Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 56 (2000)
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: 14.07.2025

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

Rezensionen

Reinhold Mayer (unter Mitarbeit von Inken Rühle), *War Jesus der Messias?* Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden, Bilam Verlag, Tübingen 1998. 436 S.

Der Titel des neuen Buches des Tübinger Judaisten Reinhold Mayer lässt vermuten, dass es vornehmlich von Jesus von Nazareth handle, etwa um die von manchen Fachleuten diskutierte Frage, ob Jesus nur von seinen Anhängern als Messias verehrt wurde, oder ob er sich selber als solchen verstanden hat. Kurz: ob er *der* Messias war oder nur einer unter anderen.

Wer das Buch liest, wird zunächst überrascht, wenn nicht gar enttäuscht, dass von den 208 Seiten des ersten Teiles ganze 12 sich mit Jesus befassen, unter dem Titel «Jesus von Nazareth, der unbekannte Messias». Er figuriert als einer unter vielen Messiassen in der Zeit vom babylonischen Exil bis zu unserer Gegenwart.

Dass in Jes 45,1 der Perserkönig Kyros «Messias» (*mašiaḥ*) genannt wird, das kann jeder Bibelleser wissen. Und dass der jüdische Weise Abi Akiva den Rebellen Bar Kochba als Messias geachtet hat, das dürfte auch bekannt sein. Dass aber der jüdische Historiker Flavius Josephus den römischen Kaiser Vespasian als Messias bezeichnet hat, davon dürften die wenigsten Kenntnis haben. Und in unserer Zeit spielt der «Lubawitscher Rebbe» Menachem Mendel Schneurson in Brooklin für seine Anhänger in der CHABAD-Organisation die Rolle eines Messias. – Das sind einige Beispiele aus der langen Reihe der Messiasse. Von ihnen etwas zu wissen, dazu muss man schon Judaist sein.

Unter diesen Messiassen, von denen Mayer berichtet, gibt es solche, die Wunder wirken. Es gibt auch solche, mit deren Auferstehung und Parousie gerechnet wird. Wird da nicht Jesus von Nazareth entwürdigt als einer von vielen? Müsste der Titel des Buches nicht eher heissen «War Jesus *ein* (und nicht *der*) Messias?»

Das hebräische Wort *mašiaḥ* heisst wörtlich übersetzt «der Gesalbte». Könige, gelegentlich auchPriester oder Propheten wurden mit Öl gesalbt. Sinngemäss müsste man die Vokabel wiedergeben mit «der Gekrönte». Aus dem hebräischen *mašiaḥ* wurde der gräzisierte «Messias» oder – wörtlich ins Griechische übersetzt – *christos*. Und diese Übersetzung wurde und wird nicht selten als Titel oder gar als Eigenname Jesu verwendet.

Ein Messias trat auf, wenn das Volk der Juden unter politischem Druck zu leiden hatte. Sein Ziel war die Befreiung Israels und seine Vereinigung im Israel-Land. Dazu wusste er sich von Gott berufen. Jeder Messias ist gescheitert, hat sein Leben verloren und verursachte durch sein Wirken nur eine Verschlimmerung der Lage. Im Falle von Jesus von Nazareth bestand und besteht diese Verschlimmerung in dem schon bald aufkommenden Antijudaismus der Kirche bis hin zur Schoa. –

Diese negative Auswirkung des Messianismus ist wohl der Grund dafür, dass der Talmud den Messianismus ignoriert. «Im Gedächtnis Israels hatte sich tief eingeprägt, wie das Messiastum mit Gewalt und Krieg, mit Not und Tod zu tun hat ... Das ist wohl der letzte und zureichende Grund für das laute jüdische Nein gegenüber dem Messianischen und dem ‹Christlichen›, das per definitionem ‹messianisch› ist, im Besonderen» (83).

Doch zurück zum Titel des Buches: «War Jesus der Messias?» Wurde er von Anhängern als Messias gesehen, oder hat er sich gar selber als solcher verstanden? Die zweite Frage bejaht Mayer klar aufgrund folgender Überlegungen:

Anfänglich war Jesus ein Tora-Lehrer im Rahmen des Pharisäismus, sonderlich im Geiste Hillels («Bergpredigt» und Gleichnisse!). In einer zweiten Phase hielt er sich für einen, ja für den Messias (Mt 16). Es war Sache des Königs, den Grosspriester zu ernennen. In Mt 16 ernennt Jesus – eben als «König»! den Simon zum messianischen Grosspriester seines

Tempels. (*ekklesia* ist ein für einen Juden fremder Ausdruck und muss durch «Tempel» ersetzt werden!)

