Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 41 (1985)
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: 11.01.2026

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

Rezensionen

Joachim Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums.* Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 323 S.

Für jede ernsthafte Exegese, gerade der synoptischen Evangelien, ist es heute unumgänglich, den Versuch zu machen, Tradition und Redaktion der einzelnen Evangelien zu unterscheiden. Nur so ist es möglich, der theologischen Intention der Evangelisten auf die Spur zu kommen, wobei die neuen Erkenntnisse sich wieder befruchtend auf die Einzelexegese auswirken werden. Der Verf. schreibt denn auch in seiner Einführung, dass die vorliegende Publikation (ein Sonderband von Meyer's kritisch-exegetischem Kommentar) als Vorarbeit zu einem geplanten Lk-Kommentar geschrieben wurde. Das ganze Werk ist deshalb als ein wirkliches Arbeitsbuch zu bezeichnen, das eine Fülle von sprachlichem Material und diesbezüglichen Beobachtungen bringt. J. kann dabei aus der reichen Erfahrung seines ganzen Lebenswerkes schöpfen.

J. will bei seinem Vorhaben soweit als möglich methodisch nachprüfbare Ergebnisse gewinnen (5). Das ist tatsächlich für den Nicht-Markusstoff des dritten Evangelisten (J. zählt dazu; 1,5–4,30; 5,1–11; 6,20–8,3; 9,51–18,14; 19,1–27. 39–44; 21,34–38; 22,14–24,53) gar nicht so leicht zu erreichen, weil die synoptischen Parallelen fehlen. Anderseits steht uns aber hinsichtlich der Erfassung des lk Sprachgebrauchs die Apg zur Verfügung, so dass subjektiv gefärbte Fehlbeurteilungen vermieden oder beträchtlich reduziert werden können. J. sieht mit Recht, dass eine Wortstatistik allein nicht weiterhelfen kann, da die Sprache etwas Lebendiges ist und gleichlautende Wörter und Wendungen sowohl in der Redaktion wie in der Tradition vorkommen können. J. gibt deshalb folgende Kriterien zur Scheidung zwischen Redaktion und Tradition an (8): «Vor- bzw. nicht-lukanischer Sprachgebrauch ist insbesondere dann anzunehmen, wenn ein Wort, eine Wortgruppe oder eine syntaktische Konstruktion 1. selten oder nie von Lukas selbständig verwendet wird, 2. im Markusstoff weitgehend oder stets von Lukas gemieden wird, 3. einer lukanischen Vorzugswendung mit ähnlichem oder gleichem Inhalt gegenübersteht, 4. deutlich semitischen Sprachhintergrund erkennen lässt, 5. auf den Nicht-Markusstoff des Evangeliums beschränkt ist, 6. durch das übrige Neue Testament als geprägte Gemeindesprache erwiesen wird.» Zudem rechnet J. Übereinstimmungen im Wortlaut bei Mt und Lk der Tradition zu, wobei er an der Mk-Priorität festhält.

Im Hauptteil «Sprachliche Analyse» (15–323) werden die oben angegebenen Texte des Nicht-Markusstoffes der Reihe nach untersucht; es wird bei jedem einzelnen Vers angegeben, wo Redaktion und Tradition vorliegt. Die ganze Untersuchung kann darum als Nachschlagewerk benutzt werden. Sie wird sich im Hinblick auf die zukünftige wissenschaftliche Exegese des Lk-Evangeliums als unentbehrlich erweisen.

Wunder können natürlich auch von dieser grossen wissenschaftlichen Leistung nicht erwartet werden. Dies zeigt sich gerade bei Perikopen, die nicht nur lk Sondergut sind, sondern auch sonst der Auslegung Schwierigkeiten bereiten. Ich denke etwa an Lk 22,35–38. Hier zeigt die Untersuchung von J. J. einmal mehr, dass wohl eine sprachliche Prägung durch Lk vorliegt, wir aber doch mit mehr Tradition rechnen müssen, als man bisher annahm. Dieses Ergebnis deckt sich mit der Beobachtung, die J. auf das ganze Evangelium ausweitet, dass nämlich, «das Mass lukanischer Überarbeitung am vorgegebenen Stoff ungleich geringer zu veranschlagen ist, als landläufig angenommen wird» (9). Die Bewertung der einzelnen Ergebnisse ist jedoch stark davon abhängig, wie weit ein Forscher bereit ist, die von J. genannten Prämissen der Untersuchung, die wir oben aufgeführt haben, zu akzeptieren.

† Heinrich Baltensweiler, Basel

Karl Martin Fischer, *Das Ostergeschehen.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 123 S.

Die vorliegende Publikation stellt die Veröffentlichung einer Vorlesung dar, welche der Verfasser unter dem Titel «Das Ostergeschehen. Probleme des Urchristentums» in Leipzig gehalten hat. Darum will er auch keine eigenen Forschungsergebnisse vorlegen. Er sieht seine Aufgabe vielmehr darin, in einem relativ kurzen Abriss die bereits vorliegenden Untersuchungen kritisch zu prüfen und die Probleme sowie ihre bis heute erarbeiteten Lösungen darzustellen. Erfreulicherweise hält er auch mit seiner eigenen Sicht der Dinge nicht zurück.

Obwohl der Verfasser das Schwergewicht auf die Darstellung der historisch-kritischen Erforschung der einschlägigen Texte legt, ist er sich doch der Grenzen dieser Forschungsmethode bewusst. Das Ostergeschehen als solches kann durch historisch-kritische Forschung nicht erschlossen werden (30). Die historisch-kritische Untersuchung gilt auch nicht dem Oster*geschehen,* sondern den Oster*traditionen.* Diese sollen wieder neu zum Reden gebracht werden. In methodischer Hinsicht ist dabei in Rechnung zu stellen, dass nach dem ntl. Verständnis die Auferstehungsbotschaft mit den von Ernst Troeltsch im Hinblick auf die historische Methode herausgearbeiteten drei Prinzipien des methodischen Zweifels, der Analogie und der Korrelation in Konflikt geraten muss. Denn die Auferweckung Jesu bedeutet nach dem Verständnis des Neuen Testamentes etwas, was aller menschlichen Erwartung radikal entgegengesetzt ist.

Der Hauptteil der Arbeit (45–104) bringt einen Überblick über die wichtigsten Ergebnisse einer kritischen Sichtung. Es seien hier ein paar Punkte genannt.

In der Diskussion, ob die Erscheinungen in Galiläa, in Jerusalem oder an beiden Orten stattgefunden haben, entscheidet sich der Verfasser eindeutig für Galiläa. Die Verlagerung der Erscheinungen nach Jerusalem (bei Lk und Joh) sieht er in der Bemühung begründet, die Ereignisse zu konzentrieren. Ferner ist die Anziehungskraft der «heiligen Stadt» Jerusalem mit der später auftauchenden Tradition des leeren Grabes in Rechnung zu stellen.

In bezug auf das Problem des leeren Grabes vertritt der Verfasser die Meinung, dass Paulus keinerlei Interesse an einem leeren Grab gehabt habe und auch nie mit dem Argument, das Grab Jesu sei leer gewesen, gefochten habe. Die Grab*findungs*geschichte in Mk 16,1–8 soll erklären, warum erst in den späteren Traditionen vom leeren Grab gesprochen worden sei. Es heisst ja dort, dass die Frauen niemandem etwas vom leeren Grab gesagt hätten. Auch die Grab*legungs*geschichte in Mk 15,42–47 par. kann in der Diskussion um das leere Grab nicht weiterhelfen. Denn eine genaue Analyse der Geschichte zeigt, dass alle Einzelzüge ausser der Tagesangabe und dem Namen des Josef von Arimathäa sekundär sind. Man muss also damit rechnen, dass Jesus unehrenhaft bestattet worden ist. Darauf weisen auch die Angaben über die Salbung Jesu (Mk 14,8) hin und die Tatsache, dass die Frauen, welche der Bestattung zugesehen hatten, die Absicht bekunden, den Leichnam Jesu nachträglich zu salben. Wenn aber Jesus ohne ein ordentliches Begräbnis beigesetzt worden ist, wäre auch erklärt, warum eine Debatte über den Verbleib des Leichnames Jesu in der alten Tradition fehlt.

Die Datumsangabe «auferstanden am dritten Tag» schliesslich erklärt sich aus dem Schriftbeweis, welcher von den Christen mit Hos 6,2 geführt worden ist.

All diese Ergebnisse führen aber zur Erkenntnis, dass der Ursprung des Osterglaubens in den Ostererscheinungen zu sehen ist. Hier wird vor allem das Zeugnis des Paulus bedeutsam (I Kor 9,1; 15,8 und Gal 1,16). Paulus hat offenbar eine Christusvision gehabt, die er aber jedesmal mit anderen Worten beschreibt: «Er erschien mir»... «ich habe den Herrn gesehen»... «es gefiel ihm, mir seinen Sohn zu offenbaren»... Für Paulus und offenbar auch für die von ihm in I Kor 15 zitierten Zeugen ist es charakteristisch, dass er erstens Christus in seiner himmlischen Herrlichkeit geschaut hat, dass zweitens diese Schau für ihn exklusiv und für Unbeteiligte nicht wahrnehmbar war, und dass drittens die Erscheinung zu seiner Berufung führte. Im Vordergrund steht also die Legitimation jener, die die Erscheinungen gehabt haben.

In den späteren Ostergeschichten der Evangelien zeigt sich ein wesentlich anderes Bild. Die Leiblichkeit der Erscheinungen wird immer stärker betont. Das hängt u. a. auch damit zusammen, dass die Vorstellung der Totenauferstehung immer mehr zum alleinigen Interpretament des Ostergeschehens wird, während andere Interpretamente, z. B. die Erhöhung Jesu (vom Kreuz aus) sich nur noch spärlich im Neuen Testament nachweisen lasse (Phil 2,6–11; Hebr 9,24–26; Lk 23,39–43). Da die Vorstellung einer Totenauferstehung in der jüdischen Apokalyptik wurzelt, sind damit auch Inhalte gegeben, die für den Glauben unaufgebbar sind. Zu denken ist etwa daran, dass das Gottesreich nicht schlechthin als überweltliches Geschehen zu verstehen ist, sondern in diese Welt hineinbricht.

