

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 50 (1994)
Heft: 3

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: 02.02.2025

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

Rezensionen

Delbert Burkett, *The Son of the Man in the Gospel of John*, JSOT Press, Sheffield 1991. 199 p.

This work, a revision of a doctoral dissertation pursued at Duke University, appears as number 56 in the Supplement Series of the Journal for the Study of the New Testament (JSNT).

In this Introduction, Burkett pleads for a hearing of the Johannine Son of Man on its own terms, unencumbered by what the idea might or might not involve in the Synoptic tradition, and, in any event, emphasizes the independence of John from the Synoptics. Though not indicated by the table of contents, the main body of the book falls into three main parts which (1) identifies the problem, surveys the standard solutions, and raises the objections; (2) makes the allegedly neglected case for the decisive relevance of Prov 30:1–4 as the proper solution; (3) relates this solution to various aspects, passages, and motifs of the Fourth Gospel. A summarizing conclusion is provided, as well as a lengthy bibliography, index of Scripture references, and index of authors.

Whatever one may make of the rest of the book, the first two chapters alone may be worth the price. Here Burkett sets forth the problem and options as crisply, honestly, and competently as one could expect in a limited space. Beyond that, the plot thickens and the difficulties will, for many, surely arise. The second definite article in the title reflects the book's central thesis, that the background for the Johannine Son of Man is to be found in Prov 30:1–4. While this is not a new thesis, it has nowhere been given the attention as here, and, whether right or wrong, the book makes an important contribution towards the resolution of one of the most troublesome issues in New Testament scholarship.

The crux-text is John 3:13 with its ascending-descending Son of Man imagery. Burkett argues that not only is the ascending-descending imagery here dependent on Prov 30:4, but also the reference to the Son of Man. On the basis of some text-critical maneuvers, Burkett delivers his rendering of Prov 30:1.

‘Store up my words, my son,
receive the oracle,
says the Man to Ithiel.’

Ithiel (“God is with me”) is the Son of “the Man”, God. And this “Son of the Man” (certainly a possible rendering of υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) should control our view of all the other Johannine Son of Man references. It also explains the Johannine Son of God title, and stands behind numerous other Johannine characterizations of Jesus: *Yahweh*, Servant of *Yahweh*, the Word, *Ego Eimi*, the Light, etc.

The ins and outs of Burkett's overall argument involve such a complex of considerations as to make the argument vulnerable insofar as the many elements and connections in this network themselves invite scrutiny. Then, too, many readers will not be able to shed the nagging feeling that while Proverbs is quoted in the Fourth Gospel and First Epistle, it just somehow does not function there and bear significance in the way that Burkett claims. Also, it must be remembered that, even on Burkett's view, his textual reconstruction of Prov 30:1 is only “a possible one”. Indeed, the Christological derivation from Prov 30:1–4 depends on the existence of a variant reading in the proto-Masoretic text attested by the Septuagint; Burkett claims: “That such a text could have existed in the first century A. D. is without question, as the discoveries at Qumran have made clear” (110–111). Yes, but is so thin an appeal adequate to the role assigned to it here? Further, this very statement by Burkett reflects a more general problem: The whole book is written, we might say, somewhat in the subjunctive mood, with a plethora of woulds, coulds, shoulds, might-have-beens, and it-is-possibles.

A sampling of more specific problems may be given. First, I think Burkett is basically correct in this interpretation of John 1:51 (121–122), but overwrought in the interpretation of the attending details. For example, Nathaniel under the fig tree represents Israel, who is then called forth by Jesus to a new community (1:47–50). Likewise in the interpretation of the bronze serpent raised on the pole (Nu 24:1–9) as a negative symbol of the curse of death, answered by the lifting up of Jesus on the cross which condemned that power (John 3:14). The appeal to John 12:31–32 for support of this interpretation of 3:14 seems forced, and the less encumbered view of most scholars, which sees only general points of comparisons (both are lifted up, are looked upon, and provide life) is more natural. Second, in the discussion of the Son of the Man in 6:27, 53, and 62, Burkett rejects Peder Borgen's influential view that the Bread of Life Discourse is a Midrashic exposition of Ex 16:4 and 15, quoted in 6:31, in favor of seeing 6:27–71 as directly dependent on Isa 55. In defense of his claim that the dependence is more extensive and specific than is commonly thought, he provides a table of thirteen points of comparison (131–132). I, for one, do not find the comparison as obvious and as compelling as does Burkett. In this criticism of Borgen's thesis he has occasion to observe that "a contrast is a common feature of language" – but so is similarity. Further, he claims (134–135) that his view is confirmed by the fact that Isa 54:13, only a few verses removed from Isa 55 to which Jesus alludes, is quoted in 6:45. But, of course, depending on what one thinks of Burkett's table, mentioned above, this may be a simple *petitio*. Third, he explains the absence of the title Word beyond the Prologue by the elaborate-sounding claim that "elsewhere in the Gospel the features of the Word of God have been subsumed under the title 'the Son of the Man' (134). My explanation would be much simpler: The title Word did not exist when the main body of the Fourth Gospel was composed; the Prologue involves subsequent Johannine compositions and the celebrated Wordverses reflect a subsequent Christological development. Finally, fourth, Burkett thinks that the (alleged) Ithiel reference in 3:14 is buttressed by Nicodemus' indirect observation about Jesus, "God is with him", in 3:2, and the plural "we" in 3:11 (111). Burkett asks: «Is it more probable that these elements came together in a single context as a result of chance or that they reflect a conscious interpretation of Prov 30:1–4?» The answer he expects is the latter, but I would give the former.

It is always easier to criticize than to offer a more plausible alternative, and I have already confessed to being unable here to represent justly the full force of Burkett's argument. Any attempt to break up the logjam blocking the way to a clear understanding of the Johannine Son of Man is to be commended. And even if Burkett's thesis should fail to gain scholarly consent, his book takes us in the direction of clarity by providing the best possible defence of one option, and a neglected one. And this is to say nothing of the discussions, along the way, bearing on other than the Son of Man issues, such as the Bread from Heaven Discourse, *ego eimi* sayings, and the like. In this respect Burkett's book is useful as a compendium of opinions (including his own, certainly) on some of the most salient and/or problematic passages in John.

Ed. L. Miller, Boulder CO.

Hans Belting, *Bild und Kult*. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, Verlag C. H. Beck, München 1990, ²1991. 700 Seiten.

