Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 49 (1993)
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: 02.07.2025

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

Rezensionen

Winfried Weier, *Religion als Selbstfindung*. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Bd. 45, hg. v. Heinrich Petri, Verlag F. Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 1991. 310 S.

Die in religiöser Praxis allgemein feststellbare Institutionsfeindlichkeit und Konfessionsmüdigkeit ist keineswegs gleichbedeutend mit einem zunehmenden Desinteresse an der Religion selbst. Wie ist dies zu verstehen? Es kann kein Zweifel sein, dass sich im religiösen Bewusstsein ein sehr nachhaltiger Anspruch auf Eigenverantwortung, Freiheit und Selbstursprünglichkeit niederschlägt, den vorliegende Schrift W. Weiers zum Thema und Inhalt hat. Denn damit ist nichts anderes als der existentielle Charakter der Religion angesprochen.

Schon diese Sachlage lässt eine zweifache Neuorientierung als notwendig erscheinen, um die es hier geht. Einmal die Korrektur an der gänzlich unzutreffenden Meinung, die existenzphilosophische Fragestellung ende ja doch immer nur nihilistisch und sei daher auch bedeutungslos für die Frage nach Ursprung und Wesen der Religion. Zum anderen aber die Berichtigung der Anschauung, eine philosophische und näherhin existenzphilosophische Auseinandersetzung mit der Religion sei theoretisch und ohne Belang für die religiöse Praxis. Denn, wie die Ausführungen Weiers verdeutlichen wollen, ist für ihr Selbstverständnis von fundamentaler Bedeutung die Erkenntnis, dass das eigentliche, weil selbstursprüngliche Menschsein immer schon angelegt und zu seiner Selbstfindung angewiesen ist auf den Zielpunkt der Religion. Wie dieser nun näher zu fassen sei, stellt das Hauptproblem dieser Schrift dar. Denn sie sucht zu zeigen, dass die menschliche Freiheit aufgrund ihrer innersten «Struktur» darauf ausgerichtet ist, sich allein in und aus sich selbst zu begründen, um solchermassen eine Unbedingtheit zu erlangen, die mit völliger Unabhängigkeit gleichbedeutend ist. Jeder Verwirklichung der Freiheit ist es eigentümlich, dieses Ziel zu verfolgen und es doch nicht aus eigenem Ursprung erreichen, realisieren zu können. Für dieses Ziel ist es signifikant, einerseits dem eigentlichen Menschsein unverzichtbar und unveräusserlich zu sein, andererseits aber darin selbst seine letzte Erfüllung nicht finden zu können.

Der Frage aber, was dieser fundamentale Sachverhalt für das Verständnis der Religion eigentlich besagt und beinhaltet, wollen die Untersuchungen Weiers auf den Grund gehen. Aus der Fülle der sich hieraus ergebenden Perspektiven seien nur die folgenden herausgegriffen. Allem vorweg geht daraus hervor, dass das Menschsein im Grunde und Ursprung seiner Freiheit immer schon angesprochen ist von dem Gott der Religion als dem Inbegriff des Absoluten wie der Existentialität. Der zweite Aspekt geht daraus hervor, dass dadurch die menschliche Existenz herausgefordert ist, zu entscheiden, ob dieser ihr Sein überschreitenden Intention eine Realität entspricht oder nicht. Und sie hat nun die Freiheit, entweder «darauf zu setzen», dass dem so sein, oder sich zu weigern, dieses Wagnis einzugehen. In der erstgenannten Entscheidung konstituiert sie sich als «religiöse Existenz». Diese aber – und dies ist der dritte Aspekt – begründet sich aus ihrer eigenen Sinnerfahrung des Absoluten. Sie ist also nicht, wie immer wieder in Verkennung dieser Sachlage angenommen wurde, darauf angewiesen, durch das Denken, durch Philosophie und Metaphysik allererst begründet zu werden. Vielmehr nimmt sie die Sinnintention ihrer eigenen Selbsterfahrung in Freiheit zum Grund ihrer Entscheidung.

