

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 46 (1990)  
**Heft:** 2

### **Buchbesprechung:** Rezensionen

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 11.01.2026

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

## Rezensionen

Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*. V. Abteilung, Briefwechsel und biographische Dokumente.

Band 1:

Briefwechsel 1774–1796 (Briefe 1–326), herausgegeben von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond, LXXX + 489 Seiten, Berlin/New York: De Gruyter Verlag, 1985.

Band 2:

Briefwechsel 1796–1798 (Briefe 327–552), herausgegeben von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond, LVII + 533 Seiten, Berlin/New York: De Gruyter Verlag, 1988.

Die beiden Bände des Schleiermacherschen Briefwechsels in der Kritischen Gesamtausgabe, von denen der zweite soeben erschienen ist, sind eine editorische Glanzleistung. Sie enthalten nicht nur alle bekannten Briefe von und an Schleiermacher in ungekürztem Wortlaut (Kürzungen nur bei Briefen, deren Originale verloren sind, bei denen deshalb auf ältere Editionen zurückgegriffen werden musste – wohl oder übel mit den von den damaligen Herausgebern vorgenommenen Kürzungen), sie enthalten auch Angaben über Briefe, die aufgrund von Hinweisen erschlossen werden konnten. Die Durchnumerierung bezieht sich sinnvollerweise auf alle, die erhaltenen und die erschlossenen Briefe. Von den 326 Nummern des 1. Bandes sind 114 nur erschlossen, von den erhaltenen Briefen 69 von Schleiermacher und 143 an ihn geschrieben. 42 Briefe (36 an und 6 von Schleiermacher) werden hier zum ersten Mal veröffentlicht. Von den 226 Briefen des 2. Bandes sind 101 erschlossen, von den verbleibenden 40 von und 85 an Schleiermacher geschrieben. 79 Briefe (64 an und 15 von Schleiermacher) sind zum ersten Mal publiziert. Viele der anderen Briefe werden hier erstmalig ergänzt oder vollständig abgedruckt.

Schon hieraus ersieht man, dass diese Edition durchaus Neues der Öffentlichkeit zugänglich macht, wobei einschränkend gesagt werden muss, dass keine sensationellen Funde dabei sind, die unser Bild von Biographie und Werk verändern. Von den 6 neupublizierten Schleiermacherbriefen des 1. Bandes sind 2 kurze Karten an Brinckmann, 3 sind formelle Schreiben an das «Armendirektorium» im Zusammenhang mit dem Antritt seiner Stelle an der Charité und 1 Brief ist an den dortigen Oberinspektor Öhlschläger gerichtet, alle von mässigem Interesse. Für den 2. Band – 7 kurze Billets an Brinckmann und 8 Schreiben an die amtlichen Behörden der Charité – gilt dasselbe, wenn auch der Streit darüber, ob ihm das Essen während seiner Abwesenheit vergütet werden solle oder sein Bericht, dass er von zwei grossen Hunden im Garten der Charité angefallen und geringfügig verletzt worden sei, und er nun ersucht, «Maassregeln zu treffen, dass die Hunde am Tage nie von der Kette kommen» (424), durchaus zur Lebendigkeit unseres Schleiermacher-Bildes beitragen.

Der Wert der Bände liegt meiner Ansicht nach vor allem darin, dass die Briefe, die verstreut und oft gekürzt publiziert waren, nun zusammen und in der bestmöglichen Weise veröffentlicht sind. Die grosse Sorgfalt und editorische Präzision der Arbeit der Hg. Arndt/Virmond macht sich aber auch geltend in den Einleitungen und Apparaten. Sie umfassen jeweils eine «Historische Einführung», welche in Form einer knappen chronologischen Übersicht das Wichtigste zu Schleiermachers Leben und Werk festhält, sowie biographische Kurzportraits zu allen einzelnen Briefpartnern, in welchen man nun eine Prosopographie des (mit ihm korrespondierenden) Schleiermacherschen Bekanntenkreises zur Hand hat. Die Bände umfassen sodann einen «Editorischen Bericht», ein Literaturverzeichnis der in den Briefen erwähnten Werke, ein ausführliches Register, Abbildungen (v. a. einzelner Handschriften) und schliesslich je eine Kartenskizze. Den Briefen beigegeben sind ein Text-Apparat, der über Überlieferung (handschriftl. Bestand, Erst-

druck, Nachdrucke), Textgrundlage und Textkritik informiert, sowie ein erklärender und in vielen historischen Details sehr hilfreicher Sach-Apparat. Hierin ist unglaublich viel Information gespeichert und leicht zugänglich gemacht. Nur ein Beispiel: Im Brief 79 («vor dem 14. 8. 1787», Bd. 1, 87 ff.) empfiehlt der Vater Schleiermacher das Büchlein Jung-Stillings *«Theobald oder die Schwärmer»*, «welches Dir angenehm und zugleich sehr nützlich seyn wird, um dich vor der Schwärmerei zu bewahren»; es enthalte «die Geschichte meines seligen Vaters, welche im 2ten Bändchen unter dem Nahmen (sic) Darius vorkommt» (88; man kennt die Verwicklung des Grossvaters in die Geschichte der chiliastischen Sekte Ellers aus Dilthey, Leben S'). Diese interessante Passage bei Jung-Stilling ist im Apparat abgedruckt, was viel Suchen und Mühe erspart. Daneben sind aber auch viele Hinweise auf Personen, Literatur und historische Zusammenhänge in die Fussnoten eingeflossen, die das Ergebnis der Forschungsarbeit der Editoren sind.

