Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 50 (1994)
Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

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

Rezensionen

I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*. Princeton Theological Monograph Series 30, Pickwick Publications, Allison Park, Pennsylvania 1992. X, 311 S.

Dieses Buch hat eine bemerkenswerte Geschichte. Im Jahre 1961 promovierte der junge Amerikaner John Hesselink bei Karl Barth mit der Arbeit «Calvin's Concept and Use of the Law» zum Doktor der Theologie. Den Weg nach Basel fand er durch Emil Brunner, den er als Missionar während dessen Gastprofessur in Japan kennengelernt hatte. So fühlt sich Hesselink beiden, Brunner wie Barth, verpflichtet. Nach seinem Basler Aufenthalt kehrte Hesselink nach Japan zurück, versah hierauf das Amt eines Präsidenten am renommierten Western Theological Seminary in Holland (Michigan) und wirkt heute dort als Professor für Systematische Theologie. Gegenwärtig ist er Präsident der Karl-Barth-Gesellschaft Nordamerikas. Über diesen vielfältigen Aufgaben blieb die Dissertation liegen, nur auszugsweise war sie in Aufsatzform zugänglich gemacht worden. Die reiche Erfahrung einer akademischen Lehrtätigkeit brachte der Verfasser nun in die Revision – und Reduktion – des ursprünglichen Textes ein. Selbstverständlich wurde die in den vergangenen dreissig Jahren erschienene Spezialliteratur eingearbeitet, so dass sich die Untersuchung durchaus auf der Höhe der Zeit präsentiert.

Der Verfasser zieht Calvins Schrifttum in umfangreichem Masse heran, verständlicherweise stützt er sich vornehmlich auf die «Institutio» in ihren verschiedenen Auflagen, bespricht daneben Passagen aus Katechismen und Bibelkommentaren, gelegentlich auch aus Predigten. Inhaltlich wird die ganze Breite der mit der Gesetzesproblematik verknüpften Themen erörtert, wie Zehn Gebote, Einheit und Unterschied der beiden Testamente, Gesetz und Evangelium, *Tertius usus legis*, Bürgerliche Gesetzgebung. Als Ergebnis kann Hesselink festhalten, dass Gesetz und Evangelium bei Calvin keineswegs ineinsgesetzt werden, wohl aber das Gesetz dem Evangelium – als dessen unaufgebbarer Teil – dient (285). Diese Grundkonzeption Calvins kann Hesselink überzeugend an der Zuordnung von «Gesetz» und «Bund» zeigen. Beide Begriffe können nämlich austauschbar gebraucht werden. «Gesetz» gehört zum Gnadenbund, zur Verheissung, ja zu Jesus Christus selbst (255); es schränkt nicht ein, bewahrt vielmehr vor Irrtum und schützt vor Irrgang (insbesondere 94).

Es liegt auf der Hand, dass eine solche Feststellung zum Vergleich mit anderen reformatorischen Positionen ruft, und der Systematiker Hesselink nimmt diese Herausforderung temperamentvoll an. Aufs Ganze gesehen markiert Hesselink eine überraschende Nähe zu Luther (zum Beispiel S. 102; 103; 142; 158; 218; 255), allerdings müsse man den unterschiedlichen Sprachgebrauch im Auge behalten. Der Wittenberger Reformator gehe bei seiner Auffassung von «lex» im wesentlichen von dem paulinischen Verständnis aus, welches Gesetz im Horizont von Sünde, Tod und Teufel sehe. Wohl kenne Calvin diesen Sprachgebrauch auch, doch kämen bei ihm mit dem Begriff «lex» eben auch die positiven biblischen, insbesondere die alttestamentlichen Aussagen zur Geltung. Was bei Luther zu «Evangelium» gehöre, könne Calvin zum Kapitel «Gesetz» schlagen. So geht die Bedeutung dieses Buches über die eigentliche Calvinforschung hinaus. Energisch stellt es die Frage, ob die reformatorischen Zeugnisse beim Gesetzesverständnis übereinstimmen. Die bejahende Antwort von John Hesselink wird man angesichts der sorgfältigen Textanalysen nicht leicht beiseite schieben können.

Ulrich Gäbler, Basel

Martin Greschat, *Martin Bucer*. Ein Reformator und seine Zeit, C. H. Beck München 1990. 308 S.

Anlässlich des Bucer-Jahres 1991 erschien aus der Hand des Giessener Kirchenhistorikers Martin Greschat die schon längst fällige Biographie des Strassburger Reformators. In einer sprachlich gelungenen und passagenweise geradezu spannenden Darstellung führt der Verfasser in acht chronologisch voranschreitenden Kapiteln durch das bewegte und bewegende Leben Martin Bucers (1491–1551). Geboren in der elsässischen Reichsstadt Schlettstadt (Sélestat), trat Bucer 1507 in den Dominikanerorden seiner Heimatstadt ein. Seine theologische Ausbildung erhielt der junge Mönch vor allem in Heidelberg, wo er 1518 begeistert Luthers Disputation erlebte. Unter dem Einfluss von Luthers Schriften entwickelte Bucer eine eigenständige theologische Position, die ihn von seinem Orden löste. Diese Entwicklung führte 1523 schliesslich zu einem endgültigen Bruch mit den Dominikanern, und Bucer floh nach Strassburg. Dort widmete er sich während rund fünfundzwanzig Jahren der reformatorischen Umgestaltung der Stadt. Als sich Strassburg nach der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg Kaiser Karl V. unterwarf, emigrierte Bucer mit einigen Gefolgsleuten nach England, wo er bis zu seinem Tode in Cambridge als akademischer Lehrer wirkte.

Die Beschreibungen der Zeitgeschichte vermitteln – ansprechend ausgewählt – reichhaltige und oft sehr plastische Einblicke in die verschiedenen Lebensbereiche Bucers. Das weitgespannte Beziehungs- und Kommunikationsnetz zwischen den verschiedenen Humanisten und Reformatoren, mit denen Bucer im Laufe seines Lebens Kontakt aufnahm, tritt eindrücklich vor Augen. Allein bei einigen der auftretenden Personen wären weiterführende Informationen wünschenswert; wenigstens ihre Lebensdaten hätten die genannten Menschen verdient.

Die vorliegende Biographie beschreibt anschaulich die vielen Tätigkeiten, das unermüdliche Schaffen, die manchmal geradezu hektisch anmutende Reisetätigkeit Bucers, ferner seinen ausgeprägten Einsatz für Dialog und Einheit. Dabei zeichnet Greschat auch die Genese und Brüche in Bucers geistiger Entwicklung nach. Deutlich wird hier, dass der Strassburger langsam und kontinuierlich in sein reformatorisches Denken und Handeln hinein wächst. Mit dieser spezifischen Entwicklung hängt wohl auch die ausgeprägte und geradezu typische Dialogbereitschaft Bucers zusammen. Die Gesprächs- und Kompromissbereitschaft des Elsässers darf nicht negativ als Wankelmütigkeit oder gar als glatter Opportunismus bewertet werden, sondern ist positiv als Erkennen und Ernstnehmen eines faktisch gegebenen theologischen Pluralismus zu verstehen. Ausgehend von einem reformatorischen theologischen Standpunkt, der die Rechtfertigung aus Glauben und die Herrschaft Christi betonte, konnte Bucer als «Theologe des Dialogs» mit «altgläubigen» Gegnern und Gesinnungsgenossen, sowie mit Vertretern der weltweiten Obrigkeit in einen theologischen bzw. politischen Diskurs treten. Dabei zeichneten ihn Geschmeidigkeit, Sensibilität für Machtstrukturen und für politische Erfordernisse aus (231f.). Sein theologisches Denken und Reden entwickelte sich im Spannungsfeld von Gottes Recht und Gesetz einerseits sowie dem Wirken des Heiligen Geistes andererseits. Entscheidend wird für ihn der Gedanke der «Durchsetzung und Verlebendigung von Menschlichkeit im Sinne der Zuwendung von Menschen» (248). Die so explizierte Nächstenliebe war es, die Bucer immer wieder zu neuen Diskussionen über die Rolle der weltlichen Obrigkeit und über Fragen der Kirchenzucht anregte. Dabei identifizierte er die schöpfungsmässige Ordnung der Mitmenschlichkeit mit den Gesetzen und Weisungen des Alten Testaments. Aufgrund dieser Voraussetzung formulierte Bucer als Aufgabe der christlichen Gemeinschaft, einander in der Nachfolge Christi Mahner und Lehrer zu sein. In der Gemeinschaft mit Christus erwächst ein dezidiertes Verantwortungsbewusstsein der einzelnen Christen füreinander. Hierin besteht nach Bucer das Wesen der Kirche. Sie hat der Entfaltung dieses Bewusstseins Raum zu bieten. Folgt der einzelne Christ oder die christliche Gesellschaft den göttlichen Geboten aber nicht, so kommt es zu strafenden Katastrophen wie

