

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **29 (1973)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

## **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

JOHANNES LINDBLOM, *Erwägungen zur Herkunft der Josianischen Tempelurkunde*. = Scripta minora Reg. soc. hum. litt. lundensis 1970–71, 3. Lund, CWK Gleerup, 1971. 82 S.

Was ist in der Zeit des Königs Josia in Jerusalem, in Juda und in den von den Assyrem besetzten Gebieten des ehemaligen Staates Israel passiert? Was hat dem König den Anlaß zum Handeln, zum Widerstand und zum Hoffen gegeben? Hat Josia gezogen oder ist er geschoben worden? Was für Kreise haben hinter ihm gestanden? Was wurde damals in den Archiven des Tempels gefunden? Sind Manipulationen wie die berühmte *pia fraus* so wirksam, daß sie eine Bewegung auslösen, die später die Josianische Reform genannt wird? Zu diesen Fragen gibt es eine große Zahl von Arbeiten<sup>1</sup>.

Die hier anzugehende Schrift befaßt sich mit einem Detail. Zwei einleitende Abschnitte betreffen die im Tempel gefundene Urkunde, die nach Lindblom die ältesten Partien des Deut. bilden, denen sich bald frühe Zusätze aus dem «gleichen Kreis von Menschen» (S. 18) angefügt haben. Nach Lindblom ist schon die Tempelurkunde als Moserede konzipiert. Stilistische Eigenheiten (hören, lehren, lernen) deuten auf das «Modell eines mündlichen Unterrichts» (S. 21). Ist aber die Moserede wirklich nur «ein typisches Pseudepigraph» oder wäre hier von neueren Forschungen her (Amt des Richters Israels, des Gesetzessprechers usw.) nicht doch mehr zu sagen? Für Lindblom (Abschnitt 7) ist prophetische Mitwirkung am Deut. so gut wie ausgeschlossen; was bisher als prophetischer Einschlag (Liebe Jahwes zu seinem Volk, «Erwählungsidee», Gehorsamsforderung, Bundestheologie, Fürsorge für die *personae miserabiles*, Kultzentralisation) im Deut. bezeichnet worden ist, kann ebenso gut von «andern Trägern der alten Traditionen» stammen, etwa vom «jahwetreuen Kultpersonal vor allem in Jerusalem» (S. 67). Als Urheber der Tempelurkunde kommen nach Lindblom nur die Leviten in Betracht, denen denn auch der Hauptteil der Untersuchung (Abschnitte 3 bis 6) gewidmet ist. Ist Levi Amtstitel oder ethnographische Bezeichnung (S. 23)? Sicher leben die Leviten ohne Stammesgebiet und ohne Erbbesitz, auf Wohltätigkeit und Fürsorge angewiesen. Sie haben als schutzbedürftige Fremdlinge häufig priesterliche Funktionen (z. B. Ri. 17f.; 19f. – man vergleiche dazu den von Otto Eissfeldt beigesteuerten Zusatz zur Arbeit Lindbloms); ihre Diffamierung im Deut. betrifft nur jenen Teil der Leviten, die sich als Höhenpriester betätigt haben; ein anderer Teil fungiert neben der Jerusalemer Priesterschaft wohl besonders als Wanderprediger («Laientheologie» S. 44). Leviten sind nicht nur «Träger... einer militanten Frömmigkeit» (S. 46), sondern sie sind bewegt vom «Pathos für eine Wiederbelebung der alten mosaischen Religion» mit «ausgesprochen reformatorischer Tendenz» (S. 55). Ihre Verkündigung ist von den Propheten beeinflusst (S. 76). Leviten sind nach Lindblom, der

---

<sup>1</sup> Vgl. die Besprechung der Arbeit von G. Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (1971), unten S. 364–367.

damit eine These von Rads modifiziert, die Initianten der Tempelurkunde, die in der Josiazeit gefunden worden ist. Überraschend erfährt man in der Zusammenfassung (S. 74), diese Urkunde sei «aller Wahrscheinlichkeit nach... während der Regierungszeit Manasses verfaßt» und «zur Aufbewahrung in den Tempel gelegt» worden. Als Pseudepigraph mit der «Fiktion» einer Mose-rede (S. 75) hätte eine «so polemische und radikale Reformschrift» früher keine Chance gehabt, ernstgenommen zu werden.

Daß mit andern Formulierungen der Gedanke der *pia fraus* (rediviva?) wieder aufgenommen und das Deut. einseitig von den Leviten hergeleitet wird, läßt gewisse Fragezeichen stehenbleiben. Im übrigen ist die Untersuchung von Lindblom durch sehr viel wertvolles Material, gute Verwendung der Literatur und wesentliche Einsichten gekennzeichnet (S. 8 Z. 17 v.o. ist «Josua» statt «Josia» zu lesen; S. 11 Z. 6 v.u. «seit langem» statt «seit lange», S. 40 Z. 10 v.u. wirkt die Schreibweise «Resümee» störend). Bedenkt man, daß der 1882 geborene Verfasser noch im hohen Alter mit den Problemen der Josiazeit und des Deut. so wohl vertraut ist, dann kann man sich über diese Untersuchung nur freuen.

Otto Bächli, Suhr

GOTTFRIED SEITZ, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*. = Beitr. z. Wiss. v. A. u. N. T., 5. F., 13. Stuttgart, Kohlhammer, 1971. 338 S. DM 76.-.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, «den Werdegang des Dt etwas aufzu-hellen» (S. 21). Methodisch geschieht dies unter weitgehender Ausschaltung der Literarkritik, dafür aber mit um so stärkerer Betonung formaler und stilistischer Kriterien. Die von den Germanisten entwickelte Methode der «Neuen Stilistik» erprobt der Verfasser, wenn auch vorsichtig abwägend (S. 21 Anm. 48), an Deut. 5–26. 28. Die auf diese Weise gewonnenen redaktionsgeschichtlichen Ergebnisse lassen sich stichwortartig folgendermaßen skizzieren:

1. Vordeuteronomisches Material ist dadurch gekennzeichnet, daß es noch keine Verbindung mit den Zentralisationsgesetzen erkennen läßt, und somit das, was uns als Spezifikum deuteronomischer Theologie erscheint, außer acht läßt. Als derartiger größerer Komplex treten die in der «Wenn-du»-Formulierung gehaltenen Kriegsgesetze (20; 21, 10–14; 23, 10–15) und die sie umrahmenden kasuistisch formulierten Blut- und Ehrerechtsgesetze (19; 21, 1–9. 15–21; 22, 13–29; 24, 1 ff.) auf.