Angesichts des zeitgenössischen Nihilismus und der darin steckenden tiefgreifenden Sinnkrise der Gegenwart sucht Weier die Fülle der Sinngehalte herauszuarbeiten, die in dieser existentiellen Selbsterfahrung beschlossen liegen. Dabei wendet sich seine Aufmerksamkeit besonders der Tatsache zu, dass jene Erfahrung der «Existentialien» (z.B. Angst, Sorge, Verzweiflung), der

Zeit und des Todes, auf die der Nihilismus sich beruft, zutiefst und zuletzt nicht, wie dieser meint, das «Nichts» bezeugen, sondern vielmehr noch eigentlicher und innerlicher von den ihnen unabdingbaren Sinnanliegen bewegt sind. Weiter führt nun der Gedanke, dass diese Sachlage nur zu erklären ist, wenn genannte Sinnziele zugleich die Urgründe und letzten Ursprünge des eigentlichen Menschseins beinhalten, welche sich eben durch jene als wirksam und wirklich erweisen. Damit aber ist gesagt: das Ziel der Freiheit ist identisch mit dem Gott der Religion, der durch Freiheit selbst bezeugt und verbürgt ist. Wenn also die Religion ihre Wahrheit selbst begründet, so heisst dies nicht, dass sie losgelöst und getrennt vom Denken ihr eigenes Dasein fristen würde. Denn in der Einheit der menschlichen Person bleibt sie angewiesen auf tiefste Konspiration mit diesem. Es heisst aber, dass sie einen eigenen, auch aus dem Denken unableitbaren Ursprung darstellt.

So begründet Weier entgegen der These von Marx, Religion sei «Selbstentfremdung» des Menschseins, die Selbstfindung der Freiheit in ihr. Damit widerspricht er zugleich allen, besonders von der Psychoanalyse Freuds angeführten Theorien, die Religion als unterbewussten Zwang verstehen wollen und sie eben dadurch um ihren Charakter der Selbstverantwortung, Sinnhaftigkeit und Selbstursprünglichkeit bringen. In ihrem alle Religionen miteinander verbindenden Charakter der Existentialität offenbart die Religion ihren wahrhaft ökumenischen Charakter. So stehen diese Betrachtungen auch in ständigem Dialog mit führenden Vertretern protestantischer und katholischer Theologie wie christlicher und nichtchristlicher Philosophie.

Wenn es vielleicht auch eine gewisse Mühe der Einarbeit voraussetzt, wird man doch bald finden, dass es hierbei um Freilegung ganz fundamentaler und ebenso tragfähiger Elemente einer jeden religiösen Praxis geht. Deshalb kann diese hieraus Vertiefung, Neuorientierung ihres Selbstverständnisses, aber auch Belebung und frischen Elan schöpfen. Denn eigentlich steht im Vordergrund der Betrachtung nicht eine Religionstheorie, sondern die Wirklichkeit des religiösen Lebens selbst. Hintergründig bewegen sich alle Bemühungen um dessen Neubelebung auf ein vertieftes Religionsverständnis zu und sind daher zielidentisch mit dem Grundanliegen dieser Schrift. Deshalb sind alle angesprochen, denen es eben darum geht.

Kurt Brinkmeier, Oberhausen

Gerhard Fecht, *Metrik des Hebräischen und Phönizischen (Ägypten und Altes Testament Bd. 19), Wiesbaden 1990.*

