Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 44 (1988)
Heft: 1

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: 16.07.2025

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

Rezensionen

Risto Lauha, *Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament.* Eine strukturalsemantische Analyse von *lb, npš* und *rwḥ.* Teil I: Emotionen. Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Diss. Humanarum Litterarum 35, 1983.

Mit der Dissertation von R. Lauha liegt – wenn wir recht sehen – die erste Arbeit vor, die die Erkenntnisse und Arbeitsweisen neuerer Linguistik, im besonderen der Strukturalsemantik etwa von J. Lyons, bei der Erforschung der drei genannten psychophysischen Lexeme anwendet. L. untersucht sie nicht als drei isolierte Einzelbegriffe – wie bisher so oft –, sondern im Zusammenhang der Wortfelder, in denen die verschiedenen Emotionen genannt werden.

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick über die Diskussion zur Frage nach dem altisraelitischen Denken und über den gegenwärtigen Stand der Linguistik im Verhältnis zur alttestamentlichen Forschung (1–40) nennt L. die Aufgabenstellung seiner Arbeit: «...wie diese drei Lexeme zur Bezeichnung des psychischen Aspekts des Menschen gebraucht werden, welche Bedeutung sie in diesem Zusammenhang haben und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. ... Die Untersuchung gilt jedoch nicht dem gesamten psychophysischen Sprachgebrauch, sondern eben demjenigen Teilgebiet (i.e. der Emotionen, M.D.), wo die genannten drei Lexeme ihren Ort haben» (41).

L. steigt dann auf der paradigmatischen Ebene in die Untersuchung ein. Den Ausgangspunkt bildet ein psychisches Phänomen (Emotionen) und die entsprechenden Ausdrücke und Lexeme, mit denen dieses beschrieben wird. Das psychische Phänomen wird skizziert, die zur Beschreibung verwendeten Lexeme werden aufgelistet. Dann leitet er zur syntagmatischen Ebene der Sprache über, indem die Fälle untersucht werden, in denen ein psychophysisches Lexem (*lēb, nepeš* oder *ruaḥ*) mit dem betreffenden psychischen Phänomen verbunden wird. Hier wird nach der Funktion des Lexems gefragt und nach seiner Bedeutung im einzelnen. «Die Analyse oder Beschreibung der Bedeutung eines Lexems wird mit Lyons als eine Analyse des Lexems im Hinblick auf Sinnrelationen verstanden. ... Die Bedeutung besteht aus einem Netz von paradigmatischen und syntagmatischen Sinnrelationen» (42). Der Verfasser geht vom masoretischen Text des Alten Testaments als synchroner Sprachebene aus. Stilistisch unterscheidet er nur zwischen Poesie und Prosa.

Ein zweites Kapitel ist vor allem der Wortbedeutung und der Frequenzanalyse der drei Lexeme gewidmet (46–70). Die vier Hauptkapitel untersuchen die Stellung und Bedeutung der Lexeme in den Feldern der Emotionen, Kap. 3: Die Bedeutungsfelder von Freude und Trauer (71–132), Kap. 4: Die Bedeutungsfelder von Mut und Furcht (133–154), Kap. 5: Die Bedeutungsfelder von Stolz und Demut (155–169) und Kap. 6: Die Bedeutungsfelder von Liebe und Hass (170–231). Als die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit (Kap. 7, 232–241) ist einmal der geringe Anteil der psychophysischen Lexeme an der Schilderung von Emotionen und die weitgehende Kommutierbarkeit der verschiedenen Wortstämme in den Feldern der Emotionen zu nennen. «Ein und dieselbe Emotion wird mit vielen verschiedenen Lexemen und Ausdrücken beschrieben» (233).

lēb begegnet oft als Antonym eines Lexems für einen aussen sichtbaren Körperteil oder zur Bezeichnung der inneren, verborgenen Seite des Menschen. *nepeš* bezeichnet hauptsächlich den Menschen als ganzen. Es kann als Hyperonym zu verschiedenen Hyponymen in Parallele stehen. *ruaḥ* wird ähnlich wie *lēb* und *nepeš* gebraucht. Es bezeichnet keinen besonderen psychischen Aspekt im Menschen. Doch kommt es nur im Zusammenhang mit negativen Gefühlen vor. Fast immer kann ein bestimmtes Gefühl mit oder ohne psychophysisches Lexem ausgedrückt werden. Oft sind sie semantisch leere Hinweisworte. In poetischen Texten erweist

sich das als sehr praktisch, da mit diesen Lexemen Abwechslung im Ausdruck zur Herstellung bzw. Wahrung der ikonischen Isomorphie erreicht werden kann. *lēb, nepeš* oder *ruaḥ* bezeichnen nicht so deutlich definierbare Aspekte im Menschen, wie vielfach angenommen. Die Lexeme begegnen hauptsächlich in der Dichtung, die sie in rhetorischen Figuren verwendet. Dort sind sie meist zu verblassten Sprachbildern geworden. Alle diese Ergebnisse führen den Verfasser zu dem Schluss, dass der Gebrauch der drei Lexeme kein eigenständiges altisraelitisches Denken beweise oder es voraussetze. Auch eine Anthropologie oder Psychologie des Alten Testaments sollte man nicht auf sie aufbauen.

Manfred Dreytza, Lörrach

Jérôme Murphy-O'Connor, *Corinthe au temps de Saint Paul d'après les textes et l'archéologie,* Les éditions du Cerf, Paris 1986. 288 S. + 10 Karten, 119 FF.

Der Autor hat sein Buch (1983 in Englisch erschienen: *St. Paul's Corinth. Texts and archeology*) in drei Teile gegliedert. Im ersten stellt er alle Texte aus der griechischen und lateinischen Literatur zusammen, die sich mit Korinth befassen. Jedem dieser Texte lässt er einen knappen Kommentar folgen. Der Leser lernt so die Stadt kennen, die für Paulus so wichtig werden sollte. Die Angaben sind präzis, auch was die Geographie betrifft. Unbesehen sollte man allerdings auch aus einem so zuverlässigen Buch wie dem vorliegenden keine Daten übernehmen. Ein Beispiel für eine falsche Lokalisierung: Chaironeia, die Heimatstadt Plutarchs, liegt nicht «genau im Norden von Delphi», sondern gerade im Osten (153).