2. Auf der Stufe der «deuteronomischen Sammlung» wird dieses vordeuteronomische Material mit den Zentralisationsgesetzen (12, 2–27 [28]; 14, 22–29; 15, 19–23; 16, 1–17. 18; 17, 8–13; 18, 1–8) verbunden. Zwischen diese Gesetze, die ihrer Form nach als selbständige Prohibitive anzusprechen sind, und die vordeuteronomische Gesetzessammlung tritt als Brückenpfeiler das kasuistische Asylrecht (19, 1–13). Thematisch setzt das Asylrecht die Zentralisationsforderung voraus, formal ist es durch seine kasuistische Grundstruktur (Seitz findet sie in den Versen 4f., 11f.; vgl. S. 111–113) mit dem vordeuteronomischen Material verklammert. Daß der «deuteronomische Sammler» auch bereits als Verfasser tätig ist, zeigen die von ihm stammenden

historisierenden Gebotseinleitungen (12, 29–31 *ba*; 13; 17, 14–16. 20; 18, 9–16; 19, 1–7. 11–13), die Hinzufügung und Bearbeitung des Grundstocks von Deut. 28 sowie das Königsgesetz (17, 14–20) und das Prophetengesetz (18, 9–22), die beide ihre heutige Form weitgehend ihm verdanken. Ferner hat er das Richter- und Asylgesetz stark ausgeweitet. Die bereits von K. Galling, H. W. Wolff und H. O. Steck geäußerte Vermutung, daß das Deuteronomium aus Kreisen der Elia/Elisa-Schüler herzuleiten sei, präzisiert Seitz insofern, als er sie nur noch für den «deuteronomischen Sammler» gelten läßt. Als zeitliche Ansetzung der «deuteronomischen Sammlung» schlägt er die Zeit Jesajas vor.

3. Eine zweite Redaktionsstufe beschreibt Seitz als «deuteronomische Überarbeitung». Auf ihr Konto sind drei Überschriften (4, 45; 6, 1; 12, 1), einige Gesetze sozialer Art (15, 1–18; 21, 22f.; 22, 1–12; 23, 1–9. 16–24. [25f. ?]; 24, 17–22) und die Hinzufügung des liturgischen Anhangs in Kapitel 26 zu buchen. Stilistisch zeichnet sich diese Redaktionsarbeit durch ihre auffallende chiasmatische Verklammerungstechnik aus. Thematisch bedeutsam ist die erst hier erfolgte Stilisierung des Deuteronomiums als Rede Moses vor dem Einzug ins Land. Für die weitere Diskussion um das Deuteronomium dürfte die Beobachtung wichtig sein, daß man auf dieser Entwicklungsstufe des Deuteronomiums noch keine Gestaltung nach den altorientalischen Vertragsschemata ablesen kann. Sprachlich-stilistische Beziehungen zum Jeremiabuch und die auf die «deuteronomische Überarbeitung» zurückgehende Zentralisationsforderung von 12, 2–7, die der Bericht von 2. Kön. 23, 4–14 vorauszusetzen scheint, führen zu einer zeitlichen Ansetzung der «deuteronomischen Überarbeitung» in der Josiazeit.

4. M. Noth folgend setzt Seitz die deuteronomistische Herkunft der Kapitel 1–4; 27; 29ff. voraus. Nur sporadisch behandelt er diese letzte Redaktionsstufe, sofern von ihr Einträge innerhalb von Deut. 5–26; 28 vorkommen.

Abschließend sind einige Punkte der Argumentation von Seitz näher zu beleuchten. In seiner Einführung (S. 13–22) markiert er seinen methodischen Standpunkt und umreißt sein eingangs schon erwähntes Ziel, «den Werdegang des Dtn. etwas aufzuhellen» (S. 21). Er verzichtet jedoch auf eine eigenständige Untersuchung der Kapitel 1–4; 27; 29ff. und schließt sich somit der *opinio communis* an, die in diesen Stücken die Handschrift des Verfassers des deuteronomistischen Geschichtswerks findet. Ob sich diese Prämisse in Zukunft jedoch aufrechterhalten läßt<sup>1</sup>, und ob sie nicht von vorneherein die

---

<sup>1</sup> S. Mittmann weist in seiner Habilitationsschrift «Deuteronomium I, 1–6, 3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht» (Tübingen 1972; masch.) nach, daß Kapitel 4 und 5 nicht im Sinne M. Noths zu trennen sind, sondern daß sich eine Grundschrift in Kapitel 1–6 aufzeigen läßt. Damit ist aber in Frage gestellt, ob die Kapitel 1–4 weiterhin als Einleitung des deuteronomistischen Geschichtswerks gelten können, oder – noch stärker formuliert – ob man überhaupt noch mit einem deuteronomistischen Geschichtswerk, wie es M. Noth entworfen hat, rechnen darf.

Ergebnisse der Arbeit präjudiziert hat, sei hier nur vorsichtig fragend angedeutet<sup>2</sup>.

Im ersten Teil (S. 23–44) gelingt es dem Verfasser überzeugend, ein jüngeres Überschriftensystem (1, 1; 4, 44; 28, 69; 33, 1) von einem älteren (4, 45; 6, 1; 12, 1) zu unterscheiden. Ebenso eindrücklich ist der zweite Teil, der sich um eine Analyse der Kapitel 5–11 bemüht (S. 45–91). Die Zusammenfügung ursprünglich selbständiger Überlieferungskomplexe wie des Dekalogs (5, 6–21), des Berichts über die Ereignisse am Horeb (5, 22–31; 9, 9. 11–12, 15–17. 21; 10, 1–5. 11) und einer Kriegsansprache (7, 1–3. 17–26) durch Verbindungsstücke (5, 32f.; 6, 1–3. 10–18; 7, 6–16) oder durch kleine Abänderungen (in 5, 31; 6, 20; 8, 2–6. 11b) kann auf den Redaktor, von dem das ältere Überschriftensystem stammt, zurückgeführt werden. Hier wie bei den Überschriften zeigt sich die auffallende Technik der chiasmischen Verzahnung übernommenen Guts. In die Nähe des jüngeren Überschriftensystems rückt vor allem 11, 8f. 22–25. Als besonders instruktiv sei auf die Synopse zur Entstehungsgeschichte von 9, 1–10, 13 hingewiesen (S. 58–69).

Mit dem umfangreichen Gesetzeskomplex in den Kapiteln 12–26 beschäftigt sich der dritte Teil (S. 92–253). Zwölf an den Anfang gestellte Gliederungsversuche des Stoffes zeigen, daß nur darüber Einmütigkeit herrscht, hinter 16, 17 einen Bruch zu konstatieren und Kapitel 26 als liturgischen Anhang zu verstehen. Um zu einer eigenen Materialgliederung zu gelangen, distanziert sich der Verfasser von der grundsätzlichen Scheidung F. Horsts zwischen Privilegrecht Jahwes und Zivilrecht Israels. Horst gelangte damit zu einem Bild von bestechender Einfachheit, das die zwei Gesetzesblöcke aufeinander folgen lassen konnte (12, 1–18, 22: Jahwes Privilegrecht; 19, 1–25, 19: Israels Zivilrecht). Diese klare Lösung stellt Seitz mit Recht in Frage. Nicht nur sperren sich einzelne Gesetze gegen diese einfache Zweiteilung und mussten daher schon von Horst als spätere Eintragungen erklärt werden; vielmehr ist von grösserer Bedeutung, daß Jahwes Privilegrecht und Israels Zivilrecht an einigen Stellen so ineinander übergehen, daß Jahwe auf sein Privilegrecht zugunsten des Volkes oder speziell der *personae miserae* verzichtet (S. 94f.). Seitz sieht deshalb zunächst von thematischen Gesichtspunkten ab und geht statt dessen auf der Suche nach ursprünglichen Gesetzsteilsammlungen von Formalkriterien aus. Dabei dienen ihm als Wegweiser drei hauptsächliche Kategorien: kasuistisch formulierte Gesetze, Gesetze in der «Wenn-du»-Formulierung und selbständige Prohibitive. Daß der Verfasser die formalkritische Sicht nicht verabsolutiert, sondern sich gleichsam auf einen Mittelweg zwischen formaler Stilkritik und thematischer Orientierung begibt, spricht für ihn. So teilt er etwa die Gesetze in der «Wenn-du»-Formulierung in drei thematische Untergruppen ein. Ebenso lassen sich aus den kasuistischen Gesetzen und den selbständigen Prohibitiven thematisch bestimmte Kreise herauslösen<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Die Ergebnisse der Arbeit sähen wohl anders aus, wenn Seitz seine in aphoristischer Kürze gehaltenen Bemerkungen zu 1, 1–4, 43 (S. 29) breiter untermauert hätte.

