

BUCHBESPRECHUNGEN

Peter Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, 3. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1996, 109 S., DM 18,-

Peter Bukowski formuliert gleich zu Beginn des kleinen Bandes seine Grundthese: »Wir können die Bibel ins Gespräch bringen, weil und sofern ihre Botschaft für unser Gegenüber heilsam und zur Bewältigung seiner augenblicklichen Lage hilfreich ist. Kürzer und etwas salopp formuliert: Wir können die Bibel ins Gespräch bringen, weil es praktisch ist« (S. 11).

Seelsorge vollzieht sich nach Bukowski in der Regel als freies Gespräch, das als solches bereits hilfreich ist (S. 27). Daher hält er die in den siebziger Jahren viel diskutierte Frage, ob man die Bibel ins Gespräch bringen »muß« bzw. »nicht darf« (S. 12) für problematisch, weil sie das Verhältnis des Seelsorgers zur Bibel nicht berücksichtigt. »Entweder lebe ich als SeelsorgerIn aus jener Quelle, dann werde ich sie auch in das seelsorgerliche Gespräch einfließen lassen; dann wäre es, um meine Eingangsthese umzukehren, geradezu unpraktisch, dies nicht zu tun. Oder mir ist (in der Seelsorge) der Zugang zum Evangelium verstellt, dann kann ich es gar nicht hilfreich zur Sprache bringen« (S. 13f). Wenn die Seelsorgerin oder der Seelsorger allerdings mit der Bibel vertraut ist, hält Bukowski es für möglich und sinnvoll, »die Bibel gesprächsgerecht einzubringen, also nicht gegen die Dynamik des Gesprächs und erst recht nicht als Abbruch desselben« (S. 28).

In einem von Echtheit, Wertschätzung und Empathie geprägten Gespräch muß eine durch den Seelsorger eingebrachte biblische Geschichte oder ein passendes Bibelwort nicht den oft befürchteten »Bruch im seelsorgerlichen Gespräch« bedeuten (S. 38f). Wenn der Seelsorger den biblischen Text oder Gedanken als seine Sicht einbringt, kann er sich nahtlos als Perspektivenwechsel in ein hilfreiches Gespräch einfügen, denn derartige Perspektivenwechsel sind »für jedes helfende Gespräch konstitutiv, wenn anders ein notleidender Mensch immer auch der Gefangene seiner Perspektive ist und deshalb dringend der heilsamen Erweiterung seiner Sicht bedarf« (S. 40f).

Einen biblischen Gedanken ungezwungen einfließen zu lassen, ist sicherlich am leichtesten, wenn sich das Gespräch um Glaubensfragen dreht, denn dann wird vom Seelsorgenden eine biblisch fundierte Antwort erwartet (S. 48). Aber auch wenn es um Lebensprobleme geht, kann durch Geschichten-Erzählen die Bibel als Lebenshilfe ins Gespräch gebracht werden (S. 60). »So, wie unser Unbewußtes sich in geträumten Bildern und Geschichten Bahn bricht und Ausdruck verschafft, so vermag umgekehrt die bildhafte Sprache einer Geschichte tiefere Schichten unserer Person zu erreichen als die diskursive Sprache« (ebd.). Wirklich hilfreich kann eine biblische Geschichte aber nur dann eingebracht werden, wenn sie die Problemlage des anderen wirklich trifft, in der Sprachwelt des Gegenübers erzählt wird und auf das wesentliche beschränkt bleibt (S. 62f). »Je eleganter – und das wird in der Regel heißen: eher ›beiläufig‹ als herausgehoben, eher selbstverständlich als aufgesetzt, eher kürzer als länger – der biblische

Beitrag sich einfügt, desto mehr wird er die ihm eigene Dynamik entfalten können« (S. 63).

Wie er Bibeltexte für seelsorgerliche Gespräche verwendet, zeigt Bukowski dann am Beispiel der Psalmen. Bei Gesprächen über Zorn und Wut nutzt er z.B. die sog. Rachepsalmen, deren »heilsame Botschaft« seines Erachtens darin liegt, daß sie Ärger, Zorn und Wut zulassen (S. 74), dazu, um im seelsorgerlichen Gespräch dazu einzuladen, negative Gedanken offen auszusprechen (S. 77). In ähnlicher Weise versucht er mit Worten aus den Klagepsalmen das Empfinden von Gesprächspartnern anzusprechen, denen zur Thematisierung ihrer Depressionen die nötige Sprache fehlt. Sie sollen einstimmen dürfen in die Klagen der Psalmisten (S. 81).

