht, sich andern mystischen Bewegungen, christlichen, jüdischen oder buddhistischen, anzunähern.

Ob aber, so fragt sich Cragg, moderne Psychologen und Soziologen nicht in entsprechender Weise versucht sein könnten, den Urtext des Korans in ein eigenes Idiom zu übertragen? So weist er hin auf die Schriften des Kairoer Gelehrten Dr. Muhamad Kamil Husain mit ihrer klaren Tendenz, an die Stelle des letzten Ziels, der Gottesschau, den sozialen Rechtsstaat zu stellen. Demnach lässt sich allen Ernstes fragen, ob nicht der Islam, der so lange die Welt an seinem religiösen Text gemessen hat, heutzutage bereit wäre, diesen der Priorität einer Welterfahrung unterzuordnen.

In Craggs Schlussbetrachtungen treten drei Problemkreise hervor: 1. die Glaubensfrage, wie der Muslim seinen Koran verstehe; 2. die säkulare Frage, wie der Islam-Bekannter in der Welt stehe; 3. die ökumenische Frage, wie er seine Religion unter den andern Religionen vertrete. Aus westlicher Sicht erscheint es unumgänglich, zunächst festzustellen, ob es im Islam eine historisch-philologische *Schriftkritik* gebe oder ob für den Muslim keine andere Möglichkeit bestehe als Fundamentalist zu sein, also jede freie, eventuell skeptische Untersuchung ausgeschlossen bleibe. In der Tat verhält es sich so, dass kaum ein islamischer Schriftsteller eine Pflicht zur Textkritik anerkennt. Davon entbindet ihn einfach die Autorität des sakramentalisierten Gottesbuches.

Dagegen besteht weithin der Wille, die Akzente im Koran neu zu setzen, dies vor allem gegenüber ethischen und sozialen Grundforderungen. Was anscheinend unum-

stössliche Geltung besass, kann, wenn ein Textbeweis fehlt oder umstritten ist, flexibel behandelt werden. So kann z. B. die Vielehe ihren normativen Charakter verlieren oder eine Institution wie das Kalifat fast über Nacht dahinfallen.

Weiter zum *säkularen Problem*. Ist überhaupt der Gegensatz profan/religiös innerhalb des Islam zu bewältigen? Festzuhalten ist ja, dass er beide Sphären – derselben göttlichen Souveränität untergeben – gar nicht trennt. In alten Zeiten liess sich wohl eine geographische Trennung vollziehen. Man unterschied ein «Haus der Gläubigen, *Dār al Islam*, von den noch unbekehrten Aussengebieten, dem Haus des Streitigen. Doch heute, wenigstens seit einem halben Jahrhundert, sind die Muslim teilweise oder schon entschieden säkularisiert. Darum muss bei der Bildung neuer Staaten und ihrer Verfassungen ein Massstab gefunden werden, der bestimmt, was als Verstoss gegen die religiösen Gesetze abzulehnen sei. Wer soll aber diese Grenze setzen? Ein Sonderausschuss von Gelehrten oder vielleicht das Stimmrecht eines gläubigen Volks? Wohl wird zugegeben, dass der Koran keine erschöpfende Gesetzgebung enthalte. Trotzdem gibt es kein neutrales Stillschweigen vor dem göttlichen Anspruch, und so darf ein Säkularisierungsprogramm zum mindesten nicht irreligiös sein. Ist dieses ganze Diskussionsgebiet dem Sinn nach nicht das heutige Haus des Streitigen? Millionenfach erfahren die Muslim unserer Tage, wie schwierig es sei, mit und trotz ihrem Glauben den Forderungen der Welt zu begegnen.

Das abschliessende Wort des Autors gilt der *ökumenischen Frage*. Wie er feststellt, stehen wir erst ganz am Anfang der Aufgabe, den Koran ausserhalb seiner eigenen Gemeinschaft zu lesen. Wenn auch jede Glaubenswelt ihren Sonderanspruch stelle, fordere doch die moderne Entwicklung, dass Religionen miteinander ins reine kommen sollten. Dabei könne uns die Überzeugung helfen, dass der islamische Bekenntnisruf: «Gott ist grösser», eine klare Absage enthält an alle falschen und gottlosen Absolutheiten. Als besondere Stärke und zugleich als besondere Belastung des Islam sei hingegen zu bedenken, dass er sich von jeher mit dem Machtgedanken eingelassen habe. Sein Apostel wolle nicht allein Gottes Sache verkünden, sondern sie auch zum Sieg führen. Jedem, der daran denke, das ökumenische Gespräch mit dem Islam in irgendeiner Form aufzunehmen, gibt Cragg den Rat, den Versuch zu wagen, den er selber gewagt hat: in erster Linie die Gesprächspartner zu konfrontieren mit der Tragik der menschlichen Existenz, mit den grossen Themen Leid, Schuld, Verzweiflung, Vergebung. So nur lasse sich die islamische Religion in ihrem vollen Ernst auffassen in unserer so dunklen Welt, in der Religion eigentlich erst wieder entdeckt werden müsse.

*Julia Gauss, Basel*

Hans-Diether Reimer & Oswald Eggenberger, *Neben den Kirchen*. Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen. Unter Mitarbeit von Rüdiger Hauth & Michael Mildenerger, Bibel, Kirche, Gemeinde 12, Konstanz, Christl. Verlagsanstalt, 1979. 415 Seiten. DM 12.80.

Dieses aufschlussreiche Taschenbuch, in welchem auch der grundlegenden Arbeiten eines Kurt Hutten ehrend gedacht wird, dürfte mit seiner Fülle von Informationen und Literaturangaben vielen Gemeindegliedern, Vorstehern und Pfarrern willkommen sein. Es gliedert sich in folgende Abschnitte:

I. «Auf der Suche nach der wahren Gemeinde» (verschiedene Taufgemeinschaften bei Gefahr von Gesetzlichkeit und Perfektionismus, wie z. B. beim «Evangelischen Brü-



derverein»). – II. «Freie Verkündigungs-Grossunternehmen» (Rundfunkevangelisationen, Missionswerke von W. Heukelbach und Wim Malgo, Heilungsevangelisten: wie Zaiss, Branham, Osborn). – III. «Die Pfingstbewegung». – IV. «Endzeitlich ausgerichtete Gemeinschaften». – V. «Die Adventisten». – VI. «Jehovas Zeugen». – VII. «Apostelgemeinden». – VIII. «Die Mormonen». – IX. «Christian Science». – X. «Die Christengemeinschaft» (Steiner und Rittelmeyer). – XI. «Menschgewordene Gottesboten» (die Johanneische Kirche). – XII. «Neue religiöse Strömungen» (Östliche Religionen, jugendliche Religiosität).

