

kenntnis S. 106!). Er kennt deshalb weder den Umfang noch den Inhalt der einschlägigen japanischen Fachliteratur und wagt, allein auf Grund der bisher unsystematisch zustandegekommenen Sekundärliteratur in Englisch und Deutsch philosophische bzw. theologische Urteile über „den Buddhismus“ abzugeben. B. kennt anscheinend keine methodischen Probleme beim Übersetzen philosophischer Texte! 3. B. kennt nicht einmal diese Sekundärliteratur vollständig und deutet sie gegen ihre eigenen Aussage-Absichten (er überinterpretiert die ihm vorliegenden Sekundär-Texte). Z. B. widmet B. einen ganzen Abschnitt „Laubes Tanabe-Darstellung und eine notwendige Ergänzung“ (S. 106–112). Darin erwähnt B. nur die Artikel des Rez. in der oben zitierten NZStH 1978 und 1981. Den Artikel in Heft 1 des Jg. 1982, der in Heft 4 Jg. 1981 angekündigt war, kennt B. nicht. Erst recht kennt oder nennt B. keinen der Artikel des Rez. über Tanabe in vorliegender Zeitschrift (ZMR Jg. 1979 und 1981; neuerdings auch 1983). Da B. den Rez. auf einer deutsch-japanischen Philosophen-Tagung in Köln 1975 kennengelernt und von seinen Tanabe-Studien durch einen Vortrag erfahren hat, wäre es ein Leichtes gewesen, den Rez. brieflich um eine Liste seiner neuesten Tanabe-Artikel zu bitten... Gerade die Artikel in der ZMR 1979 und 1981 stellen die „Philosophie als Metanoetik“ vor, von der B. glaubt, er müsse sie dem deutschen Leser erst noch bekannt machen. Gerade diese Artikel widerlegen auch B.'s „notwendige Ergänzung“ im Bezug auf Tanabes Beeinflussung durch die christliche Religion, die der Rez. verschwiegen haben soll. Es war bisher noch nicht die Absicht des Rez., thematisch über Tanabes Beeinflussung durch die christliche Religion zu sprechen. Seine Artikel hatten immer eine andere Aussage-Absicht und ein anderes Thema. B. überinterpretiert das ihm vorliegende Sekundär-Material und verläßt sich auf mündliche Äußerungen seiner japanischen Schüler über die von ihm besprochenen japanischen Autoren (Vgl. S. 111!). Er kommt dadurch zu gravierenden Fehlurteilen, nicht nur in bezug auf Tanabe, sondern auch auf die übrigen von ihm besprochenen japanischen Religionsphilosophen. – In Anbetracht der gegenwärtig noch lückenhaften und inhaltlich unzuverlässigen Sekundärliteratur in Englisch und Deutsch zum Thema „Kyoto-Philosophie“ und B.'s Unkenntnis des Japanischen ist sein Werk 10 Jahre zu früh abgeschlossen und veröffentlicht worden (zumal B. wußte, daß die Habilitationsschrift des Rez. über die Religionsphilosophie Tanabes im Druck ist, vgl. seine Anmerkung 97 S. 109).

Korbach

Johannes Laube

Leuze, Reinhard: *Theologie und Religionsgeschichte*. Der Weg Pfleiderers (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 6) Kaiser/München 1980; 447 S.

Die großangelegte Arbeit von R. LEUZE wurde 1978 als Habilitationsschrift an der Universität München angenommen (Referenten: PANNENBERG, BÜCKLE). In ihr wird der gedankliche Weg OTTO PFLEIDERERS (1839–1908) nachgezeichnet. Vf. selbst beschreibt die Intention der Arbeit so: Die Monographie „bemüht sich, die Anschauungen eines für die Entwicklung des 19. Jahrhunderts wichtigen, von der Sekundärliteratur sträflich vernachlässigten Theologen zu vergegenwärtigen, und leistet so einen Beitrag zur Erforschung der Theologiegeschichte eben dieses Zeitraums. Zugleich fragt sie danach, wie die Religionsphilosophie dem Problem der konkreten Religionen gerecht zu werden versuchte. Sie erkennt PFLEIDERER unter diesem Gesichtspunkt als das unentbehrliche Mittelglied, das den Entwurf HEGELS und die Bemühungen der religionsgeschichtlichen Schule, vor allem ihres führenden Systematikers E. TROELTSCH, miteinander verbindet, und versucht, seine Bedeutung in dieser Beziehung anschaulich zu machen“ (17).

