

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **46 (1990)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

## **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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

## Rezensionen

Hans Joachim Stoebe, *Geschichte, Schicksal, Schuld und Glaube*. Aufsätze zum 80. Geburtstag herausgegeben von Heinz-Dieter Neef, Bonner Biblische Beiträge Band 72, Athenäum Verlag, Frankfurt 1989. 339 S.

Gerade noch rechtzeitig zum 80. Geburtstag des emeritierten Basler Alttestamentlers ist eine repräsentative Auswahl seiner Aufsätze erschienen. Sie hebt sich aus andern Aufsatz-Sammlungen heraus, indem der Herausgeber H.-D. Neef diese 18 Aufsätze mit einem sorgfältigen bibliographischen Kommentar versehen hat. Neef informiert, wo und wie die weitere Forschung sich mit diesen Arbeiten, die zwischen 1952 und 1980 erschienen sind, kritisch auseinandergesetzt bzw. sie rezipiert hat (explizit oder nur implizit). Es wäre zu wünschen, dass auch künftige Herausgeber von Aufsatzsammlungen sich der Mühe unterziehen, die Arbeiten so in die Forschungsgeschichte hineinzustellen.

Die forschungsgeschichtliche Perspektive führt zu überraschenden Beobachtungen, wie unterschiedlich die wissenschaftlichen Ergebnisse eines und desselben Forschers beachtet worden sind. Aufsätze wie «Und demütig sein vor deinem Gott» (Mi 6, 8), «Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch» oder über die Bedeutung des Zeugen in Israel («Das achte Gebot» Ex 20, 16) sind bis in die heutigen Wörterbücher THAT und ThWAT eingegangen. Lohnt es sich hier gleichwohl, die seinerzeitige Argumentation des Autors nachzulesen und zu überdenken, so finden sich in der Aufsatz-Sammlung andererseits auch Arbeiten, die nur wenig beachtet wurden, wohl weil sie seinerzeitigen Forschungstendenzen weniger entsprachen. Zu gewandelten heutigen Fragestellungen haben Stoebes Überlegungen m. E. Wesentliches und Weiterführendes zu sagen, so dass die erneute Publikation dieser (weiterhin querliegenden) Arbeiten eine neue Chance für deren Rezeption durch die Forschung darstellt.

Ich denke da vor allem an Stoebes grundsätzliche Überlegungen zur Exegese und zur Theologie des AT. Die Basler Antrittsvorlesung «Grenzen der Literarkritik im AT» (1962) nimmt die theologischen Absichten alttestamentlicher Erzähler konsequent ernst und zieht daraus methodische Konsequenzen, die von Verächtern wie Verehrern der Quellscheidung beachtet werden müssen. Und bereits bevor strukturalistische Exegese breit diskutiert wurde, lieferte Stoebe wenig beachtete Beobachtungen in seinen Aufsätzen «Gedanken zur Heldensage in den Samuelbüchern» und «Geprägte Form und geschichtlich individuelle Erfahrung im AT».

Dabei ist Stoebe leidenschaftlich interessiert an den Lebensvollzügen, welche die Form prägen, ohne sich im Formalen einfangen zu lassen. Das Bewegte, ja Quirlige des Lebens, das sich unsern systematisierenden Anliegen entzieht, wirkt bis in Stoebes Argumentation und Sprache hinein (insofern nahm sich der Herausgeber H.-D. Neef eine schier unmögliche Aufgabe vor, zu jedem hier abgedruckten Aufsatz ein ca. zehnzeiliges Résumé voranzustellen).

Wo die Lebensbezüge zu wenig beachtet werden, droht eine schematische Anwendung exegetischer Methoden und eine aufsplitternde Betrachtungsweise biblischer Texte. Dagegen wendet sich die theologische Betrachtungsweise, welche sich hinter dem bescheidenen Titel «Überlegungen zur Theologie des AT» verbirgt. Was 1965 eine Auseinandersetzung mit G. von Rad war, ist heute wichtig für die aktuelle Diskussion einer «biblischen Theologie»: Stoebe beobachtet als Exeget (nicht: als Systematiker) eine heilsgeschichtliche Sicht alttestamentlicher Erzähler, welche keine bloße Aneinanderreihung einzelner

Fakten (bzw. Geschichten), sondern die Geschichte Jahwes mit seinem Volk als eine unter seiner Führung zurückgelegte Strecke sehen. Insofern weist jeder Punkt dieser Strecke, und also auch die einzelne Erzählung, über sich hinaus und ist vom Anfang wie vom Ziel bestimmt.

Ebenso theologisch zu würdigen sind die meisten weiteren Aufsätze, wo sich die Forschung bisher vorwiegend nur auf der historischen Ebene mit *Détail*-Beobachtungen oder Hypothesen Stobes auseinandergesetzt hat: Textkritik an der Goliath-Perikope auf Grund theologischer Interessen der Erzähler und Tradenten. Die traditionskritische Untersuchung der Jugendgeschichte Davids («David und Mikal») interessiert sich ebenso für die theologische Sicht der Erzähler wie die jüngeren Aufsätze «Topographie und Überlieferung der Schlacht von Mikmas» (I Sam 13f.) sowie «David und der Ammoniterkrieg». Zwei Aufsätze widmen sich dem Propheten Amos. Theologie und Seelsorge verbinden sich besonders deutlich in «Jeremia, Prophet und Seelsorger», «Heilung und Glaube» sowie in einer eigentümlichen Aufnahme des Schicksal-Begriffs («Sündenbewusstsein und Glaubensuniversalismus» in Gen 3).

Schliesslich werfen zwei archäologische Aufsätze zur Siloah-Inschrift und zu Davids Einnahme Jerusalems Fragen auf, die auch durch die grossen Grabungen von Y. Shilo noch nicht gelöst sind.

Dem Herausgeber ist zu danken für diesen erfreulichen (übrigens mit Registern erschlossenen) Band mit vielen Einsichten, die lange noch nicht erschöpfend aufgenommen worden sind.

Edgar Kellenberger, Liestal

Hans Dieter Betz, *Essays on the Sermon on the Mount*. Philadelphia: Fortress Press, 1985. pp. xvii, 170.

Over against the popular view of the Sermon on the Mount as the simple, straightforward, practical heart of Jesus' teaching is the reality that, as Betz estimates it, 'scholarship still finds itself in the process of unraveling this apparently confused and opaque body of teaching . . .' (ix). The seven pieces presented here (all previously published, and all but two originally in German) address various aspects of the Sermon on the Mount in an exhaustive and provocative way, but a way that will be tough going for those without the appropriate background: This is a book for scholars, and by a scholar of the highest caliber.

Underlying the several studies (which concern the Sermon on the Mount's literary genre, its hermeneutical principles, its relation to the historical Jesus, its interest in Greek theories of vision, etc.) is Betz's thesis that the Sermon on the Mount is a pre-Matthean composition. That, of course, is nothing startling. Betz's plot rapidly thickens, though, when he begins dissolving the pre-Matthean composition itself into a bewildering mosaic of sources, by means of an unrestrained employment of form criticism, redaction criticism, literary criticism, a history of religions approach, and a dazzling display of Hellenistic and Graeco-Roman erudition. (With respect to the latter, Betz complains that 'modern New Testament scholarship is frequently marked by a strange prejudice against Greek ideas . . .' 96, n. 32). If indeed it is a matter of prejudice – I say, 'if' – then Betz is clearly the one to dispell it!

Related to the central thesis is the more specific thesis that the Sermon on the Mount consists of material redacted as a polemic against the 'lawlessness' of Pauline, Gentile Christianity. A concentration of some of the arguments for this view is provided on pp. 20f.: «Do not think that I have come to destroy the law and the prophets' (Matt. 6: 17a)

is a false Jesus-saying directed against law-free Gentile Christianity, the reference to 'the insignificant person' in the Kingdom of God (Matt. 5:19) is a reference to Paul (cf. Paul's word-play on his own name (*paulus* = 'little') in I Cor. 5:19), those rejected ones who cry 'Lord, Lord', in Matt 7:21 represent adherents of the Pauline Christology, and those who build upon the 'rock' in Matt. 7:24ff. are no doubt those who espouse Petrine rather than Pauline Christianity. In fact, the outburst of Betzian energy on the Sermon on the Mount, reflected in the present essays published over the years 1975–1984, was as Betz tells us in the Preface, stimulated by his work on the forthcoming *Hermeneia* Commentary on Galatians: There was forced upon him, he says, 'the extraordinarily intimate, more precisely adversarial, relationship of the Epistle to the Galatians and the Sermons on the Mount . . .' (x).