Den Schluss der Veröffentlichung bilden einige Erwägungen zur Osterpredigt (105–109), wobei sich noch drei ausgeführte Predigten über Ostertexte (Mk 16,1–8, Apg 3,1–21 und I Kor 15,20–28) anschliessen. Es soll den Studenten Mut gemacht werden, die Botschaft vom gekreuzigten und auferweckten Christus in das Zentrum ihrer Verkündigung zu stellen. Es ist ein Gebot der Wahrhaftigkeit, sich aber auch mit den Problemen, welche die Ostertraditionen uns bieten, bekannt zu machen. Tatsächlich kenne ich keine andere Publikation, die in so prägnanter und übersichtlicher Weise die Ergebnisse der ntl. Forschung auf diesem Gebiet zusammenfasst. Das Buch sei deshalb allen Studenten, allen amtierenden Pfarrern und anderen interessierten Gemeindegliedern zum Studium bestens empfohlen.

† *Heinrich Baltensweiler,* Basel

Xavier Léon-Dufour, *Als der Tod seinen Schrecken verlor.* Die Auseinandersetzung Jesu mit dem Tod und die Deutung des Paulus. Ein Befund, Olten u. Freiburg i. Br., Walter-Verlag, 1981. 370 S.

Der vom französischen Original *(Face à la mort. Jésus et Paul)* abweichende deutsche Titel führt in die Irre. Denn dass der Tod seinen Schrecken verloren hätte oder verliere, sagt L.-D. so nicht, wohl aber: Der Schrecken sei nur das eine von zwei Gesichtern des Todes, neben das für Christen noch ein anderes trete, nämlich der Tod als Zugang zum vollen Leben. L.-D. meint, man könne auch heute noch von Jesus und Paulus etwas über dieses zweifache Gesicht des Todes lernen, besonders dann, wenn man sich den Quellen selbst zuwende. Unübersehbar sei «die Distanz zwischen der gängigen Darbietung der Religion und der Frohen Botschaft der Entstehungszeit» (301). Gängige Sprechweise findet L.-D. dort, «wo ein Prediger das Leiden Jesu als das Mittel hinstellt, durch das Erlösung bewirkt wurde» (9), aber auch, wenn «die Cristos des los dolores Lateinamerikas ihre blutüberströmten Wunden zur Schau stellen, geradezu als Aufforderung an die Armen, geduldig die Unterdrückung zu ertragen» (9). All das werde von der Auffassung bestimmt, Jesu Tod sei ein Opfer gewesen. Doch aus dem NT ergibt sich für L.-D.: Jesus habe «seinen Tod nicht ausdrücklich als ‹Opfer› bezeichnet» (26); auch habe er nicht selbst erklärt, «er werde in den Tod gehen, *um* die Welt zu erlösen» (181). Sowohl die Einsetzungsworte beim Abendmahl als auch Mk 10,45 seien nicht authentisch. Vielmehr stelle Jesus seine Existenz angesichts des ihm drohenden Todes «in die alte Tradition vom verfolgten Gerechten, den Gott errettet» (94). Ausserdem lasse sich nachweisen, dass Jesus «den Bund mit Gott bis ans Ende» am Kreuz eingehalten habe (183). Aber allein im Glauben könne man «die universale Gültigkeit des Lebens und Todes Jesu behaupten» und feststellen: «Gott ist bereit, alle diejenigen zu erlösen, die sich mit dem Leben und dem Tod seines Sohnes vereinen» (183). Genau dies tue Paulus. Als Glaubender sage er mit einer Vielfalt von Sprechweisen aus, «was der Tod Christi am Kreuz eigentlich ist» (225). Er spreche von Rechtfertigung und Leben, Befreiung und Verwandlung, Versöhnung und Vereinigung, zweitrangig sei jedoch die Opfersprache. Was den Tod des Men-

schen betrifft, so gelte auch für Paulus, «der Tod ist und bleibt schrecklich, aber der Glaube an den Gott, der ihn in Jesus Christus besiegt hat, genügt, um es im Dunkel auszuhalten» (306).

Zweifellos ist eine Sühnedeutung des Todes Jesu schon im frühen Christentum auf Unverständnis oder gar Ablehnung gestossen. Das lässt sich durch die Sicht des Todes Jesu in LkEv+Apg, Hebr, JohEv belegen. L.-D.s Kritik an der gängigen Sprechweise ist demnach nicht ohne Anhalt am Neuen Testament. Nicht umsonst hat er ganz bewusst «die johanneische Interpretation mit zu berücksichtigen» versucht (23) und ausdrücklich betont: «Der Hebräerbrief ist keine ‹erste Opfertheologie› des Christentums» (184). Zu fragen ist freilich, ob L.-D. nicht seine Beweisführung durch den Rückgriff auf den historischen Jesus unnötig geschwächt hat und ob sich seine These halten lässt, die Opferperspektive sei für Paulus bei der Deutung des Todes Jesu zweitrangig.

Zur ersten Frage: L.-D. weiss durchaus, «dass die Evangelientexte alle im Licht von Ostern verfasst sind» (79). Das Hauptproblem jeder Rückfrage nach dem historischen Jesus ist ihm also bewusst. Doch hofft er, es «mit Hilfe der Kriterien der Differenz und Kohärenz überwinden» zu können (79). Wie dem auch sei – der Rezensent ist nicht so optimistisch –, m. E. unterläuft L.-D. auf diese Weise, was er selbst zu Recht gefordert hat, nämlich, den Tod Jesu weder von dem ihm vorausgehenden Leben noch von der ihm folgenden Auferstehung zu trennen (11).

Zur zweiten Frage: Für L.-D. ist der bei Paulus häufiger vorkommenden «Formulierung ‹sterben für›... jeglicher Gedanke einer Stellvertretung fremd» (207). Ausserdem lasse sich das «für mich» oder «für uns» nicht so interpretieren, «als sei Jesus an die Stelle von uns Sündern getreten»; wer das täte, der «übernimmt die Opferperspektive des alten Gesetzes» (208 f.). Konsequenterweise findet L.-D. die Opferperspektive über I Kor 11,23 ff. hinaus nur noch an drei Stellen: I Kor 5,7; 10,16–22; Röm 3,23–25. Mit solcher Deutung und Einordnung paulinischer Aussagen über Jesu Tod steht L.-D. keineswegs allein. Welcher moderne, autonome Mensch kann denn mit Gedanken wie Stellvertretung, Sühnopfer u. ä. etwas anfangen! Paulus jedoch konnte das. Das ist zu beachten, wenn man Aussagen des Paulus gewichtet.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen sei ausdrücklich betont: Es lohnt sich, das Buch zu lesen. Leider lässt die deutsche Übersetzung zu wünschen übrig. Aus dem klaren und durchsichtigen Verbalstil des Originals wurde ein holpriger Nominalstil. Dazu kommen Übersetzungsfehler: z. B. sind «critiques» nicht «Textkritiker», sondern «kritische Forscher» oder einfach «Kritiker»; «Eigengut bei Matthäus» (72) muss «Sondergut des Matthäus» heissen, «historizistische Kritik» (78) «historistische Kritik».

Martin Rese, Münster

Paul de Tarse, apôtre de notre temps. Mémorial Paul VI, par les soins de L. de Lorenzi («Benedectina. Section paulinienne» 1), Abbaye de Saint Paul, Rome 1979; pp. 806.

L'homme de Dieu: Paul, apôtre de Jésus-Christ (A. Descamps 25–60); Les devanciers de Paul dans la mission selon les Actes (L. Legrand 61–74); Genèse et évolution de la pensée paulinienne (P. Benoit 75–100); L'Apôtre Paul, homme de Dieu: biographie spirituelle (G. Turbessi 101–162). *Devant la parole de Dieu:* Coherence and Value of the Old Testament in Paul's Thought (F. Festorazzi 165–173); L'Evangile de la paix (R. Penna 175–199); La chrestotes de Dieu selon Paul (M. A. Siotis 201–232); L'origine vétérotestamentaire de la formule: Pour la louange de sa gloire (F. Dreyfus 233–248); Ellipsis and Parenthesis in Ga. 2,1–10 and 2 Th. 2,1–12 (B. Orchard 249–258). *Apôtre et serviteur:* Pierre et Paul dans l'église ancienne: considerations sur la tradition textuelle des Actes des Apôtres (C. M. Martini 261–268); L'autorité de Pierre en Ga. 1–2 et Act. 15 (S. Panimolle 269–289); Peter in the Mirror of Paul's Letters

(R. Pesch 291–309): La charge apostolique (J. Gribomont: examen de l'interprétation de la péricope de 1 Th. 2,1–12 chez les pères de l'Eglise 311–338); Christ did not send me to baptize, but to evangelize (M. Pesce 339–362); Le charisma des pasteurs dans le corpus paulinien (J. Sànchez Bosch 363–397); Paul diakonos du Christ et des chrétiens (L. de Lorenzi 399–454); La relation entre la responsabilité communautaire et l'autorité ministérielle d'après le Nouveau Testament (spécialment le corpus paulinien: J. Gnilka 455–470). *Le peuple de Dieu en route:* Sola fide (E. Lohse 473–483); Eucharistie et unité de l'Eglise (U. Wilckens 485–508); Le christianisme comme la voie du Seigneur (S. Lyonnet 509–527; nous avons rendu ainsi un titre qui à toute première vue s'éloigne du contenu de l'essai: agapé et charismes selon 1 Co. 12,31); Christological Features in Eph. 1,3–14 (F. Montagnini 529–539); Christological Motives in Pauline Ethics (P. Grech 540–558); Les conséquences éthiques de la perspective paulienne du temps de l'Eglise (O. Cullmann 559–574); La collecte (S. Garofalo 575–593); Saint Paul et la politique (S. Cipriani 595–618); Mari d'une seule femme: le sens théologique d'une formule paulinienne (I. de la Potterie 619–638; bonne histoire de l'exégèse; solution nouvelle qui ouvre à une véritable théologie du ministère). *Problèmes d'évangélisation et de pastorale:* La communication de l'évangile selon saint Paul (P. Rossano 641–654); Vous êtes la construction de Dieu, le Temple de Dieu (M. A. Chevallier 655–664); L'idée de corps du Christ dans la lettre aux Ephésiens: perspectives pour notre temps (R. Schnackenburg 665–685); L'Eglise à l'épreuve de ses divisions: I Co. 11,18s (J. Dupont 687–696); Les vieillards, nos parents dans l'Eglise de Dieu (1 Tim 5,1–2: C. Burini 697–720); Death and the Care of the Bereaved (D. E. H. Whiteley 721–749); Paul de Tarse, un homme libre, nous interpelle aujourd'hui (J. M. Cambier 751–794).

