

überein, setzten aber ihren Schwerpunkt in je verschiedener Weise auf die Lokalkirche. (Eine Mehrheit stand hinter beiden nicht.) Dabei gab es „uneigentliche“ (z. B. Kardinal *Wright*), die zwar Lokalkirche sagten, aber darunter vor allem ihre rechtliche Verfassung rund um den Bischof meinten und „eigentliche“, die versuchten, die volle Realität der *Lokalkirche* und angesichts eines wachsenden gesamtchristlichen Bewußtseins und der gelegentlich zu stürmischen Ökumene „von unten“ den eigentlichen möglichen Weg zu einer Wiedervereinigung aufzuzeigen (Kardinal *Willebrands*, auch Erzbischof *K. Amissah*, Ghana, und Erzbischof *A. Perraudin*, Ruanda-Burundi). Geradezu als Fachleute erwiesen sich hier die Vertreter der *Orientalen* (Patriarch *P. P. Meouchi*). Manche von ihnen hatten allerdings mehr Eigenes im Sinn und setzten die Partikularkirche mit ihrem eigenen Ritus gleich. Manche Vertreter der Orientalen wiesen auch in Richtung der ersten oder zweiten Gruppe (z. B. der Armenische Patriarch *Batanian*). Aber immerhin kann die Tatsache, daß die Partikular- und Ortskirche als heute nächstliegendes theologisches Problem, wenigstens als Problem deutlicher in den Blick kam, vermutlich als wesentlichstes *Ergebnis* der Lehrdebatte dieser Synode verbucht werden.

Engpässe in die Zukunft

Übereinstimmung konnte freilich angesichts der bunt fallenden Meinungen nicht erzielt werden. Die hier genannten fünf Strömungen könnten gewiß in weitere 52 Untergruppen (soviel mündliche Voten wurden abgegeben) gegliedert werden. Es gab zwei fast nicht zu überwindende Handicaps: die *relative Überalterung* der Teilnehmerschaft und die *Zusammensetzung* der Synode selbst, nachdem die Stimme jeder Bischofskonferenz, ob die der USA oder Deutschlands oder die Ruanda-Burundi oder Maltas gleich viel Gewicht hatte. Gerade Reformen zeigten sich deshalb von der Form der außerordentlichen Synode kaum begeistert. Die katholische UNO (um ein weiteres Suenensches Bild zu gebrauchen — und in Frage zu stellen) war da bereits perfekt. Nur der Sicherheitsrat war etwas anders gelagert.

Eine gewisse Einigkeit ergab sich nur durch die Einsicht in die gemeinsame Überforderung durch die theologischen Aspekte des Themas. Verschiedene Synodalen hatten schon während der Debatte den Vorschlag unterbreitet, über die „*introductio*“ nichts zu beschließen, sondern das

Thema mit der *Relatio* und den Voten der Väter der *internationalen Theologenkommission* zum weiteren Studium zu überlassen. Zum Schluß der Debatte formulierte Kardinal *Döpfner* den Abstimmungsvorschlag: Es sollte weder über den Entwurf noch über die *Relatio Šeper* (wie manche vorgeschlagen hatten) abgestimmt werden, sondern über die Überweisung an die theologische Kommission. Die Verfahrensweise in der Zeit von der Abgabe dieses Votums bis zur Abstimmung am 22. Oktober war ein Musterbeispiel an Mischung von römischer „Klugheit“ und „parlamentarischer“ unüblicher Geschäftsordnung. Kardinal *Daniélou* schlug vor, das Thema der Theologischen Kommission und der Glaubenskongregation zu überweisen. Kardinal *Conway* (Armagh) wollte die Arbeit der Theologenkommission auf Materialsichtung beschränken, das weitere sei Aufgabe des Lehramtes. Am nächsten Tag formulierte dann Kardinal *Gracias* (als delegierter Präsident) einen sehr viel anderen Abstimmungsvorschlag: „Sind die Väter damit einverstanden oder nicht, daß die von Kardinal Šeper verlesene . . . *Relatio* als Grundlage für eine weitere Vertiefung der Frage angenommen werden kann?“ Das Plenum hatte keine Möglichkeit zu entscheiden, über welche Vorschläge es abstimmen wollte. Ein Hinweis auf die Theologische Kommission tauchte in der Abstimmungsfrage nicht mehr auf. Auch von einer Berücksichtigung der Voten der Väter war nicht mehr die Rede. Sollten ihre Anstrengungen nur ein Sandkastenspiel gewesen sein? Primatiale Reverenz und Geschäftsordnungsklappen ergaben da eine recht hinderliche Legierung. Das Ergebnis der späteren Abstimmung war nicht sehr eindeutig: 77 stimmten mit Ja, 53 machten Vorbehalte (die meisten wegen Nichtnennung der Theologenkommission); der Rest stimmte mit nein oder enthielt sich. Wenn eine AP-Meldung (22. 10. 69) die Abstimmung als Sieg der „Progressiven“ feierte, so war dies in jeder Hinsicht eine grausame Verzeichnung der Realität. Denn die Rolle, die die Theologenkommission bei dem Thema zu spielen hat, ist noch unsicher und mit irgendwelchen gemischten Gremien hat man bisher keine sehr überzeugende Erfahrung gemacht. Ein Schritt voran dürfte die Abstimmung trotzdem gewesen sein, wenn die Synodalväter zugleich mit ihren Vorschlägen zur praktischen Verwirklichung der Kollegialität (Aufwertung der Synode, Konsultation des Episkopats vor wichtigen Entscheidungen des Papstes, Beschränkungen der römischen Exekutive) einigen Erfolg haben.