<sup>3</sup> Kritisch muß zu diesem dritten Teil bemerkt werden, daß der Verfasser

Der vierte Teil ist ausschließlich Deut. 28 gewidmet (S. 254–302). Der fünfte Teil beschreibt Umfang, Technik und Thema der «deuteronomischen Sammlung» und der «deuteronomischen Überarbeitung» (S. 303–311). Vorsichtig wird hier auch eine lokale und temporale Ansetzung der beiden Redaktionsstufen versucht. Drei Register zu den hebräischen Wörtern und Wendungen, zu den Bibelstellen und zu den Personen und Sachen (S. 324–338) erschließen das Buch auch dem Leser, der sich nur mit einem Spezialproblem des Deuteronomiums beschäftigt.

*Helga Weippert, Tübingen*

ISIDOR FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon.* = Freib. theol. Stud., 90. Freiburg, Herder, 1971. 224 S.

Franks Dissertationsarbeit ist auf zwei Kapitel geteilt. – 1. Die Zeit bis Justin (S. 19–132). In ihr werden zuerst das kirchliche Amt (1. Clem.), dann die kirchliche Lehre (Polyk.) und zuletzt die in der Kirche als neue Grafē geltenden Schriften (Justin) durch apostolische Autorität gesichert. – 2. Die Zeit bis Irenäus (S. 133–202). In ihr wird das Johannesevangelium entdeckt. Tatian hat es zum Rahmen seiner Evangelienharmonie benutzt. Meliton zeigt, daß es den alttestamentlichen Büchern eine Grenze setzt. Das Muratorische Fragment erklärt, daß es der eigentliche Kanon im Kanon ist. Nach Irenäus ist aber der letzte Sinn des Kanons die Botschaft von dem einen und wahren Gott.

Aus diesem Grunde hält Frank die Position Barths für eine dogmatische Geschichtsprojektion, weil er nicht eingesehen habe, daß «die Kanonbildung eine bewußte Schöpfung der werdenden Kirche ist, bei der die Inspiration einer Schrift nicht im Blickpunkt stand» (S. 204). Auch Cullmann habe übersehen, daß die Frage des Amtes und der Tradition im 2. Jahrhundert vor der Frage der Einheit der Lehre, nicht aber vor der Frage der Schrift zurücktritt, die für Irenäus nur ein *donum superadditum* darstellt (S. 205). Auch der Katholik Appel sehe nicht, daß die «Vorstellung von der Einheit der Lehre in der Frühkirche ein ungeschichtlicher Traum» ist (S. 206). Die Frage nach dem Kanon im Kanon ist berechtigt, aber Käsemann bestimmt ihn dogmatisch, Braun ungeschichtlich und Kümmel abstrakt (S. 208).

Frank hält für Kanon im Kanon – im Einklang mit dem Muratorischen Fragment u. a. – das Johannesevangelium. Und dem gilt unser erstes Bedenken. Warum das Johannesevangelium? Es stellt richtig die Gestalt Jesu dar, aber – wie es die historisch-kritische Analyse zeigt – etwas einseitig. Diese einseitige Schau überrascht gerade bei einem katholischen Theologen. –

---

einerseits bereit ist, für das Kriegsgesetz von 21, 10–14 eine Entstehung in der Josiazeit nicht auszuschließen (S. 164), andererseits dieses Gesetz aber auch Bestandteil der vordeuteronomischen Gesetzessammlung sein soll (S. 223f.). Da er aber bereits für die «deuteronomische Sammlung» eine zeitliche Ansetzung in der Jesajazeit vorschlägt (S. 308), ergeben sich unüberwindbare Schwierigkeiten, die einer Klärung bedürfen.

Das zweite Bedenken betrifft das Verhältnis der Kirche zur Kanonbildung. Der Kanon ist wirklich bewußte Schöpfung der werdenden Kirche und sollte der Einheit der kirchlichen Lehre dienen (S. 204). Ist aber diese Wahrheit nicht eine dialektische? Hat damit die Kirche ein *donum superadditum* erhalten, oder nicht vielmehr eine Norm geschaffen, der sie selbst unterliegen soll? Und könnte nicht dies als der eigentliche Sinn der Kanonbildung bezeichnet werden? Vielleicht stimmt damit auch die Schau des Irenäus überein, daß dieser Sinn in der Botschaft vom einen und wahren Gott – also jenseits der Kirche – liegt.

Ludovít Fazekaš, Levice, ČSSR

TIMOTHY DAVID BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Oxford, Clarendon Press, 1971. XII + 320 S. £. 6.00.

Die Tertullian-Literatur der letzten Jahrzehnte ist zwar überreich an Arbeiten über Einzelprobleme, aber eine zusammenfassende Gesamtdarstellung dieses markantesten Lateiners der alten Kirche ist seit geraumer Zeit nicht mehr erschienen (im Grunde genommen hat seit Hauck<sup>1</sup> und Nöldechen<sup>2</sup> niemand mehr den Versuch einer umfassenden Würdigung des Lebens und der Leistung Tertullians unternommen). Hier füllt Barnes' Arbeit eine wirkliche Lücke, und zwar hat der Verfasser nicht nur aus einer Fülle von Material das Wesentliche herauszugreifen verstanden, sondern auch die ganze bisherige Forschung einer kritischen Prüfung unterzogen, so daß sich in seiner Arbeit grundsätzlich neue Ansätze bieten.

Man könnte sagen, der Autor entmythologisiere Tertullian darin, daß er gewisse bisher praktisch unangetastete Grundlagen der Tertullian-Forschung radikal in Frage stellt. Das Ziel für den ersten Teil seiner Arbeit formuliert er folgendermaßen: 'The first part of the present work will provide a demolition. First, the evidence of Jerome will be tested and rejected' (S. 2). Zu Beginn des zweiten Teiles ist zu lesen: 'Now the canvas is wiped clean, the old picture almost erased' (S. 57). Es ist zweifellos begrüßenswert und hilfreich, daß Barnes die Dürftigkeit einiger beinahe als selbstverständlich geltender Hypothesen aufdeckt. Tatsächlich weisen gerade ältere Arbeiten oftmals einen starken Zug ins Romanhafte auf. Hier kann eine «demolition» nur von Nutzen sein. Immerhin stellt sich doch die Frage, ob sich der Autor bisweilen nicht allzu leichtfertig über Ergebnisse der bisherigen Forschung hinwegsetzt, wenn er beispielsweise über die chronologischen Entwürfe namhafter Forscher<sup>3</sup> folgendes Pauschalurteil fällt: 'Despite differences in detail, the various chronologies enshrined in reference books all share certain fundamental errors' (S. 30). Um so mehr erstaunt es, daß Barnes für seine eigene Chronologie dann doch von den vier nachgerade klassischen Kriterien ausgeht: Anspielungen auf historische Ereignisse, Rückverweisen auf andere Schriften, lehrmäßiger Entwicklung sowie stilistischen Merkmalen (S. 32–54).

