

Weise Ausdruck des Dienstcharakters und des totalen Verfügtseins des Geweihten. Er besagt, das Amt ist für die Gemeinde da, nicht die Gemeinde für das Amt. Das bedeutet: Jede theologische Interpretation ist sinnwidrig, welche den Charakter zum Hindernis und Hemmschuh für den heute geforderten Dienst hochspielt.“ Ob man von daher so etwas wie einen „Grundberuf“ ableiten muß, ist fraglich. (Der BITH gebraucht diesen für deutsche Ohren ungewöhnlichen Terminus in deutscher Sprache.) Denn dieses Verfügtsein meint in erster Linie wohl keine berufliche, sondern eine persönliche Disposition im Dienst der Gemeinde, insoweit dieser Dienst jeweils konkret erfordert ist. Die Frage der Zulassung von „Priestern auf Zeit“ dürfte sich in dieser Perspektive lösen lassen. Damit wäre der Weg freigegeben zu einer weiteren Ämterdifferenzierung. Ob damit die Ämterstrukturen auch beweglicher werden, wird die neue Erfahrung zeigen, aber man kann nicht einfach keine neuen Erfahrungen machen.

Presbyter und Bischof

3. Zum *Verhältnis zwischen Bischof und Presbyterium*: Der BITH neigt wie die AGS dazu, den Priester in erster Linie als Mitarbeiter des Bischofs und nur sehr undeutlich als Repräsentanten Christi in und vor der Gemeinde zu sehen. Der BITH spricht zwar von der unmittelbaren Bevollmächtigung des Priesters durch die Weihe und sehr nachdrücklich vom Dienstcharakter des geistlichen Amtes, läßt aber die konkreten Gehorsamsstrukturen ziemlich im Dunkel und betont nur einseitig die Unterordnung unter das Magisterium, unter die kirchliche Disziplin und seine Rolle als „Erzieher der Gläubigen“. Kasper hingegen wendet sich deutlich gegen *falsche Gleichsetzungen von Christus und Bischof im Aufbau der Kirche*: „Wird die Einheit des Presbyteriums statt in Christus im Bischof gesucht, dann kann selbstverständlich jeder Konflikt zwischen Bischof und Presbyterium und innerhalb des Presbyteriums als illegitim verurteilt werden.“ Eine deut-

lichere und vor allem praktizierte Unterscheidung zwischen Christus als „dem Zentrum und dem Fundament“ und dem Bischof als „sichtbarem Zeichen“ der Einheit müßte zu einer Entkrampfung und zu einer lebendigeren Zusammenarbeit innerhalb der Presbyterien führen. Zur Beleuchtung der Konfliktsituation sei wenigstens ein Satz aus der Stellungnahme der Solidaritätspriester zur AGS zitiert: „Rein appellatorisch wird von Brüderlichkeit gesprochen, rechtlich aber besteht eine totale Abhängigkeit, während zu fordern ist, daß Brüderlichkeit, Kollegialität und Mitverantwortung auch eine institutionelle und rechtlich wirksame Gestalt bekommen.“

Doch steht theologisch, rechtlich und organisatorisch die Priesterfrage nicht für sich. Sie ist Ausdruck des Ringens um eine sich wandelnde Gesamtordnung der Kirche. Leider fällt nicht nur die AGS wie der „Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche“ in eine einseitig *juristisch geprägte Ekklesiologie* zurück, in der die Schrift mehr zur Rechtfertigung bestehender Einrichtungen und Zustände als zur Überprüfung partikulärer kirchlicher Traditionen auf ihren Einklang mit den biblischen Modellen herangezogen wird. Auch der Bericht der Theologengruppe scheint über seinem vorrangigen *eschatologischen Interesse* die grundlegenden ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Kirche als Glaubensgemeinschaft und ihre geschichtliche Entfaltung als pilgernde Kirche vergessen zu haben. Während die Studie von Fries den Rückfall der AGS hinter das Zweite Vatikanum im Detail nachweist, sucht man im BITH so ziemlich vergeblich nach Hinweisen auf die ersten beiden Kapitel von „Lumen Gentium“. Der Einwand von Fries gegen die AGS, die dortige Konzeption des „eschatologischen“ Amtes, die offenbar den traditionellen Begriff des „Übernatürlichen“ ablösen soll, verkenne den geschichtlich existierenden konkreten Menschen, trifft auf weite Strecken auch auf den Bericht der Theologengruppe zu. Deswegen ist der Bericht für sich allein noch keine gültige Plattform zur Vorbereitung und Beratung der in der Priesterfrage fälligen Entscheidungen.