Kurzinformationen

Die **Dritte Klausurtagung der lutherischen Bischöfe** im Anschluß an die „umfunktionierte“ Generalsynode von Tutzing (vgl. ds. Heft, S. 504), Thema „Kirche und Gesellschaft“, stand von vornherein unter dem hohen Maßstab, den die erste Klausurtagung von Schloß Kranzbach zum „Streit um die Bibel“ gesetzt hatte (vgl. HK 21, 283 f.). Damals erfolgte ein respektabler Ansatz zur Wiederbelebung des lutherischen Lehramtes. Die Zweite Klausurtagung vom Oktober 1968 auf der Insel Reichenau setzte zwar das Thema fort: „Schrift-Bekenntnis-Lehrautorität“, aber sie blieb die Antwort schuldig; und wenn man jetzt nachliest (vgl. HK 22, 547 f.), entdeckt man, daß die Generalsynode von Tutzing die Forderung nach „neuem Bekenntnis“ nur in anderer Form wiederholt, aber nicht realisiert hat. Das fast zu rasch veröffentlichte Kommuniké der Dritten Klausurtagung (epd, 13. 10. 69) ist enigmatisch: Es müßten die

„speziellen Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft“ untersucht werden, weil u. a. „die Deutung der pluralistischen Gesellschaft und ihres (im Wahlkampf der F.D.P. offenbar gewordenen) Verhältnisses zur Kirche durch Mißverständnisse und ideologische Vorurteile belastet“ sei. Unter Leitung von Bischof *H.-O. Wölber* wurden frühere Verhandlungen zum Thema Staat und Kirche fortgeführt und auf die Bedeutung des Evangeliums für die Ideologiekritik hingewiesen, ohne bestimmte Ideologien namhaft zu machen. Das Kommuniké nennt den ehemaligen Bundesforschungsminister *G. Stoltenberg* als Referenten und Helfer zur Bewältigung der Aufgabe, die „gerade die lutherische Kirche dem Säkularismus, der Wissenschaftsgläubigkeit und dem Optimismus neuer politischer Strömungen“ durch die christliche Existenz entgegenzustellen habe. Das Kommuniké nennt weiter den Staatsrechtler *R. Herzog*

(Speyer) und den Dozenten *H. Schulze* (Erlangen) als Referenten und endet mit dem dunklen Satz: „Der Gläubige könne daher Strukturen nicht für endgültig erklären.“ An demselben Tage erklärte der (lutherische) Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, *H. Thimme*, auf der Landessynode zu Bethel in Gegenwart von Kardinal *Jaeger*, das Augsburgische Bekenntnis könne man nicht einfach wieder aufrischen (epd, 13. 10. 69). Und das Amtsblatt der Lutherischen Landeskirche Hannover gab bekannt, daß der sonntägliche Kirchenbesuch auf 3,9 v. H. gesunken sei. Wo liegen da die brennenden Probleme?