Beyond these central concerns, and aside from what one may think of them, the discussions move in seemingly innumerable other and more specific directions, providing illumination on a plethora of additional matters.

Some, to be sure, will have hesitations over what may be perceived as Betz's radical and far-flung methodological techniques. Others will not be so easily dispossessed of the New-Moses motivation in the Matthean portrait of Jesus. And though the tension between the Matthean legalism and the Pauline alegalism is real, not everyone will be persuaded that it is as strong as Betz represents it, or even of the same nature – after all, they do both issue in the new law of love. But anyone who takes the trouble to follow Betz down the road to any one of his conclusions cannot fail to be challenged, if not persuaded.

*Ed. L. Miller, Boulder, Colorado*

David Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, Gospel Perspectives 4, JSOT Press, Sheffield 1984. XI + 406 S., £16.00/8.95 (pb.).

Dieses Buch kann für gesunde Unruhe in der Synoptikerforschung sorgen. Es handelt sich um eine unter F.F. Bruce (Manchester) angefertigte Dissertation. D. Wenham lehrt jetzt als Dozent für Neues Testament am anglikanischen Priesterseminar Wycliffe Hall in Oxford. Er war Direktor des Tyndale House Gospels Research Project (Cambridge). Aus dieser Arbeit sind vier weithin beachtete Sammelbände (*Gospel Perspectives* 1/2: *Studies of History and Tradition in the Four Gospels* [1980]; 3: *Studies in Midrash and Historiography* [1983], 5: *The Jesus Tradition Outside the Gospels* [1985] und auch die zu besprechende Monographie hervorgegangen.

Wenhams These lautet: Obwohl Matthäus und Lukas auch Markus kannten, folgen alle drei Evangelisten ausserdem derselben griechischen vorsynoptischen Tradition einer eschatologischen Rede Jesu. Matthäus hat sie am vollständigsten erhalten (ausser Mt 24–25 auch 10, 17–20), Markus am meisten gekürzt (Mk 13), Lukas am stärksten in Aufbau und Wortlaut eingegriffen (Lk 12, 11f. 35–48; 17, 22–37; 21, 5–36). Wenham versucht sogar eine Rekonstruktion des Inhalts und des Aufbaus der ursprünglichen Rede (359–364), die zumindest in Teilen auch Paulus und dem Verfasser der Johannes-Apokalypse bekannt war (51–100). Da es Querverweise zu anderen Evangelientraditionen (Bergpredigt, Aussendungsrede, Passionsgeschichte) gibt, könnte es sich um ein Stück aus einem Urevangelium handeln, das schon um 50 n. Chr. bekannt war und vielleicht aus dem sich in Jerusalem sammelnden Zwölferkreis stammt (367f.; 373). Wenham hält für möglich, dass nicht bloss die einzelnen Traditionen, sondern sogar die Struktur der Rede auf Jesus selbst zurückgeht (373f.).



Kritiker sollten sich bewusst bleiben, dass diese verhältnismässig konservativ klingenden Ergebnisse nicht einfach postuliert werden. Der Hauptteil des Buches (15–353) besteht aus eingehenden Einzelanalysen, bei denen sich der Verfasser, wenn auch nicht unkritisch, des üblichen traditions-, form- und redaktionsgeschichtlichen Handwerkszeugs bedient. Um sich nicht zu schnell in Details zu verlieren, sondern gleich den Grundzug der Arbeit in den Blick zu bekommen, hat ein anderer Rezensent (J. Swetnam, *Bibl* 66, 1985, 424) mit Recht geraten, zuerst die klar formulierte Zusammenfassung am Schluss zu lesen (355–374). Doch ist auch der analytische Teil wegen des sehr logischen Vorgehens und des klaren Stils des Autors keine mühsame, sondern eine stellenweise geradezu spannende Lektüre.

Die Arbeit Wenhams verstärkt die Stimmen jener, welche die strenge Zwei-Quellen-Hypothese für ein zu schematisches Lösungsmodell halten, ja überhaupt mit einer eher komplexen Erklärung des synoptischen Phänomens rechnen. Am wenigsten überzeugt hat mich selbst die Behandlung der lukanischen Stücke. Erklären sich die Sonderfassungen des Lukas wirklich in so hohem Mass als die durch seine Redaktion gegangene Wiedergabe einer mit den anderen beiden Synoptikern gemeinsamen schriftlichen Tradition? Zeichnen sich die Sonderfassungen des dritten Evangeliums nicht oft dadurch aus, dass sie so wenig lukanisch sind, sich aber in charakteristischen Merkmalen mit Sonderüberlieferungstücken berühren? Zu einer vor allem vor Matthäus liegenden Tradition gibt es offensichtlich Beziehungen, aber kannte sie Lukas wirklich in derselben Form? Natürlich ist in diesem Zusammenhang die Frage besonders wichtig, ob sich manche synoptischen Variationen als Übersetzungsvarianten aus dem Aramäischen oder Hebräischen erklären lassen. Auch scheint es mir fraglich, ob gerade die Langformen von «Reden», z.B. die matthäische Bergpredigt, wirklich näher bei Jesus stehen als die Kurzfassungen.

Das allerdings weist Wenham in vielen seiner Analysen nach: Auch in der *traditio triplex* kommt den Synoptikern durchaus abwechselnd Priorität zu und das spricht entschieden gegen das einfache Zwei-Quellen-Modell. Angesichts neuerlich geäusselter Skepsis gegenüber einer weitergehenden Kenntnis von Jesus-Überlieferungen durch Paulus (F. Neirynek, *Paul and the Sayings of Jesus*, in: A. Vanhoye, *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* [BETHL 73], Leuven 1986, 265–321) stellt Wenhams Werk eine Fundgrube gegenteiliger Beobachtungen dar. Es ist sehr zu wünschen, dass der Verfasser an diesem Thema bleibt, zu dem er über die Dissertation hinaus weitere wichtige Beiträge veröffentlicht hat (*Paul and the Synoptic Apocalypse*, in: *Gospel Perspectives* 2, 345–375; *Paul's Use of the Jesus Tradition: Three samples*, in: *Gospel Perspectives* 5, 7–37; *2 Corinthians 1:17.18: Echo of a Dominical Logion*, *NT* 28, 1986, 271–279). Entgegen der eigenen Bescheidenheit des Autors im Schlusswort darf man sagen, dass es sich bei seiner Arbeit um einen der wichtigsten Beiträge zur synoptischen Überlieferung in den letzten Jahren handelt.

Rainer Riesner, Tübingen

*Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, hg. von Rudolf Brändle und Ekkehard W. Stegemann, München, Kaiser Verlag 1988.

Die Theologische Fakultät der Universität Basel wollte Franz Overbeck, ihren vor 150 Jahren geborenen ehemaligen Professor, durch die Veranstaltung eines Symposiums ins Gedächtnis rufen, das sich zum Ziel setzte, sich aus verschiedenen Blickwinkeln seinen Anfragen an das Christentum und die Theologie zu stellen. Die Beiträge dieser interdisziplinären und internationalen Veranstaltung liegen nun in dem von den Basler Professoren R. Brändle und E. Stegemann herausgegebenen Band vor. Ein würdiges Erinnerungszei-

chen, welches bezeugt, dass Overbecks Werk und insbesondere seine Anfragen an das historische Christentum unsere Gegenwart angehen. Wer heute ernsthaft Theologie treibt, wird sie kaum umgehen können. Durch Vergessen oder Nichtbeachtung werden diese Anfragen nicht erledigt.

Von den vier Teilen des Bandes behandeln zwei die geschichtliche Lage, in der Overbeck lebte und wirkte, während die Aufsätze der beiden letzten Teile sich den für Overbeck zentralen Sachfragen widmen: der Eschatologie und dem frühen Christentum.