etwa Niederlagen in kriegerischen Auseinandersetzungen (218; 229; 234). Den frühen Tod vieler seiner Kinder verstand Bucer aufgrund dieses «deuteronomistischen» Geschichtsverständnisses als Strafe Gottes für seine und seiner Familie Sünde (209f.).
Diese theologischen Grundentscheidungen und seine Deutungen der Geschichte erhellen nun auch die Frage, warum Bucer, trotz vieler ernüchternder Erfahrungen, immer wieder auf die weltlichen Institutionen zurückgreifen wollte, um mit ihnen sein reformatorisches Wirken durchzusetzen. Er verstand diese als Werk des Heiligen Geistes gleichermassen wie die kirchlichen Einrichtungen und Ämter: Die Obrigkeit hat den Rahmen für ein gottgefälliges Leben abzustekken.

Gewissenhaft arbeitet Greschat die Vielschichtigkeit des Denkens Bucers heraus, das durchaus moderne Züge und eine europäische Offenheit enthält. Sympathie erweckt Bucers Einsicht in die Relativität und Begrenztheit allen menschlichen Redens über Gott. Zu kurz kommt in der Darstellung jedoch der Mensch Bucer, dessen Leben immer wieder durch Niederlagen und Schicksalsschläge erschüttert wurde. Seine Persönlichkeit tritt trotz gelegentlicher einfühlsamer Charakterisierungen nicht hell ins Licht. Eine umfangreiche Bibliographie, ein Register sowie mehrere Karten bzw. Skizzen runden das gelungene Werk ab. Eine Beschreibung der Quellenlage fehlt leider.

Thomas F. Kuhn, Basel

Albrecht Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen,* hg. von Gottfried Seebass, Bd. 3: Das Vaterunser, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992. 198 S., kart.

Den früher hier rezensierten Bänden über Gebote und Credo folgt mit Jahresabstand der Kommentar zum Vaterunser. Er ist knapper und doch grundsätzlich zum Gebet nach Luther überhaupt gehalten. Sonst folgt er den auch früher skizzierten Grundsätzen. Bemerkenswert ist die Absicht, eine von mir aufgedeckte eigenartige «Vernachlässigung» der dogmatischen Besinnung auf das Gebet, die der in der Katechetik respondiert, auszugleichen. Peters beginnt deshalb den Hauptabschnitt über «Die Gebetsanrede und das Amen, entfaltet in der Gebetsvermahnung» (13–42) mit der Feststellung, dass die Theologien der lutherischen Bekenntnisschriften von Schlink bis Fagerberg «nur flüchtig» das Gebet streifen, während doch nach R. Hermann und H. Beintker die «Verknüpfung von Rechtfertigung und Gebet» schon 1515 bei Luther in der Interpretation von Röm 3 vollzogen wurde. Die Verknüpfung gelte auch für «Gottes Schöpfer-, Erlösungs- und Heiligungswirken». «Dieser eigenartigen Vernachlässigung» gegenüber werde seine «Deutung... deshalb bestrebt sein müssen, die hier klaffende Lücke zu schliessen». Ob es gelingt, jedenfalls für die katechetische Aufgabe, wird keine Zweifel angesichts des gründlichen Aufarbeitens von Luthers Texten zum Vaterunser bei diesem bewährten Theologen zulassen; wie tief «Rechtfertigung und Gebet» in Luthers Verständnis von Schöpfung, Erlösung und Heiligung reichen, wird im Kommentar weniger bewusst. Peters stellt Luthers Auslegungen in die abendländische Tradition und zeigt, welche Wandlungen sich in seinen Deutungen vollzogen haben, um «schliesslich der Frage nach der exegetischen Tragfähigkeit und dogmatischen Relevanz» seiner Einsichten Antwort zu geben. Somit hat sein Kommentar den Wert eines mehrere Fachbereiche angehenden Lehrbuches. Peters scheut sich nicht, zentrale Anliegen Luthers öfter mit Worten moderner Dogmatiker wiederzugeben oder aufzunehmen (z. B. durch K. Barth zum Fechten «in Gottes geistlichem und weltlichem Regiment gegen die Chaosgewalten» und beim Feststellen von «keinerlei Unterschied zwischen dem persönlichen Gebet und dem gemeinschaftlichen Gebet in der Versammlung»: 30 und 37). Ebenso zieht er ständig heutige NT-Kommentatoren zu einschlägigen Stellen mit Zitaten heran, die Luthers auf die Schrift und die Väter gestützte Position bestätigen. Die Literaturübersicht nach dem ersten Hauptabschnitt bevorzugt J. Jeremias,

E. Lohmeyer und H. Schürmann. Dort gibt es auch eine Liste weiterer «Texte Luthers zum Vaterunser und zum Gebet». Dass wir «Das Vaterunser als eine göttliche Anleitung, unsere Not zu erkennen» (17ff.), «in seiner Struktur als gottgeordnete Norm unseres Betens», «als Schutz- und Angriffswaffe gegen den Satan» (28) zu nehmen haben und so im Gehorsam gegen «Gottes Gebot» und im Vertrauen auf seine «Verheissung» das Vaterunser «als Grund unserer Erhörungsgewissheit» erfahren (22), kommt klar heraus.

«Die drei Dein-Bitten. Luthers Deutung in ihrer Eigenart und ihrem Wandel», behandelt der folgende Hauptabschnitt. Die «biblische Stossrichtung» hilft Luther über die «altkirchliche Blickverengung» und seine eigene anfängliche «anthropologische Engführung» zum «weltumspannenden Heilswerk Gottes» und damit zum «Skopos der zentralen Bitte des Vaterunsers, der Bitte um Gottes Königsherrschaft» (Schürmann) vorzustossen. Im einzelnen beleuchtet es Peters methodisch bei den einzelnen Bitten, jeweils mit «Wortlaut und Sinn», «Gliederung der Auslegung» und «Charakteristika der Deutung Luthers» gegliedert. So ähnlich werden danach die vier Unser-Bitten kommentiert. Gründlich ist die Darlegung der traditionsgewachsenen Zusammenhänge, z.B. bei der dritten Bitte zu «Struktur und Kampftechnik der gottfeindlichen Trias: Teufel, Welt, Fleisch» (100–103). Der «Sinnwandel der Brotbitte» bei der vierten Bitte um das tägliche Brot ist auffallend von der spätmittelalterlichen Jesusminne noch 1519 bis zur konkreten um das leibliche Brot 1528, auch wieder sinnvoll erweiternd um das, «was zur Notdurft und Nahrung» überhaupt gehört (121), bis zum «Schutz- und Friedensamt der Obrigkeit» (128ff.). Die «Christusgemässe Zuordnung der beiden Sätze der Vergebungsbitte» greift jene innere Dialektik auf, welche die Interpreten schon vor Luther mit «fast anderthalbtausendjähriger Tradition... vor ihm sichtbar gemacht hatten» (146). Bei der letzten Doppelbitte spricht Peters mit Bezug auf Origenes und Calvin über die Einheit der sechsten und siebten Bitte und weist in Übereinstimmung mit den heutigen Exegeten ihren ursprünglichen futurisch-eschatologischen Sinn auf. Die überlieferten Wendungen «Versuchung», bzw. «Betörung» hätte Luther gern durch seinen «präziseren Begriff», «seine Lieblingswendung ‹Anfechtung› ... verdrängt» (169). Allerdings meine ich, dass er «Versuchung» eher für die satanischen Anfechtungen genommen und bei «Anfechtungsgeschehen» nie die mitten in solchem Kampf aktuelle Gegenwart Gottes in Gericht und Gnade draussengelassen hätte.

Die innere Spannung der letzten Bitte deutet Luther nach Peters wie folgt: «Die Kernspannung der Erlösungsbitte zwischen unserer eschatologischen Errettung und unserer irdischen Bewahrung bleibt... bei ihm bestehen», obwohl «freilich auch ein Blick zuletzt wiederum an den leiblichen Nöten hängenzubleiben» droht (182f.). Der Blick auf den Tod führt jedoch «über den engen Horizont unserer leiblich-seelischen Nöte hinaus».