Ein besonderer Moment, um die Bibel ins Gespräch zu bringen, ist für Bukowski das Ende eines seelsorgerlichen Gesprächs, so daß er der Kunst, ein Gespräch zu beenden, einen eigenen Exkurs (S. 83-92) widmet. Seines Erachtens bietet es sich an, im Rahmen des Sich-Verabschiedens das Gespräch durch ein Bibelwort zu bündeln. Es gilt, den wesentlichen Kernpunkt des Gesprächs zu treffen und durch ein passendes Wort in eine biblische Perspektive zu rücken (S. 94). Auch hierbei aber gilt, damit es nicht aufgesetzt wirkt: »Entweder wir finden ein biblisches Wort zum gegebenen Zeitpunkt hilfreich, dann bringen wir es ein, oder nicht, dann lassen wir es für dieses Mal« (S. 95).

In seinen Ratschlägen zeigt sich immer wieder, für wie wichtig Bukowski eine gute, grundsätzliche Vorbereitung auf seelsorgerliche Gesprächssituationen hält, denn Geistesgegenwart sei zwar nicht machbar, aber es sei durchaus möglich, sich um Menschenkenntnis und Bibelkunde zu bemühen (S. 104). Während man Menschenkenntnis »durch Besuche, Besuche und nochmals Besuche« (ebd.) erwerben und durch humanwissenschaftliche Kenntnisse vertiefen könne (S. 105), muß die notwendige Bibelkenntnis gezielt erworben werden (S. 106). Wer die Bibel seelsorgerlich ins Gespräch bringen will, muß selber auf sie hören lernen, sollte ihre psychologischen Deutungsmöglichkeiten entdecken, Erfahrungen mit Bibeltexten mit Kollegen besprechen und sich seelsorgerelevante Themen über die Predigtarbeit erschließen (S. 107f). Letztlich aber führt auch am Auswendiglernen oder besser noch am »Inwendiglernen« kein Weg vorbei. »Wir können nicht »machen«, daß wir Ideen bekommen, aber wir können geistliche Schätze sammeln, damit wir in dürrtiger Zeit etwas mit-zu-teilen haben« (S. 109).

Bukowskis kleines Buch ist sicherlich für jeden Seelsorger eine Lektüre wert. Wer aus der Seelsorgearbeit weiß, wie schwer es ist, bei ständiger Konzentration auf den Gesprächspartner im Hinterkopf nach Möglichkeiten zu suchen, die biblische Sicht eines Problems hilfreich ins Gespräch zu bringen, findet in Bukowskis guten Ratschlägen sicherlich den einen oder anderen Hinweis und manche sinnvolle Anregung. Letztlich aber bleibt auch nach der Lektüre des Buches die Umsetzung von Bukowskis Vorschläge das Problem. Es bleibt wohl niemandem erspart, für sich selbst einen angemessenen Weg zu finden, im richtigen Moment und auf rechte Weise die Bibel zu Wort kommen zu lassen. Letztlich bestärkt die Lektüre dieses Buches in der Einsicht, daß es dafür keine Patentrezepte gibt, daß es aber seelsorgerlich hilfreich sein kann, nach einem eigenen Weg, die Bibel ins Gespräch zu bringen, zu suchen.

Dr. Ralf Dziewas, Angerang 10, D-16321 Bernau

Davidowicz, Klaus Samuel: Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses. Mit einem Geleitwort von Günter Stemberger (= Neukirchner theologische Dissertationen und Habilitationen; Bd. 5). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1995, X+176 S., DM 58,-

Die 1993 an der Universität Wien angenommene und von M.-R. Hayoun und G. Stemberger betreute Dissertation unternimmt den Versuch, anhand der Zentralbegriffe »Nationaljudentum« und »Kabbala« die beiden großen jüdischen Denker Gershom Scholem und Martin Buber zu vergleichen.