Unter dem Titel «Overbeck und Basel» werden die politischen, sozialen und kirchlichen Spannungen in der Stadt um 1870 nachgezeichnet sowie die Kritik der Moderne in Basel, an der Bachofens Anti-Philologie gleichermaßen beteiligt war wie Overbecks Anti-Theologie und Nietzsches Polemik in seinen Unzeitgemässen Betrachtungen. Jakob Burckhardt, der vierte Zeitgenosse und Zeitkritiker kommt merkwürdigerweise kaum zu Worte. Die drei Vorträge von L. Gossman, M. Burckhardt und M. Stauffacher machen das Milieu bekannt, in dem der wurzellose Overbeck, der sich nirgends zu Hause fühlte – nach eigenen Worten – ein «Asyl» gefunden hat. Daher sein «Pietätsverhältnis» zu der Stadt, die ihm, der als Professor der Theologie «weder Theologe noch Christ» war, die Bedingungen für seine Lebensführung schuf.

Dem merkwürdigen «Zwillingspaar», Overbeck und Nietzsche, diesen Aussenseitern des hochkultivierten und zugleich durch «Erwerbsinn» geprägten bürgerlichen Stadtstaats, ist ein eigenes Kapitel gewidmet (II), welches die Vorträge von K. Pestalozzi und H. Cančik und H. Cančik-Lindemaier enthält.

Die beiden Aussenseiter waren durch die Kritik der Moderne verbunden. Am Massstab des ursprünglichen Christentums gemessen kommen Overbeck die zeitgenössischen Theologien, sowohl die positive wie auch die liberale, als Verrat und Deformation vor. Sie haben das Ziel, das wesentlich weltverneinende, «asketische» Christentum – in eigenem Interesse – der modernen Kultur zu akkomodieren, die ihrerseits von dem «Bildungsphilister» (Nietzsches Wort) in Betrieb gehalten wurde. Es geht den Basler Freunden (nach K. Pestalozzi sogar dem gemeinsamen Gegner, David Strauss) um die nachchristlichen Religions- und Lebensformen, «die heute noch zur Wahl stehen».

H. Cančik und H. Cančik-Lindemaier untersuchen die Rolle und das Bild Jesu bei Overbeck und Nietzsche unter dem Titel «Der psychologische Typus des Erlösers und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche».

Im Kapitel IV «Overbeck und das frühe Christentum» behandeln M. Rese und R. Brändle Positionen und Äusserungen Overbecks, welche die neutestamentliche Wissenschaft angehen. Rese zeigt auf, wie Philipp Vielhauer «gewisse Äusserungen Overbecks schlicht missverstanden hat» und wie sich seine Missverständnisse für die neutestamentliche Wissenschaft, besonders für die Lukas-Forschung seit 1950 doch als mehr oder weniger fruchtbar auswiesen.

Zwei wichtige Punkte der ambivalenten Nachwirkung von Overbeck werden besonders beleuchtet: die Differenz zwischen «christlicher Urliteratur» und «urchristlicher Literatur» sowie die Frage nach den «Formen» bei Overbeck, die Vielhauer – nach Rese ohne Recht – für die Herausbildung der späteren Formgeschichte in Anspruch nehmen will.

R. Brändle nimmt Overbecks Studie über den pseudo-justinianischen Brief an Diognet unter die Lupe und kommt zu dem (im Titel ausgedruckten) Ergebnis: es handle sich dabei um eine «historische Konstruktion in polemischer Absicht». Die Spätdatierung des Briefes diene – so Brändle – dem Kampf Overbecks gegen die liberale Theologie, die «meint, ein Christentum entdeckt zu haben, dessen Versöhnung mit der Weltbildung kaum noch ein

Problem ist» (Zitat von Overbeck). In der Tat könne dieser Brief unmöglich im zweiten oder dritten Jahrhundert, in vorkonstantinischer Zeit, entstanden sein.

Die polemische Absicht, die neuere Theologie zu diskreditieren und dem von ihr propagierten Bündnis von Christentum und Kultur jeden Halt in der vorkonstantinischen Zeit zu entziehen, verleitete Overbeck nach Brändles Meinung zu einer unhaltbaren historischen Konstruktion.

Die grundsätzlichen, theologischen Auseinandersetzungen mit Overbeck sind im Teil III. untergebracht: «Overbeck und die Eschatologie». Die hier befindlichen Beiträge von D. Schellong, H. Ott und E. Stegemann werden von N. Peter unter dem Aspekt der modernitätsspezifischen Problematik des Verhältnisses von Theologie und Historie» befragt.

D. Schellong nimmt die erste ernsthafte theologische Overbeck-Rezeption, diejenige von K. Barth (1920) auf, welche zu den wichtigsten Stücken von den «Anfängen der dialektischen Theologie» gehört. Mit Overbecks Hilfe bestreitet Barth die theologische und religiöse Apologetik, welche Natur, Geschichte und Psyche direkt mit Gott verbinden will, um das Empfehlenswerte des Glaubens der Moderne plausibel zu machen.

Die zentrale Frage betrifft die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Vermittlung zwischen dem eschatologisch bestimmten Urchristentum und dem historischen Christentum. Zwei Grundpositionen stehen dabei einander gegenüber:

1) Das authentische Urchristentum verträgt sich nicht mit der Geschichte; «die bis zur Berührungsangst gesteigerte Scheu vor jeglicher positiven Vermittlung des Christentums mit der Welt und der Kultur», wie Stegemann formuliert.

2) Die Gewissheit, dass «Wissenschaft und Theologie, Moderne und Christentum sich nicht grundsätzlich ausschliessen . . .» (N. Peter).

H. Ott versucht dieser Alternative (oder sogar Aporie? – wie N. Peter meint) durch den Versuch zu entgehen, unter Weiterbauen an P. Schütz' Overbeck-Rezeption zu einem andersartigen, nicht-kausalen Verständnis von Zeit zu kommen. Bei Schütz findet Ott eine eigenwillige Interpretation im Blick auf die Sachfrage: Geschichte und Eschatologie. Wie Bultmann, so plädiert auch Schütz für einen Absprung von dem Feld der kausalen Zeit, weil ja innerhalb dieser «das Christentum als geschichtliches Ereignis zu Ende (ist)». Overbeck sei sowohl ein Zeuge des *finis christianismi* als auch negativer Zeuge für die ganz andere Wirklichkeit der Parusie und des «in der Geschichte nicht resorbierbaren eigentlich und ursprünglich Christlichen». Das Schlüsselwort anhand der Überlegung von P. Schütz, der in die ontologische Dimension des Ringens um das Zeitverständnis vorgestossen ist, heisst: «parusiale Zeit». Dieser präzisionsbedingte Begriff verweist auf eine Dimension, die immer da ist, jeden Zeitmoment «durchschlägt». Sie sei «Zukunft, die schon Anwesenheit ist, ohne sich in der Anwesenheit zu erschöpfen». Sie ist eine Zeit, «in welcher der Mensch im Glauben seine volle Existenz lebt . . .».

Die Overbeck-Rezeption des visionären Denkers P. Schütz, ist mehr als Interpretation in einem hermeneutisch weiten Sinne; sie ist eine «dialogische Aneignung», die das fruchtbare Missverständnis nicht ausschliesst. Es gehe nicht darum, schreibt H. Ott, ob Schütz Overbeck richtig und treu interpretiert, indem er das, was jener wollte, richtig trifft; wichtiger sei vielmehr, was Overbeck bei ihm ausgelöst hat.

Dies dürfte m. E. auch für H. Otts Vermittlungsposition gelten. Er lässt sich nicht auf die einzige Alternative festlegen: ist Vermittlung *die* Aufgabe der Theologie oder ist sie eine verräterische Unterhändlererei? Overbeck, bzw. Schütz lösen bei ihm die ontologische Vorfrage, die eine methodologische Notwendigkeit ist, aus, welche die Theologie vor blosser Rhetorik bewahrt und die dazu verhilft, wirklich *theologisch* zu denken. Es ist

jedoch dabei zu fragen – wie übrigens auch im Blick auf E. Stegemanns Forderung der durchgängigen Historisierung des bei Overbeck zur Normativität erhobenen Urchristentums –, ob dabei die urwuchtige Anfrage Overbecks nicht entschärft wird. Sie wird als Impuls oder Denkanstoß in die je eigene Sicht einverleibt, was jedoch weder ihre Beantwortung noch ihre Erledigung ist.