Ein eigenartiger Widerspruch scheint auf der Geschichte des Christentums zu liegen; einerseits hat es im Zentrum seiner Glaubensurkunde, in den Zehn Geboten, ein «Bilderverbot», andererseits ist die Prägung des sogenannten christlichen Abendlandes nicht unwesentlich visueller Natur gewesen: es waren die verschiedenen «christlichen Bilder» und die Auseinandersetzung um sie. Dass der Widerspruch nicht – wie oft von Theologen versucht – durch Missachtung oder Neuinterpretation des Bilderverbotes aufzulösen ist, zeigen allein schon die immer wieder die Christenheit aufrüttelnden Bilderstürme der Geschichte. Bedenkt man aber, dass das Bilderverbot des Alten Testaments

eben kein Kunstverbot war, sondern ein Verbot des Kultbildes, dann löst sich der genannte Widerspruch zwar nicht vollständig auf, aber der Blick auf die Bilder wird differenzierter, weil sie in ihrer Funktion betrachtet werden. Genau diese Sicht bietet das epochale Werk «Bild und Kult» des Münchener Kunstgeschichtlers H. Belting für das Abendland. Seine Darstellung setzt genau an dem Punkt in der Spätantike ein, als das zuvor von christlicher Seite als heidnisch abgelehnte Kultbild christlich rezipiert und adaptiert wird. Sie endet schliesslich dort, wo das Bild seine Macht verliert, so in die Krise gerät und in der frühen Neuzeit als «Kunstwerk» eine völlige Neubewertung erfährt. Den so abgesteckten Rahmen bezeichnet Belting als «Ära des Bildes», die er sodann von der bis heute andauernden «Ära der Kunst» absetzt. In 20 Einzelkapiteln entfaltet Belting historisch voranschreitend eine Geschichte des Bildes (darunter versteht er vornehmlich das personale Bildnis, die *imago*), die – weil sie nicht kunstgeschichtlich im engen und traditionellen Sinn (Stil, Künstler, Schule etc.) fragt, sondern nach dem «Warum Bilder?» sucht – soviel völlig Neues bietet wie kaum ein anderes Werk zur Bilderfrage. Dies wird vor allen Dingen deutlich am pointiert und einleuchtend herausgearbeiteten Kontext in jedem Kapitel, der kulturelle, theologische (konfessionelle) und sozialgeschichtliche Positionen und Probleme erörtert. Fundiert und abgerundet wird diese Darstellung für den Leser dann auch noch durch einen umfangreichen Anhang «Texte zur Geschichte und zum Gebrauch der Bilder und Reliquien» (546–619), in dem zahlreiche wichtige und interessante Textzeugnisse zur Bilderfrage in deutscher Übersetzung geboten werden. Beltings so erarbeitete Sichtweise bringt den mit christlicher Kunst mehr oder weniger intensiv Beschäftigten vor allem auch im Blick auf die östlichen Ikonen unerwartet neue Einsichten, weil er zu zeigen vermag, dass die im 11. Jh. im Osten zu findende philosophische Ästhetik des Bildes entscheidend dazu beigetragen hat, dass die gemeinsame Bildgeschichte von Ost und West zu dieser Zeit schon zu Ende ging. Vielleicht hätte an diesem Punkt das Bild durch die Beobachtung abgerundet werden können, dass die im Osten entstehende «Kanonisierung von Bildtypen» zum Ende einer vitalen Auseinandersetzung mit den Wirkungen des alttestamentlichen Bildverbotes geführt hat, wie sie die Westkirche selbst in der «Ära der Kunst» nicht gefunden hat. Wenn Beltings Buch auch seltener direkt über das Bilderverbot spricht, so ist dies doch auf fast jeder Seite indirekt anwesend, und das ganze Buch lässt sich durchaus auch im skizzierten Sinne als Wirkungsgeschichte des Bildverbotes im Christentum lesen. Nicht nur deshalb gehört es unbedingt in die Hand eines jeden Theologen, der sich mit Bilderfragen beschäftigt. Ja, es müsste geradezu zur Pflichtlektüre für Theologiestudenten erhoben werden, weil diese allzu oft all dem, was ihnen aus der «Ära des Bildes» anvertraut ist, und all dem, was das Verhältnis von Bild und Kult auch heute noch in der Kirche ausmacht, hilflos gegenüberstehen. Dass das durch über 300 Abbildungen anschaulich gemachte und durch mehrere Register bestens erschlossene Werk innerhalb von Jahresfrist in die zweite Auflage gegangen ist, ist allzu verständlich; zu begrüssen ist aber auch, dass laut Verlagsankündigung schon eine preisgünstigere Studienausgabe vorbereitet wird.

Christoph Dohmen, Osnabrück

Ernst Bolliger, *Gott offenbart sich. Die Bibel aus gesegneter Sicht*, Haus der Bibel, Zürich 1994. 320 S., Fr. 12.–

Das Buch von Ernst Bolliger: «Gott offenbart sich. Die Bibel aus gesegneter Sicht» ist ein Wegweiser durch das Bibelbuch. Es ist schön und hilfreich, wie dabei an den Tag kommt, wie Psalmen, alttestamentliche Geschichten und die Offenbarung in Christus miteinander verzahnt sind. Dazu immer auch als Spätfrucht ein Beispiel aus dem Gesangbuch. Diese Verknüpfung quer durch alle biblischen Zeugen stärkt den Glauben und macht ohne aufdringliche Lehrsätze deutlich, wie Gott sich auf wunderbare Weise uns Menschen durch die vielen Jahrhunderte hindurch genähert und offenbart hat.

Hans Schaub, Worblaufen

Matthias Haudel, *Die Bibel und die Einheit der Kirchen*. Eine Untersuchung der Studien von «Glauben und Kirchenverfassung», Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 470 S.

Wissenschaftliche Arbeiten zur ökumenischen Bewegung sind hierzulande immer noch relativ selten. Gerade zur Zeit der 5. Vollversammlung von Glauben und Kirchenverfassung (GKV) ist nun aber eine umfangmässig und inhaltlich gewichtige Studie zu diesem Zweig der Ökumene erschienen, die sich würdig in die wenigen bereits vorhandenen Studien zu GKV einreicht. Haudels Thema ist von erheblicher Brisanz, wenn man sowohl an die evangelikal als auch an die ideologisch motivierte Kritik an der Ökumene bzw. am Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) denkt. Sein Buch (Diss. in Münster) müsste eigentlich ein paar Vorurteile korrigieren helfen.

Hinter dem Titel verbirgt sich eine Überzeugung: «... wird es nur dann eine tragfähige Basis für die ökumenischen Bemühungen geben können, wenn die Kirchen erkennen, welche weitreichenden ekklesiologischen Perspektiven sich aus der gemeinsamen Besinnung auf die Bibel für die Einheit der Kirchen ergeben haben.» (5)

Zusammenfassend zeigt die eindringliche Untersuchung aller einschlägigen Texte und der dahinterstehenden Überlegungen unter Einbezug einer immensen Literatur, «dass GKV mit der dynamischen Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche bereits eine ökumenische Basis gefunden hat, die durch die gemeinsame Besinnung auf die Bibel zustande kam und die neue Möglichkeit für eine ökumenische Ekklesiologie eröffnet. Zugleich schuf man damit die Grundlage für eine gemeinsame Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt sowie für eine ökumenische Hermeneutik. Leider ist dieser Fortschritt bisher weder von den Kirchen noch vom ÖRK selbst aufgenommen worden.» (5f.)

Diese These wird in drei Teilen detailliert belegt; jeder Teil enthält drei Kapitel, die jedesmal vorausblickend und rückblickend zusammengefasst werden, desgleichen die Teile. Dies ergibt einen durchsichtigen Aufbau. Ein erster Teil skizziert die Rolle der Bibel im Werden der ökum. Bewegung, das Verhältnis von Schrift und Tradition in verschiedenen Konfessionen und das Gewicht der Schrift für die Arbeit von GKV für die Zeit vor dem 2. Weltkrieg. Die Schrift hat sich dabei als initierendes und bleibendes Fundament für die neue Bewegung erwiesen und bereits bahnte sich eine Konvergenz zwischen den Konfessionen in bezug auf das von Haudel als ökumenisches Zentralproblem dargestellte Verhältnis von Schrift und Tradition an.