Fecht, von Hause aus Ägyptologe, unternimmt es in dieser Studie, Regeln aufzustellen, die es möglich machen, sämtliche hebräischen und phönizischen Texte in Einheiten zu segmentieren, die jeweils einen metrischen Akzent tragen (akzentuierendes, Kola-zählendes System). Er bezeichnet diese syntaktischen Fügungen (Syntagmen), die voneinander durch kleinere oder grössere Atempausen (Zäsuren) getrennt sind, als «Kola» (sg. Kolon). In einer Liste mit rund 90 Regelsätzen unternimmt er es, alle vorkommenden syntaktischen Phänomene zu erfassen und für die Kolon-Abgrenzung auszuwerten. Nur *ein* Kolon (mit Akzent-Gipfel) bilden folgende Erscheinungen: Constructus-Verbindung, Vokativ, Substantiv + Attribut, Präposition + Substantiv, Verbum finitum + Subjekt, Zahl + Gezähltes. Fügungen wie u.a. Constructus-Verbindung + Apposition, Verbum finitum + Objekt dagegen sind in zwei Kola aufzuteilen. Nach Fecht bilden jeweils zwei oder drei Kola – selten eines oder vier – die nächst höhere Einheit, die er als «Vers» benennt. Als «Staffelungen» (metrische Makrostrukturen) bezeichnet er Versgruppen, die als Sinneinheiten den Text mit z.T. kunstvollen Zuordnungsverhältnissen strukturieren. Er hält dabei die Zahlen(reihen), die sich aus der Strukturierung der prosodischen Bausteine ergeben, für relevant als Sinnträger der Metrik. Folgende Hebräischen Texte werden von Fecht metrisch analysiert: Gen 11,1–9; 28,10–22; 39,1–41, 56; Ex 15,1–18(/21); II Sam 1; Jes 5,1–7; 6,1–13 (Beispiel-

text); Ps 124; 139; Qoh 1. Der Einbezug von phönizischen Inschriften dient Fecht v.a. als Korrektiv, da die biblischen Texte durch den langen Tradierungsprozess verfremdet worden sein könnten. Zum Vorgehen notiert Fecht, dass er als Ägyptologe auf die Einarbeitung der semitischen Spezialliteratur weitgehend verzichtet habe und mittels eines «direkten Zugangs» den Texten selbst das ihnen zugrunde liegende metrische System zu entlocken versuche. Er verschweigt aber auch nicht, dass er die Grundlagen für seine hebräische und phönizische Metrik aus früheren Arbeiten an ägyptischen Texten bezogen habe.

Die «Metrik» alter (semitischer) Texte gehört wohl mit zum Schwierigsten einer Poetik, zumal die Prosodie wie die Phonologie auf gesprochener Sprache beruht und diese oft nur erschlossen werden kann. Schon manche haben sich daran die Zähne ausgebissen, und bis heute gibt es für das Bibelhebräische keine Theoriebildung, die sich allgemein durchgesetzt hat. Auf sichererem Grund stehen dagegen die Arbeiten, die den *parallelismus membrorum* als Ausgangspunkt einer Poetik nehmen. Es darf daher nicht verwundern, dass manche Bedenken gegen Fechts Studie vorgebracht werden müssen. Zwar dürfte die Basis einer syntaktisch-akzentuellen (hebräischen) Metrik in der heutigen Forschungslage die wohl grösste Akzeptanz aller Theorien haben, der «Kanon» der rund 90 Regeln kann aber wohl kaum als Konzeptionshintergrund bei der Entstehung der Texte gedient haben, wie Fech glaubhaft machen will. Die Regeln mögen auch nicht alle gleichermassen zu überzeugen, zumal da und dort die Prämisse, dass ein Vers zwei oder drei Kola enthalten soll, zur Regelbildung führte (Zirkelschluss). Auch die «verschobene Terminologie» ist problematisch und wäre bei einer Rezeption der Literatur leicht zu vermeiden gewesen: Was Fecht als Vers bezeichnet, gilt üblicherweise als Kolon (oder Stichos); was er als Kolon bezeichnet, ist als ein Syntagma mit metrisch relevantem Akzent zu bestimmen. Von daher ist es kein Wunder, dass er z.B. in Ex 15,1b–5 auf insgesamt 15(!) Verse kommt. Eine Zuordnung seiner Metrik zum Phänomen des Parallelismus fehlt fast völlig und auch andere Fragestellungen (Textentstehung und Überlieferung) bleiben praktisch unerwähnt. Mehr als fraglich ist auch seine Annahme, dass (literarische) Prosa und Poesie gleicherweise metrisch geformt seien und hochgradig hypothetisch sind auch seine Zahlen-Baustrukturen («Zahlenspielereien»). Inwieweit Analogieschlüsse vom Alt- bzw. Mittelägyptischen zum Phönizischen und Hebräischen (und auch zwischen den beiden semitischen Sprachen) möglich und hilfreich sind, mögen andere entscheiden, die in den betreffenden Sprachen kundiger sind als der Rezensent.

