

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 40 (1984)
Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 16.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

David F. Payne, *Kingdoms of the Lord. A History of the Hebrew Kingdoms from Saul to the Fall of Jerusalem*, The Paternoster Press, Exeter 1981. 310 S. + Karten.

Dieses Buch ist in mehrfacher Hinsicht markant: 1. Es behandelt nur einen Ausschnitt aus der Geschichte Israels, die Königszeit. Die Frühgeschichte wird kurz resümiert, die Richterzeit wird als «prelude to Monarchy» der eigentlichen Königsgeschichte vorangestellt. Das Königtum war als Institution in der Geschichte Israels ein Novum, das sowohl von den Zeitgenossen als auch von den Nachfahren mit gemischten Gefühlen betrachtet wurde. Dieses Novum war aber so sehr mit der Tradition verknüpft, dass im vorliegenden Werk die Beziehung nach rückwärts doch nicht genügend zur Geltung kommen dürfte. 2. Da die alttestamentliche Überlieferung am ausführlichsten über die Zeit der drei ersten Könige Saul, David und Salomo berichtet, ist es verständlich, dass ihr in der Darstellung von Payne auch der breiteste Raum gewährt wird. Ob es aber sachlich gerechtfertigt ist, die Geschichte der getrennten Reiche nur in ihren Hauptzügen nachzuzeichnen, ist eine andere Frage. 3. Was man im 1. Teil vermissen kann, bringt nun P. im 2. Teil unter, der sich mit den Feinden befasst. Sie machen sich wirtschaftlich, politisch und sozial, aber auch als «enemy within» in Gestalt der Kanaanäer und in Form der «false Religion» bemerkbar. Die Verflechtung der Geschichte Judas und Israels mit den Philistern, den Amalekitem, mit Syrien, Phönizien, Ägypten, Assur und Babylon ist doch wohl viel enger, als es durch diese Gliederung, die aus methodisch-didaktischen Gründen sich nahelegen mag, ersichtlich wird. 4. Auch wer eine Geschichte des Königtums im AT darstellt, kann nicht darauf verzichten, die Propheten mit einzubeziehen. Das geschieht bei P. mit drei kurzen Abschnitten, wobei dem 8. Jh. und der Zeit des Jeremia am meisten Gewicht gegeben wird. Auch hier ist die Wechselwirkung zwischen dem Königtum und dem Prophetismus enger und intensiver, als die Unterteilung erkennbar werden lässt. 5. Der abschliessende 4. Teil hat Israels Glauben zum Gegenstand: Gott spricht – Gott handelt – Israels Zukunftsperspektive. Hier wirkt wohl am deutlichsten die kontinentale Forschung (Eichrodt, von Rad) nach. – P. hat, wie er im Vorwort vermerkt, wohl am meisten bei John Bright (*History of Israel*) gelernt; aber auch der Einfluss Albrights und Noths ist wahrnehmbar. Ausgewählte Literatur ist nach dem Aufriss des Werkes gegliedert. Erwähnenswert ist die Zeittafel der Könige Judas und Israels, in der die verschiedenen Ansetzungen von Begrich, Albright und Thiele einander gegenübergestellt werden. Neben den üblichen Indices (Bibelstellen, Namen und Begriffe) enthält das Buch eine Reihe von Abbildungen und eine Übersichtskarte.

Otto Bächli, Suhr

Edgar Kellenberger, *ḥāsād wā'āmāt als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offenwerden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Bd. 69*, Theologischer Verlag, Zürich 1982. 207 S.

E. Kellenberger legt mit diesem Buch seine unter der Anleitung und Begleitung von H. J. Stoebe entstandene und für den Druck nur geringfügig überarbeitete Diss. vor, die 1981 von der Theol. Fakultät Basel angenommen wurde. Er geht in seiner Arbeit der Frage nach, «was für eine Beziehung – zwischen Gott und Mensch, aber auch zwischen Mensch und Mensch – mit ḥāsād und 'āmāt gemeint ist» (9). Methodisch gliedert sich die Arbeit in zwei Teile, «wobei im ersten das Schwergewicht auf der sprachlichen Untersuchung, im zweiten auf der theologischen liegt» (10).

Im 1. Teil untersucht er ḥsd w'mt semasiologisch. Er stellt zunächst alle Stellen zusammen, in denen das Begriffspaar vorkommt, und gibt die aram., syr. und griech. Übersetzung wieder. Er

kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Versionen stark untereinander abweichen. Wo «die eine zwischen zwei biblischen Vokabeln eine starke Annäherung praktiziert, trennt die andere scharf» (32). Da die Etymologie nach K. keine Hilfe zum Verständnis bietet, vergleicht er beide Begriffe mit gegensinnigen Aussagen. Aufgrund einer eingehenden Exegese der betreffenden Bibelstellen stellt er fest, «dass die Bedeutung von ^ʾā^ḥmāt (und ^ʾā^ḥmūnā) in der Richtung <Erreichen eines Ziels> zu suchen ist» (41). *ḥsd* deutet K. als «etwas Aussergewöhnliches, ausserhalb der Ordnungsbegriffe Stehendes» (41). Weil *ḥsd* ebenso wie *'mt* auf ein Ziel zustrebt, sieht er in ihm einen dynamischen Begriff. «In der möglichen Fülle von Konkretionen liegt seine Dynamik, die als Fülle und Grösse häufig gerühmt wird – dies im Unterschied zu den Ordnungsbegriffen (*ṣ^ḥdāqā* usw.), wo solche Aussagen nicht gebräuchlich sind» (47). K. sieht den Unterschied zwischen *b^ḥrīt* und *ḥsed* darin, dass *b^ḥrīt* eine rechtliche Verpflichtung darstellt, «bei deren Aufhebung (Bruch) die Existenz des Schwächern auf dem Spiele steht. *ḥsd* hingegen kann auch Ungehorsam überdauern, andererseits einfach (ver)schwinden» (56). «Wenn *ḥāsād* und *b^ḥrīt* zusammen auftreten, ist *ḥāsād* die Voraussetzung von *b^ḥrīt*» (56). Auch *ḥsd* und *ṣ^ḥdāqāh* sind keine synonymen Wörter, denn bei «*ṣ^ḥdāqā* geht es um eine heilvolle Ordnung, durch welche Rettung geschieht. In *ḥāsād* hingegen steckt ein Willensmoment, an welches appelliert werden kann» (65). Das für *ḥsd* typische Willensmoment fehlt ebenso bei *ṣ^ḥdeq*, der als abstrakter Ordnungsbegriff gesehen werden muss. Die Beziehung, die durch *h. w.* bestimmt ist, lebt aus der Hoffnung, «dass der *ḥāsād* in Zukunft nicht ermüdet, sondern sich als *ḥāsād wā^ʾā^ḥmāt* erweist» (81). K. schliesst den ersten Teil mit einer Untersuchung der Stellen ab, wo *'mt* ohne *ḥsd* begegnet. Anhand der Belegstellen arbeitet er heraus, dass unter *'mt* «die Bewährung oder Durchsetzung einer je bestimmten Intention» zu verstehen ist (98).

Im 2. Teil legt K. den Schwerpunkt auf die theologische Auslegung. Er beginnt mit der Untersuchung der Proverbienstellen, da hier *ḥsd* und *'mt* aus menschlicher Erfahrung intensiv reflektiert werden. «In grosser Nüchternheit wissen die Proverbien um die Seltenheit des wahren *ḥāsād*, der als *ḥāsād wā^ʾā^ḥmāt* aller Hinfälligkeit widersteht» (117). In diesem Zusammenhang behandelt er auch die Gottesprädikation Ex 34, 6 f., weil hier ebenso wie in der Weisheit Jahwes Freiheit stark betont wird. Eine Bestätigung der Ergebnisse der semasiologischen Untersuchung zeigt sich nach K. in der erzählenden Literatur, denn mit Ausnahme von II Sam 2 lässt sich überall die Vorstellung eines zum Ziele führenden Weges beobachten. «*ḥāsād wā^ʾā^ḥmāt* eignet sich zum Hinweisen auf Jahwes Führung der Menschen durch deren Biographie, ohne dass dazu besondere Mirakel geschehen müssten» (132). Etwa die Hälfte aller Belege für das Wortpaar und für die Einzelwörter findet sich in Psalmen. Die vielfältige und lebendige Verwendung von *ḥsd* und *'mt* zeigt sich hier darin, dass beide Worte in allen Psalmengattungen erscheinen und die im Wortpaar liegende Bedeutung stark entfaltet wird. «Diese Entfaltung ist zum Teil so weit getrieben worden, bis schliesslich die beiden Begriffe sich verselbständigen und mit der Aufgabe ihrer gegenseitigen Beziehung auch einen Teil ihres Sinns verlieren» (151 f.). In der prophetischen Literatur tritt *ḥsd* wie auch das Wortpaar stark zurück. Die Propheten sehen in *ḥsd* sowohl eine endgültige Gabe Gottes als auch eine menschliche Haltung gegenüber Jahwe. – K. beschliesst den zweiten Teil mit einem neutestamentlichen Ausblick.

K. hat dieses schwierige, für die Theologie zentrale Thema sehr geschickt bearbeitet und klar dargestellt. Seine Beobachtungen und Ergebnisse fussen auf einer sorgfältig durchgeführten Exegese. K.s Vorschläge zur Übersetzung von *h. w.* mit «unermüdliche Hingabe», «unerschöpfliche Liebe», «konsequente Verbundenheit» sollten deshalb in Wörterbuch und Bibelübersetzung Eingang finden. Es ist ihm auch gelungen, den engen Kreis der Fachkollegen zu sprengen und eine grössere theologisch interessierte Bibelleserschaft anzusprechen, die das Buch mit viel Gewinn lesen wird. Kritisch bleibt anzumerken, dass K.s These eines «Deuterohosea» m.E. nicht sehr überzeugt! Doch dazu bedarf es der ausführlicheren Auseinandersetzung an anderem

Ort!–Corrigenda: S. 77 Anm. 38: Abschnitt statt Abschnitt; S. 84: sogenannten statt sogenannt; S. 91: hier statt hier hier; S. 108: Kommunikationen statt Kommunikationenen; S. 123: Und statt Un; S. 136 Anm. 6: Busshandlung statt Busshandluhg; S. 163: Anm. 30: tatsächlich statt tatsächlic; S. 191: K. Elliger statt W. Elliger!

Heinz-Dieter Neef, Tübingen

Georg Sauer, *Jesus Sirach (Ben Sira)*. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. III, Unterweisung in lehrhafter Form, Lieferung 5, 479–644. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1981.