In seiner grundsätzlichen Besinnung (S. 23) schreibt Reimer folgendes: «Das Besondere rückt in den Mittelpunkt des Glaubens, wird wie von selbst zum Zentralpunkt, von dem aus die ganze Welt gesehen und auf den hin alle Dinge bezogen werden. Da sind z. B. bestimmte prophetische Deutungen, wie am Anfang der Katholisch-apostolischen Gemeinschaft, oder apokalyptische Vorstellungen und Erwartungen wie bei Ch. T. Russel, dem Gründer der Bibelforscherbewegung. Bei den Pfingstlern war es das Ereignis der «Geistestaufe» mit dem besonderen Zeichen der Zungenrede. Oder es wird die ursprüngliche und allein gültige Form der biblischen Gemeinde wieder entdeckt, wie bei den «Gemeinden Christi»; oder eine bestimmte Ämterfolge wird als heilsnotwendig erkannt, wie in der «Neuapostolischen Kirche.» Da tritt der vollmächtige Gottesbote auf den Plan, wie in der «Johanneischen Kirche» oder in der Gemeinschaft «Hirt und Herde». Da ist die Gabe der Heilung, wie bei der «Christian Science» – und vieles andere mehr. Und all dieses Besondere wirkt trennend, weil sich die neue Gruppe gerade an ihm festklammert, also nicht in der Lage ist, es zu relativieren und in den Zusammenhang der gesamten biblischen Botschaft und der ganzen christlichen Kirche zu stellen... Die eigenen Erlebnisse und Überzeugungen werden überaus wichtig genommen, werden überhöht, ja zum Massstab schlechthin gemacht... «Glaubensverkündigung» – das ist ja keineswegs immer nur Botendienst Gottes... sie ist oft verquickt mit dem Versuch, sich selbst in Geltung zu bringen.»

Ist dies aber nicht auch in den «Traditionskirchen» oft genug die Gefahr? So ist auch die vorliegende Auseinandersetzung eingebettet in «die uns aufgegebene Neuorientierung». Kein «Sektenbuch» will diese Arbeit sein, in welchem die verschiedenen Auffassungen nacheinander «abgetan» werden – zugunsten einer «idealisierten Kirche». Diese sture Haltung stammt noch aus der Zeit des sich als «unfehlbar» gebärdenden Staatskirchentums, die glücklicherweise einem Pluralismus Platz machen muss. Gewiss gibt es «Sondergemeinschaften», und wir müssen gelegentlich ihre Absonderlichkeiten aufdecken. Dies sollte aber wie zwischen Partnern «auf der Suche nach einem angemessenen Verhalten» geschehen. Auch die Leute «neben den Kirchen» – wie neben den «Freikirchen» – sind unsere Mitchristen, mit denen zu leben und in ein positives, sich gegenseitig forderndes und befruchtendes Verhältnis zu kommen, die uns allen gestellte Aufgabe ist.

*Garfield Alder, Kriens*

Walter Blankenburg, *Kirche und Musik*. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik. Zu seinem 75. Geburtstag herausgegeben von Erich Hübner und Renate Steiger. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen. 1979. 359 Seiten.

Über die Persönlichkeit des Jubilars und dessen gesamte schriftstellerische Tätigkeit gibt das Vorwort und das Werkverzeichnis Aufschluss. Die 29 Aufsätze sind unter dem Titel

«Kirche und Musik» zusammengefasst. Dieser Titel ist ein Programm. Die Akzentverlagerung tritt klar zutage im Vergleich mit einigen kirchenmusikalischen Zeitschriften wie «Musik und Kirche (Deutschland)», «Musik und Gottesdienst» (Schweiz). Der Untertitel besagt, dass es sich um Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik handelt. Dabei sind gewisse Schwerpunkte zu beachten, wie Luther, J. Walter, der Hugenottenpsalter, Schütz, Buxtehude, Bach, die Aufklärung und die Erneuerung der Liturgie und der Kirchenmusik im 20. Jh. Aber W. Blankenburg bleibt nirgends an der Geschichte und an der Technik haften, ganz gleich ob es sich um Musikpraxis, Musikwissenschaft, Liturgie, Hymnologie oder gar Theologie handelt. In allen Studien beschäftigt sich der Vf. mit der Bedeutung der Erscheinungsformen, die er aufzudecken sucht. Dies hat zur Folge, dass die 29 Aufsätze für die Theologie ausserordentlich ergiebig sind.

1. Der Aufsatz «Kann Singen Verkündigung sein? Vom gesprochenen und gesungenen Wort Gottes» stammt aus dem Jahr 1953. Er hat seinerzeit eine lebhaft diskutierte Diskussion mit der dialektischen Theologie und andern Richtungen hervorgerufen. Viele Probleme werden aufgeworfen: Kann das Singen Verkündigung sein und unter welchen Bedingungen? Ist das Singen nur Dekoration und Verschönerung des Gottesdienstes? Dient es nur der Erzeugung von Stimmung? Welches ist das Verhältnis von Gesang und Predigt? Ist nicht das gesungene Wort eine Flucht vor der Predigt? Versucht nicht das gesungene Wort die Herrschaft an sich zu reißen und gar dem «Skandalon der Inkarnation» zu entgehen? Wird das Wort nicht verdunkelt, wenn das Singen den Anspruch auf Verkündigung erhebt? Ist das Singen tatsächlich nur als Antwort auf die Predigt zu verstehen? Ist es als solches ausschliesslich dem Gebet und der Anbetung zuzuordnen? Was lehrt die Bibel vom Singen und Musizieren?

Auf diese und ähnliche Fragen antwortet der Verfasser, indem er das Wesen des gesungenen und gesprochenen Gotteswortes erforscht. Die Predigt als menschlicher Umgang mit Gottes Wort wird nicht in Frage gestellt. Tatsächlich nimmt die Predigt als Zeugnisrede eine bevorzugte Stellung ein. Das persönliche Wort ist unersetzbar, namentlich in der Beichte und der Absolution. Der Vf. erhebt sich aber gegen die Gleichsetzung von Verkündigung, Predigt und Kanzelrede. Der Irrtum besteht in der Monopolstellung der Predigt, in deren Verabsolutierung und Sakralisierung. Auch ist die Predigt als Kanzelrede grossen Gefahren ausgesetzt. Ihr droht der Intellektualismus, die Rhetorik, der Verlust an Substanz und dergl. Neben der Predigt sind alle Ausdrucks- und Darstellungsmittel der Kunst verheissungsvolle Möglichkeiten der Verkündigung. Zu diesen Mitteln gehört das Singen. Das gesungene Gotteswort kann beides sein, Verkündigung und Gebet. Dies wird durch Bibel und Erfahrung bezeugt. Die biblischen Psalmen und die Kollektengebete des christlichen Gottesdienstes sind gleichzeitig Verkündigung und Gebet. Singen und Sagen gehören zusammen. Ist nicht das gesprochene Wort eine elementare Form des Gesanges? Darüber hinaus kennt die Bibel andere Verkündigungsformen als nur die der Predigt (Eph 5,19; Kol 3,16; 1 Kor 14,26). Durch die ihm innewohnende Tiefenwirkung ist das Singen eine einzigartige Möglichkeit. Diese Möglichkeit ist von den Reformatoren anerkannt worden. Das Singen ist ein Ausdruck der Freude, die den ganzen Menschen bewegt, wenn er sich vom Wort Gottes erfassen lässt. Letzten Endes geschieht das Singen in Verbindung mit dem Lobgesang der Engel.

Somit gehören gesungenes und gesprochenes Wort zusammen. Beide brauchen die Hilfe des Heiligen Geistes, um Verkündigung zu werden (301). Lehrt die Predigt recht beten, so erwächst das rechte Predigen aus dem Gebet, also auch aus dem gesungenen Gebet (300). Wenn man dem Singen den Anteil an der Verkündigung abspricht, «so wird

die Kirchenmusik an ihrem Lebensnerv getroffen» (298). Das gesungene Wort ist vollwertig Verkündigung. Wir dürfen nicht übersehen, «dass mit dieser Einsicht nicht nur die Zukunft der Kirchenmusik steht und fällt, sondern, dass sie auch das Fundament des christlichen Gottesdienstes selbst betrifft» (313). «Sacramentum und sacrificium, Wort und Antwort, Verkündigung und Lobopfer sind durch den ganzen Gottesdienst verwoben und unzertrennlich miteinander verknüpft» (313).

