

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 27 (1971)
Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.01.2026

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

Rezensionen

HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. = Ökumen. Forschungen, hrsg. von H. Küng und J. Ratzinger, II. Soteriolog. Abt., 1. Freiburg, Herder, 1970. 704 S. DM 52.-.

Das neue Werk von Hans Küng, an dem er seit 1957 immer wieder gearbeitet hat, macht dem Rezensenten einige Mühe. Soll er es als einen Beitrag zur Hegel-Forschung bzw. zur Theologiegeschichte, oder soll er es in seiner Bedeutung für die Diskussion der Gottesfrage und der Christologie würdigen? Methodisch wird der Theologiegeschichtler ernste Einwände gegen Küng erheben können, denn zweifellos ist es die Hegel-Renaissance, die Küng veranlaßte, Hegel beim Einstieg in die christologische Debatte als Helfer zu bemühen. Nach Hegels göttlicher Logik lebt Gott in der progressiven Selbstbestimmung zum Sein, in der Entfaltung aus der keimhaften Vollkommenheit zur vollrealen Vollkommenheit. Doch ist dies in der Logik als der Welt der Schatten nur sichtbar «in seinen Gedanken» als «die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich ist».

Dieser theologische Aspekt der Logik Hegels interessiert Küng offenbar zunächst, eng verbunden damit jedoch auch der christologische. Die Verbindung beider macht, wie Küng gut analysiert, das Problem aus, da Hegel die ganze Entwicklung der ewigen göttlichen Seinsweisen von seinem Sein bis zur spekulativen Konkretheit der absoluten Idee durchführt, ohne in irgendeinem der Stadien den Namen Jesus oder Christus auch nur zu nennen. Philosophie- und dogmengeschichtliche Erläuterungen bei Küng lassen manche dem Theologen ärgerliche Verengungen der Hegelschen Thesen besser verstehen. Im Alter beschäftigt sich Hegel mit steigendem religiösen Interesse auch wieder mehr mit der konkreten Geschichte. Und Küng läßt keinen Zweifel daran, daß es der *geschichtliche* Gott sei, der die Geschichtlichkeit und Weltlichkeit der Welt in seiner Urgeschichtlichkeit und Geschichtsmäßigkeit überhaupt möglich macht, «nicht einfach der in Welt und Geschichte epiphane oder diaphane, erscheinende oder durchscheinende Gott» (S. 559). Oft stellt man sich die Frage, ob KÜNGS eigentliches Anliegen einer «Christologie von unten her» nicht besser von anderen Mentoren der Vergangenheit hätte lernen können. Die eigenen christologischen Überlegungen KÜNGS können kaum bei Hegel anknüpfen. Es war also die bewundernswerte Dialogwilligkeit des Autors, die ihn zu Hegel führte. Ich verschweige nicht, daß mir methodisch *zwei* Bücher des Autors über das Thema «Menschwerdung Gottes» mehr eingeleuchtet hätten. Den Untertitel des Werkes halte ich für bedenklich oder doch mindestens für mißverständlich. Das Streifband macht noch eigens darauf aufmerksam: «Zu Hegels 200. Geburtstag!»

Hegelforschung und Christologie in einem? Ist das der richtige Weg zu «Prolegomena einer künftigen Christologie»?

Aber, wenn kritisch so gefragt werden kann, so darf nicht verkannt werden, daß Küng ein inhaltsreiches Buch vorlegt, das tatsächlich geeignet ist, als eine gute Einführung in Hegels Denken zu dienen. Liebevoll sind die

biographischen Stationen Hegels charakterisiert worden. Die Auseinandersetzung mit der Hegelforschung ist überall sichtbar, nur der Marxismus tritt sehr in den Hintergrund. Hegel soll nicht kanonisiert werden. Für Küng kann er nur durch radikale Kritik hindurch fruchtbar gemacht werden. Aber er sei doch geeigneter als Aristoteles zur Interpretation Gottes heute. Er könnte dazu helfen, daß, wie Küng es formuliert, heutiges Gottesverständnis nicht in einen primitiven anthromorphen Biblizismus zurückfällt, andererseits aber auch nicht nur in einen scheinbar überlegenen abstrakten Hellenismus, wie er die klassische christliche Theologie geprägt hat. Positiv gesagt: Hegel könnte dazu verhelfen, daß die Theologie den «Gott der Väter und Jesu Christi» und den «Gott der Philosophen» nicht billig und oberflächlich – wie bei den alten Apologeten oder neueren Scholastikern – harmonisiert, aber andererseits auch nicht wie bei den philosophischen Aufklärern oder den biblizistischen Theologen – dissoziiert, auseinanderreißt. Hegels Philosophie kann dazu verhelfen, daß der «Gott der Philosophen» im «Gott der Väter und Jesu Christi» in bestem Hegelschen Sinne des Wortes – negativ, positiv, supereminent – aufgehoben wird. Auf diese Weise sollte es möglich sein, einerseits die moderne Entwicklung des Gottesverständnisses und zugleich das Entscheidende des biblischen Gottesverständnisses ernsthaft zu berücksichtigen: in einem neuen Verständnis nämlich der *Geschichtlichkeit* Gottes, die sich für die Welt und den Menschen als Urgeschichtlichkeit und Geschichtsmächtigkeit erweist. Ein Gott also, der als der lebendige Gott, im Gegensatz zu einem Gott in ungeschichtlicher Seinsweise, eine Geschichte hat und Geschichte stiftet.

Mit Hegel hätte zukünftige Christologie von einem einheitlichen Wirklichkeitsverständnis her zu denken, in dem weder die Welt gottlos noch Gott weltlos, sondern Gott in dieser Welt und die Welt in diesem Gott ist. Das freilich kann nicht nur bei Hegel gelernt werden (auch bei Herder und Schelling). Aber Hegel hat wohl am eindringlichsten den Gott gemeint, der sich allen verendlichen Bestimmungen menschlichen Vorstellens und Denkens immer wieder entzieht, der eben nicht als «höchstes Wesen» oberhalb, außerhalb, jenseits dieser Welt zu verstehen ist, sondern der als der unerforschliche und unerschöpfliche Urgrund, Ursprung und Ursinn alles Seienden, als der Diesseitig-Jenseitige, als die Transzendenz in der Immanenz begriffen werden muß. Küng hat mit seinem Buch einen wesentlichen Beitrag zur Sache der Theologie geliefert.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Neuendettelsau

FRANK-EBERHARD WILDE, *Kierkegaards Verstandnis der Existenz*. = Publ. of the Kierkegaard Society, 3. Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1969. 170 S. Dän. Kr. 32.–.