Nous attirons l'attention sur cette véritable somme qui rendra les plus grands services; les articles les plus vigoureux sont sans doute ceux de Siotis, Dreyfus, Martini, Pesch, Pesce, Lyonnet, Cullmann, Dupont; les plus neuf celui de la Potterie; mais l'ensemble est à tout point de vue remarquable (sauf les trop nombreuses coquilles). Un hommage bien digne à la mémoire de Paul VI, introduit par G. Turbessi et L. de Lorenzi (7–11), préfacé par G. Benelli (13–21).

Aldo Moda, Torino

H. G. Hermesmann, *Zeit und Heil.* Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte, Konfessionkundliche und kontroverstheologische Studien 43, Bonifacius Verlag, Paderborn 1979; pp. 192.

Après une introduction qui situe exactement sa recherche (11–16), H. G. Hermesmann (encore un auteur catholique, cette fois allemand, vingt ans après la thèse de Jean Frisque: des éléments qui, tous, sont bien significatifs) procède en six moments. Tout d'abord une esquisse bio-bibliographique (17–29); ensuite un bon chapitre sur la méthode exégétique pratiquée par Cullmann (30–54); en troisième lieu l'exposé de la notion de temps sous-jacente à la théologie cullmannienne de l'histoire du salut (55–81); en quatrième lieu les grandes lignes de cette théologie (82–96); ensuite un long examen de l'influence que cette théologie a exercée sur les travaux de Cullmann dans les domaines qu'il a étudiés d'avantage: la christologie (97–122), l'ecclésiologie (123–146), l'eschatologie (147–158); enfin les problèmes soulevés par cette théologie (159–179), ainsi que le dialogue œcuménique que celle-ci a suscité (180–187). Ce livre est une bonne introduction à la lecture de la pensée d'Oscar Cullmann: H. connaît sans doute bien l'œuvre presentée; tient compte de l'ensemble avec maitrise et finesse, avec clarté aussi; épouse avec soin la logique interne de la théologie cullmannienne, montrant, une fois encore (et il est bien nécessaire!) l'apport considérable que ce grand savant a su donné aux recherches sur l'histoire, la vie et la pensée du christianisme primitif. Certains chapitres cependant méritent de reserves: la

biographie est trop sèche après 1938; dans la bibliographie on ne note point le caractère parfaitement bilingue de Cullmann; H. à du mal a comprendre la portée des objections dirigées contre la *Heilsgeschichte* cullmannienne; il y a des oublis dans la bibliographie critique sur Cullmann. En tout cas, un livre à retenir.

Aldo Moda, Torino

Gerd Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie,* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 130, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 419 S.

Die bisherigen Versuche psycho-historischer Paulus-Deutungen, über die Th. berichtet, ermutigen nicht zur Fortsetzung. «Paulinische Theologie wird von den einen als neurotische Abwehrhaltung, von den andern als Befreiung von neurotischem Zwang gewertet, von den einen als Erfüllung, den andern als Überwindung von Allmachtsphantasien...» Dennoch hält der Verfasser die psycho-historische Interpretation für einen unverzichtbaren Teil des Geschäfts der Auslegung. Er bringt zudem andere Voraussetzungen als die bisherigen Interpreten dafür mit. Er ist nicht Psychologe mit Amateur-Kenntnissen über das NT, sondern von Haus aus Neutestamentler und Altphilologe. Bei seinen psychologischen Deutungen beschränkt er sich nicht auf ein einziges Theoriemodell, sondern er kombiniert mehrere: Lernpsychologie, zwei tiefenpsychologische Theorien und kognitive Psychologie. Die Methode, nach der er vorgeht, ist kritisch und weckt Zutrauen. Er beginnt jeweils mit der deskriptiven Analyse des Textes unter Einbezug seiner Traditionsgeschichte. Dabei wird vorausgesetzt, dass der Text genau das sagt, was der Schreiber sagen will. Erst nachher wird im analytischen Sinn gefragt, welche unbewussten oder halbbewussten Motive im Text nur indirekt zum Ausdruck kommen. Und für diese Rückschlüsse auf unbewusste Motive stellt Th. eine Reihe von Regeln und einschränkenden Bedingungen fest. Die Texte, mit denen er sich besonders gründlich befasst, sind: I Kor 4,1–5; Röm 2,16; I Kor 14,20–25; II Kor 3,4–4,6; I Kor 11,3–16; Röm 7,7–23; I Kor 14; I Kor 2,6–16.

Von den vielen neuen Hypothesen des Verfassers ist m. E. für den Fortgang der Diskussion entscheidend, was er über das Unbewusste im analytischen Sinn schreibt: Die paulinischen Begriffe «das Verborgene im Menschen» oder «Decke» seien mit dem gleichzusetzen, was der Analytiker mit «verdrängte und nicht bewusstseinsfähige Inhalte» bezeichnet. Der paulinische Erlösungsglaube lässt sich dann tiefenpsychologisch so umschreiben: «Christus tritt sowohl an die Stelle des Es wie des Überich, übernimmt den Schatten und verkörpert das ideale Selbst. Er ist der neue Kyrios – aber auch der Sündenbock. Weil er beides zugleich ist, ermöglicht er *eine Bewusstmachung bisher unbewusster Aspekte des Lebens.*» Dass nach II Kor 3 die Decke über dem tötenden Gesetz lag und durch Christus entfernt wurde, bedeutet: Durch Christus verlieren bisherige normative Systeme ihre Heiligkeit, ihre Aggressivität wird offenkundig. Gleichzeitig wird die unbewusste Rebellion der *Sarx* gegen das Gesetz bewusst.

Das wird durch Röm 7 noch deutlicher. Nach gründlicher Diskussion aller Verstehensmöglichkeiten macht Th. einleuchtend, dass das Ich dieses Kapitels weder ein bloss fiktives noch ein nur persönlich-biographisches Ich ist. Die Aussagen enthalten unbestreitbar einen persönlichen Anteil des Autors. Den Widerspruch zwischen Röm 7 und Phil 3,4–6 erklärt Th. damit, dass der erste Text den unbewussten Konflikt von Paulus schildert, der durch die Glaubenserfahrung bewusst wurde, während der zweite das Bewusstsein des Pharisäers Paulus umschreibt. Dass Paulus die Macht des Gesetzes als tödlich erlebt hat, führt Th. auf «eine stammesgeschichtlich verwurzelte, latente Angstbereitschaft des Menschen» zurück, die «vor der kulturellen Evolution durch spezifische Feindsignale ausgelöst wurde, nach Ablösung des instinktiven Steuerungs-

systems durch kulturelle Verhaltensmuster mit der moralischen Forderung gekoppelt werden kann... Je intensiver sich ein Mensch damit identifiziert, umso grösser wird die Gefahr, dass sich diese Anforderungen mit einer destruktiven Energie verbinden, welche die Kultur selber gefährden kann.» Eine solche Überreaktion ist nach Th. zu verstehen als Abwehr einer nicht wahrgenommenen eigenen Unfähigkeit zur Normerfüllung.

Auch die oft karikierenden Urteile von Paulus über die Juden sind Zeichen einer solchen Überreaktion. In der Verfolgung der christlichen Minderheit durch Paulus sieht Th. eine Sündenbockprojektion. «Er hat in den Christen unbewusst sich selbst verfolgt. Christus wurde ihm zum Symbol seiner negativen Identität, d. h. all jener Aspekte, die er an sich selbst nicht wahrhaben und von denen er sich bewusst distanzieren wollte.» Doch Christus ist nicht nur Prügelknabe und Sündenbock. Mit der Wende zum Glauben wird er auch Integrationssymbol, durch das die uralte Sehnsucht nach Ganzheit und Heil zu ihrem Recht kommt. Christus als Richter verändert die Beziehung des Menschen zu sich selbst: «Er ermöglicht Selbstbeurteilung ohne Selbstverurteilung.»

Als fruchtbar erweisen sich diese Deutungmodelle gegenüber dem eingeschränkten Ja des Paulus zur Glossolalie. Th. beschreibt die vorchristlichen Analogien des ekstatischen Redens: den bacchantischen Rausch, die platonische Inspiration und die Vorstellungen der Apokalyptiker über die Himmelssprache, zeigt, welche Lernprozesse die Glossolalie in Korinth ermöglicht und gefördert haben, und deutet sie dann tiefenpsychologisch als Ausdrucksform für verdrängte Inhalte und als sprachliche Regression. Die paulinischen Anweisungen zur Glossolalie, seine Zuordnung von *Pneuma* und *Nous* (I Kor 14, 15) und die Ausführungen darüber in Röm 8, 18–30 führt Th. auf die Auffassung zurück, dass im ekstatischen Reden bisher nicht wahrgenommene dunkle Aspekte der Wirklichkeit zum Vorschein kommen (Glossolalie ist nicht Erfülltsein mit himmlischer Kraft, sondern unaussprechliches Seufzen, Teilhabe an der Schwachheit). Zugleich ist sie Sehnsucht nach der Integration des Dunkeln, nach Individuation, nach dem Selbst, das mit der von aussen kommenden Christusgestalt verschmilzt.

Th.s Buch imponiert durch die Fülle der neuen Gesichtspunkte, die hier eingebracht werden, durch die Gelehrsamkeit des Verf.s und durch die Kühnheit, mit der er heutige psychologische Theorien heranzieht, um den Menschen Paulus besser zu verstehen. Es löst auch Fragen in mir aus:

1. Der Verf. überspielt das Elend der heutigen Psychologie, die keine gemeinsame Sicht des Menschen, sondern nur teilweise sich widersprechende Theorien über ihn hat, indem er vier psychologische Erklärungsmodelle aneinanderreiht und jeweils ein wenig miteinander mischt. Lerntheorie und kognitive Psychologie lassen sich zwar kombinieren, aber geht das zwischen ihnen und der Tiefenpsychologie? Schliesst nicht die eine Erklärungsweise die andere aus? Der Begriff Überdetermination rechtfertigt die Kombination nicht, wenn die eine Erklärungsweise beansprucht, umfassend zu sein. Und sind nicht das Freudsche und das Jungsche Verständnis des Unbewussten so konträr, dass sie sich nicht zu einer Synthese vereinen lassen? Wenn das Unbewusste Bereich des Verdrängten und der chaotischen Triebwünsche ist, wie kann es zugleich Ursprung einer archetypischen, alles ordnenden und heilenden Kraft sein?