Die Kommentierung der Katechismen Luthers bringt die praktische Hilfe für eine bleibend grosse Aufgabe für den Religionsunterricht, nicht nur in Deutschland, wo er allerdings gegenwärtig in eine neue Krise geraten ist und somit im richtigen Augenblick ein Angebot auf Zukunft erhält, die nicht im Märchenerzählen und Spielen kulminieren darf.

Horst J. Eduard Beintker, Jena/Flensburg

Horst Weigelt, *Johann Kaspar Lavater*. Leben, Werk, Wirkung, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1991. 132 S.

«Gottesgenuss», das war Lavaters Hauptziel! Damit begann er 1769 in der «Sehnsucht nach sensitiver Transzendenzerfahrung», damit schloss er auch bei seiner Reise nach Dänemark vor zweihundert Jahren, um das «Nordische Orakel» über ein von ihm erwartetes Begegnen mit dem nach Joh 21,22 noch lebenden Lieblingsjünger zu befolgen. Möglich, dass im Hintergrund dieser *Unio-mystica*-Erwartung das augustinisch-lutherische Begriffspaar *uti-frui* eine Rolle spielt. Wei-

gelt, der Lavaters Denken sowohl in seiner Lebensentwicklung wie in seinem Werk deutlich darlegt, kommt nicht darauf zu sprechen, nennt aber «immer die reale Christuserfahrung» den «Mittelpunkt seines theologischen Denkens» (80). Nur ein «unmittelbares Christusgefühl», das heisst eine «innige Erfahrungsgewissheit», wie Lavater konfessorisch selber schrieb, «Er lebt, und lebt für mich», macht ihm Jesus Christus zum Gott. «Darum bitt' ich so oft – ‹Bist Du, so zeige mir, Dass Du bist!›»

Dieses Bekenntnis erinnert an Luthers *Vivit!*, doch hat es viel geringere Glaubensgewissheit, weil Lavater sich viel mehr aufs Experimentieren mit Transzendenzerfahrung verlegt und trotz der wiederholten Täuschung, selbst durch grobe Lügner, nicht durchstösst zum Kreuz Christi wie etwa Paulus und mit Luther viele andere Christen. Die richtige Glaubenserfahrung, die mit Luther gesprochen den Theologen ausmacht, ist nicht zu *suchen*, sie ist im Glauben selbst. Dennoch darf dieser Zürcher Gottsucher schon um seiner gegenwärtigen Aktualität willen, besondere Aufmerksamkeit fordern. Unter den Aspekten seines religiösen Denkens hebt Weigelt hervor, was er, wie ich meine, etwas unkritisch den «erfahrungstheologischen Ansatz» nennt, ferner bei der «Christologie und Soteriologie» den «göttlichen Keim», den jeder Mensch in sich trägt. Weigelt führt diese Vorstellung auf stärksten Einfluss «von dem Schweizer Naturforscher und Naturphilosophen Bonnet» zurück (876). Lavater konnte sogar formulieren: «Der Christ ist ein Gottesmensch wie Christus – nicht dem Wesen, nur dem Grade nach von Ihm verschieden.» Die Menschen seien leider nicht, wie sie sollten; sie «wären Götter, wären sie, was sie seyn könnten». Aber in allen «Confessionen giebt's wahre, ächte Jünger». Lavater sei deshalb «an der konfessionellen Ausgeprägtheit» kaum interessiert. Es ging «ihm letztlich», wie Weigelt festhält, «nur um die Erfahrbarkeit des Transzendenten» als Gottesgenuss, was wir heute eher als ein *uti* werten. Die «überkonfessionelle» entwickelt sich so zu einer «transreligiösen Position». Das lässt Lavater heute sicher viel Zustimmung finden, wo man meint, wie er damals, dass «Gott in allen Religionen erfahrbar sei», denn «Gott will auf Millionen Arten erkannt und genossen seyn» (79). – So richtig das, etwa mit Schlatter, ist und im Sinne von Pluralität theologischer Sichtweisen zutrifft, so fragwürdig bleibt es als wirklichkeitsfremde und letztlich unbiblische Romantik. Wenn Lavater mehr als Humanist prophezeit: «Alle Glaubenden und Liebenden werden Eins seyn, wie verschieden sie glauben und lieben», dann bleibt dennoch gültig Röm 10, dass der Glaube aus der Predigt und diese aus Christi Wort kommen wird, also auch Lavater aus der Verkündigung der Kirche lebte. Wie problematisch seine Gestalt und wie unterschiedlich die Aufnahme seiner Botschaft der persönlichen Gefühlskultur war, kann gut aus Weigelts Büchlein entnommen werden.

Horst J. Eduard Beintker, Jena/Flensburg

Edith Stallmann, *Martin Stallmann* – Pfarramt zwischen Republik und Führerstaat. Zur Vorgeschichte des Kirchenkampfes in Westfalen, Schriften zur politischen und sozialen Geschichte des neuzeitlichen Christentums, Band 5, Bielefeld 1989. 323 S.

Die überarbeitete Bochumer Dissertation, die unter der Leitung von G. Brakelmann entstand, bietet eine detaillierte «Arbeitsbiographie» eines jungen westfälischen Pfarrers in den Jahren 1929–1933. Die Verfasserin war mit Martin Stallmann (1903–1980) während seiner letzten fünf Lebensjahre verheiratet und konnte für ihre Arbeit aus dessen reichhaltigem Nachlass schöpfen. Sie zeichnet den Entwicklungsgang des jungen Theologen nach und zeigt dabei Erfahrungen und Eindrücke auf, die seine Rolle im Kirchenkampf und in der Bekennenden Kirche bestimmen werden. Hierbei konzentriert sich die Verfasserin auf die Schilderung des Alltags eines berufsunerfahrenen Pfarrers in zwei Kirchengemeinden des Sauerlandes. Auf diese Weise werden die handlungsleitenden Kriterien eines Pfarrers in der Weimarer Republik und am

Übergang zur nationalsozialistischen Herrschaft deutlich. Methodisch wechselt die Behandlung zwischen einer Ausbreitung des Quellenmaterials in zeitgeschichtlicher Perspektive und einer systematisch-theologischen Bearbeitung der Sachverhalte.

Der differenzierten und vielschichtigen Schilderung der Jahre von 1929 bis 1933 geht die Beschreibung der Herkunft und des Ausbildungsganges voran. Stallmann wuchs im Pfarrhaus von Börninghausen, einem abgelegenen Dorf im Sauerland, auf. Dort herrschte eine deutschnationale, der Monarchie verbundene Gesinnung. Als Stallmann sich zum Wintersemester 1922/23 in Marburg immatrikulierte und alsbald in ein enges Verhältnis zu Rudolf Bultmann trat, löste er sich von seinem pietistisch geprägten Elternhaus. Der damals noch nicht sehr bekannte Bultmann wurde – wie für manchen anderen Kommilitonen Stallmanns (Ernst Fuchs z. B.) – der massgebende theologische Lehrer: Bultmanns Verbindung exegetischer Ergebnisse mit dem Entwurf einer systematisch-theologischen Neuinterpretation des Glaubens zog diese Studenten an. Seine «Dialektische Theologie» wurde im weiteren Verlauf der pastoralen Wirksamkeit Stallmanns das Instrument, um eine theologisch begründete und verantwortete Kirchen- und Ideologiekritik zu formulieren.

Ausser Bultmann treten weitere Vertreter der sogenannten Dialektischen Theologie, wie vor allem F. Gogarten, dann auch K. Barth und G. Merz und deren Gegner (E. Hirsch) ins Blickfeld. Aus der Sicht des Studenten, des Vikars und Pfarrers wird aufgrund zahlreicher unveröffentlichter Quellen die überaus wichtige Epoche deutscher Kirchen- und Theologiegeschichte des frühen 20. Jahrhunderts beschrieben.