In ihrem Verhältnis zum Zionismus und zu den »irrationalen«, sprich mystischen Elementen der jüdischen Tradition sind die beiden unterschiedliche Wege gegangen, die manche Kontroverse auslösten; der Verf. versteht es diese Wege anschaulich nachzuzeichnen und in die jeweilige zeitgeschichtliche Großwetterlage einzuordnen. Besonders in seinem »Prolog« mit dem Untertitel »Martin Buber und Gershom Scholem versus ›Wissenschaft des Judentums‹« gelingt es dem Verf. sehr gut, die Situation des deutschen bzw. westeuropäischen (Prag eingeschlossen) Judentums darzustellen: »Der Fall der Ghettomauern im Westen beendete das jüdische Mittelalter. Die jüdische Bildung trat in breiten Kreisen zugunsten des deutschen Kulturlebens zurück und das Judentum im 19. Jahrhundert sah sich – überspitzt formuliert – vor folgende Wahl gestellt: Veränderung oder Auflösung. Im Zuge der mißverständlichen Emanzipation bedeutete der Weg in die Gesellschaft für viele Assimilation und in einigen Fällen die Taufe. Die Staatstheorie des 19. Jahrhunderts betrachtete die Juden als eine ›fremde‹ Nation, als ›Staat im Staate‹. Daneben entwickelte sich [...] der ›nationale‹ Antisemitismus durch Universitätsprofessoren wie Heinrich von Treitschke oder Politiker wie Karl Lueger. Um nun als Bürger aufgenommen zu werden, kam es im Judentum zu einem Bruch zwischen der früheren Identität von Volk und Religion« (S. 3).

Die Versuche, jüdische Identität in dieser von (z.T. selbsterzeugtem) Assimilationsdruck und Antisemitismus neu zu definieren, hatten eine große Bandbreite und reichten von einer völligen Spiritualisierung bis zum (oft religionslosen) Nationalismus. Hier stellte sich die Frage, was »Judentum« in diesem Kontext noch bedeuten konnte. »Buber und Scholem haben beide versucht, eine Antwort für ein weitgehend säkularisiertes Judentum zu finden, das durch Assimilation, ›Deutschtümelei‹ und eine übertriebene Reform in eine Krise geraten war« (S. 4); diese Antworten fielen jedoch recht unterschiedlich aus:

Im ersten Hauptteil der Arbeit (»Zwischen Berlin und Zion«) untersucht der Verf. die Haltungen Scholems und Bubers zum Zionismus. Für Scholem habe der zionistische Gedanke vor allem »das Erlernen der hebräischen Sprache, das Vertiefen in die jüdischen Quellen und die Auswanderung nach Palästina« (S. 51) bedeutet, während für Buber »der Zionismus in erster Linie ein Katalysator für die innere Erneuerung des Judentums« und ein »Instrument der inneren Verwandlung des Menschen« (S. 22) gewesen sei. Buber habe demnach kein Interesse an einer positiven Aufnahme der jüdischen Tradition gehabt: Er »verneinte [...] das rabbinische Judentum und die Kultur der Diaspora. Es war ein Überspringen der exilischen jüdischen Geschichte« (S. 22f).

Diese Grundeinschätzung der Position Bubers zieht sich auch durch den zweiten Teil (»Mystik und Mythos«), in dem das Verhältnis beider zur Kabbala untersucht wird: Scholem »arbeitete von Anfang an als Historiker und nicht als Theologe, geschweige denn als Literat. Buber dagegen wollte jüdisches Gedan-

kengut für Juden und Nicht-Juden als zeitlose Lehren verständlich machen« (S. 71).

Im 3. Hauptteil (»Die Chassidismus-Kontroverse«) kommt der Verf. zum Kern seiner Studie: »In den letzten Lebensjahren Bubers kam es zu einer öffentlichen Kontroverse um seine Auffassung des Chassidismus. Gershom Scholem und seine Schülerin Rivka Schatz-Uffenheimer kritisierten ihn in scharfzüngigen Artikeln. Der Kern dieser Debatte war der begründete Zweifel, ob Bubers Methode den Maßstäben der Wissenschaft überhaupt standhalten kann« (S. 104f).

Der Verf. »überführt« Buber unter Berufung auf die Kritik Scholems und Schatz-Uffenheimers des allzufreien Umgangs mit der chassidischen Überlieferung: Er tilge die halachischen Anteile und mache den Chassidismus zu einer »Untergrundreligiosität«, die schon immer im Gegensatz zur »offiziellen« rabbinischen Linie gestanden habe. Bubers Berühmtheit habe dazu geführt, daß seine Auslegung des Chassidismus in weiten Kreisen bekannt sei und damit quasi »normierend« wirke. Dagegen möchte der Verf. nun endlich die »wahre« chassidische Tradition, d.h. die wissenschaftlichen Erkenntnisse der (Lebens-)Arbeit von Scholem zu ihrem Recht kommen lassen.