<sup>1</sup> Albert Hauck, *Tertullians Leben und Schriften* (1877).

<sup>2</sup> Ernst Nöldechen, *Tertullian* (1890).

<sup>3</sup> U. a. Schanz-Hosius, *Geschichte der römischen Litteratur*, 3 (31922); Altaner-Stuiber, *Patrologie* (1966), S. 30, Anm. 4.

Das Interesse an der theologischen Entwicklung Tertullians steht im Hintergrund, dafür ist das Buch eine um so wertvollere Quelle für kirchen- und profangeschichtliches Material. Besondere Erwähnung verdienen die 28 Appendices (S. 233–285), die in der Art von Lexikonartikeln einzelne Schlüsselprobleme der Tertullian-Forschung kurz und leicht faßbar skizzieren. Barnes' Arbeit kann durchaus als Nachschlagewerk benützt werden. Nebst einer sehr ausführlichen Bibliographie (S. 292–307) gibt Barnes eine Übersicht über die neuesten kritischen Ausgaben, Kommentare und englische Übersetzungen der einzelnen Schriften Tertullians (S. 286–291). So wird dieses Werk besonders für jenen Leser hilfreich sein, der sich mehr allgemein über Tertullian informieren möchte, aber doch an wesentlichen Detailfragen interessiert ist.

Christoph Stücklin, Bern

HEIKKI RÄISÄNEN, *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans.* = Schriften der finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik, 20. Helsinki, Finn. Ges. f. Missiologie u. Ökumenik, 1971. 107 S. Fmk. 10.—.

Nach den Arbeiten von Henri Michaud, *Jésus selon le Coran* (1960), und Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'ân* (1965), liegt nun endlich auch in deutscher Sprache eine Untersuchung vor, die das traditionelle Ziel anti-islamischer christlicher Polemik, nämlich die koranische «Christologie», in wissenschaftlich verantwortbarer Weise behandelt. Räisänen, von Hause aus Neutestamentler, setzt die von Parrinder und vor allem von Michaud begonnene Arbeit, das koranische Jesusbild von seinen eigenen theologischen Voraussetzungen her zu verstehen, sachlich und vertiefend fort. Er nimmt dabei den Ansatz G. F. Gerocks auf, der in seinem 1839 erschienenen «Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran» für eine ausschließlich historische Untersuchung dieses Themas eintrat und auf einen Vergleich etwa des Neuen Testaments und des Korans von vornherein verzichtete (S. 8f.). Räisänen fragt: Was *sagte* Mohammed über Jesus? Was *meinte* er damit? Und *warum* sagte er es eben so und nicht anders? (S. 15). Vor allem die Berücksichtigung des letztgenannten Aspekts läßt diese Abhandlung zu dem im Untertitel genannten «Beitrag zur Theologie des Korans» werden.

In acht Themenkreisen behandelt Räisänen die koranischen Daten über Jesus: 1. Der Aufriß des Lebens Jesu; 2. Die Geburt Jesu als göttliches Zeichen; 3. Die Taten Jesu als göttliche Zeichen; 4. Die Lehre Jesu; 5. Die Frömmigkeit Jesu; 6. Die Aufnahme Jesu; 7. Die Erhöhung Jesu; 8. Dogmatische Auseinandersetzung. Die von ihm vorgelegten Exegesen koranischer Texte sind nüchtern und zumeist überzeugend, ohne die Tendenz, koranische Aussagen, die eindeutig christlichen Überzeugungen entgegenstehen wie etwa die – gegen die medinensischen Juden gerichtete! – Leugnung der Kreuzigung, durch interpretatorische Kunstgriffe abzuschwächen. Fraglich bleibt mir jedoch z. B., ob die koranischen Aussagen über Jesu Tod wirklich so eindeutig sind, daß sie keine Grundlage für die später für die Volksfrömmigkeit so wichtig gewordene Erwartung der Wiederkehr Christi vor dem Endgericht bieten. Im Schlußparagrafen warnt Räisänen zu Recht davor, den



Aussagen über Christus zu viel Gewicht im Gesamtrahmen der koranischen Prophetologie beizumessen; das Interesse an Mose und vor allem an Abraham war viel größer. Aber auch ihre Tätigkeit weist, wie diejenige Jesu, beispielhaft auf das Kommen Mohammeds hin, und nur deshalb sind sie eigentlich für Mohammed interessant. «Mohammed hat das Leben Jesu durch seine eigenen Erlebnisse und Erfahrungen hindurch interpretiert» (S. 88). Mit dieser Feststellung dürfte Räsänen den Sachverhalt treffend charakterisiert und sich denkbar weit von allen Versuchen entfernt haben, durch die dogmengeschichtliche Brille hindurch die koranische «Christologie» nach erhalten gebliebenen Elementen christlicher Wahrheit abzutasten.

Im Epilog schließlich sucht Räsänen nach Vergleichspunkten in der biblischen Tradition. Ohne der Gefahr einer Nivellierung zu verfallen, sieht er doch einige auffallende phänomenologische Parallelen in der lukanischen, subordinatianisch ausgerichteten Christologie, die, obwohl ihr wie dem Koran die Vorstellung von der göttlichen «Natur» Christi fremd ist, ähnlich wie dieser die Parthenogenese in den Mittelpunkt stellt und in der Geburt und dem ganzen Leben Jesu das souveräne Handeln Gottes sieht (S. 92). Die Konsequenzen, die Lukas und Mohammed jedoch im Blick auf Jesu Person und Bedeutung ziehen, sind verschieden; das wirkt sich z. B. im Verständnis der Geschichte und im Verhältnis zum Leiden des Unschuldigen aus. Dennoch soll dieser Vergleich ein «Hinweis auf die Korrekturbedürftigkeit der gängigen Auffassung von der Inkommensurabilität biblischer und koranischer Christologie» sein (S. 94). Dem immer wieder erhobenen Vorwurf Mohammed gegenüber, er habe die Jesustradition durch die Erfindung neuer Logien «verfälscht», hält Räsänen ähnliche Beispiele «prophetischer Freiheit» aus dem Alten und Neuen Testament entgegen (S. 94f.). Mir scheint, daß von diesem Ausgangspunkt aus die ganze Frage nach der theologischen Beurteilung der Prophetie im Islam, der einst W. Zimmerli nachging, erneut aufgerollt werden sollte<sup>1</sup>. – Damit endet ganz folgerichtig die Untersuchung der koranischen «Christologie» bei der koranischen Prophetologie, von der sie lediglich ein Teilaspekt ist. Es ist nicht recht einsichtig, warum Räsänen die mehr und mehr außer Gebrauch kommende Flügelsche Verszählung benutzt und nicht, wie etwa R. Paret in seiner – auch von Räsänen herangezogenen – Koranübersetzung, die kufische (kairener) Zählung mit anführt. Auch sollten bei einem neuen Druck die oft undeutlichen oder verschwundenen diakritischen Zeichen bei transkribierten Wörtern überprüft werden. Doch wird durch diese kleinen Mängel ebensowenig wie durch einige wenige sprachliche Unebenheiten der Wert dieser Studie gemindert, die vorzüglich dazu geeignet ist, alteingewurzelte Mißverständnisse über die Bedeutung Christi im Koran im besonderen und über einige Grundlinien koranischer Theologie im allgemeinen zu beseitigen, und der deshalb ein möglichst großer Leserkreis zu wünschen ist.