Nach dem Studium beabsichtigte Stallmann das Vikariat beim «roten» Günther Dehn in Berlin zu absolvieren. Diesem Anliegen entsprach die Kirchenleitung jedoch nicht. Der Wunsch, bei Dehn zu arbeiten, deutet auf eine Offenheit Stallmanns für die Fragen des Religiösen Sozialismus hin. Stallmann verfügte über eine erstaunlich differenzierte Sicht des Sozialismus und Kommunismus, die mit einer scharfen Kapitalismuskritik einherging. Der junge Theologe bemühte sich, der jeweiligen historischen Situation eine angemessene Analyse zukommen zu lassen. Dieser Standpunkt ermöglichte dem Pfarrverweser (1929–1933) einer sauerländischen Diaspora-Gemeinde, sich gegenüber den Nationalsozialisten für verfolgte und Not leidende Kommunisten einzusetzen. Umgekehrt konnte er sich aber auch zeitweilig dem NS-Staat nähern. Er wollte «mit Offenheit einer anderen Lage Rechnung tragen, ohne Dickköpfigkeit» (215), da er wegen der Erfahrungen mit der reaktionären Haltung der Kirchen zur Weimarer Republik der kirchlichen Kritik am NS-Staat misstraute. Die Opposition Bultmanns und einiger seiner Schüler gegen den nationalsozialistischen Staat bewahrte Stallmann schliesslich vor einem weitergehenden Schritt. Hier überzeugt die einfühlsame Beschreibung der Motive dieser kurzfristigen Annäherung.

Die Verfasserin beschreibt das Leben des Pfarrverwesers, das geprägt wurde durch vielfältige organisatorische, administrative und diakonische Unternehmungen. Neben einem zeitintensiven Einsatz für die Winterhilfe, Gemeindehausbau usw. arbeitete der junge Pfarrer aber weiterhin theologisch: Er engagierte sich kirchenpolitisch sowie in Diskussionen über eine erneuerte Liturgie.

Der Arbeit von E. Stallmann kommt das Verdienst zu, in Detailfragen der Jahre 1929–1933 zu differenzierten Aussagen zu kommen. Als Beispiel seien vier Punkte genannt: 1. An der Basis der Kirchengemeinden fand die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus wesentlich früher statt als im offiziellen Nationalprotestantismus. 2. Die Gruppe der «Deutschen Christen» muss differenzierter gesehen werden, wie auch 3. das Verhältnis der Kirche zum Kommunismus und der Einfluss dieses Verhältnisses auf die Stellung der Kirche zum Nationalsozialimus. 4. Gründliche theologische Schulung setzte kirchenpolitisches Engagement frei, wohingegen der Mangel an theologischer Bildung zu vermeidbaren Differenzen «und zum Entzug von Solidarität bei kirchenpolitischen Aktionen führte» (252).

Für eine alltagsgeschichtliche Darstellung bleibt ein wesentlicher Aspekt unberücksichtigt, nämlich die Frage nach der Rolle der Pfarrfrau und des Pfarrhauses. Kann die «Arbeitsbiographie» eines verheirateten Pfarrers geschrieben werden, ohne auf diese Frage einzugehen? Welches Verständnis von Arbeit steckt dahinter? Über den Grund der Ausblendung dieser Fragestellung gibt die Verfasserin keine Auskunft.

Das Buch beschliessen eine Bibliographie Stallmanns und ein (unvollständiges) Personenregister.

Thomas F. Kuhn, Basel

Ute Gahlings, *Sinn und Ursprung*. Untersuchungen zum philosophischen Weg Hermann Graf Keyserlings, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992 (= Academia-Hochschulschriften: Philosophie, Bd. 3). XII + 289 S.

Weisheit und Sinn sind in der gegenwärtigen Diskussion zu Schlagworten verkommen, die die Schulphilosophie kaum anders als mit Stirnrunzeln oder Nasenrümpfen quittiert, ihre Inhalte auszugestalten im übrigen allen möglichen Ideologien und «Weltanschauungen» überlässt. Umso verdienstvoller sind philosophiehistorische Arbeiten, welche sich beinah vergessenen Denkern annehmen, denen an den genannten Begriffen nicht in vulgärphilosophischer, sondern in systematischer Absicht gelegen war und deshalb heute im Ruf esoterischer Sektiererei stehen. Zu diesen Denkern zählt Hermann Graf Keyserling (1880–1946), zu jenen Arbeiten die Keyserling-Monographie, die U. Gahlings als ihre Dissertation vorlegt.

Einem breiten Publikum ist Keyserling 1919 durch sein «Reisetagebuch eines Philosophen» bekanntgeworden, in dem er sich als «Proteus», als unendlich wandelbarer «Priester der Metaphysik» die verschiedenartigsten Perspektiven und Lebensauffassungen der bereisten Länder in Asien und Amerika hatte aneignen wollen. Das Motto des Werkes: «Der kürzeste Weg zu sich selbst führt um die Welt herum» verdeutlicht als eine Anspielung auf Wilhelm Meisters Stossseufzer und «Wahlspruch» «je weiter weg, je besser» zum Behufe der Selbsterkenntnis (Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, Sophien-Ausg. Bd. 23, 237) die Verbundenheit mit der Tradition. Dass sich diese Beziehung zum Überlieferten bei Keyserling keineswegs auf schöngeistige Literatur beschränkt, führt Gahlings im ersten Teil ihrer Arbeit aus, wo Keyserlings frühe Schriften im Horizont der Kantischen Transzendentalphilosophie interpretiert werden (der baltische Graf war ursprünglich Naturwissenschaftler). Die daraus abgeleitete Trennung der empirischen Wissenschaften vom «Leben als einer irrationalen Zahl», vom Bereich der Sinn- und Werthaftigkeit verleitet Keyserling in seinem Traktat «Unsterblichkeit» nicht zur traditionellen Unterordnung des Glaubens unter das Wissen. Vielmehr ist Glaube für ihn «äusserster Ausdruck des Wissens» und «besteht im Anerkennen letzter Voraussetzungen unter Ausschluss jeglicher Diskutierbarkeit» (41).

Gahlings schreitet chronologisch den Weg Keyserlings ab, über die frühen kritischen Schriften und das «Reisetagebuch» zur Gründung und Wirksamkeit seiner Darmstädter «Schule der Weisheit», die entscheidend auf das Geistesleben der Weimarer Zeit ausstrahlte, zu den «Südamerikanischen Meditationen» (1932) bis zu den Verfehmungen der Schule und der Person Keyserling unter der nationalsozialistischen Herrschaft. Dem Nachwirken dieser Kampagnen gegen Keyserling schreibt sie es zu, dass nach 1945 kaum eine nennenswerte Rezeption seines Œuvres stattgefunden hat, obschon es wieder fruchtbar gemacht zu werden verdiente, nicht zuletzt auch in einer theologischen und religionsphilosophischen Auseinandersetzung. Aus diesem Blickwinkel mag man es bedauern, dass die expliziten (und mitunter polemischen) Aufsätze theologischer Provenienz zu Keyserling in der neuen Publikation nicht berücksichtigt werden (so z. B. J. Witte, Graf Keyserlings Reisetagebuch eines Philosophen und das Christentum, Berlin

1921). Ganz unrecht hat A. Schweitzer (Kultur und Ethik [Kulturphilosophie 1923], München 1990, 286) gewiss nicht, wenn er zu Keyserling anmerkt: «Von der Zinne aber, zu der er hinaufsteigt, erschaut er nur das Gefilde der Weisheit. Das der Ethik verschwimmt für ihn im Dunst.» Dass allerdings auch B. Garthes Buch «Über Leben und Werk des Grafen Hermann Keyserling» (Diss. Erlangen/Nürnberg 1976), eine sehr brauchbare Abhandlung, nicht einmal in Gahlings Bibliographie auftaucht, wiegt – etlicher Überschneidung wegen – als Mangel recht schwer.

Nichtsdestoweniger sind die Studien sehr geeignet, in die komplexe Gedankenwelt Keyserlings einzuführen. Die detaillierte Darstellung der Texte erlaubt eine relativ leichte Orientierung im facettenreichen Gedankengebäude Keyserlings – auch wenn er sich selbst gegen jegliche «Auskristallisierung» seines Denkens gewehrt hat und somit «Facetten» und «Gedankengebäude» selbst im metaphorischen Wortgebrauch abgelehnt hätte. Der lebensphilosophischen Doktrin und der Inspiration durch Bergson treu, geniesst bei ihm das Werden absolute Priorität vor unwandelbarem, starren Sein.

Die nun unter Gahlings Leitung (endlich) in Angriff genommene Aufarbeitung des umfangreichen Nachlasses von Keyserling und seiner Schule in der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek verspricht in Zukunft weitere Aufschlüsse über eine bemerkenswerte Sinn- und Weisheitsmetaphysik.