Nichts könnte gelegener kommen, als wenn endlich nach 50 Jahren «Kierkegaard-Renaissance» zu dem proprium Kierkegaards vorgestoßen würde. Gerade hier bestünde der Anspruch des Verfassers zu Recht, als erster unter den über «5000 Titeln» der Sekundärliteratur das «populär gewordene»

und stets als längst «bekannt» vorausgesetzte «Wort 'Existenz'» bei Kierkegaard einer genaueren Durchleuchtung unterzogen zu haben. Es wurde das kaum überraschende, sondern geradezu selbstverständliche Ergebnis vorgelegt, daß es (und wohl nicht nur) «beim jungen Kierkegaard keinen Existenzbegriff» gäbe, «wenn anders ein Begriff eine in sich durchgeklärte Bedeutungseinheit» sei (S. 68). Dennoch dürfte ein solches Unternehmen trotz aller durch die Ironie des Kierkegaardschen Existierens selber in zufälliger «wissenschaftlicher» Richtigkeit abgenötigten Zustimmung nicht mit einem fertigen und damit Kierkegaard gegenüber sachfremden methodischen System begonnen werden. Der Widerspruch in der Eigenbehauptung: «Das Denken in Begriffen erreicht die Existenz nicht» (S. 49), und der (woher eigentlich gewonnenen) «Einsicht, zu diesem Verständnis nur auf dem Wege und mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode gelangen zu können, von der Kierkegaard selbst nichts hielt» (S. 8), wurde viel zu eklatant, um selber zu einem adäquaten Verständnis des im terminologischen Ausdruck Nicht-Verstehbaren zu gelangen.

Gerade weil wir «im voraus» über die «Existenz bei Kierkegaard» gar nichts wissen, und wir uns deshalb dem «Kierkegaardschen Denken» selber «anvertrauen» müßten, wäre aber durch nichts ausgemacht, daß wir nur so «primitiv» sein dürften, die «Schriften in chronologisch geordneten Blöcken durchzugehen», und damit das «Verständnis der Existenz» «vor allem» nur durch eine «Wortuntersuchung» des Wortgebrauches von Existenz erfassen könnten (S. 9/10). Wer vergißt, daß Kierkegaard lutherisch geschulter Theologe war und so auf jeder Seite seines Schrifttums nicht ein philosophisch neuer Aspekt, sondern der lebende Mensch, also auch Kierkegaard (und erst recht in der dichterischen, «poetischen» – ein wirklich romantisches Wort – Selbstentfremdung seiner Pseudonyme) immer nur in aller «Widerspannung» ganz gesehen sein wollte – auch der «Extra-Schreiber» in Kopenhagen wollte so immer (auch für seine «wissenschaftliche Nachlaßverwaltung») der «ganze Kierkegaard» sein (S. 11 u. 162) –, der mußte sich dann allzu bald durch die von Kierkegaard gerade als gegenstandslos erwiesene Frage nach «Struktur und Wesen der Existenz» (S. 145 Anm. 188) auf dem Wege der Ablösung der Existenz von der Person, dem Selbst, dem Menschen, also von dem Existentiellen zum endgültig Existentialen wiederfinden. Aber damit wäre schließlich wieder ein Existenzbegriff eruiert, der in die verdächtige Nähe jener Funktion des «Geistes» bei Hegel geriet, die Kierkegaard als denkerisch unaufrichtig vor sich selber verworfen hatte. «Das unausweichlich Faktische» hatte im Unterschied zur Reflexion Existenz genausowenig begründet (S. 74), wie Existenz selber von ihrem Anfang (nicht nur nicht philosophisch) wissen konnte. Sie war nur immer wieder als Subjektivität einer Subjektivität wehrlos ausgeliefert, weshalb auch nicht weiter erstaunen würde, daß Kierkegaard «bis 1845 Existenz in einer Weise gebrauchen» konnte, «die sich in keinem Stück von der umgangssprachlichen» unterschiede (S. 44), oder er sogar (wie in den «Stadien auf dem Lebensweg») «weitgehend ohne das Wort Existenz» auskam (S. 50). Denn weder Dasein oder Denken, sondern lediglich das Schaffen Gottes waren für Kierkegaard der Ursprung des Existierens, genauso wie es uns schon vor unserer Bewußtwerdung als Predigt

von dem Gott-Menschen, der allein das Existentielle ist (n. W. S. 158: Pap. X 2 A 433/313 1850), einfach ohne eigenes Zutun aufgezwungen wurde. Für den Theologen Kierkegaard war jedenfalls das Existentielle doch nur das Christentum als «Charakteraufgabe» (n. W. S. 156: Pap. X 4 A 110/64 1851 u. A 383/230) und damit die philosophische Bestimmung von Existenz nur durch die Predigt oder das «Wahrheitszeugnis» vollziehbar.

Hiermit wäre aber dann auch das sprachliche Mißverständnis aufgeklärt, das sich durch die im Deutschen sehr befremdlichen Bildungen wie «Gedanken-» und «Geistesexistenz» (seit 1845) für nicht theologisch geschulte Interpreten aufdrängen mußte, zumal sich Aands-Existentsen in der im Skandinavischen nicht unterschiedenen inhaltlichen Vielfalt nicht nur mit Geist-, sondern eben auch mit *geistlicher* Existenz wiedergeben ließe. Und damit wäre die auch ansonsten völlig absurde Formulierung an ihren gemäßen «biblischen Ort» (bei Kierkegaard) verwiesen; denn wenn Existenz wirklich gelten sollte, dann nicht im Gegensatz von Bewußt und Unbewußt, sondern in dem beides umspannenden Selbst der Zerrissenheit von Irdischem und Geistlichem (vgl. Röm. 7, 14f.). «Von der unmittelbaren Existenz würde gelten, daß sie den Gegensatz nicht zu sehen vermag, sonst wäre (auch) ihre Unmittelbarkeit dahin» (sie müßte sich selbst als nichtig erkennen); «hingegen würde aber von der geistlichen Existenz (Aands-Existentsen) gelten, daß sie den Gegensatz durchhielte und ihn dennoch zugleich in Freiheit von sich abrückte» (n. W. S. 63 Anm. 196: SV VI 342 – hier wie bei allen zitierten Quellen ist der dänische Text mit abgedruckt). Nur so dürfte es dann heißen: «Nicht durch Vermittlung wird die Geistesexistenz frei, sondern dadurch, daß sie sich zu den äußeren Gegensätzen in Gegensatz setzt» (S. 63); und nur so konnte bei Kierkegaard gemeint gewesen sein, daß für den, «der aus der Kraft des Geistes existieren wollte» (und nur hier stand auch philosophisch [!] der dritte Artikel in Rede), «die notwendigen Endpunkte der Bewegung (Bevaegelses-Extremiteter)» – als Konsequenz ohne die «Unmittelbarkeit» – «das Komische und das Tragische» seien (S. 63 Anm. 197). Oder kürzer: Nur eine solche geistliche Existenz «distanzierte den Menschen» von sich selber, eben nicht nur «Nichts» zu sein, was bei Kierkegaard nur Glauben heißen konnte.