Die **Allafrikanische Kirchenkonferenz von Abidjan** (2. bis 12. 9. 69), über die hier berichtet wurde (HK 23, 455 f.), hat, wie inzwischen bekannt wurde, die auf ihren Planungen lastende finanzielle Abhängigkeit sowohl von einzelnen ausländischen Missionsgesellschaften wie von der Abteilung für Weltmission des Weltrates der Kirchen durch ein eigenes Steuersystem erheblich gemindert. Das neugewählte Zentralkomitee hat ein System freiwilliger Beitragszahlungen beschlossen. Danach sollen die 24 französisch sprechenden Mitgliedskirchen einen Mindestsatz von fünf Zentralafrikanischen Francs für jeden Gläubigen und die 45 englisch sprechenden Kirchen zwei Pence pro Kopf entrichten. Das Budget für 1970 wird demnach auf 91 320 englische Pfund veranschlagt gegenüber 29 806 Pfund im Jahre 1968, so daß die Subventionen aus Genf in Höhe von 50 000 Pfund entfallen können. Der hieran erkennbare Wille zur Selbstständigkeit ist ungewöhnlich und wird von Kennern als „revolutionär“ bezeichnet (vgl. „Church Times“, 3. 10. 69). Infolgedessen wird es nunmehr möglich, zehn neue Funktionäre der Einheitsorganisation anzustellen und damit den Stab auf 30 zu erhöhen, außerdem die Männer besser zu entlohnen. Dazu wird aus Ersparnisgründen, um unnötig kostspielige Reisen in dem weitläufigen Kontinent zu vermeiden, ein eigenes Büro für Ostafrika und eines für Westafrika eingerichtet. Es ist also in Abidjan nicht bei Deklamationen gegen den weißen Missionar geblieben. Das afrikanische Christentum stellt sich auf eigene Füße.

„Die katholische Kirche in Afrika hat sich zwar etabliert, aber sie hat sich noch nicht zur vollen Reife entwickelt“, heißt es in der Einleitung einer von DIA (Documentation et Information Africaines) im Oktober herausgegebenen statistischen Übersicht über den heutigen zahlenmäßigen Bestand der Kirche im schwarzen Erdteil. Von den 330 Millionen Bewohnern dieses Erdteils sind knapp 33 Millionen katholisch (im Jahre 1900 waren es — bei 118 Millionen Einwohnern — 2,4 Millionen), 26 Millionen protestantisch und 16 Millionen Mitglieder einer der orthodoxen Kirchen, d. h., etwa 24 % aller Afrikaner bekennen sich zum Christentum; 158 Millionen sind Animisten und 87 Millionen sind Anhänger des Islam. Von den 15 880 in Afrika wirkenden katholischen Priestern sind nur 3350 Afrikaner (also 20 %). Aus den 35 Priesterseminaren gehen jährlich etwa 200 afrikanische Neupriester hervor. 16 000 Ordensmänner und 30 000 Ordensschwester sind in der Afrikamission tätig; sie stammen mehrheitlich nicht aus Afrika. Auf einen Priester kommen 20 000 Katholiken (im Jahr 1900 kamen etwa 800 Gläubige auf einen Seelsorger). Hinzu kommt noch die außerordentlich große Flächenausdehnung der einzelnen Seelsorgegebiete. Auf dem etwa 30 Millionen Quadratkilometer großen Erdteil leben mehr als 700 verschiedene Volksstämme, werden Hunderte von verschiedenen Sprachen und Dialekten gesprochen. Etwa 7 Millionen Europäer betrachten Afrika ebenfalls als ihre Heimat. Der Katholikenanteil in den einzelnen afrikanischen Gebieten ist quantitativ sehr unterschiedlich: im Staat Kongo-Kinshasa, dem „katholischsten“ Land, leben 6,5 Millionen Katholiken, im Nord-Sudan sind es unter einer Bevölkerung von 4 Millionen nur 3700. Der Sudan und Guinea haben die Missionare ausgewiesen, weil man „fremde Einflüsse“ abwehren wollte. Andere Staaten haben erkannt, daß die Missionare ganz erheblich z. B. zur Alphabetisierung des Landes beigetragen haben, ohne die Fortschritt und Entwicklung heute kaum möglich sind. Im Gesamtdurchschnitt sind heute noch

zwischen 78 % und 84 % aller Afrikaner Analphabeten. In den Ländern mit großem Katholikenanteil liegt die Analphabetenquote meist erheblich unter dem Gesamtdurchschnitt, in Uganda bei 39 %, in Kongo-Kinshasa bei 68 %.