Andreas Urs Sommer, Basel

Christoph Morgenthaler, *Der religiöse Traum*. Erfahrung und Deutung, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1992. 204 S., DM 34.80

Der Verfasser stellt zunächst die klassischen Traum-Theorien von S. Freud, C. G. Jung und M. Boss und ihre jeweiligen Aussagen über das religiöse Thema im Traum dar und berichtet über die neuen Arbeiten zum Traum, welche die verschiedenen Theorien integrieren. Nach R. Seitz wickelt sich Traumdeutung als Gespräch zwischen sechs «Teilnehmern» ab: dem Traum, der den Wunsch nach Deutung weckt, dem Interpreten und seiner Interpretation, dem Träumenden, dem durch den Traum Gemeinten, dem psychologischen System, nach welchem gedeutet wird, und der Situation des Träumenden. Der Traum ist also ganz und gar ein soziales Phänomen, auch der religiöse Traum.

Morgenthaler analysiert 260 religiöse Träume aus der psychologischen und der religionspsychologischen Literatur in Beziehung auf die Teilnehmer dieses »Hexalogs» und zeigt u. a., dass die Deutungen nach C. G. Jung zahlenmässig weit überwiegen. Der Pfarrersohn Jung hat offenbar, so vermutet der Verfasser, ein Defizit des Protestantismus, der religiöse Erfahrung durch Träume abgelehnt hat, entdeckt und durch seine Archetypenlehre kompensiert. Das ist problematisch, weil Jung die soziale Dimension des Traums, seine Geschichtlichkeit und seine emanzipatorische Kraft ausgeklammert hat. Dem Jung'schen Deutungssystem mit seinem «kugelrunden Quadrat-Gott» stellt der Verfasser sein eigenes System entgegen, das nicht individual-psychologisch eingeengt ist und der traditionellen trinitarischen Theologie nahe steht. Für ihn ist das eine wichtige Aufgabe der Pastoral-Psychologie: die Entfaltung einer Hermeneutik des religiösen Traums. Zur Veranschaulichung seiner Theorie stehen ihm neben den in der Traumliteratur publizierten Beispielen eine Fülle von eigenen Träumen und Träumen von Zeitgenossen aus Kursen zur Verfügung.

An ihnen erläutert er, wie Traum und Gesellschaft zusammenhängen. Das zeigt sich z. B. eindrücklich an den Themen Gewalt-Geschlechtsrollen in Männer- und in Frauenträumen aus der Zeit vor 1970, aus den Jahren 1970–1990 und nach 1990. Während die Männerträume in dieser Zeit gleich geblieben sind, spielt in Frauenträumen das Thema Emanzipation im Sinn des Leidens unter Sexismus und der Hoffnung auf Befreiung eine grosse Rolle.

Im Traum setzt sich das Selbst mit seinen sozialen Rollen und seiner Beziehung zu den lebenswichtigen Institutionen auseinander. Probleme mit Institutionen werden sichtbar. Das Ironisieren der Rolle oder die Distanzierung von ihr sind möglich, und das Gespräch über die Deutung des Traumes, das sich spiralförmig und ohne Abschluss weiter bewegt, kann therapeutisch wirken.

Die von Oser/Gmünder erforschten Entwicklungs-Stufen des religiösen Urteils lassen sich auch in Träumen von Kindern verschiedenen Alters nachweisen. Oft leisten, auch beim Erwachsenen, die Träume die kognitive Arbeit, die zum Transzendieren einer Stufe und zum Fortschreiten zur nächsten nötig ist.

Aus den Beispielen von Morgenthaler wird eindrücklich, welche poetische Kreativität und wieviel Witz, Satire und Bildkraft die Träumenden haben, die in diesem Buch zu Wort kommen. Neben der Vielfalt von sprachlichen Formen, Regeln und Funktionen im Traum, neben seiner charismatischen Kraft im medialen Gebrauch der Sprache erscheinen die sprachlichen Möglichkeiten der wissenschaftlichen Theologie als ärmlich und beschränkt, jedenfalls als ergänzungsbedürftig.

Diejenigen religiösen Träume, in denen Texte und Symbole aus der Tradition aufgenommen werden, ermöglichen Schlüsse auf eine Hermeneutik der Texte im Traum, die einer Rezeptions-Ästhetik entspricht. Zwischen Text und Träumer lassen sich Übertragungen und Gegenübertragungen beobachten.

Die Handlungen in religiösen Träumen sind Gleichnis-Handlungen, in denen die Möglichkeit des Anders-seins ausprobiert wird. Sie sind utopisch, erinnernd, empathisch und fragmentarisch und insofern den religiösen Riten vergleichbar.

Träume sind für Morgenthaler nicht nur «Schöpfungswirklichkeit in uns. Wie die Blumen auf dem Feld loben sie Gott durch ihr blosses Dasein und nicht erst als nützliche Glieder einer psychischen Nahrungskette», sie sind auch «Ausdruck des in der ganzen Schöpfung wirkenden Geistes Gottes.» Darum ist Traum-Deutung, wie er sie betreibt, eine Gestalt der Spiritualität. Er hat in diesem Buch nicht nur die Literatur gründlich und klar bearbeitet und aus der eigenen grossen Erfahrung viel Neues und Originelles hinzugefügt. Er schreibt auch über Traum und Träumer mit einer den Leser ansteckenden Begeisterung. Seine Traumbeispiele sind vielfach entzückend, geistreich und von literarischer Qualität. «Träume zeigen das Genie des poetischen Selbst.» Solche Aussagen wirken auf mich bedrückend oder neid-erregend, weil meine normalen Träume nicht so glanzvoll und transparent sind, dass ihre Deutung sich wie bei vielen Träumen in diesem Buch geradezu aufdrängt. Nur ganz am Schluss habe ich noch wenige Sätze gelesen, die den nicht-genialen Träumer trösten: »Es gibt auch eine hermeneutische Vereinnahmung des Menschen. Es gibt auch einen Terror der Bedeutung. Es ist nicht alles verständlich, auslegbar und sinnvoll... So bedeutet Spiritualität letztlich Offenheit für ‹le différant› ... das Unsagbare, den Stachel des bleibenden Widerstreits. Auch das Traumfragment, das dem Zugriff des Tages entrinnt wie ein schlüpfriger Fisch und wieder in die Tiefe taucht, ist zu achten, auch der unverständliche Traum, der wie eine Sphinx sein Rätsel verbirgt.»

Walter Neidhart, Basel

Nelson Kilpp, *Niederreissen und Aufbau.* Das Verhältnis von Heilsverheissung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch, Biblisch-Theologische Studien 13, Neukirchen 1990, 195 S.

Wie die anderen Prophetenbücher des Alten Testaments enthält das Jeremiabuch zwei Arten von Verkündigung: Gerichtsansage und Heilsverheissung. Das gegenseitige Verhältnis dieser beiden ist nicht erst seit Bernhard Duhm, der die meisten Heilsworte des Jeremiabuches späteren

Ergänzern zuschrieb, problematisch; schon die (wohl von einem Leser stammende) erstaunte Frage in Jer 32,25 bringt die Schwierigkeit, Heil und Unheil zusammenzudenken, zum Ausdruck. Die Forschung hat denn auch unterschiedliche Modelle entworfen, sie einander zuzuordnen: Gehören Heil und Unheil zusammen als Möglichkeiten der Zukunft, über deren Eintreffen oder Nichteintreffen die Reaktionen des Volkes auf die prophetische Verkündigung entscheidet? Stellen Unheilsverkündigung und Heilsverheissung verschiedene Perioden der Verkündigungstätigkeit Jeremias dar, oder ist der Unterschied auf unterschiedliche Adressaten zurückzuführen? Sind Unheil und Heil derart als aufeinanderfolgende Phasen zu verstehen, dass das Heil das vorangegangene Unheil aufhebt («Restauration») oder doch zumindest bejaht, so dass sich letztlich auch im Gericht JHWHs Heilshandeln verbirgt («Züchtigung»)?