Während Schellong, im Anschluss an K. Barth, darauf insistiert, «dass auf der geschichtlichen Ebene das Christentum kraftlos und auch verfälscht existiert», und gegen jegliche geschichtstheologische Vermittlung Stellung nimmt (Geschichte als Offenbarerin des Vaters an die Menschen!), will E. Stegemann durch eine Overbeck übertreffende, konsequente Historisierung der urchristlichen Eschatologie dem Sinn dieses Glaubenselementes gerecht werden. Die Kehrseite der Eschatologie in jüdisch-christlicher Tradition sei die «Unversöhnlichkeit gegenüber dem Leiden und dem Unrecht auch der Vergangenheit . . .». Dies wird in der radikalen Historisierung gezeigt, wie auch – gleichsam ideologiekritisch – der geschichtliche Sinn der als Katastrophentheorie verstandenen Apokalyptik. Es gehe in ihr um den Aufweis dessen, «in welchem Dienst und Interesse, unter welchen Umständen und mit welcher Absicht die apokalyptische Idee eines Endes der Zeit und einer Zeit des Endes geboren und entfaltet wurde».

Stegemann macht in seinem Beitrag, soweit ich sehe, keinen Unterschied zwischen Eschatologie einerseits, Apokalyptik und messianischer Idee andererseits. Der Übergang von der einen zu der anderen scheint ihm – im Namen der biblischen Tradition – keine Schwierigkeit zu bereiten, und interpretiert nun die urchristliche Eschatologie von der messianischen Idee im Judentum her als «das unbedingte Festhalten an Gerechtigkeit und Solidarität in und trotz der Geschichte des Unrechts und des Leidens. Sie ist auch der Rachetraum der Gequälten».

Die Frage, ob Eschatologie und Apokalyptik Zwillingsgeschwestern sind, scheint für mich doch nicht so eindeutig bejahend entschieden zu sein wie in Stegemanns Theologie. Und die Funktion: «Rachetraum» gibt eher den Ideologiekritikern Marx und Nietzsche als der neutestamentlichen Eschatologie recht.

N. Peter, der kritische Gesprächspartner von Schellong, Ott und Stegemann vertritt in seinem Diskussionsvotum die im Punkt 2 genannte Voraussetzung hinsichtlich der Vermittlung. Er hält Schellong, der die Amalgamierung von Christentum und Moderne, Theologie und Historie als bürgerliche Anpassungsbewegung ablehnt, entgegen, er befreie sich von den «akzeptierten Argumentationszwängen und Rechtfertigungsregeln, die sich in einer differenzierten Wissenschaftskultur herausgebildet haben». Ihm wie auch K. Barth wird ein Rückfall ins vormoderne Denken hinter der historischen Aufklärung nachgesagt. Er lehne «eine Vermittlung seiner Wort-Gottes-Theorie mit dem Wissenschaftsbegriff der Moderne ab». Unter Berufung auf die «scientific community» und ihre historischen Argumentationsregeln kann freilich diese Ablehnung nur als Mangel (dis-)qualifiziert werden, ähnlich wie Barths Verfahren der «Selbstbestimmung».

Zu fragen ist indessen, wieweit man sich selbst heute gegen die Anfrage Overbecks immunisiert und den Weg ihres Verstehens verstellt, wenn der «Wissenschaftsbegriff der Moderne» eine absolute, nicht mehr hinterfragbare Gültigkeit innerhalb der Theologie beigemessen wird. Die berechtigt oder unberechtigt für normativ gehaltene Sicht der Dinge innerhalb der vornehmen «scientific community» dürfte die offene Sicht auf Overbecks Werk verhindern. Die Behandlung der Theologie mit einer «Overbeck-Schocktherapie» dürfte doch nicht – auch heute nicht! – so abwegig sein.

Unerledigt bleibt m. E. – trotz würdigen Erledigungen – weiterhin die aus der Sache her auf uns zukommende Forderung der Wahl zwischen einem jeder Zeit gegenüber sich auf



sich selbst stellenden und einem wissenschaftlich vermittelten, salon-oder kampffähigen, gerechtfertigten Christentum. Muss man diese Situation mit N. Peter eine «Auswegslosigkeit» nennen oder mit K. Barth als den Weg der Theologie annehmen, der immer wieder in die Wüste führt, wo man nur suchen, bitten und anklopfen kann?

*Ervin Vályi-Nagy, Budapest*

Christian Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau*. Band 1: Konzepte – Programme – Wege. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. 272 S.

«Gemeindeaufbau» ist heute zu einem Symbol geworden, mit dem verschiedene Bewegungen ihr Programm für die Arbeit in den Kirchgemeinden und ihr Kirchenverständnis umschreiben. Möller greift mit diesem Buch somit eine aktuelle Frage auf und bietet umfassende Informationen über diese Bewegungen und Material zu ihrer Beurteilung. Er stellt zunächst verschiedene Bestrebungen dar, Gemeindeaufbau volkskirchlich zu betreiben: als Gemeinwesenarbeit, unterstützt durch Gemeindeberatung und Gemeindepädagogik. Er zeigt in diesem Zusammenhang, wie fragwürdig der Begriff Volkskirche in seinen verschiedenen Bedeutungen ist und wie auch empirische Daten dieses Phänomen nicht ganz erfassen können. Dann geht er auf die verschiedenen Gruppen und Organisationen ein, die den missionarischen Gemeindeaufbau betreiben: Er erinnert an die Postulate von Neu Delhi, 1961: «die missionarische Struktur der Gemeinde» und «die Kirche für andere». Er berichtet über die Impulse des Kongresses für Welt-Evangelisation in Lausanne 1974, über die Bestrebungen von Th. Sorg und über die Organisation, die von F. Chr. und A. Schwarz unter dem Stichwort «überschaubare Gemeinde» aufgebaut wird. Auch das kybernetische Programm von M. Seitz und M. Herbst, die von McGavran ausgelöste Gemeindegrowthbewegung und die charismatische Bewegung, die Mission durch geistliche Gemeindeerneuerung betreibt, werden dargestellt. (Hier müsste für Leser in der Schweiz noch ein Abschnitt über die Bewegung «Mut zur Gemeinde» eingefügt werden).

Was das Buch von Chr. Möller besonders instruktiv macht, ist die Aufarbeitung historischer Zusammenhänge: in diesem Band greift er zurück auf die Entwicklung der letzten 100 Jahre. Er schildert die Bemühungen des Dresdener Pfarrers Emil Sulze, überschaubare Seelsorgegemeinden zu schaffen, interpretiert den Standpunkt seines Gegners Bernhard Dörries und anderer Theologen, die sich vor 1914 für Neukonzeptionen kirchlicher Arbeit eingesetzt haben. Eingehend beschäftigt sich Möller mit Bruno Gutmann, der als erster für seine Missionsarbeit in Afrika den Begriff Gemeindeaufbau gebraucht hat.

Mit liebevollem Verständnis referiert Möller auch über die Auffassungen der Berneuerer und P. Tillichs, durch die Symbolkraft des Gottesdienstes und durch eine liturgische Spiritualität die Gemeinde zu erneuern. Dann macht er die Kritik der frühen dialektischen Theologie an der Beschäftigung der Kirche mit sich selbst und an der Überbewertung von erfahrbarer Gemeinschaft auf Kosten der Gemeinde der Hörenden verständlich. Schliesslich schildert er in interessanten Einzelheiten, wie die Bekennende Kirche den Gemeindeaufbau vom Gottesdienst her konzipierte und wie in der Nachkriegszeit P. Brunner dieses Konzept vertieft hat. Auch die Kirchenreformideen von E. Lange und anderen kommen zur Sprache.

Möller hat kritische Vorbehalte gegenüber allen Bestrebungen, Gemeinde Christi durch Methoden und Strategien, auch durch geistliche Aktivitäten von Menschen, aufzubauen. Er weiss einen besseren Weg: «Kein Mensch baut die Kirche, sondern Christus allein. Wer die Kirche bauen will, ist gewiss schon am Werk der Zerstörung, denn er wird einen Götzentempel bauen,» so D. Bonhoeffer 1933 in einer Predigt über Mt 16, 13 ff.