Kurzinformationen

Eine äußerst restriktive Tendenz in der Zuordnung zwischen Bischof und Gläubigen verrät der **Entwurf einer Rahmenordnung für Seelsorgeräte**, der vom Präfekten der Kleruskongregation, Kardinal *J. Wright*, an die Bischöfe versandt wurde, mit der Aufforderung, bis zum 15. Juni 1971 Stellung zu nehmen. Der Entwurf, der zunächst durch eine Stellungnahme des Vorsitzenden des Diözesanrates der Diözese Limburg der deutschen Öffentlichkeit bekannt und inzwischen von der Schweizer „Orientierung“ (15. 6. 71) im Wortlaut veröffentlicht wurde, brems nicht nur eine Weiterentwicklung dieses Instituts, sondern bleibt hinter dem zurück, was sich in den deutschen Diözesen bereits durchgesetzt hat. Mit offensichtlichem Interesse wird auf die *bloß fakultative Natur* des Rates hingewiesen, der zwar nach dem Bischofsdekret (Nr. 27) „sehr zu wünschen“ ist, aber keineswegs notwendig sei. Jeder Bischof ist frei, den Rat zu errichten oder wieder abzuschaffen, ihm die Gegenstände zur Beratung vorzulegen, die er wünscht und zu diesen Gegenständen seinen Rat zur Kenntnis zu nehmen oder nicht. Wörtlich heißt es: „Es ist also ein beratendes Organ im doppelten Sinne, nämlich 1. weil es keine Frage gibt, in welcher der Bischof gehalten wäre, den Seelsorgerat anzuhören; 2. weil der Bischof in keiner Weise verpflichtet ist, nach den praktischen

Folgerungen zu handeln, zu denen der Seelsorgerat in seinen ihm vom Bischof aufgetragenen Überlegungen und Untersuchungen gelangt ist.“ Nach diesem Entwurf ist der Seelsorgerat: kein „notwendiges Organ zur aktiven Teilnahme der Gläubigen am amtlichen Wirken der Kirche“, kein „zusätzliches Organ des Bischofs für die jurisdiktionellen Handlungen in der Leitung seiner Diözese“, kein „stimmberechtigtes Organ, das die Gewalt des Bischofs rechtlich oder auch nur moralisch einschränkt...“ Aufschlußreich ist, wie der Entwurf das Verhältnis zwischen Seelsorge- und Priesterrat sieht: Beide dürfen selbstverständlich nicht mit parlamentarischen Körperschaften (Oberhaus, Unterhaus) verwechselt werden. Doch innerhalb kirchlicher Ordnung ist nach dem Entwurf der Priesterrat als *das* Organ zu verstehen, das den Bischof in der Leitung der Diözese zu unterstützen hat. Dies kann der Seelsorgerat zwar auch, aber nur in dem angedeuteten Sinne. Der Entwurf spricht von Mitwirkung auf Grund des allgemeinen Priestertums, aber diese Mitwirkung soll offenbar möglichst unwirksam und der Unterschied zwischen Klerikern und Laien ganz deutlich bleiben; sonst wäre nicht einzusehen, warum selbst gemeinsame Sitzungen von Mitgliedern des Priester- und Seelsorgerates nicht opportun sein sollten. Weiter fällt auf, daß dieses Dokument aus

der Kleruskongregation kommt, während der Sache nach die Kongregation für die Bischöfe zuständig wäre. Es ist zu hoffen, daß dieser Entwurf durch die faktische Entwicklung gegenstandslos wird. Würde er als Richtlinie rezipiert, wäre das eine Entwicklung weit hinter das Zweite Vatikanum zurück. Absolutistischer und klerikaler kann man Kirche nicht beschreiben. Theologisch begründbar ist der Entwurf nicht. Die pure Angst vor Demokratisierung muß den Kongregationen und ihren juristischen Beratern die Feder geführt haben.