Eine tatsächliche Auseinandersetzung zwischen Buber und Scholem fand jedoch kaum statt, zum einen, weil Buber niemals leugnete, daß er in seiner Bearbeitung des Chassidismus nicht philologisch bzw. wissenschaftlich arbeitete, zum anderen aus Krankheitsgründen (S. 142f).

Insofern ist zu fragen, ob der Verf. mit seiner Darstellung eines Konfliktes, der nie recht ausgetragen wurde, nicht eigentlich ein anderes Ziel verfolgt: nämlich aufzuzeigen, daß die Gleichung »modernes Judentum = Buber«, die er vor allem in Deutschland vorherrschen sieht (vgl. S. 104f), kurzschlüssig ist und einer kritischen Überprüfung bedarf.

Im Zusammenhang dieses »gerechten Zorns« ist wohl auch die Hauptschwäche seines Buches zu sehen: Der Hang zu wertenden Formulierungen und der – wohlwollend gesprochen – nachlässige Umgang mit Belegen. Hinzu kommt die fehlende Reflexion seines eigenen Vorverständnisses, sprich der eindeutigen Sympathie des Verf. für Scholem. Gegen kritische Sympathie ist natürlich nichts einzuwenden, aber beim Verf. wirkt sie sich leider auch dahingehend aus, daß Buber weitgehend nur durch die Brille von Scholem gesehen wird (so wird häufig nicht Buber selbst als Beleg für dessen eigene Ansicht zitiert, sondern eine Äußerung Scholems *über* Buber!). Hierzu einige Beispiele:

- Zum Umgang des Verf. mit Quellen: »Bereits im Januar 1900 schrieb Buber an seinen Großvater [...], daß ihn mehr »nach der Tat, als nach der Erkenntnis« gelüstet« (S. 9). Wie falsch das Zitat und wie verfehlt die »allgemeingültige« Interpretation des Verf. sind, zeigt jedoch die vollständigere Zitierung desselben (!) Briefes auf S. 32: »[...] Du hast aus der Geistesarbeit der jüdischen Vergangenheit Schätze geholt und verwertet; mir Jungem, der nach der Tat noch mehr als nach der Erkenntnis verlangt, schwebt es vor, an der jüdischen Zukunft mitzuarbeiten und mitzuschaffen.« Um den Gegensatz Jugend-Alter geht es hier also, nicht um einen vermeintlich lebenslangen Charakterzug Bubers.
- Die vor dem I. Weltkrieg einflußreiche jüdische Jugendbewegung »Blau-weiß« wird als verwirrt, deutsch-romantisch und faschistoid dargestellt. Einzige Belege: Äußerungen von Scholem, der der Konkurrenz »Jung-Juda« angehörte (S. 57).
- These des Verf.: Buber »hatte bei der Herausgabe des Landauer-Briefwechsels den Brief von Landauer [scil. an ihn, wegen seiner Haltung zum I. Weltkrieg]

ausgelassen. Ebenso hätte er seinen Biographen Hans Kohn davon überzeugt, die Haltung zum Ersten Weltkrieg in seiner Buber-Biographie von 1930 zu verfälschen« (S. 65). Beleg für diese Unterstellung: Fehlanzeige.

- These des Verf.: »D.H. Joel [...] versuchte den ›Sohar‹ mit der jüdischen Philosophie in nähere Beziehung zu bringen, worin [sic!] er u.a. den zehn ›Sephiroth‹ folgende Deutung gibt:« – nun kommt aber nicht etwa ein Originalzitat, sondern eine kritische Würdigung (u.a. Joels) durch Scholem (S. 77).