In einem zweiten Teil werden die ethischen und die ekklesiologischen Konsequenzen ausgefächert, wie sie sich auf dem gelegten Fundament im Zeitraum von der Bildung des ÖRK bis zur Montreal-Konferenz von GKV 1963 herausstellen. Wiederum sind ökumenische Fortschritte nur auf Grund einer erneuten Konzentration auf die Schrift überhaupt möglich. Entscheidend gilt dies für die Frage von Schrift und Tradition, welche zwischen 1952 (Lund) und 1961 (Neu Dehli) zunehmende Klärung erfährt; Montreal führt dann zu einem eigentlichen Durchbruch, der ja auch in bezug auf die katholische Diskussionslage (*Verbum Dei* des 2. Vatikanums) wichtig ist. «Denn durch die komplexe Unterscheidung zwischen *Tradition* und *Traditionen* erreichte man eine differenzierte Integration der massgebenden Schrift in den ekklesiologischen Kontext. Dadurch begegnete man sowohl der auf «katholischer» Seite bestehenden Furcht vor einem isolierten «*sola scriptura*» als auch der im Protestantismus herrschenden Skepsis gegenüber der Ausblendung der Kriterienfrage.» (209)

Offen blieb jedoch die Frage nach gemeinsamen Auslegungsprinzipien, noch verschärft durch die Einsicht in die biblische Vielfalt, wie sie die auch in die Ökumene eingebrachte historisch-kritische Methode unterstrich. Deshalb war die Folgezeit vom Gespräch über die biblische Hermeneutik, die hermeneutische Relevanz der Patristik und der altkirchlichen Konzilien beherrscht. Dieser Problematik ist denn auch der dritte Teil, der die Periode bis zum Ende der siebziger Jahre umfasst, gewidmet. Einerseits ergeben sich in der erreichten Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition Differenzierungen, andererseits fungiert die auf Grund gemeinsamer Anerkennung der

konstitutiven Schriftinspiration dynamisch aufgefasste Schriftautorität als Massstab ihres ekklesio-logischen Kontextes. Eine inhaltliche Festlegung auf eine Sachmitte der Bibel gelang allerdings ebensowenig wie eine Antwort auf die Frage verbindlichen Lehrens (372). Wären aber nur schon die erreichten Ergebnisse angemessen rezipiert worden, die theologische Annäherung der Kirchen wäre ein gutes Stück vorangekommen.

Haudel postuliert diese Erkenntnisse in einem Ausblick als auch für die Zukunft theologisch wegweisend: «Jede Konfession ist in der Lage, sich dem christologisch-pneumatologisch gegebenen Evangelium zu öffnen. Sie hat das in der Schrift bezeugte Evangelium mit der Tradition zu vergleichen, die in den altkirchlichen Bekenntnissen zusammengefasst ist. Gleichzeitig muss sie in derselben pneumatologischen Kontinuität die jeweiligen Traditionen überprüfen, um durch die Möglichkeit zur Korrektur in die Fülle der Wahrheit hineinzuwachsen.» (399)

Zweifellos handelt es sich hier um eine gelungene Studie, mit deren Hilfe Licht in die verschlungenen, für den Nichtfachmann oft schwer durchschaubaren Wege der Studienarbeit in Genf gebracht wird. Das Buch findet grosse Beachtung und ist bereits mit einem Preis ausgezeichnet worden; Übersetzungen in mehrere Sprachen sind geplant. Das ist bei der herrschenden Ökumenemüdigkeit eher überraschend. Persönlich hätte ich mir gewünscht, dass die Sprache etwas gewagter und der «approach» etwas angriffig-kritischer ausgefallen wäre. Man müsste sich ja doch auch fragen, wie es denn kommt und was es bedeutet, dass trotz theologischer Konvergenz die Kirchen nicht in der Lage sind, Konsequenzen aus der Studienarbeit zu ziehen. Auch wenn der Band keine spektakulären Ergebnisse liefert, unsere Vorstellung und Erkenntnis vom Lauf der ökumenischen Dinge werden doch dadurch erheblich beeinflusst. Vor allem ist die Lektion eindeutig: Die Bibel ist für die Einheit immer noch die beste Grundlage, weil sie das Buch ist, das Christen verschiedenster Traditionen immer schon miteinander verbindet (allerdings auch scheidet). Bei der vielen Kirchen inhärenten ekklesiologischen Tendenz eine wichtige Einsicht, die nicht oft genug in Erinnerung gerufen werden kann.

Klauspeter Blaser, Lausanne

Harry M. Kuitert, *Ich habe meine Zweifel*. Eine kritische Auslegung des christlichen Glaubens. Aus dem Niederländischen übersetzt von Hermann Häring, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1993. 309 S., DM 48.–

Das ist eine neue Auslegung der Katechismus-Themen (Credo, Sakramente, Gebet, Dekalog). Sie ist neu, weil Kuitert manche Auffassungen der Rechtgläubigkeit ablehnt: er verzichtet auf den Offenbarungsbegriff und den Absolutheitsanspruch für das Christentum, bejaht die natürliche Theologie, beurteilt die Erbsündenlehre als Unsinn und kritisiert die alt-reformierte Erwählungslehre. Nach seiner Meinung wusste K. Barth «zu viel davon, was Gott von Ewigkeit her beschlossen hat». Er relativiert die Inkarnations- und die Zwei-Naturen-Lehre. In seinen Ausführungen über die Bibel bekämpft er mit harten Argumenten die Verbal-Inspiration und den typisch protestantischen Schriftgebrauch, bei dem man eine bestimmte subjektive Meinung durch Stichwort-Assoziationen als «biblisch» legitimiert. Auch bei den Sakramenten weicht er von der Tradition ab: Sakramente seien von uns, von den Christen, ausgedachte Rituale. «Sie sind nicht natürliche Erfahrungsobjekte, sondern sind und bleiben künstlich. . . Können wir Leib und Blut Christi zu uns nehmen? Ich weiss nicht, was ich davon halten soll.» Im Kapitel über die Ethik bestreitet er die übliche Gleichsetzung von christlicher Moral und Willen Gottes.

Andererseits hält er an zahlreichen orthodoxen Lehren fest: an der Heilsnotwendigkeit der Versöhnung mit Gott und ihrer Vermittlung durch die Verkündigung, an der Lehre vom Opfertod Christi

und von seinem stellvertretenden Leiden. Mit der Meinung, Jesus sei der Stellvertreter des abwesenden Gottes, «mache der christliche Glaube sich selber den Garaus». Himmelfahrt ist für ihn zwar ein Mirakel, Auferstehung jedoch eine Heilstat Gottes zur Überwindung des Todes. Mit der Bezeichnung solcher theologischer Begriffe als Metaphern verknüpft Kuitert das Verbot, über diese weiter nachzudenken. Damit vermeidet er das Aufdecken von Fragwürdigkeiten, die zur Dogmenkritik führen. Besonders heftig reagiert er gegen Theologen, die von E. Bloch gelernt haben, die Reich-Gottes-Hoffnung auf das Diesseits zu beziehen, auf eine Zukunft, in der «sich Gerechtigkeit und Frieden küssen». Christus ist Erlöser, nicht Befreier von sozialer Ungerechtigkeit. Im politischen und im sozialen Bereich gilt für Kuitert die Zwei-Reiche-Lehre.