Für jeden, der sich mit Schleiermacher beschäftigt, sind diese Bände eine grosse Hilfe.

Niklaus Peter, Basel

Paul Mikat, *Die Polygamiefrage in der frühen Neuzeit*. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 394. Westdeutscher Verlag Opladen, 1988.

In der alten und mittelalterlichen Kirche war die Frage der (sukzessiven durch Wiederverheiratung, niemals der simultanen) Polygamie ein theologisches und juristisches Randthema. Ob die Kirchenväter nach Sündhaftigkeit oder göttlicher Billigung der Polygamie der Patriarchen seit Abraham fragten oder ob die Theologen des Mittelalters dann weiterfragten, ob die Natur dem Menschen (und gemeint ist der Mann) die Einehe als wahre und ausschliessliche Eheform gebiete und deswegen Thomas von Aquin zwischen primärem Naturrecht, wonach Polygamie nicht absolut verwerflich ist, und sekundärem Naturrecht, demgemäß Polygamie wegen des Streites der Frauen untereinander und über die Erziehung nicht erlaubt ist, unterschied: Die Monogamie wurde nie in Frage gestellt. Auch die Bewegung der polygamen Wiedertäufer in Münster, die viele Reaktionen hervorrufende und von Luther gebilligte Doppelhehe Philipps von Hessen 1540, Reformation und Humanismus brachten keine Änderung. Für Luther selbst war die Bigamie weniger ein Gesetzes- als vielmehr Gewissensproblem *coram Deo* – und durch diesen Dualismus wird das Polygamie-Problem aus einem übergeordneten Gottesrecht entlassen in eine «Weltgesetzlichkeit» hinein, wogegen die katholische Kirche in Trient die Göttlichkeit und Kirchlichkeit alles Weltlichen und damit auch der Monogamie stellte.

Während der reformierte Theodor Beza (1519–1606) in seiner Polygamie-Schrift von 1568 und ebenso Christian Thomasius in seinem Buch «Vom Laster der zwiefachen Ehe» von 1685 die Anti-Göttlichkeit der Polygamie herausstellten (und Gott hat den Patriarchen zur schnellen Ausbreitung seines Volkes Israel die Polygamie heilsgeschichtlich erlaubt), fasste die lutherische Orthodoxie um Calov (1612–1686) u.a. die Bibel als Inbegriff übernatürlich-vernünftiger göttlicher Wahrheiten auf, um dadurch Polygamie zugleich naturrechtlich und offenbarungstheologisch ablehnen zu können. Methodisch schlägt sich diese metaphysisch begründete Anpassung der Theologie an die Naturrechtslehre in einem Bibel-Eklektizismus nieder. Faktisch ist damit der christlich konfessionelle Aspekt überlagert durch Naturrecht und faktische Geltung der Monogamie. Deswegen können jetzt – im Entstehungsprozess der Neuzeit – *ius divinum positivum* und *ius naturale* auseinandertreten in Gestalt einer «säkularisierten Ethik und Gerechtigkeitslehre». Im Zuge dieser Säkularisierung wird auch das Polygamie-Verbot plötzlich diskutabel, freilich faktisch nie aufgehoben. Aber wie lässt sich dann überhaupt entscheiden, wenn Naturrecht und Gottesrecht keine Verbindlichkeit mehr abgeben? Der Mensch hat als *animal sociale (rationale)* selbst zu entscheiden: indem er nämlich einen *princeps absolutus* über sich setzt als Gesetzgeber

(wie bei Hobbes und Rousseau). Faktisch bleibt es bei monogamen Beziehungen, und in der Aufklärungszeit werden nur Stereotypen ausgetauscht zur letztlich feststehenden Antwort, dass die Ehe «die Verbindung zweier Menschen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften» ist (Kant). Das romantische Eheideal «mit seiner gefülsbeladenen Dominanz inniger Zweisamkeit» interessiert sich für diese Frage nicht – und gibt doch gerade neue Anstösse für Beziehungen ausserhalb monogamer Ehebeziehungen, worauf der Verfasser leider ebensowenig eingeht wie auf die heutige Virulenz offener Beziehungen.

Anlass, Kontext und Ziel dieses wirkungsgeschichtlich profund arbeitenden Beitrages hätten mich interessiert (neue Beziehungsformen, Emanzipation der Frauen usw.). Für Theologen/innen wird am entwicklungsgeschichtlichen Detail der Polygamie-Frage klar, wie die einstige Einheit von *ius divinum positivum* und *ius naturale* zerbrach und eine säkularisierte Ethik entstehen liess. An dieser Krise arbeiten sich heute noch Theologie und Kirchen ab, wie man an der gesamten Ehe-, Familien- und Sexualethik sehen kann.