2. Die Erkenntnis von der Bedeutung des gesprochenen und gesungenen Gotteswortes wird durch zahlreiche Studien des vorliegenden Bandes unterbaut und ergänzt.

In erster Linie kommen die theologisch ausgerichteten Aufsätze in Betracht: Vom unaufgebbaren Platz der Musik in der Theologie. Luther und die Musik. – Johann Walters Gedanken über die Zusammengehörigkeit von Musik und Theologie und ihre Bedeutung für die Gegenwart. – Der Harmonie-Begriff in der lutherisch-barocken Musikanschauung. Kirchenlied und Kirchenmusik als Gegengewicht zur Predigt. – Der Conradsche Stich von der Dresdener Hofkapelle. – Die frühchristliche Bedeutung des Wortes «Chor».

Die Theologie ohne die Musik ist eine fragwürdige, verkürzte Theologie, und die Musik ohne die Theologie eine kranke Musik (322). Bei Luther ist das Verhältnis von Theologie und Musik durch die Rechtfertigungslehre bestimmt (22). Im barocken Zeitalter werden natürliche und biblische Theologie nebeneinander betrieben (217). Die Zahl ist Symbolträger göttlicher Wahrheiten. Das Auseinanderfallen von Theologie und Frömmigkeit macht die Korrektur der Predigt durch Kirchenlied und Musik notwendig (153). Auch der gottesdienstliche Raum hat theologische Bedeutung (136, 142), während das Wort «Chor» die gesamte lobende Kirche im Himmel und auf Erden umfasst (14).

In weiterem Umkreis sind auch die Studien zur Liturgie, Frömmigkeit, Hymnologie und Musik vorwiegend theologisch ausgerichtet. Die Studie über die Agende und das Gesangbuch in Deutschland im 20. Jh. endet mit der Feststellung, dass die Theologie eine liturgische Funktion und die Liturgie eine theologische Funktion ist (287). Sehr zahlreich sind die Untersuchungen zum Wandel der Frömmigkeit. Sie betreffen P. Gerhardt, Buxtehude, Schütz, Bach. Die Verwendung der Symmetrieform, des Kanons, der Blechblasinstrumente und gewisser solistischer Partien ist bei Bach als Symbol zu verstehen, hinter dem sich die Frömmigkeit des Komponisten verbirgt. Die Dialogkompositionen von H. Schütz werden als musterhafte, gottesdienstliche Evangelienmusiken gewürdigt. Höhepunkte sind auch Walters Chorgesangbuch und der Genfer Psalter. Krisen auf dem Gebiet des Kirchenliedes und der Kirchenmusik sind stets theologisch bedingt. Die Überwindung erfolgt nur durch Rückkehr zum biblischen Ursprung (283). In bezug auf das Kirchenkonzert muss unaufhörlich die Nähe zum Gottesdienst, zu Kanzel und Altar, d. h. zur Verkündigung und Anbetung gesucht werden (266).

Wer sich über die Singbewegung und die Idee der Kirchenmusikschule orientieren will, wird dankbar zu den beiden entsprechenden Studien greifen. Dieselben bieten Tatsachenmaterial aus erster Hand.

Der Überblick bezeugt den Reichtum der 29 Aufsätze, die den Geschichtsforscher, Musikwissenschaftler, Kirchenmusiker, Liturgen, Hymnologen und Theologen ansprechen. Dabei ist überaus wohltuend, dass es dem Verfasser nicht um theoretische Abhandlungen als solchen geht, sondern dass die Aufsätze gegenwartsnah sind. Sie greifen in die Probleme unserer Zeit zielrichtend ein.

*Ernest Muller, Marlenheim*

Rainer Rath, *Kommunikationspraxis*. Analysen zur Textbildung und Textgliederung im gesprochenen Deutsch, Kleine Vandenhoeck-Reihe, Göttingen 1979, Vandenhoeck & Ruprecht. 252 Seiten.

Wir sprechen anders, als wir schreiben. Die Struktur der gesprochenen Sprache wird erst seit 20 Jahren erforscht. Rath berichtet über bisherige Ergebnisse dieser Forschung und bietet dann anhand zahlreicher Tonbandaufnahmen eigene Analysen von Gesprächen und Diskussionen. Er untersucht die verschiedenen Möglichkeiten des Sprecherwechsels und zeigt, wie die Äusserungseinheiten der gesprochenen Sprache nicht Sätze im Sinn der üblichen Grammatik sind. Sie werden durch eine Reihe von typischen Gliederungssignalen (lexikalische, durch Intonation oder Verzögerung u. a. m.) voneinander abgegrenzt. Eine Gruppe von Äusserungen identifiziert Rath als Sprecher- und Hörersignale. Sie dienen nicht der inhaltlichen Aussage, sondern der Gliederung des Textes und der Steuerung des Dialogs. Typisch für die gesprochene Sprache sind ferner Ellipsen: abgekürzte Aussagen, die für den Adressaten durch den Kontext sofort verständlich sind. Vergleicht man sie mit der geschriebenen Sprache, so sehen sie wie unvollständige Sätze aus. Eine weitere Eigentümlichkeit der gesprochenen Sprache ist die Ausklammerung, bei der die Satzklammer durch Wortumstellungen durchbrochen wird. Sie dient der Gedächtnisentlastung, der Verbesserung der Kommunikation, der besseren Rezipierbarkeit des Textes oder der Anbringung von Nachträgen. Schliesslich erläutert der Verfasser die Möglichkeiten, durch Paraphrasierung und Korrekturen eine erste Aussage zu entfalten, zu präzisieren und den Hörer am eigenen Denkprozess Anteil nehmen zu lassen.

Man hört heute immer wieder die Forderung, dass die Predigt, anders als bisher, sich nicht nach der geschriebenen Sprache ausrichten dürfe, sondern der gesprochenen Rede anzugleichen sei. Die Analysen von Rath zeigen, wie grundlegend sich die Form der Predigt ändern müsste, wenn man dieser Forderung nachkommen will. Die Änderungen sind so gross, dass die an die bisherige Predigtform gewöhnten Hörer vermutlich mit Befremden reagieren würden.

*Walter Neidhart, Basel*

J. M. van Minnen / E. de Vries, *Was die Bibel Kindern erzählt*. Praktische Beispiele. Aus dem Niederländischen übersetzt von Hans-Beat Motel, Konstanz 1978, Friedrich Bahn Verlag. 336 Seiten.

