

mus oder die neuzeitlichen Wissenschaften) bezugnehmend, wird eine Analyse der „modernen Gesellschaft“ (67) angeschlossen, wobei der Umfang dieses Teiles von den verschiedenen Denkrichtungen, wie Determinismus, Szenismus, Behaviorismus, über Marxismus bis zum Idealismus und Existentialismus äußerst schemenhaft ausfallen ist. Demgegenüber nehmen die Ausführungen über Humanismen und davon ausgehende Bewegungen einen größeren Raum ein, worunter auch verschiedene psychologische Richtungen, z. B. Gestalttherapie, Bioenergetik, Encounter-Bewegung usw. bis zu Meditation, Mystik und Kommunikationstheorien subsumiert werden. Dabei fällt auf, daß die philosophischen und weltanschaulichen Denkansätze einfach nebeneinander gestellt werden und weder systematisch präzis differenziert, wenn etwa als einziges Modell für den Idealismus die Existenzphilosophie exemplifiziert wird (81 ff), noch ausreichend in ihren Begründungsstrukturen wiedergegeben werden. Um die Weltstruktur denkgeschichtlicher Ansätze herausschälen zu können, bedürfte es schon intensiverer Forschung. Historisch gewachsene Religionen lassen sich dann leicht neben pejorativ verwendeten Denkmödellen günstig darstellen, wobei selbst da die Religionen m. E. etwas zu liberalistisch vorgestellt werden (z. B. 69).

Eine kritische Auseinandersetzung ist mit den aktuellen Kommunikations- und Sozialisationstheorien und den sich darauf stützenden Praxen zu finden, die interessante Zusammenhänge in bezug auf deren Wertstrukturen zeigen. Die Analyse der heutigen Zeit geht bis zur Rüstungsfrage und den zugrundeliegenden Ideologien.

Die Studie bringt als Fazit, daß humane Werte immer nur approximativ zu erreichen sind, was einerseits nur eine relative Freiheit des Menschen nach sich zieht, und daß andererseits die Religion, sofern sie eine offene und kreative ist, durch ihren metaempirischen Charakter einen entscheidenden Einfluß in der Wertekonstitution hat. Insgesamt wäre es wünschenswert gewesen, daß der Umfang der Studie, aufgrund der vielfältig auftretenden Fragen, durch detaillierte Analysen erweitert worden wäre.

Steyr

Enrico Savio

■ RAUCHFLEISCH UDO, *Psychoanalyse und theologische Ethik. Neue Impulse zum Dialog.* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 18). (151.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz und Herder, Freiburg i. B. 1986. Kart. DM 29.50.

Verf. ist klinischer Psychologe in Basel. Er will „dem wenig mit der psychologischen Theorie Vertrauten einen Überblick über die grundlegenden Positionen der Psychoanalyse vermitteln“ und zugleich das interdisziplinäre Gespräch anregen (9). Nach einer Darstellung des psychoanalytischen Modells werden folgende Themen aufgegriffen: Sexualität aus psychoanalytischer Sicht; ethisch bedeutsame Grundsätze der psychoanalytischen Therapie; Schuld und Schuldgefühle; der echte Glaubensvollzug und die Bergpredigt. Es handelt sich dabei um Bereiche, die im Mittelpunkt des tiefenpsychologischen wie des ethischen Interesses stehen.

Verf. versteht es, die Sichtweite der Tiefenpsychologie verständlich und zugleich differenziert darzustellen. Eine verbreite Auffassung, daß die Tiefenpsychologie die religiöse Überzeugung nur als Flucht aus der Wirklichkeit sieht und daß sie die eigene Sehweise praktisch absolut setzt, kann als überwunden gelten. Damit wird der Weg für ein nicht vorbelastetes Gespräch frei. Die Begegnung mit einem Gesprächspartner, der religiösen Glauben als Ausdruck einer reifen Persönlichkeit anerkennt, der aber auch um die Gefahr weiß, daß sich in äußeren Glaubensformen psychische Unreife artikuliert, kann zu einem besseren Verständnis der eigenen theologischen Position beitragen.