*Uwe Gerber, Darmstadt*

Frederic Raurell, *Der Mythos vom männlichen Gott*. Aus dem Katalanischen von Xavier und Ursula Moll und Ulrich Ruh. Frauenforum, hg. v. Karin Walter, Freiburg i.Br., Herder Verlag, 1989. 222 S.

Die Grundthese dieses an eine allgemeinere Leserschaft gerichteten Buches des bekannten Bibelwissenschaftlers aus Barcelona (und Rom) lautet, dass die metaphorische Darstellung Gottes nicht nur, der androzentrischen Sichtweise der Vergangenheit entsprechend, in männlichen Attributen erfolgen dürfe, sondern weibliche Bilder mit aufnehmen müsse. Das Werk gehört also in den Bereich der zur Zeit sich stark en vogue befindlichen feministischen Theologie. Innerhalb dieser Bewegung, die sich zum Teil in extremen Äusserungen artikuliert, vertritt der Verfasser jedoch eine gemässigte Position. Das hängt vor allem damit zusammen, dass er an der unbedingten Transzendenz und Unverfügbarkeit Gottes festhält, den alle menschlichen Begriffe und Bilder nur umschreiben können, woher auch immer sie genommen seien. Es geht ihm deshalb nicht darum, männliche Metaphern unseres Redens von Gott durch weibliche zu ersetzen, sondern sie im Sinne einer ganzheitlichen Anthropologie (vgl. auch ders., *Lineamenti di antropologia biblica*, Rom 1986) durch solche zu ergänzen (vgl. 99 f.). Als sein Ziel bezeichnet er, «den archimedischen Punkt zu finden, um die ganze theologische Anthropologie zu revidieren, indem man sie nicht nur von einem rebellischen und patriarchalischen Männlichkeitswahn entfernt, sondern auch von jedem radikal polemischen Feminismus.» (Anm. 12 auf S. 204 f.).

Nach Überlegungen über die Absicht feministischer Theologie (II, 17–33) enthält der ausführlichste Abschnitt des Buches (III, 34–100) eine Auflistung der neuerdings von der feministischen Theologie vielfach herausgestellten weiblichen Züge des biblischen Gottes (47–71), aber doch mit dem richtigen Hinweis schliessend, dass deren relative Seltenheit mit der Abwehr der kanaanäischen Fruchtbarkeitsreligion zusammenhängen könne (71). Es folgen eine Darstellung des bekannten Problems: Aschera als Jahwes Gemahlin? (71–86) und, sehr wichtig, des verbalen Charakters des Jahwe-Namens (86–91). Die anschliessende Reflexion von Gen 1, 26 f. fragt nach der Frau als Bild Gottes (91–98). Abschnitt IV (101–151) stellt die vorwiegend negative Sicht der Frau in der Kirchengeschichte dar. Abschnitt V («Die Suche nach neuen Ausdrucksweisen für Gott als ständige Aufgabe», 152–184) bietet eine hermeneutische Besinnung, vor allem über den «transzendierenden Charakter von Mythos und Symbol» (V. 3, unter Berufung auf P. Ricœur) und die bleibende Aufgabe, die Erfahrung Gottes als gegenwärtige Erfahrung Menschen von heute in deren Denk- und Sprechweise verständlich zu machen.

Die Sachkunde des Verfassers und seine besonnene Art mit der Problematik umzugehen, machen sein Buch zu einer angenehmen Lektüre. Ob freilich die auch von ihm selbst nicht ganz übersehnen Gefahren einer Feminisierung Gottes (statt der bisherigen Maskulinsierung) ausgeräumt werden, ist fraglich. Auch muss man sehen, dass Selbstverwirklichung gerade kein christlicher Grundsatz ist (Mt 16, 24). Zu Emanzipationsbewegungen wie dem Feminismus können sich Kirche und Theologie nur differenzierend verhalten. Dass an manchen Stellen unverständliche Formulierungen und Satzkonstruktionen begegnen, dürfte auf den Übersetzungsvorgang zurückgehen.

Henning Graf Reventlow, Bochum

Klaus Peter Blaser, *Karl Barth 1886–1986. Combats – Idées – Reprises*, Basler und Berner Studien zur Systematischen Theologie 57, P. Lang, Bern 1987.

Die Darstellung der Theologie Karl Barths, die K. Blaser hier vorlegt, zeichnet den Weg, den Karl Barth im Laufe eines halben Jahrhunderts durchmisst, in subtiler Weise nach. Ich kenne kein Werk über Barth, das seinem Gegenstand so sorgfältig nachginge und ihm so dicht auf der Spur bliebe. Wie von selbst erledigen sich dabei soundso viele Missverständnisse, denen Barths Denken von Anfang an ausgesetzt war.