Das Buch bietet für Eltern, Kindergärtnerinnen und Grundschullehrer Nacherzählungen aus dem Alten und Neuen Testament. Die biblischen Geschichten werden in einer schlichten, eingängigen Sprache im Blick auf das Verständnis der Kinder umgeformt, meistens vereinfacht. Verständnisschwierigkeiten werden oft durch predigtartige Ausführungen, die den Erzählduktus unterbrechen, behoben (z. B. 247 Erklärung von Sündenvergebung in der Geschichte von der Heilung des Gichtbrüchigen). Die Erzähler legen bei ihrem Erzählstil keinen besonderen Wert auf erhöhte Anschaulichkeit oder auf die Dramatik der Geschichten. Wichtig ist ihnen, dass es nicht beim blossen Erzählen bleibt. Darum werden jeder Geschichte Gesichtspunkte für das Klassengespräch beigegeben. Da Erzählstile auch vom persönlichen Empfinden des Erzählers abhängen, kann ich zu diesem Buch nur sagen, dass mir sein Erzählstil nicht liegt. Aber es gibt sicher Erzähler, denen gerade die Erzählweise der beiden holländischen Autoren zusagt.

*Walter Neidhart, Basel*

Gottfried Adam, *Der Unterricht der Kirche*. Studien zur Konfirmandenarbeit, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. 285 Seiten.

Mit grosser Sachkenntnis stellt Adam in seiner Marburger Habilitationsschrift die Entwicklung der Auffassungen über Konfirmandenarbeit von F. Niebergall über den frühen E. Thurneysen zur Bekennenden Kirche und ihrer Neuentdeckung des Katechumenats dar. Er bereichert unsere Kenntnisse der damaligen Diskussion durch zahlreiche Einzelheiten. Aus der Nachkriegszeit berichtet er über die Arbeit kirchlicher Gremien an Konfirmationsordnungen, über die Bemühungen, besonders der lutherischen Kirchen, um eine katechetische Deutung der Konfirmation und über die Veränderungen, die in den sechziger Jahren durch die Frage nach dem volkskirchlichen Zusammenhang des Konfirmandenunterrichts und nach seiner Bedeutung für die religiöse Sozialisation eingetreten sind. Aus den letzten 20 Jahren referiert er über die Versuche, die Konfirmandenarbeit zu entschulen, Jugendlichen eine bestimmte *praxis pietatis* erfahren zu lassen, grundlegende Einsichten des problemorientierten Religionsunterrichts fruchtbar zu machen, Rahmenpläne aufzustellen, die jeweils situationsgemäss ergänzt werden können, und mit der Zielformel «lernen, was es heisst, als Christ in unserer Zeit zu leben» die verschiedenen Bestrebungen auf einen Nenner zu bringen. An allen diesen Versuchen bemängelt Adam, dass sie sich nicht an einer genügenden Theorie des Konfirmandenunterrichts orientieren.

Besonders wertvoll an diesem Buch ist für mich ein ausführlicher Bericht über die Konfirmandenarbeit der schwedischen Kirche und über das Konzept des konfirmierenden Handelns der lutherischen Kirchen in USA. Diese Kirchen verstehen Konfirmation nicht als punktuellere Ereignis, sondern als den langen Prozess der erziehenden Begleitung des jungen Menschen von seiner Taufe bis zum frühen Jugendalter. Bei der Konfirmationsfeier empfangen die jungen Menschen den Segen durch Handauflegung im Sinn eines persönlichen Zuspruchs, ohne dass damit die Verpflichtung zur Mitgliedschaft in der Kirche gekoppelt wäre.

Am Schluss seines Buches entfaltet Adam seine eigene Konzeption: Der Konfirmandenunterricht hat im Rahmen der Gemeindepädagogik die Aufgabe: 1. dem Jugendlichen bei der Entwicklung seines Personseins zu helfen, indem er lernt, dass Gott ihm durch die Annahme in Christus ermöglicht, sich selbst anzunehmen; 2. ihn durch Praktika zur diakonischen und gesellschaftlichen Verantwortung anzuleiten und ihn dadurch zur Kritik gegenüber falscher religiöser Sozialisation zu befähigen; und 3. ihn durch einen theologischen Unterricht zu lehren, die Predigt des Evangeliums zu verstehen und sachgemäss mit biblischen Texten umzugehen. Bei dieser theologischen Aufgabe geht es nicht um Vermittlung von systematischen Kenntnissen der christlichen Lehre, wohl aber um die Einführung in den Zirkel von Unterricht und Predigt. Für den in dieser Weise konzipierten Unterricht benötigt Adam einen neuen, kurzen, «elementaren und fundamentalen» Katechismus. Er hält es für möglich, dass «es einer Kommission gelingen müsste, mit entsprechender Rückmeldung aus der Praxis» einen solchen zu kreieren. Die Konfirmationshandlung ist nach dieser Konzeption eine Station auf dem Weg von der Taufe zur Predigt. Sie wird ähnlich wie in den lutherischen Kirchen in USA verstanden. Ein Gelübde wird von den Konfirmanden nicht verlangt. Möglich und theologisch legitim sind Fragen an sie, die auf ihr Wissen gehen. – Der Verfasser ist sich wohl bewusst, dass ein auf diese Weise konzipierter Unterricht «Änderungen von überholten Kirchenordnungen», ja eigentlich eine ganze Kirchenreform voraussetzt.

Seine Theorie des Konfirmandenunterrichts ist, wenn man seine theologischen Grundannahmen teilt, überzeugend und in sich geschlossen. Als solche ist sie ein Symptom der Tendenzwende, die auch die Konfirmandenarbeit erfasst. Die Frage nach dem, was Jugendliche vom Konfirmandenunterricht erwarten und was sie für ein Leben, welches sich vermutlich in Distanz zur «Kerngemeinde» abspielen wird, brauchen, die Frage also, welche die von Adam hauptsächlich kritisierten Autoren beschäftigt haben, fallen unter den Tisch. Der Konfirmand hat sich nach dem zu richten, was der Theologe in seiner Theorie des Konfirmandenunterrichts über ihn verfügt hat.

*Walter Neidhart, Basel*

Johannes Flury, *Um die Redlichkeit des Glaubens*. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie, Ökumenische Beihefte 13, Fribourg, Univ. Verlag, 1979. XVI + 325 Seiten. Fr. 55.–.

Obwohl J. Flurys Untersuchung als Studie zur katholischen Fundamentaltheologie gedacht ist, mündet sie in ein Plädoyer für eine evangelische Fundamentaltheologie ein. Dies macht die Arbeit um so wertvoller, da ihr aktueller Charakter nicht verborgen bleiben kann. Sauber unterscheidet der Vf. eine «auf den Erweis der Kirche» ausgerichtete katholische Fundamentaltheologie von einer möglichen evangelischen, die auf «das Gestaltwerden der Botschaft in seiner Plausibilität einsichtig zu machen» wäre (296). Gerade aber in dieser angestrebten Richtung käme die Rechenschaft der Theologie über ihre eigenen wissenschaftlichen Voraussetzungen und über ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften zum Zuge. Solche Rechenschaft kann sich selbstverständlich nicht in religions- und wissenschaftstheoretischen Abgrenzungen erschöpfen, sondern muss ins Zentrum der Fundamentaltheologie, zur Frage des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft vordringen. F. setzt dabei m. E. eigentlich auf eine erleuchtete Vernunft, «die Vernunft post Christum» (298).

