

terwelt in sein System eingepasst werde; der diesem Begriff unweigerlich anlastende esoterische Charakter sei infolgedessen „deutlich gemindert“ (287). Zum gedachten Ende hin wird das Böse vollkommen unterworfen, und Gott herrscht in allem – von Schelling im Schlusssatz als Pantheismus im vollen Sinn gedeutet (vgl. 294), selbst wenn er sich zu Beginn seiner Freiheitsschrift berechtigt sieht, auch unter nicht-eschatologischen Bedingungen einen recht verstandenen Pantheismus zu behaupten.

Es ist erfreulich, dass mit dieser Arbeit eine profunde Interpretation der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings vorliegt. Die Analysen sind gelungen, ebenso die Bezüge zu den übrigen Schriften dieses Philosophen. Wünschenswert wäre nach dem Durchgang durch den Text ein zusammenfassender Blick auf das Ganze gewesen, verbunden mit einer abschließenden Stellungnahme über den philosophischen Wert der Ausführungen. Aber auch ohne eine solche Abrundung wird die Stellung der Vorlesungen, angesiedelt zwischen Identitätsphilosophie, Freiheitsschrift und Weltaltertexten, deutlich. Die von Vicki Müller-Lüneschloß vorgelegte Monographie darf als eine Bereicherung der Schellingforschung gelten.

J. STOFFERS J

KORITENSKY, ANDREAS, *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis* (Münchener philosophische Studien; Band 31). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 352 S., ISBN 978-3-17-021830-7.

Bei der zu besprechenden Publikation handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer an der Hochschule für Philosophie in München eingereichten Habilitationsschrift. In ihr präsentiert Andreas Koritensky (= K.) eine umfassende Darstellung von John Henry Newmans Theorie religiöser Erkenntnis. Allerdings bleibt er dabei nicht stehen, sondern versucht, „die religiösen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen John Henry Newmans für die heutige religionsphilosophische Debatte fruchtbar zu machen“ (11). K. plädiert in Bezug auf diese Debatte, wie sie v.a. in der analytischen Philosophie geführt wird, für eine mehr lebensweltliche Verankerung der Frage nach der Rationalität religiösen Glaubens im Rahmen einer Erkenntnistheorie, die stärker den konkreten Menschen berücksichtigt. In den ersten beiden Kapiteln klärt K. in Auseinandersetzung mit dem Begriff der Religion und zwei aktuellen Formen der Religionsphilosophie die genaue Fragestellung der Arbeit. Religion in ihren geschichtlichen Formen ist mehr und mehr auf dem Rückzug; dieser ist durch ein zunehmendes Gefühl der „Unwirklichkeit und Entleerung“ (26) gekennzeichnet und macht einer stärker subjektiv orientierten Form der Religiosität Platz. Dieser Entwicklung entspricht eine Religionsphilosophie, die versuche, dem „heimatlos gewordenen metaphysischen Bedürfnis“ (22) vieler Zeitgenossen gerecht zu werden, dabei aber inhaltlich unbestimmt bleibe. Ihr stellt K. die jüngere Hinwendung der analytischen Religionsphilosophie zum philosophischen Theismus und – oft damit einhergehend – zur Tradition der natürlichen Theologie entgegen. Aber auch diese Form sei der Lösung des entscheidenden religionsphilosophischen Problems, der Selbstvergewisserung des christlichen Gläubigen, nicht wirklich dienlich. Jeder religionsphilosophischen Reflexion muss es nach K. darum gehen, sich am tatsächlichen Phänomen der Religion zu orientieren, nicht an einer philosophischen Konstruktion, und die konkreten Erwartungen an eine Religion zu berücksichtigen. Daher müsse sie sich auf konkrete Phänomene und nicht auf abstrakte philosophische Konstruktionen stützen, die Vielfalt der überzeugungsbildenden Faktoren berücksichtigen, und mit einem weiten (realistischen) Vernunftbegriff operieren, der auch die praktische, abwägende Vernunft beinhaltet (32f.).