1. Es gelingt dem Verfasser, die vielen Wendungen und Neuansätze, die Barths Denkweg kennzeichnen, auf die grosse *Gesamtbewegung* hin zu durchschauen, die sich darin vollzieht: «...il n'y a pas de rupture, mais un déplacement de l'accent... Si dans sa jeunesse ses «non» étaient plus fréquents que ses «oui», c'est maintenant l'inverse qui se produit. Ses négations ont été abandonnées pour des affirmations par lesquelles l'homme peut vivre et mourir. En fait, le zèle de Barth pour la divinité de Dieu est resté intact, mais vers la fin de sa vie il a fait l'effort de redire tout ce qu'il avait déjà dit, parfois sans amour et d'une manière un peu inhumaine, d'une façon plus accessible à l'homme et sous la forme d'une théologie de la grâce de Dieu en Jésus-Christ» (16).

Die Wende von der Dominanz des «oui» zur Dominanz des «non» wird genau analysiert. Sie ist identisch mit der «concentration christologique», wie sie die Kirchliche Dogmatik kennzeichnet. Methodisch gesehen ist sie identisch mit der in Christus begründeten Analogie zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt. Während in den beiden Römerbriefkommentaren der Denkstil der Dialektik dominiert, überwiegt in der Kirchlichen Dogmatik die Denkform der Analogie. Der Verfasser zeigt auf, wie sich das Denken in Analogien bei Barth vom klassischen Analogiedenken unterscheidet. Bei Barth handelt es sich nicht um eine mit dem Sein Gottes und des Menschen statisch gegebene Analogie und Entsprechung. Es geht vielmehr um die durch die Offenbarung Gottes in Christus neu gesetzte Analogie: an die Stelle der «analogia entis» tritt die «analogia fidei». Sie ist eine «analogia relationis». Diese zerlegt sich bei Barth in eine Folge von Relationen, die im innertrinitarischen Sein Gottes selber entspringt: «Toutes ses analogies montrent finalement leur raisons profonde lorsqu'on se souvient de la doctrine trinitaire de Barth: l'analogie qui existe entre Dieu et le monde, entre Dieu et l'homme, ressemble à la relation qui existe entre les trois personnes de la trinité.» (116).

2. Soviel zur Gesamtbewegung, die Barths Denken vollzieht. Die Gesamtschau hindert den Verfasser nicht, bei den *einzelnen Etappen* des Wegs zu verweilen.

Er referiert in feiner, verständnisvoller Weise über den schmerzlichen Bruch zwischen Barth und Leonhard Ragaz. Ich kann hier nicht näher auf die innere Notwendigkeit und die Relativität dieses Auseinanderdriftens der beiden Schweizer Theologen eingehen. Auch nicht auf die verborgene Gemeinsamkeit, die sich bei aller scharfen Polemik und Abgrenzung durchhält. Ebenso wenig kann ich die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack und später mit Emil Brunner angemessen würdigen. Es würde den Rahmen einer Besprechung sprengen. Nur auf eine Kontro-

verse will ich hier kurz eingehen: auf diejenige zwischen Barth und Bultmann bzw. dessen bedeutendsten systematischen Schüler Gerhard Ebeling:

Auch ihr geht der Verfasser mit tiefem Verstehen nach. Er macht überzeugend klar, dass die «Freude», die Barths Denken durchflutet, aus der schlichten Tatsache fliesst, dass Theologie im Sinne Barths davon befreit ist, über den Glauben, den ich je habe oder nicht habe, zu reflektieren – befreit dazu, sich immer neu und immer entschiedener an den «Grund» und «Gegenstand» des Glaubens, an Gott in Jesus Christus selber zu halten. «L'actualité de la foi . . . est une actualité joyeuse. La foi n'a rien à craindre, sinon de cesser d'être foi . . .» (170).

K. Blaser ist, soweit ich sehe, der erste, der dem aus dem Nachlass herausgegebenen Fragment der «Ethik der Versöhnung» nachdenkt: «Ethique en tant qu'invocation de Dieu». Barth hält sich dabei an die Bitten des Unservaters. Hier ist der doppelte Akzent bedeutsam. Einerseits insistiert Barth auf dem in Christus schon aufgerichteten Reich Gottes: «Les chrétiens prient Dieu pour qu'il fasse apparaître et habiter sa justice sur une nouvelle terre et sous un nouveau ciel. En attendant, ils agissent, conformément à leur demande, comme responsables en vue d'un ordre de justice . . .» Andrerseits insistiert Barth nicht weniger auf dem futurisch-eschatologischen Tenor der ersten Bitten des Unservaters: «Ces demandes prient toutes pour la fin de la révolte cosmique contre dieu (Käsemann)» (176–179).

Ich muss es mir versagen, auf das Schlusskapitel einzugehen: «Aspects de l'Ecclésiologie Barthienne». Der Leser dieses Buches wird dankbar sein für die eingehende Darstellung der ökumenischen Öffnung, die Barth seit 1948 (Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam) und neu seit 1962–65 (Zweites Vaticanum) vollzieht. Hingegen muss ich mich abschliessend näher mit der Wirkungsgeschichte von Barmen I beschäftigen, wie der Verfasser sie sieht. Es handelt sich hier, wie ich meine, um einen der bedeutsamsten Abschnitte in diesem Buch.