Der Wiener Alttestamentler hat die gewiss nicht leichte Aufgabe übernommen, eine neue Übersetzung des Ben-Sira vorzulegen. Er bietet zunächst eine Behandlung der Einleitungsfragen, die vor allem auch durch die Menge der erfassten und behandelten Literatur besticht. Die Behandlung der verschiedenen Einleitungsprobleme ist, den Grundsätzen der Reihe entsprechend, knapp, aber informierend. In Sachen problematisierbarer Echtheitsfragen argumentiert Sauer konservativ (bes. 488 f.); der Abschnitt über die «theologiegeschichtliche Einordnung» des Siraziden (490–493) macht den Leser neugierig auf die angekündigte Monographie Sauers «Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus», auf die immer wieder verwiesen wird. Register zu Namen, Bibelstellen und anderen jüdischen, antiken und christlichen Autoren be- und erschließen das Werk.

Die eigentliche Aufgabe der Übersetzung wird S. 487 kurz umrissen: Sauer folgt der griechischen Version da, wo hebräische Überlieferung fehlt; für letztere hält er sich an Vattionis Text. Das ist grundsätzlich ein einleuchtendes Verfahren, doch stösst es meines Erachtens bei Texten wie 51,13 ff. auf Grenzen. Hier wäre es überlegenswert, ob man nicht die verschiedenen hebräischen Texte und die Versionen nebeneinanderstellen könnte. Auf jeden Fall erzeugt dieses Verfahren einen Mischtext, wie er in der Antike kaum vorlag.

Auf der gelegten Basis erhält der Leser eine zuverlässige Übersetzung des Ben-Sira-Buches, deren Anmerkungsapparat vor allem auch biblische Bezüge thematisiert, aber auch textliche Probleme der unterschiedlichen Sira-Texte in gebotener Kürze anspricht. Dabei bleiben dann die Informationen manchmal etwas ungleich, was an einigen Bemerkungen zu Kap. 44 illustriert sei: Sauer weist zu V. 12 auf die Überlieferungsverhältnisse und deren Problematik hin, nicht aber zu V. 3a und V. 16, Textteile, die in der Masada-Handschrift fehlen. Unberücksichtigt bleibt denn auch, dass die griechische Version und die Masada-Handschrift gegen Handschrift B ab und an parallel gehen und einen guten Text bezeugen (vgl. V. 2b und V. 4a). Dagegen wird zu 44,4 Anm. c. ein bestimmtes Detail referiert (freilich sachlich unrichtig: Yadin hält hier den gängigen Text aus MS B für eine Fehllesung, die er korrigiert und danach die Masada-Handschrift ergänzt). – Zu ungleich scheint mir auch die Dokumentation der Textüberlieferung bei den Überschriften zu einzelnen Abschnitten zu sein, man vgl. die Anmerkungen zu 18,30 u. 23,6 mit 44,1. – Dass zu 24,23 der Verweis auf Dt 33,4 fehlt, ist nicht einzusehen, zumal zu V. 15 auf Jes 55,1–3 u. Mt 11,28 verwiesen wird.

Die Übersetzung selber ist klar und gut lesbar. Aber der Leser fragt sich, warum in Prolog 27 das griechische γάρ unübersetzt bleibt. Es dürfte auch eine Verschiebung sein – und damit ein Beitrag zum schon dem Enkel des Sira auffallenden hermeneutischen Problem, Prolog 21 ff. –, wenn die griechischen Nominalsätze in 1,11 u. 20 in Verbalsätze «übersetzt» werden...

Die hier angesprochenen Probleme können und sollen nicht darüber hinwegsetzen, dass S. eine gewichtige Übersetzung des problemreichen Ben Sira vorgelegt hat, deren Benutzung dem theologischen Zeitgenossen dringlich zu empfehlen ist.

Peter Höffken, Königswinter

Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Neutestamentliche Abhandlungen N. F. 15, Aschendorff, Münster 1982. VIII, 431 S., Ln. DM 118.–

Der jetzt in Bonn lehrende Verf. dieser 1980/81 von der Kath.-Theol. Fakultät in München angenommenen Habilitationsschrift legte bereits im Anschluss an seine Assistentenzeit bei J. Gnilka eine umfangreiche Dissertation über «Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten» vor (NTA 13 [1978]). In «Herrenmahl und hellenistischer Kult» beweist er erneut seine Kraft und Geduld, den Spannungsbogen über ein weit ausgestecktes Feld durchzuhalten. Er greift auf die von der alten Religionsgeschichtlichen Schule ins Auge gefassten Problemstellungen zurück und fragt, in welcher Weise das Herrenmahl in Korinth von den hellenistischen Kultmählern aus verstanden werden konnte. Die exegetischen Einzelprobleme werden freilich erst in einem dritten Teil, 241–285 zum Götzenopfermahl (I Kor 8–10) und 285–332 zum Herrenmahl (I Kor 11, 17–26) angegangen. 261 wagt der Verf. die Grundthese, dass *κοινωνία* aus der griechischen sakralen Mahlterminologie stammt und von der hellenistischen Gemeinde auf das Herrenmahl angewandt wurde, so dass sich Paulus in Korinth damit auseinandersetzen musste. Dabei führt die leitende Tendenz der vorgetragenen Analyse zur Erfassung einer sakramentalen Aussage gerade auch bei Paulus: Jedes einzelne Brot steht für Christi Leib. Beim Herrenmahl schenkt der Mahlherr sich selbst. Der Geber ist die Gabe. Weder Sättigungsmahl noch Tischgemeinschaft machen den eigentlichen Inhalt des Herrenmahles aus. Lässt sich dieses auch nicht direkt aus den Kult- und Mysterienmählern ableiten, so wäre doch ohne deren Einfluss eine sakramentale Konzeption nicht zustande gekommen. Denn ausschliesslich im Mysterienmahl lässt sich diese finden. Wenn am Schluss die Katze aus dem Sack springt und unter Hinweis auf die «kommemorativ Aktualpräsenz» von J. Betz für Paulus die somatische Realpräsenz (nach welcher Leib und Blut des gekreuzigten Christus in den Elementen Brot und Wein real gegenwärtig sind) und der Opfercharakter behauptet werden, dann erhebt sich doch die Frage, wie es denn so unversehens und plötzlich zu einer wahrlich reaktionären Wiederaufnahme der heiligen Mysterienhandlung von O. Casel kommen konnte. Vielleicht wäre da doch die einlinige Interpretation des *κοινωνία*-Begriffes zu korrigieren und dazu – in Analogie zum paulinischen Taufverständnis – die Transformation der christologischen Botschaft des Apostels im korinthischen Rezeptionsfeld zu bedenken. Dabei wäre die von Paulus durchgehaltene eschatologische Pneumalehre und das für die paulinische *ἐκκλησία θεοῦ* konstitutive und mit dem *σῶμα*-Verständnis verbundene In-Christus-Sein zu verrechnen. Auch abgesehen von diesen Rückfragen bietet die Untersuchung manche Anregung und exakte Orientierung. Dies gilt besonders auch für den 2. Teil (31–233), der nach einem knappen Durchgang durch die Forschungsgeschichte in einem ausführlichen Referat das Phänomen des kultischen Mahles in der neutestamentlichen Umwelt darstellt und in den jeweiligen Zusammenfassungen die charakteristischen Einzelmomente hervorhebt. Dabei erweisen sich die sehr zahlreichen und mit Sorgfalt redigierten Anmerkungen als eine kostbare Fundgrube. Der interessierte Leser findet in ihnen den Zugang zu modernen Textausgaben und den Einstieg in die aktuelle Spezialliteratur.

Victor Hasler, Bern

Kurt-Victor Selge, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982. XIII, 225 S., DM 48.–

Es ist gut, dass die Einführung von Kurt-Victor Selge jetzt erschienen ist. Das Buch ist entstanden aus einer in mehreren Variationen vorgetragenen Vorlesung. Jeder, der selber Studenten in das Studium der Kirchengeschichte einzuführen hat, wird dankbar nach diesem Buch greifen. Für den Anfänger dagegen ist es zu schwierig, aber das gilt ja wohl für alle Einführungen in das Studium der Theologie und ihrer einzelnen Disziplinen.

S. gliedert sein Buch in 3 Kap. Im ersten befasst er sich mit dem Gegenstand der Kirchengeschichte. Nach einer knappen Darstellung älterer Kirchengeschichtsauffassungen gibt S. 4 Vorschläge zu bedenken. Gegenstand der Kirchengeschichte sind die weltgeschichtlichen Folgen der geschichtlichen Existenz Jesu von Nazareth. Spezifischer: Kirchengeschichte ist Geschichte der Christen, der christlichen Gemeinschaften, Geschichte der Kirche Jesu Christi (217). Das 2. Kap. ist dem Problem der Zeiteinteilung gewidmet. Ein spannendes Thema – hinter den verschiedenen Periodisierungen stecken ja auch verschiedene Konzeptionen von Kirchengeschichte. Das 3. Kap. schliesslich zeigt eine Reihe von Aspekten auf, unter denen Kirchengeschichte behandelt werden kann: Institutionen des Christentums – Geschichte des Kirchenrechts – Theologiegeschichte – Frömmigkeits- und Sozialgeschichte.

Interessant ist, gelegentlich auch zu Widerspruch reizend, was S. im Lauf seines Buches an Durchblicken durch den Gesamtverlauf der Kirchengeschichte und an Hinweisen auf die Verbindung verschiedener Aspekte bietet. Der Band schliesst mit einer Zeittafel (176–203) und knappen Literaturhinweisen.

Rudolf Brändle, Basel

Hans-Joachim Sonne, *Die politische Theologie der Deutschen Christen*. Einheit und Vielfalt deutschchristlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung «Deutsche Christen» und der Christlich-Deutschen Bewegung, Göttinger Theologische Arbeiten, Bd. 21, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 278 S.

Nachdem Erforschung und Darstellung des Kirchenkampfs sich lange fast ausschliesslich auf die Bekennende Kirche konzentrierten und die Deutschen Christen in diesem Bild der Entwicklungen und Ereignisse von 1933–1945 nur als dunkle Folie figurierten, ist dies in den letzten Jahren anders geworden. Lebenserinnerungen ehemals führender Repräsentanten der Deutschen Christen wie F. Tügel und W. Birnbaum wurden publiziert. Der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier, der früher schon die verschiedenen rivalisierenden deutschchristlichen Organisationen untersucht hatte («Die Deutschen Christen», 1964), bemühte sich in den beiden heute vorliegenden Bänden seiner grossen Geschichte des Kirchenkampfs («Der evangelische Kirchenkampf», I, II, 1976) um eine bewusst unparteiische Darstellung. Auch in territorialgeschichtlichen Monographien wurde versucht, den kirchenpolitischen Ambitionen der Deutschen Christen möglichst gerecht zu werden.