2. Psychologische Deutungen beruhen auf Analogien, in unserm Fall auf Analogien zwischen paulinischen Vorstellungen und Begriffen der heutigen Psychologie. Wie weit werden aber Rückschlüsse aus Analogien durch vorhandene Unähnlichkeiten relativiert und in Frage gestellt? Paulus verfolgte die Christen, weil er in ihnen seine eigene, verdrängte negative Identität sah: eine sog. Sündenbockprojektion. Das leuchtet mir ein. Nach seiner Bekehrung war Christus für ihn Sühneopfer für unsere Sünden, «Sündenbock des alttestamentlichen Versöhnungstages». «Damit wurde der Projektionsvorgang transparent gemacht: Alle erkennen im stellvertretenden Sündenbock ihre Sünden an. Und alle waren überzeugt, dass diese Sünden überwunden waren.

Kommt die Anerkennung des Sündenbocks als Mitte der Gemeinschaft nicht einer Aneignung des Schattens gleich?» Das leuchtet mir nicht mehr ein. Die Deutung unterschlägt die Unähnlichkeiten zwischen dem psychologischen Gebrauch des Begriffs Sündenbock und den Opfervorstellungen von Paulus. Die Projektion auf den Sündenbock im psychologischen Sinn ist ein unbewusster Vorgang. Die Analyse ist bestrebt, ihn aufzuheben, bewusst zu machen und zu verarbeiten. Der erfolgreich Analysierte hat seine Projektionen zurückgenommen. In den Opfervorstellungen, mit denen Paulus seinen Erlösungsglauben umschreibt, bleibt die Projektion bestehen. Auch die Reinheit des Opfertiers ist wichtig (Gott hat den, der von keiner Sünde wusste... II Kor 5,21). Ich glaube nicht, dass man das paulinische Denken wie Th. mit dem Satz umschreiben kann: Christus ist der Inbegriff des Es, der Rebellion der *Sarx* gegen das Gesetz.

3. Paulus erscheint in diesen Interpretationen immer wieder als Mensch, der in seinem Denken wichtige Einsichten der modernen Psychologie vorweggenommen und seine Konflikte im Sinn heutiger psychologischer Bewältigungsmethoden gelöst hat. Cui bono? Soll die moderne Psychologie gelobt werden, weil sie uns Mittel zu einem tieferen Paulusverständnis an die Hand gibt? Soll Paulus apologetisch gepriesen werden (im Sinne von: «man kann auch als moderner, psychologisch geschulter Mensch den paulinischen Glauben übernehmen»)? Oder wird damit (faktisch) gezeigt, dass die moderne Psychologie Methoden zur Lösung von seelischen Problemen bietet, die den paulinischen Glauben überflüssig machen. Manches in diesem Buch lässt mich vermuten, dass so etwas wie eine Paulus-Apologie intendiert war, aber es gibt auch Hinweise darauf, dass die andern beiden Fragen mindestens zu stellen sind.

Walter Neidhart, Basel

D. Nauta u. a. (Hg.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme,* 2. Kampen, Kok, 1983. 488 S. Hfl. 89.–.

Fünf Jahre liess der zweite Band des biografischen Lexikons für die Geschichte des niederländischen Protestantismus auf sich warten. Nach bewährtem Muster (siehe ThZ 35 [1979] 375 f.) werden von rund fünfzig Autoren etwa vierhundert Figuren behandelt. Ein Register führt die Artikel beider Bände in alphabetischer Reihenfolge auf. Häufiger als im 1. Band trifft man auf Gestalten, die über die Landesgrenzen hinaus bekannt geworden sind. Zu ihnen gehören Männer wie Menno Simons (ca. 1496–1561), aber auch sein Gegenüber beim Religionsgespräch von Wismar 1553/54 Martin Micronius (1523–1559), oder Protagonisten in der so wichtigen Kontroverse zwischen Remonstranten und Kontraremonstranten wie etwa J. Arminius (1560–1609), S. Episcopius (1583–1643) und J. Wtenbogaert (1557–1644) auf der einen Seite sowie F. Gomarus (1563–1641), J. van Polyander von Kerckhoven (1568–1646) und A. Walaeus (1573–1639) auf der anderen Seite. Bekannte Grössen aus der Universitätstheologie sind ferner F. Junius (1545–1602) und A. Rivet (1572–1651) in Leiden, G. Voetius (1589–1676) und J. A. Cramer (1864–1952) in Utrecht, J. Maccovius (1588–1644) in Franeker sowie D. Gerdes (1698–1765) und P. Hofstede de Groot (1802–1886) in Groningen. A. Pierson (1831–1896) wirkte von 1870 bis 1874 als Professor in Heidelberg, bevor er sich dem Christentum endgültig entfremdete. Der niederländische Protestantismus ist reich an originellen kirchlichen und theologischen Aussenseitern, dazu gehören Gestalten wie David Joris (1502/03–1556) und sein Jünger N. M. Blesdijk (1520/21–1584), H. Niclaes (1501/02–ca. 1580), J. A. Comenius (1592–1670), J. de Labadie (1610–1674) mit seinen Anhängern A. M. van Schurman (1607–1678) und P. Yvon (1646–1707) sowie schliesslich P. Poiret (1646–1719) und H. F. Kohlbrügge (1803–1875). Es fällt auf, wie viele Theologen des 17. Jh.s in Heidelberg, Basel und Genf studiert haben, zu ihnen zählt etwa J. Bogerman

(1576–1637), der Vorsitzende der Synode von Dordrecht, oder H. van Diest (1595–1673), der 1621 in Basel promovierte und der ebenso wie seine Landsleute J. Alting (1618–1679), G. Horn (1620–1670), P. Montanus (1631–1679), A. Perizonius (1626–1672) und J. Valckenier (1617–1670) den Zürcher Orientalisten Johann Heinrich Hottinger hoch verehrte. Eine besondere Farbe bringen die Figuren ins Bild, welche sich ausserhalb der Fachtheologie einen Namen erwarben, wie etwa D. de Man (1889–1962), der mit einer Arbeit zum Spätmittelalter promovierte, sich seinen Lebensunterhalt als Münzexperte verdiente und in der ThZ über Nietzsche publizierte oder J. E. J. Capitein (1717–1747), der als erster vom Negersklaven zum Pfarrer aufstieg, sich jedoch literarisch für den Beibehalt der Sklaverei einsetzte, oder G. Flournois (1639–1685/86), der aus Genf gebürtig als Pfarrer in Surinam wirkte und zu den Begründern des welsch-schweizerischen Romans gehört, oder J. Grevius (ca. 1584–ca. 1624), der schon 1624 in einer leidenschaftlichen Schrift die Folter anprangerte. Die Redaktion will versuchen, den nächsten Band in einem kürzeren Zeitraum folgen zu lassen.

Ulrich Gäbler, Amsterdam

J. B. Cobb, Jr., und D. R. Griffin, *Prozesstheologie,* Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979, 193 S.

Zwei amerikanische Theologen legen hier eine gut lesbare Einführung in das Denken vor, das unter dem Namen «Prozesstheologie» in der modernen amerikanischen Theologie eine führende Bedeutung erlangt hat. Der Kreis ist sehr weit gezogen. Die Themen reichen von den grundlegenden ontologischen Voraussetzungen dieses Denkens über seine spezifisch christlichen, heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Inhalte bis zu seinen Konsequenzen für Ökologie und Überlebenskrise. M. W. liegt hier die erste umfassende Darstellung dieser theologischen Denkbemühung in deutscher Sprache vor.

Uns Kontinental-Europäern wird der Einstieg erleichtert, wenn wir Teilhard de Chardin als Verstehenshilfe beiziehen. Teilhard wird öfters zitiert. Die Ähnlichkeit zwischen ihm und Whitehead und seinen theologischen Schülern und Geistesverwandten ist frappant. Deutlich sind auch die Unterschiede. Aber sie lassen sich leicht als verschiedene Ausgestaltungen eines Grundkonzepts verstehen, das offenbar hüben und drüben in der Luft liegt.

1. Teilhard und Whitehead denken evolutionistisch und beide begründen die Evolution in «Gott» als ihrem Motor. «Gott» bringt das je Neue in Bewegung, das die Geschichte vorantreibt. Whitehead unterscheidet sich darin von Teilhard, dass er ein Scheitern der Evolution, einen katastrophalen Ausgang der Geschichte ernsthaft in Betracht zieht. Er betont die Mitverantwortung des Menschen stärker.

2. Teilhard und Whitehead denken Natur- und Geistesgeschichte zusammen. Das Geistige hebt schon in der Materie an, wie es auch in seiner höchsten Entfaltung das Materielle impliziert. So wird auch dem aussermenschlichen Sein, sogar der «toten» Materie «Erleben», «Genuss» zugeschrieben, wenn auch in einer für uns nicht nachvollziehbaren Form. Das «Unbewusste» und «Vorbewusste» spielt eine bedeutsame Rolle, ohne dass deswegen das «Bewusstsein» und «Selbstbewusstsein» als spezifisch menschliche Weisen des Erlebens in seinem Gewicht geschmälert würde.

3. «Jesus» und «Christus» werden auf verschiedenen Ebenen gesehen. Christus ist das Prinzip «erwidernd-schöpferischer Liebe», die das Wesen Gottes in seiner «Ur»- und in seiner «Folgenatur», d. h. in seiner Transzendenz und seiner Immanenz ausmacht. Jesus ist der Mensch, der sich innerhalb der menschlichen Geschichte dieser Liebe am tiefsten öffnete und damit die Bewegung initiierte, die die Geschichte am deutlichsten auf ihr Ziel hin ausrichtete. «In dem Wirklichkeitsverständnis, das im Reden und Handeln Jesu zum Ausdruck kommt, haben

wir es mit der schöpferisch-erwidernden Liebe Gottes als der primären Realität zu tun» (101). Der «Panchristismus» Teilhards hat seine Parallelen in gewissen Ausprägungen der Prozesstheologie.

4. Die «Eschatologie» spielt, durch das «evolutionistische» Grundmuster bedingt, hier wie dort eine bedeutsame Rolle. Die «Kirche der Zukunft» wird sich von der frühchristlichen Gemeinde auf zweierlei Weise unterscheiden: durch die Aufhebung der Trennung zwischen Gläubigen und Ungläubigen und durch die Überwindung der Trennung von der Natur, auch in Beziehung auf den eigenen Körper. «Teilhard behauptet, das Universum sei mein Körper. Whitehead sagt: ‹Die aktuelle Welt ist meine›. In diesem Fall wären die christlichen Gemeinden, auf die wir unsere Hoffnung richten, immer noch nur der unmittelbarste Teil der Umwelt. Die Umwelt, die der wahre Körper ist, würde sich auf alle Menschen und auf alle Geschöpfe erstrecken. Das Empfinden gegenseitiger Teilhabe an allem Leben und sogar an der unbelebten Welt würde unsere Haltung dieser Umwelt gegenüber radikal ändern» (115). Wir sind hier unmittelbar bei Teilhards «kosmischem Christus» und «kosmischem Gottesdienst».