3. Es geht hier konkret um das *Verhältnis der ersten These des Barmer Bekenntnisses zur Volkstheologie*, wie sie sich heute in der Dritten Welt gestaltet. «Jésus-Christ, tel que la Sainte Ecriture nous en rend témoignage, est la seule Parole de Dieu que nous ayons à écouter et à laquelle nous devions nous confier et obéir, dans la vie et dans la mort.» (101) So heisst es in Barmen I. Wie verhält sich dazu ein Satz wie der folgende, entnommen dem Buch von J. Pobee, *Toward an Africane Theology*, 1979: «La théologie se développe aussi, entre autre, à partir des expériences d'un peuple et d'une communauté de destin. Comme celles-ci sont très diverses, il doit y avoir aussi une diversité de théologies»? (103).

Der Verfasser beantwortet diese Frage unter sorgfältiger Berücksichtigung aller Faktoren: «Du point de vue purement formel, il y a un certain nombre de correspondances entre la théologie du peuple du troisième Reich et celles du tiers-monde . . . Cependant il ne s'agit pas du même phénomène. De toute évidence il ne faut pas confondre ce qui est «nationaliste» avec qui relève du «peuple» . . . Dans les théologies du peuple, ce n'est pas une grandeur collective qui est au centre, mais les hommes en tant que sujets agissants de l'histoire. Nous nous trouvons donc devant un phénomène paradoxalement si, dans les années du national-socialisme, c'était la première thèse de Barmen qui avait apporté au peuple une libération . . ., ce sont aujourd'hui les «théologies du peuple» qui incarnent la protestation et la libération potentielle vis-à-vis des puissances . . . En fait, le déplacement de l'optique, des situations et de l'argumentation est frappant si l'on pense par exemple à la théologie bœrs de l'apartheid en Afrique du Sud, avec son pathos et ses airs si calvinistes et bibliques . . .» (105 f.).

Der Verfasser schliesst mit der Feststellung: «La première thèse demeure un signal entre les fronts de son époque ou d'aujourd'hui. Aujourd'hui aussi, elle ne dit rien de plus et rien de moins que le caractère incontournable de Jésus-Christ et pour l'Eglise et pour la théologie» (106).

Eduard Buess, Flüh

Peter Biehl (unter Mitarbeit von Ute Hinze und Rudolf Tammeus), *Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989. 264 S.

«Es ist ein sicherer Massstab für die Qualität eines Buches, ob es auch misstrauische Leser zu gewinnen vermag», schreibt I. Baldermann in seinem Nachwort zu diesem Buch. Er zählt die Bedenken auf, die er gegen den in der Religionspädagogik Mode gewordenen Begriff Symbol hatte, und begründet, wie sie durch das Buch von Biehl hinfällig wurden. Biehl hat mit dieser grundlegenden Arbeit wirklich vieles, was bisher in der Diskussion fragwürdig und verworren war, geklärt. Er entfaltet eine Theorie religiöser Symbole, indem er zunächst von der Bedeutung des Bildes für die ästhetische und die religiöse Erfahrung innerhalb der religiösen Sozialisation ausgeht, sich dabei mit dem Bilderverbot der Bibel und dessen Radikalisierung im Kreuz Jesu auseinandersetzt und dann einen den Ansatz von H. Halbfas korrigierende Bilddidaktik entfaltet. Kunst hat für Biehl in religiösen Lernprozessen eine die Wirklichkeit erschliessende, eine kommunikative und eine meditative Funktion. Bilder können zudem durch das Zerbrechen ihres Bildcharakters zu Symbolen werden. Grundlegend für das Verständnis der Symbole ist die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und poetischer Sprache, zwischen instrumentellem und medialem Sprachgebrauch (nach J. Anderegg). Mediales Sprechen erweitert den Wahrnehmungshorizont in der Gestalt von Metaphern, Analogien und Symbolen, ermöglicht das Aufnehmen von Noch-nicht-Begriffenem und das sinnbildliche Begreifen durch symbolische Rede. Biehl beschreibt die hinweisende, die repräsentierende, die soziale und die geschichtliche Bedeutung der Symbole und ihre Fähigkeit, eine tiefere Bedeutung der inneren Wirklichkeit zu erschliessen. Er lehnt sich dabei stark an das Symbol- und Metaphern-Verständnis P. Ricœur an, für den das Heilige durch das Symbol zugleich verhüllt und offenbart wird, so dass eine desillusionierende Hermeneutik als «Übung des Zweifels» und eine wiederherstellende Hermeneutik als «Sammlung des Sinnes» nötig wird. Weil die Symbole des Heiligen dazu neigen, sich in Idolen (sakralen Objekten) zu verdinglichen oder zu Fetischen zu regredieren und den Glauben zur Religion werden zu lassen, ruft die biblische Hermeneutik kontinuierlich nach der Ideologiekritik. «Jedes Symbol ist der Ikonoklast eines andern.» Jedes echte Symbol ist auf Grund seiner Überdeterminierung zugleich regressiv und progressiv. Denken über das Symbol vollzieht sich nach Ricœur auf dem Weg von der Kindheit zur Reife des Erwachsenen, von der archäologischen zur teleologischen Fragestellung. Diese Symboltheorie erweitert Biehl, indem er sie noch stärker auf die Theologie der Inkarnation und das Kreuz Christi bezieht. «Christliche Symbole werden wahr, wenn sie auf das Zur-Welt-Kommen Gottes in Jesus zurückverweisen und wenn sie über sich hinaus auf die verheissene Zukunft weisen.» «Das einigende Symbol, in dem die Bedeutung des Ereignisses, dass Gott sich mit dem Menschen Jesus identifiziert hat, zum Ausdruck kommt, ist das Kreuz.» Als Träger der Wirkungsgeschichte biblischer Texte können Symbole die Brücke zwischen Überlieferung und heutiger Erfahrung des Schülers bilden. Didaktisch geht es darum, mit den Schülern den Weg von den Formeln, Idolen und Klischees zu den authentischen Symbolen zurückzufinden. Mit Hilfe der Symbole werden Erfahrungen der Schüler zur Sprache gebracht, vertieft und auf den biblischen Glauben bezogen.

