

FEIL, ERNST, *Religio*. Band III: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; Band 79). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 542 S., ISBN 3-525-55187-8.

Eingangs ein Rückblick (12): Bis nach 1600 gibt es keine Indizien für die neuzeitliche Konzeption von „Religion“ bzw. „religio“. Klassisch meint sie die Sorgfalt für Gott geschuldete Vollzüge, eine Tugend (der Gerechtigkeit zugeordnet und als solche nicht – wie die göttlichen Tugenden – heilsbedeutsam). Das neuzeitliche Verständnis sieht Feil (= F.) vor allem durch zweierlei bestimmt (473 f.): daß Religion bei allen Menschen eine einzige und wesentlich „innerlich“, wenn nicht im „Gefühl“ situiert sei. Die überbordende Materialfülle gliedert F. in fünf bzw. zehn Gruppen: ([a] Im Gefolge der Reformation) 1. Wege der Schultheologie zur „religio revelata“ [katholisch: R. Bellarmin, F. und J. de Lugo; altprotestantisch: G. Calixt und u. a. A. Calov, J. Musaeus, P. v. Limborch, bis zu H. A. Roëll; Schultheologie: von A. Rivet bis A. H. Grosse] 2. Juristische Beiträge auf dem Weg zur pax religiosa [P. Buis bis S. Pufendorf, Chr. Thomasius und „Instrumentum Pacis“ 1648]; ([b] Initiativen zur Begründung des Erkennens und Handelns) 3. Philosophische Positionen [von F. Bacon bis R. Descartes]; ([c] Impulse reformatorischer Alternativen) 4. Sozianismus, 5. Pietismusanfänge [J. Arndt, J. Gerhard ... J. Boehme, Angelus Silesius, J. A. Comenius, Ph. J. Spener, A. H. Francke] 6. Radikalpietistische Wege [J. W. Petersen, G. Arnold]; ([d] Regionale Entwicklungen) 7. Theologische Entwicklungen in Frankreich [B. Pascal ... F. Fénelon] 8. ... in England [W. Chillingworth ... J. Spencer ... E. Stillingfleet ... J. Toland]; ([e] Am Beginn der Aufklärung) 9. Loslösung der „religio“ von Konfessionen [U. da Costa, B. Spinoza] 10. Philosophische Positionen [A. Geulincx, J. Locke, N. de Malbranche, P. Bayle, G. W. Leibniz].

F. stellt sich selbst die Frage nach der Notwendigkeit des Aufwands (472) und vermutet, daß viele Leser vieles überfliegen werden; „manche werden sogar ohne Zwischenhalt bei der einen oder anderen Zusammenfassung gleichsam non-stop zum Endergebnis eilen“ (473). Ihnen entgeht natürlich der eigentliche Ertrag, nicht bloß weil grundsätzlich in der Summe die Summanden „aufgehoben“ sind, sondern weil zudem die Resultate sich hier nicht auf eine Formel bringen lassen; es gibt keine einlinige Entwicklung. – Der Mitgänger wird mit manch reizvollem Fund belohnt, etwa daß man nicht erst heute, sondern damals schon Augustinus original-lateinisch zitieren wollte, aber verfälschend (314: Poiret): „Ama, ... et fac quod vis“ (wieso Punkte? Im Johannesbriefkommentar steht und meint etwas anderes: „dilige et quod vis fac“). Oder daß das Feuerbachsche „homo homini Deus“ schon bei Bacon begegnet (160, 169 – allerdings, was hier nicht deutlich wird, in anderem Sinn: nämlich um den Abstand zwischen „Barbar“ und Kulturmensch zu markieren). Aber gerät er nicht zugleich vor Probleme? Um gleich mit dem ersten Autor, Calixt, zu beginnen. Religio besage: Sorgfalt für die Verehrung Gottes (27); aber zuvor ist von „diversae religiones“ (24) die Rede, von „religiones falsae“ (26). Warum soll es „nachlässig“ formuliert sein, wenn er von der „religio Mahumetana“ spricht (ebd.)? Wenn eine „falsa religio“ keine *religio* sein soll, eine *falsa* was dann? (*superstitio, idololatria* [z. B. 26]?) Doch wie die anders definieren denn als *falsa religio*? Es gibt tatsächlich in Parallele zu „Gold – Talmi“ die Antithese „Religion – Pseudoreligion“, aber diese ist doch nicht frag- und umstandslos identisch mit Konflikten zwischen Religionen; anders gesagt, wäre zwischen „vere“ und „vera“ zu unterscheiden.) Diese Frage drängt sich dem Rezensenten immer wieder auf (so keine Seitenzahlen), wenn F. aus der (selbstverständlichen?) Tatsache, daß ein Autor sein Bekenntnis für das (einzig) wahre hält, ein Problem für die Bestimmung von Religion überhaupt macht bzw. daraus folgert, es sei (265) „selbstverständlich mit ‚religio‘ grundsätzlich nur die ‚religio vera‘ [ge]meint“ (trotz, treulich angeführt, sowohl distinguierenden Adjektiven, die dann überflüssig wären, als auch vor allem widersprechenden Belegen, die „jedoch“ „nicht mehr zu diesem Sprachgebrauch“ passen). Das führt uns zum Grund- und Ausgangsproblem des Religionsbegriffs als solchen (angesichts auch von Autoren wie Madame Guyon, bei denen „Religion“ kaum eine Rolle spielt, dafür aber *pietas*). Jetzt mag ein Blick in den *Georges* reichen: danach meint *religio* I. gewissenhafte Berücksichtigung, II. insbesondere des Heiligen, A. Gewissenszweifel, B. fromme Scheu a) im Einzelfall: Andacht, b) habituell α) Gottesfurcht, Religiosität – und hier nun auch „bald“

