

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **39 (1983)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

## Rezensionen

Walter Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde*. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 127, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 306 S.

Die Tübinger Diss., die dem Band vorausging (WS 1971/72), wurde «1978–1980 gründlich überarbeitet» (5). Das Ergebnis ist ein recht gut zu lesendes, im Aufbau des Ganzen, im jeweiligen Gedankenfortschritt und stilistisch durchdachtes Buch, in dem sichtbar wird, welche (nach K. begrenzte) Rolle die Aussagen über die Kirche / die Gemeinde (K. bevorzugt im ganzen die zweite Vokabel) innerhalb der Theologie des Paulus überhaupt spielen, deren Gegebenheiten so über den engeren Bereich des Themas *ekklesia* hinaus vielfältig zur Sprache kommen (s. z. B. zu den Wendungen «in Christus» 86–95. 101–104, «neue Schöpfung» 95–101, «neuer ‘Bund’» 158–166). Von vornherein betont K., dass er eine *theologische* Arbeit vorlegt (5), obwohl er die soziologischen Implikate der Ekklesiologie des Paulus durchaus im Blick hat (z. B. mehrfach in 2.2 «Christus als Grund der Gemeinschaft»).

Erörtert werden «1. Das Rätsel der paulinischen Ekklesiologie» (9–69), «2. Der Grundansatz...» (70–194), «3. Gestaltungsprinzipien paulinischer Ekklesiologie» (195–257), «4. Exkurs: Rechtfertigung und Gemeinschaft in Qumran» (258–264), «5. Konsequenzen der paulinischen Ekklesiologie» für die Gegenwart (265–268). Die Aporien beginnen für K. damit, dass Paulus keine Aussagen *ad hoc* zum Thema Kirche mache; die Ekklesiologie des Paulus sei «im strengen Sinne gar keine Ekklesiologie» (69). Aus bestimmten Bezeichnungen der Gemeinde (K. sagt «Gemeindebegriffe», 1.2), die K. 11–48 nacheinander bespricht, lässt sich nach ihm das Gemeindeverständnis des Paulus nicht ableiten (50). Immerhin geben sie in der Behandlung durch K. mannigfache Einsichten dazu. Vorläufige Beobachtungen führen u. a. zu dem hernach sich als massgebend erweisenden Satz, dass für Paulus «auch die ekklesiologische Dimension christlicher Existenz vom Rechtfertigungsgeschehen geprägt wird» (59).

Kap. 2 hebt sich nicht nur dem Umfang nach heraus. K. zeigt hier «den absoluten Vorrang der Christologie vor der Ekklesiologie» auf (109). Das Heil ist *extra ecclesiam* begründet (103), im Kreuz (das Kennwort *theologia crucis* oft bei K.). «Das einzige menschliche Kriterium für die Zugehörigkeit zu Abrahams Same[n], d. h. zur eschatologischen Heilsgemeinde, ist der Glaube» (181); und «für Paulus bleibt die Zugehörigkeit zu Abrahams Same[n] heilsnotwendig» (153; die Abrahamskindschaft stellt K. zu dem Thema «Die Gültigkeit der Verheissung» [2.4] heraus, spez. 145–158). Sieht K. die Vorläufigkeit der Kirche gegenüber dem (künftigen) Eschaton (z. B. 172, zu I Kor 15, 28; vgl. 122 sub 4.), so hat sie doch «endzeitlichen Charakter» (161, hier: vom Geist her). – Der Heraushebung der Christologie (K. gebraucht das Wort, wie das heute verbreitet ist, im weiteren Sinn) im Blick auf die Ekklesiologie entspricht die betont theozentrische Interpretation: «Gemeinde entsteht und besteht aus dem schöpferischen Handeln Gottes in Jesus Christus, in dem er seine Treue... erweist» (170; von der Treue Gottes redet K. auch sonst bedeutsam). Auf dieser Linie unterstreicht K. «die Souveränität des Handelns Gottes» (172), das unverfügbare Gnadenhandeln Gottes (167). Die Gemeinde hat «in der Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit ihren Ursprung und Bestand», ihr Wesen (195 usw.). Zugleich aber begegnet bei Paulus das «Motiv des Geistes als Wesensbestim-

mung der christlichen Gemeinde» (185). «Durch den Geist wird das *extra nos* des Heils *in uns* Ereignis» (187; das *extra nos* akzentuiert K. auch sonst).

In Kap. 3 geht es um das Zugleich, z. T. um die Spannung, jedenfalls um das Verhältnis von «Evangelium und Amt» (3.1), «Charisma und Dienst» (3.2), «Rechtfertigung und Recht» (3.3), «Freiheit und Verantwortung» (3.4) im Zustandekommen und Leben der Gemeinde. Paulus ist wohl «mit der grundlegenden Evangeliumsverkündigung betraut... Das macht seine Botschaft für die Gemeinde bis heute verbindlich» (212, s. 210). «Die Verwendung von traditionellen Bekenntnisformeln... bindet die gegenwärtige Verkündigung der Gnade an die geschichtlichen Ereignisse von Kreuz und Auferstehung». So wird die Aussage der Auferstehungszeugen «zur entscheidenden Norm» (199). Ein konstitutives Amt jedoch belegt Paulus nicht. «Kriterium für die Autorität und Legitimität des Dienstes ist, wieweit er transparent wird für die Botschaft des Gekreuzigten» (226). Wohl aber «ist die prophetische Verkündigung des Gottesrechts eine der grundlegenden Institutionen der Gemeinde» (248). «Wer aus dem Bereich des Christus tritt, bzw. sich in ihm unangemessen verhält, ... verfällt dem Zorn Gottes, dem er schon entrissen war» (240; in 3.3.2: «Das Recht des Jüngsten Tages» [239–249], I Kor 16, 22 usw.).