Beat Weber, Basel

H. Groos, *Christlicher Glaube und intellektuelles Wissen*, Tübingen 1987.

Im 1. Teil werden die christentumskritischen Werke von Kolakowski, Brock und Russell als «problematische Publikationen» und Nestles «Die Krisis des Christentums» (1947) als «grundlegende Arbeit der neueren Christentumskritik», die «aber nicht in jeder Hinsicht schon das letzte Wort in dieser Sache sein kann» (31), dargestellt. Es folgen die philosophischen Kritiker Port, Jaspers, Löwith, Kaufmann, Albert und Weischedel mit einem Exkurs über Bense, Hartmann, Sartre, Moser, Adorno, Horkheimer, Topitsch und Mitscherlich. Ehemalige Theologen als Christentumskritiker: Wyneken (1875–1964), Pzillas (Die Lebenskräfte des Christentums, 1964), Schulz (ehemals Pastor in Hamburg), Kahl. Und Schriftsteller «verschiedener Art und Herkunft» werden behandelt: Deschner, Mächler (im Diskurs mit K. Marti), Hunke, Flake und Szczesny (13–173). Ergebnis: Im Vordergrund stehen der Dualismus von Gott und Welt, die supranaturalistische Transzendenz Gottes als personaler Wirklichkeit verbunden mit der Theodizee-Frage, während etwa die christologischen und soteriologischen Topoi kaum behandelt werden (175f.).

Im 2. Teil geht der Verfasser auf das «echte Christentum» zurück (das bei nahezu allen Kritikern gar nicht anvisiert und etwa bei Sölle oder Marti theologisch pervertiert sei), zunächst

zum Kommenden (182ff.), dann zum Auferstandenen (246ff.), zum Gekreuzigten (318ff.) und schliesslich zu Jesus von Nazareth (358ff.). Fazit: «Das historische Bewusstsein erweist sich für ihn (den Glauben) als geradezu tödlich. Was wir zu sehen vermögen, in schwachen Umrissen sehen, ist eine ebenso originelle wie starke, aber auch extrem kämpferische Persönlichkeit... mit einer unerhört intensiven Glaubensanschauung, die ihn in zwei Punkten einem furchtbaren Irrtum verfallen liess: in der verblendeten Erwartung einer im Kommen befindlichen ganz neuen Welt und mit der ungeheuerlichen Überzeugung, dass sich in der Stellungnahme zu ihm, dem Menschen Jesus, das ewige Geschick aller Menschen entscheidet» (378).

Ebensowenig ist der (Theodizee-) Gedanke an die Liebe Gottes haltbar: «Die Aussage, dass Gott uns zuerst geliebt hat (1. Joh 4,19), ist eben nicht empirischer Art. Sie ist ein Glaubensgedanke» – was m.E. niemand bestreiten würde –, «und, wie man wird sagen müssen (sc. ohne sinnvolle Argumente zu bringen), letzlich ein Wunschtraum» (387). Dasselbe gilt für den Schöpfer-Gott, wenn man diesen nicht pan(en)theistisch, wie etwa J. Moltmann, oder evolutionstheoretisch, wie etwa G. Altner, verfälschen möchte (388ff.): «Man muss Gott mit der Natur schlichtweg gleichsetzen oder ganz auf ihn verzichten. Für den Schöpfergott, den alten, im vollen Sinne, oder den modernen, konstruierten, ist auf keinen Fall noch Raum» (402) – ohne Diskussion etwa mit der Schöpfungstheologie von D. Sölle «lieben und arbeiten» und ohne Angabe dessen, was der «volle Sinn» des Schöpfungsgottes nun eigentlich sei.