- Einer der wenigen vom Verf. zugelassenen Kritiker Scholems (I. Tishby) wird nur referiert und weder im Apparat noch im Literaturverzeichnis belegt (S. 84f)

- These des Verf.: »Buber sah den Zionismus als Mittel zur Erneuerung des Judentums. Ein unerträgliches Durcheinanderwürfeln von Erlebnismythen, romantischer Todessehnsucht und Kriegsprogaganda stellten seine Reden aus dieser Zeit dar. [...] Seine Rolle bei der Entfachung der Kriegsbegeisterung in der jüdischen Jugend wirft einen dunklen Schatten auf seine Gestalt« (S. 58). Beleg: kein einziges Originalzitat; erst einige Seiten später werden einige Sätze bzw. Satzteile aus Buber-Schriften angeführt, deren Interpretation durch den Verf. jedoch gelegentlich die Frage aufwerfen, was beide miteinander zu tun haben.

- These des Verf.: Buber habe mit dem eigentlichen Judentum wenig zu tun: »Durch seine Aufgabe, das innere Judentum zu erneuern, erhielt Buber die Beziehung mit dem Judentum aufrecht, obwohl er dessen äußere Formen abgelegt hatte. Mit dem Zionismus als Instrument und dem Chassidismus des tatsächlichen, aber ›unterirdischen Judentums‹, gab er sich selbst eine jüdische Legitimation. [...] Er führte nicht die jüdische Tradition kreativ fort. Sein Ausgangspunkt war nicht das Judentum, das er in Verbindung zur Kultur der Umgebung setzte. Er webte mit kräftigen Fäden aus dem Judentum und der allgemeinen Kultur einen ganz außerordentlichen, und natürlich höchst eigenwilligen, Flickteppich – ein neues jüdisches Denken« (S. 36). Wieviel wohlwollender liest sich seine Beurteilung Scholems: »Scholem hatte mit seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit der jüdischen Mystik bewiesen, daß das Judentum kein starrer monolithischer Bau ist. Er zeigte den Pluralismus auf.« (S. 89)

- Frage des Verf. im Schlußkapitel: »Wie kann man Bubers Verständnis vom Judentum kurz skizzieren? Leopold Ziegler forderte bereits 1955: ›Mit Buber wäre einmal abzurechnen.‹ Scholem folgte 1966 dieser Aufforderung, indem er auf einer ERANOS-Tagung Buber ›nicht unkritischen Dank‹ zollte« (S. 150). Und dann wird Bubers Verständnis des Judentums seitenlang hauptsächlich aus Scholems Äußerungen ›rekonstruiert!«

- Umfang und Art der Zitate zeigen, daß vor allem in den wertenden Teilen der Arbeit Scholem der eigentliche Favorit des Verf. ist: in »Prolog« und »Epilog« der Arbeit stehen 72 Zitate von diesem ganzen 17 aus Bubers Werken gegenüber; das erste und das letzte Zitat des Buches stammen von Scholem.

Fazit: Der Verf. hat eine Verteidigungsschrift für Gershom Scholem vorgelegt, die von dem Wunsch beseelt ist, diesen aus dem ›Schatten‹ Martin Bubers herauszuholen. Die eigenständige Leistung des Verf. ist allerdings schwer zu erkennen, da das Buch über weite Strecken eine kritiklose Paraphrase der Auffassungen Scholems ist; hinzu kommen, wie gezeigt, eine gewisse Nonchalance im Umgang mit Zitaten und der häufige Verzicht auf den Versuch, Behauptungen bzw. Unterstellungen einigermaßen seriös zu belegen. Lesenswert sind dagegen, wie gesagt, die Darstellung des zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrundes sowie die Beobachtungen und Belege des Verf. zum selektiven bzw. ›kreativen‹

Umgang Bubers mit den chassidischen Quellen. Die Darstellung der diesbezüglichen »Kontroverse« hätte jedoch sicher davon profitiert, wenn sie auch die Reaktionen (z.B. von orthodoxer Seite) einbezogen hätte, die Buber als Hochschullehrer in Israel erfuhr.

Peter-Johannes Athmann, Äußere Sulzbacher Straße 44,
D-90491 Nürnberg

Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, 3 Bde., Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1994-96. Bd. I, 359 S., 11 Abb. kt. DM 58,-; Bd. II, 430 S., 22 Abb. kt. DM 68,-; Bd. III, 398 S., 23 Abb. kt. DM 68,-