Zum Verständnis des Problems Fundamentaltheologie sind die historischen Bezüge besonders wertvoll: Die Entstehung des Namens Fundamentaltheologie (26 ff.), die Aufgabe, die Methode und der Aufbau (53 ff.) und schliesslich ältere und neuere römisch-katholische Positionen (J. S. von Dreys, B. Sattler, K. Adam, K. Eschweiler, G. Söhngen u. a.) werden berücksichtigt. Unter den Neuansätzen in der Fundamentaltheologie erfährt K. Rahners Stellung eine umsichtige, sogar bis in einzelne denkstrukturelle Fragen hineinreichende Behandlung und Darstellung. Rahnersche Grundbegriffe wie das «übernatürliche Existential» (251) und die «Bedingungen der Möglichkeit des Glaubensvollzugs» (265) finden Beachtung. Besonders dieser Teil lässt F.s Gespür für die römisch-katholische und darüber hinaus für die ökumenische Problemlage wohlthuend hervortreten. Trotzdem würde man sich über einzelne Ansätze in Teilgebieten hinaus noch eine stärkere Berücksichtigung der immerhin auch vorhandenen evangelischen Ansätze wünschen. Indessen gehört dies nicht mehr unbedingt zur Thematik, sondern ruft nach einer Fortsetzung der Untersuchung.

Sollte eine solche Weiterführung verwirklicht werden, müsste man sich fragen, inwiefern für eine evangelische Fundamentaltheologie nicht der Glaubens- und Denkvollzug der Gemeinde mit bedacht werden muss. Statt eines Kirchenbegriffs im katholischen Sinne wäre die Existenz der Gemeinde in Anschlag zu bringen, welche auch fundamentaltheologisch von Relevanz sein könnte. Denn Gemeinde hat doch auch etwas mit dem «Gestaltwerden der Botschaft» gestern, heute und morgen zu tun.

*Klaus Otte, Mehren*

Christoph Meier, *Kirchliche Erwachsenenbildung*. Ein Beitrag zu ihrer Begründung, Kohlhammer, Stuttgart 1979. 245 Seiten. Fr. 32.–.

Christoph Meier geht in seinem Buch zur kirchlichen Erwachsenenbildung, einer Münchner Dissertation, von der Tatsache aus, dass Erwachsenenbildung, besonders kirchliche, an einem Theoriedefizit leidet. Zwar ist dieser Bereich seit 1945 auch in der Kirche reich gewachsen, doch fehlt es an Reflexion über den Ort dieser Tätigkeit im Rahmen Praktischer Theologie. Diese Arbeit zu leisten, nimmt sich der Verfasser vor, der in einer breiten Bestandaufnahme die vielen derzeitigen Modelle kirchlicher Erwachsenenbildung darstellt und kritisch kommentiert. Die Schwäche der bisherigen Praxis sieht er darin, dass für Erwachsenenbildung in der Kirche noch kaum eigenständige Ansätze gefunden worden sind. Im Grund ist hier manches Nachklang bekannter kirchlicher Tätigkeiten, z.B. Verkündigung oder Diakonie und Mission mit andern Mitteln (9–69).

Der Versuch einer handlungstheoretischen Grundlegung, wie M. ihn vorlegt, weist den Weg heraus aus einem nicht einfachen Dilemma. Erwachsenenbildung in den Kirchen, die sich ebenso ernsthaft mit Glaubeninhalten zu beschäftigen wie sie diese mit pädagogischen Mitteln und auf gesellschaftlicher Ebene auszudrücken hat, sieht sich in doppelter Hinsicht zur Legitimation genötigt: Sie muss sich einerseits nach innen begründen, im Rahmen des kirchlichen Gesamthandelns; andererseits müssen an ihre Theorie und Praxis Maßstäbe angelegt werden können, die in der Gesellschaft allgemein gelten. Um das Gewünschte zu leisten, verbindet M. zwei bekannte Ansätze – einen «funktionalen» im Anschluss an W.D. Marsch und K.-W. Dahm, einen «kritischen» in Anlehnung an J. Habermas und G. Otto – zu der von ihm entfalteten «kritisch-funktionsbezogenen Theorie kirchlichen Handelns» (108). Danach versteht sich kirchliche Erwachsenenbildung als «Darstellung und Vermittlung grundlegender christlicher Werte in kritischer Absicht» (113).

Dieses Konzept trägt für die Aufgabe der Erwachsenenbildung in den Kirchen in der Tat vieles ab. Der Verfasser kann zeigen, wie in der heutigen Gesellschaft im engern Sinn Kirchlichkeit zwar rückläufig, das religiöse Bedürfnis jedoch im Steigen begriffen ist. Der Mensch verlangt nach Identität, auch religiöser. Sie artikuliert sich in der Suche nach grundlegenden, tragfähigen Werten. In diesem Suchprozess kann kirchliche Bildung ihm Hilfe leisten. Freilich ist dies nur möglich, sofern einige (soziologisch bekannte) Tatsachen zur Kenntnis genommen werden: Glaube ist nicht mehr ungefragte Übernahme feststehender Wahrheiten, nicht mehr Habitus, sondern «Dauerreflexion» (Schelsky). Bildung aus Glauben kann deshalb nur in kognitiver Offenheit geschehen, in einem «selbst- und fremdkritischen» Dialog («Polylog») seitens der Kirche, in dem diese alle ihre Inhalte als grundsätzlich hinterfragbar ins «Zeitgespräch der Gesellschaft» einbringt. Zu diesem «kommunikativen Suchprozess der Gesellschaft im Horizont der religiösen Frage» (187) kann die kirchliche Erwachsenenbildung im Rahmen eines Gesamtbildungssystems fruchtbar beitragen (154–176).

Das Buch zeigt, dies ist sein eindruckliches Verdienst, welche Bedeutung der Erwachsenenbildung in einer Kirche zukommt, die sich den Problemen der säkularen Gesellschaft stellt. Kirchliche Erwachsenenarbeit wird auf dem Hintergrund eines solcherart umfassenden Konzepts nicht mehr länger den Charakter der Beliebigkeit haben können, sondern im Rang des Notwendigen sein. Sie gewinnt Funktion in der gegenwärtigen Kirche und Gesellschaft, weil sie hier im tiefen Sinn zum Menschsein des Menschen hilft. Dass M. in der Beschreibung der Weise, wie Glaube heute erworben wird, dem Kogni-

tiven so hohes Gewicht gibt, ist die Stärke, vielleicht auch die Verletzlichkeit seines Ansatzes. Man würde von ihm gern mehr darüber vernehmen, wie Glaube Lernprozess und Geschenk in einem sein kann, zugespitzt gefragt: wie Erwachsenenbildung nicht allein in aktive, sondern auch in rezeptive Haltungen einüben kann. M.s Buch ist, wie solche Anfragen zeigen, mehr als ein Theorieentwurf. Es hilft dem Praktiker auf vorzügliche Weise, viele seiner Probleme wahrzunehmen und zu formulieren.

*Theophil Vogt, Zürich*

Gerhard Besier, *Seelsorge und Klinische Psychologie. Defizite in Theorie und Praxis der «Pastoralpsychologie»*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980. 289 Seiten.

Gegen die Pastoralpsychologen, die von evangelikaler Seite hart genug angegriffen werden, ist ein neuer Kämpfer in die Arena gestiegen: ein zorniger Verhaltenspsychologe stellt die verschiedenen Theorien, Methoden und Modelle psychologisch orientierter Seelsorge dar und deckt auf, wie wenig wissenschaftlich fundiert sie samt und sonders sind. Besonders massiv ist seine Polemik gegen psychoanalytische Theologen. Wenn solche Seelsorgepraktiken zu Besserungen führen, ist das nach B. auf den ubiquitär wirksamen Plazebo-Effekt zurückzuführen.