Möller sagt mit andern Worten dasselbe. Seine Kritik an vielem, was unter dem Stichwort Gemeindeaufbau betrieben wird, wird verstärkt durch Briefe eines Pfarrers aus der DDR, die zwischen die Kapitel eingeschoben sind. Auf die totale Säkularisierung seiner Kirchgemeinde (nur zwei alte Frauen kommen zum Gottesdienst) reagiert dieser Pfarrer, indem er erst recht an seiner steilen Wort-Gottes-Theologie festhält. Die Gemeinde wird nur durch das verkündigte Wort Gottes geschaffen. Darum: Gottesdienst-feiern, das Wort Gottes treu verkündigen, ohne es an menschliche Bedürfnisse anzupassen, und beten! Alles, was der Pfarrer darüber hinaus unternehmen wollte, wäre von Übel. Auch für Möller ist Gemeinde Christi '*creatura verbi*'. Sie kann nur «erglaubt» werden. Er greift immer wieder auf solche für ihn unzweifelhaft gültige ekklesiologische Grundannahmen zurück. Es scheint für ihn keine Möglichkeit zu geben, Gemeinde Christi auch anders zu verstehen, so dass sie nicht im Zentrum des Heilshandelns Gottes steht und dass ihr Sein nicht zu einem Glaubensgegenstand wird.

Walter Neidhart, Basel

Jorgos Canacakis, *Ich sehe deine Tränen*. Trauern, Klagen, Leben können, Stuttgart 1987. Kreuz-Verlag, 235 S., DM 24.80.

Der griechische Psychotherapeut J. Canacakis hat eine Therapie zur Behandlung von Trauer verschiedener Art entwickelt. Für ihn ist Trauer nicht als solche eine Krankheit, sondern die spontane, normale und selbstverständliche Antwort von Körper und Seele auf einen Verlust. Sie macht nur körperlich und seelisch krank, wenn sie sich nicht in angemessener Form ausdrücken kann. Die Unfähigkeit zu trauern ist aber aus verschiedenen Gründen für zahlreiche Zeitgenossen bestimmend. Traditionsgebundene Kulturen kennen Trauerrituale, die eine normale Bewältigung der Trauer ermöglichen. Der Verfasser erzählt von einer solchen institutionalisierten Trauer in Dörfern des Peloponnes und bietet mit Text und Noten Trauergesänge, die von Frauen des Dorfes gedichtet und vorgetragen werden. Er berichtet über von ihm durchgeführte Felduntersuchungen in diesen Dörfern zur Erfassung der psycho-hygienischen Funktion dieser Riten. Seine Therapie für Menschen der BRD, der Schweiz und Griechenlands, die diese hilfreichen Riten nicht mehr kennen, besteht aus mehrtägigen Trauerseminaren, in denen die Teilnehmer durch Gruppengespräche, durch Gestaltübungen und kreative Tätigkeit (Briefeschreiben, Malen, Tanzen) lernen, alle ihre durch den Verlust verursachten Gefühle (Schmerz, Angst, Wut usw.) tief zu empfinden, mit Tränen darauf zu reagieren und sie in verschiedener Weise darzustellen. Er erzählt viel über eigene Trauererfahrungen und über Erlebnisse von Seminarteilnehmern und lässt auch diese selber zu Wort kommen.

Für die Theorie-Diskussion über die Phasen des Trauerprozesses scheint mir wichtig, dass der Verfasser diese als «Trans-Zyklen» bezeichnet und betont: «Sie haben fließende und grenzüberschreitende Übergänge. Sie wiederholen sich kreisförmig. Oft fangen sie an oder enden willkürlich an einem Punkt des sich wiederholenden Kreislaufs. Die Wiederholungen ähneln sich mit der Zeit immer weniger und gleichen schliesslich einer Spirale . . .» Mit solchen Thesen durchbricht er den üblichen Schematismus verschiedener Phasentheorien.

Das volkstümlich geschriebene Buch, das den Leser oft per Du anredet, ihn berät und ermutigt, eignet sich dazu, einem Betroffenen in die Hand gegeben zu werden, auch wenn der Verfasser nicht meint, dass man durch Bücherlesen allein die Trauer bewältigen könne.

Walter Neidhart, Basel



Stephan E. Müller, *Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter*. Eine moralanthropologische Studie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. 288 S.

In dieser Würzburger Dissertation im Fach Moraltheologie geht es um die Fragen: Wie entfaltet sich das Gewissen des Jugendlichen zur Selbständigkeit? Welche Hilfe erwartet er bewusst und unbewusst bei diesem Prozess? Beantwortet werden diese Fragen mit Hilfe der Moralanthropologie nach W. Heinen (Münster), eine Denkrichtung, die m. E. als Synthese von geisteswissenschaftlicher Psychologie (u. a. Stufenmodell von Ph. Lersch) mit katholischer Dogmatik zu umschreiben ist. Der Verfasser interpretiert den Reifungsprozess (teilweise auch mit Hilfe von Jung'schen Kategorien) als ein Sicherkennen, Sichannehmen, Sichwandeln, als Loslösung von den Eltern und zugleich Aussöhnung mit ihnen. Bei Fixierungen an einen Elternteil wird die Gewissensbildung gestört und bleibt stecken. Zum Ablösungsprozess gehört nach der Auffassung des Verfassers «die altersgemässe Hinweisung und Hinführung des Jugendlichen zu Jesus Christus, dem Gottes- und Menschensohn, zu Gott-Vater und dem Heiligen Geist sowie zur Gemeinschaft der Kirche . . . Schliesslich verhilft die Teilnahme an der Eucharistie als Opfermahl, in dessen Zentrum die Wandlung steht, zum Hineinwachsen in die Opfergesinnung Christi.

Auf Grund dieser Sicht einer optimalen Ausformung eines katholischen Gewissens kommt der Verfasser zu recht negativen Urteilen über das Erscheinungsbild Jugendlicher in der Gegenwart: «In den 70er Jahren sind die aggressiven Manifestationen jugendlicher Werbe- und Reifungsnot zurückgegangen. Dafür zeigten sich vermehrt alarmierende resignative und regressive Verhaltensweisen Jugendlicher . . . Zunächst ist das Suchtphänomen zu nennen . . . Neben der Genussmittelsucht gibt es noch zahlreiche andere Formen der Sucht. Da in dem süchtigen Streben das Moment der Betäubung und der Flucht aus einer als unerträglich empfundenen Wirklichkeit eine wichtige Rolle spielt, ist in diesem Zusammenhang auch die Popmusik zu nennen, die von zahlreichen Jugendlichen in suchtähnlicher Form gehört und konsumiert wird . . . Der in die Betäubung fliehende Jugendliche fragt letztlich eindringlich nach seinem Lebenssinn, der ohne gläubiges Wissen um den Ursprung und das Ziel des Menschen in Gott nicht gefunden werden kann . . .»

Diese Zitate scheinen mir für die Sichtweise des Verfassers charakteristisch zu sein.

Walter Neidhart, Basel

Samuel Laeuchli, *Die Bühne des Unheils*. Das Menschheitsdrama im mythischen Spiel, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1988. 238 S. DM 29.80.

Der Verfasser erzählt von einem Mimesis-Seminar während eines Semesters, in dem zum Thema Heilung aus der Bibel Jeremia, Nikodemus, Adam und Eva und Judas, aus der Antike die Geburt des Heilers Asklepius und aus dem alten Orient Inanna und Ereshkigal gespielt wurden. Teilnehmer waren Menschen aus sehr verschiedenem religiösen und kulturellen Hintergrund. Dass sie von den Stoffen und von der Methode, die das Rollenspiel mit Elementen der Gestalt-Psychotherapie kombiniert, existentiell gepackt waren, merkt der Leser des Buchs in jedem Kapitel. Doch ihm bleibt nichts anderes, als dies alles von Ferne zur Kenntnis zu nehmen und vieles nicht recht zu verstehen. Laeuchli entschuldigt sich dafür: «Der Leser hat vielleicht empfunden, dass die Darstellung oft zu fragmentarisch ist, die Übergänge zu abrupt . . .» Vieles, was in den Spielen zur Sprache gekommen ist, war zu persönlich, als dass der Seminarleiter darüber berichten dürfte. Warum schreibt er das Buch trotzdem? Es ging ihm darum, dem Leser «einen Begriff von der Vielfalt, von Konflikten und ganz scharfen Auseinandersetzungen, von Humor und Gemeinschaft zu

geben. Dass das Aufbrechen von Angst und Furcht, von Wut und Dunkel zu einer Gemeinschaft führt, ist wohl eine der ersten Entdeckungen gewesen, die wir in dieser Arbeit gemacht haben.» Der Leser des Buchs ist bei dieser Gemeinschaft nicht dabei. Was kann er von der Lektüre erwarten? Neue Einsichten über Heilung - Heil – Unheil? Weil an diesem Workshop so viel Unbewusstes ans Tageslicht kommt, weil daran lebendige Menschen (und erst noch komplizierte Intellektuelle) beteiligt sind, werden die Fragen kaum beantwortet, sondern nur verschärft, und neue Probleme werden aufgeworfen. «Am Schluss des Kurses kommt mir selber zuweilen eine erschütternde Einsicht: Du weisst eigentlich nicht, was ›Heilung‹ bedeutet!» «Begriffe von Heilung und Un-Heil werden unter Umständen auswechselbar. Dass Heil Unheil ist, gehört zum Schwersten, was ich immer wieder lernen muss. Das Sieg-Heil der schreienden Massen verfolgt mich noch heute. Es war Un-Heil . . . Mir sagte einmal ein seine Familie systematisch vernichtender steinreicher Geschäftsmann stolz, er sei überhaupt nie krank . . . Der Mann war todkrank.» So formuliert Laeuchli das Ergebnis des Buchs für mich, der am Workshop nicht teilgenommen, sondern nur darüber gelesen hat.