Im zweiten Teil beschäftigt sich Murphy-O'Connor mit der viel diskutierten Frage der paulinischen Theologie: Wann ist Paulus nach Korinth gekommen? Er untersucht die Texte, die das Edikt des Claudius betreffen, und befasst sich gründlich mit der Gallio-Inschrift. Sein Schluss: Die Begegnung zwischen Gallio (einem Bruder Senecas) und Paulus in Korinth hat wahrscheinlich zwischen Juli und Oktober 51 stattgefunden.

Im dritten Teil schliesslich fasst der Autor die Ergebnisse der archäologischen Forschung zusammen und bringt sie in Zusammenhang mit den beiden Briefen des Paulus nach Korinth. Seine Ausführungen beleuchten verschiedene Aspekte der christlichen Gemeinde in der griechischen Handelsmetropole. Wenn die ganze Gemeinde an einem Ort zusammengekommen ist (I Kor 14, 23), muss sie sich im Haus eines Reichen versammelt haben, z. B. bei Gaius (vgl. Röm 16, 23). Sie wird darum zwischen 40 und 50 Personen umfasst haben. Die Christen in Korinth haben sich wahrscheinlich auch, in Gruppen aufgeteilt, in kleineren Häusern getroffen (I Kor 16, 19). Der Autor hält es für wahrscheinlich, dass die in I Kor 1 erwähnten Gruppierungen auch je in einem Haus für sich zusammengekommen sind. Die Kenntnis der Architektur eines römischen Hauses lässt den Konflikt beim Abendmahl besser verstehen. Im Triclinium konnten etwa neun Personen zu Tische liegen, die grosse Mehrheit aber fand sitzend Platz im Atrium (237–261). Möglicherweise wurden römischem Brauch entsprechend – römische Traditionen waren im durch Cäsar neugegründeten Korinth wichtig – in Triclinium und Atrium auch verschiedene Qualitäten an Essen und Wein aufgetragen.

Eine ausgewählte Bibliographie und ein gutes Register beschliessen das Buch, das jedem, der sich des nähern mit den beiden Briefen des Paulus an die korinthische Gemeinde befasst, hilfreich sein wird.

Rudolf Brändle, Basel

Cornelis Augustijn, *Erasmus von Rotterdam.* Leben – Werk – Wirkung, C.H. Beck Verlag, München 1986. 201 S., Fr. 44.20

Rechtzeitig zum Erasmusjahr 1986 bringt der Beck-Verlag die deutsche Fassung der neuesten Erasmusbiographie des holländischen Kirchengeschichtlers C. Augustijn heraus. Sie ist geeignet, die im deutschen Sprachraum populären Kurzbiographien von R. Stupperich (de Gruyter 1977) und R. Bainton (Vandenhoeck-Ruprecht 1972) zu ergänzen und zu konkurrenzieren. Diese knappe, 200 Seiten starke Fassung eines sehr komplexen Lebens und Werks umfasst 15 Kapitel, welche ausgehend von der «Welt um 1500», Jugend, Studienzeit, Humanistenwelt die wichtigsten Werke, die «Luthersache» etc., Erasmus' Tragik «zwischen Skylla und Charybdis» in ebenso exakter wie leicht lesbarer Weise vorstellen möchte.

Wer eine sachliche Einführung ins Leben und in die Bedeutung des «*lumen mundi*» sucht, wird hier gut bedient. Wer freilich in unsern ökumenisch und politisch zerrissenen Zeiten nach einem Berg wissenschaftlicher Spezialliteratur, nach einer engagierten und gezielten Wegweisung mit erasmischem Gedankengut für die Gegenwart, etwa für die ethischen Fragen von Krieg und Frieden, Auf- und Abrüstung, Einheit einer gespaltenen Christenheit, die sich durchaus erstellen liesse, sucht, der wird auch hier enttäuscht.

Oder liegt es letztlich eben doch an der «Proteusnatur» (Luther über Erasmus) des Rotterdamers selbst, dessen Tragik auch darin zu suchen ist, dass er sich eben nie ganz festlegen und exponieren wollte, um es mit keiner Seite zu verderben, der die Rolle des humanistischen Entdeckers und Vermittlers historischer Autoritäten nie aufgab, wie zahlreiche seiner Mitarbeiter und Schüler, ohne sich der Seite der Reformation als innere Konsequenz deutlich zuzuwenden, wie J. Oekolampad, W. Capito, J. Calvin u.a.?

Dabei wären gerade die konkreten ethischen Konsequenzen, die Erasmus aus der *philosophia Christi* deutlich zog, der Teil gewesen, den die Reformatoren vor lauter Erneuerung theoretischer Theologie ihrer Zeit schuldig geblieben sind und aus dem auch für die sozialethischen und ökumenischen Probleme der Gegenwart weiterführend zu lernen wäre. Augustijns Verdienst bleibt es, ausser dieser Hinführung zu Erasmus von Rotterdam auch eine für Theologen und Laien verkraftbare aktuelle Literaturliste dazu zusammengestellt zu haben.

Karl Hammer, Basel

Carl Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Oekumenizität, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1984. X u. 673 S.

Der 3. und letzte Band des «Handbuchs» mit dem Untertitel «Die Lehrentwicklung im Rahmen der Oekumenizität» wird bezeichnenderweise eröffnet mit einem von G.A. Benrath glänzend geschriebenen Kapitel über «Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus» (1–70); denn in dieser theologischen Strömung meldet sich das gegen den Konfessionalismus gerichtete und für Toleranz eintretende Anliegen der Neuzeit erstmals zum Wort. Nachdem das Studium der Vertreter dieser theologischen Richtung seit Harnack vernachlässigt worden war, hat sich ja das Interesse der Forschung in den letzten Jahrzehnten gerade ihnen wieder zugewandt.

In einem grossen Freskengemälde schildert G. Hornig darauf (71–287) «Lehre und Bekenntnis im Protestantismus» von der Frühorthodoxie bis zur Gegenwart. Sosehr die Berücksichtigung der skandinavischen Theologie zu begrüssen ist, so sehr fällt das vollständige Fehlen der französischsprachigen Theologie auf. Es ist auch fragwürdig zu behaupten, dass die Schilderung bis 1980 reiche, wenn nach P. Tillich nur noch stichwortartig über die neueren

Entwicklungen berichtet wird (z. B. G. Ebeling, J. Moltmann und W. Pannenberg erscheinen nur in den letzten drei Anmerkungen des Beitrags).