Es ist verdienstlich, dass die vorliegende Göttinger Diss. nun im besonderen die theologischen Überzeugungen und Motive der Deutschen Christen thematisiert. Dass diese Theologie von vornherein unter dem Vorzeichen politischer Emotionen und Vorentscheidungen stand, bestätigt sich in der ausführlichen Berichterstattung auf Schritt und Tritt. Mit guten Gründen bezeichnet der Verfasser die «Glaubensbewegung Deutsche Christen», die im Sommer 1933 bekanntlich in den meisten deutschen Landeskirchen die Macht eroberte, als ein Sammelbecken, in dem verschiedene Strömungen zusammenflossen. Die drei wichtigsten unter diesen «Zubringern» analysiert er gründlich im Blick auf die theologischen Aussagen ihrer Repräsentanten: den «Bund für deutsche Kirche», der seit den frühen 20er Jahren eine abstruse deutsch-völkische Religiosität propagierte – die Thüringer Bewegung «Deutsche Christen», die aus Jugendbewegung, Fronterlebnis 1914–1918 und Bekenntnis zu Hitler ihre emotionalen Triebkräfte schöpfte – und schliesslich die «Christlich-deutsche Bewegung» die seit 1930 nationalkonservative Kräfte in den Kirchen sammelte und von Theologen wie Emanuel Hirsch, Paul Althaus und Heinrich Rendtorff angeregt und geprägt war. Der Verf. unternimmt es nun, Selbstverständnis und theologische Positionen dieser Gruppen und ihrer Wortführer einigermaßen zu systematisieren, was bei deren oft höchst wirrem und gefühlsgeladenem Stil eine sehr mühsame Aufgabe war. Viel-

leicht hätte im breiten Auswalzen des wilden Sektierertums der Deutschkirchler und der Thüringer einiges gerafft werden können. Dagegen hätte es sich wohl gelohnt, E. Hirsch und seinen theologischen Weg im Umfeld der Zeit noch eingehender zu reflektieren. Gerade bei ihm (dessen Verehrer bis heute sein nie widerrufenes Bekenntnis zum Dritten Reich leichthin als «Betriebsunfall» kamouflieren) wird die «politische Theologie der Deutschen Christen» ja in ihren Motiven und Grundlinien exemplarisch deutlich. Auch wäre es wohl sinnvoll gewesen, den Niederschlag der verschiedenen Traditionsstränge deutsch-christlicher Theologie in den von Hossenfelder und von Fezer verfassten unterschiedlichen Richtlinien der Deutschen Christen unter die Lupe zu nehmen. Es ist schade, dass der Verf. der vorliegenden Arbeit am Schluss keine zusammenfassende Deutung wagt. So bleibt sie vor allem eine wichtige Materialsammlung, die uns hilft, manches und manchen etwas klarer zu sehen. Für die theologiegeschichtliche Einordnung der Deutschen Christen und ihrer Sympathisanten ist jedoch Wolfgang Tilgners Buch «Volksnomos und Schöpfungsglaube» (1966) ergiebiger.

Andreas Lindt, Bern

Peter Winzeler, *Widerstehende Theologie*. Karl Barth 1920–1935, Reihe im Lehrhaus: das erste Buch, alektor-Verlag, Stuttgart 1982. 487 S.

«Wenn ich mir selbst im Blick auf meine in Deutschland verbrachten Jahre etwas vorwerfe, so ist es dies, dass ich es damals aus lauter Konzentration auf meine theologisch-kirchliche Aufgabe und auch in einer gewissen Scheu vor der Einmischung eines Schweizers in deutsche Angelegenheiten unterlassen habe, vor den Tendenzen, die mir, seit ich 1921 den deutschen Boden betreten hatte, in der mich umgebenden Kirche und Welt sichtbar und unheimlich genug waren, nicht nur implizit, sondern explizit, nicht nur privatim, sondern auch öffentlich zu warnen!» Diesen Satz schreibt Karl Barth in einem Brief vom 8. Juli 1945 an die deutschen Theologen in der Kriegsgefangenschaft. Er ist zugleich von P. Winzeler in dessen Arbeitsbuch zu Barths Theologie in den Jahren 1920–1935 als Leitmotiv übernommen worden.

In 4-jährigen Studien hat W. die zeitgeschichtlichen Determinanten der Theologie Barths in der Weimarer Republik («Zwischen Sozialismus und National-Sozialismus»), Barths Weg zur «christologischen Konzentration» («Anfänge und Grundformen» des kirchlich-dogmatischen Denkens) und den unlösbaren Zusammenhang Barths mit der «Bekennenden Kirche» im Widerstand gegen den Nationalsozialismus («Zur Tragweite von Barmen 1934») mit Akribie nachgezeichnet, in ihren jeweiligen theologiegeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Zusammenhang gestellt und mit frischer Feder interpretiert. Der Autor, dessen Darstellung sich der Studie von Friedrich-W. Marquardt «Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths» (1972) verpflichtet fühlt, diese aber dennoch an vielen Punkten weitertreibt, konstatiert zu Recht, dass wir Barth und die Barmer Theologische Erklärung 1934 noch lange nicht «hinter uns» haben, demgemäss dann auch «die alten Gegensätze der dialektischen Theologie wohl anderen und neuen Gegensätzen weichen müssen» (16). Winzeler vermutet, dass die Entscheidungen, die in den uns «heute!» bedrängenden Fragen fallen müssen, «nicht in der politischen Ethik eines sogenannten <Christentums> fallen werden, sondern in der neuen Ekklesiologie einer ökumenischen <Christengemeinde>, die vom Frieden nicht reden kann, ohne selber zum Urbild und zur Keimzelle des Völkerfriedens zu werden» (16).

Peter Winzeler hat sein Studienbuch in oben genannte 3 grosse Teile untergliedert; diese Konzeption hat den Vorteil, dass der Leser die Einzelteile auch allein zu lesen vermag, ohne dass er deshalb den Zusammenhang verlieren würde oder dass er sich durch die präzisen Inhaltsangaben jederzeit über Einzelfragen Kenntnis verschaffen kann, was bei Umfang und Vielschichtigkeit des Barthschen Werkes und seiner zeitgeschichtlichen Relevanzen (Römerbriefauslegungen!) ein nicht unerheblicher Grund für den kritischen Leser sein dürfte, bei der

unzählig publizierten Barth-Lektüre der letzten Jahre eben auf dieses Buch, das durchaus den Charakter eines Standardwerkes trägt, zurückzugreifen.

Im 1. Teil erläutert W. die soziale Konstitution der Weimarer Republik und die Anfänge des Nationalsozialismus, wobei er sich erfreulicherweise nicht scheut, auch Klassenanalysen nach marxistischen Denkmustern zu geben, die oft näher mit theologischen Aussagen Barths zusammenhängen, als dies bisher von «etablierten» Barth-Interpreten erkannt und zugegeben worden wäre. Während das Aufzeigen der Hintergründe der Auseinandersetzungen Barths mit Althaus, Gogarten und Thurneysen erhellend ist, hätte man sich zu Barths Meinungsverschiedenheiten mit den religiösen Sozialisten wie H. Kutter und L. Ragaz, die selbst – leider! – nicht zu Wort kommen, sowie zum Tambacher Vortrag «Der Christ in der Gesellschaft» 1919 mehr Information und Diskussion gewünscht.

Hieran schliesst der Hauptteil des Buches, Barths Weg zur «christologischen Konzentration»: mit der «politischen Hermeneutik» Barths, der «nicht nur in frühen Jahren, sondern als Integral seines theologischen Gesamtwerkes» Sozialist gewesen sei, wird eingesetzt. Hier zieht sich wie ein roter Faden das Fragen nach Sinn und Aufgabe von Theologie hindurch: sie soll «nicht dem Worte Gottes selber, aber einer <Theologie des Wortes Gottes> Raum schaffen», die nicht theologische Grundlagen erstellt, sondern diese abbricht, um «damit Gott die Ehre zu geben» (Barth, FMH) (199); sie ist eine «Kampfhandlung» (Barth), «keineswegs ein schiedlich-friedliches Bejahen und Gelten-Lassen dessen, was der moderne Mensch gerade sinnt» (281). Und: Theologie treiben heisst eben auch, danach zu fragen, ob «Jesus Christus nicht auch Herr der Produktionsmittel» (414) sei. So darf sich denn auch die Kirche nicht der Frage entziehen, «welche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der Ordnung des Alten und Neuen Testaments je entsprechen könnte. (...) Gerade indem die Kirche nicht ihre Identität mit dem <Reiche Gottes> behaupten kann, weil sie selber nur ein <Gleichnis> des kommenden Reiches Gottes ist, muss sie auch andere <Gleichnisse> um sich und neben sich gelten lassen, anerkennen und bejahen» (415). Das Bild einer politisch desinteressierten oder unpolitischen dialektischen Theologie Barths (K. Scholder) sollte jedenfalls ins «Reich der Mythenbildung» (417) abgewiesen werden.

Der 3. Teil schliesslich, der mir leider seiner Bedeutung nach etwas zu kurz ausgefallen erscheint, fragt nach dem Zusammenhang Barths mit der Bekennenden Kirche. W. gliedert den Kirchenkampf 1933–1935, Barth betreffend, in drei Etappen: von der «Theologischen Existenz heute!» nach Barmen (33/34), Barmen und Dahlem (34) und von Dahlem nach Augsburg (34/35). Hervorgehoben wird die Absage Barths an jegliche «Kirchenpolitik», die «kirchlichem» Widerstand weichen muss, auch wenn dieser durch die vorübergehende christliche Legitimierung («Camouflage») des totalen Staates sehr gehemmt wurde: «Er (der <totale Staat>, FMH) profitierte von jener Eselsgeduld, in welcher sich diese Bevölkerung von ihren Politikern – von Bismarck bis Adenauer – schon immer alles und jedes gefallen liess und gefallen lässt, wenn diese Politiker nur eben <christlich> sind und im Namen des <Christentums> sprechen» (431). Da Kirche nicht in «ideologiefreiem» Raum über allen Fronten Kirche sein kann, hat sie zu bekennen, ihren einzelnen Gliedern darin hilfreich und wegweisend voranzugehen: «Hier hatte Barth gerade mit einem innerkirchlichen Gegner zu kämpfen, der in Sorge um die Erhaltung der <Verkündigungsfreiheit> und der staatlichen Anerkennung und in Berufung auf den <status quo ante> der lutherischen Bekenntnisschriften – den politischen <status confessionis> im Vollzug des Bekenntnisses zu vermeiden suchte» (443).