Zu den **Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche in Paraguay** (vgl. HK 23, 457) sind inzwischen einige weitere Einzelheiten bekannt geworden. Der Erzbischof von Asunción, *A. Mena Porta*, hat den paraguayischen Kultusminister, *R. Peña*, aufgesucht, um mit diesem über das Verhältnis von Staat und Kirche zu verhandeln — allerdings ohne Auftrag und Billigung seitens der Bischofskonferenz. Der über achtzigjährige Bischof hat nach seiner Unterredung mitgeteilt, die Regierung Stroessner sei durchaus bereit, die Kirche des Landes zu unterstützen und zu vollständigem Einverständnis zu kommen, allerdings müßten sich die Bischöfe entschließen, die offiziöse Wochenzeitung „Comunidad“ einzustellen. Das Regime bietet Unterstützung für die paraguayische Caritas, der man in letzter Zeit mit verschiedenen Pressionsmaßnahmen zugesetzt hatte, und lockt mit Steuervorteilen. Zumindest wünscht die Regierung jedoch einen Führungswechsel in der Redaktion von „Comunidad“, das von *P. Gilberto Giménez*, einem Peritus der Medelliner Bischofskonferenz, und dem spanischen Jesuiten *J. M. Munárriz*, den die Regierung auszuweisen bestrebt ist, geleitet wird. „Comunidad“ ist praktisch das einzige verbliebene Oppositionsblatt und kann sich nur wegen der kirchenoffiziellen Stellung halten. Bislang hat sich der Episkopat eindeutig hinter die Redaktion von „Comunidad“ gestellt, die immer wieder die „Befreiung des Menschen in Paraguay“ gefordert hat (Noticias Aliadas, 20. 9. 69). Wie berichtet wird, mischen sich selbst bei den Gottesdiensten Beamte der paraguayischen Sicherheitspolizei unter die Gläubigen und notieren sich Passagen aus den Sonntagspredigten, die immer mehr, wenn auch in verschlüsselter Form, die politische Situation zum Thema haben. Namentlich in einer Abendmesse in Asunción versammeln sich zahlreiche Jugendliche aus allen Teilen der Stadt, da dort in der Predigt und in den Fürbitten immer wieder Bezug genommen wird auf die Menschenwürde, die Freiheit und den Absolutismus. Der Initiator dieser Messen ist der vierzigjährige Jesuit *P. Oliva*, dessen Aktivität allerdings nicht von allen Priestern des Landes gebilligt wird (Noticias Aliadas, 1. 10. 69). Es wurde auch die Befürchtung ausgesprochen, einige Bischöfe und Priester könnten die innerkirchliche Solidarität beeinträchtigen, wenn sie weiterhin bei *General A. Stroessner* sich für private Gunstbezeugungen einsetzen, wie die Einfuhr eines neuen Fahrzeuges. Gegenwärtig scheint das Regime in Paraguay noch recht fest im Sattel zu sitzen. Bis zu den nächsten Präsidentschaftswahlen im Jahre 1973 dürfte sich deshalb noch mancher Konflikt zwischen Regierung und Episkopat in Paraguay entzünden.

Während der **Generalsynode der „Church of England in Australia“**, die Ende September in Sydney tagte, wurde mehr Einheitlichkeit in der Praxis der Genehmigung für die Wiederverheiratung Geschiedener gefordert. Es wurde eine Kommission berufen, die sich mit der Frage der „Eheschließung und Ehescheidung in der Sicht christlicher Ehemoral“ befassen soll. Die Ehescheidungsrate in Australien habe sich von 17,1 pro Tausend zu Beginn dieses Jahrhunderts auf 138,2 pro Tausend im Jahre 1966 erhöht. Jede siebte in Australien geschlossene Ehe werde innerhalb von 10 Jahren geschieden, hieß es in einem Bericht des Bischofs der Diözese North Queensland, *J. Shevill*. Das Dilemma der Kirche besteht nach Ansicht dieses Bischofs nicht so sehr im Problem der Ehescheidung selbst, denn in der modernen Seelsorge sei es zuweilen erforderlich, die Scheidung als das kleinere Übel einer zerrütteten Ehe anzuraten; vielmehr habe sich die Kirche mit der Frage zu beschäftigen, wie man sich gegenüber den Geschiedenen verhalten solle, die eine neue Ehe eingehen wollen. Die anglikanische Kirche habe sich zu diesem Problem bislang noch nicht geäußert. Er wies darauf hin, daß es zur Zeit drei verschiedene praktische Verhaltensweisen in dieser Frage gebe: in sieben Diözesen erlaube man die