Walter Neidhart, Basel

Helmut Hark, *Vom Kirchentraum zur Traum-Kirche*. Träume tiefenpsychologisch gedeutet, Walter Verlag Olten 1987. 229 S.

Der Verfasser erzählt aus seiner Praxis als Ehe- und Lebensberater eine Fülle von Träumen, in denen Kirchenräume oder kirchliche resp. religiöse Themen vorkommen, und konstatiert, dass Menschen mit einer kirchlichen Frömmigkeit oft in ihren Träumen aus der Kirche herausstreben, während kirchlich Distanzierte in den Träumen oft den Zugang zur Kirche suchen. Evangelische Christen träumen davon, einer katholischen Messe beizuwohnen, und träumende Katholiken hören eine evangelische Predigt. Auch religiöse Gestalten und Bilder aus nicht-christlichen Religionen tauchen bei Christen auf. Das Bemerkenswerte an all diesen Träumen: sie passen so gut zur Traumlehre von C.G. Jung, dass sie sich ohne Schwierigkeiten deuten lassen. Nur ab und zu müssen Amplifikationen weiterhelfen: Aus der Zahl 500 wird die Zahl 5 als «Zahl des ganzen und des natürlichen Menschen». Der Totenschädel gilt als Kugel und wird Symbol der Ganzwerdung. Da und dort ergänzt Hark sein Material durch Träume, die von andern publiziert wurden: so den Traum von K. Barth, in welchem er 1951 den ganzen Aufbau der Versöhnungslehre vor sich sah, und den Traum Barth's vom Sehen der Hölle, den E. Busch berichtet hat. Auch diese Träume werden Biographie-fern nach Jung gedeutet: der Aufbau der Versöhnungslehre (Sündenbekenntnis – Versöhnung des Menschen – Wirken des Heiligen Geistes – christliches Glaubensleben in Glaube, Hoffnung und Liebe) entspricht dem Individuationsweg (Einsicht in den Schatten – Vereinigung der seelisch Gegensätze – Psychodynamik der Symbole und der Träume – ganzheitliches Leben, in dem Leibliches, Seelisches und Geistiges verbunden sind).

Im letzten Teil des Buchs bietet Hark ein Symbol-Lexikon, mit dessen Hilfe der Träumer Symbole wie Altar, Berg, Baum, Zeichen der Evangelisten, Rad, Ruine u. a. m. selber – ohne individuelle Besonderheiten zu berücksichtigen – deuten kann. Träume haben nach Hark eine genau beschriebene psychohygienische Funktion. Sie sind «Gottes vergessene Sprache» (so der Titel einer früheren Publikation des Verfassers), die er zu übersetzen weiss. Es scheint keine Träume zu geben, die für ihn rätselhaft bleiben. Wohl dem Manne, der die von der empirischen Forschung noch nicht gelösten Probleme der nächtlichen REM-Phasen verstehen und erklären kann!

Walter Neidhart, Basel

Jacob Firet, *Dynamics in Pastoring*. William B. Eerdmann Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1986. 317 S.

Das Buch ist die Übersetzung der 1968 erschienenen Dissertation («Het agogisch Moment in het pastoral Optreden») des Verfassers, der als Professor für Praktische Theologie an der Freien Universität Amsterdam lehrt. In Holland ist es zu einem viel benützten Lehrbuch in der Seelsorgerbildung geworden. Der Verfasser geht aus von einer an den Reformatoren und der dialektischen Theologie orientierten Lehre vom Wort Gottes: Gott schafft unser Heil, indem er uns sein Wort gibt, das «Ich-bin» im Alten und das Mensch gewordene Gotteswort im Neuen Testament. Dieses Wort wird durch den Dienst des Pfarrers in Kerygma, Didache und Paraklesia bezeugt und übermittelt. Durch seinen Dienst wird Gott unter den Menschen gegenwärtig, wie das schon beim Volk Israel durch Menschen geschehen ist («Du führtest dein Volk wie eine Herde durch die Hand von Mose und Aaron», Ps 77, 21). Die Übermittlung vollzieht sich in der Kraft des Heiligen Geistes durch eine echte menschliche Beziehung. Der Heilige Geist benützt die Zeugen des Wortes nicht bloss als Instrumente, als Lautsprecher oder als Kommentatoren, sondern in «theonomer Reziprozität» (van Ruler) rüstet er sie durch Charismen dazu aus, das zu werden, wozu sie durch ihre Erschaffung bestimmt sind: dass sie selbst-motiviert, autonom und kreativ am Wirken Gottes teilnehmen. Firet betont die Mitwirkung der Zeugen als aktive Subjekte an Gottes Heilswerk, möchte aber, um Missverständnisse zu vermeiden, nicht von Synergismus sprechen.

Der Pfarrer kann nun für seinen Dienst viel von den Sozialwissenschaften lernen, weil diese mit ihren Erkenntnismitteln einige Aspekte der Mensch-zu-Mensch-Beziehung genau erforscht haben und der Gläubige diese Erkenntnisse nicht der Bibel entnehmen kann. Für Firet ist *ein* Aspekt besonders wichtig: der agogische. Weil der Seelsorger ermahnt, ermutigt, tröstet, handelt er agogisch, d. h. er möchte beim Partner bestimmte Veränderungen bewirken, ihn zur Liebe Gottes zurückrufen oder ihn aus einem Leben in Trauer oder Sünde zum Frieden mit Gott führen. Firet stellt aus fundierter Kenntnis der nicht-theologischen Literatur zusammen, was die Sozialwissenschaften über diesen agogischen Faktor wissen, insbesondere was Pädagogen über die Beziehung Erzieher-Zögling lehren. Er referiert z. B. über den kontextuellen Einfluss in der Erziehung und betont mit Berufung auf verschiedene Autoren die Ebenbürtigkeit und Gleichwertigkeit von Erzieher und Zögling. Für die seelsorgerliche Beziehung übernimmt er dies als grundlegendes Postulat. «The growth promoter who does enter the relationship as equal, does not enter the relationship, he only does not come close to the other; he cannot even maintain distance: he is simply not there.» Weitere teilweise von psychotherapeutischen Methoden übernommene Postulate für die Seelsorge sind Echtheit, Glaubwürdigkeit, Selbstwahrnehmung (z. B. bezüglich der eigenen Motive), kritische Distanz zur eigenen Neigung, den andern zu manipulieren, Empathie und aktive Teilnahme. In einem Schlusskapitel beschreibt Firet die Ausbildungsformen, die zu dieser Art Seelsorge führen.

Bedeutsam ist an diesem Buch m. E., dass dem Verfasser eine in sich stimmige Synthese zwischen seiner Wort-Gottes-Theologie und einer uneingeschränkten Lernbereitschaft für sozialwissenschaftliche Einsichten geglückt ist. Diese Verknüpfung hat er mit Hilfe seiner Pneumatologie hergestellt.

Walter Neidhart, Basel

Ernst Adomeit/Theo Sorg (Hg.). *Das Haus der lebendigen Steine*. Gemeinde – bauen in der Volkskirche, Schriftenmissions-Verlag, Neukirchen-Vluyn 1987. 95 S.