W. Dantine – der Verf. schon des Kapitels «Das Dogma im tridentinischen Katholizismus» in Bd. 2 – hatte auch die Redaktion des 3. Abschnitts (289–423): «Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus» übernommen. Durch seinen Tod am Abschluss seines Beitrags verhindert, hat sein Schüler E. Hultsch ihn fertiggestellt. Noch einmal stellt der Wiener Systematiker seine Kunst, in echt ökumenischem Sinn, ausgewogen und aus grosser Sachkenntnis heraus über den Katholizismus zu referieren, unter Beweis.

Der m. E. interessanteste, weil neuartige und aktuelle Beitrag in diesem 3. Bd. ist derjenige von R. Slenczka (vgl. schon seine Darstellung der Orthodoxie im 2. Band), welcher der Geschichte der ökumenischen Bewegung bis zur Vollversammlung des Weltkirchenrats in Vancouver 1983 gewidmet ist (426–603). Der Verf. sagt zwar vorsichtig: «Am Ende der Dogmengeschichte eingeordnet besagt dies jedoch keinesfalls, dass die geschichliche Entwicklung von der Zertrennung auf die Einheit hin verlaufe» (427). Und trotzdem scheint mir persönlich gerade das Ergebnis dieses 3. Bandes zu sein, dass die Lehrentwicklung heutzutage irreversibel «im Rahmen der Oekumenizität» vor sich geht.

Dem Band ist ein Nachwort des verdienstvollen, leider inzwischen verstorbenen Herausgebers C. Andresen, ein Gesamtregister für die drei Bände (Begriffe – Namen: 613–673) sowie ein endgültiges Abkürzungsverzeichnis beigefügt.

Willy Rordorf, Neuchâtel

Im Vorgriff auf Kommendes. Leonhard Ragaz. Religiöser Sozialist, Pazifist, Theologe und Pädagoge, herausgegeben vom Leonhard-Ragaz-Institut e.V., Lingbach-Verlag Darmstadt 1986. 182 S., DM 20.–.

«Theologiestudierende können heutzutage mühelos den langen Weg hin zum Examen gehen, ohne jemals dem Namen Leonhard Ragaz begegnet zu sein. Seine Werke tauchen weder in der Liste der examensrelevanten Literatur auf, noch finden sich an einem durchschnittlich ausgestatteten theologischen Fachbereich Lehrkräfte, die Veranstaltungen zu diesem Schweizer Theologen, Pädagogen und Friedenskämpfer anbieten» (160).

Um diesem Mangel in deutschen Gemeinden und an theologischen Fakultäten zu begegnen, wurde Ende 1984 in Darmstadt das Leonhard-Ragaz-Institut gegründet: die Mitarbeitenden wollen den Schweizer Theologen (1868–1945) in seinem Denken (dem Zusammenhang von Reich Gottes und dem Engagement sozialer Bewegungen), seiner Wirkungsgeschichte (u. a. bei E. Brunner, F. Lieb und J. Hromadka) und seiner Brückenfunktion zum modernen Judentum (z. B. zu M. Buber und D. Flusser) vorstellen und neu in die aktuelle Diskussion einbringen. Aus diesem Grunde wurde von dem Institut eine Ausstellung organisiert, die dem vorliegenden Reader mit seinen Dokumenten und Kommentaren zugrunde liegt.

Als Ergebnis liegt dieser äusserlich attraktiv gestaltete und inhaltlich gut komponierte Band vor: Der einleitende Artikel des Ragaz-Biographen M. Mattmüller skizziert Ragaz' Lebenslauf von seinen ersten Jugendeindrücken von genossenschaftlich organisierten Agrarkommunen über Theologiestudium und Pfarramt (von 1902–06 am Basler Münster) bis zu seinen ersten Publikationen. Seit 1906 gab Ragaz die «Neuen Wege» mit heraus, die eines seiner wichtigsten Sprachrohre wurden (es gibt sie noch heute als Organ der Religiös-sozialen Vereinigung und der Christen für den Sozialismus). Der Theologe stellte «Reich Gottes» und «Reich der Welt» einander gegenüber und unterschied zwischen ruhender, weltverklärender Religion und escha-

tologisch bestimmtem, weltveränderndem Reich-Gottes-Glauben – darin nicht unähnlich dem Bruch K. Barths mit der liberalen Theologie («Religion ist Unglaube!»), erklärbar aus dem gemeinsamen Blumhardtschen Nährboden und dem Trauma des Ersten Weltkrieges. 1908 wurde Ragaz Theologieprofessor in Zürich, ohne jedoch seine eschatologisch profilierte Reich-Gottes-Verkündigung und ein dementsprechendes Engagement aufzugeben: 1912 unterstützte er den Züricher Generalstreik der Arbeiterschaft, trat der sozialdemokratischen Partei bei und marschierte als Dekan der Theologischen Fakultät im Erste-Mai-Umzug mit (Wo gibt es das heute?). 1921 trat er dann freiwillig von seiner Professur zurück, um sich im Arbeiterquartier Zürich-Aussersihl niederzulassen und um eine Volksbildungsschule zu gründen. Mattmüller versteht es, den roten Faden seines Wirkens stets präsent sein zu lassen: das Eintreten für sozial Benachteiligte, die Proletarier, das Eintreten für Frieden, Entwaffnung und Gerechtigkeit, Sozialismus und soziale Bewegungen.

Auch ein beachtliches Bibelwerk hat der Schweizer hinterlassen, dazu einen «Bibelkatechismus» mit Auslegungen der Gleichnisse und der Bergpredigt Jesu: die Bibel als politisches Buch, als konkrete Lebenshilfe für Menschen, die an der Zeitgeschichte leiden. So hat er in den Kriegsjahren die je aktuelle Lage durch Auslegungen der Offenbarung Johannes (1936/37) beleuchtet (in den Niederlanden hat 1943/44 K. H. Miskotte mit «Hoofdsom der historie» als verschlüsseltem Widerstehen gegen den Nazismus ein Gleiches getan).

Weitere zehn Beiträge in dem Band beweisen die Vielschichtigkeit von Ragaz' Anstössen, die er persönlich und literarisch gab und gibt. Herausgegriffen seien seine Reflexionen zur Pädagogik (dargestellt in dem Artikel von H.-J. Wohlgemuth 137–150), die der Vermittlung einer riesigen Menge von totem Wissen, der Unterwerfung des Lernenden unter den Lehrstoff und der Abhängigkeit der Schule vom Wirtschaftssystem das Modell eines berufs- und bewusstseinsbildenden Schulsystems, das am Menschen und seiner Persönlichkeitsentfaltung orientiert ist, gegenüberstellen. Er geisselte zudem die akademische Abgehobenheit der Universität von der übrigen Gesellschaft, ihre zwanghafte Ausblendung der Wirklichkeit und strebte eine umfassende Volksbildungsarbeit an, «die zu einer aktiven Gestaltung des politischen und gesellschaftlichen Lebens durch alle Bevölkerungsschichten werden sollte» (149).