Tiefenpsychologische Gesichtspunkte können und sollen eine theologische Ethik nicht ersetzen, dürfen von ihr aber auch nicht vernachlässigt werden. Auf eine Kurzformel gebracht heißt das, daß nicht nur zu fragen ist, was der Mensch *soll*, sondern auch danach, was er *kann*. Auch wenn der Ethik mehr als das Sollen und der Psychologie eher das Können zuzuordnen ist, so ist doch von beiden die jeweils andere Position mitzubedenken. In der Psychologie kommt dies schon dadurch zum Ausdruck, daß sie notwendigerweise von einem bestimmten Menschenbild ausgeht, auch wenn dieses nicht benannt wird. Wer sich oder andere zu einer dem Christentum entsprechenden altruistischen Lebensweise bekehren will, müßte bedenken, daß sich eine solche Bekehrung auch nur äußerlich vollziehen kann. Eingelernte äußere Verhaltensweisen haben dann die gegenteiligen Wünsche nur verdeckt. Diese „böse Demut“ (135) ist Ursache dafür, daß Nächstenliebe das Zusammenleben manchmal mehr belastet als ermöglicht. Das verständlich geschriebene Buch kann als bedeutender Beitrag für das interdisziplinäre Gespräch gelten.

Linz

Josef Janda

F U N D A M E N T A L T H E O L O G I E

■ WALDENFELS HANS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie.* (UTB-Große Reihe). (552.) Verlag F. Schöningh, Paderborn u. a. 1985. Geb. DM 48.—.

In der Fundamentaltheologie herrschte seit Jahrzehnten ein empfindlicher Mangel an einer zusammenfassenden Darstellung. Die vorhandenen Lehrbücher waren allzu sehr der alten Apologetik verpflichtet, wiesen Fragen zurück und verteidigten einfachhin die kirchliche Lehre. So ist es höchst erfreulich, daß im Jahre 1985 gleich drei Fundamentaltheologien erschienen sind, die bewußt das Gespräch mit den Fragen unserer Zeit aufnehmen und auf diese Weise heute die Rechtfertigung des Glaubens zu geben versuchen: *Die Fundamentaltheologie von Heinrich Fries*, die ersten Bände des vierbändigen *Handbuch der Fundamentaltheologie*, sowie die *Kontextuelle Fundamentaltheologie von Hans Waldenfels*.

Waldenfels hat seine Fundamentaltheologie in fünf Teile gegliedert. Ein I. Teil bietet eine Einleitung in die christliche Theologie insgesamt, wobei der Anspruch des Christentums angesichts der Religionen,

der verschiedenen Philosophien und des Atheismus aufgezeigt und begründet wird. Am Ende dieses I. Teils wird das Ziel einer kontextuellen Fundamentaltheologie umrissen, die die alte Apologetik im positiven wie im negativen Sinn „aufzuheben“ fähig ist. Dem I. Teil korrespondiert der V. Teil, der weithin die klassischen fundamentaltheologischen Fragen der theologischen Erkenntnislehre abhandelt (Glaubenserkenntnis, Gotteswort — Menschenwort, Schrift und Tradition). Das Hauptgewicht des Buches liegt auf den Teilen II bis IV: II. „Grund (aller Theologie): Gott spricht“; III. „Weg: „Durch Jesus Christus, unseren Herrn“; IV. „Ort: „In der Gemeinschaft der Kirche“. Diese drei Teile: Gotteslehre und Lehre von der Offenbarung, fundamentaltheologische Christologie und Ekklesiologie sind parallel aufgebaut. Sie beginnen jeweils mit einer einführenden Beschreibung des christlichen Selbstverständnisses. Ausführlich wird dargestellt der Kontext der christlichen Aussage in heutiger Philosophie und in den nicht-christlichen Religionen. Ein dritter Abschnitt stellt die Zugänge vom heutigen Kontext zur christlichen Botschaft dar. In einem letzten Abschnitt wird jeweils eigens die Frage nach der möglichen Vermittlung, der Bedeutung für die konkrete Lebensführung und für das spirituelle und praktische Engagement, die hieraus folgen, thematisiert. Die Kontextuelle Fundamentaltheologie hat ein Spezifikum in dieser Hinwendung zur Praxis, in der Bemühung, die spirituelle Dimension der Theologie sichtbar zu machen. Diesem Ziel dienen teilweise ausführliche Zitate. Verhältnismäßig breit angelegt ist für eine Fundamentaltheologie der christologische Teil, sowie — der wissenschaftlichen Herkunft des Vf. entsprechend — der Blick auf die nicht-christlichen Religionen. Dem Buch ist deutlich anzusehen, daß es aus der Lehrtätigkeit des Vf. hervorgegangen ist. Es ist klar gegliedert, für den Studenten und den interessierten Praktiker gut zu lesen. Daß es zusammen mit zwei anderen Fundamentaltheologen erschienen ist, mindert seinen Wert in keiner Weise. Gerade der Vergleich der unterschiedlichen Positionen und Schwerpunktsetzungen wird dazu beitragen, daß nicht allein die konkrete Fragestellung vorangetrieben wird, sondern auch, daß die jeweilige Position besonders plastisch zu werden vermag. So ist diesem Buch als Lehrbuch und als Dokument für eine Form, heute Fundamentaltheologie zu verstehen, eine weite Verbreitung zu wünschen.