Wissenschaftlich verantwortbar ist nach seiner Meinung für den Seelsorger nur die klinische Verhaltenstherapie. Eine genaue Durchsicht der Programme an den Fakultäten und in den Vikarskursen zeigt aber, dass gerade diese Methode fast überhaupt nicht vermittelt wird.

In einem weiteren Teil seines Buches berichtet B. über eine breit angelegte Repräsentativ-Umfrage bei Pfarrern in Württemberg und Hessen-Nassau über ihre Seelsorgepraxis und ihre Auffassungen über umstrittene Fragen der Seelsorge. Aus der Interpretation der Antworten ergeben sich keine umwerfend neuen Erkenntnisse. Dass die beiden Pfarrergruppen sich voneinander unterscheiden, war zu erwarten. Dass die Unterschiede nicht allzu gross sind, konnte man ebenfalls annehmen. Wir wissen jetzt (auf zwei Stellen nach dem Komma genau), wie viele Prozent Pfarrer in beiden Kirchen eine Ehescheidung in jedem Fall ablehnen. Und wir wissen selbstverständlich, dass die Pfarrer in ihrer Seelsorgeausbildung vielleicht «einige hilfreiche Gesprächstechniken gelernt haben, aber es fehlt ihnen an konkreten Behandlungskonzeptionen und Interventionsstrategien» – und diese könnten sie nur von einem wissenschaftlich ausgebildeten und diplomierten Verhaltenspsychologen lernen, so fasse ich das Fazit von B. zusammen.

Der Verfasser macht es dem Leser nicht gerade leicht, sein (berechtigtes!) Anliegen ernst zu nehmen, weil er seine Gegner mit so viel Unverständnis für deren Anliegen angreift und weil er für die eigene Sache eine so uneingeschränkte Überlegenheit beansprucht.

*Walter Neidhart, Basel*

Joachim Scharfenberg (Hg.), *Glaube und Gruppe. Probleme der Gruppendynamik in einem religiösen Kontext*, Herder und Vandenhoeck & Ruprecht, Wien und Göttingen, 1980. 147 Seiten. DM 19.80.

Der Streit, ob und wie die Seelsorge-Lehre tiefenpsychologische Einsichten aufnehmen soll und ob und wie in der Ausbildung zur Seelsorge gruppendynamische Methoden zu verwenden sind, geht weiter. In diesem Band legen Vertreter einer pastoralpsychologisch orientierten Seelsorge ihre Argumente auf den Tisch. Der Herausgeber trägt in einem



Gespräch mit dem Kirchenhistoriker H. Gülzow Material zur Frage zusammen, wie die Kirche in der Vergangenheit mit ausserchristlicher Weisheit und mit Erfahrung umgegangen ist. W. Ruff gibt eine Übersicht über die wichtigsten Erkenntnisse der Sozialpsychologie. M. Klessmann erläutert die drei Aspekte des Begriffs Gruppendynamik und umschreibt die Ziele, die man anstrebt, wenn man gruppendynamische Methoden in der kirchlichen Arbeit verwendet. Basis-Informationen über drei gruppendynamische Methoden liefern J. Mayer-Scheu über die Themenzentrierte Interaktion, O. Betz über Transaktionsanalyse und K. Gastgeber über Gestalt-Therapie. G. Hartmann beantwortet die Frage, ob Gruppenarbeit süchtig mache; D. Seiler wendet Erkenntnisse über gelingende und misslingende Gruppenarbeit auf den Gottesdienst an, und J. Mayer-Scheu und W. Ruff legen Thesen zum Spannungsfeld Theologie und Gruppenarbeit vor. G. Hartmann schreibt von seinem Beitrag: «Dieser Aufsatz ist nicht von einem und schon gar nicht für Gegner der sogenannten Gruppendynamik geschrieben.» Das gilt beinahe für alle Artikel dieses Bandes. Sie wenden sich an Insider und legen einmal mehr den eigenen Standpunkt dar, ohne auf die Einwände ihrer Gegner einzugehen oder sie auch nur zu beachten. Immer wieder werden dem Leser Behauptungen vorgesetzt, die wie Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung aussehen, in Wirklichkeit aber nur verallgemeinerte Erfahrungssätze einer psychologischen Schule sind (z. B. S. 72). Der Herausgeber beschreibt in einem Beitrag typische Formen des Gruppenprozesses mit biblischen Begriffen wie «jüngstes Gericht», «Jüngerberufung» u. a. m. (und liefert damit seinen Kritikern Argumente für deren Behauptung, dass er Religion auf psychologische Sachverhalte reduziere). Nach meinem Dafürhalten wird der Streit um die Bedeutung der Gruppendynamik durch solche Insider-Aufsätze kaum zu Klärungen führen, sondern nur in einen Stellungskrieg übergehen.

Walter Neidhart, Basel

Carl Christian Bry, *Verkappte Religionen*. Kritik des kollektiven Wahns. Hg. von Martin Gregor-Dellin, Ehrenwirth Verlag, München, 1979. 258 Seiten.

1924 war im Verlag Perthes in Gotha ein Buch mit dem vielsagenden Titel «Verkappte Religionen» erschienen. Es war nach kurzer Zeit vergriffen, ebenso die 2. A., die 1926 erschien. Eine 3. A. konnte der Verfasser, Dichter und Literat, nicht mehr bearbeiten, da er inzwischen im Sanatorium in Davos verstorben war. Wenn der Verlag Ehrenwirth jetzt eine Neuauflage wagt, dann wohl nicht nur, um dem ziemlich unbekannt gebliebenen Autor ein Denkmal zu setzen, sondern weil er den Inhalt des Buches noch für aktuell hält. Dem kann im ganzen zugestimmt werden. Wenn auch manche Formen des zu Beginn unseres Jahrhunderts sich ausbreitenden Kollektivwahns wie imperialistische Grossmannssucht, Kult des Willens zur Macht und die Ideologie des Übermenschen Vergangenheit sind, so haben wir doch auch heute längst nicht alle Formen von Kollektivwahn hinter uns. Sie sind nach der Definition des Autors insofern verkappte Religionen, als sie an etwas hinter der Welt glauben, das als Welterlösendes in die Vordergründigkeit eindringen und diese besiegen muss. Diese Ideologien sind monomanisch und wollen die Welt aus einem Punkt kurieren, indem sie einmal in einem bestimmten Phänomen die Wurzel allen Übels in der Welt erkennen und aufdecken, und dann zum Sturm dagegen blasen. Solche Ideologien sind der Antisemitismus, Faschismus und Sozialismus, Anti-alkoholismus und Prohibitionsbewegung, aber auch der Pazifismus, Okkultismus und Vegetarismus, die Frauenemanzipationsbewegung und die Psychoanalyse.

