

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 44 (1988)
Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.05.2025

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

Rezensionen

Brunero Gherardini, *Lutero – Maria. Pro o contro?* Giardini Editori e Stampatori, Pisa 1985. 328 S.

Unter den unverwüstlichen «Luther und...»-Themen gibt es ebensoviel historische (Luther und Thomas; Luther und Erasmus etc.) wie systematisch-theologische (Luther und der Teufel; Luther und das Kreuz etc.). Zu den nur selten extensiv bearbeiteten, aber durchaus dankbaren Themen gehört auch das hier vorliegende «Luther und Maria». Es ist hier ebenso ansprechend wie vollständig von kompetenter katholischer Seite behandelt. Der Buchdeckel vereinigt in Farben Cranachs Bild von Luther als bärtiger weltlicher Junker Jörg mit der Stuppacher Madonna von Grünewald. Der Verfasser vertritt einen Lehrstuhl für Ekklesiologie und Ökumenismus an der päpstlichen Lateranuniversität in Rom und begann sein ökumenisches Schrifttum mit einer Darstellung der Wort-Gottes-Theologie K. Barths (1955), arbeitete sich jedoch neben Auseinandersetzungen mit der reformatorischen Theologie bis zu Fr. Schleiermachers Enzyklopädie und Kurzer Darstellung des Theologischen Studiums (1980) durch.

Ist schon dieser über 30-jährige Weg einer Annäherung an die Theologie des Protestantismus ökumenisch überzeugend, so gelingt ihm in seiner jüngsten Studie über ein altes Thema (1967 erschien von Gh. in Rom: *La Madonna in Lutero*) die m.W. vollständigste Auflistung und Interpretation von Luthervoten und -worten über Maria und zugleich eine bewusste Abwendung von vergangener katholischer antilutherischer Polemik. Deren Urvater J. Cochläus stellt er seiner Leserschaft als «la fonte deformante dell'immagine catholica di Lutero» vor (15)! Aber er antwortet auch auf die jüngsten Beiträge zum Thema, wie den von H. Düfel, Luthers Stellung zur Marienverehrung (Göttingen 1968), W. Delius, L. und die Marienverehrung (Basel 1963) oder W. Tappolet (ev.)/A. Ebner (kath.), *Marienlob der Reformatoren* (Tübingen 1962).

Gh. gliedert sein Werk angemessen in einen ersten, mehr historischen und einen zweiten, mehr systematischen Teil, beide Teile wiederum in je 3 Kapitel. I.1: Der grosse Magnificatkommentar, I.2: Luthers Mariologie 1513–21; I.3: dieselbe 1522–46; II. Luther und die Marienfrömmigkeit, II.1: Die Marienfeste; II. 2: Maria in Luthers Hymnologie; II.3: Luther und die «Mariendevotion».

Diese deutliche und ausgewogene Gliederung des Ganzen erlaubt eine differenziertere Darstellung der lutherischen Mariologie als bisher, wo meist summarisch und apologetisch-ökumenisch auf die den meisten Protestanten unbekannte positive Einstellung des Reformators zu Maria mit einschlägigen Zitaten hingewiesen wurde. Luthers Entwicklung von 1513–1546 zeigt auch hinsichtlich seiner Mariologie Stufen an. Auch wenn nicht allen Bemühungen Gh.s, Luther vom antimarianischen Ketzergeruch zu befreien, zugestimmt werden muss – manche Interpretation der Weihnachtslieder Luthers ist anfechtbar –, sein Bemühen, dessen Mariologie aus seinem Werk in römisch-orthodoxem Sinn zu deuten, ist bewundernswert, seine Literaturkenntnis (trotz mancher Druckfehler bei deutschen Zitaten) stupend. Mit welchem Recht, fragt man sich nach der Lektüre dieses begrüßenswerten Bandes, befindet sich unsere gegenwärtige reformiert-ökumenische Theologie so völlig abseits solcher Pfade?

Karl Hammer, Basel

Dieter Becker, *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie* 51, 1986. 279 S., DM 47.80.