Der Name «Kefa» (aramäisch = Fels) ist eine Anspielung an den Felsen, auf dem der Tempel errichtet ist, und ebenso an den Namen des damals amtierenden Grosspriesters Kefa (im NT Kaiaphas). –

Äusserst interessant ist der zweite Teil des Buches. Er enthält Quellen (in deutscher Übersetzung) zu den Abschnitten im ersten Teil. Ein Anhang enthält eine Zeittafel und einige Seiten Ortserklärungen. –

Es seien noch zwei kritische Bemerkungen angemeldet:

1. Mit keinem Wort wird die Auferstehung Jesu erwähnt. Aber gerade dieses Faktum ist doch für seine Anhänger der klare Erweis für seine Messianität. Ohne dieses, d.h. ohne den Glauben, dass Jesus auferstanden, also gegenwärtig und zukünftig ist, wäre die «Jesusbewegung» eine innerjüdische Sache, eben eine der vielen messianischen Bewegungen geblieben. Und ohne diesen Glauben gäbe es kein Neues Testament.

2. Mayer betont, dass durch das NT auch die hebräische Bibel weltweit bekannt geworden sei. Das ist zum Teil richtig. Ist die hebräische Bibel bekannt? – Leider lesen viele «Christen» die hebräische Bibel, das sog. Alte Testament überhaupt nicht oder allenfalls darin nur die Psalmen. – Ohne das NT wäre die hebräische Bibel nur ein jüdisches Religionsbuch, das die meisten so wenig lesen wie den Koran.

Trotz dieser beiden kritischen Bemerkungen möchte ich das Buch nachdrücklich empfehlen. Es bietet nebenbei auch eine eindrückliche Geschichte des Judentums vom 6. Jh. a.Chr. bis ins 20. Jh. p.Chr. Und es liest sich spannend wie ein Krimi.

Heinrich O. Kühner, Basel

Hubertus Blaumeister, *Martin Luthers Kreuzestheologie*. Schlüssel zu einer Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521), Bonifatius Verlag, Paderborn 1995. 576 S.

B. setzt wohlbegründet seine Interpretation von Luthers Theologie in Bezug auf das dort seltene Theologumenon *theologia crucis* bei einer der besten Quellen an, den als zweite Psalmenvorlesung bekannten «Arbeiten» (*operationes*), die Erasmus als Kommentar lobte und die Melanchthon beim akademischen Akt beim Tod des Reformators am 22. Februar 1546 würdigend hervorhob. Die offensichtliche Crux des Versuches, Luthers Theologumenon unter dem Haupttitel auch zur Hauptsache reformatorischer Theologie zu nehmen, löst B. unter Rückgriff auf manche z.T. eher programmatische Essays zu Luther, um alle Stellen, die dahin gedeutet werden, in seine Sache zu bringen. Nach der Einleitung (11-24), die sogleich die moderne Aktualität, auch trotz der Stille zu diesem Thema «nach dem kreuzestheologischen Boom der siebziger Jahre» (12), anmahnen will, geht B. in «Teil I. Ortsbestimmung und Grundlegung» (25-129) zum Thema in Forschung und Quelle. Wenn auch die «bis ins Unerträgliche» gesteigerte, Luther kennzeichnende antithetische Redeweise unverblümt wahrgenommen und dargelegt wird, hofft B. doch, durch seine Interpretation, dass diese Übersteigerung «auf die Einheit» der Kirche hin «überwunden» werden und dass «für die Ökumene» wie «nicht minder entscheidend für eine neue, zugleich überzeugende und dem Evangelium treue Präsenz des Christentums im Selbstverständnis und im Leben unserer Zeitgenossen» (15) Luthers damaliger «Generalangriff» auf die Theologie seiner Zeit entsprechend heute zu aktualisieren gelingen könne.