Und erst jetzt durfte Wildes These folgen, wie sie sich aus seiner Wortuntersuchung mit wissenschaftlicher Sicherheit niemals ergeben würde: Nur solche «Existenz ist Wirklichkeit und Möglichkeit, weil sie aufgegebenen Vorgabe ist. Stellt sich der Mensch der Aufgabe, die er selbst ist, nicht, so verfehlt er sich als wahrgenommene zweite Wirklichkeit. Seine Existenz ist dann schuldhaft bloße Faktizität» (S. 164). Über jede andere «Form» von Existenz, die sich der Revision zum Absoluten, weg von dem unmittelbaren und noch nicht selbstbewußten Selbstverständnis des Menschen entzöge und das Eingeständnis verweigerte, das Höchste nicht zu vermögen, würde doch nur schon das Urteil gefällt worden sein, daß «das viele Gerede... nur geeignet sei, sich diese erste, wichtigste und schwierigste Aufgabe zu vernebeln und sich bei allen Reformen um den christlichen Glauben zu drücken» (S. 159).

Thomas Buske, Berlin

ANDREAS LINDT, *George Bell, Alphons Koechlin: Briefwechsel 1933–1954, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert*. Geleitwort von W. A. Visser 't Hooft. Übers. der Originalbriefe von Elsie Steck. Zürich, EVZ-Verlag, 1969. 448 S. Fr. 44.–.

Es kann nicht die Aufgabe des Rezensenten sein, zu urteilen über den Inhalt der Briefe. Sie waren nicht für eine Veröffentlichung bestimmt, sind aber doch wichtige Dokumente aus der Entstehungsgeschichte des Weltkirchenrates und aus der Zeit des Kirchenkampfes, so daß ihre Veröffentlichung zu begrüßen ist. Die Korrespondenz vermag zu zeigen, wie die Männer, die in der ökumenischen Bewegung eine führende Rolle gespielt haben, geistliche Persönlichkeiten gewesen sind, in deren Leben das Gebet einen wichtigen Platz eingenommen hat. Daneben wird auch deutlich, wie sie in ihrer einflußreichen Stellung einzig und allein darauf bedacht waren, ihren Mitchristen und den verschiedenen Kirchen, mit denen sie zusammenzuarbeiten hatten, einen Dienst zu tun. Die Übersetzung läßt den Leser vergessen, daß die Korrespondenz englisch geführt worden ist. Im Brief Koechlins vom 28. April 1938 gilt es allerdings den Ausdruck «Feiertage» durch «Ferientage» zu ersetzen. Die Briefe sind eingeleitet und kommentiert von Andreas Lindt. Ein Leser, dem die kirchengeschichtlichen Ereignisse aus den Jahren 1933–1954 nicht so gut bekannt sind, bekommt dadurch die für das Verständnis der Korrespondenz nötige Information.

Im Zusammenhang mit der Rolle, die Bischof O. Melle auf der Konferenz für praktisches Christentum in Oxford gespielt hat, ist es allerdings angebracht, diese Information etwas zu erweitern: Der Hauptfehler Melles war, daß er gegen den Rat seiner Freunde nach Oxford gegangen ist. Weil den Delegierten der Landeskirchen die Ausreise verweigert worden war, wurde Melle als Sprachrohr des deutschen Protestantismus angesehen, obwohl er sich selber nur als den Vertreter der Freikirchen verstand. Macht man Ernst damit, daß Melle nur als Freikirchler geredet hat, so ist es nicht mehr möglich, zu sagen, daß seine Erklärung «einen öffentlichen Rückenschuß gegen die Bekennende Kirche darstellte» (S. 329, Anm. 2). So haben denn auch die württembergischen Vertreter der Evangelischen Allianz, die unter dem Vorsitz von Professor K. Heim zusammengetreten sind, nach E. Beyreuther festgestellt, daß Melle «in Oxford im Blick auf die Situation der Freikirchen in Deutschland richtig geurteilt habe»¹. Während Lindt davon ausgeht, das Votum Melles stelle einen Protest dar gegen die Botschaft zur Lage der Kirchen in Deutschland (S. 294), meint Beyreuther, daß Randsiedler der Konferenz Aufklärung suchten über die Verhältnisse in Deutschland. In Wirklichkeit dürften beide Motive eine Rolle gespielt haben. Daß die Vertreter der Freikirchen die Botschaft zur Lage der Kirchen in Deutschland nicht einfach hinnehmen konnten, liegt auf der Hand. Daß Melle vorher mit den andern deutschen Delegierten konferiert hatte, war Koechlin bekannt (S. 290 unter Punkt 5) und ist mir auch von solchen, die Melle gekannt haben, bestätigt

¹ E. Beyreuther, *Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland* (1969), S. 104.

worden. Daß er dann aber allein zum Prügelknaben geworden ist, wird niemanden überraschen. – Auf S. 329 ist zu ergänzen, daß die vom Stuttgarter Oberkirchenrat in Abwesenheit von Landesbischof Wurm erlassene Anweisung an die Gemeinden wieder zurückgezogen worden ist, und als Kleinigkeit sei noch angemerkt, daß es in der ökumenischen Diktion nicht üblich ist, von einem «Methodistenbischof» (S. 329) zu reden, sondern «Bischof der Methodistenkirche» zu sagen.

Man kann den Briefwechsel zwischen Bell und Koechlin nicht besser würdigen als mit dem Satz des Geleitwortes, wo W. A. Visser 't Hooft schreibt: «Hier aber versuchen Männer im Nebel der ersten Jahre des Nationalsozialismus die tiefe Bedeutung des Kirchenkampfes in seinen ersten Stadien zu durchschauen» (S. 6).