Im Februar 1987 fand in Stuttgart ein stark besuchter Theologen-Kongress zum Thema Gemeindeaufbau statt. Die vorliegende Publikation enthält die dort gehaltenen Bibelarbeiten von A. Haarbeck, K.-P. Hertsch und P. Stuhlmacher, eine Predigt von Th. Sorg, ferner die Referate: M. Kruse sprach über das Schlüsselthema «PfarrerIn sein zwischen Hoffen und Verzagen». Ihm ging es darum, die anwesenden Pfarrer sensibel zu machen, sowohl für die grossen Möglichkeiten, als auch für die tiefen Gefährdungen ihres Amtes». M. Seitz begründete aus der Auswanderung zahlreicher Gemeindeglieder aus der Mitte der Gemeinde an die Ränder und der Erosion des Glaubenswissens und der Ablösung der Lehre durch subjektives und kollektives Meinen die Notwendigkeit eines neuen missionarischen Aufbruchs. Er rief die Anwesenden auf: «Kümmert euch nicht nur um die bereits Gewonnenen! Fasst die vom Glauben Abgekommenen bewusst ins Auge.» G. Ruhbach berichtete über Modelle geistlicher Erneuerung der Pfarrerschaft aus der Kirchengeschichte und gab Anweisungen für eine heutige geistliche Existenz des Pfarrers: Widerstand gegen den herrschenden Trend zur Resignation, Absage an den praktischen Atheismus, Bereitschaft, die Ausdrücklichkeit des Glaubens zu wollen, täglich eine bestimmte Zeit ausgrenzen für das geistliche Leben vor Gott.

Walter Neidhart, Basel

Ellinor Barz, *Götter und Planeten*. Grundlagen archetypischer Astrologie, Kreuz-Verlag Stuttgart 1988. 282 S.

Die alte Astrologie war deterministisch. Das Horoskop lehrte, was für einen bestimmten Menschen kommen *muss*. Wenn er weise war, fand er sich damit ab. C.G. Jung hat die Theorie aufgestellt, die Astrologie sei nichts anderes als eine Projektion innerseelischer Inhalte, und hat damit einen neuen Umgang mit dem Horoskop ermöglicht. Dieses zeigt dem Individuum, wie er sich zu seinen eigenen Gegebenheiten verhalten kann, welche Chancen und Gefahren für das seelische Wachstum er beachten sollte. Es hilft, die psychische Konstellation zu verstehen, welche die eigene Entwicklung nur in den Grundlinien festlegt und die er selbst durch sein Verhalten positiv oder negativ ausgestalten kann. Die Verfasserin, am Jung-Institut ausgebildete Psychotherapeutin, geht von diesem neuen Verständnis der Astrologie aus. Sie erzählt, vor allem nach Hesiod, die Mythen der Götter, deren Namen in den Planeten weiterleben, interpretiert die Mythen archetypisch und beschreibt die Bedeutungen der Tierkreiszeichen und der jeweils sichtbaren Planeten als Gestimmtheiten des Menschen im Lauf des Sonnenjahrs. Diese Bedeutungen haben nach ihrer Meinung nichts mit den Fixsternen zu tun, die in den Sternbildern zu Figuren kombiniert sind, sondern mit den jahreszeitlich verschiedenen Qualitäten der Sonne. Die Verschiedenheit der Individuen, die im gleichen Tierkreiszeichen geboren sind, erklärt sie mit der Lehre von den Häusern, die anweist, wie die genaue Geburtszeit und der Geburtsort zu berücksichtigen sind. Indem sie dann auch noch auf die Lehre von den Quadranten, den Elementen, den Paaren und den Aspekten (Sextil, Quadrat, Trigon, Opposition) eingeht, merkt der Leser, wie kompliziert die Kunst der Interpretation eines Horoskops ist, wie viele Auswahlmöglichkeiten dem Deuter zur Verfügung stehen und wie wichtig seine Versprachlichung der geometrisch beschriebenen Daten des Horoskops ist.

Die Verfasserin bietet jedoch in diesem Buch keine astrologischen Deutungen im einzelnen, sondern will grundlegendes Verständnis für die Sache vermitteln. Das ist ihr

sicher gelungen. An einer Stelle relativiert sie die Bedeutung des individuellen Horoskops: «Jeder Mensch hat alle seelischen Reaktionsmuster, wie sie in den Tierkreiszeichen erfasst sind, mehr oder weniger ausgeprägt zur Verfügung, ebenso wie er in geringerem oder stärkeren Masse mit allen Lebensbereichen, die sich in den Häusern manifestieren, konfrontiert ist.» Ist dann aber die Deutung des Horoskops noch etwas anderes als das (oder ein) Thema, das zwischen Therapeut und Klient zur Sprache kommt, so frage ich mich.

Walter Neidhart, Basel

John J.O'Meara, *La Jeunesse de Saint Augustin*. Introduction à la lecture des Confessions. Traduit de l'Anglais par Jeanne Henri Marrou, Vestigia 3. Editions Universitaires Fribourg Suisse 1988. 279 p.

Das Buch ist ein Neudruck der französischen Übersetzung des 1954 erschienenen Buchs «The Young Augustine». J. J.O'Meara bietet einen ausführlichen Kommentar zum Erzählstrang der Konfessionen und liefert dazu viele Informationen aus der Zeit- und Theologiegeschichte. Immer wieder nimmt er Stellung zu umstrittenen Fragen der Historizität von Augustins Darstellungen und erwägt dabei den bei Augustin wirksamen Einfluss von literarischen Topoi. Gründlich geht er auf die Begegnung mit Ciceros Hortensius ein und würdigt die symbolische Bedeutung dieser ersten «Bekehrung» und ihren Zusammenhang mit der manichäischen Phase. Auch über den Manichäismus bietet O'Meara viele Einzelheiten und diskutiert dann ausführlich den Einfluss der Neuplatoniker auf Augustin und die Frage, welche Auffassungen eher auf Plotin und welche auf Porphyrius zurückzuführen sind. In den einschlägigen Texten in Gottes-Staat, *Contra Academicos* und *Confessiones*, so interpretiert O'Meara, meine Augustin jeweils Porphyrius, den er besser kenne als Plotin. Bei der Bekehrung Augustins unterscheidet der Verfasser die Unterwerfung der Intelligenz und diejenige des Willens und zieht interessante Analogien aus den Biographien von Newman und Rousseau heran. Er setzt sich mit den vielen vorgeschlagenen Deutungen des Gartenerlebnisses auseinander und kommt zum Schluss, die Historizität des *Tolle-lege* zu bejahen. Das Buch schliesst mit der Ostia-Vision, in der er kein ekstatisches oder mystisches Erlebnis sieht, sondern eine von Mutter und Sohn gemeinsam vollzogene Erfahrung, in der Denken und Fühlen eins geworden sind.

Da und dort stösst man in den Ausführungen von O'Meara auf affektgeladene Ablehnungen psychologischer Deutungen Augustins.

Walter Neidhart, Basel

Walter J. Hollenweger, *Geist und Materie*. Interkulturelle Theologie III. Chr. Kaiser Verlag München 1988. 415 S., DM 38.–

Interkulturelle Theologie, wie Hollenweger sie betreibt, ist ein weites Forschungsgebiet, das sich nicht auf Themen der traditionellen Theologie beschränkt. Die Vorträge dieses dritten Bandes geben Einblick in die Vielgestaltigkeit der Probleme; Gottesdienste für und mit Kranken, theologische Deutungen von Heilungen innerhalb und ausserhalb der Schulmedizin – parapsychologische Sachverhalte und ihre theologische Beurteilung – Besessenheit und Exorzismus. Das Gespräch mit den Religionen führt Hollenweger, indem er sich mit der Bedeutung des «inneren Lichts» bei den Quäkern, mit der Beurteilung der New Religious Movements und mit dem Jesus-Verständnis im Islam befasst. Der religiöse Pluralismus ist für ihn Gabe und Aufgabe. Da nach seiner Meinung keine Gesellschaft ohne «civil religion» auskommt, sieht er für die Kirche eine Chance darin, dass sie



einzelne Funktionen der «civil religion» übernimmt und christlich umdeutet. Dazu gehören auch Gottesdienste nicht-traditioneller Art (Gottesdienste mit Nicht-Christen, religiöse Feiern am Volkstrauertag mit einer christlichen Variation von «Ich hatt' einen Kameraden», Jodelgottesdienst in einer Gemeinde im Berner Oberland u.a.m.) Für solche neuen Aktivitäten einer «Kirche für andere» brauchen die kirchlichen Gremien Aussenseiter: engagierte Christen, die von aussen kommen und mit ihren Ideen alte, verkrustete Vorstellungen aufbrechen. Zum Gespräch mit den Religionen gehört eine christliche Religions-theologie. Hollenweger typisiert einige Formen der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Religionen: das kolonialisierende Modell mit seinem vergeblichen Kampf gegen den Synkretismus, das aufklärerische und das dialogische Modell, für das er selber plädiert. Als Kriterium für den Dialog nimmt er den Begriff von R. Friedli «Fremdheit als Heimat» auf und betont, dass der Dialog die Bereitschaft, sich verwunden zu lassen und sich zu verändern, einschliesst.