Die Kreuzestheologie sei keinesfalls vorreformatorisch als Demutstheologie oder bloss als Kampflehre zu werten; sie sei «aus ihrem praktisch-seelsorgerlichen Anliegen heraus» auch «theologisches Programm» (129); sie sei «ganz geprägt von dem, was sie bewirken» wolle, es sei «aber auch klar, dass sie nicht alles ist» (127). Als «eigentliches Gegenstück zur scholastischen Theologie» will B. «nicht etwa eine *Theologie* des Kreuzes», womit im heu-

tigen Trend gegen akademisches Theologisieren B. für «das gelebte Kreuz selbst» (ebd. und Anm. 128) plädiert. Das mache *theologia crucis* zur «authentischen» Theologie, die als «Offenbarungstheologie» bei Luther «ganz aus dem Wort» lebe: «Nach der ihr eigenen Hermeneutik der Schrift liegt der einzige Zugang zu Gottes Wort nicht in theologischer Anstrengung, sondern in der Erfahrung, und genauerhin in der Erfahrung des Kreuzes bis hin zur äussersten Anfechtung». Diese Erfahrung sei «freilich nicht zu trennen vom grösseren Zusammenhang des Doppelwerkes Gottes: Gericht *und* Barmherzigkeit» (104). Allerdings – und m.E. begrenzt B. damit die gewünschte Schlüsselfunktion der *theologia crucis* für Luthers reformatorische Erkenntnis und Wirkung – wenn er betont: «Wo Luther von ‹Kreuz› oder auch von ‹Kreuz Christi› spricht, meint er nur selten das Kreuz Jesu. Worum es ihm geht, ist vor allem *unser Kreuz* bzw. das Kreuz, das Christus uns auferlegt» (121).

Von diesen Grundlagen her, die «vier Hauptbelege zum Thema» aus Luthers Kommentar untersuchten «und die Bedeutungsanalyse verwandter Leitbegriffe» (124) darboten, geht B. zur weiteren Entfaltung seiner Sicht von *theologia crucis* bei Luther in Teil II: «Das Kreuz als Weg Gottes mit dem Menschen» (132-262); «Die Umkehrung: Menschsein im Zeichen des Kreuzes» (263-339); «Die konkrete Form: Leben aus dem Gekreuzigten» (340-388) «Konsequenz für die Theologie: *Theologia crucis* – ein Neuanfang» (389-476). Die Entfaltung vertieft sich in über 60 Stellen des Kommentars über Kreuz, Kreuzigen oder Kreuzigung, die im wesentlichen von der bekannten *mortificatio* des sündigen fleischlichen Menschen handeln. Zentral sind dabei nicht nur Fragen nach der bleibenden Sünde oder der «Königsherrschaft des Gekreuzigten», sondern auch die bekannte Bildrede vom «wunderbaren Tausch» in der Auslegung zu Psalm 21 (22), 2, die Luther als den «fröhlichen Wechsel und Streit» schon zuvor in «Von der Freiheit eines Christenmenschen», aber eindeutig nicht als *theologia crucis*, sondern als Bild der «königlichen Hochzeit» einbringt (vgl. meine Edition des Traktats *De libertate Christiana*, München 1983, 1190 im Manesse Verlag Zürich).

Teil III: «Rückschau und Ausblick» (478-550) wertet positiv «Erbe und Herausforderung», weist Missverständnisse zurück wie «Widerspruch im Gottesbild», «Negatives Menschenbild» und Herkunft aus Luthers «übersensiblem Gewissen». Nach B. nimmt Luther «mit sicherer Intuition (...) im Kreuz den Schlüssel zum Geheimnis der Gott-Mensch-Beziehung als geschenkter Einheit-in-Unterschiedenheit wahr» (552). B. wendet sich an die offizielle katholische Lutherkritik und sagt, dass Luther «derart viel an wichtigen Einsichten und an aus der Mitte des Evangeliums kommenden Neuansätzen in sich trägt, dass wir verarmen, wenn wir (...) polemisch ausgrenzen». «Über die Grenzen der Konfessionen hinweg» stelle er herausfordernd «bleibendes Erbe» dar, das «gerade auch als gemeinsames christliches Erbe (...) weitgehend noch zu entdecken» sei (478). Geleitet von solcher ökumenischer Aufgeschlossenheit, hält B. Luthers Theologie für heilsam als Kreuzestheologie, d.h. als «Theologie des Nein oder besser: Theologie des unter dem Gegenteil verborgenen Ja und nicht Theologie des blossen Ja» (553) – wie B. summierend in seinem Schluss bestätigt, was er bei seiner Interpretation überall durchhielt.