Paul Handschin, Frankfurt am Main

RAINER MAYER, *Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. = Arbeiten zur Theologie, II, 15. Stuttgart, Calwer Verlag, 1969. 347 S. DM 18.–.

Der Verfasser ist der Meinung, im Streit um das theologische Vermächtnis Bonhoeffers sei seine Stimme kaum noch zu hören. Sein Werk werde zumeist eklektisch rezipiert oder/und für die je eigene Position in Anspruch genommen. Mayers «bescheidene und anspruchsvolle» Methode besteht nun im Willen «zu hören und zu verstehen, was Bonhoeffer sagt». Mit diesem Willen grenzt er sich gegen H. Ott's Methode des Dialogs ab, obwohl er gleich betont, ein Vorverständnis könne ja nie ganz ausgeschaltet werden. Es ist nun folgerichtig, daß vom eigenen Vorverständnis her auch Mayer selbst gezwungen wird, im Prozeß des Verstehens Exegese, Sachdiskussion und Weiterdenken in Anschlag zu bringen, d. h. Elemente, in denen er das Wesen der abgelehnten Methode erblickt (S. 31ff.).

Voraussetzung der Gesamtinterpretation, welche vom Verfasser dargeboten wird, ist die Überzeugung, daß die Fragmente der Werke Bonhoeffers in einen Gesamtzusammenhang gehören. Nur unter Absehen von diesem, bzw. von dem einen Thema und Anliegen der Theologie Bonhoeffers, könne man ihn etwa zum Befürworter der Säkularisierungs-Theologie oder der Situationsethik machen. Die Gesamtentwicklung von Bonhoeffers Theologie sei trotz dem Zusammenbruch der früh entworfenen christologischen Ontologie eigentlich bruchlos, kontinuierlich, von innerer Notwendigkeit gesteuert.

Das eine Thema Bonhoeffers ist die «Christuswirklichkeit», welche als Akt-Seinseinheit die Gotteswirklichkeit und die Weltwirklichkeit in sich vereinigt. Bonhoeffer kämpft gegen den die Wirklichkeit Gottes zu einer Sonderwirklichkeit degradierenden Dualismus aus der Überzeugung, aus der Glaubenswahrheit werde ein Prinzip, wenn die Christuswirklichkeit nicht in die Welt eingeht. Die im Begriff der Christuswirklichkeit anvisierte Einheit ist spannungsvoll, innerlich differenziert: eine Einheit in der Zweierheit – etwa der alten Zweinaturenlehre entsprechend. Diese Art Einheit macht sowohl den Aktualismus wie auch den Ontologismus unmöglich und wehrt der Identifizierung der Gotteswirklichkeit mit der empirischen Welt.

Die in ihrem Sichtbarwerden zunächst auf die Kirche konzentrierte Christuswirklichkeit wurde in der Periode der «Ethik» auf die Weltwirklichkeit ausgedehnt; damit ist die christologische Ontologie zu einer totalen Seinsdeutung geworden. Alles echte Sein ist «Sein in Christus»; die Wirklichkeitsstrukturen sollen eine christologische Auslegung erfahren. Mit dieser Ausdehnung wird die Ontologie der Kirche zur Bestimmung der Wirklichkeit schlechthin, weil nämlich Bonhoeffer die christologische Ontologie in seinen systematischen Frühwerken, gerade um der Sichtbarkeit der Gotteswirklichkeit willen, als Ontologie der Kirche entfaltete. Der universal ausgedehnte und somit überfrachtete Wirklichkeitsbegriff bricht jedoch in der Konfrontation mit der Empirie zusammen. Der Zusammenbruch der christologischen Ontologie als System rettet jedoch das tiefste Anliegen Bonhoeffers, indem er die Gefahr einer idealistischen Identitätstheologie und also der Rechtfertigung des Faktischen abwendet. «Widerstand und Ergebung» gehört in diesen Zusammenhang. Der Monismus der totalen Einbeziehung der Weltwirklichkeit in die Christuswirklichkeit bricht in radikale Dualismen auseinander. Weil aber die neue Kreuzestheologie in «Widerstand und Ergebung» die Weltwirklichkeit insofern doch mit christologischen Strukturen beschreibt, als die Unsichtbarkeit und Ohnmacht Gottes in der Welt als das Leiden Christi verstanden wird, weiß man letzten Endes nicht, welcher Aspekt der christologischen Ontologie den Sieg davonträgt, der monistische oder der dualistische. So ist Mayers Feststellung zu verstehen, daß der theologische Weg Bonhoeffers mit offenen Fragen und Aporien ende (S. 281).

Mayer erklärt in seiner Sachkritik, dieses Scheitern sei darauf zurückzuführen, daß man auf biblischer Grundlage wohl eine Christus-Ontologie, aber keine christologische Ontologie entfalten könne (S. 304f.). Diese letztere lasse keine eigene Ontologie der Weltwirklichkeit, des geschöpflichen Seins zu und mache sich der Vorwegnahme des eschatologischen Zieles schuldig. Bonhoeffer habe bei seiner berechtigten Kritik am Pseudoluthertum die tiefste Intention der Zwei-Reiche-Lehre nicht verstanden. Wie es aber nicht legitim sei, die Weltwirklichkeit mit christologischen Kategorien zu beschreiben (S. 220), so bleibe das andere Extrem einer radikalen Rechtfertigungstheologie (Gogarten und Ebeling) nicht weniger unannehmbar (S. 216ff., 287). Im Anschluß an H. Schulze will Mayer Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit, «Sein in Christus» und die konkreten Strukturen der sozialen Gegenwart, im verantwortlichen Handeln des Christen miteinander vermittelt finden (S. 305, 314ff.).