Das Buch hat einen Schönheitsfehler: Die Paginierung im Inhaltsverzeichnis und im Buch selber stimmen nicht miteinander überein. Hat man sich daran gewöhnt, dann nimmt man an einem spannenden und sorgfältig belegten theologie- und philosophiegeschichtlichen Gespräch teil. Zwei Einführungskapitel behandeln die literarischen Beziehungen und das nicht zustande gekommene Gespräch zwischen Barth und Buber. Hier ist der interessanteste Teil eine bisher nicht veröffentlichte Vorlesung Barths über Buber (WS 1943/44), die auch nicht in die Kirchliche Dogmatik aufgenommen worden ist. Hier wird aber auch schon der grundlegende Unterschied deutlich: Barth geht ganz von der Christologie, Buber dagegen vom Dialogismus her an die Anthropologie heran. Becker hält bei vergleichbarer Fragestellung sowohl von Buber als auch von Barth «sieben Merkmale von Menschsein» fest (13 ff.; 70 ff.: Relationalität, Dual, Interaktionalität, Verbalität, Subjektivität, Analogizität und Perspektivität). Buber hat Barth nachweisbar zur Kenntnis genommen; andererseits hat auch Barth Signale empfangen und sie verwertet. Wenn Barth feststellt, «dass sich Bubers Denken in *«Ich und Du»* von 1923 nicht mit alttestamentlich-jüdischen Glaubensvorstellungen in Deckung bringen lässt» (27, ähnlich auch 28 f.), sondern dass hier vorrangig philosophische Einsichten fruchtbar geworden (34) seien, dann muss gleichzeitig betont werden, dass zwar Barths Anthropologie in KD III/2 wohl von der «biblischen Denkform», aber nicht durch umfassende Exegesen (wie etwa in KD II/2 und vor allem in KD III/1) her geprägt ist; es ist bezeichnend, dass Becker in seiner Untersuchung mit nur gerade dreizehn Schriftzitaten auskommt. Becker (11, Ebnetter zitierend) stellt zur Diskussion, ob von Barth nicht «verschiedene Male zu einem von anderswoher vorliegenden Resultat erst nachträglich der biblische Zugang gesucht wurde.» Damit ist Barths Lehre vom Menschen nicht disqualifiziert; der philosophische – nach Becker: der dialogische – Hintergrund muss in KD III/2 umso deutlicher gemacht werden, als er in der Schöpfungslehre von KD III/1 überhaupt nicht berücksichtigt worden ist. Barth verzichtet in KD III/1 auf das Gespräch sowohl mit der Naturwissenschaft als auch mit der Philosophie, um nicht in den Sog apologetischer Argumentation, die bei der Schöpfung besonders naheliegt, zu geraten; wo es in KD III/2 um die spezielle Anthropologie geht, wird die Gegenüberstellung vor allem zur Philosophie gesucht. Zum Dialog gehören ordentlicherweise zwei Partner – im Dialog ist der Dual vorherrschend. Becker spricht das sich hier meldende Problem mehrfach an, ohne es einer Lösung entgegenzuführen: wie verhält sich der Dual als Dialogform zu der bei Barth beherrschenden trinitarischen Theologie? Er redet (200, Moltmann zitierend) von «Binität» (vgl. auch 189: «... es ist nicht möglich, Barths trinitarisches Denken vollständig aus seinen relational-dialogischen Bestandteilen zu erklären»); ferner 250 mit Hinweis auf W. Härle, der schon früher auf das Problem aufmerksam gemacht hat, s. Sein und Gnade, 157). Es bleibt noch hinzuweisen auf den Abschnitt über Barths Geschichtsbegriff (175 ff., z.T. in Auseinandersetzung mit W. Dantine) und auf das Verhältnis Barths zu E. Brunner in der Frage der Anthropologie (135 ff.). – Die Heidelberger Dissertation Beckers dient vor allem der vertieften Forschung am Werk Barths, der – das zeigt sich in mehrfacher Hinsicht auch sonst – auf seine Väter und seine Zeitgenossen intensiver gehört hat, als man es ihm häufig zubilligt – auch dort, wo er sich ihnen nicht anschliesst, um seines eigenen Anliegens willen nicht anschliessen kann. Barth «tendierte ... dazu, das eigene dogmatische Denken ... mit der *«Sache»* der Theologie gleichzusetzen. Die Bezugnahme auf andere theologische Ansätze gestaltet sich deshalb ... zumeist als kritische Abgrenzung. Mit dem Ziel, ganz und gar auf die Gottesoffenbarung in Jesus Christus zu blicken und alle anthropologischen Aussagen in einen notwendigen Bezug zur Existenz Jesu zu stellen, hat Barth die überkommene Struktur des Lehrstücks *de homine* tiefgreifend verändert» (16).