So wird dieses Buch von W. gegen Ende für heute ungeahnt aktuell, nachdem sich in der Diskussion im Anschluss an die Veröffentlichung der reformierten Friedensschrift 1982 «Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche», die sich gewiss auch Barths Denken und Glauben verpflichtet weiss, ähnliche Grundprobleme aufgetan haben. «Es

ist doch eine sehr ernste Frage für uns alle, ob die Kirche nicht nach dem Krieg und dem Ende der Hitlerherrschaft wieder «festes Land» gesucht und gefunden hat, Sicherheiten durch weltliche Mächte. Zwar ist der heutige Staat der B.R. Deutschland kein Verbrecherstaat, aber gerade bei der Friedensfrage und der Frage, ob wir den Wahnsinn der Rüstung hinnehmen dürfen, werden wir vor ähnliche Entscheidungen gestellt wie damals (z. Zt. der Bekennenden Kirche, FMH)». So hat der Altpräses der westfälischen Landeskirche, Ernst Wilm, am 20. Juli (1944!) 1982 an mich geschrieben. Als die eines Zeitgenossen des Dritten Reiches und ehemaligen Häftlings «in der Hölle von Dachau» dürfte das eine kompetente Äusserung sein, die in ihrem Duktus auch in der Abhandlung von P. Winzeler wiedergegeben wird. Nicht zuletzt deshalb, weil er die ethischen Konkretionen Barth'scher Theologie «heute!» stets bei seiner Fragestellung präsent hat, ist das Buch zur Anschaffung nachdrücklich zu empfehlen.

Frank-Matthias Hofmann, Utrecht

Jan Milič Lochman, *Das Glaubensbekenntnis*. Grundriss der Dogmatik im Anschluss an das Credo, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982. 218 S., DM 64.–

Nach seiner allgemeinverständlichen Ethik, *Wegweisung der Freiheit**, die aus einer Erklärung des Dekalogs bestand, legte Jan Milič Lochman kürzlich – und zwar während seiner Rektoratszeit – einen Grundriss der Dogmatik vor. Auch dieses Buch folgt Satz um Satz einem klassischen Text, dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, erreicht aber nicht denselben Grad von Allgemeinverständlichkeit wie die kleine Ethik. (Neben vielen lateinischen Worten und Satzteilen, die sich in allen Schriften Lochmans finden, stehen hier für Nichttheologen doch recht schwierige Ausdrücke wie «docketistisch», «aseitas», «positivistische Geschichtsphilosophie», «nominalistisch», «soteriologisch», «Scheol» unerklärt im Text.) Und doch ist das Buch darin für einen breiten und allgemeinen Leserkreis bestimmt, dass der Verf. nicht vor den ganz grossen Problemen im Verständnis des christlichen Glaubens zurückscheut, ja, dass er sich mit den kritisch Fragenden unserer Zeit glaubwürdig und wirklich tröstlich identifiziert.

Um es gleich vorweg zu sagen: Was mich am neuen Buch des alten Freundes am meisten erfreut, ist seine Freiheit, eigene Erfahrungen aus seinem reichen Leben in Ost und West und seiner verantwortungsvollen Tätigkeit in der Ökumene in die erklärenden Passagen über die grossen Glaubensfragen immer wieder einfließen zu lassen. Endlich wieder ein gutes Gegenbeispiel gegen die absichtlich trockene, unpersönlich-kalte Weise, in der theologische Wahrheiten so oft vorgetragen werden! So verwundert es auch nicht, dass sich die tiefsten Fragen und griffigsten Erklärungen gerade in den Abschnitten des Buches finden, die mit L.s persönlichen Erfahrungen am direktesten zusammenhängen: es sind die Kapitel über «Ich glaube an Gott...» (34–64) und über die Kirche (162–177). Hier kommen sowohl die Traditionen seiner tschechischen Heimatkirche als auch die langen Erfahrungen christlich-kirchlicher Existenz in einem marxistischen Land deutlich zum Tragen.

Obwohl L. durchaus eine theologische Auslegung des Apostolikums beabsichtigt und auch bietet, ist der Blick nicht auf diesen Credo-Text allein gerichtet. Das nimmt dem Buch den möglichen Charakter einer durch apologetische Interessen gesteuerten Versklavung (wiewohl eine untergründige apologetische Tendenz dem Buch als Ganzem wahrlich nicht fehlt!). Der Verfasser unterscheidet gleich zu Beginn – im Historischen J. N. D. Kelly referierend und akzeptierend – zwischen den Akzenten des *Symbolum Romanum*, des «Textus Receptus» und freilich des *Nicäno-Constantinopolitanums*. Die anfänglich referierte und im ganzen Buch immer wie-

* *Wegweisung der Freiheit*, Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs, Gütersloher Verlagshaus (Siebenstern Taschenbuch 340), Gütersloh 1979, vgl. meine Besprechung in: *Reformatio* (Okt. 1980) 646–648.

der hervorgehobene «Relativität» des Apostolikums im Vergleich zu den anderen Credo, die an entscheidenden Stellen nie versäumte Zitierung und Vergleichung mit diesen anderen Texten, empfinde ich als einen wirklichen Vorteil dieses Buches. Dazu kommen noch die häufigen Verweise auf andere Ausleger des Apostolikums, L. Ragaz, K. Barth, H. Vogel (des Nicänums), W. Pannenberg und J. Ratzinger. Dadurch erhält L.s Buch im doppelten Sinn etwas Dialogisches: das Apostolikum wird mit dem Romanum sowie mit dem Nicänum, und alle drei werden mit heutigen Autoren in ein höchst sinnvolles Gespräch gebracht, in das der Leser hineingezogen wird. Dem Buch fehlt überhaupt jegliche Polemik und Aggression, es lädt vielmehr den Leser in das Spannungsfeld und in die Fragehorizonte ein, in denen sich der Verfasser selber vorfindet. Das verleiht ihm Glaubwürdigkeit und Wärme.

Erstaunlich fand ich, dass sich H. Gollwitzers Bemerkung, «dass überall die ethische und also auch die politische Dimension jedes christlichen Glaubenssatzes bedacht wird» (Junge Kirche, Aug. 1983, 460), bei meiner Lektüre dieses Buches eigentlich nicht bestätigt fand. L. ist äusserst sparsam mit politisch-ethischen Konsequenzen seiner Auslegung der Credo-Sätze. Ich sage dies ganz ohne Kritik, so wie ich auch eine Politisierung – im guten Sinn des Wortes – nicht bemängelt hätte. Es ist aber interessant, dass ein sozial-ethisch und politisch so engagierter Theologe wie L. das Apostolikum erklären kann, ohne sich selbst ständig unter Zugzwang zu fühlen, die heute brisanten politischen Fragen auf der ganzen Strecke immerfort «anbringen» zu müssen. Er lässt aber keine Unklarheit darüber, wo (und auch wie) die ethischen und politischen Nöte und Aufgaben unserer Zeit für die einzelnen Teile des alten Credo relevant gemacht werden können und müssen (ich sage bewusst nicht umgekehrt: dass die alten Sätze für heute «relevant gemacht» werden müssten). Insofern ist es freilich richtig zu sagen, dass L. nicht Dogmatik vorträgt, die von ethischen Konsequenzen abtrennbar ist.

Möge der Freund es verzeihen, wenn ich auch Kritisches sage. Im kleinen möchte ich anmerken, dass er nicht selten «Papiertiger» auftreten lässt, die er dann recht leicht besiegen kann, Scheinfeinde sozusagen, z. B. auf den S. 24, 57, 138, 180. Auch in kleinen Nebensätzen werden manchmal Positionen genannt und dann in «Juxtapositionen» – wie man auf Englisch im allgemeinen, auf Deutsch nur naturkundlich sagt – verneint und überhöht, etwa «nichts für Fernsehschauer», oder «nichts zu tun mit . . . einem <jovial-verständnisvollen> Lebemann» u. ä. Karl Barth hat diese rhetorischen Stilmittel reichlich verwendet, aber, so möchte man fragen, sind sie heute noch – gerade in L.s viel weniger assertorischer und persuasiver Sprache – wirklich noch wirksam? Auch Wortspiele, z. B. das Gericht Gottes sei nicht «Schrecken ohne Ende», sondern «Ende des Schreckens» (143) – welchen Aussage- und Erkenntniswert haben die wirklich?

Aber auch im grossen möchte ich Kritisches fragen. Vor Generationen gab es bekanntlich den Apostolikumstreit. Nicht nur im Licht der damaligen Fragen – die zum grossen Teil durch die neueren Erkenntnisse der Sprachphilosophie sich ohnehin anders darstellen –, auch im Interesse der eigenen Glaubensfragen, habe ich mich als Leser an einigen (im damaligen Apostolikumstreit besonders hervorgehobenen) Stellen besonders schwer getan. Wieso gibt der Verf. letztlich Antworten des Kompromisses? Was heisst nun wirklich «Jungfrauengeburt»? J. M. L. wehrt sich gegen metaphorische oder symbolische (was ist der Unterschied?) Interpretationen. Aber am Ende versichert er, das alte Dogma wolle nur sagen, dass Gott die Initiative im Kommen von Jesus hatte. Wer war nun der Vater von Jesus? Oder: Bultmann interpretiere zu Unrecht die Auferstehung als Konsequenz oder als die andere Seite der Kreuzigung. Aber zugleich hören wir, die Auferweckung sei nicht die Lebendigmachung eines Leichnams. Sie sei ein «eschatologisches Ereignis» (127–132). Hatte das Bultmann nicht ebenso gesagt oder mindestens so gemeint? Was nun ist sie? Oder: Die Himmelfahrt solle nicht symbolisiert werden, aber wird sie nicht doch (136–141) als Beginn der Herrschaft Christi symbolisiert? Und, was heisst wirklich «Herrschaft

Christi» (angesichts von Auschwitz, Dresden, Hiroshima und all den späteren Schrecken)? Und letztlich: «Auferstehung des Fleisches» – ja, was ist es denn nun, wenn nicht «Unsterblichkeit der Seele» und nicht Kontinuität mit meinem jetzigen (fleischlichen) Leben, meiner Identität (189–197)? Ich will nicht unfaire Fragen stellen noch will ich behaupten, J. M. L. sähe diese Fragen nicht. Aber ich will mit aller Zurückhaltung und Bescheidenheit, die der Respekt ihm gegenüber gebietet, behaupten, diese zentralen Fragen seien von ihm nur beschrieben, nicht aber beantwortet. Hier müsste nun eine umfassende Diskussion einsetzen, ob die Theologie überhaupt die Beantwortung solcher Fragen als Aufgabe akzeptieren könne. Ich meine, ja. Ich meine, wir hätten die Gläubigen schon zu lange mit unsern guten und gutgemeinten Umschreibungen warten – um nicht zu sagen, sitzen – lassen. Wir sollten Antworten wagen. Wir sollten über die Positionen des damaligen «Apostolikumstreites» genuin hinauskommen können und nicht echte Aspekte der damaligen Kontroverse durch Kompromissformeln hinwegschieben.