Mayer erfaßt klar die Mitte der Theologie Bonhoeffers, nämlich die Frage der Präsenz Christi in den Weltstrukturen, und schildert überzeugend den dramatischen Gang der Gesamtentwicklung dieser fragmentarischen und dennoch einheitlichen Theologie, in welcher die zentrifugalen Kräfte die je erreichte Einheit immer wieder sprengen. Wieso der «Zusammenbruch des Systems» und die «Krise» Bonhoeffers in der Periode von «Widerstand und Ergebung» keinen «Umbruch» oder «Bruch» in seiner Theologie bedeuten sollen, wird mir nicht klar (219ff.). Die Unterscheidung zwischen dem gescheiterten System und dem nicht-gescheiterten Anliegen gewährt für die These von der bruchlosen Kontinuität, welche in der Verwehrung einseitiger

Mißverständnisse der Theologie Bonhoeffers ihre hermeneutische Funktion hat, keine hinreichende Begründung. – Die Gefahr liegt nahe, den sonst als dramatisch geschilderten Denkweg Bonhoeffers in ein idealistisches Entwicklungsschema zu pressen, welches einen Neuanfang über den tatsächlich erlittenen Bruch hinaus unmöglich macht.

Das Buch empfiehlt sich als gute Einführung in das Denken Bonhoeffers, das zugleich den Stand des Streites um sein Erbe darstellt. Außer den bereits genannten Autoren setzt er sich u. a. mit P. Tillich, H. Müller, J. A. T. Robinson, B. E. Benktson und P. van Buren auseinander und weist zuletzt darauf hin, welche Konsequenzen für Kirche und Theologie unserer Zeit sich aus der Dimension der Christuswirklichkeit ergeben, welche die falschen Alternativen überwinden könnten (S. 306 ff.). Den theologisch bedeutsamsten Ertrag des Werkes dürfte man wohl darin suchen, daß es die christologische Ontologie in die eschatologische Perspektive stellt und von dort her die Frage nach ihren Grenzen erneut aufwirft.

Die mehrmals vorkommenden Formeln «somit ist bewiesen» und «damit ist widerlegt» sind innerhalb der Theologie im allgemeinen und im Blick auf die Bonhoeffer-Interpretation im besonderen nicht glücklich.

Ervin Vályi-Nagy, Budapest

GOTTHOLD MÜLLER, *Botschaft und Situation. Theologische Informationen für die Gemeinde zum Gespräch um Bibel und Bekenntnis, Kirche und Theologie.* Stuttgart, Calwer Verlag, 1970. 3. Aufl. 1970. 275 S. DM 19.–.

THEOPHIL VOGT, *Herausforderung zum Gespräch. Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen Dialog.* = Veröffentl. des Inst. f. Sozialethik an d. Univ. Zürich, 3. Zürich, Zwingli Verlag, 1970. 332 S. Fr. 28.–.

G. Müller will mit diesem Buch in erster Linie nicht einen Beitrag an die wissenschaftlich-theologische Arbeit leisten, sondern «eine andere Aufgabe der Theologie» anfassen, nämlich ihr «behutsames und seelsorgerlich-verantwortliches Gespräch mit der christlichen Gemeinde» (S. 9). Das ist nun in Wirklichkeit auch ein theologisches Programm und bedeutet eine Gewissensfrage an unsere theologische Arbeit überhaupt. Wenn die 21 Kapitel auf Vorträge oder Einzelaufsätze zurückgehen, entkräftet diese Feststellung das eben Gesagte nicht, indem bereits das ursprüngliche Angebot im Zeichen des genannten Programms gestanden hat und indem auch die thematische Streuung das Buch als ein Kompendium des Gesprächs des Theologen mit der Gemeinde über den Glauben ausweist. Wird das Bemühen um Verständlichkeit durch ein theologisches Fremdwörterverzeichnis unterstrichen, so erheischt es nicht den Preis des theologischen Profils (vgl. etwa I, 3: Pfingsten nach dem «Tode Gottes», oder IV, 2: Der Mythos vom «religions-losen» Menschen). Es entspricht dem Programm des Buches, wenn das einzige Kapitel, das ein Beitrag an die wissenschaftlich-theologische Arbeit zu sein beansprucht (S. 9), nämlich IV, 1, dem Problem der Apologetik gewidmet ist und – unter Würdigung von E. Brunner und P. Tillich (S. 131 f.), dabei von K. Barth wohlbelehrt – unter dem Titel «Diakonie des Denkens» für die Neu-

begründung der «Apologetik» eintritt, als einer Funktion der kerygmatischen Theologie (S. 135) und in Entsprechung zur Diakonie der Liebe (S. 137).

Stellt sich G. Müller der Verantwortung der Theologie gegenüber der Gemeinde, so Th. Vogt der Verantwortung der Gemeinde gegenüber der Gesellschaft. Konkret handelt es sich um einen – gründlichen und besonnenen – theologischen Rechenschaftsbericht über Institution und Arbeit der Evangelischen Akademien als einer Lebensäußerung der Kirche heute, welcher die Theologie grundsätzlich verpflichtet ist, an der sie aber auch eine kritische Funktion hat (S. 11 ff.).

Der Verfasser geht aus von der Darstellung des tatsächlichen Soseins und der effektiven Tätigkeit (also nicht von der Theorie) dieser Institution, und zwar am Beispiel des Tagungs- und Studienzentrums Boldern/Zürich (I, S. 19–77) – um diese kirchliche Lebensäußerung anschließend theologisch zu erörtern (II und III):

Zunächst in exegetischer Besinnung (II, S. 79–142), durch Konfrontierung mit der paulinischen Paränese. Diese hat «Gesprächsstruktur» (142). «Die Tatsache, daß sich Paulus im Rahmen der Paränese mit konkreten Zeitproblemen auseinandersetzt, sichert den Fragen der Welt einen theologisch bedeutsamen Platz...» (139).

Es folgt eine «systematisch-sozialethische» Erörterung (III, S. 143–262), wo der Verfasser besonders die Ansätze von Emil Brunner, Heinz-Dietrich Wendland und Arthur Rich fruchtbar zu machen sucht. Er sieht E. Brunner und K. Barth – besonders Kirchl. Dogmatik IV, 3 – in nur geringem Abstand zueinander. Belangvoll wäre m. E. auch in diesem Zusammenhang Barths politische Offenheit.

Der IV. Teil, «Welterfahrung als Weltverantwortung» (S. 263–306), gilt den Folgerungen. Räumt Vogt dem positivum des Auftrags der Kirche an der Gesellschaft mehr Raum ein als dem Problem der Verfehlung dieses Auftrags als eines christlichen, so zeigt er sich doch auch in dieser Hinsicht keineswegs blind. Er spricht vom Ruf zu «prophetischer Präsenz» (S. 281) und unterstreicht, «daß prophetisches Zeugnis zwar in der Situation (und insofern innerhalb der Gesellschaft) gegeben ist, aber nicht aus ihr her stammt. Hier wird die Grenze jedes Dialogs, und also auch des gesellschaftlichen Dialogs, sichtbar» (S. 283). «Gesellschaftlicher Dialog braucht den Gottesdienst, als seine kritische Grenze, damit er den Menschen und seine Welt nicht in dialogischen Strukturen verrechnet» (S. 284). «Bibelarbeit» in der Tagung macht zeichenhaft sichtbar, daß Gott größer ist als menschliche Situationen» (S. 305 f., vgl. 303 ff.).