Der Titel des Buchs «Het algemeen betwijfeld christelijk geloof» erinnert an die Formel, mit der die niederländisch-reformierte Liturgie das Glaubensbekenntnis einleitet. Das Buch hat in den Niederlanden viel Widerspruch und Zustimmung ausgelöst, was nicht nur mit der lockeren und geistreichen Sprache des Verfassers, sondern auch mit seiner Position als Professor für Dogmatik und Ethik an der Freien Universität Amsterdam zu tun haben dürfte. Der Titel der deutschen Übersetzung ist m.E. irreführend. Wie andere Kollegen seines Fachs weiss Kuitert auf die meisten Fragen des Glaubens klare und eindeutige Antworten. Nur an wenigen Stellen formuliert er eigene Zweifel oder bekennt, dass er keine Antwort hat. Eine zeitgemässe Katechismus-Auslegung müsste m.E. viel mehr von eigenen Aporien und vom Nicht-Wissen reden.

Walter Neidhart, Basel

Gert Hartmann, *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 288 S., DM 48.–

In dieser Seelsorgelehre sind psychoanalytische Theorien, besonders die Lehre von Erikson über die Lebensstufen mit ihren Grundthemen, völlig integriert, aber im Unterschied zu anderen Pastoralpsychologen stellt Hartmann biblische Vorstellungen und Aussagen, die für das Gespräch in der verkündigenden Seelsorge unerlässlich waren, mit Hilfe des Symbolbegriffs wieder ins Zentrum. Der Seelsorger soll bei Beziehungskonflikten dem Partner nicht beim Aussprechen von Gefühlen und bei deren Klärung helfen, sondern die Vergebung und das Gericht Gottes zur Sprache bringen. Er soll eigene Schwierigkeiten mit dem Reden von Gott auch nicht dadurch umgehen, dass er nur vom lieben, vergebenden Gott redet. Was Vergebung für ihn bedeutet, konkretisiert Hartmann an Jakob, der nach dem Kampf am Jabbok sowohl verletzt wie auch gesegnet war, und an Kain, der als der Verworfenen das göttliche Schutzzeichen erhielt.

Neben den Problemen mit realistischen oder unrealistischen Schuldgefühlen hat es der Seelsorger oft mit destruktiven Abhängigkeiten zu tun. Die Alkoholabhängigkeit ist für Hartmann das Modell, mit dem er viele andere (auch harmlosere) Süchte deutet. Bei ihnen beten wir nicht «Vergib uns unsere Schuld», sondern «Erlöse uns von dem Bösen». Zu ihrer Deutung verwendet der Seelsorger die dualistischen Symbole aus der Apokalyptik: Gott, Teufel, Dämonen, Michael, den Drachen.

Bei vielen Begegnungen hat der Seelsorger nicht die Aufgabe der Krisenhilfe, sondern er hat zur spirituellen Deutung des Alltages anzuleiten. Es geht um die Gaben der Schöpfung, die mit der Bitte ums tägliche Brot gemeint sind. Für Hartmann schliesst diese Bitte alles ein, was wir für Leib, Seele und Geist brauchen und gern haben, auch Haus, Auto und Schmuck. Seelsorge soll den Menschen zur Genussfähigkeit verhelfen, sie freilich auch an die Vergänglichkeit der Dinge und die eigene Sterblichkeit erinnern und gerade so zum Geniessen befreien. «Theologie und Seelsorge verfehlen das Leben, wenn sie sich nur des Problematischen annehmen. Sie verzerren die Realität, wenn sie sich daran beteiligen, Selbstverständliches zu problematisieren.» Seelsorge soll vielmehr in die

Paradoxie der geschöpflichen Abhängigkeit einüben. Ihr gegenüber muss die Freiheit nicht verteidigt oder erstritten werden wie gegenüber der destruktiven Abhängigkeit. Sie ist vielmehr die Voraussetzung von Freiheit.

Geschöpfliche Abhängigkeit erfahren wir im Umgang mit den Dingen, auch der Verbrauchsgegenständen und Genussmitteln. Sie haben ihre spirituelle Dimension. Wir können in ihnen Gott oder Spuren Gottes wahrnehmen, weil sie eine Bedeutung haben, die über ihren Gebrauchswert hinausgeht. Dasselbe gilt von den zwischenmenschlichen Beziehungen. Das kommt in Gruss- und Segensformeln zum Ausdruck. Der Seelsorger muss die Ambivalenz aller Formen des Sozialen kennen. Miteinander-sein und Allein-sein, Autorität und Gleichberechtigung, ererbte und selber gewählte Beziehungen haben immer positive und negative Werte in sich. In vielen Situationen hat der Seelsorger die Aufgabe, den andern, oft verdrängten Wertaspekt bewusst zu machen.

Nach den gleichen Gesichtspunkten behandelt Hartmann die Bedeutung der Arbeit für den Menschen und der Sexualität. Es geht darum, mit Hilfe von Symbolen die Arbeit (Handarbeit und Fließbandarbeit eingeschlossen) als kreative Möglichkeiten des Menschen zu würdigen, ihre geschöpfliche und soziale Abhängigkeit klären und auf die ihr innewohnende Bedrohung durch destruktive Abhängigkeit aufmerksam zu machen. Aus den Gedanken Hartmanns über Sexualität höre ich einen Seufzer über den Kampf der Propheten gegen die kanaänischen Götter. Sie hindern uns noch heute, das mit der Sexualität verbundene *«Tremendum et Fascinosum»* angemessen religiös zu deuten.

Hartmann legt in diesem Buch nicht nur ein neues Konzept von Seelsorge vor, er gibt auch Anweisungen zu einer andern Weise, als Christ heute zu leben: viel mehr mit Gewicht auf dem ersten Artikel des Credo und nicht mit dem christologischen Überhang, wie die pietistische, die politische und die kerygmatische Theologie es gelehrt haben. Mir persönlich ist diese Art, Christ zu sein, sympathisch, doch ich höre schon, wie stramme Theologen den Verdacht anmelden, hier werde nur die Macht des Faktischen religiös verklärt. Hartmann redet mir das schlechte Gewissen aus, das ich habe, wenn ich die Annehmlichkeiten meiner bürgerlichen Existenz genieße. Das lasse ich mir gefallen. Doch schafft er es, in mir die Erinnerung zu tilgen, dass das Christentum ursprünglich eine Arme-Leute-Religion war, dass das Unser-Vater wahrscheinlich für hungrige Beter formuliert wurde, die das *«Brot für morgen»* nicht schon im Kasten hatten?

Mir ist ferner das Symbolverständnis von Hartmann nicht recht klar geworden. Er ist an der therapeutischen und noch mehr an der interpretatorischen Funktion der Symbole interessiert (das Symbol meint etwas anderes, als es sagt), aber geht oft auch mit Symbolen ohne Rücksicht auf ihren metaphorischen Sinn um (z. B.: der Mensch darf in seiner Arbeit Selbstbestätigung finden und sich an der Anerkennung durch andere freuen, denn auch Gott hat sich bei der Schöpfung solche Selbstbestätigung nicht versagt, er *«sah, dass es gut war»*). Die Symbole bei Hartmann stammen mehrheitlich aus der Bibel, doch souverän nimmt er auch ausserbiblische Symbole zur Hilfe, wenn er mit ihnen Wirklichkeit erhellen kann. Wie ist das Übergewicht der Bibel als Fundort von Symbolen begründet?