Die Literatur zu den thematischen Komplexen wird umfänglich herangezogen – dabei ist das Literaturverzeichnis (269–306) «erheblich reduziert» (5) – und verarbeitet, bzw. die Angaben verweisen auf Ausführungen anderer zum Rahmentext bei Paulus. Im Gespräch mit den Autoren macht K. gern von der Möglichkeit der Zustimmung Gebrauch, distanziert sich aber gegebenenfalls auch klar. – Wer mit dem Buch weiterarbeiten möchte (und das lohnt sich m. E. vollauf), wird manchmal ein Register der wichtigeren Stellen vermissen; der Raum dafür hätte sich wohl einsparen lassen.

Insgesamt lässt die Untersuchung, die zugleich von dem wissenschaftlichen und dem theologischen Engagement des Autors getragen ist, an ihrem Teil die Kirche als Ort der Zueignung und des fortwährenden Vollzugs des heilsamen Handelns Gottes verstehen.

*Gerhard Delling, Halle/Saale (DDR)*

Hermann Josef Frede, *Kirchenschriftsteller, Verzeichnis und Sigel = Vetus Latina* Band 1/1, Freiburg/Br. 1981, Verlag Herder, 784 S., 278.– DM, Subskr. 238.– DM.

Das Institut Vetus Latina mit Sitz in der Benediktinerabtei Beuron hat sich die Herausgabe einer vollständigen Sammlung aller erhaltenen Reste der altlateinischen Bibelübersetzungen aus Handschriften und bei alten Schriftstellern zum Ziel gesetzt. Das ist eine monumentale Aufgabe. Die neue Ausgabe wird einmal die alte Sammlung von P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae* ersetzen, die Mitte des 18. Jhs. in Reims erschienen ist.

Die Geschichte der neuen Ausgabe beginnt 1908, dem Jahr, da Pfarrer Josef Denk den Plan dazu fasste. Seitdem wurden laufend ungezählte Schriften exzerpiert. Das Resultat ist auf mehr als einer Million Karten festgehalten und steht dem Interessierten im Institut zur Benützung offen. 1951 konnte die erste Lieferung der neuen Ausgabe erscheinen. Bis heute liegen 37 Lieferungen vor, die die biblischen Bücher Gen, Sap Sal, Eph, Phil, Kol, I + II Thess, I + II Tim und die katholischen Briefe erschliessen. (In ThZ ist nur sporadisch auf die Faszikel der Vetus Latina hingewiesen worden, vgl. 18 (1962), 145; 23 (1967), 222; 34 (1978), 306.)

Das dargebotene Material ist für Textkritiker, Exegeten und Philologen von grösstem Interesse. Ein kompetentes Urteil ist nur von einem kleinen Kreis von Spezialisten zu erwarten. Hier sei darum nur die letzte Neuerscheinung angezeigt, das grosse Handbuch für die Benutzung der *Vetus Latina*-Ausgabe. Das erste Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller ist, verfasst von Bonifatius Fischer, 1949 erschienen (<sup>2</sup>1963). Die 3. A., die jetzt vorliegt, ist neubearbeitet und erweitert. Die Neubearbeitung erfasst sämtliche von der *Clavis Patrum Latinorum* verzeichneten Schriften. Kursivnummern verknüpfen zudem die Übersetzungen mit der neuen *Clavis Patrum Graecorum* und erschliessen den dort versammelten Wissensschatz. Übersichtliche Register aller Nummern aus beiden Claves ermöglichen die problemlose Ermittlung der Sigel und verdeutlichen den Einfluss griechischer Theologie auf abendländisches Denken. Wer dieses Verzeichnis durchblättert und befragt, wird dankbar staunen über die Riesearbeit, die hier mit grosser Präzision geleistet worden ist. Dem Schlusssatz der Anzeige im Arbeitsbericht des Instituts 1981 – auf sie greifen auch die voranstehenden Sätze zurück – kann vorbehaltlos zugestimmt werden: «Das praktische Handbuch für die Benutzung der *Vetus Latina*-Ausgabe wird damit – wie es der neue Akzent im Titel zum Ausdruck bringt – zum aktuellen Kursbuch im Bereich der lateinischen und ins Lateinische übersetzten Väterliteratur.»

*Rudolf Brändle, Basel*

Martin Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Calwer Verlag, Stuttgart 1981. 527 S.

«Der junge Luther», das wohl am meisten bearbeitete Thema der Reformationsgeschichte überhaupt, musste auf das Lutherjahr 1983 hin schier zwangsläufig neu behandelt werden. Bot auch die Zeitgeschichte den Rahmen, innerhalb dessen sich Luthers Werk entfalten konnte, so hing die in alle Kulturbereiche tief eingreifende kirchliche Erneuerungsbewegung des 16. Jh.s doch wesentlich an der Persönlichkeit und dem Schicksal Luthers, eine Wahrheit, deren sich die neuere Forschung nach mancherlei Irrwegen wieder bewusst wird. Die Frage nach den geistigen Kräften, die in Luther die grosse Wende vom mittelalterlich-frommen Mönch zum Reformator hervorgerufen haben, bleibt faszinierend, auch wenn die Hauptlinien seit langem bekannt sind und in Tausenden von Einzelabhandlungen manches geklärt worden ist. Brecht hat sich der Mühe der Sichtung des riesigen Materials und der schwierigen Aufgabe einer neuen Zeichnung von Luthers Entwicklung bis 1521 unterzogen.