Deutlicher als Teilhard sieht Whitehead die Zukunft durch die Macht des Bösen bedroht. «Die Prozesstheologie insistiert darauf, dass die Zukunft wirklich offen ist und dass das, was geschieht, davon abhängt, was die Menschen tun... Aber das Problem des Bösen bleibt bestehen, nicht nur als ein Stachel in unserm Denken und in unserm Lebensmut, sondern auch als eine Bedrohung unseres Leben- und Dienenwollens... Ein Wesen, das nicht diese auf das Ganze gerichtete Bedrohung überwindet, kann nicht als Gott angebetet werden...» (191).

«Das Grundübel in der zeitlichen Welt» ist «das ständige Vergehen alles dessen, was wir werthalten...» Wenn Gott «erwidernde Liebe ist», ist diese unsere Grundsinnwidrigkeit überwunden. «Wenn Gott sich uns gegenüber responsiv verhält, dann haben unsere Freuden und unser Handeln eine Wirkung auf die Gottheit selbst. Wie schnell auch immer ihre Wirkungen in dieser Welt im Laufe der Zeit verblassen, ihre Bedeutung ist dadurch gesichert, dass sie im Leben Gottes gezählt haben. Dieses göttliche Leben... ist immerwährend, unvergänglich, es empfängt unablässig von der Welt, bewahrt aber in der Unmittelbarkeit seiner unvergänglichen Gegenwart, was in der Welt vergangen ist...» (121).

Soviel zur «Prozesstheologie», wie sie sich laut dem vorliegenden Buch im Gegenüber zu Teilhard de Chardin darstellt. Um sie voll zu würdigen, müssten wir sie der gleichzeitig in Lateinamerika entstandenen «Theologie der Befreiung» gegenüberstellen. Vor allem müssten wir sie an der ntl. Botschaft und hier an der Theologie von Paulus messen. Eine tiefgreifende Kritik wäre dann kaum zu umgehen. Sie übersteigt die Möglichkeiten einer ersten Bekanntgabe.

Eduard Buess, Flüh

Wilhelm Niesel, *Lobt Gott, den Herrn der Herrlichkeit.* Theologie um Gottes Ehre, Konstanz 1983.

Mit diesem 1978 in der Kashiwagi-Kirche zu Tokyo gehaltenen Theologie-Kurs über die Grundzüge des christlichen Glaubens legt der langjährige Moderator des Reformierten Bundes, Mitglied des EKD-Rates, Präsident des Reformierten Weltbundes von 1964 bis 1970, em. Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und Pfarrer der dortigen reformierten Gemeinde Schöller sein theologisches Testament vor (hg. v. seinem Nachfolger J. Fangmeier zu Niesels 80. Geburtstag 1983). Diese elementare Dogmatik und Ethik atmen das Erbe K. Barths, überhaupt der reformierten Tradition seit Calvin und dem Heidelberger Katechismus. Das verrät schon die Wahl des Titels und Untertitels «Theologie um Gottes Ehre» (*gloria Dei* bei Calvin); aber auch schon die genannte Zweiteilung in Dogmatik und die darauf gründende (eine

lutherische Zwei-Reiche-Differenzierung ablehnende) Ethik der 10 Gebote als «Verherrlichung Gottes», ebenso die Dreiteilung der Dogmatik in die durch die Christologie erschlossene Gottes-Lehre (11 ff.), die Christologie mit der klassisch-reformierten Drei-Ämter-Lehre (18 ff.) und die Pneumatologie: «Gottes Herrlichkeit in seinem Geist» (62 ff.), wobei die Anthropologie kurz in der Christologie (etwa 34 f.) und ausführlich (unter hamartiologischem wie soteriologisch-pisteologischem Aspekt) in der Geist-Lehre (95 ff.) behandelt wird, dann z. B. die exponierte und extensive Behandlung des 4. Gebotes (Feiertag-Heiligung, 152–165) – all dies erinnert an K. Barths Kirchliche Dogmatik (Vorwort, 7). Zugleich aber deutet N. die christliche Überlieferung in elementarisierter Weise mit eigenen Worten für den heutigen Hörer; Beispiele: die christologischen Begriffe wie «von Gott gezeugter Sohn» (24), Jungfrauengeburt (26 ff.), Opfer Christi (38 ff.) oder das dreifache Amt Jesu Christi als des Königs, Hohenpriesters und Propheten (53 ff.), die Einteilung des Dekaloges in die erste Tafel mit dem 1.–5. Gebot und in die zweite mit dem 6.–10. Gebot, wobei das 10. das 7.–9. in sich schliesst (109 ff.), die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis als heute vor allem ökumenisch diskutiertes Problem (96 ff.), Volk Israel und Christen (109 ff.) oder die umfassend problematisierende Auslegung des 6. Gebotes «Du sollst nicht töten» vom Brudermord über Krieg, Wirtschaftsmord, Euthanasie bis zum Suizid-Problem (171–181).

Dass dabei viele Fragen mehr angerissen als beantwortet werden, z. B. Militärdienst – Wehrersatzdienst (179 f.), das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen wie etwa Shintoismus oder Buddhismus (122 f.), die oft harte (an Barths Verdikte erinnernde) Ablehnung des Katholizismus (z. B. 98, 113, 129), ist verständlich. Andere Fragen bleiben offen, etwa die Einteilung des christologischen Kapitels, wonach (1) «Gottes Menschwerdung» und (2) die «Erhöhung des Sohnes Gottes am Kreuz für uns» wohl klassisch *De persona mediatoris* [unterteilt in (1) als *status exinanitionis* und (2) als *status exaltationis*] und (3) die «Verherrlichung des Gekreuzigten» klassisch *De opere mediatoris* meinen. Dogmatisch ist auch die Reihenfolge der Ämter in König–Hoherpriester–Prophet (oder wie sonst?) interessant, weil sich bekanntlich ganz verschiedene Interessen damit verbinden. Manche Aussagen provozieren Widerspruch: Wenn der Heidelberger Katechismus (Frage 98) die Ansicht, dass Bilder von Jesus für kleine Kinder hilfreich seien und im Religionsunterricht doch auch gemalt werden, mit einem «Nein» (auch N.s) belegt (142) – notwendige Verengung auf einen bild- und körperlosen Wort-Protestantismus? Andere Aussagen und Perspektiven sollten unbedingt unterstützt werden, dass Dogmatik und Ethik stets in Auseinandersetzung mit der Bibel, in ökumenischer Weite und Verantwortung der christlichen Tradition zu treiben sind; dass Elementarisierung in der Sache des Glaubens und in der theologischen Sprache geboten ist; dass Theologie stets kritisch Stellung nehmend in politischem Kontext geschieht und dass sie dabei Ethik bewusst als «Verherrlichung Gottes» (und nicht als relativ neutrale Beschäftigung der weltlichen Vernunft) konzipiert. So wie N. im Dritten Reich aus Glaubensgründen in der Bekennenden Kirche mitprotestiert hat, so atmet auch diese Elementar-Theologie (die sich als Arbeitsbuch für Seminare, auch für anspruchsvolle Erwachsenenbildung eignet) den Geist des engagiert denkenden und handelnden reformierten Christen.

Uwe Gerber, Hannover

Johannes Gründel (Hg.), *Recht und Sittlichkeit.* Studien zur theologischen Ethik, Universitätsverlag Freiburg i.Ue. Herder, Freiburg 1982. 159 S.

Recht und Rechtsprechung wandeln sich, wenn das Rechtsempfinden und das Bewusstsein von dem, was rechtlich und sittlich ist, sich ändern. Eine solche schlichte Feststellung weist auf komplexe Sachverhalte hin, die das Spannungsfeld von Recht, Moral und Sittlichkeit betreffen.

Sich auf die Grundlagen ihres Verhältnisses zu besinnen, wird aber umso mehr zu einer dringlichen Aufgabe der Ethik, als eine Emanzipation des Rechts von der Moral in einer Gesellschaft, deren Sitten und ethische Grundauffassungen nicht mehr einheitlich zu ordnen sind, an Boden gewinnt, und gleichermassen, wenn auch nicht gleich zu beurteilen, eine fortschreitende Privatisierung gemeinschaftsbezogener Verhaltensweisen, wie z.B. in der Liberalisierung des Sexualstrafrechts ersichtlich. Beides lässt auch ein Modell der Zuordnung und Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit, das gerade vielen Theologen plausibel war, als fragwürdig erscheinen: dasjenige nämlich Georg Jellineks, nach welchem Recht und Sittlichkeit als konzentrische Kreise gedacht wurden. Danach sollte das Recht ein sittliches Minimum schützen; was aber, wenn ebendies nicht mehr als gegeben, sondern bis in den Kern, den heute die Grundwerte- bzw. Menschen- und Grundrechtsdebatte bezeichnet, strittig ist?

Das ist die Herausforderung, der sich der 19.Kongress der (deutschsprachigen katholischen) Moraltheologen und Sozialethiker im September 1979 in München stellte. Das Buch enthält neben einer Einführung von J. Gründel und mit einem einführenden Referat von G. Teichtweier sowie einem Bericht über die Ergebnisse der Arbeitskreise von A. Auer die Hauptreferate (Philosophie: O. Höffe; Rechtswissenschaft und -philosophie: A. Kaufmann; Fundamentaltheologie: A. Glässer; Kirchenrecht: P. Huizing) und einen hinzugefügten Beitrag vom D. Mieth zum Thema. Das Ganze ist eine sehr wertvolle Ergänzung der schon recht breiten gegenwärtigen Grundlagendiskussion, wobei der evangelische Leser besonders hingewiesen sei auf M. Honekker, Recht und Moral (in: D. Henke u.a. [Hg.], Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion, 1976), und auf das Handbuch der christlichen Ethik (in Bd. II neben F. Böckle, Strafrecht und Sittlichkeit, W. Pannenberg, Christliche Rechtsbegründung; in Bd. III: P. Saladin, Die Rechtsgeltung von Menschenrechten als Beispiel für die Rechtserheblichkeit ethischer Kriterien). Ausdrücklich bezieht sich der Beitrag von Glässer auf Problemgeschichte und neuere Entwürfe evangelischer Rechtsbegründung und behandelt die Frage nach dem spezifisch christlichen Beitrag zu Sittlichkeit und Recht als Teil der Frage nach dem Wesen des Christentums.