Neue Normen zur Beschleunigung und Vereinfachung der Eheprozesse erließ der Papst mit dem *Motu proprio* „*Causas matrimoniales*“ mit Datum vom 28. März 1971 (veröffentlicht im „*Osservatore Romano*“, 11./12. 6. 71). Sie sollen die bisherigen Bestimmungen bis zur gesamten Neuordnung des Ehegerichtswesens mit der Kodexreform vorübergehend ersetzen und am 1. Oktober dieses Jahres in Kraft treten. Das römische Dokument gliedert sich in *fünf Teile*: 1. der zuständige Gerichtsstand; 2. die Zusammensetzung des Ehegerichts; 3. die Berufungsmöglichkeiten; 4. Regeln für Sonderfälle und 5. Vorübergehende Normen nach Inkrafttreten des *Motu proprio*. Die wichtigsten Bestimmungen sind folgende: Zuständig für Eheprozesse ist alternativ das Gericht des Ortes, wo die Ehe geschlossen wurde, wo sich der Hauptwohnsitz des Beklagten befindet, oder — unter bestimmten Voraussetzungen — der Ort, wo die meisten Aussagen gemacht oder Beweise aufgenommen werden. Für den letztgenannten Gerichtsstand muß die Zustimmung des Beklagten eingeholt werden. Das Gericht selbst muß im Regelfalle aus drei Richtern bestehen, die Kleriker sind. Die Bischofskonferenz kann jedoch für die erste und zweite Instanz ein Richterkollegium von Klerikern und einem männlichen Laien gestatten. Ist auch dies nicht möglich, so genügt ein Kleriker als Richter, dem ein Beisitzer und ein Auditor zugeordnet werden. Diese beiden können in der ersten und zweiten Instanz Laien sein. Als Notar kann auch eine Frau fungieren. Diese Laien müssen jedoch einwandfreien Glaubens, moralisch unbescholten sein und über Kenntnisse des Kirchenrechts verfügen. Ist ein Laie Richter, so ist praktische Erfahrung wünschenswert. Das Berufungsverfahren ist wie folgt geregelt: Der Bandverteidiger ist verpflichtet, von Rechts wegen „innerhalb einer vom Recht festgesetzten Frist“ an die höhere Instanz zu appellieren und kann im Unterlassungsfalle dazu gezwungen werden. Dort hat er seine eventuellen Einwände gegen die Entscheidung der ersten Instanz vorzubringen. Die Gegenseite braucht jedoch nur dann gehört zu werden, „wenn dies dem Kollegialgericht *opportuno* erscheint“. Bestätigt die zweite Instanz das Urteil der ersten, so sind, wenn keine weitere Berufung eingelegt wird, die beiden Kontrahenten frei, zehn Tage nach Bekanntgabe der Entscheidung eine neue Ehe einzugehen. Gegen die Entscheidung der zweiten Instanz kann der Bandverteidiger sowie der sich geschädigt Fühlende innerhalb von zehn Tagen nur dann an ein höheres Gericht appellieren, wenn er „neue und schwerwiegende Beweismittel vorzuweisen hat, die bereits vorliegen müssen“. Diese müssen innerhalb eines Monats dargelegt werden. Der Bandverteidiger der dritten Instanz kann nach Anhören des Vorsitzenden des Gerichts von der Berufung zurücktreten. Für spezielle Fälle gelten folgende Regeln: Ist ein Eehindernis, von dem sicher nicht dispensiert wurde, strikt und zweifelsfrei nachzuweisen, so kann der Ordinarius die Nichtigkeit selbst erklären. Das gleiche gilt auch bei Vorliegen eines Formfehlers. Dagegen kann ein nicht davon überzeugter Bandverteidiger Berufung einlegen. Teil fünf erklärt, daß alle anhängigen Fälle ab 1. Oktober dieses Jahres nach den dargelegten Normen zu behandeln sind.

Der kaum beachtete **Besuch des Erzbischofs von York, J. Coggan, bei Kardinal Suenens in Mecheln** („*Church Times*“, 24. 5. 71) hat die Frage aufgerührt, ob die Mechelner Uniongespräche (1921—1926) zwischen der Kirche von England, damals vertreten durch Lord *Halifax*, und dem belgischen Primas Kardinal *Mercier* fortgesetzt werden. Da sie als Folge des Besuches von