Bei seiner Kritik angeblich oder tatsächlich progressiver Bewegungen geht es B. nicht um ein Festhalten an reaktionären Positionen; er will schon, dass wir aus dieser Erde machen, was uns gut scheint, doch so, dass «sie eine ganze Welt sei mit ganzen Menschen» (169). Das ist dann auch seine Empfehlung an die Kirchen, die nicht unschuldig sind am Aufkommen «verkappter Religionen», weil sie den Begriff der Religion verengten und durch die Ablehnung moderner Naturwissenschaft und empirischer Forschung den Prozess der religiösen «Austrocknung» im modernen Menschen gefördert und so das Bedürfnis nach Religion geweckt haben, das nunmehr in verkappter Form seine Befriedigung sucht – sie sollten den Mut haben, den Menschen wieder in die Mitte der Welt zu stellen. Wenn B. bewusst darauf verzichtet, das religiöse Zentrum zu exponieren, so scheint ihm doch das sokratische Anliegen der kritisch-sarkastischen Analyse gelungen zu sein: dem Leser zu helfen, Ballast abzuwerfen, Ersatz von Echtem zu unterscheiden, Aberglauben als Aberglauben zu entlarven. Selbst wenn neueste Formen verkappter Religion nicht berücksichtigt sind, ist das Buch hilfreich und kann in der Auseinandersetzung mit den dort behandelten Erscheinungen weiterhelfen.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979. 699 Seiten. Blumenberg stellt vorwiegend die philosophisch-ästhetische Arbeit am Mythos dar, und zwar so detailliert und umfassend, dass Altphilologen, Germanisten, Philosophen wie Historiker eine Fülle von Anregungen erhalten, die sich freilich hier auf knappem Raum schlecht weitergeben lassen. Die fünf Teile sind mehr oder weniger locker überschrieben: 1. Archaische Gewaltenteilung, 2. Geschichtswerdung der Geschichten, 3. Die Entfrevlung des Feuerraubs, 4. Gegen einen Gott nur ein Gott, 5. Der Titan in seinem Jahrhundert.

B. hält die Mythen für «Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit» (40). Sie seien «nicht so etwas wie heilige Texte, an denen jedes Jota unberührbar ist» (40).

Mythos und Mystik hätten gemeinsam «die Abweisung der Unterstellung, Antworten auf Fragen zu suchen und zu geben» (205). Im Unterschied zur dogmatischen sei «die mythische Denkform gekennzeichnet durch die fast unbegrenzte Vereinigungsfähigkeit heterogener Elemente unter dem Titel des «Pantheon»» (264). Nur weil es Häretiker gab, habe es Dogmatiker gegeben (241).

Im dritten Teil wird die Gestaltung der Promethie von Hesiod bis hin zu dem Enzyklopädisten De Jaucourt verfolgt.

Eine einzigartige Goethe-Darstellung leitet über zu einer Diskussion der Lesarten, die der «ungeheure Spruch» *Nemo contra deum nisi deus ipse* gestattet: «Ein Gott kann nur wieder durch einen Gott balanciert werden.» (573) – «Der Gott, der gegen den Vatergott steht, ist... der Gottessohn.» (579) – «gegen den Napoleon konnte auch gar kein anderer helfen als der liebe Gott selbst.» (582) – «Wer Gott sein wollte... konnte es nur sein wollen *anstatt* des Einen.» (592) – «Nur *gegen* einen Gott gibt es überhaupt Götter.» (594 f.) – Man darf kein Gott sein, «wenn man nicht herausfordern wolle, dass alles sich gegen den eigenen Willen stellt». (597) – «Gott ist überhaupt nur dadurch Gott, dass niemand gegen ihn sein kann.» (598) u. a. m.

Der vornehmlich dem 19. Jahrhundert gewidmete fünfte Teil wiederholt die Frage «Weshalb sollte die Welt fortbestehen müssen, wenn nichts mehr zu sagen ist?» um mit

der Gegenfrage zu schliessen: «Wie aber, wenn doch noch etwas zu sagen wäre?» (689).

Ein umfängliches Namensregister erleichtert dem Leser eine erste Orientierung.

Neben Partien von grosser theologischer Dichte stehen andere, in denen B. theologische Fragen nebenbei abmacht. So stellt er das theologische Ringen Bultmanns um die Wahrheit des Mythos mehr am Rande dar und erwähnt Bultmanns Schüler überhaupt nicht, auch wenn sie mehr sind als blosser Schüler. Es klingt wie eine Kritik an einer theologischen «Entmythologisierung», wenn er behauptet, seit Anselm von Canterbury hätte man wissen können, dass es keine erfolgreiche Entmythisierung des Christentums geben würde (281). B. verschweigt, dass Anselm den Mythos vom Recht des Teufels (auf den Menschen) theologisch erledigt (*Cur Deus Homo* I, 7), und verrät Mangel an Konsequenz, wenn er diesen einen Entmythologisierungsversuch Anselms stillschweigend gelten lässt, aber aus Respekt vor der «Schönheit» der in *Cur Deus Homo* I, 16 enthaltenen narrativen «Erfindung» (Ersetzung der gefallenen Engel durch Menschen) in bezug auf andere, dem Teufel analoge überirdische Wesen dem theologischen Fragen ästhetische Grenzen verordnet (276 f.). Die Grösse des menschlichen Heils hätte aber schon bei Anselm kein mythisches Äquivalent mehr, wenn es stimmt, dass mehr auserwählte Menschen sein werden, als es böse Engel gibt (*Cur Deus Homo* I, 18). Nach B. muss Anselm die Vollkommenheit der Schöpfung herabsetzen, «um nicht die Grösse der Erlösung zu verkleinern» (278). Die Gnosis sei «auch die aus dem Schoss der authentischen Formation des Christentums kommende Schwierigkeit seiner Selbstinterpretation» (389). B. fragt nicht, was an der Schöpfung denn vollkommen gewesen sein soll, wenn Gott die Schöpfung und Erlösung nicht in einem beschlossen hätte.

Anselm kann, liesse sich gegen B. einwenden, dem Leser nicht mehr versprechen als das grossartige *credo ut intelligam* (zu S. 280 f.). *Intelligere* und *contemplari* bilden eine unauflösbare Einheit. Anselm widersetzt sich nicht nur, wie B. meint, «der Tendenz zur Unanschaulichkeit in der ersten grossen Entmythisierung durch den «dialektischen» Flügel der Theologie seiner Zeit» (281), sondern auch einer bloss ästhetischen Tendenz, die B. nur in einem anderen Zusammenhang, selbst als «Flucht hinter ein Bild» charakterisiert (437). Ernster als von B. wird von Anselm der Einwand genommen, eine blosser Lust am Schauen fände ihre Befriedigung auch an einem Gemälde, das gleichsam auf Wolken gemalt ist (*Cur Deus Homo* I, 4). Eines festen Grundes kann ermangeln, was sich nur nach Art von Bildern auffassen lässt (*ibid.*).

Soweit die Entmythologisierung nicht nur der akademischen, sondern auch der kirchlich-praktischen Theologie aufgegeben ist, erledigt sich B.s Vorwurf, die Entmythisierung habe eine Tendenz zur Unanschaulichkeit (281). Mythisch zu reden ist schon im Neuen Testament nicht die einzige Möglichkeit, anschaulich zu reden. Bildhaft und narrativ ist beispielsweise eine Parabel, die sich nicht unter die Mythen einordnen lässt – trotz B.s Bemühungen um eine Remythisierung von Lk 15, 11–32 (88).

B.s These «Utopien sind schwach in den Bildern» (246) fordert zu der Gegenthese heraus, stark seien Utopien allein in den Bildern, wie eine Fata Morgana stark genug ist, um den Blick von der Wüste wegzuziehen.