In seiner Arbeit bespricht Vf. zunächst PFLEIDERERS Erstlingswerk „Die Religionen, ihr Wesen und ihre Geschichte“ (1869), sodann nacheinander die drei Auflagen seiner Regionsphilosophie (1878, 1883/4, 1896). Das Erstlingswerk ist schon bedeutsam für das Religionsverständnis PFLEIDERERS. Religion wird von ihm dort folgendermaßen bestimmt: „... sie ist ... die Befriedigung des menschlichen Grundtriebes, die Versöhnung des in den Grund des menschlichen Wesens hinabreichenden Gegensatzes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit“ (57). Sehr eingehend befaßt sich Vf. mit den Abhängigkeiten und Zuordnungen dieses Religionsbegriffes. Eine wesentliche Schwäche dieses psychologisch ansetzenden Begriffs ist das Fehlen eines deutlichen Bezugs zu Gott bzw. zum Divinum. Insofern als die Versöhnung des beschriebenen Gegensatzes im Menschen prozeßhaft einer Lösung zustrebt, impliziert diese Formulierung zugleich einen Verweis auf die Religionsgeschichte, deren Gliederung sich bereits in PFLEIDERERS erstem Werk erkennen läßt (vgl. 74f.). Von PFLEIDERERS Ansatz her achtet Vf. vor allem auf zwei Fragen: „1. Überwiegt das Freiheits- oder das Abhängigkeitsbewußtsein? 2. Um welche Stufe der Erhebung des Geistes über die Natur handelt es sich?“ (76). Grob skizziert, meint Vf., PFLEIDERERS Konzeption als einen Versuch ansprechen zu können, der den Ansatz SCHLEIERMACHERS mit dem HEGELS zu verbinden sucht: „Fühlt die von einer Analyse des frommen Selbstbewußtseins ausgehende Bestimmung der Religionsgeschichte sich Schleiermacher verpflichtet, so sind der Anspruch, die einzelnen Religionen exakt aus dem Begriff der Religion abzuleiten und die Konstruktion der ganzen Religionsgeschichte als eine Stufenfolge, die im Christentum als der Verwirklichung des Begriffs der Religion gipfelt, nicht ohne das Vorbild der Hegelschen Religionsphilosophie denkbar“ (173). Allerdings wird PFLEIDERER nach Vf. diesem Anspruch doch nicht gerecht, weil PFLEIDERER aufgrund seiner vorgegebenen Denkschemata dem Verlauf der Religionsgeschichte bzw. den verschiedenen Religionen nur bedingt gerecht werden konnte. Letztendlich aber ist nach Vf. der Ausfall des Gottesbegriffes für die mangelnde Einheit der PFLEIDERERSCHEN Religionsgeschichte verantwortlich zu machen (vgl. 176). Der weitere Verlauf der Arbeit, der hier nicht detailliert nachgezeichnet werden kann, zeigt dann, wie PFLEIDERER von Auflage zu Auflage seiner Religionsphilosophie sich der Schwäche seiner Ausgangsüberlegungen bewußter wird, wie die Bedeutsamkeit des Gottesgedankens erkannt wird und er spätestens in der 2. Auflage eine leitende Rolle spielt. Allerdings stellt sich – genau genommen – bei PFLEIDERER der Gottesgedanke eher als Gottesbewußtsein, nicht so sehr als Gottesbegriff ein. Das aber führt dahin, daß PFLEIDERERS Religionsphilosophie zu keiner überzeugenden Konzeption der Einheit der Religionsgeschichte findet und das Verhältnis von Einheit und Vielheit der Religionen nicht zu lösen weiß. Hat PFLEIDERER so einerseits zwar der Behandlung der anderen Religionen im Bereich der christlichen Theologie Wege bereitet, so ist nach Ansicht des Vf. dennoch bei heutiger Wiederaufnahme der Fragestellung in der Sache nicht ihm, sondern HEGELS Religionsphilosophie zu folgen (vgl. 437f.). Das ist zu sehen, auch wenn PFLEIDERER in seiner Zeit zugleich ansatzweise eine „religionsgeschichtliche Dogmatik“ verwirklicht hat. Vf. selbst relativiert aber auch diesen Beitrag, wenn er abschließend nach dem einzelnen Religionen angemessenen Referenzrahmen fragt, innerhalb dessen ein Dialog zwischen Religionen erst seine gemeinsame Fragestellung zu erarbeiten hat. Eine lesenswerte und auch in ihren kritischen Ausblicken bedenkenswerte Arbeit!

Bonn

Hans Waldenfels