Diese kritischen Sätze sind mit Scheu und sogar mit Angst geschrieben. Wer kann bessere und befriedigendere Antworten als L. produzieren? Und doch meine ich, wir müssten noch weitergehen in der Erklärung der alten Glaubenssätze über die eben genannten Themen, auch wenn unsere Antworten nicht den Anspruch erheben dürften, ökumenisch und unerschütterlich wahr zu sein. Jedenfalls können wir J. M. Lochman dankbar sein, wiederum unsere Aufmerksamkeit auf zentrale und nicht nur auf methodische und programmatische Fragen des Glaubens und der Theologie gerichtet zu haben.

Dietrich Ritschl, Reigoldswil

Godwin Lämmermann, *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse*, Theologische Existenz Heute Nr. 211, Kaiser Verlag, München 1981. 162 S., DM 22.–

Praktische Theologie wird heute meistens als Handlungswissenschaft definiert, denn sie will sich der Wirklichkeit, der kirchlichen und der religiösen Praxis, zuwenden. Umstritten ist, in welcher Weise dies geschehen soll. Die einen gehen von einem funktionalen oder einem empirisch-kritischen Ansatz aus. Lämmermann vertritt mit vielen andern die entgegengesetzte Auffassung. Für ihn ist die Praktische Theologie «eine theologische Theorie der gesamten religiösen und kirchlichen Praxis». Dem funktional-empirischen Ansatz wirft er vor, dass er die Disziplin auf ihre Ausbildungsaufgabe reduziere und bloss eine unkritische Theorie des kirchlichen Handelns biete, die zur Verklärung des Bestehenden und zum Methodenfetischismus führe.

Den Streit zwischen diesen beiden Auffassungen sieht L. vorgebildet in der unterschiedlichen Sicht dieses Faches bei Schleiermacher und Marheineke. Er interpretiert, unter dem Gesichtspunkt dieser Differenz, die einschlägigen Texte der beiden Theologen ausführlich. Schleiermacher wird zum Vorbild der funktionalistischen Praktischen Theologie von heute. Die Auffassungen von Marheineke korrigiert und erweitert L. mit Hilfe von Einsichten von Adorno und Horkheimer. Daraus wird dann das Vorbild für sein eigenes Verständnis dieses Faches. Ihm ist die Einheit der Praktischen Theologie mit der Theologie wichtig: «Gegenüber der Wirklichkeit die Möglichkeit in der Bestimmung des Menschen und der Welt zu thematisieren, ist Aufgabe der Theologie insgesamt; die Praktische Theologie partizipiert an dieser Gesamtaufgabe in ihrer Weise... Während die andern theologischen Fächer das Mögliche... als solches reflektieren und deshalb zunächst so ganz unpraktisch erscheinen müssen, analysiert die Praktische Theologie die Wirklichkeit auf die in ihr inhärenten Möglichkeiten hin.»

Der Verf. bringt einleuchtende Gründe für seine Sicht der Praktischen Theologie. Ob die theologiegeschichtliche Analogie zur gegenwärtigen Kontroverse ein blosses Kuriosum ist oder ob sie für ihn etwas legitimieren oder neue Einsichten ermöglichen soll, ist mir nicht klar geworden. Vielleicht ist wie bei andern historischen Analogien das Unähnliche im Ähnlichen doch wichtiger als das Ähnliche im Unähnlichen.

Walter Neidhart, Basel

Manfred Josuttis, *Der Pfarrer ist anders*. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, Kaiser-Verlag, München 1982. DM 28.–

«Der Pfarrer ist anders», damit kann ein Sachverhalt beschrieben oder ein Ideal für die Amtsführung des Pfarrers formuliert werden. Der Satz kann im Zusammenhang einer Ermahnung oder einer Kritik an einem Pfarrer vorkommen oder Ausdruck des Selbstmitleids eines Pfarrers sein. Josuttis behandelt die verschiedenen Aspekte des Pfarrer-Berufs in empirischer, soziologischer, religionswissenschaftlicher, tiefenpsychologischer und theologischer Sicht und zeigt dabei, wie der Satz über die Andersartigkeit des Pfarrers bald wegleitend und bald irreführend ist.

In der Lehre vom *Amt* kommt das Anderssein des Pfarrers zum Ausdruck, indem er dieses in Analogie zum Amt des alttestamentlichen Propheten deutet. Daraus entsteht dann ein Widerspruch zwischen dem Auftrag und den Erwartungen, die man in der Gemeinde an den Pfarrer heranträgt. Er will Prophet sein, aber lebt als Priester. Doch die Analyse dieses Widerspruchs lässt J. hoffen, dass der Pfarrer gerade mit der kritischen, aber auch versöhnenden Botschaft des Evangeliums den Menschen der Volkskirche einen sinnvollen Dienst leistet.

In seinem Verhältnis zur *Gemeinde* fühlt sich der Pfarrer anders, weil er unter der Diskrepanz zwischen der volkskirchlichen Wirklichkeit und seinem Ideal von christlicher Gemeinde leidet. Besonders die Volksfrömmigkeit, die mit Kasualien und mit christlichen Festen verflochten ist, ist ihm zuwider. Doch die Analyse dieses Sachverhalts zeigt, dass in der Volksfrömmigkeit elementare Bereiche menschlicher Existenz zum Vorschein kommen, deren Realität der Theologe oft verleugnet oder verdrängt. Der Pfarrer ist in dieser Hinsicht anders als viele Gemeindeglieder, zugleich hat er aber mit seinem Beruf eine leitende Aufgabe in der Gemeinde übernommen. Diese soziale Rolle bedingt sowohl Distanz wie auch Nähe zur Gemeinde.

Das Verhältnis des Pfarrers zur *Macht* hängt mit seinem Anderssein zusammen, weil er mit seinem Beruf in gewissem Sinn Macht ausübt («Helfen heisst Herrschen», D. Stollberg). Auch dies muss aus Gründen der christlichen Ethik ausgeblendet werden. Hier hilft die Analyse der eigenen Machtwünsche und der Machtverhältnisse in kirchlichen Institutionen zu einem verantwortungsvollen Umgang mit Macht.

Der Pfarrer übt seinen Beruf, nach der Devise der Reformatoren, durch *das Wort* aus, ähnlich wie in primitiven Kulturen der Zauberer und in unserer Welt der Psychotherapeut, freilich ohne dass der Pfarrer wie der Zauberdoktor und der Psychotherapeut Berufserfolge durch Heilungen erlebt. Darum ist, so meint J., die Theologie so erpicht darauf, den Unterschied zwischen Heilung und Heil zu betonen und für das Heil den Verkündiger von Gottes Wort als allein zuständig zu deklarieren. Freilich, das Anderssein des Pfarrers als Diener am Wort ist für die Welt von heute nur fruchtbar, wenn dieses Wort nicht so biographie-fern und erfahrungslos bleibt, wie das im herkömmlichen Theologiestudium der Fall ist.

Der Pfarrer hat eine besondere Beziehung zum *Tode*. Bei der tiefenpsychologischen Analyse von Aussagen verschiedener Pastoraltheologen über den Dienst des Pfarrers bei Beerdigungen stösst J. auf die Unsterblichkeitswünsche des Unbewussten und auf verdrängte Todesfurcht und

Todessehnsucht. Indem der Pfarrer solche Erkenntnisse verarbeitet, wird er fähig, zur Gelassenheit und zur Annahme gegenüber dem Tode zu helfen, und den Menschen unserer Kultur, die den Toten keine spezifische Existenz in Raum und Zeit zugesteht, zu ermöglichen, mit ihren Toten weiter zu leben.

Das Anderssein des Pfarrers zeigt sich in seinem Verhältnis zur *Zeit*, an seinem überlasteten Terminkalender und an der Erwartung, dass er als heutiger Mensch auch das Erbe der Vergangenheit repräsentiere. Eine Lösung der Probleme, die durch diesen Sachverhalt gegeben sind, sieht J. darin, dass der Pfarrer in seinem Beruf eine Selbstverwirklichung sucht, die am Glauben und an der Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen orientiert ist.

Auch in seinem Verhältnis zum *Geld* ist der Pfarrer anders, nur redet man davon in der Regel nicht. J. durchbricht dieses Tabu. Er zeigt, wie im alttestamentlichen Opferwesen Naturalgaben für Gott und Lebensunterhalt des Priesters miteinander verflochten waren und wie durch die Einführung des Geldes aus der Gabe eine Ware wurde. Der heutige Pfarrer, der Prophet sein möchte, gerät als Gehaltsempfänger in die Nähe des Priesters. J. meint nicht, dass sich dies durch theologische Reflexion oder Entscheidungen von Individuen ändern liesse, aber er tritt dafür ein, dass «aus der unbewussten Gebrochenheit im Umgang mit dem Geld beim Pfarrer eine bewusste wird».

Das Anderssein des Pfarrers hinsichtlich der *Sexualität* zeigt sich vor allem in den Schwierigkeiten, die ein homophiler Pfarrer mit kirchlichen Behörden hat. J. deckt Widersprüche und unhaltbare Argumente in kirchenamtlichen Erklärungen zu diesem Thema auf. Für ihn ist die lebenslange Ehe zwar ein Höhepunkt sozialer Gestaltung, aber keine für jeden Menschen verpflichtende Schöpfungsordnung. Neben ihr sind darum für bestimmte Menschen andere soziale Gestalten partnerschaftlicher Sexualgemeinschaften zuzulassen, auch in einem Pfarrhaus.