Ausgewählt werden die Symbole durch den Seelsorger. In Situationen, in denen verantwortliches Handeln geboten und möglich ist, haben apokalyptische Symbole nichts zu suchen. Sie lähmen oder verführen zum Fanatismus. In Situationen, in denen alles, was man unternimmt, die Sache verschlimmert, können apokalyptische Symbole hilfreich deuten. Der Seelsorger entscheidet, welche Situation vorliegt. Er kann offenbar mit Sicherheit beurteilen, ob es sich bei einem Genuss um geschöpfliche oder um destruktive Abhängigkeit handelt. Die Schüler der verkündigenden Seelsorge haben damals, vor Jahrzehnten, über die Menschen, die sie seelsorgerlich betreut haben, zwar nicht auf Grund von psychologischen Erkenntnissen, wohl aber mit derselben Sicherheit und auch ohne Selbstzweifel Bescheid gewusst.

Walter Neidhart, Basel

Peter Biehl, *Symbole geben zu lernen II*. Zum Beispiel: Brot, Wasser, Kreuz. Beiträge zur Symbol- und Sakramentsdidaktik, Wege des Lernens. Bd. 9, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993. 389 S.

Das ist eine ungemein reichhaltige Fundgrube zur Vorbereitung von Unterrichtseinheiten zu den Themen Taufe, Abendmahl, Kreuz Christi für Schüler der Mittel- und Oberstufe und für Konfirmanden! Das Buch bietet nicht nur didaktische Anweisungen und Medien, welche die Alltagserfahrungen der Schüler einbeziehen und mit Hilfe von Symbolen einen assoziativen, selbsttätigen und kreativen Umgang mit den Stoffen ermöglichen. Es enthält auch tiefeschürfende theologische Überlegungen zu dem zugrunde liegenden Symbolverständnis, Berichte über die Durchführung der Lektionen in Sekundar- und Gymnasialklassen und bei Konfirmanden (durch U. Hinze, R. Tammeus und D. Tiedemann) und anregende, theologische Kommentare zu diesen Berichten. Biehl hat in diesem Buch sein bisheriges Symbolverständnis präzisiert und noch stringenter auf seine theologische Position bezogen, die derjenigen von G. Ebeling entspricht und in der auch die Überlegungen von G. Bader zur Lehre vom Opfertod Christi rezipiert sind.

Indem die Schüler lernen, durch das Kosten von frisch gebackenem Brot, das Erleben einer festlichen Mahlzeit und durch Betrachten von alten und kritisch-modernen Abendmahlsbildern den Symbol-Aspekt des Essens zu erfassen, öffnen sie sich für den Sinn der Eucharistie, in der Christus selber gegenwärtig ist. Indem sie durch Alltagserfahrungen mit Wasser in verschiedensten Gestalten die vergessene Tiefendimension dieses Elements neu entdecken, lassen sie sich auf die Bedeutung ihrer Taufe ein. Indem sie sich in einem langen Prozess mit dem Kreuz als Schmuckstück, mit der Vorstellung des Lebensbaums, mit modernen Bildern, welche die Solidarität des Gekreuzigten mit allen Gefolterten darstellen, und mit der Frage, wie Gott in Auschwitz anwesend war, auseinandersetzen, wird für sie die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten und die Lehre von seinem stellvertretenden Leiden klar. Von Schülern, welche die Botschaft des Glaubens als solche ablehnen, die an jeder Form von Kreuzestheologie Kritik üben, und die im Sachverhalt, dass man sie als Säuglinge getauft hat, die Verletzung eines Menschenrechtes sehen, steht in diesem Buch nichts.

Walter Neidhart, Basel

Friedrich Schweitzer, *Die Religion des Kindes*. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992. 458 S.

Nach dem F. Schweitzer in verschiedenen Publikationen Einzel-Aspekte der religiösen Entwicklung des Kindes behandelt hat, legt er hier eine imponierende Monographie über die Lehren und Auffassungen über die Religiosität des Kindes vor. Er setzt bei Luther ein. Dieser widerspricht in verschiedener Hinsicht der Hypothese von P. Ariès, nach welcher das Kind noch bis zum 18. Jh. als kleiner Erwachsener verstanden wurde. Luther hat die Eigenart des Kindes und den besonderen Wert des ersten Lebensabschnittes erkannt. Seine Aussagen über die Erbsünde und diejenigen über die Vorbildlichkeit des kindlichen Glaubens sind dialektisch aufeinander bezogen. Er stellt sich die Erbsünde in den ersten Jahren als schlafend vor. Neben den Empfehlungen zum Gebrauch der Rute findet man bei Luther auch Warnungen vor übertriebener Härte beim Strafen.

In der protestantischen Orthodoxie trat die Frage nach der Besonderheit des Kindes und seiner Fassungskraft zurück. Wichtiger waren die Lerninhalte und das Memorieren. Comenius hingegen ist Vorläufer einer entwicklungspsychologischen Pädagogik. Nach ihm muss die Erziehung des Kindes (auch die religiöse) schon vor seiner Geburt beginnen. Zur Beschreibung der Entwicklung nimmt er aus der Tradition das Sieben-Jahr-Schema auf. Bei seinen Ausführungen über die Natur und ihre Ordnungen ist Natur freilich nicht im modernen Sinn zu verstehen. Der Begriff meint Schöpfung Gottes, wie sie durch die Heilsgeschichte vom Urstand über den Fall zur Wiederherstellung geführt wird.

Auch Francke dachte nach Schweitzer über eine «in psychologischer Hinsicht reflektierte und der Entwicklung des Kindes angepasste Methode des Unterrichts» nach. Wenn Francke das «Brechen des Eigenwillens des Kindes» lehrt, ist das eine theologische Aussage, keine Anweisung für die Praxis. Für diese fordert Francke nicht Härte, sondern Liebe, Sanftmut und Geduld.

Ausführlich geht Schweitzer auf Rousseau ein, dem die Entdeckung der Kindheit als besonderer Form des Mensch-seins zugeschrieben wird, der aber auf Grund seines Religionsbegriffs jede religiöse Erziehung vor dem Jugendalter kategorisch abgelehnt hat. Die Erbsünde des christlichen Dogmas ersetzt er in seinem System durch das gesellschaftliche Verderben. Die Philanthropen, die von Rousseau stark beeinflusst waren, bejahten jedoch die religiöse Erziehung des Kindes und suchten nach Methoden, die seinen Verstehensmöglichkeiten angepasst sind.

Fasziniert bin ich von Schweitzer's Interpretation von Schleiermacher. Dieser ist ohne Zweifel der Entdecker der Religion des Kindes und zudem der, welcher die kindliche Religiosität als die dem Kind angemessene Form von Religion gewürdigt hat. In den «Reden» entfaltet er die Idee der religiösen Entwicklung. In der «Weihnachtsfeier» nimmt er die kleine Sofie als Gesprächspartnerin im Familienkreis ernst und legt ihr den Gedanken an das göttliche Kind in den Mund. In den Vorlesungen über Pädagogik stellt er die These auf, dass das Kind-sein das Mensch-werden nicht hindern darf, aber auch das Mensch-werden nicht das Kind-sein.