Naturgemäss kann eine einbändige Abhandlung, die auch für den Nichtfachmann lesbar sein soll, sich nicht in alle Verzweigungen der wissenschaftlichen Fragestellung verlieren. Manche Probleme, die frühere Generationen der Lutherforscher leidenschaftlich bewegt haben, erscheinen hier nur noch in zusammenfassenden Urteilen, die die Kampffronten gerade noch erkennen lassen: «Luther lässt sich nicht einfach als das Produkt der gesellschaftlichen Bedingungen, aus denen er herkam, deuten» (18); «Nach alldem wird man nicht sagen können, dass Luthers Gottesverhältnis entscheidend durch die Beziehung zu seinem Vater vorgeformt und fixiert und dass sein religiöser Konflikt eigentlich ein Vaterkonflikt gewesen sei» (20); «Etwaige Signale einer neuen Zeit haben Luther weder im Elternhaus noch auf der Schule und auch danach nur bedingt erreicht. Luther wuchs auf als ein mittelalterlicher Mensch» (26); «Sein religiöser Weg erscheint

kaum durch den Humanismus beeinflusst» (52). Folgerichtig legt Brecht alles Gewicht auf die scholastische Bildung und die mönchische Frömmigkeit der Zeit, in der Luther verwurzelt ist. Weniger breitspurig als Otto Scheel in seinem «Martin Luther» (1921/1930), führt er doch diese geistigen Voraussetzungen eingehend aus. Aber er zeigt auch, dass die Probleme der spätmittelalterlichen Theologie und Glaubenspraxis von Luther anders empfunden wurden als von unzähligen Zeitgenossen: Luther denkt zu Ende, was viele in der Schwebelassen. Eindrücklich wird die vorläufige Beruhigung von Luthers Anfechtungen durch die Leidens- und Demutstheologie des ausgehenden Mittelalters geschildert, ebenso das langsam reifende, dann scheinbar plötzlich aufgehende neue Verständnis der «Gerechtigkeit Gottes», gewonnen aus Bibelstudium und persönlicher Glaubenserfahrung. Die hohe Dramatik der Jahre 1517–1521, die Luther ungewollt ausgelöst, aber bald bewusst und unbeirrbar weitergetrieben hat, wird sachlich und spannend vorgeführt, ohne romanhafte Ausschmückung, gegen welche sich B. immer wieder abgrenzt, aber auch ohne gewaltsame Aktualisierung und Modernisierung des Stoffes. Die Verflechtung der beginnenden Reformationsbewegung in die politischen Gegebenheiten und Ereignisse im Reich um 1520 werden offen dargelegt, aber ihre Bedeutung wird nicht übertrieben; die geistige Kraft Luthers bleibt im Mittelpunkt des Geschehens. Immerhin schliesst das Buch mit dem aufrichtigen Satz zum Wormser Edikt 1521 und seinen Folgen: «Die Grenzen der kaiserlichen Macht und der kurfürstliche Schutz retteten in diesem kritischen Augenblick Luther und sein Werk» (453). – Es ist nicht möglich, in einer Besprechung auf die vielen Fragen einzugehen, die das Buch im Anschluss an die bisherige Forschung aufgreift oder neu stellt. Es sei nur der Gesamteindruck festgehalten: Brechts Luther-Bild wirkt erstaunlich «konservativ». Darin spiegelt sich die allgemeine Richtung einer Forschung, die mit Recht von den letzten Endes unfruchtbaren «revolutionären» Fragestellungen zur sachlichen Betrachtung der Dokumente und Quellen zurückkehrt.

Das Buch ist mit einigem Bildmaterial ausgestattet, das im Unterschied zu vielen Bildbänden unserer bilderverehrenden Zeit erfreulich zurückhaltend ausgewählt ist.

*Ernst Gerhard Rüsck, Horn TG*

Marc Lienhard/Jakob Willer, *Strassburg und die Reformation*. Die Hohe Zeit der Freien Reichsstadt, Kehl, Morstadt Verlag 1981. 371 S.

Die hervorragende Stellung Strassburgs in der Geschichte der Reformation bis in die Mitte des 16. Jh.s ist bekannt. Vertreten durch ihren Stettmeister Jakob Sturm, den bedeutendsten reichsstädtischen Politiker jener Jahrzehnte, stand sie an der Spitze der reformatorisch gesinnten Städte; vertreten durch ihre Theologen Capito und Bucer, betrieb sie die Vermittlung zwischen der Reformation wittenbergischer und oberdeutsch-schweizerischer Prägung. Man greift daher mit Spannung und hohem Interesse zu einem Buch, das eine zusammenfassende Schilderung der Bedeutung Strassburgs in seiner «Hohen Zeit» als Freie Reichsstadt verspricht. Die beiden Verfasser teilen sich so in ihre Aufgabe, dass der Reformationshistoriker Lienhard im ersten Teil in einigen Quer- und Längsschnitten allgemein über Strassburg orientiert (Aufnahme der Reformation, Sozialgeschichte, Bruch und Kontinuität, Widerstand, grosse Gestalten), während Willer im zweiten Teil in grosszügigem Überblick über die Reformationsgeschichte die Geschichte Strassburgs in chronologischer Folge skizziert. Die Teile sind auch im Stil der Darstellung

unterschieden. Lienhard spricht als gründlich orientierter wissenschaftlicher Reformationshistoriker; Willer bietet eine zum Teil gemütvoll-breite, für den Laien-Leser bestimmte Geschichtserzählung. Sie hebt vor allem die Wirksamkeit Jakob Sturms hervor. Die Erwartungen, die man an ein solches Buch stellen dürfte, werden jedoch enttäuscht. Wissenschaftliche Anmerkungen, sogar die Belegstellen für die wörtlichen Zitate, fehlen vollständig. Hiefür bietet die ausführliche Bibliographie über die Quellen und Darstellungen keinen Ersatz; übrigens bleiben auch hier Wünsche offen: für Zwingli genügt die Biographie von Rudolf Staehelin (1895–97) nun wirklich nicht mehr, auch hätte statt der alten Zwingli-Ausgabe von Schuler-Schulthess (1828–42) unbedingt die noch laufende wissenschaftliche Ausgabe im *Corpus Reformatorum* genannt werden müssen. Dankbar ist man aber für die Zeittafel zur Reformationgeschichte auf S. 323–338.