Wenn B. meint, wer entmythisiere, laufe Gefahr, nichts oder – wie Bultmann – nur noch einen formalen Grenzwert in der Hand zu behalten (538), wäre zurückzufragen, wozu man etwas in der Hand behalten will, mit dem man nichts anzufangen weiss. Was mit dem Mythos anzufangen ist, erfährt der Mensch erst, wenn er in die Arbeit am Mythos die Arbeit einbezieht, die er als Mensch an sich selbst zu leisten hat, die B. ihm

aber erlassen will an Hand der These, der Mythos fordere keine Entscheidungen und kenne keine Reue (269). Die Gefahr, dass dem Menschen durch die «Einebnung von Bedeutsamkeit durch die Aufklärung» (121) – welcher entscheidender Begriff «Bedeutsamkeit» gerade bei Bultmann ist, zeigt dessen Auslegung des Osterereignisses – Entscheidendes entgleitet, ist aber keine Folge der «Entmythologisierung», sondern der Grund, warum sie überhaupt in Gang gesetzt wurde.

Zu B.s Satz, «dass der unendliche Wille ein endliches Leben nicht erträgt» (285), wäre hinzuzusetzen, dass der unendliche Wille ein mythisches Analogon ist zur hemmungslosen Begierde. Dass die Endlichkeit des Lebens auf den Tod zu jeder Gelassenheit in der Erreichung unserer Zwecke unter Rücksicht auf die der anderen, auf ihre mögliche Allgemeinheit verhindert (285), ist keine Antwort des Evangeliums, sondern des Gesetzes auf die Frage, warum das Gesetz unerfüllbar sei. Christlicherseits gründet Gelassenheit vielmehr in der befreienden Bejahung der Endlichkeit des endlichen Lebens.

Hermann Peiter, Kiel

Gerold Schwarz, *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*, Calwer Theol. Monographien Bd. 5, Calwer Verlag, Stuttgart 1980. 324 Seiten.

Der Vf. hat sich die Aufgabe gestellt, die Theologie des ehemaligen Direktors der Basler Mission und späteren Prälaten der Württembergischen Landeskirche in Stuttgart (1894–1952) so zur Darstellung zu bringen, dass die Fragen um Mission, Gemeinde und Ökumene im Blick auf neue Denkansätze der Ära nach Hartenstein kritisch erörtert werden. Beeinflusst von Karl Heim und wurzelnd in der heilsgeschichtlichen Theologie Bengels fand Hartenstein ein Ja und ein Nein zur dialektischen Theologie Karl Barths und profilierte dann in der Folge seine Theologie für Mission und Gemeinde «auf das Ende» mit Zustimmung zum heilsgeschichtlichen Entwurf Cullmanns. Im Kampf um die Mission in der Zeit des Nationalsozialismus präziserte er seine Theologie als Bekenntnistat der leidenden Kirche vor der Welt. H. liess es trotz dem Pathos der Aufbruchstimmung von 1933 zu keinem Kniefall vor dem Nationalsozialismus kommen (S. 260), wohl aber sah er im Zusammenhang mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 (das vor allem er inspiriert hat) ein, wie sehr die Christen Deutschlands in der Judenfrage versagt haben. So sah H. «Bekenntnis der Schuld den einzig gangbaren Weg zur Bewältigung der Vergangenheit» (S. 249) und versuchte so, der Mission und der Gemeinde aus einem «psychosozialen Immobilismus» (Mitscherlich) heraus- und in die Reinigung und den neu gesehenen Auftrag hineinzuhelfen.

In einem kritischen Rückblick und Ausblick fragt der Vf., ob und wo H.s Theologie «heute noch einen relevanten Beitrag zur Diskussion um Mission und Gemeinde im Kontext der Ökumene als Korrektiv zu leisten vermag» (S. 266). Da ist vorab festzustellen, dass «die Ausstrahlungskraft der theologischen Begründung der Mission (im Blick auf das Ende)» immer schwächer und fragwürdiger geworden ist und mehr und mehr einem theologischen Verständnis der Geschichte aus der Prophetie im Blick auf die politisch-soziale Verantwortung Platz zu machen scheint. In einer geschichts- und gesellschaftsbezogenen Eschatologie wird die Mission aus ihrer Entfremdung von der Welt zur Verantwortung für die Welt und zum «Anwalt der Welt» (Linz) eingesetzt. H. hat zwar noch kurz vor seinem Tode sich nicht restlos dem apokalyptischen Pessimismus hingegen, sondern mit der Betonung der Bruderschaft und des hingebenden Dienstes an der Menschheit eine politische Hermeneutik des Evangeliums zu erkennen begonnen. Leider

war es ihm versagt, diese ersten Ansätze neuen theologischen Denkens weiter auszubauen. In diesem Zusammenhang wäre der Vf. zu fragen, ob nicht, wenn man den Gott der Prophetie und den Gott der Apokalyptik nicht voneinander zu scheiden vermag (S. 289), die Sicht des Menschen als *faber sui futuri* (Müller-Fahrenholz) positiver eingeschätzt werden müsste.

Was die Ekklesiologie betrifft, so sind die Anfragen von J. C. Hoekendijk, die er von seiner dynamischen Ekklesiologie aus an die traditionelle Perspektive «Gott–Kirche–Welt» und damit auch an H. richtet, noch nicht einleuchtend beantwortet worden. Kirche *in actu* (holländische Apostolatstheologie) und Kirche im «Sein» sind keine Alternativen. Wie dem «Gottes Sein im Werden» (Jüngel) ein «Kirche sein im Werden» zu entsprechen hätte, darüber gälte es weiter nachzudenken. Die Kirche ist weder eine im Apostolat sich verflüchtigende Grösse noch bloss eine «bergende Stätte der Hoffnung für die Welt» (S. 295). Will die Kirche entsprechend der ihr gegebenen Verheissung «Vorhut und Vorschein des kommenden Reiches» sein (S. 297), darf sie nicht nur die «Auseinandersetzung mit der Welt» führen, sondern hat das Reich Gottes heute *mit* der Welt zu suchen. Sie hat sich dabei allerdings nicht in die Welt hinein aufzulösen, aber ebenso wenig sich als die massgebende Heilsmittlerin aufzuspielen, sondern aus dem Dialog mit der Welt das ihr immer neu aufgetragene Zeugnis schenken zu lassen, ohne sich etwas darauf einzubilden.

Was das Problem der Theologie der Religionen betrifft, so hat H. zwar eine «evangelische Wissenschaft von den Religionen» gefordert, hat aber die Perspektive des biblischen Realismus, die Dialektik zwischen Kontinuität und Diskontinuität und den Weg radikaler Entscheidung so festgehalten, dass er Mission als «Akt religiöser Bewusstseinsweiterung» ablehnte, so aber auch nicht imstande war, das «Wirken des göttlichen Geistes auch in säkularen Gruppen und Bewegungen» zu erkennen (S. 301).

S. geht es nicht darum, «ein traditionelles Missionsbild in seinen ursprünglichen Farben zu restaurieren» (S. 304), d. h. die *theologia actualis* H.s zu einer *theologia perennis* zu systematisieren. Das Buch von S. wird dann einen «Beitrag zur weiteren kritischen Auseinandersetzung mit H.s Denken» darstellen (S. 305), wenn man sich den häufig mehr angedeuteten als ausgeführten Gegenpositionen zu H.s Theologie noch mehr öffnet, als das dem Vf. in seiner vorbildlichen Konzentration auf den Sachgegenstand seiner Untersuchung gegeben war.

Werner Bieder, Basel