Biehl konkretisiert seine Ausführungen an drei kommentierten didaktischen Skizzen und gibt dann noch einen Überblick über die psychologischen Theorien zur Entwicklung des Symbolverständnisses bei Kindern und über die verschiedenen von heutigen Autoren vertretenen Ansätze der Symboldidaktik. Er selber plädiert für eine kritische Symbolkunde, die zugleich schülerorientiert, bibelorientiert und gesellschaftskritisch ist. Im Religionsunterricht geht es nach seiner Auffassung um die doppelte Verstehensbewegung: von den Lebenserfahrungen der Schüler zu den christlichen Symbolen mit ihrem Transzendenzbezug und von den christlichen Symbolen her

«als provozierende Verfremdung oder produktive Unterbrechung alltäglicher Erfahrungen» und «als Streit um Auslegung und Veränderung dieser Wirklichkeit» zu den Schülern.

Das Buch von Biehl beeindruckt mich, weil es aus der Diskussion über die verschiedenen, sich teilweise widersprechenden Symboltheorien herausgreift und klar zusammenfasst, was für den Religionspädagogen wichtig ist, und weil es didaktisch eine Synthese bietet zwischen den gegensätzlichen Konzeptionen des bibelorientierten, des schülerorientierten, des gesellschaftskritischen und des therapeutischen Religionsunterrichts. Auch theologisch hat der Verfasser, wie mir scheint, eine Synthese gewagt zwischen der hermeneutischen Theologie, dem gesellschaftskritischen Ansatz und der Öffnung für Psychoanalyse und Semantik. Ob diese Synthese eine organische Einheit, eine *«Complexio oppositorum»* oder bloss eine Kombination ist, wird sich beim Gebrauch des Buchs in der Praxis zeigen.

Walter Neidhart, Basel

Peter C. Bloth u. a. (Hg.), *Handbuch der Praktischen Theologie*. Praxisfeld: Gesellschaft und Öffentlichkeit, Band 4. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1987. 688 S.

Das von Peter C. Bloth u. a. herausgegebene Handbuch der Praktischen Theologie ist untraditionell, nicht nur weil es den in diesem Fach üblichen deduktiven Denkweg verlässt und konsequent bei jeder Frage von Fallbeschreibungen und deren Analyse ausgeht. Es sprengt auch inhaltlich den Rahmen der klassischen Themen des Fachs und ordnet diese erst noch nach einer eigenwilligen, originellen Matrix. Das hat zur Folge, dass die traditionellen Themen (Verkündigung, Bildung, Seelsorge und Diakonie, Leitung und Organisation) in allen vier Bänden je wieder unter einem andern Gesichtspunkt behandelt werden.

Der Gesichtspunkt des 4. Bandes, Gesellschaft und Öffentlichkeit, ist ein weiterer Grund dafür, dass viele Fragen aufgegriffen werden, die in bisherigen Lehrbüchern der Praktischen Theologie nicht oder nur ausnahmsweise behandelt wurden. Das hat die Seitenzahl des Bandes mächtig ansteigen lassen. Trotz des Umfangs des Bandes sind aber manche Kapitel nur Skizzen oder einleitende Bemerkungen zu einem schwierigen Problem, bei dem man an der Oberfläche stehenbleibt, wenn man nicht die jedem Kapitel beigefügte Literaturliste als Leseanweisung praktiziert. Eine Rezension des Bandes kann nicht auf einzelne Artikel eingehen, sondern muss sich auf eine Übersicht über den reichhaltigen Inhalt beschränken.

Zu Fragen von Verkündigung und Kommunikation angesichts der technischen Entwicklung der Massenkommunikationsmittel bietet C.-J. Roepke einleitende Überlegungen. Der katholische Praktologe P. M. Zulehner äussert sich (leider nur auf 10 Seiten) in einem instruktiven Artikel über «Ritus und Symbol in volkskirchlicher Situation». Behandelt werden ferner das Instrumentarium volkskirchlicher Rituale in Perikopen des Kirchenjahres, Agenden, Gesangbüchern, Bibelübersetzungen und im Kindergottesdienst, die Evangelisation als Möglichkeit der Volkskirche, die charismatische Erneuerung, der Ökumenische Rat der Kirchen als Kommunikationsmodell, die Religion ausserhalb der Kirche, die Publizistik und die Medienarbeit der Kirche, der Kirchenbau, die Kirchenmusik und die Kunst in der kirchlichen Praxis.