Otto Bächli, Unterkulm

Manfred Josuttis, *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit*. Homiletische Studien, Chr. Kaiser Verlag, München 1985. 215 S., DM 30.–

Die bisher da und dort publizierten Aufsätze des Verfassers über einzelne Aspekte der Homiletik ergeben, in diesem Sammelband zusammengefasst, beinahe etwas wie ein Lehrbuch der Homiletik. Behandelt werden: Das Verhältnis von Homiletik und Rhetorik (J. trat schon 1968 dafür ein, die Homiletik für eine kritische Auseinandersetzung mit der Rhetorik neu zu öffnen) – die Predigt als kommunikatives und als kreatorisches Geschehen (Folgerungen aus dem Positivismusstreit der Soziologen für die Praktische Theologie und Diskussion über Wert und Grenzen empirischer Erkenntnisse) – die Dimensionen der homiletischen Kompetenz (eine sorgfältige Analyse aller Fähigkeiten, die für das Predigen erwünscht sind, als Grundlage für ein Ausbildungskonzept im Predigen) – ferner Probleme des Predigtanfangs, des Predigtaufbaus und des Predigtschlusses (Analyse von publizierten Predigten mit idealtypischen Kategorien und kritischer Kommentar). In einem Artikel über den Predigteinfall zeigt J., was der Prediger aus der Kreativitäts-Psychologie lernen kann und wie wenig das Theologiestudium die Kreativität fördert.

In drei (bisher noch nicht veröffentlichten) Aufsätzen untersucht J., hauptsächlich mit psychoanalytischen Kategorien, die Feindbilder in der Predigt («diejenigen Vorstellungen, die mit der Identität einer Gruppe als unvereinbar gelten, die emotional negativ erlebt werden und denen ein Existenzrecht in der Realität bestritten wird»), die Selbstbilder («diejenigen Vorstellungen, in denen sich für ein Individuum oder eine Gemeinschaft die gegenwärtige Wirklichkeit ihrer Identität darstellt») und die Idealbilder («diejenigen Vorstellungen, die die aktuelle Realität einer Gruppe bzw. eines Individuums transzendieren, die als hochgradig positiv erlebt werden und die infolgedessen als erstrebenswertes Ziel der innern und äussern Entwicklung gelten»). Diese Thematik ist für die Predigt Neuland. Was er hier bietet, ist hoch interessant. Auch in den andern Aufsätzen erweist er sich als origineller, zum Weiterdenken anregender Autor, der jede Frage in ein ganzes Beziehungsgeflecht von Fragen stellt, in früheren Jahren mehr durch theologiegeschichtliche Bezüge und in neuerer Zeit stärker durch Eingehen auf psychoanalytische, kulturanthropologische, wissenssoziologische und gesellschaftskritische Theorien. Er bietet nie simple Lösungen und ergänzt dialektisch jede Sicht auch durch ihre Gegenansicht.

Mit seinen unkonventionellen Urteilen und Deutungen fordert er mich oft zum Widerspruch heraus, aber dann ist die Auseinandersetzung mit ihm besonders fruchtbar, weil seine gewichtigen Argumente nach stichhaltigen Gegenargumenten rufen.