Den einzelnen Beiträgen sind sechs Aufsätze und Predigten von Ragaz zwischengeschaltet (so die «Maurerstreikpredigt» von 1903 und «Warum ich meine Professur aufgegeben habe?» von 1921), die lebendige Eindrücke seiner Gedankenbewegung wiedergeben. Zahlreiche Bilddokumente, eine einführende Bibliographie und eine Übersicht in Auswahl zur bisher erschienenen Sekundärliteratur füllen den Reader an, der zu einem ersten Bekanntmachen mit L. Ragaz gut geeignet und allgemeinverständlich ist, auch gerade für Gemeindeglieder und andere Interessierte (ganz in Ragaz' Sinne übrigens!). Freilich wird zugleich deutlich, dass eine wissenschaftliche Aufarbeitung von vielen noch unentdeckten Aspekten der Ragazschen Theologie dringend vonnöten ist!

Zu entdecken ist dabei ein Mensch der Hoffnung auf eine Zukunft, die von Gott her kommt, ein Botschafter vom Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, ein Mensch, der seiner Zeit vorauseilte und «im Vorgriff auf das Kommende hin» (so A. Rich) lebte und dachte, und in diesem Sinne ein Revolutionär war.

Hingewiesen sei noch auf die Kontaktadresse des neu errichteten Ragaz-Institutes, dessen flexibler Arbeitsstil es Interessierten erlaubt, jederzeit in die Mitarbeit einzusteigen, und das für alle anderen Formen von Unterstützung dankbar ist: Leonhard-Ragaz-Institut e. V., Rathausstrasse 7, D–6100 Darmstadt 12.

Frank-Matthias Hofmann, Göttingen

Thomas Bonhoeffer, *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge,* Chr. Kaiser Verlag, München 1985. 176 S., DM 34.–

Umberto Eco zeigt in seiner Nachschrift zum «Namen der Rose», wie der Schreibende sich mit Hilfe des eigenen Textes den gewünschten Leser schafft (35 ff.). Hat Th. Bonhoeffer auch an seine Leser gedacht? Wenn ja, warum hat er's ihnen so schwer gemacht? B. hat ein Konzentrat von einem Buch geschrieben, das wie Pulverkaffee erst geniessbar wird, wenn man Wasser beigibt. Der Autor formuliert ausserordentlich sparsam. Die verbindenden Gedanken zu denken, ist dem Leser überlassen. Bisweilen ist B. ärgerlich knapp. Was soll der geneigte Leser z. B. mit der Behauptung machen, in der Allegorese des Clemens von Alexandrien stehe Isaak – durch die griechische Etymologie nahegelegt – für das Kind (103)? Erst der Hinweis auf I Kor 15, 47, den B. aber nicht gibt, vermag hier weiterzuhelfen.

Wer sich durch die manchmal änigmatische Knappheit B.s nicht abhalten lässt und weiterliest, wird reich belohnt. Vieles klingt an und manches geht einem auf. B. durchstreift gewaltige Räume in viele Richtungen und setzt mit seinem Buch eigentlich einen umfassend gebildeten Leser voraus mit soliden Kenntnissen der Antike, der Bibel, der rabbinischen Literatur, der Patristik, der Psychologie. Er kann gewichtige Aussagen einfach hinstellen, ohne sie weiter zu begünden, S. 27: der christologischen Engführung ist eine höllische Destruktivität eingebaut, S. 35: die Apokalyptik als seelsorgerliche Funktion dogmatischer Ideologie, S. 44: Ohnmacht, Übermacht, Allmacht, S. 63: die stoische Allegorese als Technik zur Vergewaltigung der alten Religion durch den Vernunftglauben.

B.s «Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge» ist ein kluges, ein stolzes Buch, das kaum Sekundärliteratur zitiert. Gelegentlich wird auf wichtige Autoren verwiesen, aber dann meist ohne präzise Angaben der Quellen: Jakobson, Lacan, Freud, Franzer, Oestreich.

Entgegen seiner anfänglichen Erwartung, durch das Studium der Texte anschaulich und konkret über antike Seelsorgetechnik durch eine Fülle von Falldarstellungen ins Bild gesetzt zu werden (12), ist B. zum Schluss gekommen, dass es eine deutliche Traditionslinie eigentümlich christlicher Seelsorgepraxis vom Neuen Testament bis in die Alte Kirche nicht gibt. «Was die seelsorgerliche Praxis betrifft, bietet die alte Kirche das Bild des Zusammenfliessens verschiedenster Traditionen» (155). Die konkrete Seelsorge hat immer Elemente aus sehr verschiedenen Traditionen aufgenommen. Kriterium dabei war die Christusüberlieferung. Dieses Kriterium lässt Raum für einzelne widersprechende Normen und Lebensformen. B. sieht in diesem Ergebnis wohl auch eine Bestätigung seiner eigenen Pastoralpsychologie mit ihrer Übernahme Freudscher Kategorien.

Der Autor nimmt der Kritik aus der Sicht des Kirchenhistorikers den Wind aus den Segeln, wenn er in der Einleitung erklärt, er sei kein Fachhistoriker und habe seine Aufgabe «als historisch treue, aber kreative, praktisch-theologische Aktualisierung der Vergangenheit» verstanden, «wie auch immer riskiert ein solches Unterfangen sein mag» (14). In vier grossen Abschnitten handelt er von Jesus Christus, den Grundstrukturen jüdischer Seelsorge, der nichtbiblischen hellenistischen und der christlichen Seelsorge. «Christliche Seelsorge entwikkelt ihre Eigentümlichkeit durch ihren Bezug auf Christus» (29). Die Abschnitte über Judentum und Hellenismus leuchten das Umfeld ab, «damit dann die Abweisungen und die Assimilationen der christlichen Seelsorge deutlich sichtbar werden» (29).