Dem Stichwort «Bildung» werden in diesem Band unter dem Gesichtspunkt Öffentlichkeit Aufsätze über die Ausbildung aller kirchlichen Mitarbeiter (Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer, der Religionslehrer und Gemeindepädagogen, der Sozialarbeiter und der Kirchenmusiker), ferner Artikel über kirchliche Schulen, evangelische Akademien, Heimvolkshochschulen. K. Wegenast hat zu diesem Teil die interessante Einleitung geschrieben, in der er zeigt, wie die behandelten Themen mit der kirchlichen Diskussion über Bildung, mit Bildungspolitik und Studienreformpostulaten zusammenhängen.

Besondere Beachtung gebührt m. E. der Einleitung von H. Schröer zum Teil «Seelsorge und Diakonie», weil er sich darin bemüht, Seelsorge und Diakonie theologisch zu integrieren. Diese neue Sicht führt zu neuen Antworten auf bisher umstrittene Fragen. In diesem Teil werden verschiedene Formen der ökumenischen Diakonie behandelt (Brot für die Welt, zwischenkirchliche Hilfe, Friedens- und Versöhnungsdienste), dann die Hilfsmöglichkeiten für verschiedene Arten von Behinderung, für Gefährdete (Nicht-Sesshafte, Strafgefangene, gefährdete Kinder und Jugendliche). Ferner kommen zur Sprache Probleme der Diakonie und Seelsorge für weitere Zielgruppen: Patienten im Krankenhaus und solche an Kurorten, psychisch Kranke, Suchtkranke, Menschen in Krisensituationen (z.B. Telephonseelsorge, Selbstmordverhütung). Schliesslich sind es Zielgruppen in besonderen Situationen, die je wieder andere Gestalten der Seelsorge und der Diakonie erfordern. Auch mit diesen beschäftigen sich einzelne Artikel (Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt, Urlauberseelsorge, Militärseelsorge, Polizeiseelsorge, Kriegsdienstverweigerer, Ausländerarbeit, Seemannsmission, Bahnhofsmision u.a.m). Zwei Aufsätze behandeln die Ausbildung zur Seelsorge und zur Diakonie.

K.-F. Daiber leitet den Teil «Leitung und Organisation» ein, indem er einleuchtend begründet, in welcher Weise auch kirchliche Organisationen und Institutionen (und nicht nur die Kirchgemeinde) am Kirche-Sein im theologischen Sinn Anteil haben. Dabei ist er sich der Schwierigkeit bewusst, die Machtproblematik in kirchlichen Institutionen nicht zu tabuieren, sondern Macht kontrolliert auszuüben, und er kennt die Fragwürdigkeiten der Anwendung des soziologischen Organisationsbegriffs auf die Kirche. Erörtert werden in diesem Teil: Kirchenverfassung, Kirchenmitgliedschaft, Aufgaben und Institutionen der Kirchenleitung, Planung in der Kirche, Landeskirche und Kirchenkreis, ökumenische Gemeinschaft von Kirchen und Gemeinden, Verflechtungen der Kirche in die gesellschaftliche und politische Umwelt.

Vergleicht man die Fülle der in diesem Band behandelten Themen mit dem, was üblicherweise an den Fakultäten unter der Bezeichnung «Praktische Theologie» angeboten wird, so wird klar, welche gewaltige Ausdehnung des Arbeitsgebietes dieses Fachs Herausgeber und Autoren vorgenommen haben und wie gross im Programm der Fakultäten der Nachholbedarf, besonders hinsichtlich der Diakoniewissenschaft, ist.

Walter Neidhart, Basel

Manfred Josuttis, *Der Traum des Theologen. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*  
2. Chr. Kaiser, München 1988. 237 S. DM 36.–.

Das Buch beginnt mit einem Pfarrer-Traum, den der Träumer im Pfarrkonvent erzählt. Josuttis deutet alle Elemente des Traums als Berufsprobleme des betreffenden Pfarrers und entnimmt dem Traum weitere Themen der Pastoral-Theologie, die er im gleichen Stil wie in «Der Pfarrer ist anders» aus der Sicht verschiedener Humanwissenschaften und jeweils abschliessend aus der Sicht der lutherischen Dogmatik behandelt. Es geht um die Probleme des Pfarrers mit dem Predigen, mit der beruflichen Arbeit, mit seinem Wunsch nach Erfolg, mit dem Kampf gegen das Böse, im Zusammenleben mit Kollegen und Kolleginnen und mit den Herren der Kirchenleitung. Auch Alternativen zum Pfarrer-Beruf und bedrohliche Möglichkeiten der Zukunft machen dem Pfarrer zu schaffen, und alles spielt sich im beruflichen Alltag ab. Zur Behandlung all dieser Themen benützt Josuttis reichlich psychoanalytische, soziologische und religionswissenschaftliche Begriffe und Theorien. Er deutet z.B. die monologische Struktur der Predigt, den Talar und die ungeschriebene Norm, dass die Predighörer sich jeder Beifallskundgebung zu enthalten haben, als Ausdruck des Sicherungsbedürfnisses des Pfarrers (und der Gemeinde) im Blick auf das supranaturale Geschehen, dass durch den Mund des Pfarrers ein numinoses Wort von oben an die Gemeinde ergehen soll. Josuttis beschreibt auch die Arbeit des