Was er z.B. über die Feindbilder in der Predigt schreibt, hat mir nicht eingeleuchtet. Er stellt fest, dass die Polemik in der Predigt heute kaum mehr vorkommt (wobei freilich die evangelikale Predigt nicht in seinem Blickfeld ist und die Rolle des Oekumenismus in dieser Hinsicht ebenfalls nicht bedacht wird). J. beurteilt dies als Defizit. Aus psychologischen Gründen: weil die Gemeinde durch ein gemeinsames Feindbild mehr Zusammengehörigkeitsgefühl bekommt und weil der Prediger die Aggressionen seines eigenen Unterbewussten nicht unterdrücken, sondern kontrolliert und klar äussern soll, um dadurch «vor dem Zwang zur sadistischen Bemächtigung bewahrt» zu werden. Aus theologischen Gründen: «Der Prediger muss es wagen können, den Namen Gottes für das, was er selber meint und sagt, in Anspruch zu nehmen.» «Wer nicht zu hassen wagt, kann nicht lieben und lernt nicht zu leben.» «Wenn die Möglichkeit verloren geht, zwischen gerechter und ungerechter Aggressivität zu unterscheiden, droht sich die Distanz zwischen gut und böse überhaupt aufzulösen.»

Diese psychologischen Begründungen beruhen m.E. auf einer einseitigen Auswahl psychoanalytischer Hypothesen. Warum beachtet er z.B. die Hypothese nicht, dass Polemik im Namen Gottes immer auch der Befriedigung von Allmachtsphantasien dient? Seine theologi-

schen Begründungen sind nach meiner Meinung überzeugend, wenn man ein Offenbarungsverständnis vertritt, nach welchem es möglich ist, objektiv gültige Sätze über den Willen Gottes zu formulieren. Ich verstehe nicht, was J. mit einem solchen Offenbarungsverständnis zu tun haben kann, nachdem er so reichlich Gebrauch gemacht hat von psychoanalytischen Deutungen von Glaubensvorstellungen. Hat die Psychoanalyse nicht auch einiges zu sagen über den Pfarrer, der es wagt, auf der Kanzel im Namen Gottes gegen diejenigen zu polemisieren, die eine von ihm abgelehnte Meinung vertreten?

Walter Neidhart, Basel

Udo Rauchfleisch, *Psychoanalyse und theologische Ethik*. Neue Impulse zum Dialog, Studien zur theologischen Ethik, h.g. durch das moraltheologische Institut der Universität Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, Freiburg 1986, 151 S.

Das Buch, das aus einer interdisziplinären Vorlesungsreihe an der Universität Freiburg hervorgegangen ist, leistet einen beachtenswerten Beitrag zum Gespräch zwischen den beiden Disziplinen, die durch viele gemeinsame Themen aufeinander angewiesen und durch verschiedene gegensätzliche Betrachtungsweisen oft miteinander im Streit sind. Wertvoll ist dabei, dass der Psychoanalytiker Rauchfleisch zwar die Theorien von Freud miteinbezieht, die bis heute Zielscheibe der Polemik von Theologen geblieben sind, aber dass er ihre Weiterentwicklung durch heutige Analytiker, besonders die Auffassungen von H. Hartmann und H. Kohut, berücksichtigt. Er umreißt zunächst das psychoanalytische Theorie-Modell, hauptsächlich hinsichtlich der psycho-sexuellen Entwicklung, geht auf Fragen der Sexual-Ethik ein und erklärt, warum Psychoanalytiker Masturbation, vorehelichen Sexualverkehr und Homosexualität anders beurteilen als (traditionell katholische) Moraltheologen. Die frühere Psychoanalyse vermutete ja auch hinter der völligen sexuellen Enthaltsamkeit eine pathologische Entwicklung. Auf Grund der von Hartmann entwickelten Konzepte wird diese heute anders beurteilt. Sie kann unter bestimmten Bedingungen durchaus als Fähigkeit eines gesunden Ichs, Triebenergie zu neutralisieren, gewürdigt werden. Bei Grenzfragen des Sexualverhaltens wie Transsexualismus, Transvestitismus, Pädophilie, Exhibitionismus und Inzest bemüht sich der Analytiker (ebenfalls im Gegensatz zu manchen Moraltheologen) zuerst, die seelische Not, die Ursache seines Sexualverhaltens ist, zu verstehen, was aber für Rauchfleisch nicht bedeutet, sie zu entschuldigen oder gar gutzuheißen. Auch wenn der Analytiker für die Therapie die Frage nach der Sittlichkeit zunächst ausklammert, damit der Patient seine moralisch verwerflichen Impulse erkennen und zur Sprache bringen kann, so dient diese Suspension des Ethischen nur dazu, dass er sich kritisch und selbstverantwortlich mit ihnen auseinandersetzt. R. betont, dass hinter der analytischen Theorie (oft unausgesprochen) ein Menschenbild mit einer bestimmten Werthierarchie steht, bei der die Verantwortlichkeit des Menschen und die Autonomie der Persönlichkeit die Spitze bilden. Ziel der Therapie ist, den Menschen zur Übernahme der eigenen Verantwortung zu befähigen. Dazu gehören ein funktionierendes Über-Ich und die Möglichkeit, eigene Schuld zu empfinden und darüber zu trauern. Wenn der Analytiker den Anachronismus neurotischer Schuldgefühle aufdeckt und nach ihrer Wurzel in unbewussten Konflikten der Kindheit des Kranken sucht, bedeutet das nicht, dass er Schuldgefühle herunterspielt und Schuld bagatellisiert, sondern es geht ihm darum, dem Patienten zur Erkenntnis seines schuldhaften Versagens in der Gegenwart zu helfen.