Mit dem vorliegenden Werk zeigt Christian Möller, Professor für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg, nach fast einhundert Jahren – nämlich seit dem Erscheinen der zweibändigen »Geschichte der speciellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation« (1897/98) von August Hardeland – eine breit angelegte, d.h. ökumenische, deutschsprachige Geschichte der Seelsorge auf. Während im nordamerikanischen Raum in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts verschiedene wichtige Veröffentlichungen zur Seelsorge unter historischer Fragestellung erschienen sind – von John McNeills *A History of the Cure of Souls* (1951) über William Clebschs und Charles Jaekles *Pastoral Care in Historical Perspective* (1964) bis zu Thomas Odens vierbändiger kommentierter Anthologie *Classical Pastoral Care* (1987) – herrschte im deutschsprachigen Raum weitgehend eine Geschichtsvergessenheit im Blick auf die Poimenik. Auf der einen Seite hat die moderne Seelsorgebewegung in einer »mündig gewordenen Welt« versucht, ihre Identität im Dialog mit den aufkommenden psychotherapeutischen Schulen und den Humanwissenschaften zu bestimmen. Auf der anderen Seite haben evangelikale Seelsorger in einem mehr oder weniger differenzierendem Widerspruch dazu mahndend ihre Stimmen erhoben. So notwendig und fruchtbar der Dialog mit den Humanwissenschaften und die Diskussionen über das Proprium der Seelsorge innerhalb der praktischen Theologie auch waren und immer noch sind, können sie doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein gesundes Selbstverständnis und eine Identitätsbestimmung oder -klärung immer auch ein Verstehen und Integrieren der eigenen Geschichte beinhalten muß. Viele Seelsorger und Seelsorge-rinnen würden die Wahrheit dieser Aussage ohne weiteres im Hinblick auf Ratsuchende bestätigen. Warum sollte man diese Einsicht nicht auch hinsichtlich der Identitätsfrage innerhalb der eigenen Disziplin anwenden? Genau dies hat Christian Möller, der bisher vor allem durch Veröffentlichungen zu Themen der Homiletik und des Gemeindeaufbaus bekannt geworden war, als Herausgeber der vorliegenden Untersuchung zur Geschichte der Seelsorge federführend unternommen, zusammen mit einem ökumenischen Team von Mitarbeitern. Jeder einzelne der drei Bände hätte eine eigene Rezension verdient. Hier soll jedoch die Gesamtdarstellung zusammenfassend besprochen werden.

Ausgehend von einer Sacherfassung des Begriffs »Seelsorge«, die sowohl dessen ekklesiologische als auch individualistische Prägung berücksichtigt, ist es Möllers Ziel, Entwicklungen und Ausprägungen innerhalb der Poimenik so darzu-

stellen, daß dabei »die Weite der jüdisch-christlichen Tradition« beachtet wird (I, 18). Band I beginnt dieses Unternehmen nach einer kurzen Untersuchung zur Entstehung und Prägung des Begriffes »Seelsorge« mit Untersuchungen zu seelsorgerlichen Aspekten in ausgewählten biblischen Büchern, sowie der Darstellung der Seelsorge in der Alten Kirche und im Mittelalter. Die Geschichte der Seelsorge vom Zeitalter der Reformation bis zum Zeitalter der Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung wird in Band II im Rückblick entfaltet. Band III ist schließlich – oder genauer gesagt: ausschließlich – den Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert gewidmet.