Erzbischof M. A. Ramsey von Canterbury bei Papst Paul VI. bereits in der vorgesehenen gemeinsamen Theologenkommision erfolgreich im Gange sind (vgl. HK, ds. Jhg., S. 53), dürfte der auffallende Besuch eher einer spezifischen Information gedient haben. Er wurde nach außen feierlich begangen durch eine Messe in der Kard.-*Mercier*-Kapelle der Kathedrale von Mecheln und am folgenden Tag in der anglikanischen Kirche in Brüssel. Dabei erklärte Kardinal Suenens die Nähe zu Christus führe näher zusammen, und betonte, die Liturgie gedien den „tiefen Sinn geistlicher *Communio*“ zwischen Anglikanern und römischen Katholiken. Erzbischof Coggan erwiderte, der Ausbau der persönlichen Beziehungen der Christen untereinander sei noch wichtiger als eine offizielle Förderung der zwischenkirchlichen Beziehungen. Doch im November 1970 hatte Weihbischof *Butler* von Westminster geschrieben, die Anglican Communion könne unter dem Primat des Papstes ihre Selbständigkeit bewahren. Da *Butler* der gemeinsamen Kommission angehört, fällt nachträglich ein Licht auf den Besuch Coggans, wenn man die „*Lex fundamentalis ecclesiae*“ mit dem Hauptthema der Mechelner Gespräche vergleicht. Der Entwurf der *Lex* sieht selbständige orthodoxe Patriarchate unter dem Primat vor, in Mecheln hatte man, abgesehen von der Anerkennung der anglikanischen Weihen — für die kirchlich Verantwortlichen auf beiden Seiten zu früh —, ein selbständiges *anglikanisches Patriarchat* mit eigenem Ritus erörtert. Aber schließlich zog sich kurz vor dem Tode von Kardinal *Mercier* Rom wie Canterbury zurück. Was damals verfrüht war, könnte bei der heutigen Wende des römischen wie des anglikanischen Kirchenverständnisses möglich werden, wenn nicht die *Lex fundamentalis* einen Riegel vorschiebt.

Die Generalaudienz am 2. Juni benutzte Papst Paul VI. zu einem Aufruf für Frieden und Hilfeleistung in Ostpakistan. „Die Vorgeschichte ist allen bekannt, und es liegt nicht an uns, die politischen Aspekte der Frage zu beurteilen“, sagte er einleitend. Die Lage der Menschen in den betroffenen Gebieten jedoch gehöre zu den „großen Sorgen, die uns zur Zeit bedrücken“. Er wies auf die bereits im vorigen Jahr über Ostpakistan hereingebrochene Katastrophe (Überschwemmung) sowie auf seinen eigenen kurzen Zwischenaufenthalt in Dacca im November 1970 hin. Heute dagegen erforderten „zwei betrübliche Beobachtungen“ die Aufmerksamkeit aller Hilfsbereiten: die Millionen Flüchtlinge und die im Lande Zurückgebliebenen. Zwar sei schon viel an materieller Hilfe aus aller Welt eingetroffen, doch rufe er erneut zur verstärkten Hilfeleistung auf. „Was aber vor allem nötig ist, ist der Friede, und wir hoffen, daß er bald zustande kommen wird in einer Weise, die der besonderen Lage der Bevölkerung am besten entspricht, und in einer Weise, daß Asien nicht durch neue und gefährliche Konflikte erschüttert wird, sondern in Harmonie und Freiheit auf seinem Weg zu moderner Entwicklung fortschreiten kann“ (nach *Fides*, 5. 6. 71). — Wegen des unentschiedenen Verhaltens der Großmächte (und des vielerorts als Skandal bzw. Verrat angesehenen Paktierens Pekings mit der pakistanischen Regierung) ist in absehbarer Zeit kaum mit einem solchen Frieden zu rechnen. Die Hilfeleistungen zur Linderung der Not in diesem „größten und barbarischsten Völkermord, den die Welt seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges erlebt hat“ („*The Spectator*“, 19. 6. 71), können bis jetzt nur die Flüchtlinge in Indien erreichen. In Presse- und Fernsehkommentaren mehren sich mittlerweile die Kritiken am Verhalten der katholischen Hilfswerke. Dabei vergleicht man ihren enormen Einsatz für Biafra mit den Bemühungen um die Opfer des Bürgerkrieges in Pakistan. Ähnlich wie Nigeria damals sträubt sich auch heute Pakistan gegen humanitäre Unterstützung. Doch damals habe die Kirche sich um andere Wege bemüht, dieses eindeutige Zeichen fehle diesmal. Die Kommentare enthalten fast immer den Nebensatz, es handle sich natürlich nicht um Katholiken. Aus Deutschland haben der Caritasverband und das Diakonische Werk umfangreiche Materiallieferungen abgeschickt. Beispielhaft war die kurzfristige Bereitstellung von 100 000 DM durch die Diözese Limburg. Im übrigen aber fehlte es an dem u. a. in Augsburg geforderten gemeinsamen Aufruf beider Kirchen zu