Für die systematische Verhältnisbestimmung von Recht und Sittlichkeit sind indessen vor allem die Beiträge von O. Höffe, A. Kaufmann und D. Mieth ertragreich. Dabei ergibt sich eine Linie – bei Höffe gestützt auf sorgfältig geklärte Begriffe –, die das Terrain zwischen den Extremen, nämlich dem Modell der Identität wie auch dem der Differenz, d.h. Moralisierung des Rechts und Rechtspositivismus (im demokratischen Gewand des blossen Mehrheitswillens) so erschliesst, dass sich deutlich das von Kaufmann eingebrachte Modell einer Polarität von Recht und Sittlichkeit abzeichnet. Gegründet auf die Idee einer institutionellen Sittlichkeit als Sittlichkeit angesichts von Rechtsverhältnissen (Höffe) bzw. einfacher, elementarer Sittlichkeit (Kaufmann nach Bollnows Begriffsbildung, man kann aber auch erinnern an D. von Oppens Gedanken der Polarität von Gesetz und Bergpredigtsethos, in: Das personale Zeitalter, 1960) und argumentativ vermittelt über das Kriterium der Universalisierung (Höffe) bzw. der Gerechtigkeit als logischer Notwendigkeit des Umgangs von Vernunftwesen, etwa im Sinne freier, wechselseitiger Anerkennung (Mieth mit Bezug auf Rawls), wird sowohl die staatliche als auch die kirchliche Rechtsordnung an ursprünglichen, der Person eigenen Menschenrechten und in der Folge positivierten Grundrechten orientiert. Das verbindet sich mit einer Bejahung der Minimalisierung von Strafrechtsnormen und gleichzeitig der Forderung nach vermehrter – aber auch von Sozialisierungsfunktionen des Rechtes mitgetragener – Gewissensbildung.

Manche Einzelheiten wie etwa Kaufmanns Plädoyer für die Lehre vom rechtsfreien Raum im Zusammenhang mit Konfliktsfällen (z.B. Schwangerschaftsabbruch) mögen umstritten bleiben. Es bleibt auch weiter darüber nachzudenken, ob die konkrete Menschenrechts- und Grundrechtsfindung «philosophisch» im Sinne des Postulierens angeborener, natürlicher Rechte

(Höffe) oder erst im geschichtlichen Prozess selbst der gegenseitigen Anerkennung (wie Mieth aufzunehmen wäre) mit allen Risiken des Verfehlens, aber auch der Chance der Erweiterung «richtigen Rechts» geschieht. An der überzeugenden Gesamttendenz des Buches auch für den evangelischen Theologen bricht das nichts ab.

Hermann Ringeling, Bern

Andreas Feige, *Erfahrungen mit Kirche.* Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, Hannover, Lutherisches Verlagshaus, 1982. 620 S., kart. DM. 38.–.

Es ist unschwer zu erkennen, dass von kirchlicher Seite immer dann Umfragen zur Situation der Jugend in Auftrag gegeben werden, wenn eine kritische Phase erreicht ist. Als Mitte der 50er Jahre sich in den Jugendgruppen und -verbänden massive Veränderungen zeigten, wurde beim EMNID-Institut eine Untersuchung über «Jugend und Religion» in Arbeit gegeben. Ende der 60er Jahre erschienen unter dem Titel «Evangelische Jugend in Deutschland» (1969) Materialien und Analysen, die im Zusammenhang eines Auftrags zur Analyse der konfessionellen Jugendarbeit standen und die Frage der Legitimation und des Selbstverständnisses bearbeiteten. Die gegen Ende der 70er Jahre manifest gewordenen neueren Tendenzen der Jugendbewegung und das Phänomen der «Aussteigerjugend» sind wiederum Anlass und Frage hinsichtlich dieser jüngsten empirischen Erhebung zur Frage des Verhältnisses von Jugend und Kirche. Der vorliegende Band macht das Ergebnis eines Forschungsauftrages der evang.-luth. Landeskirche in Braunschweig einer grösseren Öffentlichkeit zugänglich.

Für das Forschungsprojekt wurden drei Möglichkeiten der empirischen Erhebung benutzt und miteinander verschränkt. Zunächst die bekannte quantitative Methode des Fragebogens, sodann der Weg, junge Erwachsene spontan und emotional auf Schlüsselwörter reagieren zu lassen und diese Reaktionen zu protokollieren und auszuwerten, und schliesslich das Gruppengespräch, in dem der Einzelne in seiner spezifischen Kontur und seinen speziellen Erfahrungen zu Worte kommen kann.

Die Veröffentlichung enthält in Teil A «Sozialwissenschaftliche Analysen» aus der Feder von A. Feige, der eine umfangreiche soziologische Analyse der erhobenen Daten vorlegt, und von J. Kutz, der die auf dem Weg der Reaktion auf Schlüsselwörter gewonnenen empirischen Daten auswertet. Teil B «Theologische Analysen» enthält Aufarbeitungen des empirischen Materials unter theologischen und religionspädagogischen Perspektiven. Hier werden unter Ausgang und Bearbeitung des empirischen Materials interessante konzeptionelle Entwürfe zu den folgenden Arbeitsfeldern vorgelegt: Konfirmandenunterricht (C. Bizer), Jugendarbeit und Konfirmandenunterricht (C. Bäumler), Innovation und Jugendarbeit (M. Affolderbach), Religionsunterricht (W. Reinmuth), Pfarrer als Symbolfigur (H. Lorenz), Volkskirchliches Christentum (D. Stoodt/E. Weber) und zur Gottesdienstfrage (V. Drehsen). Hier finden sich interessante Aspekte im Überschneidungsbereich von Empirie und Theologie.

Teil C dokumentiert die gewonnenen Daten, enthält den Wortlaut der verwendeten Fragebögen sowie Protokolle aus Diskussionen von jungen Erwachsenen über Christentum und Kirche. Eine Bibliographie rundet den Band ab.

Die Protokolle aus Diskussionen zum Thema «Junge Erwachsene reden über Christentum und Kirche» (501–605) sind eine wahre Fundgrube zu den 10 Themenbereichen, nach denen sie strukturiert sind. Darüber hinaus dürfte die umfangreiche (3–179) Auswertung der empirischen Untersuchung durch A.Feige besonderes Interesse verdienen. Er bietet in Kap. 6 eine Zusammenfassung der Befunde (137ff.), so dass man von hier aus gut den Einstieg in die vorliegende

Veröffentlichung nehmen kann. Die ablehnende Haltung gegenüber der kirchengebundenen Religiosität hat bekanntlich seit 1968 rapide zugenommen. Dieser Tatbestand wird auch durch diese Studie bestätigt. Andererseits lassen die geäusserten Erwartungen im Blick auf Kirche, den Religionsunterricht der Schule, die beachtliche Wertschätzung des Pfarrers wie des Christentums insgesamt erkennen, dass die Einstellung der jungen Erwachsenen zu Religion und Kirche durchaus nicht mit dem Stichwort der «totalen Irrelevanz» zu charakterisieren ist. Vielmehr geht es um eine Mitgliedschaft zwischen Zustimmung, Erwartung und Distanz. Besonders auffallend ist, dass die Erwartungen, die dem Pfarrer als Menschen entgegengebracht werden, sehr hochgespannt sind. Wenn Christsein sich in der Person des Pfarrers verdichtet und von ihm repräsentiert wird, sind junge Menschen offenbar zum Vertrauen bereit. Damit wird deutlich, wie wesentlich die personale Repräsentanz des Evangeliums ist. Zugleich liegen hier aber auch Schwierigkeiten und Gefahrenmomente für den Prozess der Weitergabe des Evangeliums. Überraschend auch die überwiegend positive Bewertung, die der Religionsunterricht erfährt. Immerhin wollen nur 16,4% der Befragten auf den Religionsunterricht in der Schule verzichten, während 83,6% ihm im Verhältnis zu den anderen Schulfächern eine gleichrangige oder untergeordnete Stellung einräumen. Doch genug der Kostproben.

Ein wesentliches Ergebnis der Erhebung besteht darin, dass die bereits von E. Lange seinerzeit als wichtig hervorgehobene Bildungsaufgabe der Kirche bestätigt wird. Einerseits gilt: «Das, was Kirche, was christliches Evangelium verkündet, stösst auf Ohren, die nach Begründung, nach Verstehbarkeit verlangen. Es trifft auf Ohren, für die das Recht auf Skepsis selbstverständlich geworden ist, ja heutzutage zum Überleben zwingend dazugehört. Aber Skepsis bedeutet auch die grundsätzliche Bereitschaft, angesprochen zu werden, Orientierung vermittelt, Fragen nach Sinn beantwortet zu bekommen. Davon darf die Kirche auch heute noch ausgehen» (E. Feige 160). Andererseits muss gesehen werden, «eine ‹Sicherung des Mitgliedsbestandes› unter gegenwärtigen Gesellschaftsbedingungen kann zunehmend nur dann gelingen, wenn Mitgliedschaft – in kritischen Situationen befragt – positiv formulierbar wird... Diese Feststellung gilt für alle Bildungsschichten, was den Anspruch angeht» (140). So ergibt sich als unabweisbare Folge, dass «das Bildungsproblem in das Zentrum theologisch-volkskirchlich orientierter Erwägungen aufzunehmen» (145) ist, wenn man nach den Möglichkeiten einer Volkskirche fragt, der es um die Relevanz des Glaubens im Leben ihrer Mitglieder geht. Dieses Ergebnis ist nicht nur wichtig im Hinblick auf den Religionsunterricht in der Schule, sondern im Blick auf das Entdecken der pädagogischen Dimension und der Perspektive des gemeinsamen Lernens in allen Aktivitäten christlicher Gemeinde.

Die vorliegende Veröffentlichung bereichert unsere Einsichten und regt das Nachdenken darüber an, wie Kirche ihre Aufgabe in einer volkskirchlichen Gestalt wahrnehmen kann. «Erfahrungen mit Kirche» ist in der Tat ein Beitrag zur Soziologie und Theologie der Volkskirchenmitgliedschaft, der zu mancherlei Entdeckungen einlädt.