Zum Hellenismus und den hier vertretenen Formen der Seelsorge äussert B. sich sehr einfühlend (s. vor allem den glänzenden Abschnitt über die grosse Mutter, 47–55. Irrig ist hier nur die Verbindung Isis-Fortuna, in Wirklichkeit steht Isis gegen Fortuna [49]). Was B. zum Judentum sagt, ist u. E. streckenweise geprägt durch traditionelle christliche Clichévorstellungen, und das, obwohl er sich sehr deutlich absetzt von der interreligiösen Polemik, auch der zwischen Christen und Juden (30). Gespräche mit jüdischen «Theologen» hätten wohl For-

meln wie die vom versteinernden Monotheismus Israels (25), Titel wie der von der inneren Überwindung Jahwes (35) oder auch unpräzise Behauptungen, wie Gregor von Nazianz habe von der Dürftigkeit des jüdischen Gottes gesprochen (148), vermeiden lassen. Zur Gnosis, die B. diskussionslos in ihren Ursprüngen dem Judentum zuordnet, ein Hinweis: entgegen der Annahme B. war Libertinismus nicht häufig, sondern selten in gnostischen Kreisen (37).

In den sieben Abschnitten des der Alten Kirche gewidmeten Hauptteils entfaltet B. je ein Kernproblem christlicher Seelsorge. Durch diese Konzentration wird seine Darstellung sehr straff. Zu straff bisweilen will uns scheinen. Die Zuordnung je eines Kirchenvaters oder einer Textgruppe zu einem Kernproblem ist nicht in allen Fällen überzeugend. Beispiel: der Tod als Zentralproblem bei Athanasius (117).

Der Beitrag des Buchs für die heutige Diskussion über Seelsorge besteht aus einer Fülle von Anregungen und Gesichtspunkten, die zu bedenken sind: B. deckt z.B. (indirekt) die Geschichtslosigkeit mancher heutiger Ansätze auf. Eine Seelsorge-Theorie hat etwas Beliebiges, wenn sie direkt, ohne die Wirkungsgeschichte zu beachten, auf das Neue Testament zurückgreift. Auch aus den Texten über den historischen Jesus kann man keine Regeln für den heutigen Seelsorger ableiten. «Es wäre naiv, den synoptischen Evangelien etwas über die Seelsorgepraxis Jesu entnehmen zu wollen» (12). Was Seelsorge ist und was sie sein soll, lässt sich nicht getrennt von der religiösen Kultur verstehen, in der Seelsorger und Empfänger von Seelsorge leben. Ein bestimmtes Gottesverständnis, ein Menschenbild, eine konkrete Frömmigkeitspraxis sind als Kontext für eine bestimmte Lehre von Seelsorge ebenso bedeutsam wie diese selbst.

B. zeigt, welche Fülle von verschiedenen Auffassungen von Seelsorge in der neutestamentlichen und in der Alten Kirche nebeneinander vertreten wurden. Das einzige, was sie zusammenhielt, war die Christusüberlieferung. «Dieses Kriterium lässt Raum für einander widersprechende Normen und konfligierende Lebensformen, es reguliert aber die Modifikationen, die das Christentum am übernommenen Kulturgut vornimmt. Die Streubreite dessen, was sich da auf Christus beruft, ist erheblich» (155). Daraus folgt für die Gegenwart, wie wir vermuten, dass der Pluralismus der Meinungen als etwas Unvermeidliches zu akzeptieren ist. Bonhoeffers eigenes Anliegen ist dabei, dass Vergebung im Sinne der Neuschöpfung im Zentrum der Seelsorge steht. «Im Namen Gottes Vergeben ist Selbstopfer und Leiden. Wer im Namen Gottes vergibt, leidet aus Gott mit Gott des Schöpfers schöpferisches Leiden» (156).

Rudolf Brändle/Walter Neidhart, Basel

Eberhard Hübner, *Theologie und Empirie der Kirche.* Prolegomena zur Praktischen Theologie, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985. 345 S., DM 48.–

Wie versteht die Praktische Theologie die vorfindliche empirisch fassbare Kirche? Und wie versteht sie deren Zusammenhang mit der Kirche des Glaubens? Mit dieser Leitfrage interpretiert der Verf. kenntnisreich das Kirchenverständnis von Schleiermacher, der die Kirche als die besonders hoch entwickelte christliche Form einer Religionsgesellschaft versteht, die ihren Grund im Gottesbewusstsein des von Natur aus religiösen Menschen hat. Dieser anthropologische Ansatz wird in den Ekklesiologien von R. Rothe, E. Troeltsch und P. Tillich weitergeführt und durch T. Rendtorff und die Religionssoziologen zu einem immanentistischen Zirkel ausgestaltet. Es ist der Zirkel, in welchem die Theologie nur dem Menschen, nicht Gott begegnet. Die Frage nach der Übereinstimmung der Kirche mit ihrem apostolischen Grund ist unter den Tisch gefallen. Dieser Theologengruppe stellt H. die Ekklesiologie von K. Barth gegenüber, die er ebenso subtil interpretiert. Er zeigt, wie hier nach der Kirche des Glaubens und ihrem apostolischen Grund gefragt wird. Doch das Blickfeld ist so eingeengt, dass die

empirische Kirche entweder nicht oder nur mit negativen Stereotypen in Sicht kommt. Dasselbe gilt für die Ekklesiologien von R. Bultmann, D. Bonhoeffer, H. Gollwitzer und J. Moltmann, die Hübner nuancenreich darstellt. Alle diese Autoren finden Kirche Christi nur in der sogenannten Kerngemeinde, die «je nach Standort als gottesdienstliche Gemeinde, sozialrevolutionäre Gruppe oder Kombination von beidem und ihrer Idealisierung beschrieben wird». H. führt das Verfehlen der empirischen Kirche bei diesen Autoren darauf zurück, dass sie im geisteswissenschaftlichen Zirkel befangen sind, dass sich auch K. Barth in seinem Denken nicht ganz vom aristotelischen Wesensbegriff gelöst hat und sich nicht auf eine wissenschaftstheoretische Klärung seiner Voraussetzungen einlassen wollte.

Diesen Fehler will H. korrigieren. Darum geht er ausführlich auf die Kontroverse zwischen W. Pannenberg und G. Sauter über die Wissenschaftstheorie ein und bezieht diese auf den Streit zwischen Frankfurter Schule und Kritischem Rationalismus und auf die daraus zu ziehenden theologischen Konsequenzen. Er nimmt Partei für Sauter und bejaht dessen Forderung, dass die Praktische Theologie eigenständig eine Theorie der kirchlichen Praxis ausarbeiten müsse. H. liefert Bausteine dazu, indem er sich kritisch mit Praktologen auseinandersetzt, die (oft unbewusst) Elemente der Kritischen Theorie rezipieren, und sich von solchen distanziert, die ohne kräftige theologische Korrekturen den Kritischen Rationalismus mit seinem Empirieverständnis übernehmen. Die Theorie der kirchlichen Praxis, die H. anstrebt, soll nicht bloss Pastoraltheologie sein, sondern die Praxis aller haupt- und ehrenamtlichen kirchlichen Mitarbeiter reflektieren, ja auch das Leben aller Glieder am Leibe Christi umfassen und soll so der charismatischen Kirche des Glaubens den Weg in der empirischen Volkskirche bereiten.