Jürgen Fangmeier, Wuppertal

GERHARD RUHBACH, HENNING SCHRÖER & MANFRED WICHELHAUS (Hrsg.), *Bekenntnis in Bewegung. Ein Informations- und Diskussionsbuch*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 232 S. DM 19.80.

Es handelt sich um das Gemeinschaftswerk eines Arbeitskreises von neun jüngeren Theologen, die Theologie applikativ betreiben wollen: nicht nur

explikativ und so bei sich selber belassend, aber auch nicht nur pragmatisch, unter dem Diktat des praktischen Nutzeffekts. «Applikative Theologie wird... daran erkannt, ob sie bereit ist, Konsequenzen zu ziehen» (S. 101). Vom selben Kreis stammt die Sammlung *Theologia applicativa* = «Monatsschrift für Pastoraltheologie» 1964 H. 10. Im vorliegenden Band ist der Komplex «Bekenntnis» als exemplarisches Thema aufgenommen und in neun verschiedenen Hinsichten bearbeitet worden: urchristliche Bekenntnisbildung (am Modell der Entstehung des EvMk studiert); «Aspekte der Bekenntnisbildung in der Kirchengeschichte»; kirchliches Bekenntnis in seinem Verhältnis zur Hl. Schrift; Bemühung um eine dogmatische Bekenntniskonzeption; «Ökumene und Bekenntnis»; Bekenntnisbindung und heutiger Religionsunterricht; «Bekenntnis und Lehrzucht»; «Das Bekenntnisproblem in der bekenntnisverschiedenen Ehe»; «Bekenntnisbildung in der Gegenwart», mit Wiedergabe und Interpretation von 24 zeitgenössischen Credo-Fassungen. Dazu kommt eine Dokumentation, die neben 17 Quellenstücken ein Florilegium zum Thema «Bekenntnis» enthält.

Die einzelnen Beiträge sind achtbar bis gewichtig, die Tendenz im allgemeinen wie offen, so konstruktiv. (Schade, daß das Florilegium mit einem unglücklichen Ausspruch K. Heims plus einem besonders positiv-denkwürdigen H. Gollwitzers schließt; das kann zynisch wirken, entspräche damit aber nicht dem Tenor des Buches im ganzen.) «Bekenntnis in Bewegung» ist ein Stück Handbuch zum Thema «Bekenntnis» geworden und verdient vom Gemeinde- bis zum Hochschuleseminar Beachtung. Hinsichtlich des Applikativen seien besonders genannt N. Hasselmanns Gedanken zu einer «ökumenischen Charta» (S. 119ff.) und Ferd. Barths Modell einer interkonfessionellen Vereinbarung über konfessionsverschiedene Ehen (S. 160f.), auch H. Schröers «Konkrete Forderungen» (103ff.); nicht glücklich finde ich seinen Vorschlag einer neuen Verpflichtungsformel zur Ordination (S. 105). Als systematisch-theologisch besonders gelungen erscheinen mir die Beiträge von J. Wirsching über «Schrift und Bekenntnis» und H. Schröer, «Auf der Suche nach einer neuen dogmatischen Bekenntniskonzeption». «Die Schrift enthält den Niederschlag eines umfassenden und weitausgreifenden Streitgespräches über die wahre Bedeutung Jesu Christi. Im Bekenntnis wird diese zerklüftete Landschaft von Gesprächsüberlieferungen als mögliche Sacheinheit ergriffen, zugleich aber immer neu den einzelnen Texten, ihren Aussagen, Einwänden und Fragen ausgeliefert, ob es sich wirklich also verhalte (Apg. 17, 11)» (Wirsching, S. 68). Wichtig ist Schröers Rekurs auf das Fundament des eigenen Bekenntnisses Gottes zum Menschen: «Bekenntnis ist primär eine christologische und erst deshalb eine ekklesiologische Bestimmung. Unser Bekenntnis ist Bekenntnis zu diesem Bekenntnis Gottes» (S. 93). Gerade dieser Kern der Sache läßt das theologische Denken applikativ sein: «Wird Bekenntnis so verstanden, dann kann es als Demarkationslinie der Kirche gegenüber der Welt grundsätzlich nicht fungieren, es ist offensiv, nicht defensiv. Das Ja ist prävalent gegenüber dem Nein, Bekenntnis ist zuerst Bekenntnis zu... und dann erst Bekenntnis gegen... Bekenntnis ist kommunikativ.»

Jürgen Fangmeier, Wuppertal

THOMAS F. TORRANCE, *Theological Science*. London, Oxford Univ. Press, 1969. XX + 368 S Sh. 84/-.

«Dieses Buch handelt von der Philosophie der Wissenschaft Gottes, also von einer Disziplin, mit welcher sich der Theologe beschäftigen muß, will er seine Arbeit recht tun. Was dabei von uns gefordert ist, ist nicht eine Philosophie der Religion, in welcher die Religion an die Stelle Gottes gesetzt wird, sondern eine Philosophie der Theologie, bei der wir von der Erkenntnis der Realität Gottes in Beschlag genommen werden, und gerade nicht vom religiösen Erscheinungsbild» (S. VIII). Mit diesem Programm, in seinem neuesten Buch streng und konsequent durchgeführt, vertritt der schottische Theologe T. F. Torrance eine theologische Position, die kaum der allgemeinen «Stimmung der Zeit» in der heutigen Theologie entspricht. Vor allem auf dem Hintergrund der theologischen Situation auf unserem Kontinent gesehen tritt er für ein Anliegen ein, das in den letzten Jahren eher in den Hintergrund geraten ist. Der wachsenden Beschäftigung mit Soziologie und Psychologie stellt er die orthodoxe Tradition einer «*theologia perennis*» gegenüber mit ihrer unbedingten Hingabe an das objektive Thema der Theologie: Gott. Von dorthier versteht er die «Wissenschaftlichkeit der Theologie»; und der Entfaltung ihrer Problematik widmet er in ständigem Dialog mit dem Wissenschaftsbegriff anderer Wissenschaften den größten Teil seiner Gedankengänge. Die «wissenschaftliche Leidenschaft» der Theologie besteht in ihrer «strengen und disziplinierten Entscheidung für Objektivität» (S. 55).