Dem Schweizer Reformationshistoriker seien einige Berichtigungen gestattet. Auf S. 19 wird die Flugschrift «Karsthans» dem Reformator in St. Gallen, Joachim von Watt (Vadianus) zugeschrieben. Schon 1927 hat Traugott Schiess in seiner Arbeit «Hat Vadian deutsche Flugschriften verfasst?» klar nachgewiesen, dass Vadian nicht der Verfasser sein kann. S. 149: es hätte vermerkt werden müssen, dass das Urteil über Zwingli, das einfach mit «Sein Biograph schreibt» eingeführt wird, von Johannes Stumpf stammt. S. 150: Zwingli war nicht Leutpriester am «Frauenmünster», sondern am Grossmünster. Am Fraumünster wirkte sein Freund Oswald Myconius als Schulmeister. S. 244–245: die Ansicht, als sei die Erste Helvetische Konfession von 1536 durch Bucer «entworfen», gar von ihm «geschaffen» worden, ist unrichtig. Die Konfession war von einer schweizerischen Theologenkommision erarbeitet worden. Unter Mitwirkung der später eingetroffenen Strassburger wurden einzelne Artikel überarbeitet und erweitert. Überhaupt ist die Vermittlertätigkeit Capitos und Bucers so dargestellt, als ob sie den Schweizern höchst willkommen gewesen wäre und sie nur darauf gewartet hätten, durch die Strassburger befriedet zu werden. Die Quellen sprechen anders. – Wenn Zürich, Bern und Basel immer wieder als «Reichsstädte» bezeichnet werden, so mag dies aus deutscher Sicht begrifflich sein. Die Städte haben sich aber damals zweifellos nicht mehr als Reichsstädte gefühlt. Einzig St. Gallen, das nur ein zugewandter Ort der Eidgenossenschaft war, lebte noch im Bewusstsein, gleichzeitig eine Reichsstadt zu sein, und hat sich nicht zuletzt auch aus diesem Grunde, sehr im Unterschied zu Zürich, Bern und Basel, der Speyrer Protestation von 1529 angeschlossen.

*Ernst Gerhard Rüschi, Horn TG*

Heinz-Horst Schrey (Hg.), *Säkularisierung, Wege der Forschung*, Bd. 424, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. 449 S.

In der verdienstvollen Reihe «Wege der Forschung» liess H. H. Schrey seinen Dokumentationsbänden über Luthers Zwei-Reiche-Lehre, Kierkegaard und Entfremdung eine Sammlung zum Begriff Säkularisierung folgen – ebenfalls ein Knotenpunkt bei der Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Welt, Theologie und Humanwissenschaften, wobei auch an die schon früher in der gleichen Reihe von H. D. Wendland und Th. Strohm betreuten Bände «Politik und Ethik» (1969) und besonders «Kirche und Demokratie» (1973) zu erinnern ist.

Schon die umfangreiche Bibliographie (415–437) lässt die grosse Vielfalt der Problembezüge deutlich werden, in denen das Stichwort Säkularisation/Säkularisierung

thematisiert wird. Dass dabei eine Vollständigkeit kaum erreicht werden konnte, ist fast selbstverständlich. Sonst hätte man, was kaum sinnvoll gewesen wäre, beispielsweise zahlreiche Veröffentlichungen zu ethischen Fragen mit Ausführungen zur säkularisierten Gesellschaft oder die Einführungen in die Religionssoziologie bibliographieren müssen. Entsprechend wird man auch für die Menschenrechtsdiskussion nach den entsprechenden Publikationen greifen müssen, obwohl hier die Säkularisierungsproblematik implizit oder explizit gegenwärtig ist. Der Herausgeber konzentriert sich in seiner Einführung und Textauswahl auf die theologische und religionssoziologische Diskussion, ohne die germanistischen Beiträge und die philosophische Kritik zu übergehen. Beachtenswerte Schwerpunkte ausserhalb der bekannten Positionen Gogartens, der Religionssoziologie und der Philosophie bilden die Säkularismus-Kritik im Anschluss an die Jerusalemer Weltmissionskonferenz 1928, die katholischen Stellungnahmen und die «Theologie nach dem Tode Gottes» als säkularisierte Theologie. Eine reizvolle Materialbeigabe ist der Abdruck von zwei Texten Ernst Blochs, weil sie weniger die Frage der Säkularisation problematisieren, sondern zur Prüfung der Tragfähigkeit der Theorie einladen.

Einführung, Auswahl und Bibliographie dokumentieren indirekt auch das Zurücktreten des Säkularisationsthemas nach 1970, obwohl hier der Versuch von N. Luhmann (Funktion der Gesellschaft, 1977, Kap. IV) eine stärkere Beachtung verdient hätte und in der Bibliographie einige Titel nachzutragen sind (z. B. O. Schatz (Hg.), Hat die Religion Zukunft? 1971; K. Dienst, Der Pluralismus der Säkularisierungskonzeptionen, in: Jb. der hess. kirchengesch. Vereinigung 21, 1971; F. Fürstenberg, Die unbewältigte Säkularisierung, in: K. Forster (Hg.), Befragte Katholiken, 1973). Ist der «Weg der Forschung» also am Ende, war er ein Holzweg oder könnte die Dokumentation zu einer Neubegegnung führen? H. H. Schrey provoziert zu dieser Frage, wenn er sie auch nicht ausdrücklich thematisiert.