*Olaf Schumann, Djakarta*

---

<sup>1</sup> W. Zimmerli, *Der Prophet im Alten Testament und im Islam*: Ev. Miss. Mag. 87 (1943).

JAKOB BAUMGARTNER (Hrsg.), *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee. Festschrift.* = Neue Zeitschrift f. Miss.-wiss., Suppl. 17. Schöneck-Beckenried, Verl. Neue Zeitschr. f. Miss.wiss., 1971. VIII + 496 S.

Diese Festschrift verdient ihren Namen. Umfang und Inhalt verleihen ihr ein Gewicht, das man bei derartigen Produktionen nicht als selbstverständlich voraussetzen darf. Dabei sind die 22 Beiträge, die hier nicht alle einzeln erwähnt werden können, durchaus unterschiedlicher Natur und deshalb auch von unterschiedlichem Gehalt.

Eine erste Gruppe steht unter dem Thema «Missionarische Dienstleistung der Gesellschaft» und zeigt an einzelnen Punkten Vorgeschichte, Funktion und Wirkung der Missionsgesellschaft Bethlehem (bzw. des Missionsseminars) auf. Dann folgen die Asiatica, die sich mit religionsgeschichtlichen und missionswissenschaftlichen Problemen Chinas, bes. Taiwans, und Japans beschäftigen. Die Africana dagegen sind Rhodesien und der Situation der dortigen Kirche gewidmet. Als sehr gewichtig präsentieren sich im vierten Kapitel die Aufsätze zur Missionstheorie und -geschichte. Was J. Amstutz über die *ecclesia adaptata* und F. Kollbrunner über den Ort der Mission in der Theologie herausarbeiten, dürfte auch für die evangelische Missionswissenschaft von großem Interesse sein. J. Lenherr untersucht die kirchenmusikalischen Bestimmungen seit Pius X. in ihrem Einfluß auf den Gottesdienst der Missionskirchen – eine fällige und sehr wertvolle Arbeit. Heuristisch bedeutsam für das Verständnis der Missionsgeschichte dürfte J. Beckmanns «Utopien als missionarische Stoßkraft» sein, wobei offenbleibt, ob der Terminus Utopie auf alle vom Verfasser hervorgehobenen Impulse Anwendung finden darf. J. Baumgartners Darlegungen zu P. Alonso de Sandoval vermögen unsere Erkenntnisse von der Rolle der Religion in bezug auf die Sklaverei und den Rassismus aufs neue zu differenzieren. Als früher Vorkämpfer für die Menschenrechte tritt Sandoval zwischen Las Casas und Petrus Claver. Schließlich befaßt sich der letzte, volkskundliche Beitrag mit «Nickneger und Fastnachtschinesen in der deutschsprachigen Schweiz». Der wissenschaftliche Charakter des Buches wird durch den oft fast überdimensionierten Apparat unterstrichen. Hilfreiche Register sind vorhanden.

Das Buch enthält eine Fülle von Material, Gedanken und Themen, die erneut zeigen, welch begeisternde Sache die Missionswissenschaft sein könnte. Die vielfältigsten Aspekte treten ins Bewußtsein, systematisch-theologische, historische, ethnologische, soziologische, religionswissenschaftliche. Die Anmerkungen vermitteln eine Menge von Hinweisen auf vielfach unbekannte Literatur. Wenn also die Missiologie ein Ort der interdisziplinären Begegnung *par excellence* ist, warum bleibt sie dann weiterhin das Stiefkind innerhalb der theologischen Fächer? Hat sie es etwa noch nicht verstanden, diesen ihren Charakter als Chance zu erkennen und für ihr Image daraus Kapital zu schlagen? Daß dies nicht so sein muß, beweisen die eingestreuten Äußerungen zu aktuellen Fragen und Fragestellungen (A. Plangger, Rassenfrage und Missionierung in Rhodesien; M. Traber, Die

katholische Kirche Rhodesiens im Widerstand; Al Imfeld, Mission auf dem Hintergrund des ersten Entwicklungsjahrzehnts). Hier geht es, im Gegensatz zum eher traditionellen Anstrich der übrigen Beiträge, um die gesellschaftskritische Funktion der Kirche. Nur vermißt man in diesem Zusammenhang eine mehr grundsätzliche Besinnung zu dem auch in der Missionstheologie entbrannten Ringen um die Relevanz der Kirche und ihrer Botschaft heute.

Dieser Band ist ein Dokument katholischer Gelehrsamkeit, von der die gesamte Missionswissenschaft profitieren darf.

*Klauspeter Blaser, Lausanne*

**KONRAD RAISER**, *Identität und Sozialität. Georg Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie.* = Gesellschaft und Theologie, Abt. Soz.-wiss. Analysen, 4. München, Kaiser, und Mainz, Grünewald, 1971. 215 S. DM 16.50.

Diese aus der Schule des Tübinger Sozialethikers Steinbach stammende Dissertation versteht sich als Beitrag zur theologischen Anthropologie, die als Neuaufnahme der Frage nach der natürlichen Theologie anhand der Thesen des amerikanischen Sozialpsychologen G. H. Mead (1863–1931) entwickelt wird. Die Eigenständigkeit Meads im Vergleich zu anderen Vertretern des Pragmatismus (Peirce, James, Dewey) gründet vor allem in seiner Sozialpsychologie, in der er mit seinen Überlegungen über das Problem der Zeitlichkeit und der Relativität die pragmatische Philosophie weit über den ursprünglich gegebenen Rahmen hinausführt. Durch die deutsche Übersetzung seiner Hauptwerke, vor allem «Mind, Self and Society» (posthum englisch 1934, deutsch 1968), ist Mead neuerdings auch dem deutschsprachigen Publikum zugänglich geworden.