einer gemeinsamen Kollekte. Getrennte Spendenaufrufe der wichtigsten Hilfswerke in Anzeigen sowie verspätete Information über den Bedarf und mangelnde Koordination machten erneut die Notwendigkeit einer detaillierten Vorsorge deutlich. „Um den täglich wechselnden Erfordernissen begegnen zu können“, erbaten die Koordinatoren in Indien zudem hauptsächlich Geldspenden (Fides, 5. 6. 71).

Vom 21. bis 23. Mai fand in Paris ein weiteres **Treffen der „Internationalen Christenvereinigung zur Solidarität mit den Völkern von Vietnam, Laos und Kambodscha“** statt. An der von einem katholischen französischen Aktionskomitee veranstalteten Konferenz nahmen ca. 250 Katholiken aus 17 Ländern teil. Die größte Delegation stellten die Amerikaner mit 45 Teilnehmern. Darunter befanden sich 10 Priester, unter ihnen der Präsident der Nationalen Föderation der Priester, *F. Bonnike*. Die restlichen Teilnehmer waren Ärzte, Juristen, Lehrer, Naturwissenschaftler und Vietnam-Veteranen. Während der Konferenz beschränkte man sich nicht auf eine einstimmige Verurteilung der amerikanischen Politik in Vietnam. Durch die Teilnahme von drei nordvietnamesischen Geistlichen erhielt das Treffen über den Tribunal-Charakter hinaus auch eine informativ-provozierende Bedeutung. Die Hauptreferenten waren *Ho Than Bien* aus Hanoi und *Nguyen Din Thi* (bisher Südvietsnam, jetzt Paris). Der erste Referent gab aus seiner Sicht einen Bericht über die „im Westen fast unbekannt“e katholische Kirche Nordvietnams. Demnach lebt die Kirche — trotz des durch US-Bombardements angerichteten Schadens — „dank Unterstützung durch die Regierung“ überall auf. Über zunehmende Forderungen nach einem Verhandlungsfrieden und Rückzug der Amerikaner unter den südvietnamesischen Katholiken berichtete der zweite Referent. Als Beweis für die Rich-

tigkeit dieser These werteten die meisten Besucher einen Brief des Erzbischofs von Saigon, *Nguyen Van Binh*, an die Konferenz. Darin bedauerte er, selbst nicht nach Paris kommen zu können. Er selbst und die Katholiken Südvietnams unterstützten alle echten Bemühungen um einen Frieden. So unverbindlich diese Aussage auch war, wurde sie doch von den Teilnehmern mit Überraschung aufgenommen. Schließlich war von Anfang an bekannt, daß sich der Kongreß gegen die amerikanische und südvietnamesische Politik aussprechen und sich die Argumente Hanois und des Vietcong zu eigen machen würde. Entsprechend fielen die Resolutionen aus. Außerdem wurde die Gründung eines „Ständigen Komitees für die Solidarität mit den Völkern Indochinas“ beschlossen, das sich in der Hauptsache um Informationen und ihre Verbreitung kümmern soll. Eventuell soll es auch noch eine weitere internationale Konferenz vorbereiten (vgl. NCNS 255, 71). Große Beachtung fand die Anwesenheit der Vietnamesen. „Informations Catholiques“ (1. 6. 71), „National Catholic Reporter“ (4. 6. 71) und „Témoignage Chrétien“ (10. 6. 71) z. B. brachten jeweils ausführliche Interviews. Die amerikanische Delegation hatte anschließend noch Unterredungen mit den Unterhändlern der Pariser Vietnam-Gespräche. Zum Abschluß ihres zehntägigen Europa-Aufenthaltes hielten sie sich in Rom auf. Dort wurden neun von ihnen vorübergehend festgenommen, weil sie vor dem Petersdom eine Meßfeier hielten („Wir wollten zeigen, daß wir heute bezüglich des Vietnam-Krieges außerhalb der Politik der Kirche stehen“). In die gleiche Richtung zielte die Kritik des am 14. Juni zurückgetretenen Weihbischofs *B. Kelly* (Providence/USA): „Die Bischöfe beschäftigen sich mehr mit internen Bagatelproblemen als mit der größten moralischen Herausforderung, die an unser Land heute gerichtet ist — der Vietnam-Krieg“ (NCNS, 16. 6. 71)

Bücher

HEINRICH SCHLIER, **Das Ende der Zeit**. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Band III. Herder Freiburg i. Br. 1971. 320 Seiten. Lw. 40.— DM.