In umgekehrter Entsprechung zu H. Blumenbergs Kritik, dass die Säkularisierungsmetaphorik die Legitimität der Neuzeit in Frage stelle, kennzeichnet J. B. Metz «die Säkularisierungstheologie als neue Form der Apologetik» (324–327; der jüngste Beitrag des Sammelbandes, 1977). Die Wendung zu einer «Politischen Theologie» lässt die positive Wertung der Säkularisation und ihre theologische Inanspruchnahme als ideologische Privatisierung und Entweltlichung des Glaubens erscheinen. Es ist das Problem der mit der Säkularisierung angezeigten Marginalisierung der Kirche als «Randphänomen der Gesellschaft», das in anderer Weise auch das neue Interesse an der Religion bestimmt: Hat die Religion Zukunft (O. Schatz, 1971)? Wie stabil ist die Kirche (H. Hild, 1974)? Die Kritik Blumenbergs einerseits und die religionssoziologischen Befragungen der 70er Jahre andererseits lassen die Säkularisierungsthese als zu undifferenziert und grobschlächtig erscheinen. Die Frage nach dem Zusammenhang von kirchlichem und allgemeinem Wertbewusstsein unterscheidet die neueren Erhebungen (kath. Synodenumfrage: G. Schmidtchen, 1973; VELKD-Befragung: ders., 1973) von der älteren Kirchensoziologie; wenn sie auch nicht den von J. Matthes, T. Rendtorff u. a. (349 ff.; 366 ff.) in den 60er Jahren geforderten Schritt zur Religionssoziologie vollzogen haben, klingen Gesichtspunkte der funktionalen Gesellschafts- und Religionstheorie an.

Die neuen Schwerpunkte: Politische Theologie, Interesse an Religion u. a. lassen fragen, ob sie wirklich zu einer Neuinterpretation der mit der Säkularisationstheorie in ihren unterschiedlichen Spielarten anvisierten Phänomene vorstossen. Die durch H. H. Schrey vorgelegte Dokumentation könnte vielmehr den Verdacht nähren, dass

damit nur das Säkularisationsproblem in neuer Gestalt aufgeworfen wird. Bei der Politischen Theologie ist dabei einerseits an die Begründung der gesellschaftlichen Relevanz christlicher Impulse und deren Vermittlung mit heutigen Erwartungen und andererseits an die Inhaltlichkeit der Zielbegriffe wie Befreiung zu erinnern. Werden hier nicht Säkularisate christlich reaktiviert oder beerbt? In anderer Weise wiederholt sich diese Frage bei dem Interesse an Religion, weil diese in unserem Gesellschaftszusammenhang mit der Geschichte des Christentums verbunden ist. T. Rendtorff sah deshalb die neue Aufgabenstellung der Religionssoziologie in einer Christentumssoziologie (391).

Dass die gesellschaftliche Religion in unserem Kulturraum unter dem Gesichtspunkt der Säkularisation zu reflektieren ist, lässt sich an den Religionstheorien der Aufklärung zeigen, die zu den m. E. bisher zu wenig beachteten Inkunabeln der Säkularisationsdiskussion gehören. 1763 fragte Chalotais in seinem «*Essay de l'éducation*», ob die von den Aufklärern herausgestellte natürliche Religion wirklich der allgemeinen Vernunft entstamme oder ob die Philosophen «ihre Einsichten über die wichtigsten Stücke dieser Religion nicht dem Vorteil zu danken haben, dass sie in der christlichen Religion geboren sind». Ob dieses Argument zur Verteidigung der geoffenbarten Religion dient, wie es A. L. Schlözer 1771 bei der Herausgabe von Chalotais' Schrift in Auseinandersetzung mit Basedow aufnahm (L. R. de Caradeux de la Chalotais, *Versuch über den Kinderunterricht*, 1771, 43; 193), oder in Lessings Sinn als Klärungsprozess bei der «*Erziehung des Menschengeschlechts*» interpretiert wird, soll hier nicht am historischen Beispiel, sondern an der heutigen religionspädagogischen Diskussion weiter verfolgt werden. Gegenüber den Begründungsversuchen des Religionsunterrichts in einem allgemeinen Religionsbegriff rekurriert K. E. Nipkow auf Christentum und Kirche: «*Erst der geschichtliche Erfahrungsraum bestimmter Religion entlässt aus sich die Möglichkeit weniger intensiv bestimmter, verschwommener, neutralisierter und anders bestimmter Religion*» (*Grundfragen der Religionspädagogik*, Bd. I, 1975, 170). Diese Argumentation erinnert durchaus an die Aussage von Chalotais, indem sie die Hinweise von D. Stoodt auf heutige Formen «*neutralisierter Religion*» entgegen dessen Ansatz zur Begründung eines christlich-kirchlichen Religionsunterrichtes auswertet. Verfolgt man diesen Hinweis aber weiter, wird man fragen müssen, ob Stoodts Begründung des Religionsunterrichtes in einem funktionalen Religionsbegriff nicht letztlich in einem Säkularisationsmodell verankert ist. Entsprechend ist aber auch an Nipkow die Frage zu richten, wie sich die von ihm geforderte Konvergenz von theologischer und gesellschaftspolitisch-pädagogischer Argumentation im Zusammenhang der Säkularisationsproblematik darstellt. Ist nicht die Konvergenz dadurch eine reale Möglichkeit, dass die Geschichte des Christentums und neuzeitliche Freiheitsgeschichte durch Säkularisationsvorgänge miteinander verbunden sind und ein ständiger Austauschprozess beide bestimmt? Säkularisierung ist ja mit den Ausdrücken Entkirchlichung und Privatisierung (vgl. a. a. O., Bd. II, 60ff.) nur negativ charakterisiert.