Unverzichtbar ist das Anderssein des Pfarrers hinsichtlich der *Frömmigkeit*. In einer weltlich gewordenen Welt bleibt er, der über Gott und im Namen Gottes reden muss, nur glaubhaft, wenn er selber Gott anruft. Eine für den heutigen Pfarrer praktikable Frömmigkeit darf freilich die neuzeitlichen Lebens- und Bewusstseinsbedingungen nicht überspringen und bloss aus traditionellen Formen bestehen. Da Beten ein urmenschliches Phänomen ist, gibt es auch zeitgemässe Gestalten dafür, vielleicht in der Form der Meditation.

Wo lernt der Pfarrer aber, so mit Macht und mit Geld, mit Sexualität, mit Frömmigkeit und mit dem Tod umzugehen, dass er Teil hat an den Schwierigkeiten und Verlegenheiten unserer Zeitgenossen, aber ihnen zugleich Impulse zu einem gelingenden Leben anzubieten vermag? J. macht bedenkenswerte Vorschläge für eine Umgestaltung des Studiums. Der Studierende soll nicht mehr bloss Wissen und Kenntnisse in sich aufnehmen, sondern als Mensch so geformt werden, dass er den Anforderungen seines Berufs gewachsen ist.

Es ist kaum möglich, die Fülle von neuen Einsichten und interessanten Durchblicken, von psychologischen Analysen und theologischen Deutungen, die J. in dieser Pastoraltheologie entfaltet, auf wenigen Seiten angemessen wiederzugeben. Das Buch ist anregend und fruchtbar, auch wo es zum Widerspruch reizt. Nach meinem Dafürhalten holt J. zur Erklärung von Problemen des heutigen Pfarrerberufs manchmal etwas weit aus. Anstatt bei den Schamanen und Priestern der Frühzeit Israels finde ich Erklärungen für denselben Sachverhalt in der Entwicklung dieses Berufs in den letzten beiden Jahrhunderten. Mir gefällt auch das Spiel mit der Dialektik des Satzes «Der Pfarrer ist anders», nicht ganz. Einige Kapitel (Macht, Geld) laufen auf die Pointe hinaus: Der Pfarrer *ist* nicht anders, er meint es bloss. Andere auf die These: Der Pfarrer muss anders sein, damit muss er leben. Dem Anderssein des Pfarrers stehen immer auch Aspekte gegenüber, in denen es gilt, dass der Pfarrer nicht anders als andere ist, zu denen man also Analogien in andern Berufen findet. Es ist aber nicht zufällig, dass J. jedes Kapitel mit dem Refrain vom Anderssein beginnt. Denn gegenüber dem Dilemma, in welchem der Pfarrer ein

Prophet sein möchte, aber sich doch eher als Priester vorfindet, ist J. geneigt, nie auszuschließen, dass der Pfarrer auch Prophet ist. Nach meiner Meinung ist es hingegen realistischer, den Pfarrerberuf zunächst nur in Analogie zu dem des Priesters zu verstehen und darum nicht in den Refrain von J. einzustimmen.

Walter Neidhart, Basel

Kurt Lückel, *Begegnung mit Sterbenden*. Gestaltseelsorge in der Begleitung sterbender Menschen. Mit einem Vorwort von H. Petzold, Gesellschaft und Theologie: Abt. Praxis der Kirche Nr. 36, Grünewald-Verlag, Mainz/Kaiser-Verlag, München 1981. Kt. 236 S., DM 26.–

Der Autor bearbeitet das Thema des Sterbens und der Sterbebegleitung vom Ansatz der Integrativen Therapie her, die eine Weiterentwicklung der sogenannten Gestalttherapie von Fritz Perls darstellt. Daher erklärt sich auch der Begriff der «Gestaltseelsorge». Er versteht «Gestaltseelsorge im Kern als personale Begegnung zwischen Menschen, als ein Miteinandersein im Namen Gottes» (113). In Teil A wird anhand von konkreten Erfahrungen aus der Sterbeseelsorge das Gesamtfeld unter bestimmten thematischen Aspekten abgeschritten. Hier geht es um die folgenden Themen: Mein Sterbethema und mein Lebenshintergrund, das Vermeiden, Leiblichkeit und Kommunikation, der Sterbende und sein Kontext, Lebensbilanz, die Sprache der Träume. So wird über Möglichkeiten der Gestaltseelsorge mit sterbenden Menschen berichtet.

In Teil B wird die Begegnungs- und Beziehungsseite thematisiert unter dem Aspekt, was eigentlich auch beim Seelsorger passiert: «Einem Sterbenden begegnen, heisst aber, in einem nicht geahnten Masse sich selbst begegnen, heisst auch, es ihm ermöglichen, dass er sich selbst begegnen kann» (114). K. Lückel schildert 113–189 seine intensivste Erfahrung in der Begleitung eines sterbenden Menschen, die sich über eine Dauer von 2 Jahren hinzog. Diese Protokolle, Reflexionen und Schilderungen sind von einer ergreifenden Tiefe und persönlichen Offenheit. Hier wird Gestaltseelsorge als Begegnungsvorgang nach den verschiedensten Seiten hin lebendig. Es geht um stützendes Begleiten, Aushalten des möglichen Sterbens, Möglichkeiten der Meditation und die Praxis der Erzählstunde. In einer ungeheuren Dichte wird dann vom Sterben als einer neuen Weise des In-der-Welt-Seins gehandelt. Es wird der Prozess vom diagnostischen Wissen zum betroffenen Wissen beim Seelsorger Zug um Zug dargestellt.

Exkurs A skizziert die Entwicklung der Gestalttherapie durch Fritz Perls. Sodann wird die Weiterentwicklung des Gestaltansatzes in der Integrativen Therapie durch H. Petzold erläutert. Hier geht es um das Verständnis von Grundvertrauen (im Unterschied zum Urvertrauen) und von Identität, die hinsichtlich ihrer 5 Säulen (des Leibes, des sozialen Kontextes, der Arbeit, der materiellen Sicherheit und der eigenen Werte) beschrieben wird. Konstituierung von Sinn und die Gewinnung einer Grundeinstellung des Seins statt des Habens sind weitere Therapieziele. Sodann werden speziell die Konzepte und Methoden der Lebensbilanz und der Traumarbeit behandelt.

Exkurs B geht auf einige Besonderheiten der Sterbeseelsorge ein, soweit sie sich im Blick auf die allgemeine Seelsorge abheben. Ein Literaturverzeichnis rundet den Band ab.

Es gibt Bücher, deren Erscheinen an der Zeit ist. So ist es mir mit diesem Buch gegangen. Ich habe seit einiger Zeit darauf gewartet, dass die Einsichten der Gestalttherapie darauf hin überprüft werden, welche Hilfe sie für eine evangelische Seelsorgelehre und -praxis erbringen können. L. hat mit der vorliegenden Veröffentlichung genau dies getan. Die Veröffentlichung von L. verbindet in einer selten erreichten Weise den Bericht von Praxiserfahrungen und notwendiger Reflexion der ablaufenden Prozesse. Darum ist das Buch in hervorragendem Masse geeignet, das

eigene Nacherleben und Nachdenken anzustossen und voranzubringen. Es hat mich selbst in einer unerhörten Weise angesprochen und angeregt. Ich halte es für eine der besten Veröffentlichungen aus der letzten Zeit auf dem Feld der Seelsorge, die ja nicht gerade unter Publikationsmangel zu leiden hat. Der Exkurs zur Gestalttherapie bzw. Integrativen Therapie stellt eine gute Einführung in den Gestaltansatz und die Weiterentwicklung durch H. Petzold dar. Was in diesem Zusammenhang über die Traumarbeit gesagt wird, verdient Beachtung. Weiterer Reflexion bedarf die Frage nach dem Verhältnis von Grundvertrauen und Urvertrauen, das kurz angesprochen wird. Zweifellos ist der Teil B, jener Bericht über die Begleitung von Frau K. der eindrucklichste und anschaulichste und am tiefsten berührende Teil des Buches.

Im ganzen handelt es sich um ein praxisnahes Buch, um ein konkretes Buch, um ein gut verständlich geschriebenes Buch, dem man viele Leser wünscht und von dem man ohne Einschränkung sagen kann, dass sich die Anschaffung lohnt.

Gottfried Adam, Würzburg

Rolf Zerfass (Hg.), *Mit der Gemeinde predigen*. Beispiele – Berichte – Überlegungen, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn Gütersloh 1982. 144 S., Krt., DM 22.–

Der Band ist herausgewachsen aus der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker, die im Oktober 1980 in München zu dem Thema des Verhältnisses von Predigt und Gemeinde stattgefunden hat. – In einem 1. Teil sind grundsätzliche Überlegungen enthalten. Ein 2. Teil bietet Modelle aus Gemeinden, in denen in den letzten Jahren in der Predigtfrage einiges in Bewegung gekommen ist.

J. B. Metz (Die Zielperspektive: Identitätsbildung aus Nachfolge) verbindet Predigt und Gemeinde theologisch und inhaltlich miteinander, in dem er sie auf den Anbruch der Gottes Herrschaft und die darin verheissene Subjektwerdung des Menschen bezieht. Er geht dabei von einem basiskirchlichen Gemeindemodell aus. R. Schloz (Im Dienst der Verständigung und der Versöhnung) geht die Frage des Verhältnisses von Predigt und Gemeinde von einem modifiziert volkkirchlichen Konzept an und entwickelt im Anschluss an E. Lange den Gesichtspunkt der Konziliarität als jenen Weg der Vermittlung widersprüchlicher Erfahrungen und Konzepte im Lebensprozess der Gemeinde, in dem Verständigung im Licht des Evangeliums und die Versöhnung von Gegensätzen dem Aufbau der Gemeinde dienen. R. Zerfass (Predigt im Prozess der Gemeinde) plädiert für die Wiedergewinnung des Gemeindebezugs und fragt nach den Möglichkeiten und Konsequenzen für die Anleitung zur Predigt im Studienprozess. In Weiterführung von E. Langes Situationskonzept entwickelt er ein 4-Felder-Schema von Situation–Gemeinde–Text–Ich. Er bezieht den Begriff der Situation auf die homiletische Grosswetterlage und differenziert davon die «Gemeinde» (als Ensemble der örtlichen Bewusstseinslage, des vor Ort gewachsenen Frömmigkeitsstils und der Glaubens-tradition) und das «Ich» des Predigers aus. Er plädiert für die Anfertigung von Predigten in nicht-solistischer Manier, sondern in dialogischer Zugangsweise, d. h. aus und in Gruppenprozessen. Die Dokumentation eines Forum-Gesprächs der Münchner Tagung schliesst sich an.