Dieser theologische Objektivismus von Torrance ist keineswegs naiv. Die Reflexionen moderner Erkenntnislehre vor und nach Kant werden aufgenommen, die erkenntnistheoretischen Konsequenzen der modernen Physik berücksichtigt, die konstitutive Rolle des Subjektes im wissenschaftlichen Erkennen respektiert. Dabei gilt aber für Torrance weiterhin jeder Rede von der Unangemessenheit des Subjekt-Objekt-Denkens zum Trotz die These vom Primat des Objektiven in der Wissenschaft. Diese These gilt für jede Wissenschaft, sie gilt aber besonders streng, und in dieser Strenge sogar vorbildlich für andere Wissenschaften, in der Theologie. Denn in ihr ist das Objekt das souveräne Subjekt, welchem im Erkenntnisakt die absolute Initiative zukommt: als Gnade. Jeder Subjektivismus – psychologischer, soziologischer oder historischer Prägung – wird zum eigentlichen Gegensatz theologischer Wissenschaftlichkeit: er geht am souveränen Gegenstand der Theologie vorbei.

Die Theologie zeichnet sich aber noch in einem anderen Sinn als wissenschaftlich aus: durch die Entsprechung des theologischen Denkens seinem Objekt gegenüber als Respekt vor dem konkreten Wesen ihres «Gegenstands». Der Gott der wissenschaftlichen Theologie ist kein «*deus nudus*», ein allgemeines Absolutes, sondern Gott in seiner konkreten Offenbarung: Gott in Jesus Christus. Torrance ist christologischer Theologe: nicht zufällig knüpft er immer von neuem an Karl Barth an. Es geht ihm so nicht einfach um einen «orthodoxen Objektivismus» im übergeschichtlichen Sinn, sondern um dogmatische Reflexion in der Nachfolge der Kondeszendenz Gottes in der Geschichte. Gerade darin sieht er eine weitere Analogie zwischen moderner

Naturwissenschaft und Theologie: bei beiden darf die «Treue dem Objekt gegenüber» nicht mechanistisch, ahistorisch gefaßt werden. Sie schließt den Wissenschaftler als Subjekt mit ein; in der Theologie besonders intensiv und auch hier vielleicht wieder für andere Wissenschaften vorbildlich. Im Akt der Theologie wie im Akt jeder kritischen Wissenschaft ist Zeichen der Wissenschaftlichkeit die Bereitschaft zum selbstkritischen Engagement, zur «Metanoia».

Das Buch von Torrance repräsentiert eine ökumenisch bemerkenswerte Verbindung zweier bedeutender Traditionen. Torrance lebt und denkt einerseits innerhalb der angelsächsischen Tradition und ihrer intensiven Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft. Andererseits vertritt er den ausgeprägten Willen zur theologischen Orthodoxie, die klassische Kontexte der Patristik und Reformation sehr ernst nimmt und ständig bedenkt. Gerade diese beiden Akzente kommen in der heutigen theologischen Produktion vor allem unseres Kontinentes zu kurz. Darum verdient diese – für manche auf's erste Hören vielleicht fremde – Stimme unsere Aufmerksamkeit. Diese Aufmerksamkeit wird dann natürlich auch kritisch sein dürfen und wohl auch müssen. Torrances Objektivismus – ist er nicht in der Gefahr eines dogmatischen Konstruktivismus, eines, um mit Bonhoeffer zu sprechen, «Offenbarungspositivismus»? Sicher nicht einfach im alten intellektualistisch-fundamentalistischen Sinn; Torrances «Orthodoxie» ist nicht «supranaturalistisch». Die Geschichte wird – im Gehorsam der Inkarnation gegenüber – von Torrance respektiert; auch für ihn ist theologisches Denken geschichtliches Denken. Und doch stellt sich mir die Frage, ob die Geschichte hier wirklich voll ernstgenommen wird – und zwar sowohl im Blick auf die historisch-kritischen Probleme der theologischen Wissenschaft selbst (die im Buch fast keine Rolle spielen) wie auch und vor allem im Blick auf unsere geschichtlich-theologische Situation mit der weitgehenden Erschütterung unserer traditionellen Theologie und Kirche in der radikal säkularisierten Welt. Torrance geht in seiner Hingabe an die klassische Thematik einer «theologia perennis» an dieser Erschütterung allzu unproblematisch vorbei; seine Orthodoxie ist in der Sache selbst und noch mehr im Ausdruck allzu ungefährdet und vor allem im Blick auf die säkularisierten Zeitgenossen in der Kirche und außerhalb der Kirche wahrscheinlich zu «hoch» gehalten. Und doch: das befreiende Moment an seiner «objekttreuen» Theologie, das rechtschaffene Pathos der Hingabe an das alle unsere Erschütterungen überragende Thema der Theologie, wollen wir nicht übersehen. Es wäre zu unserem Schaden, an dieser ausgeprägten Stimme ökumenischer Theologie vorbeizugehen.

Jan Milič Lochman, Basel

RAYMOND BATTEGAY, *Der Mensch in der Gruppe*. – 1. Sozialpsychologische und dynamische Aspekte. 2., erg. Aufl. Bern, Verlag Hans Huber, 1968. 79 S. Fr. 10.80. – 2. Allgemeine und spezielle gruppenpsychotherapeutische Aspekte. 1967. 236 S. Fr. 29.–. – 3. Gruppendynamik und Gruppenpsychotherapie. 1969. 125 S. Fr. 19.80.

In der Psychiatrie spielt die Gruppenpsychotherapie eine immer größere Rolle. Wird sie in einer Klinik eingesetzt, so verstärkt sie wesentlich die

heilenden Kräfte. «Eine gruppenzentrierte Struktur eines psychiatrischen Spitals und die damit verbundene Aktualisierung des Klinikmilieus (einschließlich Selbsterfahrungsgruppen mit Ärzten und Pflegepersonal, der Rez.) ersetzen umgrenzende Spitalmauern» (Band 2, S. 177). Die Zeitschrift des schottischen Institute of Religion and Medicine, «contact», schrieb 1967: «Those concerned to improve the pastoral care of the Church have seen in the small group exciting possibilities for a new pattern of church life.» Im deutschen Sprachraum hat die Praktische Theologie die Frage noch kaum aufgegriffen, was wir von der Gruppenpsychotherapie für die kirchliche Seelsorge zu lernen haben. Das Studium der umfassenden Arbeiten des Basler Dozenten Battegay macht uns auf die Frage aufmerksam und zeigt Ansätze einer Antwort.