Für Jean Paul ist die Kindheit die beste Zeit für die religiöse Erziehung, und J.H. Pestalozzi zeigt, wie die frühe Mutter-Kind-Beziehung mit der Gottes-Beziehung des Kindes zusammenhängt. Der Herbart-Schüler Ziller versteht die kindliche Entwicklung nur als Wiederholung der Kulturstufen, und für die konfessionalistischen Praktologen des 19. Jh.s war die theologische Bestimmung des Katechumenats wichtiger als die Frage nach der Eigenart des Kindes. Erst für die Reformpädagogen des beginnenden 20. Jh.s wurde die psychologische Erforschung der religiösen Entwicklung zur Vorbedingung ihrer religionspädagogischen Theorien. Die Vertreter der «Evangelischen Unterweisung», die Schweitzer bis 1950 behandelt, rückten Bibel und Katechismus wieder so stark ins Zentrum, dass das kritische Urteil «Verleugnung des Kindes» (W. Loch) mindestens für Einzelne von ihnen zutrifft.

Gewinnbringend ist das Schlusskapitel dieser Monographie, in dem Ergebnisse und Perspektiven für die Weiterarbeit formuliert werden: Durch Pietismus und Aufklärung wurden Theologie und gelebte Religion zu zwei Grössen, die voneinander verschieden waren. Das neuzeitliche Christentum mit seinem Subjektivismus trat auf den Plan. Die Religiosität des Kindes wurde dadurch zu einem eigenen Thema der Religionspädagogik. Sie ist eine Frage auch an die theologische Anthropologie. Es geht dabei nicht bloss um die Besonderheit der kindlichen Glaubensweise, sondern auch um das Eigenrecht des kindlichen Daseins.

Die gegenwärtige Diskussion über die Stufen religiöser Entwicklung und über deren Richtungssinn (aufsteigend? absteigend? sowohl-als-auch?) hat durch die gründliche Arbeit von Schweitzer ihre bisher noch fehlende historische Tiefendimension erhalten.

Walter Neidhart, Basel

Horst Albrecht, *Die Religion der Massenmedien*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 179 S.

In diesem Band sind Arbeiten des Hamburger Praktologen zusammengestellt, die er selber noch vor seinem frühen Tod geschrieben hatte, ferner solche, die in den letzten Jahren in Zeitschriften erschienen sind. Er war ein scharfsinniger Analytiker von neuen Formen von Religion in der heutigen Kultur. Hier deckt er u.a. religiöse Elemente in Texten von Rock-Sängern auf, bei Madonna z.B. die Gleichsetzung von Gott und sexueller Liebe («Love is God God is Love / Girls and boys love God above»). Albrecht deutet Rock-Konzerte mit ihren ausgedehnten Interaktionen von Sänger, Band und Publikum als säkularisierte Liturgien und die unaufhörlich wiederholten Refrains («Don't Wor-

ry, Be Happy») als Mantras. Auch in der heutigen Reklame findet er zahlreiche religiöse Aussagen (für eine Whisky-Marke «Liebe Deine Gäste wie Dich selbst»). Er interpretiert die religiöse Funktion der Fernseh-Serie «Oh Gott, Herr Pfarrer» für den Durchschnittskonsumenten, macht sich Gedanken über das oft unzeitgemäße und von den Hörern wenig geschätzte «Wort zum Sonntag». Nach Albrecht hat das Fernsehen als Ganzes viele Funktionen übernommen, welche früher von der Kirche verwaltet wurden. Mit dem Ritual der Tagesschau und anderen begehrten Sendegefässen gestaltet es den Alltag, bestimmt die Zeiten für das Essen und das Schlafen und rhythmisiert den Lebenslauf wie in der Vergangenheit das Sonnen- und das Kirchenjahr. Es vermittelt uns die Mythen, die erzählen, wer wir und wer unsere Idealfiguren sind. Für den Durchschnitts-Fernsehkonsumenten sind das nicht mehr biblische Gestalten, sondern die Personen aus Dallas, Denver und Derrick. Für Albrecht wird die Deutung des Fernsehens als Neue Religion durch den Sachverhalt bestätigt: «Wer viel fern sieht, geht selten zur Kirche, liest wenig in der Bibel, ist offensichtlich dabei, sich von kirchlichen Orientierungen und auch von christlichen Überzeugungen zu entfernen.» Ein Blick hinter die Kulissen der Telekirchen in den USA, den Albrecht vermittelt, lässt ahnen, was uns in Europa blühen könnte, wenn das Fernsehen noch mehr vermarktet wird. Dass die «Fernseh-Religion» eine Wirklichkeit ist, bleibt Theologen meistens verborgen, weil sie weder eine Geschichte, noch Dogmen, noch ein fassbares Kultpersonal hat. Sie ist diffus und trivial (im nicht-wertenden Sinn: der sozialen Unterschicht entsprechend). Der Gott der mediatisierten Religion ist in der Hintergrundmusik des Radios allgegenwärtig und schweigt nie. Oft brüllt er. Er betreibt mit Macht die Remythisierung der Welt und die Re-infantilisierung der Menschen. Ob man das, was Albrecht mit dieser Deutung meint, Religion nennt oder ob man von Ersatz-Religion spricht, ist nebensächlich und ändert an dem von ihm beschriebenen Sachverhalt nichts. Wenn seine Deutung zutrifft, dann, so meine ich, hat das kirchliche Christentum keine Chance mehr, zu einer Religion der Massen zu werden.

Walter Neidhart, Basel

Bernhard Reymond/Jean-Michel Sordet (Ed.), *La Théologie pratique. Statut-Méthodes-Perspectives d'Avenir*, Beauchesne, Paris 1993. 395 S.

Im Mai 1992 fand in Lausanne zum ersten Mal ein internationaler und interkonfessioneller Kongress aller francophonen Praktischen Theologen statt. Er führte zur Gründung der «Société internationale de théologie pratique». Der Band bietet die Referate dieses Kongresses: Welch buntes Spektrum von römisch-katholischen und evangelischen, von europäischen und kanadischen Sichtweisen und von solchen aus der Dritten Welt. Aus dem Reichtum des Dargebotenen greift der Rezensent heraus, was ihm wichtig erscheint:

B. Kaempf, Strassburg, stellt die Begründung der Praktischen Theologie als Wissenschaft durch Schleiermacher dar. M. Viau, Québec, diskutiert die Wissenschafts-Theorie des Fachs. L. Gagnebin, Paris, entwirft ein Denkmodell, mit dem sich die Praktische Theologie von ihrer Rolle als Anwendungswissenschaft distanziert: in ihm sind die vier Dimensionen Schrift-Offenbarung, Kirchenlehre, praktische Erfahrungen-Humanwissenschaften und Geist Gottes interdependent und gleichwertig. J. Joncheray, Paris, diskutiert das konfliktreiche Verhältnis zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften. Die Religionssoziologie («sciences religieuses») entstand in Frankreich ja vor gut hundert Jahren als laizistische Opposition gegen die Theologie. Heute ist nach Jonchery Praktische Theologie nicht mehr verantwortbar ohne den ständigen Diskurs mit den nicht-theologischen Nachbardisziplinen. Zwischen diesen und jener zeichnet sich die Hermeneutik als das ihnen Gemeinsame ab. Dasselbe Thema behandelt A. Beauregard, Ottawa, mit einem Rückgriff auf Gadamer. Nach J.G. Nadeau, Montréal, ist jedoch für die Praktische Theologie das Offenbarungsverständnis von Johannes Paul II. grundlegend. M. Pelchat, Québec, bemüht sich um eine Synthese zwischen theologischer und empirischer Ekklesiologie.