Auf die Darstellung der Wissenschaftslehre Meads läßt der Verfasser die der Aktlehre folgen, die zum Kernstück des Pragmatismus gehört: auf den biologischen Akt folgt der soziale und der intelligente, wobei die reflektierte Intelligenz die eigentlich menschliche ist. Meads wesentlicher Beitrag erfolgt in der Sozialpsychologie, in der er die These vertritt, daß Geist und Identität nichts substantiell Vorgegebenes sind, sondern sich aus der Kommunikation mit anderem Sein entwickeln. Das Selbst ist keine dem Erfahrungs- und Erkenntnisprozeß vorauslaufende Größe, sondern entsteht mit der Internalisierung der sozialen Prozesse. Raiser gelingt es, die verstreuten Bemerkungen Meads über den Struktur- und Prozeßcharakter der Sozialität zu einem imposanten Gebäude einer Metaphysik der Zeitlichkeit zusammenzubauen. Der Mensch gewinnt seine Identität, wenn er im Prozeß sozialer Interaktion sich in der Rolle seiner Partner gegenübertritt und so sein eigenes Verhalten im kooperativen Prozeß kontrolliert. – Mead weitet das Modell der Interaktion aus zu einer umfassenden Deutung unserer Erfahrung von Wirklichkeit. Der amerikanische Theologe H. Richard Niebuhr (1894–1962) folgte ihm in dieser Deutung, wie vor allem aus dessen posthum erschienenen Robertson-Lectures «The responsible Self» (1963) hervorgeht. Niebuhr sucht hier den ihm zu eng erscheinenden personalistischen Ansatz Bubers zu über-

winden, indem er den triadischen Charakter aller sozialen Beziehungen betont: Ich-Du und Ich-Es sind zumeist auf eine gemeinsame Sache, ein Ziel bezogen. – In dem relativ kurz gebliebenen Schlußteil versucht Raiser die Konsequenzen für eine theologische Anthropologie auszuziehen, wobei sichtbar wird, daß biblische Leitbegriffe wie Bund, Leib, Segen vom Meadschen Sprachmodell her neu erhellt werden können. Wird die Identität Gottes als Partner der die ganze Wirklichkeit umschließenden Interaktion verstanden, dann ergibt sich auch eine neue Möglichkeit eines Verständnisses der Trinität. Die drei Dimensionen des Handelns Gottes als Schöpfer, Erhalter und Erlöser erschließen sich einer geschichtlichen Interpretation.

Der Rezensent befindet sich in einem tiefen Einverständnis mit den Intentionen des Verfassers, nimmt dieser doch, in einer anderen Sprachgestalt und von einer anderen Tradition geleitet, so manche Gedanken wieder auf, die in «Existenz und Offenbarung» (1947) vorgetragen wurden. Allerdings hätte von dorthin eine noch differenziertere Analyse der menschlichen Zeitlichkeit und ihrer Ambivalenz gewonnen werden können.

*Heinz-Horst Schrey, Heidelberg*

THOMAS ULRICH, *Ontologie, Theologie und gesellschaftliche Praxis. Studien zum religiösen Sozialismus Paul Tillichs und Carl Mennickes.* = Stud. z. Dogmengesch. u. system. Theol., 31. Zürich, Theol. Verl., 1971. 472 S. Fr. 48.–.

Der religiöse Sozialismus, in Deutschland seit 1933 völlig von der Bildfläche verschwunden, findet heute, wo viele seiner Anliegen und Parolen eine manchen Zeitgenossen überraschende Renaissance erleben, wieder lebhaftes Interesse. Bücher und Zeitschriften, in denen er sich in den zwanziger Jahren artikuliert hatte, erscheinen jetzt in Neuauflagen und Reprints. Historisch und systematisch ist hier noch vieles zu erforschen und aufzuarbeiten. Auch die vorliegende Zürcher Dissertation will einen Beitrag leisten «zu der noch ungeschriebenen Geistesgeschichte des religiösen Sozialismus». Sie beschränkt sich ganz bewußt auf die Analyse des Schrifttums von Paul Tillich und Carl Mennicke aus dem Zeitraum von 1919 bis 1933. Es geht dem Verfasser dabei nicht um die Entwicklung und theologiegeschichtliche Einordnung des Denkens und Handelns der beiden Autoren. Vor allem Tillich soll nur «aus sich selbst, d. h. aus dem Zusammenhang seines Systems heraus» verstanden werden (S. 19).

Mit viel Scharfsinn wird die polare Grundstruktur der Ontologie des frühen Tillich herausgearbeitet. Der Verfasser will die Tillichschen Grundbegriffe des Unbedingten, der Geschichte, des Dämonischen klären und dann das ganze gedankliche Gefüge befragen auf seine innere Relation zu den gesellschaftlichen Verhältnissen: Wie hängt Tillichs Ontologie zusammen mit seiner Kritik am Kapitalismus und dem von ihm postulierten Sozialismus? Der Verfasser stellt hier – mit guten Gründen – wesentliche Aporien fest: ein praktikables Konzept, das den gesellschaftlichen und politischen Realitäten gewachsen wäre, hat Tillich nicht zustande gebracht. Ulrich will nachweisen, daß dieses Versagen schon in Tillichs theologischem System angelegt

ist: in seiner Ontologie gelingt die Vermittlung von Unbedingtem und Bedingtem nicht. Hätte nicht die Reflexion des biographischen und zeitgeschichtlichen Hintergrunds von Tillichs kulturphilosophischen, theologischen und politischen Äußerungen noch besser erhellen können, warum diese so esoterisch und abstrakt blieben und deshalb auch im fatalen Gefälle der deutschen Entwicklung jener Jahre so wenig hilfreich sein konnten? Die gleichzeitig erschienene Göttinger Dissertation von Renate Breipohl bietet in dieser Beziehung manche wertvolle Ergänzung.

Während die Untersuchungen Ulrichs zum Denken des jungen Tillich wohl neue Gesichtspunkte erbringen, aber doch sich anfügen an eine schon sehr umfangreiche Tillich-Sekundärliteratur, ist der zweite Teil der Arbeit, der Carl Mennicke gewidmet ist, besonders wertvoll, weil hier Neuland erschlossen wird. Es ist m. E. das wesentlichste Verdienst von Ulrichs Buch, daß hier ein Mann der unverdienten Vergessenheit entrissen wird, dessen Denken über seine Zeit hinaus bedeutsam und wegweisend sein kann. Mennicke wird hier zum erstenmal eingehend dargestellt und untersucht. Dafür gebührt dem Verfasser der vorliegenden Arbeit besonderer Dank.

*Andreas Lindt, Münster/Westf.*

ERNST FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis.* = Gesellschaft und Theologie, Abt. Syst. Beitr., 6. München, Kaiser, & Mainz, Grünwald, 1971. 430 S. DM 29.-.

Das Buch faßt die bisherige Bonhoeffer-Forschung übersichtlich und sorgfältig zusammen. Es kann als ein mustergültiges Kompendium bezeichnet werden, das man erstens wegen eines ausgezeichneten Registers, zweitens aufgrund der in den Anmerkungen geführten intensiven Auseinandersetzung mit den bisherigen Bonhoeffer-Interpretationen sowie drittens wegen der reichen Literaturangaben als unentbehrliches Nachschlagewerk und Hilfsmittel nur empfehlen kann.