Die anzuzeigende Arbeit, eine von W. H. Schmidt betreute und im Jahre 1987 in Marburg angenommene Dissertation, geht dem Verhältnis von «Niederreissen» und «Aufbauen» (Jer 1,10 u.ö.), Unheilsverkündigung und Heilsverheissung im Jeremiabuch nach. Sie untersucht die gewöhnlich Jeremia zugeschriebenen Verheissungen (3; 24; 29; 30–32; 35; 45*) und stellt ihnen die jeweils relevanten Aspekte der jeremianischen Unheilsverkündigung gegenüber. Dabei wird – wie der Untertitel andeutet – sorgfältig zwischen jeremianischen und nachjeremianischen Texten, die im Jeremiabuch neben- und ineinanderliegen, unterschieden, um das Profil der Heilsverheissung Jeremias deutlich herauszuarbeiten und diese gegenüber späteren Erwartungen abzugrenzen.

Die Heilsverkündigung Jeremias stellt Kilpp nach Adressaten und nach inhaltlichem Charakter zu verschiedenen Gruppen zusammen. So können Verheissungen an Juda (24*; 29,5–7; 32,6–15*) und darin an Einzelne und kleine Gruppen (35,2–11*.19; 39, 15f.*; 45) von solchen an die Bewohner des ehemaligen Nordreiches (3,12f.21–22a; 31,4–5a.15–16a.18–20) unterschieden werden. Alle diese Heilsverheissungen richten sich an Bevölkerungsteile, die vom verkündigten Unheil bereits betroffen sind und in einer Gerichtssituation leben. Nur ihnen gilt das Heil; das angekündigte Unheil wird damit in keinem Fall zurückgenommen, sondern im Gegenteil bestätigt und gelegentlich sogar verschärft. Das Nebeneinander von Heil und Unheil ist deshalb auf die unterschiedliche Situation der Adressaten zurückzuführen: Den im Jahre 597 nach Babylon Deportierten gilt die Heilszusage, für die im Lande Verbliebenen oder nach Ägypten Geflohenen steht das Unheil noch aus (24; 29); dem bereits vom Gericht betroffenen Land Juda wird Heil verheissen, der Stadt Jerusalem weiterhin Unheil angesagt (35). Die Heilsverheissung Jeremias steht damit in Kontinuität zu seiner Unheilsverkündigung, setzt sie fort und verleiht ihr eine zusätzliche Spitze.

Anlass für die Wende Jeremias von der reinen Unheilsverkündigung zur Heilsverheissung für das Südreich bildete nach Kilpp die Vision von den zwei Feigenkörben (24), die an die Visionen in 1,11f.13f. anknüpft. Da dies der erste Heilstext ist, der auf Jeremia zurückgeführt werden kann, steht wie bei der Unheilsverkündigung auch am Anfang der Heilsverheissung ein visionäres Erlebnis. Anders verhält es sich dagegen mit der Verheissung an das Nordreich (3; 31): Hier handelt es sich um theologische Reflexion im Anschluss an Hosea (2, 8f.16f.; 11 u.ö.); das von diesem verheissene Heil hat sich noch nicht realisiert und ist daher für Jeremia als Wort Gottes noch gütig.

Auffällig ist die geringe Konkretion der jeremianischen Heilsverheissung an Juda. In Kp. 24 wird das Heil von den traditionellen Institutionen (Juda und Jerusalem, Königstum, Tempel) gelöst und ins Exil verlegt. Worin es besteht, wird nicht näher ausgeführt; erst die deuteronomistische (dtr) Bearbeitung holt es durch die Ankündigung der Rückkehr der Exilierten wieder ins Land zurück. Näher entfaltet wird das Heil in Kp. 29, wo es im Brief Jeremias an die Exulanten wiederum diesen zugesprochen wird. Es besteht nicht in einer Rückkehr in die Heimat, sondern in göttlichem Segen unter den Exulanten, und zwar im Bereich der Familie und der Stadt. Das

Heil verwirklicht sich nicht in der Zukunft, sondern in der Gegenwart. Wiederum ist es erst die dtr Interpretation, welche das Heil in die Zukunft verlegt und an die Rückkehr bindet. Die Heilsverheissung in Kp. 32, die der judäischen Landbevölkerung, die dem Gericht bereits ausgesetzt ist, gilt, hebt nur den Fluch über das Land und dessen Bewohner auf, so dass Fruchtbarkeit von Acker und Menschen, Bauen von Häusern und Anlegen von Gärten wieder möglich sind; von einem Neuaufbau des Tempels dagegen ist keine Rede, der Stadt Jerusalem gilt weiterhin die Unheilsankündigung. Anders wieder die Nachinterpretation: Der apologetische Zusatz in V. 10–14 deutet das Heil als Aufhebung des Unheils, und für die theologische Reflexion in V. 16ff. beginnt die Heilszeit mit der Rückkehr der Gola. Die Heilsworte an Einzelne (Baruch, 45, Ebed-Melech, 39,15ff., Zedekia, 34,1ff.; 38,14ff.) und an die Rechabiten (35) setzen ebenfalls das Unheil voraus und verstehen das Heil lediglich als Überleben im kommenden oder schon eingetroffenen Gericht. Kp. 30 schliesslich stammt von einem Schüler Jeremias, der dessen Unheilsverkündigung aufnimmt, nach dem Eintreffen des Unheils als Schilderung gegenwärtiger Not interpretiert und in einer «ausserordentlichen theologischen Leistung» (118) zu einer Heilsverheissung verarbeitet.

Die Heilsverheissung an das Nordreich (3; 31), die nicht den im Jahre 722 Exilierten, sondern den in der assyrischen Provinz Samaria wohnenden Israeliten gilt, stammt auch nach Kilpp wohl aus der Frühzeit Jeremias; sie wurde von einem spätexilischen oder frühnachexilischen Verfasser zu einer prophetischen Liturgie erweitert. Gemeinsam ist ihr mit der Verheissung an Juda die Wiederherstellung des JHWH-Segens. Über jene hinaus stellt sie die Themen Schuld und Umkehr in den Vordergrund: Die noch andauernde Gerichtssituation wird erst durch Umkehr gewendet. Anders als Hosea verheisst Jeremia jedoch auch für das Nordreich keine Wiederherstellung des Staates und keine Rückkehr der Deportierten.

Ein besonderes Merkmal der jeremianischen Heilsverheissung besteht darin, dass sie in Imperativen ergeht. Dadurch werden die Adressaten aufgefordert, das angebotene Heil anzunehmen und Wirklichkeit werden zu lassen.

Durch die literarkritische Differenzierung zwischen jeremianischen und nachjeremianischen Texten die Konzentration auf Adressaten und Inhalt der Heilsverheissung sowie den Vergleich mit der Unheilsverkündigung gelingt es Kilpp, ein Bild der jeremianischen Heilsverheissung zu zeichnen, das sich sinnvoll und beziehungsreich in die Unheilsverkündigung einordnen lässt. Es wird dadurch deutlich, dass die beiden Aspekte prophetischer Verkündigung einander nicht widersprechen noch ausschliessen, daher weder voneinander zu trennen sind noch zwanghaft miteinander harmonisiert werden müssen. Auch wenn in Einzelheiten andere Abgrenzungen und Zuordnungen möglich sind, vermag die Arbeit Kilpps einmal mehr überzeugend zu zeigen, dass die radikale Bestreitung jeremianischer Heilsverheissungen nicht nur unnötig und unbegründet ist, sondern wesentliche Elemente der Verkündigung Jeremias ausblendet. Umgekehrt verleihen die Heilsverheissungen durch ihre Bezüge zur Unheilsprophetie Jeremias, die Kilpp herausstellt, dieser Schärfe und Prägnanz. Die prophetische Verkündigung Jeremias wie die Nachinterpretationen erhalten dadurch Farbe und werden transparent für die geschichtliche und theologische Situation, zu deren Bewältigung sie Wesentliches beigetragen haben.

Beat Huwyler, Basel

Wilfried Engemann, *Semiotische Homiletik.* Prämissen – Analysen – Konsequenzen. Textwissenschaft: Theologie, Hermeneutik. Linguistik: Literaturanalyse, Informatik.
Hg. v. Harald Schweizer, Bd. 5. A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 1993. XVIII, 244 S.; DM 78.–

Diese Habilitationsschrift (Universität Greifswald), die der Verfasser Umberto Eco widmet: per la sua problematizzazione istruttiva di Dio e del mondo, kann des Interesses weiterer Kreise

gewiss sein, da sich der Fortschritt einer Wissenschaft immer durch die Grenzüberschreitung zu einer anderen Wissenschaft hin zu erkennen gibt. Für die Humanwissenschaften gilt wohl gerade für die Zeit vor der Jahrtausendwende, dass jene Bereiche zukunftsweisend sind, die neue Wege einer fruchtbaren Zusammenarbeit aufzeigen.