Bei den Überlegungen von R. zum Problem des echten Glaubensvollzugs wird die Distanz zum früheren Stand der analytischen Theorie besonders deutlich. Während für Freud jede Gottesvorstellung ein neurotisches Abbild von idealisierten Eltern-*Imagines* und jede Religion

eine Form von Zwangsneurose war, ermöglichen die Theorien über die positiven Formen der Regression (Regression im Dienste des Ich) und der Symbolisierungsfähigkeit als einer Ich-Leistung ein Verständnis der Religiosität in psychoanalytischen Kategorien und die Aufstellung von Kriterien zur Unterscheidung von Glauben und Wahn, Glauben und Aberglauben, von gesundem und pathologischem Glaubensvollzug. Dabei müssen freilich jeweils die sozio-kulturellen Faktoren berücksichtigt werden.

Ein heisses Eisen packt R. im Schluss-Kapitel an: die Bergpredigt in psychoanalytischer Sicht. Die Bergpredigt thematisiert zwar in ihren Geboten (der analytischen Theorie vergleichbar) Sexualität und Aggressivität als wichtigste Antriebskräfte des Menschen, aber mit ihren radikalen Forderungen wurde sie vielfach als Anweisung verstanden, alle triebhaft-dynamischen Bereiche im Menschen zu unterdrücken und auszulöschen. Das ist nach psychoanalytischer Auffassung unmöglich und unmenschlich. Werden diese Gebote jedoch nicht als harte Forderungen des Über-Ichs, sondern als Leitbilder des Ich-Ideals, nicht im Sinne eines neurotischen, auf narzisstischen Triumph bedachten, sondern eines gesunden Altruismus verstanden und in den Zusammenhang der Zusage der Vergebung gestellt, dann wird die Bergpredigt für den Analytiker zu einer «hilfreichen, Orientierung gebenden Leitlinie». Das Gewissen wird dann (nach einer Formulierung von H. Zulliger) zu einem «Abkömmling der Liebe», und dabei denkt der Christ nicht nur an die Liebe zwischen Eltern und Kindern, sondern auch an die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen.

Walter Neidhart, Basel

Berichtigung

In dem Beitrag: *Jung-Stilling und seine Beziehungen zur Basler Christentumsgesellschaft* von Gerhard Schwinge, Heft 1988/1, S. 32–53, sind bei der Neunummerierung der Anmerkungen irrtümlich die Verweiszahlen nicht angepasst worden. Es muss heissen jeweils in Anm. 12: (A. 9); 16: (A. 9); 21: (A. 16); 22: (A. 16); 26: (A. 20); 31: (A. 9); 32: (A. 25); 33: (A. 9); 35: (A. 24); 36: (A. 20); 37: (A. 9); 38: (A. 23) und (A. 30); 40: (A. 9); 42: (A. 20); 44: (A. 25); 46: s.A. 9; 47: (A. 9); 50: (A. 24); 52: (A. 16); 62: (A. 11); 63: (A. 16); 70: (A. 30); 71: (A. 16); 75: (A. 25); 80: (A. 34); 82: (20); 85: (A. 62); 87: (A. 62).