Diese Fragen sollen als Problemanzeigen auf die mögliche Fruchtbarkeit einer Neu-*begegnung* mit der Säkularisierungsdiskussion hinweisen, die durch den vorliegenden Sammelband eröffnet werden kann. Dass die Beispiele aus dem religionspädagogischen Bereich gewählt wurden, soll den Blick zugleich über die dort gezogenen Grenzen hinausführen. Die religionspädagogische Säkularisierungsdiskussion wird nämlich von H. H. Schrey leider ausgeklammert (vgl. z. B. Stallmanns Aufnahme von Gogarten in: *Christentum und Schule*, 1958; aber auch O. Hammelsbecks Problemanzeige in: *Ev. Lehre von der Erziehung*, 1950), obwohl die Geschichte von Schule und Pädagogik nicht



nur institutionell als Emanzipation von kirchlicher Einflussnahme, sondern auch inhaltlich in der Ausbildung von Bildungsidealen von Säkularisationsprozessen bestimmt ist. Das Thema von Schreys verdienstvoller Dokumentation ist nicht das Aufzeigen von Säkularisierungsvorgängen überhaupt, sondern ihre Interpretation. Da es nicht als sein Ziel betrachtet, «ein so komplexes Problem wie das der Säkularisierung einer Lösung entgegenzuführen», sollten die Leser der Aufgabe einer Weiterführung nicht ausweichen.

*Gerhard Ringshausen, Heidelberg*

Peter F. Barton, *Erzieher, Erzähler, Exegeten*. Ein Beitrag zur politischen Geschichte, Geistes- und Kirchengeschichte Schlesiens und Preussens 1786/88–1796. Fessler in Schlesien, Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, 2. Reihe, 5/1. Wien, Verlag Hermann Böhlau Nachf., 1980. 336 S.

This biographical «case study» attempts successfully to show how an original person like Fessler could manifest a very wide spectrum of an epoch's diverse cultural, literary and theological impulses. Disillusioned as a Capuchin and as a partisan of Joseph II's religious reforms, Ignatius Aurelius Fessler fled from the Habsburg monarchy to Prussia. Barton describes the intensive journalistic and literary activity which Fessler carried on while engaged in Prussian service. The author also discusses perceptively the political and cultural climate in which Fessler moved. This interdisciplinary study should interest literary as well as church historians of the Late Enlightenment and the Early Romantic period.

*Charles H. O'Brien, Macomb (Ill.)*

Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum, Verlag Paul Haupt Bern/Stuttgart 1982. 469 S.

Nicht selten drängt sich der Eindruck auf, als befinde sich deutschsprachige Theologie auf dem prekären Weg in die Provinzialität ohne ökumenische Weltweite und einen internationalen Horizont. Diesem problematischen Trend stellt sich Fritz Buris Schaffen seit den 60er Jahren auf eigene Weise in die Quere, worin gute Basler Tradition ihre Fortsetzung findet. Bereits die mehrfachen Aufenthalte an amerikanischen Universitäten liessen ihn zum Brückenbauer und Zwischenträger zwischen Kontinenten werden, indem sich seine Eindrücke und Lesefrüchte aus der Neuen Welt in zwei instruktiven Bänden «Gott in Amerika» (Bern 1970/1972) niederschlugen. So war zu erwarten, dass auch sein erster Aufenthalt an einer japanischen Universität in Mitaka/Tokyo 1968/69 und vor allem der Studienaufenthalt in Kyoto 1978/79 nicht ohne Folgen bleiben. Die erste, tiefere Begegnung mit dem fernöstlichen Buddhismus führte zu einer seither zwölfjährigen, intensiven Auseinandersetzung, verbunden mit weiteren Vortrags- und Besuchsreisen und der Teilnahme an verschiedenen einschlägigen internationalen Konfe-

renzen. Innerhalb weniger Jahre reihte sich B. in die nicht allzu grosse Zahl christlicher Buddhismus-Experten ein. Deren Diskussionen finden international starke Beachtung, indem sie ein Musterbeispiel des interreligiösen Dialogs auf höchstem Niveau darstellen, während Auswirkungen davon im Rahmen der deutschsprachigen Theologie noch allzu spärlich zu spüren sind. Der oberflächliche Eindruck des Exotischen im Titel von B.s neuestem Werk «Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst» fällt damit auf die angesprochene Provinzialität zurück, die hier mutig und kraftvoll auf neue Horizonte hin durchstossen wird. B. führt den Leser kompetent und kenntnisreich in den neuesten Stand des buddhistisch-christlichen Dialogs ein, wobei er eine gewaltige Fülle an Primär- und Sekundärliteratur kritisch verarbeitet. Es kommt dem umfangreichen Werk heute ohne Zweifel zugute, dass sich der Autor nach verschiedensten Vorarbeiten in Form von Vorträgen, Vorlesungen und Aufsätzen mehrere Jahre Zeit gelassen hat mit der endgültigen Fertigstellung. Es handelt sich durchwegs um die reife Frucht einer langen Beschäftigung, in der sich östliche Weisheit und die westliche Abgeklärtheit des 75 Jahre alt gewordenen Schweizer Theologen auf eindrückliche Weise begegnen. Auch biographisch stellt dieses durchdachte Werk einen neuen und besonders gelungenen Markstein in B.s Schaffen dar.