Paradigmatisch klar werden Intention, Vorgehen und methodische Mittel im abschliessenden Abschnitt über den Glauben (403ff.). Dieser ist problematisch, (1) weil sich sein Gegenstand (!) nicht ausreichend begründen lässt (wer will dies schon im Sinne empiristisch-szientistischer Verifikation?), (2) weil auf der soteriologischen Ebene der Glaube nicht zugleich als Geschenk und Forderung gesehen werden kann (als ob der Verfasser an einer statisch-metaphysischen Anthropologie festhalten möchte, in welcher z.B. mitmenschliche Liebe zugleich als Geschenk und Forderung verstanden werden muss), und (3) weil der hellenisierend-kultursynthetische Glaube seine Kraft (säkularistisch) verliert. Also: Das Christentum verliert «im Laufe der Zeit seine Eigenart und Ausstrahlungskraft, es erlischt als lebendiger Glaube und geht über in das Interesse für sittliche Bestrebungen sozialer Art. In dieser Gestalt kann es in beschränktem Masse mehr oder weniger lange weiterleben: der Begriff des Christlichen, während sein eigentlicher Gehalt, der Glaube, im Zeitgeist mehr und mehr entrückt» (408).

Im abschliessenden Exkurs über die christliche Ethik akzeptiert Groos die landläufige, von einer bestimmten (lutherischen) Art von Theologie selbst inaugurierten Unterscheidung von christlichem Glauben und allgemein-akzeptabler bzw. akzeptierter Ethik. Deswegen hält er das absolute Friedensgebot für illusorisch, die faktische Friedenskultur der Christen ohne Ausstrahlung, die einst negative, heute eher permissive Haltung in Sachen Sexualität für indiskutabel, die «Nächsten-Liebe» als universalistisch unmöglich (409ff.).

In der persönlich-sachlichen Schlussbetrachtung stellt der Verfasser die Frage, «wie einer, der sich den Glauben nicht mehr zu eigen machen kann und nun ohne ihn auskommen muss, leben soll: wie und wovon» (412). Nach der Schilderung seiner christlichen Vergangenheit und nach Referenzen an grosse Männer wie von Bodelschwingh und Lilje (ohne etwa nach deren politischer Zwielichtigkeit zu fragen) ist der Verfasser der Meinung, «dass die Kirche ihr (sc. der Kritik) von innen her ausgesetzt und so zersetzt wird, dafür ist sie mir immer noch zu schade» (419) – warum fehlt eigentlich eine Auseinandersetzung mit Drewermanns Thesen von der Grossen Mutter Kirche usw.? Dann folgen Ratschläge für andere Kritiker, die gefälligst die Kirche und Theologie dem «vollen Glaubensgehalt» gemäss sehen sollen nach dem Motto: Lasst mir Theologie und Kirche so (ohne moderne Umdeutungen) stehen, damit mein Atheismus Platz hat! Das Denken, so schliesst der Verfasser, verbiete ihm die Annahme des «Gehaltes des christlichen Glaubens als Wahrheit» (421). Wie aber, wenn der Verfasser ein nachklassisches

Verständnis von Denken (und damit auch von Theologie) praktiziert hätte, etwa bei Habermas, in feministischen Ansätzen, bei sog. alternativen Wissenschaftler/innen. Es ist zudem schade, dass dieses Buch nicht bis in die derzeit virulente Diskussion um postmodernes, nachmetaphysisches, nachtheistisches theologisches (und philosophisches) Denken vorgedrungen ist.

Uwe Gerber, Darmstadt

Zwischen Macht und Dienst. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart von Frauen im kirchlichen Leben der Schweiz, hg.v. Sophia Bietenhard, Rudolf Dellsperger, Hermann Kocher, Brigitta Stoll, Verlag Stämpfli, Bern 1991.