Als ökumenischen Appell und Beitrag zur Lutherforschung wird diese gründlich interpretierende Arbeit und bedeutsame Studie *einer* Seite von Luther mit Dank zu hören sein. Gleichwohl bleibt der Einstieg in den grossen Psalmenkommentar einseitig, wie B. selber meint, dass Luther «um die Einseitigkeit dieses Ansatzes» wisse, indem er «überzeugt» sei: «Solange wir in dieser Weltzeit leben und nicht jenseits von Gut und Böse sind», sei dieser Ansatz «lebens-not-wendig» (ebd.) – womit B. sich offenbar identisch weiss. Luthers «Kreuzeshermeneutik», wie B. seine Interpretation von *theologia crucis* universal auf die Deutung von Mensch und Wirklichkeit anwendet, «ist bewusst parteiisch, denn sie ist «*Kampfinstrument*» (476) – also aktualisiert *mehr* als nur eine Kampflehre (s.o.).

Wenn man Luther aber gerecht werden will, so sind seine eigenen Sätze für die Einordnung und Deutung dieses Theologumenons ins Feld zu führen. Da erklärt sich auch klar

und unüberhörbar, warum Luther weder 1520 in der bis heute entscheidenden Schrift von christlicher Freiheit, noch später *theologia crucis* erwähnt, jedoch dort wie immer wieder die «Rechtfertigung allein durch den Glauben» seiner ganzen Theologie zugrunde legt. In den Schmalkaldischen Artikeln wollte er herausstellen, worauf er «stehen muss und stehen will». Das ist eine unmissverständliche Bekenntnisaussage, in der deutlich bleibt, was auf keinen Fall an ihm und im ökumenischen Gespräch aufgegeben werden kann. Er selbst weist bei der Veröffentlichung im Druck 1538 darauf hin: «Diejenigen, die nach mir leben werden, sollen hiermit mein Zeugnis und Bekenntnis vortragen können.» – Die Bedeutung, die nach Luther der Glaube an die Rechtfertigung allein durch Christus für das Leben der Gläubigen hat, dass sie nun Leben in der neuen Existenz, in die der Glaube an Jesus Christus sie versetzt und in der sie mit Christi Gerechtigkeit zu Gerechten und Sündern zugleich geworden sind, macht nicht die *theologia crucis* «zur unverzichtbaren Kehrseite der Rechtfertigungslehre» (486) oder «das Geschehen der Rechtfertigung» zur Mitte der *theologia crucis* (488), wie B. argumentiert. Vielmehr sind die paulinisch-augustinisch-lutherische Rechtfertigungslehre und der biblische Rechtfertigungsglauben Zentrum und Angelpunkt in Leben, Frömmigkeit und Theologie Luthers.

Sinnvoll ist es, dass diese bemerkenswerte Dissertation zur Reformation und zu Martin Luther als Reformator bei der Päpstlichen Universität Gregoriana von Rom aus die Forschung und das ökumenische Gespräch anregen wird, wenn auch erstaunlich, weil so spät. Etwas «gesucht» wird dabei ein *Schlüssel* – wie oft im Text und im Untertitel gesagt – für eine an Kreuzestheologie erwachsende *Lebenshaltung*. Diesen findet von seinen Voraussetzungen B. auch, doch kaum zur «Theologie der Reformators», wie laut Vorwort geplant. Ob Luthers «Deutung von Mensch und Wirklichkeit» mit *theologia crucis* aufgeschlossen ist, bleibt diskutierbar. In der Arbeit sollte «das Theologumenon von der *theologia crucis* eine umfassendere Füllung» erhalten, «als sie aus der Heidelberger Disputation zu erheben ist» (22). Auch das gelingt, ist aber für den mit den Quellen Vertrauten viel zu eng durchgeführt. Das liegt nicht an der Beschränkung auf die allerdings intensiv redende im Untertitel genannte reife reformatorische Quelle, in der nur einmal der fragliche Begriff vorkommt. Auch begegnet Kreuzestheologie in ihr. Doch gegenüber den vielen trefflichen Zeugnissen zu Glaube und Theologie der Rechtfertigung in dieser Quelle ist sie mit der inhaltlichen Füllung B.s nicht wirklich Schlüssel zu Luthers Werk.

Horst J.E. Beintker, Ulfborg (DK)

Wolf-Eckart Failing/Hans-Günther Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen*. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, W. Kohlhammer, Stuttgart 1998. 304 S.