Inhaltlich konzentriert sich das schön aufgemachte Buch auf die Werke und Schriften der grossen Lehrer der sogenannten Kyoto-Schule. Für den Leser hilfreich werden deren biographische Daten kurz präsentiert und durch ausdrucksstarke Portrait-Aufnahmen illustriert: Kitaro Nishida (Japans grosser Philosoph und Begründer der Kyoto-Schule, 53–80) / Hajime Tanabe (Philosophie der Busse und Todesdialektik, 81–112) / Daisetz Teitaro Suzuki (Zen- und Shin-Buddhismus für den Westen, 113–142) / Shin-ichi Hisamatsu («Atheistischer Buddhismus», 143–190) / Keiji Nishitani (Die Religionsphilosophie des Zen, 191–254) / Yoshinori Takeuchi (Religiöser buddhistischer Existentialismus, 255–284) / Shizuteru Ueda (Durchbrechung des gegenständlichen Substanzdenkens in der Trinität des selbstlosen Selbst, 285–321) / Masao Abe (Zen-Buddhismus und Christentum, 323–380).

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt dabei auf dem Verbindenden und zugleich dem Besonderen dieser einzelnen, profilierten Denker. Deren wichtigste Werke, soweit sie aus dem Japanischen zumeist ins Englische übersetzt sind, werden ausführlich vorgestellt und in ihrer Stärke, doch immer auch in ihrer Problematik gezeigt. B. wird nie zum langweiligen Sachreferenten, sondern ist immer leidenschaftlich mitdenkend dabei. Immer wieder lässt er den Leser etwas spüren von der Faszination, die von diesen herausragenden Denkern des buddhistischen Nichts ausgeht. Deren Gedanken kann er empathisch hingeeben bis in wichtige Details verfolgen, um dann da und dort auch kurz und harsch ein hartes Urteil abzugeben (187, 189, 320). Neben der Faszination steht zugleich die tiefe Irritation und Befremdung: «Auch wir treten bei allen Versuchen, uns in sie einzuleben, der buddhistischen Geisteswelt von aussen gegenüber, wenn wir sie mit dem Christentum in Verbindung bringen wollen, und sehen uns bei deren Vertretern im entscheidenden Punkt immer wieder zurückgestossen...» (468). Wie in einem Reagenzglas können die inneren Schwierigkeiten eines interreligiösen Dialogs am Beispiel von B.s grundredlichem Verständnisversuch beobachtet werden. Mit gutem Grund fügen sich der Auseinandersetzung denn auch einige tiefsinnige Reflexionen zur Problematik des Dialogs an (438 ff.): «Zu überwinden wäre diese Problematik nur in einer Liebe ohne heilsgeschichtliche Risikodeckung und einem Mitleid, das die Fragwürdigkeit der Liebe riskiert...» (454).

B. riskiert diese verstehende Liebe um einer «gemeinsamen Zukunft» von Ost und West willen (414). Dabei ist er sich bewusst, dass damit die Gefahr gegeben ist, als «eine Stimme in dem riesigen Chor der Stimmen» (384) zwischen alle Fronten zu geraten (431). Allen Schwierigkeiten zum Trotz entdeckt der von Jaspers geprägte, christliche Theologe nicht zufällig eine auffallende Wahlverwandtschaft zwischen seiner spezifischen Sicht des Christentums und Grundthemen der Kyoto-Schule. Beiden geht es um die Wahrnehmung des «wahren Selbst». Anhand von vier Leitfragen wird typologisch gezeigt, wie diese Problematik im Christentum wie im Buddhismus zu zwar unterschiedlichen, doch sachlich vergleichbaren Lösungswegen geführt hat. (36 f.): Im Blick auf die Erlösung resp. Erleuchtung stellen sich für beide Religionstypen Grundfragen der Erkenntnis, der Ontologie, der Soteriologie/Anthropologie und der Geschichtsphilosophie. Diese Fragenkomplexe bilden das hermeneutische Gerüst, innerhalb dessen B. die einzelnen Vertreter der Kyoto-Schule zu Wort kommen lässt. Innerhalb dieses Rahmens bezieht B. als Vertreter der «Schule der konsequenten Eschatologie» (50) seinerseits eine präzise Position. Diese Versuchsanordnung erlaubt es ihm, einerseits eine ungeschützte, radikale Offenheit für zen-buddhistische Motive zu zeigen, um darin aber gleichzeitig zum profilierten Gesprächspartner dieser japanischen Denker zu werden. Hartnäckig kann er ihnen immer wieder seine Fragen nach den Grenzen objektivierenden Denkens stellen. Wiederholt und unmissverständlich klopft er ihnen auf die Finger, wo sie die Nichtobjektivierbarkeit des wahren Selbst, des Nichts und des Seinsgeheimnisses objektivierend zu denken versuchen. Wie ein Refrain durchzieht die Studienarbeit B.s *Ceterum censeo*, dass Erlösung und Erleuchtung nicht Selbstverlust des Ichs, sondern im Gegenteil personale Selbstfindung im Transzendenzbezug unbedingter Verantwortlichkeit bedeute. In dieser Hinsicht wird es interessant sein, japanische Antworten auf B.s kritische Fragen abzuwarten.