Wie offen H. für empirische Erkenntnisse über die vorfindliche Kirche sein will, zeigen seine breiten Darlegungen über die geschichtliche Entwicklung der sog. Volkskirche von Konstantin und Theodosius bis zu ihrem heutigen Zustand in der Nachkriegszeit, wie er von den Kirchensoziologen erforscht wird. Freilich, die «funktionale theologische Ekklesiologie», die H. anstrebt, «gründet in der Offenbarung des mit keinem metaphysischen Wesen identischen biblischen Gottes» und verfügt dadurch über eindeutige dogmatische Kriterien, die nicht nur sichere Urteile über Gott, Götze und Gottlosigkeit ermöglichen, sondern auch erlauben, viele in der pluralistischen Volkskirche umstrittene Fragen (z. B. diejenige nach dem politischen Handeln, das dem Glauben gemäss ist) zu entscheiden. H. scheint nicht damit zu rechnen, dass hinter theologischen Positionen, die er ablehnt, nicht bloss falsches theologisches Denken (oder Gedankenlosigkeit), sondern auch vortheologische Entscheidungen über das Glaubensverständnis stehen könnten. Die Sicherheit, mit der er seine theologischen Urteile fällt, ist wohl ein Anzeichen dafür, dass seine Theorie der kirchlichen Praxis beansprucht, in allen entscheidenden Fragen der Gestaltung des kirchlichen Lebens auf Grund ihrer dogmatischen Prämissen das letzte Wort zu haben.

Walter Neidhart, Basel

François Bovon, *Lukas in neuer Sicht.* Gesammelte Aufsätze. Übersetzt von Elisabeth Hartmann, Albert Frey und Peter Strauss, Biblisch-theologische Studien, 8 (1985), Neukirchener Verlag, 231 S.

Weil die historisch-kritische Exegese protestantisch-deutscher Schule müder geworden ist (13), fühlt sich Bovon, ein aus französischer Kultur stammender Schweizer, dazu gedrängt, in der notwendigen Distanz zu den eigenen Wurzeln Brücken zu schlagen zwischen der französischen und deutschen Theologie. In den Gesammelten Aufsätzen, die von 1976 bis 1981 in franzö-

sischer Sprache erschienen sind, wird dem deutschsprachigen Leser bewusst, in welch gewinnender Weise Bovon dieser Brückenschlag gelungen ist.

Im 1. Aufsatz («Aktuelle Linien lukanischer Forschung») wird nicht nur ein Überblick über die lk Forschung in Deutschland, Nordamerika, Grossbritannien, Frankreich, den Niederlanden, Skandinavien, Italien, Griechenland und Spanien geboten. Es werden theologische Themen in Erinnerung gerufen, die vor 1950 wichtig waren (Heilsgeschichte, Heiliger Geist, AT). Dann wird nachgewiesen, wie sich das Interesse der Forschung seitdem verlagert hat (von der Geschichte zur Natur und zur Kultur, von der Eschatologie zur Ekklesiologie). Mit diesen (durch 145 Anm. im Text gestützten) Ausführungen arbeitet B. heraus, dass Lukas «Theologe, aber auch Schriftsteller, Historiker und Pfarrer» gewesen ist. Schliesslich wendet sich B. denjenigen Exegeten zu, «die es riskieren, eine neue Problematik anzugehen», z. B. a) die Geschichte der patristischen Auslegung, b) das Interesse für die Funktion der Apostel, c) die Rede- und Sprachwissenschaft in der Exegese.

Im 2. Aufsatz («Lukas-Chronik») erfährt der Leser interessante Details aus der Forschung. B. arbeitet unter einem weit gespannten Bogen: einerseits seufzt er über den Mangel an «Gefühl für linguistische und stilistische Probleme», ist aber gleichzeitig offen für «das Evangelium der Bauern von Solentiname» in Nicaragua: die Beschäftigung mit Lukas, der «voller Rätsel bleibt» (59), macht offen für die sprachlichen Details *und* für die Stimmen unterdrückter Laien. Wer auf einen bestimmten Text achtet, muss «sich vor einer Verfälschung durch eine zu allgemeine Perspektive hüten» (60).

Im Aufsatz «Das Heil in den Schriften des Lukas» sucht B. einen Weg von vier Aporien zu vier Hypothesen zu gehen. Das Heil will dialogisch verstanden und fern von Ichbezogenheit als grosse Freude, Gewinn und Dankbarkeit gelebt sein. Die Kräfte des Reiches Gottes und der Funktion des Menschen fliessen so zusammen, dass sich eine Geschichte des Heils ereignet, ohne dass man pietistisch vereinseitigen oder gesellschaftlich vergröbern muss, weil der vom Heil Getroffene nicht zur Marionette wird, sondern sich gesellschaftlich herausfordern lässt.

B. hält ein Plädoyer für die lk Vermittlungen («Die Vermittlungen im theologischen Entwurf des Lukas»), «auf die Gott zurückgreift» (und die darum auch theologisch notwendig sind), «sowie auf die Mittel, die die Christen heranziehen» (75). Es zeigt sich eine Aufgeschlossenheit gegenüber den sozialen Wirklichkeiten der Kommunikation und der Institution. Die Mittlerrolle des «Hauses» ist ebenso wichtig wie die Wechselwirkung zwischen Haus und Stadt. Lukas findet ein positives Wort für die «römische Ordnung» (auch wenn der christliche Friede etwas anderes ist als die *Pax romana*), wobei Rom nicht als letzter Etappenort, sondern als neues Sprungbrett verstanden sein will. Die Gegenwart Gottes ist bei Lukas auf den Menschen Jesus ausgerichtet. Nach der Auferstehung Jesu werden die Mittelsleute beigezogen (84), die «Jesus als Mittelsmann und Mittler» bezeugen: sie erfahren das Einschreiten Gottes «als eine Geste der Liebe, die niemanden zwingt» (89). Ist von der «Vermittlung des Geistes und des Wortes» die Rede, so schwingt die Verantwortung und Freiheit des Menschen mit, wird aber auch die Frage akut, ob nicht die Institution zum Schaden der Unmittelbarkeit zu hoch eingeschätzt wird. Doch gehören die Universalität der Gnade und die Freiheit der Gewissen in die Kirche hinein. Mit diesen Vermittlungen weiss Lukas Jerusalem und Rom zu versöhnen, indem er das Beste zu übernehmen sucht, was Jerusalem und Rom zu bieten haben. So findet er mit seinem antienthusiastischen Wirklichkeitssinn ein Ja zum Synergismus, der zwischen dem jesuanischen und paulinischen Radikalismus und der Forderung nach Anpassung vermitteln will.