Einen wertvollen Beitrag zur Dekade der «Kirchen in Solidarität mit Frauen» (1988–1998) liefert dieses Buch mit 10 Beiträgen, geschrieben vorwiegend von Frauen unterschiedlicher Konfessionen. Drei Themenbereiche werden berührt: Spiritualität, Frauenbilder, Emanzipations- und Befreiungsbewegungen. Ein Versuch, innerhalb der kirchlichen Traditionen dem Leben von Frauen, Frauenbewegungen und Frauen-Kirche nachzugehen. Ein Stück Geschichte wird ans Tageslicht geholt, das unbeachtet geblieben ist und nun mit den Augen von Frauen (und neu auch von Männern) angesehen wird. Ein Bedürfnis wird abgedeckt, ein Defizit wahrgenommen; wahr-genommen und ernst genommen. Frauen erreichen andere Erfahrungsebenen bei Frauen. Ihre Sichtweise spricht auf anderer Ebene an als die zwei – frauenermutigenden – Beiträge von Männern.

Der Titel bezeichnet ein Thema, das erst seit kurzem ins allgemeine Bewusstsein tritt: Macht wird mit dem Verständnis von Amt verbunden, das (meist noch) Männern vorbehalten ist; das «Amt» der Frauen wurde zum Dienst, zur Diakonie.

Ein roten Faden von «Frauen-Kirche», von Zusammenschlüssen unter Frauen, Frauen-Gemeinschaften zieht sich von Anfang an durch die ganze Kirchengeschichte. Das Bedürfnis nach religiöser Erfahrung und nach radikalerem Leben, damals wie heute, hat immer wieder zu Aufbrüchen geführt. Frauen schlossen sich in Gemeinschaften zusammen. Eine der unabhängigsten Formen war das Beginentum, das nicht Männergemeinschaften nachgebildet war und am stärksten auf die Biographie einzelner Menschen einging.

Durch die Reformation änderte sich das Frauenbild. Was zuerst nach Befreiung aussah, führte bald zu neuer Unmündigkeit: Frauen blieben an der Basis der Kirche; Männer definierten (weiterhin) die «natürliche» Ordnung als Gehorsam und Unterwerfung der Frauen. Marie Dentière, ehemalige Äbtissin und spätere Ehefrau des Genfer Reformators Froment, ermutigte die Frauen, sich mit Fragen des Glaubens zu beschäftigen und sich darüber zu äussern; da es den Frauen verweigert sei zu predigen und an Versammlungen zu sprechen, sollten sie ihre Anliegen durch Schriften verbreiten. Sie bekagte die Unmündigkeit des weiblichen Geschlechts.

Interessant ist zu lesen, welches Frauenbild in Andachtsbüchern des 17. und 18 Jh.s vertreten wird und wie Frauen zu Werten wie Unschuld und Kindlichkeit, fromm und rein zu sein, angeleitet wurden.

Im Pietismus sind Ansätze zur Emanzipation von Frauen festzustellen. Die Kirche wird als Gemeinschaft mündiger Christen angesehen; in der pietistischen Bewegung fand ein neuer Lebensstil Verbreitung und neue Normen erhielten Raum. Frauen entsprachen nicht mehr den gesellschaftlichen Rollenerwartungen und übernahmen Verantwortung. In eher unbekannten Texten von Männern wurden nun Ansätze entdeckt, die damals schon in Frage stellten, ob Frauen weniger Gnadengaben besässen als Männer und ob sie nicht ebenso, wie Männer, Gott dienen könnten. Damit wurde die Amtsfrage angeschnitten. Gelehrsamkeit und Erleuchtung wurden als Kriterien geistlicher Autorität gewertet und Beispiele von Mystikerinnen genannt, die nicht der reformierten Tradition angehörten.

Im 20. Jh. entstanden säkulare und kirchliche Frauenbewegungen und -verbände, die sich sozialer Fragen annahmen und zu gesellschaftlichen Veränderungen führten.