Interessant aber dürften auch Reaktionen von seiten christlicher Theologie werden, indem B. nicht nur auf unüberwindliche Differenzen zwischen Buddhismus und Christentum hinweist, sondern im Zeichen seiner Theologie der Existenz auf erstaunliche Konvergenzen hinzielt. Seine Theorie des Symbols – das ihm als Objektivierung des nichtobjektivierbaren Selbst und seines Transzendenzbezuges gilt – erlaubt es ihm, Grundgehalte des Christlichen und des Zen-Buddhismus in eins zu sehen. Buddhistische Erleuchtung und Heiliger Geist (394), das Schweigen und das Kreuz als gemeinsame Grenzerfahrung (423 ff.), das Nirvana und das Reich Gottes (454), das Nichts und das Seinsgeheimnis – und vieles mehr beginnt sich plötzlich gegenseitig zu erläutern und zu erleuchten. Über allem steht die Korrespondenz zwischen Buddha und Christus, die beide in Relation auf das wahre Selbst des Menschen plötzlich viel an gegenseitiger Befremdlichkeit verlieren bis hin zum Spitzensatz: «vom Selbst ist auszugehen, wenn es seinen <Herrn> finden soll, und ohne ihn wird es nicht <wahres Selbst> sein können. Der Name oder die Namen, die wir seinem Herrn geben, sind im Vergleich zu dieser Selbstfindung von sekundärer Bedeutung. Sie sind Wegmarken, bei denen man nicht stehen bleiben darf» (9). Der «Buddha-Christus» als vermittelndes Symbol steht für B. insofern «in der Mitte» (402) und im Sinn von Hisamatsu wohl auch in einem «Über-hinaus» über ängstlich verengte Positionen auf beiden Seiten (180). B. ist sich der Kühnheit dieses Brückenschlags wohl bewusst, sowohl im Blick auf christliche Absolutheitsansprüche als auch im Blick auf fernöstliche Überlegenheitsgesten. Darin geht er denn auch bewusst über verschiedene Versuche eines christlichen Verstehens der Lehrer der Kyoto-Schule hinaus (384 ff.). Sein Urteil «Lasst die Toten ihre Toten begraben» über Zurückgeblie-

bene auf dem Weg dieses neuen Verstehens tönt dabei herausfordernd (430). Dennoch, was auch immer von christlicher Seite mit guten oder auch weniger guten Gründen gegen dieses grossangelegte Dialog-Experiment Fritz Buris ins Feld geführt werden mag, so ist doch mustergültig, wie sich hier ein christlicher Theologe unerschrocken von seiner Herkunft loslässt und sich offen auf fremden Boden einlässt, um dabei die Entdeckung zu machen, dass er auch hier im Zeichen des «Herrn des wahren Selbst» zu neuem Stand und «Ort» (79) kommen kann. Zwischen der Welt des Amida und der Welt des Christus ist das Buch darin auch der erstaunliche Bericht einer merkwürdigen Gnadenerfahrung. Ohne Gnade gelingt offenbar kein Dialog.

*Alfred Jäger, Bethel/Bielefeld*

Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1980. 249 S.

Der Katholizismus entwickelte sich im 19. und 20. Jh. in zahlreichen europäischen Ländern zu einer Sub- und Teilgesellschaft mit eigenem politischem und sozialem Gewicht. Die Beiträge dieses Sammelbandes analysieren mit soziologischen Kategorien die Entstehung, die Entwicklung und den gegenwärtigen Zustand dieser Sozialform des Christentums und die Wechselwirkungen zwischen ihr, dem Protestantismus und der Gesamtgesellschaft. N. Mette referiert über die Beziehungen zwischen Religionssoziologie und Katholizismus in den letzten Jahrzehnten. – O. von Nell-Breuning beschreibt die gesellschaftlichen Kräfte des Katholizismus in Deutschland, besonders des politischen und des sozialen Katholizismus, seit dem Kulturkampf. – H. Maier liefert weitere Daten zum Verständnis dieser geschichtlichen Prozesse. – H. Geller stellt den Umschlag dar von den Dezentralisierungstendenzen in der katholischen Kirche des 18. Jh.s (Gallikanismus, Febronianismus) zum Zentralismus des ausgehenden 19. Jh.s. Wichtige Ursachen dieser Entwicklung sind die Liquidierung der feudalen Kirchenstruktur, die Minderheitenposition der deutschen Katholiken und die Protestantisierungsversuche in Preussen. – In diesen 200 Jahren haben sich auch die Herrschaftsformen in der katholischen Kirche und ihre Legitimierung verändert, wie M. N. Ebertz es in seinem Beitrag darstellt. Das Papsttum wurde z. B. charismatisiert und mystifiziert («Er ist es, der die Welt aufrecht hält und verherrlicht. Ohne den Stellvertreter des Lichts und der Liebe würde die Welt im Augenblick aufhören, alles wäre vorbei», so wird von Pius IX. gesagt). – Mit den Veränderungen in den zentralen Strukturen und Organisationsformen der Kirche von 1803 bis in die Gegenwart, in der sich Vat. II auswirkt, beschäftigt sich H. Katz. – U. Altermatt berichtet über die Geschichte des Schweizerischen Katholizismus seit 1848 und liefert Informationen zum Verständnis der katholischen Subgesellschaft in der Schweiz und der heutigen Bundesratsparteien. – L. Laeyendecker schildert die Geschichte des Katholizismus in den Niederlanden und zeigt, wie unter den besonders Rom-treuen Katholiken dieses Landes unter Johannes XXIII. progressive Ideen stark verbreitet wurden und wie die Restauration sich dagegen wehrt. – K. Gabriel fragt in seinem Beitrag, ob der Schwund an Plausibilität der Symbolsinnwelt, der Verlust des Monopols für ihre Vermittlung und die Auflösung der sondergesellschaftlichen Sozialform das «Ende des Katholizismus» in seiner uns bekannten Gestalt zur Folge haben.

*Walter Neidhart, Basel*