Es ist sodann ein Systematiker, der hier die Theologie Bonhoeffers darstellt. Da Bonhoeffer selbst systematischer Theologe war, ist dieser hermeneutische Zugang zu seinem Denken wohl auch richtig. Freilich war Bonhoeffers Leben nicht dazu geeignet, ein systematisches Leitmotiv uniform durchzuhalten. Die Aufgaben, die sich ihm nacheinander in sich unterschiedlicher Weise stellten, haben darum seine Entwürfe stärker mitbestimmt, als dies bei anderen, im Lebensalter ihm vergleichbaren Theologen der Zeit der Fall war. So kann gefragt werden, ob der katholische Verfasser den «konkret-ekklesiologischen Ansatz» in Bonhoeffers Erstlingsarbeit «Sanctorum Communio» nicht etwas überbewertet, ob (S. 51) nicht ein Theologieverständnis herausgearbeitet wird, das einerseits tatsächlich ganz neue, so im Protestantismus um 1930 gewiß kaum gehörte Töne artikuliert, das andererseits, so will uns scheinen, aber mehr als ein Korrektiv denn als einziger Grundsatz erfaßt werden muß. Feil deutet das selbst an, wenn er die vielfältigeren methodischen Reflexionen Bonhoeffers im Zusammenhang mit seiner akademischen Lehrtätigkeit nachreflektiert und zeigt, welche Konsequenzen Bonhoeffer aus der Kirchenkampfsituation zog. Das Biographische ist dabei

im Sinne unserer Bemerkung zu Feils Wertung des «ekkesiologischen Ansatzes» sehr gut eingearbeitet. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt bei der Erörterung der delikaten Fragen der Bonhoeffer-Forschung, dem Verständnis des Begriffs der «Wirklichkeit» (S. 86ff.) und der minutiösen Würdigung der These vom «religionslosen Christentum» in einer mündig gewordenen Welt (S. 223ff.), Dazwischen steht der gewichtige Komplex der Christologie in seiner Klammerfunktion zur Verhandlung. Richtig zeigt Feil, daß Bonhoeffer den Zusammenhang zwischen frühen und späten Aussagen festgehalten hat. «Aber gerade dieser Ansatz darf nicht dahin mißverstanden werden, als ob nun nur noch reine Selbigkeit möglich gewesen wäre, vielmehr führt er dazu, sich jeweils den gegebenen Anforderungen und Aufgaben zu stellen (S. 128). Das kritische Gespräch mit Feil müßte m. E. von den Ausführungen über «Das Fehlen einer explizierten Christologie im Ansatz von *Sanctorum Communio*» (S. 142ff.) ausgehen. Ich würde dieses «Fehlen» etwas weniger tiefsinnig-systematisch als schlicht arbeitstechnisch zu erklären suchen (siehe dazu S. 167ff.).

Am eigenständigsten sind Feils Untersuchungen über Bonhoeffers Weltverständnis und die Konsequenzen in der These vom religionslosen Christentum. Hier hat er sich tief in die protestantische Theologie- und Geistesgeschichte seit Schleiermacher eingearbeitet. Genauer wird der Religionsbegriff Barths mit Bonhoeffers durchaus kritischer Übernahme mancher Gesichtspunkte Barths verglichen. In der Kritik der Religion, nicht im Verständnis der Religion als solcher (S. 351), folgte Bonhoeffer weitgehend Barth. Den Begriff «Mündigkeit» erklärt Feil einleuchtend von Bonhoeffers Diltheylektüre her; damit werden der Bonhoeffer-Forschung neue, sehr reizvolle Fragestellungen vermittelt. Bonhoeffer wird aus der Engführung theologischer Schularteile befreit. Es wird deutlich, daß er eine ganz eigentümliche Zwischenstellung zwischen liberaler und dialektischer Theologie innehatte. Mit solcher Position hat Bonhoeffer eine Theologie vorweggenommen, wie sie auch einige andere ursprünglich ganz von Barth kommende Theologen inzwischen ähnlich vertreten, wozu Bonhoeffers Einfluß gewiß erheblich beigetragen hat. Daß in der katholischen Theologie die Weichen für eine produktive Rezeption Bonhoefferscher Intentionen ähnlich gestellt sind, beweist gerade das Anliegen des katholischen Theologen Feil, Bonhoeffer für die Theologie schlechthin und ohne Verkürzung fruchtbar zu machen.

*Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Neuendettelsau*

JOSEPH W. KNOWLES, *Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe*. Deutsche Ausgabe, herausgegeben von Günter Millmann. = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 9. München, Kaiser, 1971. 202 S. DM 19.80.

Der Verfasser, Baptistenpfarrer und ehemaliger Direktor des Baptist Counseling Service, ist überzeugt, in der Gruppenseelsorge «eine zukunfts-trächtige Form der beratenden Seelsorge gefunden zu haben». Er verfügt über eine breite, psychologisch verarbeitete Erfahrung mit diesem Mittel, gibt lehrbuchmäßige Anweisungen zur Vorbereitung der Gemeinde auf diese

neue seelsorgerliche Aktivität, auch zur Auswahl und Vorbereitung der Gruppenteilnehmer, und erläutert, warum der Berater pro Sitzung ein (ziemlich hohes) Honorar verlangen muß. Er zeigt, wie die Startschwierigkeiten einer Gruppe überwunden, wie ihr Prozeß und ihre Dynamik verarbeitet werden können, welche Funktionen der Berater (der Pfarrer) dabei hat und welche Techniken bei Gruppenkrisen zur Verfügung stehen. Der Berater wirkt in dem Sinn, daß die Gruppe selbst als Beraterin ihrer Glieder wirksam wird. Theologisch umschreibt Knowles die Aufgabe einer Gruppe als «Heilen des Konflikts und der Schuld eines Menschen, wie der Gebrochenheit und Entfremdung in seiner Beziehung zum andern, auch zu Gott». Die Gruppenberatung ist darum eine Möglichkeit «zur Aktualisierung von Wesen und Sein der Kirche». Denn «Kirche als der Leib derer, denen vergeben ist, sollte in der Lage sein, auf sinnvolle Weise Liebe und Heilung weiterzugeben.» In der Beratungsgruppe werden «die Wirklichkeit von Krankheit und Tod, das Bedürfnis nach Gottes Hilfe und die Probleme des Betens erfahren und besprochen.» Im Rahmen der Kirche «verkörpert die Beratungsgruppe die Gemeinschaft der Geliebten, in der Christus durch den Heiligen Geist gegenwärtig ist.» D. Stollberg meldet in einem Nachwort gewisse theologische Bedenken gegenüber diesen theologischen Deutungen an. «Ob sich in der Gruppe Christus ereignet, ob Kirche geschieht, ob der einzelne in den Leib Christi neu integriert wird...», ist für Stollberg eine offene Frage. Er will auf metaphysische Überhöhungen des Gruppenprozesses verzichten. Dieser hilft bloß zu einer realitätsgerechteren Auseinandersetzung mit der Innen- und Außenwelt. Gruppenberatung ist darum «Dienst an der Wahrheit» und macht bereit, «die Rechtfertigung allein aus Gnaden zu empfangen, nicht vom Nächsten, nicht 'senkrecht von oben', sondern in der Situation, die einmalig und konkret, daher nicht zu beschreiben ist». Aus psychoanalytischer Sicht kommentiert G. Hillmann die Methode von Knowles und beschreibt ihre Nähe zum psychagogischen Verfahren (mit stärkerer Führung durch den Berater) und ihre Verwandtschaft mit der analytischen Gruppentherapie (die Vergangenheit der Teilnehmer kommt zur Sprache). Vielleicht ist manches, was Hillmann über Knowles schreibt, auch eine zurückhaltend formulierte Kritik.

Walter Neidhart, Basel

DIETRICH STOLLBERG, *Seelsorge durch die Gruppe, Praktische Einführung in die gruppensystemisch-therapeutische Arbeitsweise*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. 217 S. DM 19.80.