München

Peter Neuner

Trakte einzunehmen. Als großer Schritt im „Legitimierungsprozeß“ darf die zu besprechende „Einführung in die Pneumatologie“ gewertet werden, wenn sie auch selbst nicht den Anspruch erhebt, über eine „erste Bestandsaufnahme“ hinauszugehen.

Im ersten Teil (A) führt Vf. in Notwendigkeit, Verständnis und Geschichte der Pneumatologie (7—145) ein. Dann (B) wird das biblische Zeugnis vom Heiligen Geist beigebracht (146—181) und schließlich (C) werden bestimmte Dimensionen theologischer Rede vom Heiligen Geist erörtert (182—298).

1. Es hat verschiedene Ursachen, warum in der westlichen Kirche in den letzten Jahrzehnten der Ruf nach einer eigenständigen Pneumatologie zunehmend lauter wurde. Der breite Fächer charismatischer Bewegungen aller Couleurs, die problematische Situation der Gläubigen in einer technisierten Welt, die der Prophetie bedarf, die Infragestellung christlicher Geisterfahrung durch fernöstliche „Spiritualität“ und Scharlatanerie, das allenthalben beklagte Defizit von Glaube und Theologie u. a. m., zwangen die Theologie zu einer mehr als intellektuellen Rückbesinnung auf das biblische Zeugnis vom Heiligen Geist und auf seine vielgestaltige Ausfaltung in der „Zeit der Kirche“.

Der Blick in die Geschichte des christlichen Geistverständnisses fängt intellektualistische Mißverständnisse, romantische Entstellungen, lärmende Angst, befreiende Initiative, Prophetie und Utopien der Vergangenheit ein. Dennoch, besser gerade deswegen insistiert Vf. auf der „unverzichtbaren Funktion des pneumatischen Momentes“ heilsgeschichtlicher Dogmatik. Theologen sollen sich prophetisch-kritischem pneumatologischem Denken offenhalten und in Kommunikation (nach außen) mit anderen Fachwissenschaftlern, etwa mit Ökologen und Physikern, ja sogar mit Dichtern treten. „Die Zeit verstehen heißt ja: Hören, was der Heilige Geist zum Zeitgeist sagt“ (16). Auch innertheologisch müsse pneumatologischem Denken mehr Raum zugeteilt werden. Der Konnex zwischen Pneumatologie und den dogmatischen Traktaten Ekklesiologie, Gnaden- und Sakramentenlehre, Christologie, Schöpfungslehre und Eschatologie ist viel deutlicher herauszustellen, als das gerade in den letzten Jahrhunderten geschehen ist.

2. Im zweiten Teil greift Vf. die Forschungsergebnisse der neueren alttestamentlichen und neutestamentlichen Exegese auf, betont jedoch zu Recht, daß das biblische Zeugnis vom Heiligen Geist nicht in einem „feststehenden Begriff“ von Geist eingefangen werden kann. Die Aussagen der Schrift beziehen sich weniger auf das Wesen des Heiligen Geistes als auf seine greifbare Wirksamkeit und Heilsfunktion (146) und sind schon deswegen nicht in ein System zu zwingen. Das Israel des Alten und des Neuen Bundes hat das Wirken des Geistes Gottes eben zuerst erfahren und erst dann den Versuch unternommen, diese Erfahrung zu artikulieren. Alles Leben verdankt sich der „ruah“, dem Atem Gottes. Dem Menschen kann eine besondere Partizipation an Gottes Geist zuteil werden, die vor allem in der „Dynamik geschichtlicher Ereignisse transparent“ wird, in denen „sich die „ruah“ Gottes als Geschichtsmacht“ betätigt. Vom Neuen

DOGMAТИK UND ÖKUMENIK

■ SCHÜTZ CHRISTIAN, *Einführung in die Pneumatologie*. (322.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985. Kart. DM 69,—.

Die Pneumatologie, die in der westlichen Theologie seit langem die Rolle eines Stieffkindes innehatte, ist dabei, die Kinderschuhe abzustreifen und einen angemessenen Platz im Rahmen der dogmatischen