In den neueren Entwürfen für eine Theorie der Praktischen Theologie spielt der Begriff Wahrnehmung eine wichtige Rolle. Er ist wegleitend für die beiden Praktologen der Frankfurter Fakultät. Heimbrock zeigt einleitend, wie verschieden und kontrovers Wirklichkeit, auch kirchliche Wirklichkeit verstanden wird: Der Evangelikale erzählt von einem konstatierbaren Eingreifen Gottes als Gebetserhörung. Für einen Systematiker ist Wirklichkeit das Rechtfertigungsgeschehen, für einen anderen die Möglichkeit Gottes, die der Glaubende aufgrund der Auferstehung erhofft. In der dialektischen Theologie war Wirklichkeit die Negativ-Folie für die Glaubensaussagen, die von jeder Erfahrung gereinigt waren. Dieses Wirklichkeitsverständnis herrschte in der Praktischen Theologie nach 1945, bis es durch die «empirische Wende» obsolet wurde. Von da an verstand man das Fach als Handlungswissenschaft. Heimbrock will dieses Verständnis nicht völlig aufgeben, weil empirische Erkenntnisse für die kleinen Veränderungen der Praxis nötig sind. Aber er plädiert dafür, das Wirklichkeitsverständnis zu erweitern und bisher nicht beachtete Phänomene der Lebenswelt wahrzunehmen. In der Moderne ist der Alltag zwar nicht mehr selbstverständlich religiös durchsetzt, doch nicht-kirchliche Religion meldet sich in Krisen

und Brüchen, indem sie hilft, entweder die Brüche zu glätten und zu verschleiern oder sich zu distanzieren, sie bewusst auszudrücken und sie zu bestehen.

Mit der Devise erweiterte, vertiefte Wahrnehmung der Wirklichkeit erkunden die beiden Autoren abwechselnd einzelne Bereiche ihres Faches: Heimbrock behandelt das Thema *Religion und Musik*, nicht beschränkt auf Kirchenmusik. Ihn interessieren die religiösen Elemente in Pop und Rock, die Verwendung von Trommel und Gong in religiösen Heilverfahren und anderen kollektiven Erlebnissen, in denen Religiöses mitschwingt.

In einer von Bildern dominierten Kultur sind Theologen – mit Recht – gegenüber Bildern kritisch. Eine Theologie der Wahrnehmung muss aber nach der *Bedeutung des Sehens* für den Glauben fragen. Heimbrock orientiert über die anthropologische Forschung des Sehens, über die Beziehung von Sehen und Gesehen-werden in der frühen Mutter-Kind-Beziehung (mit seinen Konsequenzen für die Entstehung des Gottesbildes). In den biblischen Texten wird Gotteserkenntnis oft mit Sehen in einem bestimmten Sinn verknüpft (z.B. Ps 139). Heimbrock warnt davor, Gottes Wort auf die verbale Kommunikation zwischen Menschen zu reduzieren. Er reflektiert auch über die Aktualität des Bilderverbots und über Möglichkeiten, den archaischen Wunsch, Gott zu schauen, in Gestalt von kreativer Wahrnehmung aufzunehmen.

Wahrnehmung ist eng mit unserer Beweglichkeit und der Möglichkeit, unsere Position zu verändern, verflochten (Kinästhesie). Failing behandelt den Zusammenhang von *Religion und körperlicher Bewegung* – im Blick auf die protestantische Neigung zur Vergeistigung und Entkörperlichung ein dringliches Thema. Eine Wiederentdeckung der Spiritualität des Körpers ist im Gang. Failing erörtert u.a. die «protestantische Wallfahrt zum Kirchentag», die Kreuzweg-Stationen, das Bibliodrama, das Handauflegen beim Segnen und beim Gebet für Kranke. Auch erste Versuche, den Tanz in die Liturgie aufzunehmen, sind im Gang.