der Plural: Konfession, Religion, „quod ceterae gentes pro religionibus suis bella suscipiunt ... Cic[ero] ...“ (was es bei *pietas* etwa nicht gibt). In der Tat stehen also schon „klassisch“ Religion/religio sowohl für Religiosität (die singularische Tugend) wie für Konfession und Religion im Plural (wozu dann noch – in Singular wie Plural – die mittelalterliche Bedeutung „Orden[sstand]“ tritt). Verwunderlich ist es dann nicht, daß mit der Zunahme interreligiöser wie interkonfessioneller Probleme die beiden Wörter stärker im pluralen als im singularen Sinn gebraucht werden (sei's auch der „plurale“ Singular „untraque religio“ [152]) und für letzteren andere Wörter eintreten. Die bedeutsame Frage, ob/wann der Plural ein gleichberechtigtes Nebeneinander besagt (z.B. 33), scheint mir gleichwohl der Begriffsbestimmung nachgeordnet zu sein (dies auch schon im Blick auf F.s Bestimmung von Religion in der Neuzeit). Interessant hier auch der Bedeutungswandel im Begriff der *naturalis religio* vom Historischen (vor Abraham) ins Essentielle. Aber neben dieser Entwicklungsgeschichte im Gefolge der Reformation und der Konfessionskriege stehen schlicht verschiedene „Ansprech-Richtungen“. Pascal etwa verteidigt Religiosität und (die christliche) Religion nach außen, gegen deren höfisch-freigeistige Verächter; Madame Guyon ist mit Seelenführung befaßt (wieso ist ihr Wortgebrauch – 354 – „überraschend“?). Ich schließe noch einige weitere Einzelanmerkungen an: 141, Z. 7 fehlt ein „nicht“. Grotius' Ansicht, daß Religion auch zu Vaterlandsliebe und Gesetzestreue beitrage (226), bestätigen noch heutige Religionssoziologie- und -psychologie. Zwar darf dies nicht vergessen machen, welch ein Fanatisierungspotential ihr andererseits eignet, dennoch muß man jene Feststellung mitnichten „nur aus dem damaligen Bewußtsein“ verstehen – und wieso im übrigen „entschuldigen“? 258, Abs. 2, Z. 8: können? Inwiefern verwundert (261), daß Descartes zum Thema Religion(en) wenig beiträgt? Philosophisch läßt sich zum Streit der Konfessionen nichts sagen. Diese Unterscheidung aber von natürlich zugänglichen Vernunftkenntnissen (Feld der Philosophie) und übervernünftigen Glaubenswahrheiten (denen die *sacra doctrina* der Theologie gilt) stammt keineswegs erst von Descartes. Würde F. auch den Aqunaten fragen wollen: „... in was für einem Glauben [erfaßt man Offenbarungsinhalte], etwa einem blinden?“? Ähnlich eigentümlich Wertungen wie zu R. Cudworth, als innovativ habe er sich nicht erwiesen (368). Sollte er? 433: Als Übersetzung für „sentire“ schlage ich „erspüren“ vor. – Doch damit genug; denn zwar mag ein Kenner der bisherigen Werk-Etappen vielleicht nicht überrascht/verwundert vor der Fülle stehen, die auch und gerade dieser dritte Band für ihn bereithält, aus den Originaltexten erhoben; gewiß aber ist er von neuem beeindruckt. Durch F. selbst freilich kommt die Problematik zur Sprache, die der „schon rein quantitativ enormen Zunahme an Autoren“ entspringt (472). So tritt bei „wichtigsten Einsichten“ zur Beharrlichkeit des Verfassers „ein beträchtliches Quantum Glück“ (ebd.); Fortuna indes hat ein Doppelgesicht. Obendrein geht es um eine Vielfalt unterschiedlicher, jedoch zugleich eng ineinander verwobener Fragestellungen; die weitere systematische Arbeit am dargebotenen Material wird sie wohl klarer unterscheiden und gesondert untersuchen müssen. Aber das schmäleret nicht Verdienst und Dankwürdigkeit des Getanen, und der Zukunftsmodus von Dank heißt Erwartung: auf Teil IV., der bis zu den „Positionen Schleiermachers oder Goethes“ (480) führen soll.

J. SPLETT

SCHWAIGER, CLEMENS, *Kategorische und andere Imperative*. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abteilung II: Monographien; 14). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999. 252 S., ISBN 3-7728-1971-0.

1. Mit der vorliegenden Habilitationsschrift hat ihr Verfasser, ein Schüler des Trierer Ordinarius' Norbert Hinske, eine beachtenswerte Studie vorgelegt, deren Bearbeitung eines Themas aus der Philosophie Kants und deren Anwendung einer historisch-philologischen Untersuchungsmethode als eigene, aus dem Umgang mit dem Meister erworbene Fertigkeit angesehen werden darf. „An vielen Stellen habe ich dort weitergehen können, wo mein langjähriger akademischer Lehrer Schneisen in die Kant- und Aufklärungsforschung geschlagen hat“ (13). Zu dieser Arbeit hatte sich Schwaiger (= Sch.) bereits durch seine Dissertation über „Das Problem des Glücks im Denken