Wiederverheiratung Geschiedener, wenn diese Christen seien und eine echte christliche Ehe einzugehen wünschten. In zwei Diözesen werde eine Wiederverheiratung nur dann gestattet, wenn der geschiedene Partner schuldlos an der Auflösung der vorigen Ehe sei. In allen anderen Diözesen werde nur dann die Erlaubnis zu einer neuen Eheschließung erteilt, wenn eine Nichtigkeitserklärung der früheren Ehe des geschiedenen Partners

vorliege. — Die Generalsynode befaßte sich auch mit der Frage der Zulassung von weiblichen Diakonen zum kirchlichen Amt. Nach dreitägiger Debatte kam es zu einer Kompromißlösung: die weiblichen Diakone werden zwar zugelassen, jedoch nicht in die kirchliche Ämterstruktur (Bischöfe, Priester, Diakone) eingegliedert. Ferner wurde von der Synode eine Kommission für kirchliche Lehrfragen eingesetzt.

Bücher

AREND TH. VAN LEEUWEN, **Des Christen Zukunft im technokratischen Zeitalter**. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1969. 154 Seiten, kart. 8.50 DM.

Im Vorwort empfiehlt H. Cox den Verfasser als „eine Art Propheten“. Doch die Übersetzung des Originaltitels (1968 in USA erschienen) ist verunglückt. Er hieß genau: „Prophetie im technokratischen Zeitalter.“ Das entspricht dem Inhalt des Buches. Eine längere Einführung gilt der Antithese zu J. Ellus' Versuch, das Phänomen „Technokratie“ für die ökumenische Diskussion zu erfassen, und nennt seinen Determinismus „eine falsche Diagnose“, idealistische Flucht. Andere Autoren der Weltuntergangsstimmung, *Denis Gabor*, *H. Kahn*, auch *H. Marcuse* dienen als Hintergrund zu der These: „daß Maschinen die Grenzen überschreiten können und werden, die ihren Konstrukteuren gesetzt sind“ (29). Kann echte biblische Prophetie das Dilemma der Automation erhellen und den „drohenden globalen Selbstmord“ aufhalten? Die Technokratie werde die ganze Menschheit unausweichlich verändern und — einigen. Teil I zeigt das Problem der säkularen Prophetie inmitten der dreifachen industriellen Revolution und erläutert es am Werdegang der USA, die heute durch ihren Wohlstand „das größte Hindernis“ zur Lösung der Weltprobleme geworden sind (an den Iden des Oktober — „M-Day“ — deutlich manifestiert). Van Leeuwen setzt das „Zentrum der biblischen Prophetie“ (52) bei Matth. 24, 1—14 an, der exegetisch umstrittenen Weissagung von der Zerstörung Jerusalems, um zu erweisen, daß „wirkliche Prophetie von allen Völkern gehaßt wird“. Er will die amerikanischen Missionare in die Enge treiben, die den Völkern nur die Botschaft des individuellen Heils mit dem „American dream“ exportieren und vergessen, daß Mission und Konversion (im Sinne des AT) zu Hause beginnen. Das trifft ins Zentrum! Teil II klärt den Unterschied von Säkularisation, d. h. Vergeschichtlichung des Heils, zu Säkularismus = ideologischer Heilslehre, wie schon H. Cox in „Stadt ohne Gott“ (HK 21, 192 f.), mit der beachtlichen Feststellung: „Gott ist nicht selbstverständlich; das ist das Herzstück der biblischen Offenbarung“ (75; vgl. die exegetische Bestätigung durch H. W. Wolff: „Jahwe und die Götter...“ nach HK 23, 495). Daraus wird die „Säkularisierung der kirchlichen Tradition und die radikale Exegese des NT gefolgert, die von einem „Modell“ zum nächsten vordringt (72). Hebt sich die Kirche so nicht auf? Teil II bringt Bekanntes zur Verantwortung der Laien in einer „mündigen Welt“. Der Kern des Buches, Teil IV: „Theokratie, Ontokratie, Technokratie“, vertritt die neuartige These: allein Prophetie, obwohl „das theokratische Amt schlechthin“, kann der Technokratie begegnen, vorausgesetzt, das biblische Geschichtsbild Israels wird nicht von Historikern und Politikern als irrelevant betrachtet. Nur die Prophetie in der Technokratie kann die Auseinandersetzung mit der bedeutenden Häresie, dem Kommunismus, führen, der bisher den Entwicklungsländern mehr geholfen habe als die Missionare. So handelt Teil V von „Entwicklung und Revolution“, eine Aufgabe für die Kirchen, die zwar nicht die ganze Entwicklungshilfe selber leisten können, aber die Technokratie zur Sache rufen. Das vermag nicht der eine oder andere Theologe oder das Referat „Kirche und Gesellschaft“ beim Weltrat der Kirchen. Darum fordert van Leeuwen die Gründung eines „unabhängigen Zentrums für Grundlagenforschung mit ausgesprochenem Laien-

charakter“. Eine andere Form von Friedensforschung? Prophetie als Institution einer Wissenschaft?