Ein Thema, das Hollenweger seit seinen ersten Publikationen beschäftigt hat, ist die Pneumatologie. In diesem Band setzt er sich kritisch mit dem *«filiologie»* der westlichen Kirchen auseinander («Der Geist muss durch das Nadelöhr der Christologie hindurch. Der Geist kann nichts Neues tun. Er wird an christologischen Kategorien gemessen. Diese werden bestimmt durch die kirchlichen Behörden.») Er entfaltet ferner die Fülle der biblischen Bedeutungen von Ruach und Pneuma, wirbt um Verständnis für Antitrinitarier und interpretiert die Trinitätslehre als dauernd notwendige Anfrage an die Theologie und das unitarische Gottesverständnis der Juden und der Moslem als notwendige Kritik am Christentum.

Was heute von Naturwissenschaftlern und Philosophen über eine neue Sicht der Materie-Geist-Beziehung diskutiert wird, gehört für Hollenweger auch in den Zusammenhang der theologischen Frage nach dem Geist. Darum berichtet er in einem Kapitel über den Denkweg von C. F. von Weizsäcker und über das sogenannte Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters.

Für viele der von ihm aufgeworfenen Fragen hat Hollenweger Antworten, die weder mit den traditionell-christlichen Lehren, noch mit gängigen kritisch-modernen Meinungen konform sind. Er verurteilt z. B. parapsychologische Phänomene nicht als Teufelswerk, berichtet aber auch – vermutlich zum Ärger aufgeklärter Rationalisten – fundiert über Sachverhalte, die sich mit den an den Universitäten gültigen Paradigmen absolut nicht erklären lassen. Manches, was er schreibt, erregt Staunen oder Stirnrunzeln, manches reizt zum Widerspruch. Ihm ist das, wenn ich ihn recht verstehe, nicht nur egal, sondern er freut sich darüber. Denn Wahrheit, wie er sie sucht, leuchtet auf in dem Prozess, der durch seine Behauptungen und durch den Widerspruch gegen sie ausgelöst wird.

Hollenweger gehört zu den wenigen theologischen Autoren, deren Bücher für mich keine langweiligen Partien enthalten. Er schreibt nicht nur über schwierige Probleme immer klar und verständlich, er formt als begabter Erzähler auch komplizierte Sachverhalte in eine («zwar erfundene, aber wahre» – so schreibt er) Geschichte um, so dass der Leser kurzweilig über das Komplizierte ins Bild gesetzt wird. Die Geschichte von Professor Unrat, der in Paris ein merkwürdiges Zusammentreffen verschiedener parapsychologischer Phänomene erlebt, ist in dieser Hinsicht ein Meisterstück.

Walter Neidhart, Basel



Walter Bernet, *Weltliche Seelsorge*. Elemente einer Theorie des Einzelnen. Zürich 1988, Theologischer Verlag. 158 S., Fr. 24.–

«Einen Stand von weltlichen Seelsorgern», so hat S. Freud in einem Brief an O. Pfister die Psychoanalytiker genannt. Für Bernet gibt es keinen zutreffenderen Begriff für heutige protestantische Seelsorge. Sie kann sich nicht als Spezialfall der kirchlichen *«cura animarum generalis»* verstehen und beanspruchen, «das Eigentliche», das Heil, zu vermitteln. Sie sollte auch nicht wie die Seelsorgebewegung der 60er Jahre bloss theoriefeindlich Methoden der Gesprächsführung von der Psychotherapie übernehmen. «Ohne Theorie bleibt alle Praxis taub und blind». Die Seelsorge bedarf einer Theorie, welche insbesondere die Frage nach der Bedeutung des Einzelnen klärt. Bernet skizziert hinsichtlich dieser Frage die Geschichte des Pfarr-Instituts bis zur Dialektischen Theologie, für die der Einzelne kein Thema war. Dann stellt er das Verständnis des Einzelnen in der Hermeneutik Schleiermachers und Diltheys dar und begründet, warum er den Beitrag von Freud für die gegenwärtige hermeneutische Diskussion so hoch einschätzt. Schon Kant hatte mit seiner Kritik der Metaphysik und mit dem Aufdecken der Paralogismen der reinen Vernunft das Verständnis der Seele grundlegend verändert. «Auch die Vernunft ist endlich, auch sie ist nicht absolut. Auch sie ermöglicht keinen Anschluss an ein Divinum, an ein Ganzes, an ein Heil... Sie gewährt keine Erlösung. Damit wird die Vernunft nun auch bescheidener. Sie weiss, was sie kann. Das gehört zur Bescheidenheit. Aber es gehört auch zur Bescheidenheit zu wissen, was man nicht kann.» Dass das Denken des Menschen und noch mehr seine Sprache nicht ohne Illusion auskommt, aber dass er diese kritisch als Illusion durchschaut, verleiht ihm Einsicht in seine Endlichkeit. So kann Bernet sagen: «Die Illusion ist die Monstranz der Endlichkeit.»

Kant hat mit seiner Kritik der reinen Vernunft dem Selbstbewusstsein des Menschen eine weitere Kränkung zugefügt, und Bernet kombiniert in origineller Weise die Kant'sche Metaphysik-Kritik mit der Kränkung, die Freud mit seiner Erforschung des Unbewussten als Quelle der Illusion verursacht hat. Seelsorge hat für Bernet die Aufgabe, «den vereinzelt Menschen zu rekonstruieren hin zum Einzelnen.» Als ihr Modell beschreibt er die Psychoanalyse hinsichtlich der Rolle der Deutung, der freien Assoziation, der gleichschwebenden Aufmerksamkeit des Analytikers, des Widerstands, der Übertragung und des Prinzips der Versagung. Seelsorge unterscheidet sich von der Psychoanalyse nach Bernet zunächst durch das, was von ihr erwartet wird: Man geht aus andern Gründen zum Seelsorger als zum Analytiker. Der Seelsorger löst ferner, anders als der Analytiker, den Menschen nicht aus seinem sozialen Geflecht heraus. Er nimmt Kontakt mit Angehörigen auf, macht Besuche. In analytischer Sicht agiert er und modifiziert die Grundregel, nach welcher sich der Therapeut jedes Agieren zu versagen hat. Das Recht dazu verleiht ihm die Nennung (nicht die Verkündigung!) Gottes. Indem Gott genannt wird, bleibt klar, dass alles Antworten und Agieren des Seelsorgers im Sinn von I Kor 7, 29ff. als etwas Vorläufiges gemeint ist («als hätte ich nicht»). «Indem Gott genannt wird, ist – etwa mystisch gesprochen – das Nichts genannt, analytisch gesprochen eine Illusion, philosophisch-kritisch gesprochen ein Paralogismus. Ein Gegenstand der Ahnung wird genannt, der die Endlichkeit der Vernunft im Bewusstsein wachhält, und der als Illusion, als Nichts denknotwendig ist.» Das ist für Bernet auch der Sinn des Kreuzes Jesu: «Am Kreuz wird Gott nicht ohnmächtig, aber Gott versagt sich. Er versagt sich als Antwort und als Antwortender. Er versagt alle Antwort. Er versagt aber auch den Menschen, die auf das Kreuz sehen, allzuviel über ihn zu sagen. Am Kreuz wird Gott zum Inbegriff der Frage.»

Bernet deckt mit seiner Seelsorge-Theorie das Theorie-Defizit vieler heutiger Seelsorge-Konzepte auf und bietet eine einleuchtende Möglichkeit an, Seelsorge im nachmeta-

physischen Zeitalter zu verstehen. Schwierig für die Rezeption dieses Buches dürfte sein, dass das Sterben der Metaphysik für die Mehrzahl der Seelsorger und der Empfänger von Seelsorge noch gar nicht geschehen ist.

*Walter Neidhart, Basel*