Eine Reihe von Beiträgen beschäftigt sich mit der (Haupt?-)Aufgabe der Praktischen Theologie: Menschen für kirchliche Berufe auszubilden. Nach G. Alder, Strassburg, muss die Praktische Theologie zunächst einmal die Auszubildenden ausbilden. W. Close, Edmonton, wendet sich gegen die Tendenz von theologischen Fakultäten, «penseurs», die nicht zum Handeln kompetent sind, auszubilden. Sie bewirkt, dass die Zahl derer zunimmt, die zwar an der kirchlichen Basis handeln können, aber nicht fähig sind, darüber nachzudenken. Beide Tendenzen müssen vereinigt werden. Für J. M. Prieur, Montpellier, sind für die Berufsbildung vor allem die *Practica* wichtig, die in Seminarform durch theologische Lehrer begleitet werden. Dabei geht es um den Erwerb von «savoir», «savoir-faire» und von «savoir-être». Diese drei Begriffe werden auch in andern Referaten in diesem Band benützt. Über verschiedene Formen der Praktika berichten u.a. M. Donzé, Fribourg, (einjähriges Praktikum in einer Kirchgemeinde und je einen Tag pro Woche Reflexion mit den theologischen Lehrern), und I. Grellier, Strassburg, (nach 4 Jahren Studium 1 Jahr halbeinjährig kirchlicher oder sozialer Einsatz, halbeinjährig theologische und persönliche Verarbeitung der Erfahrungen). B. Demers und P. A. Giguère, Montréal, führen aus, wie Berufsbildung nach den Grundsätzen der modernen Erwachsenenbildung vor sich gehen muss (weitgehende Individualisierung und Autonomie des Lernenden, Erfahrungsbezug). N. Bouchard und S. Dufour, Québec, zeigen, wie Erwachsenenbildung auch einen Rollenwandel des Professors nötig macht. M. E. Sheehan, Toronto, berichtet über die Einführung des neuen akademischen Grades «Doctor of Ministry» (D. Min.) und über den Ausbildungsweg, der zu ihm hinführt, ein Kurs, der fünf Jahre kirchliche Berufspraxis und gute Qualifizierung voraussetzt.

Eine Reihe von Referaten berichtet über ein kirchliches Praxisfeld oder über eine besondere Form von Ausbildung: H. Bourgeois, Lyon, über einen Glaubenskurs mit katholischen Erwachsenen, R. Brodeur, Québec, über den Kontext für eine heute glaubwürdige Katechese, L. Cloutier, Québec, über Interviews mit ehemaligen kirchlichen Mitarbeitern, die ihren Dienst freiwillig, plötzlich und definitiv aufgegeben haben. P. Prétot, St. Léger-Vauban, entfaltet seine Auffassung von Liturgie-Wissenschaft, die zum Verständnis der Liturgie und zur «*participatio activa*» führen sollte. W. Maksour, Beyrouth, analysiert zwei Versionen desselben Kirchengebets im Kontext zweier verfeindeter Parteien im Libanon. Eine Gruppe von Beiträgen beleuchtet verschiedene Aspekte einer empirischen Untersuchung der katholischen Bevölkerung von Québec und Umgebung über Säkularisation, Religion und Glaube.

Beim Lesen dieser Referate wurden mir von neuem die Mängel des Theologie-Studiums an deutschsprachigen Fakultäten hinsichtlich der Berufsausbildung der Absolventen bewusst.

Walter Neidhart, Basel

Gert Otto, *Die Kunst, verantwortlich zu reden*. Rhetorik – Ästhetik – Ethik, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1984. 192 S.

Der Verfasser hat sich Jahrzehnte lang mit den Fragen der Rhetorik und ihrer Bedeutung für die kirchliche Praxis befasst. Er bietet hier nicht nur (wie er es bescheiden sagt) eine «Zusammenfassung» dieser Arbeit, sondern eine begeisterte und begeisternde Laudatio dieser Wissenschaft. Sie war schon durch Platos Kritik an den Sophisten etwas in Verruf gekommen, blieb aber bis ins 18. Jahrhundert Bestandteil der Bildung, auch der Ausbildung von Theologen, verflachte dann durch zunehmende Formalisierung und bekam dadurch in Deutschland das Image einer Technik der Volksverführung. Das führte zu einer kräftigen Verachtung der Rhetorik bei den Gebildeten. Erst in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts wurden ihre positiven Seiten wieder entdeckt: ihre unerlässliche Beziehung zur Ethik mit der Frage nach der Verantwortung des Redners für das, was er bewirkt, und ihr Zusammenhang mit der Ästhetik. G. Otto vermittelt anhand von Interpretationen lyrischer Texte (Ingeborg Bachmann, Christa Wolf, Günter Kunert) Einsichten in die Bedeutung

von Sprache für das Mensch-sein und Erkenntnisse über den Zusammenhang von Inhalt und Form, Person des Redners und Geschichte anhand von Analysen bedeutender Reden der Gegenwart und von eindrucklichen Porträts von Rednern.

Beim Lesen des Buchs habe ich mich ständig gefragt, wann und vor wem ich meine nächste Rede halten werde und wie ich dann die durch dieses Buch empfangenen Impulse verwirklichen kann.

Walter Neidhart, Basel

Udo Rauchfleisch, *Schwule – Lesben – Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. 262 S.

Aus der Sicht des psychoanalytischen Therapeuten beschreibt Rauchfleisch Meinungen und Vorurteile der Bevölkerung über Homosexuelle beiderlei Geschlechts und Bisexuelle, deckt ihre Unhaltbarkeit auf und berichtet, wie sich die andersartige sexuelle Orientierung entwickelt, welche Probleme das Coming out für die Betroffenen mit sich bringt und wie diese sexuelle Orientierung in der Erwachsenenphase und im Alter integriert wird. In einem eigenen Kapitel geht er auf die Belastungen ein, die für homosexuelle Männer durch AIDS entstanden sind. Einer scharfen Kritik unterzieht er die Theorien der Psychoanalytiker, die immer noch Homosexualität als Krankheit verstehen oder in einer merkwürdigen Doppelbödigkeit diese Auffassung zwar ablehnen, aber nach wie vor Homosexuelle nicht zur Ausbildung als Analytiker zulassen (wobei dies in den schriftlichen Zulassungsbedingungen oft gar nicht formuliert ist). Rauchfleisch analysiert die Gründe für die Diskriminierung einer Minderheit und behandelt Möglichkeiten, diese Menschen in ihren verschiedenen Lebensproblemen therapeutisch zu beraten.