Eine Besonderheit der Darstellung, im Unterschied zu den oben erwähnten Untersuchungen aus dem nordamerikanischen Raum, liegt darin, daß sie methodisch in biographischer Weise verfährt. Die Entwicklungen innerhalb der Poimenik werden nicht thematisch in Bezug auf die jeweiligen Epochen behandelt, sondern in Einzelporträts von Seelsorgern und Seelsorgerinnen vorgestellt. Die Geschichte der Seelsorge wird hier also – um Wilhelm Weischedels Formulierung zu gebrauchen – sozusagen »über die Hintertreppe« erschlossen. Dies geschieht mit der Absicht, »daß sich die Geschichte auf diese Weise anschaulich und wirkungsvoll erschließt, zumal im Blick auf Seelsorge, die es in besonderer Weise mit einem auf Personen konzentriertem Geschehen zu tun hat« (I, 8). Dieser Zugang ist aber nicht nur »spannend« und didaktisch wirkungsvoll, sondern die Methode der Untersuchung und Darstellung geht durchaus konform mit Annahmen gegenwärtiger Seelsorgepraxis und -ausbildung, die unterstreichen, daß jenseits aller Methoden die Person der Seelsorgerin oder des Seelsorgers das wichtigste »Hilfsmittel« im seelsorgerlichen Prozess ist. Die Einzeldarstellungen versuchen durchweg, die Biographie der Person mit deren seelsorgerlichen Wirken und den dafür charakteristischen theologischen Themen zu verbinden. Dabei werden die vorgestellten Personen nicht nur durch die Darstellung ihrer individuellen Biographie und seelsorgerlichen Praxis transparent, sondern auch im Kontext ihrer Zeit und der jeweiligen kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklungen. Exemplarische Texte lassen die Seelsorger und Seelsorgerinnen dann zumeist im »Originalton« zu Wort kommen. In einem dritten Teil der Einzeldarstellungen wird jeweils die Wirkungsgeschichte aufgezeigt und – zumindest ansatzweise – eine Vergegenwärtigung für die heutige Seelsorgepraxis versucht. Dabei begegnen den Lesern sowohl die erwarteten Protagonisten »seelsorgerlicher Geschichtsschreibung« – wie z.B. Gregor der Große, Martin Luther, Ignatius von Loyola, John Wesley, Johann Christoph Blumhardt oder Eduard Thurneysen – wie auch weniger bekannte Namen – Wilhelm Löhe, Rupert Mayer, Joseph Wittig oder Johannes Bours – und die damit verbundenen Lebensbilder und Programme seelsorgerlicher Theorie und Praxis. Die Breite der Darstellung, die dem Leser durchaus Personen vorstellt, die man nicht zuerst im Kontext seelsorgerlichen Wirkens einordnen würde, macht deutlich, daß Seelsorge jenseits allen Spezialistentums als eine grundlegende Lebensäußerung der Gemeinde Jesu – wenn nicht gar als ein übergeordnetes Handlungsfeld kirchlicher Praxis – verstanden wird.

Gerade die Lebensbilder der Seelsorger, die nicht im kirchengeschichtlichen Rampenlicht wirkten, üben in Möllers Geschichte der Seelsorge ihre besondere Faszination aus. So zum Beispiel Michael Sievernichs Darstellung der Seelsorge des rheinischen Jesuiten Friedrich Spree von Langenfeld, der in seiner Zeit ein vehementer Gegner der Hexenprozesse war und in Gefängnissen und als

Beichtvater der als Hexen angeklagten Frauen seelsorgerliche Praxis gegen den Zeitgeist und die öffentliche Praxis lebte. Auch Gerhard Schoenauers Untersuchung über das Wirken des Neuendettelsauer Pfarrers Wilhelm Löhe, der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts das Miteinander von individueller Seelsorge durch Beichte und Sterbegleitung und ekklesiologischer Seelsorge im Zusammenspiel von Liturgik und Poimenik betont hat, kann der Diskussion um die Ausrichtung gegenwärtiger Seelsorge zwischen Individuum und Gemeinde hilfreiche Anregungen geben. Joseph Wittigs Lebensbild und Wirken, wie es Rudolf Kremer vorstellt, macht schließlich deutlich, daß SeelsorgerInnen – wie Henri Nouwen es ausdrückt – »wounded healers« sind, die aus der eigenen Erfahrung des Leidens für ihre seelsorgerliche Praxis schöpfen. Darüber hinaus zeigt Kremers Darstellung, daß bereits in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bei Wittig ein narrativer Ansatz, Seelsorge zu begreifen, versucht wurde.

Möller vergegenwärtigt die Geschichte der Seelsorge in dreiundsechzig Einzelportraits. Die Auswahl der biographisch markierten Stationen dieser Historie muß sich notwendigerweise der Anfrage nach Vollständigkeit, bzw. Unvollständigkeit, stellen. Unter den prominenten und weniger bekannten Namen werden Leser manche vermissen, die durchaus ihren Platz in einer historischen Darstellung der Poimenik verdienen. So wird die prophetische Tradition Israels, die vor allem im Buch des Propheten Jeremia seelsorgerliche Dimensionen annimmt, vollständig außer Acht gelassen. Schwer zu verstehen ist auch, daß Anton Boisen, der als Vater der modernen Seelsorgebewegung gelten darf, kein eigener »Eintrag« gewidmet ist – zumal vor nicht langer Zeit eine Einführung in Boizens Werk und eine Zusammenstellung seiner wichtigsten Veröffentlichungen erschienen ist.¹ Dietrich Stollberg stellt zwar Boizens Zeitgenossen, Schüler und Gesprächspartner Seward Hiltner vor. Jedoch wird die Klinische Seelsorge-Ausbildung, die durch Boisen begründet wurde und eine der innovativsten Entwicklungen der Geschichte der Seelsorge in diesem Jahrhundert darstellt, leider nur in Nebensätzen erwähnt. Dies mag man der Tatsache zugute halten, daß die Geschichte der Klinischen Seelsorge-Ausbildung² und die Entwicklungen innerhalb der modernen Seelsorgebewegung³ an anderen Stellen dargestellt wurden. Jedoch würde man in einer »breit angelegten« Geschichte der Seelsorge mehr als nur Nebensätze zu dieser historischen Station erwarten.