Diese Sammlung von achtzehn z. T. schon bekannten Studien wirkt in ihrer Gänze mit der vorangestellten prinzipiellen Einleitung wie ein massiver Wellenbrecher gegen die Flut einer „ewigen Diskussion“, die nicht mehr von der Entgegennahme der kanonischen Überlieferung ausgeht und das unmittelbare Gespräch mit ihr führt, sondern von einer anthropologischen Hermeneutik, die das „Vorverständnis“ für die Exegese maßgebend sein läßt und die ganze Überlieferung in „Geschichtlichkeit“ auflöst. Schlier *will* diesem Trend widerstehen und ist doch kein sog. Konservativer, was allein schon die Distanz zur Kirche in dem Aufsatz „Reich Gottes und Kirche im NT“ zeigt. Die Anordnung beruht auf bestimmten Grundgedanken, die in dem Beitrag „Das Ende der Zeit“ thematisch werden, aber das ganze Werk durchziehen bis zu der Herausforderung des letzten Aufsatzes „Das bleibend Katholische“, das der dogmatisch denkende und gefestigte Exeget im Prinzip der Entscheidung sieht gegenüber einer Welt, deren Gott die Menschen verblendet. Das hohe Ansehen, das Schliers exegetische Sorgfalt überall genießt, wird seinen Gegnern eher Schweigen auferlegen. Für andere, auch für humanistisch gebildete Laien, die um Klarheit des Glaubens ringen, bieten die Studien über zentrale Themen des NT, zumal I. „Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes“ und II. „Gotteswort und Menschenwort“ oder die Eucharistie nach Joh. 6 ein tief befriedigendes, gelehrtes, zuverlässiges und engagiertes *Glaubensbuch*. Es ist aber nicht so, als sei der Bultmannschüler zum Offenbarungspositivisten geworden. Wo Entmythologisierung am Platze ist (S. 39 bei der „Naherwartung“ Christi oder S. 108 bei der Entschlüsselung von Joh. 6), wird sie auch geübt als Instrument *theologischer* Exegese, d. h. einer kirchlich und dogmatisch ver-

pflichteten Dienstleistung am kanonischen Text. Die Angst der Welt mit ihrer Selbstbehauptung, unserer heutigen Welt, spielt aber überall in die Auslegung hinein und wird vor dem Evangelium, das von ihr befreit, konkret verständlich. Das Buch ist für manche eine Befreiung, für andere ein Ärgernis.

KARL ERNST NIPKOW, **Schule und Religionsunterricht im Wandel**. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg / Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971. 336 Seiten, 16,80 DM.

Dieses Buch des Tübinger Pädagogen enthält eine Sammlung von Aufsätzen, die seit 1965 entstanden sind. Alle Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die — wie Nipkow im Vorwort bemerkt — im anschließenden Gespräch mit „Praktikern“, nämlich Lehrern und Pfarrern, wichtige neue Impulse für die späteren Aufsätze eingebracht haben. In dieser Praxisbezogenheit liegt die besondere Stärke dieser Sammlung. Ein weiterer Vorzug der Abhandlungen zeigt sich in der Verbindung von Religionspädagogik und allgemeiner Pädagogik. In beiden Bereichen ist der Autor „Fachmann“, dem es darum geht, die häufig zu beobachtende Isolierung der Religionspädagogik vom erziehungswissenschaftlichen Forschungs- und Diskussionsstand zu überwinden. So behandelt er im ersten Teil (Grundfragen der Bildungstheorie, Schultheorie und Didaktik) Fragen der Schule und ihrer Reform. Mit dem Thema Schule wird hier ein weites Problemfeld angesprochen: Es geht sowohl um die gesellschaftspolitischen und pädagogischen Interessen an der Schule als auch um die Diskussion des herkömmlichen Bildungsverständnisses, um didaktische und curriculare Probleme, Fragen der strukturellen Erneuerung und um die sozialen Rollen in der Institution Schule. In der Auseinandersetzung mit den verschiedensten bildungs- und schultheoretischen sowie didaktischen Grundfragen wird Nipkows eigener Standpunkt deutlich, der „die