Band 1 gibt eine Übersicht über die Erforschung der Gruppenprozesse. Es wird über die Untersuchungsmethoden berichtet, über die Stadien der Gruppenbildung, die Rollendifferenzierungen (Führer, Außenseiter) und über Binnen- und Außenkontakte einer Gruppe.

Band 2 ist das eigentliche Lehrbuch dieser Therapie, fundiert in zahlreichen, wissenschaftlich reflektierten eigenen Erfahrungen, und bereichert durch die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur zu diesem Thema. Die Struktur der therapeutischen Gruppen und die verschiedenen Formen und Stile der Therapie werden beschrieben. Die fünf Phasen des Gruppenprozesses werden dargestellt: die explorierende Kontaktnahme, die regressiven Verhaltensweisen der Gruppenglieder, die kathartischen Durchbrüche bei einzelnen, die Einsichten, die dadurch für alle möglich werden, und die Wandlung, die als Reifung zu werten ist. Der Verfasser referiert ferner über Eignung und Ausbildung des Therapeuten, über Indikationen und Kontraindikationen, über Angst, Aggression und verbale Ausdrucksweisen der Gruppe.

Band 3 behandelt Probleme, Gefahren, Chancen und wirkende Kräfte in dieser Therapie und klärt ihr Verhältnis zu anderen Therapien (individuelle Psychotherapie und Psychopharmaka).

Bei den Überlegungen über die Reform des Theologiestudiums ist nach meiner Meinung besonders zu beachten, was Battegay über Selbsterfahrungsgruppen schreibt. Er hat solche auch mit Studenten durchgeführt. Die Teilnehmer haben durch sie Wesentliches über ihr Verhalten in einem Kollektiv erfahren und wurden auf diese Weise für ihren späteren Beruf geformt. Die Fähigkeiten des Pfarrers zur Teamarbeit und zur Seelsorge könnten erheblich gefördert und allfällige Autoritätsfurcht oder antiautoritäre Ressentiments bei ihm abgebaut werden, wenn den Theologiestudenten die Teilnahme an Selbsterfahrungsgruppen unter kundiger Leitung ermöglicht und empfohlen würden.

Nicht überzeugt haben mich Urteile, die Battegay immer wieder nebenbei über Großgruppen (Nation, Gesellschaft) abgibt. Erkenntnisse, die man aus Erfahrungen mit therapeutischen Gruppen gewinnt, lassen sich nur beschränkt auf Großgruppen mit ihren viel komplizierteren Strukturen übertragen. Die Entartungsformen von Kleingruppen (bei einem Überwiegen von Gefühlen und Triebkräften über den Verstand oder bei einem kollektiven

Ausbruch von zurückgestauten Unlustgefühlen), die Battegay «Masse im Kleinen» nennt, sind nur entfernte Analogien zu dem, was sich oft auf der politischen Bühne abspielt und noch von ganz anderen Kräften bewirkt wird, als sie in der Kleingruppe sichtbar werden. *Walter Neidhart, Basel*

PAUL EMANUEL JOHNSON, *Psychologie der pastoralen Beratung*. Titel des Originals: *Person and Counselor* (1966). Wien, Herder-Verlag, 1969. 192 S.

In der Seelsorgepraxis der amerikanischen Kirchen setzen sich immer mehr die Prinzipien des «Pastoral Counseling» durch, und das zeigt auch dieses mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienene Buch. Der Verfasser definiert das Counseling als eine Beziehung, in der ein Mensch einem andern hilft, sein Selbstverständnis zu vertiefen und die Fähigkeit zu erwerben, sein Leben verantwortlich in der Weise zu führen, wie dies den Vorstellungen vom Wert und Sinn seines Daseins in der Gemeinschaft mit den Mitmenschen am besten entspricht» (S. 20). Der Seelsorger muß dafür in drei- bis sechsmonatigen Kursen an einer Klinik ausgebildet sein – Johnson berichtet ausführlich über das Kursprogramm – und übt dann seine Tätigkeit im Rahmen einer kirchlichen Institution aus, die vor der Öffentlichkeit eine gewisse Garantie für seine Berufsqualität übernimmt. Theologisch versteht Johnson diese Art der Betreuung, bei der der Priester Theologe und Psychologe zugleich ist, als eine in der Nachfolge des einen Hirten und Mittlers zu verwirklichende pastorale Mittlerschaft der vergebenden Liebe und der heilenden Kraft Gottes. Dabei ist der Priester nicht als Verkündiger oder Verwalter der Sakramente Mittler, sondern durch seine Empathie und seine dialogische Partnerschaft.

In der Methode knüpft Johnson an die «client-centered therapy» von C. R. Rogers an, der er in der Eröffnungsphase der Gesprächsreihe weitgehend folgt, aber er modifiziert sie in der vertiefenden Phase im Sinne eines «responsive Counseling». Der Counselor beschränkt sich nicht darauf, bloß Spiegel der Gefühle und Wahrnehmungen des Klienten zu sein. «Indem er aus seinem eigenen Erfahrungsbereich das vom Klienten Empfangene wiedergibt, schließt sich der Kreis des Gesprächs, und gemeinsam mit dem Klienten müht er sich durch all die versteckten Labyrinth und dunklen Wege hindurch hin zur lebendig-dynamischen Sinngebung des Lebens innerhalb der Gemeinschaft» (S. 94). Für Johnson gehören die zwischenmenschlichen Beziehungen des Klienten anders als für Rogers ebenso zur Ganzheit seiner Person. Wenn Johnson dem Counselor eine aktivere Rolle vorschreibt, meint er aber nicht, daß er dem Klienten eine fertige Antwort überstülpen müsse, wie das in einer nicht psychologisch fundierten Seelsorge vielfach der Fall ist, sondern «der Counselor muß seine Autorität so weit zurückstellen können, daß er, auf gleicher Ebene mit dem Klienten stehend, als ein Suchender aktiv daran-geht, gemeinsam mit dem Klienten zu lernen und zu wachsen» (S. 102).

Walter Neidhart, Basel