In ähnlicher Weise war für die protestantische Theologie der *Raum* uninteressant. Für die Verkündigung von Gottes Wort schien ihr jeder Raum gleich geeignet zu sein. Seit etwa 100 Jahren wurden Gemeindezentren mit Mehrzweckräumen gebaut. Doch in der jüngsten Vergangenheit wurden in vielen dieser Zentren die Gottesdiensträume resakralisiert. In einer phänomenologischen Analyse zeigt Failing, wie der gelebte Raum nicht eine objektiv fassbare Grösse ist, sondern ein Korrelat des subjektiven Erlebens. Jeder Raum hat seine Atmosphäre, die das soziale Geschehen erleichtert oder erschwert. Er hat auch einen symbolischen Sinn. In den letzten Jahren haben an Brennpunkten des politischen Streites durch die Beteiligung engagierter Christen kirchliche Räume eine neue, aktuelle Bedeutung bekommen: als Orte, wo Menschen zusammenkommen, um über das Leiden von Mitmenschen zu klagen und dagegen zu protestieren – als vorläufige Schutzräume für Asylsuchende oder mit einer anderen Symbolik. Failing untersucht die religiöse Funktion dieser Räume. Nach seiner Meinung darf auf die drohenden Katastrophen (oft mit kosmischen Dimensionen) nicht mit einem Rückzug in heilige Räume und dem Versuch, das Sakrale wieder streng vom Profanen zu scheiden, reagiert werden. Wohl aber können symbolische Räume in einer befremdlich gewordenen Welt zum Haftpunkt von Angst und Hoffnung und damit von Erfahrungen mit Transzendenz werden.

Solche Einzel-Aspekte bündelt Failing im Kapitel über *Lebenswelt und Alltäglichkeit*, in dem er über Erkenntnisse aus nicht-theologischen Wissenschaften und über Ansätze aus dem eigenen Fach berichtet. Es geht um eine Analyse der volkskirchlichen Wirklichkeit, die nicht von vornherein als defizitär gewertet wird, um Verstehen der Laien-Theologie und ihrer Differenz zur pastoralen Sicht der Dinge, um Religiosität der «kleinen Leute», um Folgerungen aus der Religions-Phänomenologie und der Kritischen Theorie und um die phänomenologische Beschreibung von Alltag und Lebenswelt. Dabei ist Lebenswelt der umfassende Begriff, der das meint, was die alltäglich-soziale Realität prägt und ihr zugrunde liegt. Was Failing hier, mit vielen Zitaten aus der Forschung, referiert, ist in der

Praktischen Theologie erst in Ansätzen rezipiert und liest sich wie ein Programm zukünftiger Forschung.

In den weiteren Kapiteln bringen die Verfasser unter ihrem Leitbegriff die traditionellen Teildisziplinen zur Sprache. Für die *Homiletik* greift Heimbrock auf E. Lange zurück, der schon vor 20 Jahren gefordert hat, dass die Wahrnehmung der heutigen Situation bei der Arbeit an der Predigt ebenso wichtig sei wie die Wahrnehmung des Textes. Vor kurzem hat G. Theissen die Aufgabe der Predigt als Impuls zu einer kognitiven Umstrukturierung der Wahrnehmung der Wirklichkeit umschrieben. Solche Einsichten führt Heimbrock durch phänomenologische Analysen weiter: Wahrnehmung ist immer von Stimmungen begleitet. Die sinnliche Wahrnehmung von vorhandener Wirklichkeit und der fiktionale Entwurf von neuer, möglicher Wirklichkeit sind nicht schlechthin Gegensätze. Predigt soll darum eine kreative Wahrnehmung von Gottes neuschaffender Gegenwart ermöglichen. Das kann nach Heimbrock nur geschehen, wenn die akustischen und die anderen Elemente des Predigtgeschehens mitbeachtet werden: Der Predigtinhalt lässt sich nicht von der Person des Predigers lösen. Die Predigt wirkt durch das Ineinander von Worten, Blicken, Gesten, Tonfall und persönlicher Ausstrahlung des Predigers.

Failing diskutiert die Frage, welche der heutigen vorgeschlagenen Theorien *die Kasualien* am besten erfasst: Sind sie Übergangsriten? Das wäre die zutreffende Deutung, wenn die Übergänge in eine neue Lebensphase immer noch als Bruch erlebt werden und wenn dabei die rituellen Vollzüge das Wichtigste wären. Doch die Übergänge sind heute verschliffen, oft entritualisiert, oder es werden neue Ritual-Praktiken gesucht. Sind die Kasualien Krisenhilfe? Dieser Begriff kanalisiert das Verständnis und steht unter dem Verdacht, dass er die Kasualien legitimieren muss. Failing versteht mit Berufung auf biblische Weisheitslehrer und auf den Unterschied zwischen dem segnenden und dem rettenden Handeln Gottes die Kasualien als «Anweisung in christlicher Lebenskunst und evangelischer Weltweisheit.»