Gottfried Adam, Würzburg

Konfirmandenunterricht und Konfirmation. Texte zu einer Praxistheorie im 20. Jahrhundert, herausgegeben und eingeführt von Christof Bäumler und Henning Luther, Theologische Bücherei 71, München, Kaiser Verlag, 1982. 384 Seiten, geb., DM 48.–.

Es war sicher an der Zeit, dass eine solche Dokumentation der Diskussion zum Konfirmandenunterricht (= KU) und zur Konfirmation (= K) vorgelegt wurde. In den zwei einführenden Abschnitten gehen die Herausgeber auf die «Problemgeschichte von KU und K im 20. Jh.» sowie die Bedingungen und Probleme des KU und der K-Ansätze zu einer Praxistheorie ein. Beide

Artikel sind inhaltlich strukturiert von der Frage nach den Jugendlichen als Subjekten, der Kirche als Institution und dem gesellschaftlichen Kontext der Begegnung der Jugendlichen mit der kirchlichen Institution. Die Herausgeber führen aus ihrer Perspektive sachkundig in die anstehenden Probleme ein.

In einem ersten Teil sind zur Problemgeschichte wichtige Beiträge von F. Niebergall, E. Thurneysen über D. Bonhoeffer, M. Doerne u.a. bis zum Bericht des EKD-Ausschusses über die Neuordnung der Konfirmation von 1959 zusammengestellt. Im zweiten Teil geht es um «Bedingungen» mit Beiträgen von A.-D. Wölber, G. Kehrer, L. Krappmann, R. Döbert, P. Gmünder, H. Matthes, P. Cornehl und E. Lange. Die Auswahl für dieses Kapitel dürfte wohl am schwierigsten gewesen sein. Das folgende Kap. 3 gilt den «Ansätze(n) zu einer Praxistheorie des Konfirmandenunterrichts». Hier sind inzwischen so klassische Beiträge versammelt wie die von W. Neidhart, G. Otto, H. B. Kaufmann, C. Bäumler, D. Stoodt u. a. Ein Kap. 4 ist dankenswerterweise der gegenwärtigen Diskussion von KU und K in den Kirchen der DDR gewidmet. Eine Bibliographie, die zeitlich strukturiert ist, sowie die notwendigen Register schliessen den Band ab.

Im ganzen ist die vorgelegte Zusammenstellung von Beiträgen zu begrüssen und ein nützliches Unterfangen. Auch die Auswahl der Beiträge ist im ganzen auf die zentralen Texte gerichtet. Freilich überrascht es, dass unter den Ansätzen zu einer Praxistheorie nicht die Überlegungen von W. Flemming dokumentiert sind, die ja der Diskussion der 20er Jahre wesentliche Impulse vermittelt haben. Ebenso vermisse ich in diesem Abschnitt eine Bilanzierung der Reformversuche der 60er Jahre, wie sie etwa verschiedentlich von K. Dienst vorgelegt worden ist, zuletzt etwa in seinem Artikel «Konfirmandenunterricht», in: Handwörterbuch des Pfarramts, hg. von D. von Heymann, 1978ff., 3. Aktualisierung 1981. Vermutlich liegt das Ausblenden dieser Fragestellung aber in der von den Herausgebern gewählten Perspektive durch die eingangs genannten drei Leitfragen. Vielleicht hätte man doch die Frage nach der pädagogischen Perspektive explizit aufnehmen sollen, weil ja die Problemgeschichte gerade auch von der Stellung zur Pädagogik her erhellt wird.

Gewünscht hätte ich mir auch, dass die im Kap. 4 wiedergegebene Diskussion aus der DDR etwas ausführlicher gehalten worden wäre, indem z. B. die Leitgedanken, Orientierungshilfen und Lernziele der kirchlichen Arbeit für 12- bis 15jährige Konfirmanden wiedergegeben worden wären, die m. E. bei uns relativ wenig bekannt sind.

Diese letzten Überlegungen wollen keineswegs das Verdienstvolle dieser Edition in Frage stellen, die für jeden, der sich künftig mit Fragen von Konfirmandenunterricht und Konfirmation beschäftigt, eine überaus nützliche Zusammenstellung von Texten darstellt sowie eine gute Bibliographie zur Thematik liefert. Sicher wird der Band vor allem im Zusammenhang von Lehrveranstaltungen zum Thema der Konfirmandenarbeit seine Verwendung finden.

Gottfried Adam, Würzburg

Eugen Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 1: Angst und Schuld, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982. 205 S.

Dieser Aufsatzband zu den Themen Neurose, Tragik, Angst, Schuld ist ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse. Der Verf. bringt dazu als Dozent für katholische Dogmatik in Paderborn und als praktizierender Psychoanalytiker eine besondere Kompetenz mit. Er arbeitet mit dem Ziel, dass die beiden so verschiedenen und oft gegensätzlichen Wissenschaften sich gegenseitig befruchten, denn sie sind nach seiner Meinung aufeinander angewiesen.

Er sieht das Elend der christlichen Theologie darin, dass sie die Wirklichkeit des Unbewussten nicht kennt (und teilweise nicht kennen will), dass sie alles Verstandesmässige überbewertet und das Religiöse gegenüber dem Ethischen vernachlässigt oder verkümmern lässt. Darum ist die Theologie auch blind für das Tragische am Mensch-sein, das die Sagenerzähler und die Dramatiker der Antike so tief erkannt haben. Auch die Tragik des durch eine Situation überforderten Menschen bestreitet die Theologie in naiver Weise. Darum weiss sie auch nichts von der Tragik Gottes. Dabei hätte sie beim Jahwisten und in der kirchlichen Erbsündenlehre eigentlich auf das Tragische stossen müssen. Aber die Theologie hat aus der Erbsündenlehre ein Argument für den rationalen Beweis der Erlösungsbedürftigkeit gemacht und ihr damit ihre existentielle Dimension genommen.

Nur Kierkegaard hat in seinem Nachdenken über die Angst und die Krankheit zum Tode etwas von der Unausweichlichkeit gewusst, mit der der Mensch schuldig wird und, gerade wenn er sich um das Gute besonders bemüht, das Böse tut. Was der Däne beschrieben hat, das hat wenige Jahrzehnte später S. Freud neu entdeckt und mit seiner naturwissenschaftlichen Sprache dargestellt. «S. Freud hat den Menschen fernab von all den erhabenen Überforderungen der Ethik und sogar der Religion so gütig sehen können: als ein krankes Tier, das vor Angst wie ein Kaninchen von unbekannten Treibern querfeldein gejagt und zu Tode gehetzt wird. Im einzelnen mag man sich um Freuds Theorien streiten; aber sein Mitleid, gepaart mit dem Bemühen, um ein möglichst vorurteilsfreies, an der naturwissenschaftlichen Objektivität geschultes Verstehen ist etwas, von dem man ein Leben lang gar nicht genügend lernen kann.» D. interpretiert mit Hilfe der psychoanalytischen Neurosenlehre nicht nur antike Sagen und Tragödien (wobei er sich auch Jungscher Kategorien bedient), die Neurosenlehre wird für ihn, den Dogmatiker, auch zum hermeneutischen Schlüssel der Erbsündenlehre.

Doch nach seiner Meinung braucht die Psychoanalyse ihrerseits die Theologie oder genauer gesagt: sie benötigt den Glauben an den rechtfertigenden Gott. Denn die Psychoanalyse – das gilt schon für S. Freud – arbeitet mit einer (oft nicht nur temporären) Suspension des Ethischen. Der Therapeut nimmt den Klienten an, wie er ist. Er «bestätigt ihn in der Berechtigung, sich selbst, seiner Persönlichkeit, ein Recht zum Leben zu geben». «Jede Psychotherapie macht irgendwo ein Stück gewissenloser, selbstherrlicher und skrupelloser. Jede Psychotherapie ist also eine Art Verführung, eine Lehrstunde der Unmoral.» Was legitimiert sie dazu? «Die Frage nach der Rechtfertigung der Psychotherapie wird... zu der Frage nach dem Grund der Berechtigung des Einzelnen, seine eigene Existenz als in sich gerechtfertigt anzunehmen; und das eigentliche Problem lautet daher: Woher kann sich ein Mensch das Recht nehmen, zu sagen: ‹Es darf mich geben›?»

Diese Frage nach der Legitimation lässt sich nach der Meinung des Verf.s nicht mit dem Hegelschen Dreischritt in der Entwicklung des Geistes beantworten, sondern nur mit dem Glauben an die bedingungslose Gnade, von der Paulus schreibt. Es fällt der Psychotherapie freilich schwer, als Grund der Bestätigung, die sie praktiziert, Gott anzuerkennen – wie es der Theologie schwerfällt, so lernbereit die Neurosenlehre Freuds zu rezipieren.

Das Buch ist anregend, ja herausfordernd. D.s Kierkegaard-Interpretationen, seine Auslegung der vier Grundformen neurotischer Angst nach F. Riemann mit Kategorien aus Kierkegaard, seine Meditation über den Einsiedler Josephus im Glasperlenspiel von Hesse u. a. m. werden mich noch weiterhin beschäftigen. Einige seiner Thesen haben mich beeindruckt, bei andern meldet sich Zweifel. Lässt sich Freuds Neurosenlehre, die eine eindeutige Differenz zwischen gesund und neurotisch-krank voraussetzt, als Grundprinzip für das Verständnis des Menschen überhaupt verwenden, ohne dass man semantisch schwindelt? Bringen Sophokles in seinem Ödipus, der Jahwist in Gen 3–4, Kierkegaard in seiner Analyse der Angst und Freud in seinen Beschreibungen der Hysteriker dieselben oder nur ähnliche menschliche Erfahrungen zur

Sprache? Warum nimmt D. stillschweigend an, dass es dieselben Erfahrungen sind? Warum fragt er nie, ob trotz der Ähnlichkeiten die Unähnlichkeiten wichtiger sein könnten? Cui bono?

Walter Neidhart, Basel

Olivier Millet (Hg.), *Correspondance de Wolfgang Capiton* (1471–1541). Analyse et index. In: Publication de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, Strasbourg 1982. XLIX + 275 + 41 S.