Im 2. Teil des Bandes sind Modelle aus evangelischen und katholischen Gemeinden zusammengestellt, die unter dem Gesichtspunkt ausgewählt sind, ob es die Predigt versteht, die Spannung zwischen dem Schrifttext und der Gemeindesituation vor Ort in einer solchen Weise aufzudecken, dass die Hörer nicht nur als Faktoren, sondern als Subjekte dieser Situation ins Spiel kommen.

Mit den Überlegungen und Beispielen dieses Bandes wird eine Dimension von Predigt und Predigtarbeit in den Blick gerückt, die in den letzten Jahren angesichts der Beschäftigung mit

Kommunikationstheorie und der Frage nach den persönlichen Anteilen des Predigers an seiner Predigt und anderen Gesichtspunkten sicherlich nicht in genügender Weise im Blick waren. So ist dieser Band ein wichtiger Beitrag zur homiletischen Diskussion, der volle Beachtung verdient.

Gottfried Adam, Würzburg

Udo Rauchfleisch, *Nach bestem Wissen und Gewissen*. Die ethische Verantwortung in Psychologie und Psychotherapie, Neue Beiträge zur Erziehungs- und Familienberatung Bd. 6, Verlag für Medizinische Psychologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 114 S.

Die Berufsverbände der Psychologen in der Schweiz und in der BRD haben ethische «Richtlinien» resp. «Verpflichtungen» aufgestellt (im Anhang dieser Arbeit abgedruckt), aber in der deutschsprachigen Literatur der Psychologie und der Psychotherapie ist davon wenig die Rede, in der Ausbildung der Psychologen sozusagen gar nicht. Es ist darum verdienstlich, dass Rauchfleisch die verschiedenen ethischen Probleme des Psychologenberufs aufgreift und in Auseinandersetzung mit der (meist englischen) Literatur und auf Grund eigener Erfahrung behandelt. Solche Probleme stellen sich beim psychologischen Test u. a. hinsichtlich der Testgläubigkeit und des Hypothesencharakters der Resultate und hinsichtlich des Machtdilemmas, in dem sich der Psychologe oft befindet, besonders wenn schulische oder berufliche Beförderungen oder Gerichtsurteile vom Testergebnis abhängen. In der Psychotherapie sind ethische Entscheidungen zu fällen, wenn ein Patient angenommen oder abgewiesen wird, wenn die Therapiemethode gewählt wird oder wenn ein frei praktizierender Therapeut mit einem Patienten zu tun hat, der die Behandlung nicht finanzieren kann. Belastende Situationen ergeben sich ferner bei der Abschätzung der Suizid-Gefahr und bei der ambulanten Betreuung dissozialer Menschen, bei denen weitere Delikthandlungen möglich sind. In eigentliche Loyalitätskonflikte gerät der Therapeut, wenn er zwischen Auftraggeber und Klient steht, z. B. bei der Betreuung von Strafgefangenen oder bei der Tätigkeit als Gutachter. Viel zu wenig beachtet werden die ethischen Probleme in der psychologischen Forschung, in der Versuchspersonen oft einem Stress ausgesetzt oder in einer Art und Weise belogen werden, wie es allen humanen Wertvorstellungen widerspricht. Neutrale Grundlagenforschung in der Psychologie gibt es nicht. Eine Forschung, die sich mit dem Menschen beschäftigt, hat immer ethische Implikationen.

Ich sehe die Qualität der Arbeit von R. darin, dass er die verschiedenen ethischen Probleme differenziert aufdeckt und analysiert, aber keine Rezepte dafür anbietet, sondern Mut macht, die Dilemmata und die oft unlösbaren ethischen Konflikte durch einen reflektierten persönlichen Gewissensentscheid auszuhalten.

Walter Neidhart, Basel

Peter F. Barton (Hg.), *Festgabe für Wilhelm Kühnert – Jubiläumsjahrgang 1980*, Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 96. Wien, Evangelischer Presseverband, 1980. 438 S.

This volume commemorates, not only the 80th birthday of Wilhelm Kühnert, Professor Emeritus of Church History at the Evang.-theol. Fakultät of the University of Vienna, but also the centennial anniversary of the foundation of the Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. Several articles deal with the history of the Society and other Austrian Protestant institutions. In addition, Ulrich Gäbler studies Eduard Böhl's controversy (1864) with A. Keunen concerning the interpretation of the Old Testament. Koloman Micskey, Gustav Reingrabner, Albert Stein und Oskar Sakrausky reflect on the nature and purposes of church

history. The Reformation is treated by Ingetraut Ludolphy (Frederick the Wise), Gerhard Florey (Salzburg Protestant songs), Imre Gyenge (inter-Protestant controversy in Western Hungary) and Amedeo Molnar (Bohemian confessions of faith). Karl Schwarz analyzes Protestant opposition to «Right-wing Josephinism» in Austria, 1934–1938. A worthy memorial to Professor Kühnert, this collection of articles should prove useful to theologians as well as church historians.

Charles H. O'Brien, Macomb (Ill.)

Jochen-Christoph Kaiser, *Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik, Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte*, hg. von Werner Conze, Bd. 32, Klett-Cotta, Stuttgart 1981. 380 S.

Die vorliegende Arbeit, eine Münsteraner historische Diss., ist zunächst ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Zugleich wird darin aber auch für die kirchliche Zeitgeschichte wichtiges Neuland erschlossen. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung bewusst «proletarischer» Freidenkerverbände im kaiserlichen Deutschland und dann in der Weimarer Republik werden sorgfältig untersucht und dargestellt. Der Verfasser hat mit grösster Akribie eine Fülle von Archivalien, Zeitschriften und Kleinliteratur durchforstet. Er hat die oft schwer übersichtliche Geschichte konkurrierender Verbände und Organisationen bis in die Einzelheiten persönlicher Friktionen und Rivalitäten aufgehellert. Dabei werden aber immer wieder die grösseren Zusammenhänge sichtbar gemacht: die Profilierung eines ausgesprochen proletarisch-marxistischen Atheismus gegenüber bürgerlichem Freidenkertum, vor allem aber dann die Spaltung der «proletarischen» Freidenkerverbände (sowohl im deutschen wie im internationalen Bereich) infolge der immer härteren Polarisierung zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten in der Weimarer Zeit. Aufschlussreich ist die Statistik der Kirchenaustrittsbewegung: ihren einmaligen Höhepunkt erreichte sie in den Jahren unmittelbar nach dem 1. Weltkrieg und dem Zusammenbruch des alten Staatskirchentums. Auch die kirchlichen Reaktionen auf die «Gottlosenpropaganda» werden registriert. Gerade in der Endphase der Weimarer Republik kam es übrigens zu deutlicher Kooperation von Staat und Kirchen gegen den militanten Atheismus der extremen Linken. Nach Hitlers Machtübernahme wurden dann die Freidenkerverbände zerschlagen. Alle diese Vorgänge werden bei Kaiser gut dokumentiert. So ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag zur modernen Ideologie- und Sozialgeschichte Deutschlands – auch zur Vorgeschichte etwa der Konflikte zwischen Kirche und Staat in der späteren DDR.

Andreas Lindt, Bern

Margot Lucht-Steinberg, *Seelsorge und Sexualität. Gesprächsanalysen aus der klinischen Seelsorgeausbildung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 158 S., DM 19.80.

Die Verf.n, Krankenhauspastorin und Supervisorin in der Klinischen Seelsorgeausbildung, bietet hier kommentierte Gesprächsprotokolle, in denen Sexualität entweder als Gesprächsthema oder (und) im Spiel von Übertragung und Gegenübertragung vorkommt. Für ihre Deutungen benützt sie psychoanalytische Kategorien. Mit ihrer Arbeit an den Protokollen will sie die Gefühlsreaktionen beider Partner, auch solche, die nur unterschwellig sind, aufspüren und damit dem Seelsorger die Stärken und die Schwächen der eigenen Gesprächsführung bewusst machen. Dieser soll dadurch die Möglichkeit bekommen, seine eigene Neurose zu verarbeiten.

Dass die Klinische Seelsorgeausbildung eine überaus wertvolle Methode zur Formung des Seelsorgers ist, steht für mich fest. Ich frage mich aber, was aus der Publikation von solchen

kommentierten Protokollen gelernt werden kann, besonders wenn es sich um Protokolle handelt, in denen der Seelsorger noch recht anfängerhaft interagiert. Das Lesen des Buches ersetzt die Teilnahme am Kurs nicht, es kann höchstens dazu motivieren und darauf vorbereiten. Aus den kommentierten Beispielen von Reaktionen des Seelsorgers, welche die Verfasserin lobt, wird auch anschaulich, was «Gesprächspsychotherapie» ist.

Was lernt der Leser des Buches aus den psychoanalytischen Deutungen? Die Verf.n weiss, dass es für diese keine objektiven Verifikationen gibt. Das einzige Kriterium für ihre Richtigkeit ist das Evidenzerlebnis des Betroffenen. Und da alle Protokolle von der Lerngruppe im Klinischen Seelsorgekurs besprochen werden, kann dieses Evidenzerlebnis immer auch eine Anpassung an die Gruppenmeinung sein. Manche Deutungen sind kühn und stützen sich auf kombinierende Analogieschlüsse. Alle Deutungen sind monokausal und setzen voraus, dass es neben dem Freudschen Paradigma *nicht* noch andere psychologische Paradigmen gibt, die das Freud'sche komplementär ergänzen könnten. Der Leser, der zur Freudschen Sexualtheorie nicht dasselbe unreflektierte Verhältnis wie die Verf.n hat, gewinnt darum aus ihren Kommentaren bloss die neue Erkenntnis, dass in einem konkreten Fall bestimmte Züge einer Frau in einem Seelsorgegespräch von einer Lerngruppe als phallisch-sadistisch gedeutet wurden. Muss der Leser diese neue Erkenntnis einfach gläubig annehmen? Oder ist die Sicherheit, mit der die Deutungen vorgebracht werden, ein Element dieser Form von Ausbildung zur Seelsorge? – Eine beunruhigende Frage!

Walter Neidhart, Basel

Margot Lucht-Steinberg, *Gespräche mit älteren Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. 179 S., DM 24.80.