In einer theologischen Zeitschrift ist auf dieses Buch aufmerksam zu machen, weil der Verfasser sich ausführlich und sachkundig mit der Diskriminierung der Homosexuellen durch Theologie und kirchliche Praxis auseinandersetzt und dafür eintritt, dass diese Minderheit bei einem tieferen Verständnis des Evangeliums eine eigene Spiritualität entfaltet, in den Kirchen eine Heimat finde und mit ihrer sexuellen Orientierung auch für die heterosexuelle Mehrheit den Reichtum der göttlichen Schöpfung darstelle.

Walter Neidhart, Basel

Heribert Smolinsky, *Kirchengeschichte der Neuzeit I*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1993 (Leitfaden Theologie 21). 220 S., br., SFr. 29.80.

Das vorliegende Buch des katholischen Kirchenhistorikers, der an der Universität Freiburg i. Br. lehrt, umfasst den Zeitraum vom beginnenden 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert, eine Epoche, in die für das Christentum umwälzende Veränderungen fallen.

In fünf Hauptkapiteln bearbeitet Smolinsky diesen Zeitabschnitt. Zunächst stellt er im ersten Kapitel den Hintergrund der Reformation dar, indem er kurz und prägnant die verschiedenen Faktoren schildert, die den «Vorabend der Reformation» (12, 14) prägen. Im zweiten Kapitel wendet er sich dann sachkundig der Reformation zu. Die reformatorischen Ereignisse um Luther erhalten besonderes Gewicht, doch kommen daneben auch die Schweizer Reformation, der Linke Flügel der Reformation, die englische Kirche und die Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche zu angemessener Beachtung. Das folgende Kapitel behandelt das «konfessionelle Zeitalter» (100), in dem sich die Formen der jeweiligen Konfession sowohl im Bereich der Frömmigkeit und der Mentalität als auch im theologischen und kirchlich-institutionellen Bereich entwickelt und verfestigt haben. Im vierten Kapitel, dem längsten neben demjenigen zur Reformation, wird die Entwicklung

der katholischen Kirche während des Barocks und der Aufklärung beschrieben. Hier schildert der Verfasser etwa die komplexe Bewegung des Jansenismus oder Phänomene wie den Josephinismus und den Gallikanismus, aber auch die schöpferische Spiritualität der französischen Kirche. Abschliessend lässt Smolinsky die Linien in einem kurzen Kapitel zur beginnenden weltweiten Ausbreitung der katholischen Kirche auslaufen, wobei er auch die sich damit anbahnenden Probleme der Menschenrechte, der Inkulturation und des Einflusses aus Rom berücksichtigt.

Die Kapitel sind thematisch abgerundet und in einem präzisen, flüssigen Stil formuliert. Am Ende der Kapitel ist jeweils die wichtigste weiterführende Literatur beigefügt, so dass das Buch nicht nur einen ersten fundierten Einstieg ins Thema bietet, sondern auch eine vertiefende Weiterarbeit ermöglicht. Ein Stichwortregister zu Personen, Orten und Ländern erleichtert ausserdem die gezielte Lektüre.

Das methodische Vorgehen ist durch das Bemühen geprägt, den Stoff von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu erschliessen und zu durchdringen. So versucht Smolinsky, die unterschiedlichen Voraussetzungen eines geschichtlichen Phänomens zu klären und zusammenzufassen. Augenfällig und mustergültig geschieht das im ersten Kapitel: Die Reformation kommt nicht plötzlich, gleichsam wie durch den Eingriff eines «Deus ex machina» zustande, sondern hängt mit vielfältigen Faktoren zusammen. Politische wie wirtschaftliche Konstellationen finden wiederholt Berücksichtigung, erstere beispielsweise bei der Darlegung des Josephinismus und des Gallikanismus, letztere etwa zum besseren Verständnis des Antiklerikalismus in der Reformationszeit oder bei den Hexenverfolgungen. Oft reflektiert der Verfasser soziologische Aspekte. So stellt er mehrmals die Frage nach der Funktion der Bildung, etwa im Zusammenhang mit der Reformation oder der Konfessionalisierung, oder er erörtert die Funktion von Fürsten, Städten und Bauern während der Reformationszeit. Zugleich kommt immer wieder der Gesichtspunkt der Kommunikationsmittel ins Blickfeld, zum Beispiel im Zusammenhang mit der Reformation und der Aufklärung. Auch der Bereich der Frömmigkeit und der Mentalität wird wiederholt in die Darstellung einbezogen. In enger Verbindung damit erörtert der Verfasser die jeweiligen theologischen Grundzüge einer Epoche, so etwa für die Reformationszeit, die Konfessionalisierung oder die Aufklärung. Dieses differenzierte methodische Vorgehen ermöglicht es Smolinsky, der komplexen Vielschichtigkeit des behandelten Zeitabschnitts angemessen zu begegnen und die geschichtlichen Phänomene möglichst aus sich selber und aus ihrer kontextuellen Verwobenheit heraus zu verstehen. Gerade das Kapitel zur Reformation zeigt, wie sehr er sich um deren «Selbstverständnis» bemüht und damit konfessionalistisch bestimmte Positionen überwindet.

Trotzdem beschränkt sich die Darstellung nach dem dritten Kapitel zur Konfessionalisierung weitgehend auf die katholische Kirche. Dies bedauert der Autor zwar ausdrücklich (10), doch führen auch bestimmte Grundentscheidungen zu dieser Gewichtung. Das zeigt sich etwa am Motiv der Reform, das Smolinsky vor wie nach der Reformation verfolgt, dann aber auf die katholische Kirche beschränkt. Das Reformanliegen sei so alt wie das Christentum selbst. In der Gregorianischen Reform finde es zu einem ersten Höhepunkt und breche dann nicht mehr ab bis hin zu den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts. Selbst das 5. Laterankonzil formuliere im Jahr des Thesenanschlags noch einmal beachtliche Reformbeschlüsse (12f.). «Konziliare Reform und Reformation gaben sich, metaphorisch gesprochen, die Hand und lösten sich ab.» (12) Der Verfasser hält aber zugleich fest, dass aus diesen Reformbestrebungen nicht einfach die Reformation herzuleiten sei, sondern mit dieser etwas qualitativ Neues einsetze (14). Hier treten bei Smolinsky Reform und Reformation einander gegenüber. Diese Beobachtung wird im Kapitel zur Konfessionalisierung bestätigt, wo er von der «katholischen Reform» (101) handelt. In der Folge kommen bei der Schilderung der katholischen Reformbewegungen während des 17. und 18. Jahrhunderts die Reformbestrebungen des Pietismus überhaupt nicht mehr ins Blickfeld, obwohl zwischen beiden erstaunliche Analogien bestehen. So erwähnt der Verfasser beispielsweise die Reform des alten Lehrsystems der Scholastik oder

die Diskussion der Ekklesiologie, die durch Kräfte der katholischen Aufklärung gesucht wurden (171). Beide Reformanliegen finden sich auch in Speners *Pia Desideria* wieder. Umgekehrt – und das sei hier der Gerechtigkeit halber vermerkt – sucht man freilich auch in den drei Standardwerken zum Pietismus von Martin Schmidt, Erich Beyreuther und Johannes Wallmann vergeblich nach einem eigenen Kapitel zu den Reformbewegungen innerhalb der katholischen Kirche, obwohl sie alle drei von bestimmten Einflüssen aus der katholischen Tradition, besonders der spanischen Mystik, sprechen.

Martin Sallmann, Basel