Pfarrers («Riten vollziehen, Mythen erzählen, ein heiliges Leben führen») mit humanbiologischen Begriffen als «Tätigkeit der menschlichen Gattung, die der individuellen und kollektiven Lebenserhaltung dient, in der sich die Vergemeinschaftung der Individuen durch die Auseinandersetzung mit der Natur vollzieht und in der das Individuum seine personale und soziale Identität gewinnt». Beim Thema Zukunft geht er vom anthropologischen Sachverhalt aus, dass es vier Verhaltensformen gegenüber der Zukunft gebe: die Angst vor dem Sterben, der Wahn, unsterblich zu sein, die Sehnsucht nach dem Tode und die Hoffnung. Eine wichtige Aufgabe von Religion bestehe darin, dem Menschen durch das Ritual, die Utopie und das Wort bei der Bewältigung der Zukunft zu helfen, indem sie ihm entweder das Gefühl der Sicherheit vermitte oder die demütige Bereitschaft, sich so oder so dem Willen der Götter zu unterwerfen.

Josuttis bejaht also, so scheint es auf den ersten Blick, im vollen Umfang die Öffnung der Praktischen Theologie für Erkenntnisse aus der Humanwissenschaft. Er lobt die neuen Ansätze, die dadurch für die pastorale Praxis möglich geworden sind. «Sie haben ein all zu vollmundiges dogmatisches Reden von seiten der Theologen gebremst... Sie haben geholfen, Formen von Religiosität wieder zu würdigen, die man früher als heidnisch, magisch oder abergläubisch allzu schnell abgetan hatte.»

Trotz dieser bei jedem Thema demonstrativ durchgeführten humanwissenschaftlichen Deutung schliesst jedes Kapitel mit (vollmundigen) assertorischen Sätzen der lutherischen Dogmatik. Diese sollen die durch die humanwissenschaftlichen Deutungen entstandenen Aporien auflösen und die Anpassungstendenz der empirisch erforschten kirchlichen Praxis korrigieren. Vom Streit zwischen Dogmatik und humanwissenschaftlichen Erkenntnissen, von der gegenseitigen Infragestellung ihrer Behauptungen, ist bei Josuttis nichts zu spüren. Ich gestehe, dass ich in vielen Kapiteln beides nicht zusammenbringe: Wie kann ich, nachdem ich analytisch die in meinem Predigen unbewusst wirksamen Allmachtswünsche und Ängste gedeutet habe, noch «Gottes Wort mit Furcht und Zittern» verkünden, als ob nichts psychologisch (weg)gedeutet worden wäre? Wie kann ich, nachdem ich Gott weitgehend als Funktion meiner Psyche verstanden habe, noch von seinem Wort wie von einer objektiv fassbaren Grösse reden? Wenn ich Team-Schwierigkeiten unter Pfarrern als Geschwisterneid, Helfersyndrom und Führungsanspruch von Erstgebornen in der Geschwisterreihe deute, wie kann ich dann hoffen, diese Konflikte durch eine theologische Deutung («ein Pfarrkonvent ist immer auch ein Kreis von verdeckten Polytheisten») und durch dogmatische Aussagen über die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch und über die doxologische Differenz beizulegen? Werden streitende Theologen sich durch diese Deutung als faktische Polytheisten und durch den Appell an das erste Gebot für ein konziliares Streiten gewinnen lassen? Um das anzunehmen, braucht es ein grosses Zutrauen in die Wirkkraft dogmatischer Sätze.

Dass Josuttis dieses Vertrauen hat, hängt vielleicht damit zusammen, dass er sich in den letzten Jahren immer stärker mit der globalen Bedrohung des Lebens beschäftigt. Für den «Kampf des Glaubens im Zeitalter der Lebensgefahr» (so seine Schrift 1987) benötigt der gegen den Wahnsinn der Zeit protestierende Prophet letzte Gewissheiten, auf die er sich berufen kann. Josuttis will mit diesem Buch, so meine ich, die Pfarrer zu einem solchen prophetischen Dienst in der Gegenwart anleiten und sie ermutigen, ohne Rücksicht auf vorsichtige Kirchenleitungen und ohne Angst vor den sich ärgernden Gemeindegliedern das Böse öffentlich als das Böse zu benennen und alle Menschen aufzufordern, sich von ihm zu trennen. Indem der Pfarrer nach den Anweisungen Luthers Gesetz und Evangelium verkündet, leistet er seinen Beitrag zur Abwendung der Lebensgefahr.

Walter Neidhart, Basel