Möller selbst bedauert schließlich in seinem Vorwort zum dritten Band, daß die Seelsorge von Frauen mit nur drei Portraits (Hildegard von Bingen, Caterina von Sienna und Teresa von Avila) in seiner Darstellung biographischer Historie zu kurz gekommen sei, und wünscht, »daß in nicht allzu großem Abstand noch ein weiterer Band erschiene, in dem die Seelsorge von Frauen porträtiert und dokumentiert wird« (III, 7). Von Seiten der Leser bleibt zu wünschen, daß dieser

¹ G.H. Asquith (Hg.), *Visions from a Little Known Country: A Boisen Reader*, Decatur 1993.

² Eine ausführliche Untersuchung zur Geschichte der Klinischen Seelsorge-Ausbildung bietet E.E. Thornton, *Professional Education for Ministry. A History of Clinical Pastoral Education*, Nashville 1970; siehe auch C.H. Hall, *Head and Heart. The Story of the Clinical Pastoral Education Movement*, Decatur 1992.

³ Siehe D. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik*, München 1969, und die kürzlich erschienene Untersuchung von R. Sons, *Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart*, Stuttgart 1995.

Wunsch nicht nur Wunschenken ist, sondern in nicht allzu ferner Zukunft konkrete Gestalt annehmen wird, und Namen wie die von Angela von Foligno, Klara von Assisi, Juliana von Norwich, Brigitte von Schweden und Jeanne Françoise de Chantal – um nur einige zu nennen – ihren rechtmäßigen Platz in einer Geschichte der Seelsorge einnehmen.

Die allerjüngste Geschichte der Seelsorge bleibt bei Möller weitgehend unberücksichtigt. Namen wie Joachim Scharfenberg, Howard Clinebell oder auch Heije Faber suchen interessierte LeserInnen vergeblich im Inhaltsverzeichnis des dritten Bandes. Lediglich Helmut Tacke ist ein eigener Eintrag gewidmet, was vielleicht darauf hindeutet, daß ein Kriterium für die Auswahl der Einzelportraits in diesem Band in der Einsicht bestand, daß der Ruhm nicht nur bei Künstlern zumeist *post mortem* kommt. Auch vermißt man im letzten Band dieser ansonsten gründlichen Darstellung den Versuch einer Standortbestimmung oder einen Ausblick in die Zukunft seelsorgerlicher Kirche. So gesehen beschränkt sich Möllers Geschichte der Seelsorge auf den Rückblick und überläßt eine zukunftsweisende Deutung der Geschichte den Lesern. Material für solch eine Deutung bietet sich in diesen drei Bänden allerdings zuhauf. Und so ist diese Geschichte der Seelorge in Biographien trotz aller Anfragen an Auswahl und Vollständigkeit der Einzelportraits eine lohnende und empfehlenswerte Lektüre, zumal sie als breit angelegter historischer Beitrag eine große Lücke innerhalb der Seelsorgeliteratur der letzten Jahrzehnte füllt. Spezialisten im Bereich der Seelsorge werden sich an vielen Stellen herausgefordert sehen, ihre Theorie und Praxis im Licht der Tradition zu reflektieren. Aber vor allem diejenigen, die in der Gemeindegeseelsorge tätig sind, werden in Möllers Darstellung Anregungen für seelsorgerliches Handeln und dessen Reflexion finden, sowie Hilfen, ihre Identität als christliche SeelsorgerInnen zu bedenken und auch im notwendigen Dialog mit den Humanwissenschaften zu behaupten.

Dr. Frank Woggon, Bismarckstraße 40, D-10627 Berlin