DIETRICH STOLLBERG, **Therapeutische Seelsorge** (Studien zur Praktischen Theologie, Bd. 6). Chr. Kaiser Verlag, München 1969, 392 Seiten, 24.— DM.

Mit dieser als Dissertation erarbeiteten dokumentarischen Darstellung und Kritik der *amerikanischen Seelsorgebewegung* versucht der Autor eine Lücke zu schließen, die, wenn vielleicht auch derzeit noch wenigen bewußt, wahrscheinlich immer spürbarer geworden wäre. Und dies nicht nur deshalb, weil bisher auf deutscher Seite kein Versuch einer umfassenden Gesamtdarstellung unternommen wurde, sondern weil die „Seelsorgekrise“ heute in beiden Konfessionen allein schon durch eine vergleichende Gegenüberstellung mit der amerikanischen Seelsorgebewegung erhellt werden und sowohl positive Impulse als auch negative Warnbilder erhalten könnte. Die amerikanische Seelsorgebewegung, die aus der Erkenntnis der Notwendigkeit einer „Neuordnung der Seelsorge“ entstanden ist und die dem „Wiedererwachen des poimenischen Engagements der Kirchen“ in den USA entscheidende Impulse verdankt, ist keinesfalls ein homogenes Phänomen. Schon allein deshalb wird man vorliegendes Werk weniger als „umfassende Gesamtdarstellung“ betrachten müssen, sondern eher als einen sachlich zuverlässigen Überblick über Ziel und Tendenzen dieser Bewegung (wodurch das Verdienst dieser Untersuchung jedoch kaum geschmälert werden dürfte). Stollberg, der neben einer klaren Gesamtgliederung immer wieder hilfreiche Begriffsbestimmungen gibt, hat sich offensichtlich die Rolle des sachkundigen Referenten vorbehalten (I. Teil: Zur Einführung) und im „kritischen Überblick“ (II. Teil) eher eine Analyse der verschiedenen Aussagen und Intentionen versucht und schließlich im III. Teil (Amerikanische Seelsorgeliteratur in Auswahl) die einzelnen Autoren selbst wie auch wiederum deren (amerikanische) Kritiker zu Wort kommen lassen. Während vor etwa dreißig Jahren A. T. Boisen noch eine „empirische Theologie auf religionspsychologischer Grundlage“ versucht hat und R. C. Cabot zusammen mit R. L. Dicks die (Kranken-)Seelsorge als „Kunst des Zuhörens begriff, hat der Pragmatiker S. Hiltner in den vierziger Jahren eine „pragmatische Seelsorge als Lebensberatung“ angestrebt. Die stärkere theologische und anthropologische Orientierung ist dann später mit W. E. Hulme (auf der Grundlage einer Imago-Dei-Anthropologie), mit D. E. Roberts (auf dem Weg einer natürlich-theologischen Integration) u. a. m. zutage getreten. Sie alle haben sich auf ihre Weise mit der Frage des Verhältnisses zwischen Theologie und Psychologie auseinandergesetzt und sind mehr oder weniger konsequent zu einer Identifizierung von Psychotherapie und Seelsorge gelangt (vgl. S. 87 f.). Ihre Kritiker (besonders O. H. Mowrer, H. J. Clinebell und — aus der Bewegung selbst — T. C. Oden) machen der Bewegung mit Recht einen Vorwurf daraus. Auch wir kennen die Irrwege und Gefahren eines pastoralen Psychologismus einerseits und eines allzu konsequenten und die eigentlichen menschlichen Probleme verdeckenden Transzendentalismus andererseits. Auch die soziologische — man ist fast versucht zu sagen: soziologistische — Interpretation der theologischen Poimenik, deren Ansätze etwa bei *D. Sölle* erkennbar sind, werden dem seelsorgerlichen Grundanliegen (einer sowohl die horizontale