Beim Aufsatz «Gott bei Lukas» steht man am stärksten unter dem Eindruck, dass B. Schriften in besonderer Weise zur Entscheidung aufrufen. Wer wie der Rez. durch die parallele

Lektüre von Mark Aurels 'Εις 'Εαυτόν und der atl. Proverbien in ihrem hebräischen und in ihrem griechischen Wortlaut sich in unaufhörliche Geistesbewegungen hineingenommen sieht, kommt nicht darum herum, «dem Gott bei Lukas» so zu begegnen, dass er sich dem Judentum *und* dem Hellenismus öffnet, um gerade so das Heil Jesu ins Haus zu holen (119). An drei Beispielen (am Bild der Türe, am Problem des Geldes und am Vokabular des Wissens) such B. aufzuzeigen, wie die lebendige Wirklichkeit Gottes einen unüberhörbaren Ernst freisetzt: die Gefahr des Rückfalls im Auge zu behalten, der Habsucht stets eine Abfuhr zu erteilen und das *Credo* im Sinn der *Agape* stets neu zu leben. Aber dieser Ernst steht im Dienst des «Gottes für alle», die Lukas in der Apostelgeschichte auf narrative Weise zur Geltung bringt.

Mitbedingt durch den griechischen und römischen Universalismus findet sich bei Lukas eine universalistische Perspektive («Israel, die Kirche und die Völker im lukanischen Doppelwerk»), nach der die berufenen «Völker» als potentielle Christen gelten. Die Heidenmission ist für ihn sowohl die Erfüllung der atl. Verheissungen als auch die Kritik der jüdischen Erwählungstheologie. So ist der lt Universalismus «weder explizit Anpassung noch Polemik gegen Rom», ist doch die Position des Lukas relationeller, d.h. von der Antwort der Völker abhängiger, Art. Die Urgemeinde stellt Lukas als eine jüdische «Sekte» vor, die sich gegen die dominierende «Kirche» der jüdischen Religion behauptet und wehrt. Er betrachtet aber zugleich den Kreis der Gemeinden als die sich endgültig vom Judentum lösende «Kirche»: Lukas kennt so den Bruch mit Israel, um so eine Art polemische Kontinuität mit dem Judentum festzuhalten. In der lk Kirche bedeutet Visitation nicht Kontrolle «von oben», sondern seelsorgerliche Hilfe an den Gemeinden: die Apostel kommen in die Gemeinden, um «zu helfen und etwas anzubieten» (135). Die Katholizität der Kirche besteht im Dienst für die Einzelgemeinden. Die Ekklesiologie des Lukas ist eine «von oben her», d.h. durch den Heiligen Geist im Wort gegründete Grösse. Nur darf man dieses «von oben her» nicht in Gegensatz stellen zu dem «von unten her», wie das A. Mayer in seinem Buch «Der zensierte Jesus» von soziologischen Voraussetzungen aus meint tun zu können, um den Jesus, der von unten kommt, dem Christus, der von oben kommt, entgegenzusetzen! Weil die «Ämter» der Ältesten und der Propheten bei Lukas noch im Gleichgewicht bleiben, ist «Besprechung» und «Diskussion» wichtiger als Entgegennahme von Instruktionen von seiten der Urgemeinde.

Zwei Beiträge über das Gleichnis vom verlorenen Sohn werden veröffentlicht, die zunächst in einem Doktorandenkolloquium vorgetragen wurden. Im ersten Beitrag werden vier Etappen der Interpretationsgeschichte nachgewiesen mit dem «Hinweis auf einige voneinander abweichende Gesamtinterpretationen» (145) und einzelne Textbeobachtungen sorgfältig notiert. In der zweiten Lesung wird in vier Schritten vorgegangen: 1. Texterläuterung, 2. die Intertextualität und Sicht der Welt, 3. die Welt des Textes, 4. der Leser. Um zu verstehen, was da steht, braucht es den Einsatz des engagierten Lesers. Dabei darf weder die Theologie unnötig geopfert noch die Erde vergessen werden, «die wir unter den Sohlen unserer Exegetenschuhe tragen». B. betritt den Freiheitsweg zwischen Fundamentalismus und Wissenschaftsgläubigkeit (180). Die wissenschaftlichen Exegese können nur «Söhne» und nicht «Sklaven» einer Methode tätigen. Im Gleichnis von den zwei verlorenen Söhnen (*sic*!) «retten uns weder die strenge Haltung der Werke noch die gesetzliche des löblichen Schuldbekenntnisses, und wäre es das des Glaubens» (179).

Apg 20,36–21,16 ist dem Bibelleser seit den Tagen des Chrysostomus immer wieder aufgefallen, dass «doppeldeutige Befehle des Heiligen Geistes» vorliegen (Agp 21,4.11): soll der Apostel nach Jerusalem reisen oder nicht? Wenn auf diese Weise «ein Spielraum von Ungewissheit und Freiheit» besteht, «in dem sich der Wille und die Wünsche des Apostels und der Jünger bewegen», wird offenbar, dass der Wille Gottes noch nicht völlig bekannt ist.

Letzten Endes aber beugen sich beide unter den noch nicht völlig offenbar gewordenen Willen Gottes, und «alle sind im Glauben gewachsen». Bei der Verabschiedung des Paulus für die Weiterreise werden die Jünger präpariert, Paulus in der Gemeinschaft der Heiligen wiederzufinden, d. h. in der Apostelgeschichte «als der schriftlich beschriebenen Gestalt des Paulus» erhalten sie zurück, was sie zu verlieren glaubten. Sie werden es dann verstehen, was es heisst: «Geben ist seliger denn nehmen» (20, 35). So wird dargelegt, wie «Der Heilige Geist, die Kirche und die menschlichen Beziehungen nach Apostelgeschichte 20, 36–21, 16» miteinander ins Spiel treten.