Heimbrock stellt fest, wie weit entfernt von der Lebenswelt der Schüler der heutige *Religionsunterricht* ist – trotz Problem- und Schülerorientierung. Er fordert eine schärfere Wahrnehmung ihres Alltags, ihres Enttäuschtseins von traditionellen Sinnangeboten, ihrer Vorliebe für die virtuelle Realität der PC-Spiele, der religiösen und mystischen Elemente in der von ihr bevorzugten Musik und des Interesses von vielen für den Okkultismus. Ihm geht es nicht um «die Wahrnehmung mit dem dritten Auge», welche den Symbolsinn hinter den vordergründigen Erscheinungen zu erfassen meint, sondern um die sinnliche Wahrnehmung expliziter religiöser Symbole im Alltag der Schüler.

Für die *Seelsorge* erweitert Heimbrock die Wahrnehmung durch Einbezug des Booms von alternativen Angeboten für Heilung und Gesundheit. Diese «neuen» Heiler deuten Krankheit als Verunreinigung und Heilung als Reinigung, oder sie verstehen Heilung als Integration in eine verlorene Ganzheit. Dieses Integrations-Modell ist oft mit religiösen Vorstellungen und Praktiken gekoppelt. Auch einige Psychotherapeuten arbeiten mit der konstruktivistischen Erkenntnistheorie und relativieren das naive Wirklichkeitsverständnis. Für die ist Heilung Re-Konstruktion von Wirklichkeit, Ermöglichung einer besseren, der Entfaltung des Selbst dienlicheren Wirklichkeit. Mit dieser Theorie kann man nach Heimbrock ausserrationale Heilmethoden und Glaubensheilungen verstehen. Er macht sie für die Seelsorge fruchtbar, indem er ausdrücklich auf eine «erschlichene Ganzheit» verzichtet und das Fragmentarische am Sein des Menschen und des Christen bejaht.

Im *Schlusskapitel* fassen die Autoren ihre neue Sicht zusammen und ziehen Folgerungen für die Weiterarbeit. Die Praktische Theologie als Handlungswissenschaft tendierte zu einem verengten, institutionell-professionellen Handlungsmodell. Durch ihre Wahrnehmung öffnen die Autoren den Weg zu einem Handeln jenseits von Bedürfnisbefriedigung und Normerfüllung – hin zu den Grenzen, wo der Glaube im Handeln Gottes die Brechung des Handelns bereits vorfindet. Sie rechnen mit alltäglichen Transzendenzen, die aber

nicht durch instrumentales Handeln herzustellen sind. Theologisch stehen sie in der Nähe der Mystik und der biblischen Weisheit und bekennen sich zur «Ahnung, dass jedes Erkennen ein schöpfungsmässig eingestiftetes Wieder-Erkennen voraussetzt.»

Sie wollen nicht ein verbessertes Regelwissen und Weisungen zur Praxisgestaltung vermitteln, sondern mit vertiefter Wahrnehmung ein klareres Verstehen der je wieder individuellen Lage mit den darin verborgenen Möglichkeiten zum Handeln ermöglichen. Damit ist die Frage, wie praktikabel diese Praktische Theologie sei, vom Tisch. Doch mich beschäftigte beim Lesen dieses Buchs, das mir im Blick auf die Fülle der darin verarbeiteten Erkenntnisse und der weiterführenden neuen Einsichten höchst bedeutsam erscheint, eine andere Frage: Welchen Stellenwert hat die fiktive Wahrnehmung einer nicht vorhandenen Wirklichkeit für die Religion? Dass die Verfasser das naiv-positivistische Wirklichkeitsverständnis relativieren, ist sicher gut. Doch indem sie das, was die religiöse Phantasie als zukünftiges Wirken Gottes erträumt, ohne Einschränkung als Wahrnehmung beschreiben, geraten sie, wie mir scheint, in das Schussfeld der Religionskritiker, die alle religiösen Vorstellungen als Illusion und schönen Schein beurteilt haben. Sie öffnen vielleicht mit der Aufwertung der fiktiven Wahrnehmung ein Hintertürchen, durch das verbalistisch verstandene Mythen wieder eintreten und ihren alten Geltungsanspruch anmelden können.

Walter Neidhart, Basel