Wenn sich hier die Homiletik, die lehrt, wie man über Göttliches zum Mitmenschen sprechen soll, mit der Semiotik befasst, so soll «das Verständnis, die Kritik und die Gestaltung der Predigt als Kommunikationsprozess» (7) vermittelt werden. Ziel wäre also eine «Soziosemiotik der Glaubensvermittlung» über alle räumlichen Grenzen und kulturellen Schranken hinweg, wobei «Sprache» zur «Botschaft» wird (8), deren Verständnis «an den Zuordungsregeln des jeweiligen sozio-kulturellen Umfelds partizipieren muss» (9). Die derart mögliche Variationsbreite der Darstellung muss jedoch die Unveränderbarkeit der geoffenbarten Glaubensinhalte stets im Auge behalten (vgl. 12f.). «Gerade weil das Wort – als für die Predigt wichtigste Zeichenform – gleichermassen epistemologische wie theologische Valenzen hat, vollzieht sich sein Gebrauch im Rahmen der Verkündigung immer auch als Gebrauch verfügbarer Verstehensmodalitäten...» (38). Oder, wie es weiter heisst, ist das Kommunikationsgeschehen bei der Predigt (und auch allgemein) durch die Fragen umrissen: «Was ist bei den Hörern angekommen? Was hat der Prediger gesagt? Und: Wie hat sich dieser Prozess vollzogen, an dessen Endpunkt man zu verschiedenen «Ergebnissen» kommt?» (91). Denn es muss beim Empfänger einer Botschaft neben einer vom Sender intendierten immer auch mit einer Fehlinterpretation gerechnet werden, auch wenn dem manu scriptum des Predigers ein auditum des Zuhörers wörtlich korrespondiert. Von der Wortbedeutung über den Satzsinn bis zum Textinhalt hin öffnet sich eine Schere möglicher Diskrepanzen.

Über solche rein rational-lingustische Erwägungen hinaus darf aber an den Geist Gottes gedacht werden, der eine Gemeinschaft formt und beseelt, die sich versammelt hat, um Ihm zu dienen. Verstehen ist nicht nur Sache des Verstandes, wofür das Pfingstwunder von Jerusalem zugleich Zeugnis und Symbol ist. Des Menschen Fühlen und Wollen ergänzt die Kraft des Verstandes und diese Dreiheit der Kräfte ist auch bei jedem Kommunikationsprozess präsent. Mit ihr kongruieren die drei Faktoren in Bühlers Organonmodell: Symptom (der Gefühle), Signal (des Willens) und Symbol (der Konzeption des Verstandes). Freilich wird man in präziser linguistischer Betrachtung und im Sinne Bühlers diese Kräfte nur als Impulse für die drei Funktionen des sprachlichen Zeichens in Anspruch nehmen.

Man würde dem Verfasser des vorliegenden Werkes nicht gerecht werden können, wenn man die Berechtigung seines Anliegens nicht nachhaltig unterstützen wollte: die ausführlichen theoretischen Darlegungen und Auseinandersetzungen mit einer Soziosemiotik führen ihn (199ff.) zur Begründung einer neuen Teildisziplin der Homiletik, eben seiner Semiotischen Homiletik, die ein «Beitrag zur theologischen Rezeption und Vertiefung semiotischer Fragestellungen» (199 o.) sein kann und sein will. Aus dem «Leitfaden» (199–217) sei hier ein markanter Lehrsatz hervorgehoben: «Die Möglichkeiten der Predigt, etwas auszusagen bwz. mitzuteilen, ergeben sich aus dem Zusammenspiel dreier Ebenen menschlicher Verständigung: Es handelt sich um die Ebene jedweder Ausdrucksformen, der Signifikanten, die zum Bezeichnen von etwas benutzt, als Bedeutungsträger gebraucht werden, ferner um die Ebene von Bedeutungen und Inhalten, also der durch die Signifikanten bezeichneten Signifikate; und schliesslich ist auch die Ebene der Referente zu berücksichtigen, die von Signifikant und Signifikat gemeinsam vertretene Wirklichkeit: Gegenstände, Umstände usw. der empirischen wie auch einer «möglichen Welt», sofern die Kultur sie in ihr Kommunikationspotential integriert hat.» (201).

Johann Knobloch, Bonn

Ökumenischer Arbeitskreis für Bibelarbeit (Hg.), *Bergpredigt*, Bibelarbeit in der Gemeinde, Bd. 8, Basel-Kassel/Zürich-Köln 1992, 198 S., Fr./DM 29.80

Der Ökumenische Arbeitskreis für Bibelarbeit in der Schweiz legt mit diesem Buch zur Bergpredigt bereits den 8. Band einer Reihe vor, welche der biblischen Erwachsenenbildung und Gemeindearbeit dient. Der Band zur Bergpredigt ist von verschiedenen Autoren und VerfasserInnen geprägt, wobei M. Krieg und V. Weymann für mehrere Teile verantwortlich zeichnen, M. Voser-Käppeli, R. Berger-Lutz und P. Siber nur je für einen Teil. Trotz verschiedener VerfasserInnen ist durchwegs spürbar, dass die unterschiedlichen Beiträge auch aus gemeinsamer Arbeit an der Bergpredigt entstanden und gewachsen sind.

Drei einführende Beiträge befassen sich mit der Bergpredigt insgesamt, so mit ihrer Komposition und Gestalt, mit ihrem Zusammenhang mit dem Mt sowie mit ihrer Wirkung durch die Jahrhunderte anhand von Beispielen aus dem 5. Jh. (Leo der Grosse), dem 11./12. Jh. (Mönchs- und Frauenbewegungen), dem 16. Jh. (Zwingli), dem 19./20. Jh. (Ragaz) und dem 20. Jh. (Befreiungstheologie).

Nach dieser allgemeinen Einführung in die Bergrede werden 7 Texte derselben eingehender behandelt:

Die Seligpreisungen (Mt 5,3–12), die Bibelworte von Salz, Stadt und Licht (Mt 5,13–16), die sog. Antithesen (Mt 5,17–48), hier mit Schwergewicht auf der 1. und 6. Antithese, die Fallbeispiele Almosen, Beten und Fasten (Mt 6,2–6.16–18), das Unservater (Mt 6,9–13), die Aussagen zur Sorglosigkeit (Mt 6,25–34) und die abschliessenden Mahnungen (Mt 7,13–27). Das Buch endet mit einer kurzen Schlussbesinnung und mit einem Verweis auf Hilfsmittel (weitere Literatur).

Bei den 7 Textbeispielen findet sich je eine Gliederung des Schrifttextes, die Einblick in Gestalt und Aufbau des Abschnittes gibt. Am Schluss folgt je ein Vorschlag einer Verlaufsskizze zur Gestaltung von Abenden in biblischer Erwachsenenbildung aufgrund dieser Texte.

Das Buch kann und will keinen Kommentar zur Bergpredigt ersetzen. Es zeigt aber einige Grundlinien der Gestalt und des Verstehens dieser bedeutenden Rede des Mt auf. Es gibt Anregungen zur inhaltlichen Erarbeitung einzelner wichtiger Texte der Rede und ihrer existentiellen Herausforderung bis heute. Es bietet auch praxisnahe Vorschläge zur Textarbeit in der biblischen Erwachsenenbildung. Das Buch macht aber leider auch immer wieder deutlich, wie schwer es Interpreten aus den Völkern fällt, die besonders vom paulinischem Denken geprägt sind, die Bergpredigt als Teil eines gesetzestreuen judenchristlichen Evangeliums unvoreingenommen zu lesen und zu verstehen. Aber an diesem Defizit leiden viele Auslegungen bis heute. Es ist nur schade, dass der Kommentar von U. Luz (Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985), auf den sich die Autoren u.a. auch berufen, nicht stärker korrigierend nachgewirkt hat.

Peter Dschulnigg, Bochum

Christoph Bäumler, *Menschlich leben in der verstädterten Gesellschaft*. Kirchliche Praxis zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 390 S.

Die Grossstadt stellt sich der Theologie als Thema schon durch die Symbole Babylon und Jerusalem. Im 19. Jh. haben sich Theologen, wie Bäumler ausführlich darlegt, intensiv damit auseinandergesetzt. Eine kirchliche Antwort auf die Herausforderung durch die anwachsenden Grossstädte war die evangelistische und diakonische Arbeit der Stadtmission. Noch am evangelisch-sozialen Kongress von 1913 hat Chr. Geyer das Problem Kirche in der Grossstadt klar umschrieben. Dann entschwindet das Thema aber dem Problemhorizont der deutschsprachigen Theologie bis zum Erscheinen des Buchs von N. Greinacher «Kirche in der städtischen Gesellschaft» (1966).