Im letzten Aufsatz («Das Leben der Apostel, Biblische Überlieferungen und apokryphe Erzählungen») sucht B. für die Apostel der apokryphen Apostelerzählungen eine Lanze zu brechen, weil «die Protestanten oft vergessen, dass die Verteidigung des Glaubens mit Blut bezahlt werden muss und das Evangelium sich unter Einsatz der Existenz bewahrheitet» (229).

Werner Bieder, Basel

Helmut Anselm, *Religionspädagogik im System Spekulativer Theologie.* Untersuchungen zum Werk Christian Palmers als Beitrag zur religionspädagogischen Theoriebildung der Gegenwart, Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 8, München, Chr. Kaiser Verlag, 1982. 392 S.

Die vorliegende Arbeit ist eine Dissertation, die von der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg angenommen wurde. Sie ist ein Beitrag zur Erhellung der Geschichte der Religionspädagogik. In ihr wird Palmers Katechetik-Konzept bearbeitet und zur gegenwärtigen Diskussion in Beziehung gesetzt.

Palmer definiert: «Die Katechese ist diejenige Tätigkeit der Kirche, durch welche sie die in ihr geborene und getaufte Jugend mittelst gemeinsamer Unterweisung in der kirchlichen Lehre und gemeinsamer Erziehung für's kirchliche Leben zur Gemeinde heranbildet.» Dementsprechend gliedert sich die Katechetik in zwei Hauptteile: Der erste hat die Unterweisung in der kirchlichen *Lehre* – der zweite die Erziehung zum kirchlichen *Leben* zum Inhalt. Hier wird das pietistische Erbe Palmers sichtbar: die Neuentdeckung des kirchlichen Lebens. Auf der anderen Seite geht es um die Neuentwicklung des spekulativen Ansatzes. Palmer «versucht, den Glaubensprozess zu analysieren und der in der Weckungsbewegung angelegten Gefahr einer subjektivistischen Verengung der Frömmigkeit entgegenzuwirken. Dabei begegnet er dem Programm der Vermittlungstheologie. In dem von ihr gesteckten Rahmen nimmt Palmer Impulse aus der Konfessionellen Theologie auf. Vor allem aber schliesst er sich der Spekulativen Theologie an, wie sie nach Schleiermacher u. a. von Carl Immanuel Nitzsch und Richart Rothe vertreten wurde» (31/32). Dabei wird der Organismusgedanke wichtig und Schelling, Hegel und Hölderlin spielen ebenfalls eine Rolle. Palmer intendiert die Synthese individueller Wirklichkeitserfahrung, die Synthese der theologischen Schulen seiner Zeit, die Synthese von Erweckung und Spekulation und die Synthese aller Teilelemente der Wirklichkeit (34). Ein fürwahr hohes Ziel!

In Kap. 3: «Die Genese des subjektiven Glaubens» stellt A. den Weg des Menschen zu Gott dar. Dieser Weg ist nach Palmer Gegenstand aller religionspädagogischen und pädagogischen Bemühungen in Theorie und Praxis. Das System Palmers ist sehr verschlungen, aber es gelingt dem Autor, dasselbe in übersichtlicher Weise zu analysieren. Unter dem Oberbegriff der religiösen Bildung differenziert Palmer drei Formen kirchlichen Handelns am jungen Menschen: wobei er die christliche Erziehung in Haus und Schule der Pädagogik und die kirchliche

Unterweisung und kirchliche Erziehung der Katechetik zuordnet. Zugleich entwickelt er ein differenziertes Modell der Verschränkung der drei Formen kirchlichen Handelns. Es ist lehrreich, diese Überlegungen im Blick auf unsere gegenwärtigen Bemühungen um eine Verhältnisbestimmung von Religionspädagogik und Gemeindepädagogik, bzw. Religionspädagogik und Katechetik zur Kenntnis zu nehmen. Palmer entwirft in diesem Zusammenhang ein Gesamtkonzept direkter und indirekter kirchlicher Unterweisung in Schule und Kirche. Auf S. 188 und 189 werden die Formen und Stufen kirchlicher Unterweisung und Erziehung in einer graphischen Übersicht dargestellt. Dabei werden nach Altersstufen die biblischen, kirchengeschichtlichen und Katechismus-Inhalte aufgelistet sowie nach Schulandacht, Kinderlehre und Katechese für Konfirmierte ausdifferenziert. Das Bemühen, das Ganze als Ganzes darzustellen, wird dabei besonders deutlich.

Im Kap. 4 werden sodann das Gottesbild Palmers, die Trinitätslehre, das Konvergenzmodell von Wirklichkeit referiert und seine Vermittlungsversuche im individuellen und überindividuellen Bereich skizziert. In Kap. 5 wird nach dem Verhältnis der beiden Entwicklungslinien im Blick auf den individuellen und überindividuellen Aspekt gefragt. A. zeigt sodann im Kap. 6, dass die Krise des Systems im Ansatz selber liegt. Er arbeitet die Aporien von Palmers Fassung der Menschenbildfrage und die Problematik seiner Identitätstheorie heraus.

In Kap. 7 zeigt A. Nachwirkungen und Bezug zur gegenwärtigen Diskussion an den religionspädagogischen Ansätzen von S. Vierzig und K. E. Nipkow. Er selbst schlägt sodann vor, Th. Harnacks Lösungsversuch als Wegweiser für eine Lösung der anstehenden religionspädagogischen Grundprobleme zu nehmen. Es werden hier nur einige wenige Hinweise gegeben, als Weg wird empfohlen: «Durch das Gott-Welt-Bild des 19. Jahrhunderts zum reformatorischen Wirklichkeitsverständnis durchzustossen» (371). Freilich: Welches reformatorische Wirklichkeitsverständnis, bzw. welchen Luther meinen wir?

Der Wert der vorgelegten Untersuchung liegt vor allem in der Aufarbeitung des komplexen und differenzierten katechetischen Programmes, das Palmer vorgelegt hat. Ein solcher Beitrag zur Erhellung der Geschichte der Religionspädagogik ist als solcher schon überaus verdienstvoll. Angesichts unserer gegenwärtigen Problemstellungen und der Notwendigkeit, auch Gesamtkonzepte religiöser Bildung zu reflektieren, scheint mir gerade das 3. Kap. der vorgelegten Untersuchung mit den dargestellten Lösungsvorschlägen und Schwierigkeiten besondere Beachtung zu verdienen.

Gottfried Adam, Würzburg