Die Gruppentherapie, die erst in der jüngsten Vergangenheit aufgekommen ist, ruft der Kirche in Erinnerung, daß in ihrer Geschichte vielfach Gruppen seelsorgerlich besonders wirksam waren. Heute lassen sich solche Traditionen nicht direkt weiterführen. Denn inzwischen haben empirische Forschung und therapeutische Praxis zahlreiche Sachverhalte erkannt, die der heutige Seelsorger nicht ignorieren darf. Stollberg informiert darüber mit Sachkenntnis und aus eigener Erfahrung, beschreibt Möglichkeiten, die gruppenpsychologischen Erkenntnisse in der Ortsgemeinde in Seelsorgegruppen zu verwenden, gibt Anweisungen, wie die Gruppenglieder auszuwählen und vorzubereiten

sind (Indikation und Kontraindikation) und berichtet über Werden und Verlauf des Gruppengeschehens. Eingehend beschäftigt er sich mit Rolle und Funktion des Leiters und des Beobachters, mit den Reaktionen des Leiters und den Widerständen gegen ihn. Einige Konkretionen werden skizziert: Ehepaar- und Familiengruppen, gruppensdynamische Versuche im Sprach-, im Religions- und im exegetischen Unterricht.

Theologisch führt Stollberg sein Seelsorgeverständnis auf die Christologie zurück, in der er die Korrelation von menschlicher Not und göttlicher Antwort begründet sieht. Die seelsorgerliche Empathie ist ein Abbild dessen, was in Hebr. 5, 2 vom himmlischen Hohenpriester über «sein Mitfühlen mit denen, die da unwissend sind und irren», ausgesagt wird. Die Gruppe übernimmt dabei in gewisser Weise eine mütterliche Rolle. Da der Konsensus in einem gesunden Gruppenprozeß nie auf Kosten der Individualität und der Unverfügbarkeit der einzelnen Glieder erreicht wird, muß die Theologie mit der Relationalität und der Relativität aller Wahrheit Ernst machen und angstfrei die Pluralität der Gruppenglieder bejahen. «Eine Theologie, welche sich als kirchliche Mathematik und Logizistik verstünde, hätte ihren Lebensbezug und damit ihre Wahrheit verloren, indem sie ihr eigentliches Proprium, die Verkündigung der Freiheit der Söhne Gottes, verraten hätte» (S. 198). Stollberg bleibt uns eine psychologische Erklärung dafür schuldig, warum Theologie in ihrer bisherigen Geschichte diese Forderung nach Anerkennung der Pluriformität so wenig beachtet hat. Walter Neidhart, Basel

HANS-JOACHIM THILO, *Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik, dargestellt am Kasualgespräch*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. 224 S. DM 25.-.

Die Kasualien geben dem Pfarrer die Möglichkeit, vielen Menschen Krisenhilfe in Form von Beratung zu vermitteln, wenn er zur Gesprächsführung ausgebildet ist. Thilo bietet zu dieser Ausbildung den unerläßlichen Anfang: die Information über die psychologischen Prozesse bei Beratungsgesprächen und deren Anwendung für Gespräche mit Taufeltern, Brautpaaren und Leidtragenden, Veranschaulicht wird die Belehrung durch instruktive Analysen von Gesprächsprotokollen, Hilfreich finde ich im grundsätzlichen Teil die Ausführungen über Regressionsvorgänge in Gesprächen (Regression ist nicht *nur* negativ zu beurteilen) und über Abwehrmechanismen, über die verschiedene Bedeutung des Schweigens eines Gesprächspartners und über die Evaluation einer Gesprächsführung unmittelbar nach dem Weggang der Gesprächspartner. Einleuchtend sind die von der Tiefenpsychologie befruchteten Überlegungen über Ambivalenzen und Ängste der von den Kasualien Betroffenen: Ängste vor der Verantwortung gegenüber einem Neugeborenen, Ängste vor den Veränderungen, die eine Eheschließung mit sich bringt, und Todesängste, die durch das Sterben eines Mitmenschen ausgelöst werden.

Thilo verantwortet sein Eingehen auf die Tiefenpsychologie theologisch durch den Rückgriff auf den neutestamentlichen Begriff Heilen im Sinn von  $\sigma\upsilon\zeta\epsilon\upsilon\nu$ , durch das der Mensch instand gesetzt wird, sich im Sinn seines schöpfungsmäßigen Auftrags zu entfalten und voll zu leben. Das Proprium



christlicher Seelsorge sieht Thilo «nicht in dem, was wir sagen, sondern daß wir es als Christen und in der Verantwortung vor dem Vater Jesu Christi sagen, eben und gerade auch dann, wenn der Ratsuchende gar keine Ahnung davon hat, in welchem Auftrag wir handeln». In der emotionalen Annahme des Gesprächspartners durch den Berater wird das in Christus an uns ergangene Ja Gottes sichtbar gemacht. Seelsorge verschiebt sich damit von der Lehrverkündigung zur Lebensdeutung.

In welchem Sinn und wieweit psychologische Einsichten vom Theologen übernommen werden können, ist Ermessensfrage. So würde ich anders als Thilo nicht prinzipiell gegen den Wunsch, glücklich zu werden, polemisieren (S. 192). Aus dem Satz über die häusliche Nachfeier zu einer Beerdigung: «Reichlicher Verzehr und ebenso reichlicher Alkoholgenuß führen den Sinn der gottesdienstlichen Beerdigungsfeier ad absurdum», schließe ich, daß die Funktion von Essen und Trinken für die Trauerarbeit zu wenig analysiert wurde. Den Freud'schen Todestrieb, den maßgebliche Freud-Schüler als spekulative Hypothese bezeichnen, könnte ich nicht als Faktum ansehen und im biblischen Sinn uminterpretieren. Trotz solcher Einzelheiten meine ich, daß Thilo hier ein Buch geschrieben hat, das jedem Gemeindepfarrer zum Studium zu empfehlen ist.

Walter Neidhart, Basel

WYBE ZIJLSTRA, *Seelsorge – Training. Clinical Pastoral Training*. Mit einem Nachwort von Hans-Christoph Piper. = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 11. München, Kaiser, 1971. 189 S. DM 16.50.

Der Verfasser, der als Supervisor zusammen mit H. Faber das Clinical Pastoral Training in Holland eingeführt hat, schreibt in seiner holländisch geschriebenen Dissertation über Grundsätze, Lernziele, Organisation, Programm, Methoden und Gefahren dieser Ausbildungsform für Seelsorge. Ausführlich geht er auf die dabei virulenten psychischen Probleme des einzelnen und der Gruppe ein. Theologisch versteht er Seelsorge nach wie vor als «Vergegenwärtigung des Herrn» und als «Verkündigung des Wortes an den einzelnen». Aber er unterscheidet sich von früheren Seelsorgeauffassungen durch seine Wertschätzung des Zuhörens und der Erfahrung. Psychologisch vertritt er eine nicht immer einsichtige Kombination von S. Freud und C. G. Jung. Er neigt, z. B. in der Beschreibung des Gruppenprozesses, zu einem gewissen psychologischen Dogmatismus. Das Studium des Buches ersetzt unter keinen Umständen den Besuch eines solchen Seelsorgekurses in einer psychiatrischen Klinik oder an einem Spital unter der Leitung eines Supervisors. Den Wert des Buches sehe ich darin, daß hier Standard und Elemente dieser überaus bedeutsamen Ausbildungsform für Pfarrer umschrieben werden.

Walter Neidhart, Basel