Nicht nur für die Strassburger, auch für die Schweizer und süddeutsche Reformationsgeschichte neben Bucer konstitutiv ist die theologische Entwicklung des Elsässers Wolfgang Köpfel, der sich als Humanist Capito nannte. Während jedoch Bucers Schriften als gut erschlossen und zugänglich bezeichnet werden dürfen, liegt von Capito noch das meiste «im dunkeln». Es ist daher ein Verdienst von Olivier Millet, einem Schüler R. Stauffers in Paris, den in europäischen Bibliotheken und Archiven, vor allem aber im Strassburger Thesaurus Baumianus ruhenden Briefwechsel Capitos von 1507–1541 gesichtet zu haben. An die 800 Briefe können hier in chronologischer Reihenfolge nach Fundort und Inhalt, leider nicht im Wortlaut präsentiert werden. Sie laden zur Analyse und weiterer Forschung ein, ist doch der Einfluss Capitos auf Zwingli, Oekolampad und die übrigen angeschriebenen Mitreformatoren in den gängigen Biographien und Reformationsgeschichten noch zu wenig berücksichtigt. Auch gibt es keine jüngere umfassende Capito-Biographie, die auch in die europäische Reformationsgeschichte neue Akzente bringen könnte.

Karl Hammer, Basel

Hermann Röhrs, *Frieden – eine pädagogische Aufgabe.* Idee und Realität der Friedenspädagogik, Agentur Pedersen, Westermann, Braunschweig 1983.

Der Autor, Direktor des Erziehungswiss. Seminars der Universität Heidelberg und Präsident des Weltbundes für Erziehung, hat mit seinem Werk ein praktisch-pädagogisches und ideengeschichtlich-hermeneutisches Kompendium zum Thema Frieden und zur Friedenspädagogik fertiggestellt, das Ergebnisse zweier friedenerzieherischer Versuche in Kindergarten und Schule mit einer ideengeschichtlich und pädagogisch weitgreifenden Literaturanalyse verbindet (knapp 800 Titel, die im Text des Buches verarbeitet sind!). Die Analyse besticht bei sachlichem Engagement durch eine vorurteilsfreie, ausgewogene Darstellung.

Der Religionslehrer, Pfarrer und Laie findet einen Überblick über die mit dem Problemkreis von Krieg und Frieden zusammenhängenden Fragen: über das Begriffsspektrum (z. B. *schalom, eirene, pax romana,* Heiliger Krieg), die grossen Friedenspläne (z. B. der bibl. Propheten und vieler anderer bis in die Gegenwart), die Möglichkeiten des Friedenschliessens, die Entwicklung der Friedenspädagogik seit 1945, den Pazifismus und die Friedensbewegung sowie die gegenwärtige bildungspolitische Situation (Stichworte: Friedenssicherung durch die Bundeswehr, Kriegsdienstverweigerung).

Die Analyse der Friedenspädagogik führt von der Weltpolitik, der wissenschaftlichen Friedens- und Konfliktforschung, der Konfliktstrategie u. a. m. zu einer hypothetischen Bestimmung des Friedensbegriffs (dabei weist R. auf urbildhafte Lösungsversuche der Konfliktschlichtung im AT hin). Die Friedensproblematik erscheint dabei in «mikro- und makrosozialer» Dimension, d. h. die Friedensfähigkeit des einzelnen und der politische Friede sind verflochten.

Anregungen für Religionsunterricht (und Gemeindearbeit) bietet Teil IV: Friedenserziehung im Kontext der Schulfächer.

«Tiefer als eirene... und pax... zielt der alttestamentliche Friedensbegriff shalom auf die Sinnerfüllung irdischen Lebens durch Hinwendung zur göttlichen Weisheit und Teilhabe an ihrer Güte... Erst die Zuwendung göttlicher Güte führt zu einer inneren Ordnung menschlichen Lebens, das nunmehr am (göttlichen) Frieden teilhat» (259). Diese erziehungswissenschaftliche Einordnung des Religionsunterrichts ruft ihn zu seinem Idion im schulischen Fächerkanon und führt Röhrs deswegen auch zu kritisch-warnenden Worten: «Der Religionsunterricht wird in der Sache kaum lebendiger, wenn er sich bloss der Lebensfragen bemächtigt. Dieser Weg ist notwendig, aber fruchtbar bleibt er nur in christlicher Verantwortung und bewusster Erklärung dieser Position» (268).

Wer umfassende sachliche und praktische Orientierung in der ideologisch aufgeheizten Diskussion um den Frieden sucht, findet in dem mit engagierter Wissenschaftlichkeit geschriebenen Werk von R. die notwendigen Hilfen für sachgemässe, von jeder ideologischen Engführung freie eigene Arbeit im politischen und im erzieherischen Raum.

Ulrich Höfer, Mannheim

Hans-Jürgen Fraas, *Glaube und Identität.* Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 343 S.

Der Münchner Religionspädagoge ist schon in seinen bisherigen Publikationen durch die integrative Kraft seines Denkens aufgefallen. In der vorliegenden Arbeit leistet er eine eindrückliche Synthese von humanwissenschaftlichen Erkenntnissen über die religiöse Entwicklung des Kindes und des Jugendlichen mit einer Theologie christlicher Erziehung und einer theologischen Sicht des Weges zum Glauben durch Kindheit und Jugendzeit. Glaube ist auch ein Lernprozess, obwohl Glaube natürlich nicht in Lernen aufgeht. Der Verf. legt in diesem Buch eine umfassende Theorie dieses Lernens vor.

Bisher haben die Religionspädagogen meistens nur eingeengt nach einer Didaktik des Religions- und des Konfirmandenunterrichts gefragt. F. gibt einen Überblick über die gegenwärtige Theoriediskussion, indem er die verschiedenen Ansätze den Curriculum-Determinanten Gesellschaft, Schülerwirklichkeit, Fachwissenschaft bzw. Tradition zuordnet. Ihm kommt es aber darauf an, das, was im Religionsunterricht geschieht, in seinem Zusammenhang mit der gesamten Sozialisation zu verstehen. Für sein ganzes Buch ist der Begriff Ich-Identität nach E. H. Erikson, erweitert durch die Gedankengänge von L. Krappmann, grundlegend. Er erläutert, wie in traditionellen Kulturen Ich-Identität gefunden wurde durch die in Normen und Brauchtum geregelte Eingliederung des Heranwachsenden in die Gruppen-Identität. Zwischen Selbstverwirklichung des Einzelnen und gehorsamer Rollenübernahme bestand kein Widerspruch. Mit dem Heraustreten des Subjekts aus seiner Umweltbeziehung in der Neuzeit hat sich das völlig verändert. Religiosität wird aus den selbstverständlichen Lebensbezügen herausgelöst. Sie wird zum Problem.

Für den Theologen F. wird Ich-Identität letztlich in der Gottesbeziehung konstituiert. «Wer ich auch bin, du kennst mich, dein bin ich, o Gott.» «Die Identitätsbalance in ihrem Gelingen wie in ihrem Scheitern geschieht im Rahmen der Gottesbeziehung als der Urrolle des Menschen... In der Annahme der Nicht-Identität in der Annahme des Scheiterns kann die eigentliche Identität als geschenkte erfahren werden.» Darum ist die Hilfe zur Identitätsfindung für F. auch Ziel aller religiösen Erziehung, und die Religionspädagogik hat die Aufgabe, die biblischen Symbole identitäts-theoretisch zu interpretieren. Grund aller Identität ist der Gott, der sich in der Aussage «ich bin, der ich bin» offenbart. Und Jesus ist als der Gottmensch der Mensch, der mit sich selber identisch ist, indem er mit Gott identisch ist («nicht mein, sondern dein Wille geschehe»). Weil Identität durch Schicksalsschläge und durch Störungen der Sozialbezüge

gefährdet ist, so ist es für jeden Menschen wichtig, dass seine Identität in Gott als dem Ermöglichungsgrund aller Identität wurzelt. Schon beim Kleinkind «wächst die Widerstandskraft gegen soziale Störanfälligkeit in dem Mass, in dem es seinen Gott nicht *in* der Mutter, sondern *hinter* der Mutter findet».

Der auf diese Weise theologisch erweiterte Begriff der Identität dient F. als Leitmotiv, nach welchem er wieder einmal die Erikson'sche Geschichte (um nicht zu sagen: den Mythos) von den acht Lebensphasen erzählt und daraus religionspädagogische Anweisungen folgert. Denn alles religiöse Lernen soll dem Finden der (religiös artikulierten!) Ich-Identität dienen. Dazu müssen dem Kinde und dem Jugendlichen phasengemäss religiöse Erfahrungen ermöglicht werden. Sie erfolgen bei der Begegnung mit Riten und Symbolen, im Erleben von Geschichten und zunehmend auch durch Hilfen bei der Reflexion. Religiöses Lernen baut sich pyramidenförmig vom Einfacheren zum Differenzierteren auf, von stark umweltbestimmten Lernformen beim Kleinkind (Reaktionslernen, Verhaltenslernen) über Imitations- und Identifikationslernen zum Regellernen, dem problemlösenden und dem kreativen Lernen beim Heranwachsenden.

Bei heutigen Jugendlichen stellen sich freilich erhebliche Probleme der Vermittlung, indem für sie «die Trivialmythen Liebe/Sex, Urlaub, Sport, Hobby, Konsum um seiner selbst willen in den Rang von sinnstiftenden Systemen, als Zentralinhalte einer neuen, weithin noch unsichtbaren Religion» gerückt sind. Unter dieser Vermittlungskrise leiden die klassischen Stoffe des Religionsunterrichts. Doch F. hält diese Probleme für lösbar, und er weist den Institutionen, die an der religiösen Erziehung beteidligt sind, der Familie, dem Kindergarten, dem Religionsunterricht und der Kirchgemeinde, ihre je spezifischen Aufgaben zu. Es geht ihm um eine integrierte Religionspädagogik, bei der das Religiöse einerseits eine Dimension der Sozialpädagogik ist, andererseits als das Transzendentale auch das Ganze darstellt und jedem erzieherischen Handeln Sinn und Richtung gibt.

Das Buch ist schon im Blick auf die darin verarbeitete Literatur eine wichtige Neuerscheinung. Die harmonistische Gesamtschau des gelehrten Verf.s hat den Vor- und den Nachteil, dass darin alle theologischen Streitfragen und Antithesen der Didaktiker aufgelöst zu sein scheinen. Die Regeln für das religiöse Lernen in Richtung auf eine Erwachsenen-Identität, die sich auf den aus Gnade rechtfertigenden Gott gründet, sind so einleuchtend, dass man sich nur fragt, warum man damit an der Basis, in den Familien und in den Kirchgemeinden, noch irgendwelche Schwierigkeiten hat.

Walter Neidhart, Basel