Die Frage bleibt offen, was als nächster Schritt ansteht für das nächste Jahrhundert. Das «Zwischen» (Macht und Dienst) meint vielleicht ein «schon» und «noch nicht»: freiwerden von zugewiesenen Rollen und noch nicht angelangt sein. Was haben Frauen in den Kirchen verändert und was verändern sie heute? Inwieweit ist es durch sie in der patriarchalen Gesellschaft und Kirchenordnung zu einem Durchbruch gekommen? In Zeiten des Umbruchs wirken Frauen schöpferisch, stellt einer der Autoren fest und fragt weiter, ob heute die Erfahrung von Frauen als Massstab in unserm Kampf um Befreiung werden soll. Damit wird eine neue Tendenz angezeigt: Die Suche wird in gemeinsamen Gesprächen und Bemühungen weitergehen und eine Wechselwirkung auslösen.

Esther R. Suter, Basel

Gerhard Pfister, *Vergessene Väter der modernen Religionspädagogik*. E. Thrändorf/A. Reukauf/R. Staude, Arbeiten zur Religionspädagogik Bd. 5, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1989. 204 S., kt. 52.– DM.

Die Geschichte der Religionspädagogik liegt nach wie vor nicht im Brennpunkt des wissenschaftlichen Interesses. So ist hier noch manches aufzuarbeiten. Die vorliegende Untersuchung trägt dazu bei, die bestehende Lücke etwas zu verkleinern, indem sie sich den Anfängen der liberalen Religionspädagogik zuwendet, die von der Herbart-Zillerschen Religionspädagogik ausgingen. Es handelt sich dabei um die überarbeitete und gestraffte Fassung einer Dissertation, die noch unter der Betreuung von K. Frör entstanden ist und unter dem Titel «Die Religionspädagogik des späten Herbartianismus» im Jahre 1976 von der Erlanger Theologischen Fakultät als Dissertation angenommen wurde.

Im Untertitel werden jene drei Religionspädagogen genannt, denen jeweils eine eigene Untersuchung gewidmet ist. Im ersten Teil wird Ernst Thrändorf als der «Vater der neueren Religionspädagogik» (23–88) herausgestellt. Im 2. Teil geht es um August Reukauf als «der erfolgreichste Ausgestalter der Herbart-Zillerschen Religionspädagogik (89–140). Im 3. Teil wird Richard Staude als «ein pragmatischer ‹Herbartianer auf eigene Faust›» (141–160) charakterisiert. Den 4. Teil bildet eine «Schlussbetrachtung: Religionspädagogen am Anfang und am Ende des 20. Jahrhunderts» 161–182). Ein Literaturverzeichnis sowie ein Namenregister schliessen den Band ab.

Wie vergleichsweise wenig wir über die Geschichte der Religionspädagogik im 19. und beginnenden 20. Jh. wissen, wird durch den Hinweis Pfisters deutlich, dass es bislang weder eine Gesamtdarstellung der liberalen Religionspädagogik noch genauere Untersuchungen über ihre einzelnen Strömungen gibt. «Für die von der Herbart-Zillerschen Pädagogik beeinflusste Anfangsphase liegt nicht einmal eine Monographie über einen der Hauptvertreter vor» (12). In seinem knappen, aber informativen forschungsgeschichtlichen Überblick zeigt Pfister im Detail, wie wenig diese Phase der Religionspädagogik in jüngster Zeit präsent gewesen ist.

Für die Analyse der drei Religionspädagogen hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Rezeption der Herbart-Zillerschen Pädagogik im einzelnen sei an das Werk selbst verwiesen. Wie modern im ganzen freilich die Gedanken der führenden spätherbartianischen Religionspädagogen sind, wird in der Sichtung des Ertrags der Untersuchung ersichtlich, die Pfister im Schlussteil seiner Arbeit vornimmt. Es wird deutlich, an wie vielen Punkten uns in der Religionspädagogik gegenwärtig Probleme beschäftigen, die auch die damaligen Fachvertreter umgetrieben haben. Es wird herausgearbeitet, dass die im Zusammenhang des Vordringens der dialektischen Theologie seinerzeit als überwunden geglaubten Probleme sich in veränderter Form wieder gemeldet haben.