Bäumler referiert über soziologische Analysen und Theorien über die Grossstadt als Prozess, über die Spannung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, über Interessenkonflikte und Machtstrukturen, die u.a. bei der Sanierung von Altstadtquartieren auftreten. Er beschreibt die lebensfeindlichen Bedingungen des Daseins verschiedener Bevölkerungsgruppen, ohne dabei, wie manche Grossstadtkritiker, das Leben im Dorf romantisch zu verklären. Er geht auf die Lage der Religion in der Grossstadt ein, die gekennzeichnet ist durch den Rückgang der Verbindlichkeit der Grossorganisationen, durch Zunahme der Konsumentenhaltung und durch die Trennung des religiösen vom politischen und oekonomischen Sektor. Resumée: «Keine Stadt ohne Gott, aber eine Stadt mit vielen Göttern.»

Dann setzt sich Bäumler mit den theologischen Arbeiten zum Thema seit dem Erscheinen des Buches von Greinacher auseinander. Ausführlich geht er auf «The Secular City» von H. Cox ein. Der deutsche Titel «Die Stadt ohne Gott» entspricht der Absicht des Verfassers nicht ganz: Er wollte ja die Grossstadt als Analogie zum Reiche Gottes verstehen und wies der Kirche die Rolle der Avant-Garde Gottes in der Stadt zu. Sie sollte hier den Exorzismus praktizieren. Ein Gegenmodell zu Cox ist Klaus Duntze's «Der Geist, der Städte baut» (1972). Für diesen ist «überall Babylon». Im Memorandum der Kammer der EKiD «Menschengerechte Stadt» fehlt nach Bäumler die Analyse der politisch-oekonomischen Faktoren der sozialen Ungerechtigkeit. Für dessen Verfasser sei nach wie vor das christliche Dorf Modell einer chrislichen Praxis in der Grosstadt. Als Ideal gelte «die überschaubare Gemeinde mit 1000 Gemeindegliedern, einem Pfarrer und einem eigenen Gotteshaus.»

Von den in der letzten Zeit diskutierten Vorschlägen für die Funktionen der Kirche in der Stadt prüft Bäumler die «Kirche als Sakrament der Menschheit» (nach Greinacher), die «Kirche für andere» (nach C. W. Williams mit der Kritik von W. Krusche) und die «Kirche als Institution gesellschaftskritischer Befreiung» (nach der trinitarischen Kreuzestheologie von J. Moltmann). Diesem letzten Funktionstyp gibt Bäumler den Vorzug. Er untersucht ferner Brauchbarkeit und Problematik des pastoralen Grundmodells für die kirchliche Arbeit, betont die Bedeutung der Arbeitsgruppen von Theologen und Nicht-Theologen, in denen keine hierarchische Überordnung herrscht, erwägt mögliche Zuordnung von Kirche und diakonischen Einrichtungen und skizziert die Hauptprobleme des Kirchenbaus in der heutigen Stadt. Er entwirft schliesslich Modelle für die drei Brennpunkte kirchlicher Praxis in der Grossstadt: für kirchliche Zentren mit diakonischen, sozialen und liturgischen Aufgaben in der City, für Aktivitäten der Kiche in Stadtteilen als Anwalt der betroffenen Bevölkerung und für kirchliche Praxis in Neubaugebieten.

Bäumler informiert umfassend über die theologische und die nicht-theologische Literatur zum Thema und bietet aus teilnehmenden Beobachtungen wertvolle Hinweise und hilfreiche Empfehlungen. Sein Buch ist ein Wegweiser für alle, die nach einem tieferen Verständnis für das Mensch-sein und das Christ-sein in der Stadt und nach neuen Wegen für kirchliche Praxis suchen.

Walter Neidhart, Basel

Hermann Pius Siller, *Handbuch der Religionsdidaktik,* Herder Verlag Freiburg 1991. 359 S.

Siller beschreibt die gymnasiale Oberstufe als Rahmen des Religionsunterricht und die konfessionelle Gebundenheit dieses Fachs in Deutschland, skizziert mit Hilfe des Bildungsbegriffs eine allgemeine Didaktik und einige Charakteristika heutiger Schüler und entfaltet dann als Fachdidaktiker seine theologische Sicht: In den Religionen geht es um Auslegung der strittigen Wirklichkeit. Für den christlichen Glauben ist Wirklichkeit im Sinn von K. Rahner und K. Barth eschatologisch bestimmt. Alles Erkennen von Wirklichkeit geht vom Urdekret Gottes, des Schöpfers, aus, der will, dass die ganze Schöpfung an seiner Liebe teilnimmt, und führt dann zu Jesus hin, der mit seiner Pro-Existenz die Selbsthingabe des Vaters an die Welt ausführt und

darum als der Prae-existente und zusammen mit dem Heiligen Geist als der dreieinige Gott erkennbar wird. Dieses christozentrische Denken verbindet der Verfasser mit der Einsicht, dass die Wirklichkeit vielperspektivisch ist und dass auch andere Perspektiven z.B. die «Christologie von aussen» bei Hobbes, Spinoza und Voltaire, ernst zu nehmen sind, freilich mit der Gewissheit, dass die Aporien der abstrakten Aussenperspektiven durch die christologisch-eschatologisch bestimmte Innenperspektive aufgedeckt werden können.

Das Buch von Siller bietet kaum etwas für den, der Hilfe für das didaktische Handwerk des Alltags sucht, wohl aber viel für den, der die Themen des gymnasialen Religionsunterrichts in eine einheitlich christologische Gesamtschau einordnen möchte.

Walter Neidhart, Basel

Gottfried Adam/Rainer Lachmann (Hg.), *Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 452 S., DM 39.80

G. Adam und R. Lachmann, die als Herausgeber schon die bewährten Kompendien der Religionspädagogik und der Gemeindepädagogik zusammengestellt haben, legen hier ein weiteres Kompendium über die vielfältigen heute praktizierten Methoden des Religionsunterrichts vor. Nicht nur die traditionellen sprachorientierten Methoden (verschiedene Formen des Unterrichtsgesprächs, das Erzählen, Möglichkeiten der Texterschliessung) werden behandelt, sondern auch die erst in den letzten Jahrzehnten oder Jahren aufgekommenen: das bildnerische Gestalten, das Sprechzeichnen, der Umgang mit Kunst und mit Karikaturen, das Arbeiten mit Fotos, Folien und Comics und mit den verschiedenen audiovisuellen Medien. Eingehend wird über das Singen und die Pflege der Kirchenmusik informiert. Spielformen, besonders die szenische Gestaltung von biblischen Texten, werden besprochen, Möglichkeiten von Meditation mit Schülern und von Stillübungen werden erörtert. Es wird auch die Frage aufgenommen, wie liturgische Elemente dem schulischen Religionsunterricht zugeordnet werden könnten (z. B. als Schulgottesdienst, der von einer der Schule nahen Kirchgemeinde veranstaltet wird und zu der Schüler und Lehrer eingeladen werden). Von der Schulreform hat der Religionsunterricht erst in jüngster Vergangenheit gelernt, neben dem Frontalunterricht bewusst auch andere Sozialformen zu verwenden: Das Buch orientiert über Partnerarbeit, Einzelarbeit und Gruppenunterricht, ferner über organisierte Erfahrungen ausserhalb des Klassenzimmers, die das Lernen befruchten –, auch ein Erbe der Schulreform. Einleitend äussert sich R. Lachmann über die Grundfragen aller dieser Methoden.

Es ist den Herausgebern gelungen, für jedes Thema kompetente Autoren zu finden, von denen viele über das betreffende Gebiet schon publiziert haben. So wird der Leser fachkundig und gründlich, oft wie in kurzen Monographien, über jede Methode informiert. Das hat freilich einen Nachteil: Weil jede(r) Autor(in) die Methode, über die er(sie) schreibt, gut und wichtig findet, muss der Leser aus der Fülle der Möglichkeiten, die ja nicht alle in gleicher Weise in einem Unterrichtsgang zu realisieren sind, selber gewichten und auswählen.

Walter Neidhart, Basel