Diese kommentierten Protokolle geben Einblick in die Hauptthemen der Gespräche mit alten Menschen. Die Verf.n analysiert die Gefühle, die sich im Seelsorger regen und ihn bei seinen Reaktionen beeinflussen. Sie beleuchtet dabei auch die psychologischen Probleme von religiösen Themen. Mit der Veröffentlichung der Protokolle beabsichtigt sie nicht «die Vermittlung psychotherapeutischer Gesprächstechnik» (diese lässt sich nur 'face-to-face' in entsprechenden Kursen erlernen), sondern «das Einblick-Geben in die Alltagssituation von Seelsorgern». Bei ihren Kommentaren geht es ihr nicht um Beurteilung guter oder schlechter Seelsorge, «nicht um Wertungen, sondern um Beschreibung dessen, was der Seelsorger tut und welche Auswirkungen dies hat». Nur bei *einem* Protokoll hält sie diese Abstinenz im Urteilen nicht durch, sondern wirft dem Betreffenden heftig seine Unfähigkeit, auf die Gefühle des Gegenübers einzugehen, vor. Aus den Deutungen soll der Leser lernen, wie nötig es für ihn ist, eine gewisse tiefenpsychologische Selbsterkenntnis zu erwerben. Denn gerade in der Alten-Seelsorge spielen «Übertragung, Gegenübertragung, unbewusste Rollenzuschreibungen, Symbolik, besonders symbolische Kommunikation, Regression und andere Abwehrmechanismen» nach der Meinung der Verf.n eine grosse Rolle. Der Seelsorger muss solche psychischen Faktoren erkennen und mit ihnen umzugehen verstehen.

Für mich ist dies allerdings eine offene Frage, wieweit es ein Pfarrer durch einen klinischen Seelsorgekurs, der ja nie dasselbe leisten kann wie eine Lehr-Analyse, lernt, mit analytischen Deutungskategorien in der Selbstanalyse sinnvoll umzugehen. Oder lernt er nur, die analytischen Kategorien wie ein dogmatisches Gehäuse zu benutzen, in dem er sich geborgen fühlt? Wie lernt er die kritische Distanz zu den Deutungsschemata, besonders wenn er von einem Supervisor geführt wird, der wie die Verf.n die eigene Kunst, zu deuten, so wenig in Frage zu stellen scheint.

Bemerkenswert ist immerhin, dass sie, die mit Überzeugung die Methode der Gesprächspsychotherapie vertritt, ausdrücklich auf deren Begrenztheit in einer bestimmten Situation

hinweist: die Methode, angebotene Gefühle des Partners zu verbalisieren, kann zu einer «einseitigen Verstärkung belastender, trauriger, depressiver Gefühle und Stimmungen führen, zumal bei alten Menschen ein Trauerprozess über ihren eigenen Tod einsetzen kann».

Walter Neidhart, Basel

Hans-Christoph Piper, *Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt*. Ein pastoraltheologisches Modell, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. 130 S., DM 19.80.

Man wirft der Klinischen Seelsorgeausbildung vor, sie sei ein Import aus den USA. Doch es gab schon früher ähnliche Ausbildungsformen in Europa. Piper hat interessante Dokumente über das «Göttinger Pastoral-Institut» ausgegraben, eine Gründung von Pfarrer H.P. Sextro zur Ausbildung von Theologiestudenten als Seelsorger. Die Lernmethoden waren dem, was in der heutigen Klinischen Seelsorgeausbildung praktiziert wird, auffallend ähnlich: der Lernende übernahm in eigener Verantwortung die Seelsorge für eine Anzahl Spitalpatienten. Gelernt wurde in Kleingruppen anhand von Fallberichten und Aufzeichnungen über die Gespräche unter Assistenz eines Beraters, der ebenfalls praktizierender Seelsorger war. Informationen wurden nur so viel geboten, wie dies von den konkreten Erfahrungen her als nötig erschien.

Anhand des Vergleichs stellt P. einleuchtende Überlegungen an zu einer didaktischen Theorie heutiger Seelsorgeausbildung. Gelernt wird induktiv, von der Erfahrung aus, und in Gruppen. Im Zentrum steht das Erlernen der Kommunikation in ihren verschiedenen Dimensionen. Dazu gehört auch die Arbeit an der Sprache, die in den Seelsorgekursen hauptsächlich durch Predigtbesprechungen, anhand der gehaltenen Predigt, nicht bloss des Predigtmanuskriptes, geschieht. Schliesslich äussert sich P. zur Frage nach den Konsequenzen dieser Art der Ausbildung für die Theologie des lernenden Individuums und für die Praktische Theologie im allgemeinen. Seiner These stimme ich voll und ganz zu: Diese Ausbildungsform ist «ein Integrationsmodell von Theorie und Praxis, das in einem exemplarischen Arbeitsfeld kirchlicher Praxis verwurzelt ist.»

Walter Neidhart, Basel

Dietmar Pohlmann, *Offene Lernplanung in der Religionspädagogik*. Kategorien einer theologischen Didaktik, Arbeiten zur Religionspädagogik Bd. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 294 S., kart. DM 38.–.

«Religionspädagogik ist eine praxisnahe Handlungswissenschaft, die sich durch ihren spezifischen Gegenstandsbereich als eigenständige, theologische Disziplin aus der Interaktion von Theologie und Erziehungswissenschaft konstituiert» (230) – dies ist die zusammenfassende Definition dessen, was der Verf. in seiner Arbeit inhaltlich auszuarbeiten beabsichtigt. Er will der grundlegenden Verschränkung theologischer und pädagogischer Fragestellungen nachgehen, die Fragen der Lernplanung vorantreiben und so das Verhältnis von Glaube und Lernen näher präzisieren, um Kategorien einer theologischen Didaktik bereitzustellen. Das Verhältnis von Glaube und Lernen soll dadurch präzisiert werden, dass die in Theologie wie Erziehungswissenschaft gleichermaßen beheimateten Kategorien von Identität, Emanzipation und Sinn bearbeitet werden. Theologisch ist er einem Ansatz reformatorischer Rechtfertigungslehre verpflichtet.

Nach einer Einleitung (1.) und der Reflexion über die Zielsetzung der Untersuchung (2.) werden im 3. Kap. das «offene Curriculum» und die «kommunikative Didaktik» erörtert. Hier möchte der Verf. die Diskussion dieser erziehungswissenschaftlichen Fragestellungen in der Religionspädagogik intensivieren. Das 4. Kap. ist m.E. der weiterführende Teil der Arbeit.

Hier geht es um den «offen geplanten problemorientierten Religionsunterricht». Nach einer vorlaufenden Klärung des Wertbegriffes in den verschiedenen Wissenschaften und einer Reflexion der Wertproblematik der Religionspädagogik werden die Kategorien «Identität» – «Emanzipation» und «Sinn» bearbeitet. Dabei sieht der Autor mit den drei genannten Grundbegriffen entscheidende Aspekte dessen angesprochen, worum es in puncto Rechtfertigung als Lehre und als Geschehen geht. Dementsprechend wird die Verflochtenheit von Rechtfertigung und *Identität* herausgearbeitet, indem Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Identitätsverständnisses im Bereich von Theologie und Pädagogik dargestellt und reflektiert werden. Das Gewissen dient als fachdidaktischer Beispielbereich für die religionspädagogische Kategorie Identität. Zum Grundbegriff *Emanzipation* werden in gleicher Weise die Werthintergründe aus theologischer und pädagogischer Perspektive erarbeitet und Dialogaspekte formuliert. Konkretisiert werden die Überlegungen an der Frage der Verantwortung. Schliesslich wird nach der Bedeutung von *Sinn* in Pädagogik und Theologie gefragt und die Rechtfertigungsaussage auf die Sinn dimension bezogen, konkretisiert im Blick auf die Zielvorstellungen eines offen geplanten RU. Im 5. Kap. skizziert der Verf. sodann seinen religionspädagogischen Ansatz, indem er das Verhältnis von Glaube und Lernen im Blick auf die drei genannten Grundbegriffe noch einmal durchbuchstabiert. Die Bündelung in der zusammenfassenden Definition von Religionspädagogik wurde bereits zitiert.

Die Arbeit ist im ganzen gediegen. Sie bewegt sich auf einem hohen Reflexionsniveau. Allerdings werden die Fragen – trotz des Drängens auf Handlungsforschung und Konkretion – in abstrakter Begrifflichkeit verhandelt, die es einem nicht leichtmacht, die Arbeit zu lesen. Der Stil und die methodologischen Reflexionen zu den einzelnen Abschnitten sind bisweilen etwas umständlich. Das ist schade, weil ich meine, dass der Versuch des Verf.s überaus beachtlich ist und man sich darum die Lektüre durch möglichst viele Religionspädagogen nur wünschen kann.

Dabei ist zu sehen, dass der Autor sich durchgängig auf die Position der kritischen Erziehungswissenschaft bezieht, wie sie vor allem im Gefolge von J. Habermas ausgearbeitet worden ist. Darin liegt gewiss eine Begrenzung, die man als so gewollt zur Kenntnis nehmen muss. Es ist ihm darin zuzustimmen, dass die Frage des offenen Curriculums in der Religionspädagogik nicht monographisch behandelt worden ist. Gleichwohl haben namhafte Vertreter evangelischer Religionspädagogik gegen die Form geschlossener, produktionsorientierter Curricula bereits Einwände erhoben zu einem Zeitpunkt, als in der allgemeinen Pädagogik die Diskussion um offene Curricula überhaupt noch nicht in Gang gekommen war. Was die kommunikative Didaktik betrifft, so ist in der Tat die Beobachtung P.s zutreffend, dass evangelische Religionspädagogik in der Rezeption dieses didaktischen Konzeptes zurückhaltend war. Freilich: Könnte dies nicht auch daran liegen, dass die Einsicht, dass in der Lernsituation die Inhalts- und die Beziehungsdimension nicht getrennt auftreten, sondern miteinander vermittelt sind, nicht unbedingt der Ausarbeitung einer eigenen Didaktik bedarf? Im Blick auf die Frage der Zuordnung von Identität und Rechtfertigungsverständnis sowie die Herausarbeitung der Bedeutung des Sinnhorizontes für den schulischen Religionsunterricht und seine Ziele sehe ich im besonderen die weiterführenden Perspektiven dieser Arbeit.

Dass eine neue Reihe von «Arbeiten zur Religionspädagogik» mit einem Band eröffnet wird, der auf dem theologischen Proprium der Religionspädagogik insistiert und die Rechtfertigungsperspektive in kritisch-produktiver Weise in das Gespräch mit Vertretern gegenwärtiger Erziehungswissenschaften einzubringen vermag, stellt ein erfreuliches Zeichen dar und lässt hoffen, dass damit für die weiteren Bände dieser Reihe eine Perspektive aufgezeigt ist, die zugleich eine Perspektive für die weitere religionspädagogische Arbeit in den achtziger Jahren darstellt.

Gottfried Adam, Würzburg