Pfister formuliert darum, dass die Spätherbartianer mit ihrem Ansatz «ein gutes Stück Pionierarbeit leisten bei der Suche nach Antworten auf Fragen, die auch die unsrigen sind» und dass «ihre profilierten Problemformulierungen und vielleicht auch einige ihrer Lösungsvorschläge selbst nach rund einem Jahrhundert noch nicht an Aktualität verloren» haben (162).

Als wesentliche Merkposten der modernen Religionspädagogik des Spät-Herbartianismus gibt Pfister, dabei durchaus auch kritische Aspekte thematisierend, im einzelnen zu bedenken: die Bemühungen um empirische Untersuchungen zur Jugendsituation, die Aufgabe einer mehrdimensionalen wissenschaftlichen Fundierung der Religionspädagogik, die Bedeutung der Erfahrungsorientierung, die Entdeckung der didaktischen Relevanz der modernen Bibelwissenschaft, die Herausarbeitung der Bezüge zwischen Religionsunterricht und anderen Fächern, die fundamentale lernpsychologische Strukturierung der Unterrichtsartikulation, sofern sie nicht oberflächlich verstanden werde, und die Korrelation zwischen dem Zielbereich Freiheit – Mündigkeit – Selbstbestimmung und der Betonung der Selbsttätigkeit der Schüler.

Die Arbeit von Pfister hat die drei untersuchten Väter der modernen Religionspädagogik dem Vergessen entrissen und im Blick darauf unseren Kenntnisstand entscheidend erweitert. Zugleich kann die Veröffentlichung dazu anleiten, die einseitig kritisch-negative Beurteilung der Phase der liberalen Religionspädagogik zu überwinden und in ein differenzierteres Verständnis zu überführen.

Gottfried Adam, Würzburg

Heinz Schmidt, *Leitfaden Religionspädagogik*, Urban -TB 443, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1991. 262 S.

In konzentrierter Zusammenfassung erläutert der Verfasser die Grundbegriffe der Religionspädagogik (Erziehung, Sozialisation, Religion, religiöse Erziehung) und die damit zusammenhängenden humanwissenschaftlichen Theorien. Er geht auf die psychologischen und die theologischen Konzepte der religiösen Entwicklung und der Identitätsbildung ein, behandelt eingehend die religiöse Erziehung von Kindern in Familie und Kindergarten. Ein Abriss der Geschichte der Religionspädagogik von ihren Anfängen im 19 Jh. über den Kultur-Protestantismus bis zur Gegenwart leitet über zur Erörterung der Probleme des schulischen Religionsunterrichts und des Konfirmandenunterrichts. Das Schluss-Kapitel bietet eine theologische Theorie der christlichen Erwachsenenbildung.

Der Verfasser unterzieht alle theologischen und nicht-theologischen Theorien, die er behandelt, seiner theologischen Beurteilung, und diese Urteile sind für ihn, so scheint mir, abschliessend und lassen keine Fragen und Unsicherheiten mehr zu. Für den Leser, der die von Schmidt behandelte Literatur einigermassen kennt, ist das Buch ein lehrreiches Repetitorium. Wer die Autoren, mit denen er sich auseinandersetzt, nicht kennt, wird sich kaum ein zutreffendes Bild über diese machen können, schon weil die Darstellung zu knapp ist.

Walter Neidhart, Basel

Die Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft vergibt im Frühjahr 1994 zum dritten Mal den

Paul-Tillich-Preis

für eine hervorragende deutschsprachige Dissertation oder Habilitationsschrift. Das betreffende Promotions- und Habilitationsverfahren muss an einer Theologischen Fakultät bzw. an einem Theologischen Institut erfolgreich abgeschlossen sein.

Der Preis ist mit DM 5.000.– dotiert; er kann auch geteilt werden. Gutachter sind die Herausgeber der «Mainworks/Hauptwerke» von Paul Tillich.

Arbeiten, die für die Verleihung des Preises im Mai 1994 anlässlich des V. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt/Main kandidieren, müssen bis zum 31. März 1994 eingesandt werden an: Prof. Dr. Gert Hummel, Institut für Evang. Theologie, Universität des Saarlandes/Bau 8, D-6600 Saarbrücken 11.