Vor diesem Hintergrund wird die Relevanz Newmans für die zeitgenössische Religionsphilosophie deutlich: Er stand nicht nur Problemen gegenüber, die den gegenwärtigen sehr ähnlich sind, sondern das Problem der christlichen Selbstvergewisserung prägt sein ganzes Werk. Newman boten sich zwei Strategien zur Identifikation und Begründung des wahren christlichen Glaubens an: die auf Locke zurückgehende Tradition einer rationalen Apologetik oder die Betonung der individuellen religiösen Erfahrung in den Erweckungsbewegungen des 18. Jhdts., die bei Friedrich Schleiermacher und William James fortwirkten. Aufgrund der Mängel beider Alternativen bildete sich als dritte Option ein liberaler Skeptizismus heraus, wie er von David Hume vertreten wurde, und schließlich eine romantische Position, welche die diversen Lösungsversuche gerade als

Ursache des Problems identifiziert und sich auf die Suche nach der verloren gegangenen Tradition und ihrem verborgenen Sinn begibt. Alle vier Optionen prägen auf die eine oder andere Weise Newmans intellektuell-religiösen Lebensweg.

Jede Darstellung von Newmans Werk steht vor dem Problem, dass dieses nicht streng systematisch konzipiert ist, sondern oft andeutend und fragmentarisch bleibt. K. begegnet dieser Schwierigkeit, indem er die Arbeiten Newmans zur Epistemologie religiösen Glaubens unter der übergreifenden Perspektive der Reaktion auf die Krise des christlichen Glaubens chronologisch in Form einer „Sammlung von Einzelbildern“ (52) darstellt: beginnend mit ersten Ansätzen in der Zeit ab 1821 bis zur ausführlichen Darstellung von Newmans Hauptwerk, seiner Zustimmungslehre, die mehr als ein Drittel des Buches ausmacht. Der systematische Charakter der Arbeit wird dadurch gewahrt, dass K. die einzelnen Phasen in Newmans Werk mit bestimmten Leitbegriffen und -problemen in Verbindung bringt. Der Beginn der Beschäftigung Newmans mit einer Erkenntnistheorie religiösen Glaubens steht unter dem Oberbegriff der religiösen Erfahrung, deren Betonung einerseits den christlichen Glauben vor einer rationalistischen Engführung bewahrt, aber andererseits den konkreten Gläubigen überfordert (Kap. 3). Kummulative Wahrscheinlichkeitsgründe für die Offenbarung können zwar die Rationalität des christlichen Glaubens zeigen, aber nicht dessen Wahrheit, die nur mittels eines korrekt funktionierenden Gewissens als einer Art Glaubenssinn erkannt werden kann (62f.). Aufschlussreich ist K.s Rekonstruktion einer „Lehre“ Newmans von epistemischen Lasten auf der Basis von dessen erster Universitätspredigt. Die Überwindung dieser Laster erfordert eine Ethik der Erkenntnis auf der Basis unbedingten Ernstes, eines Gemeinschaftsgeistes und der drei epistemischen Tugenden des Maßhaltens, der Geduld und der Vorsicht, die K. im nächsten Kapitel weiter entfaltet.

In der Zeit zwischen 1830 und 1838 (Kap. 4) stehen die Erklärung und Verteidigung des christlichen Glaubens gegen den herrschenden Rationalismus im Mittelpunkt. In seinen Universitätspredigten aus den Jahren 1830 bis 1832 beschäftigt sich Newman v. a. mit den ethischen Grundlagen des christlichen Glaubens. Die Ursache religiöser Irrtümer liegt nicht in einem grundsätzlichen Mangel der menschlichen Vernunft, sondern in der konkreten Verfassung der einzelnen Person. Folglich ist religiösen Irrtümern nicht mit ausgefeilten Argumenten, sondern mit einer umfassenderen (Charakter-)Bildung zu begegnen. Bereits in dieser Zeit taucht bei Newman eine aristotelische Konzeption der praktischen Vernunft auf, die eine immer wichtigere epistemologische Rolle spielen wird. Die Jahre zwischen 1832 und 1838 stehen im Zeichen der Verteidigung der Autonomie der Religion gegenüber dem Anspruch der Vernunft auf Vorrangstellung und gegenüber dem englischen Parlament. Das fünfte Kap. widmet sich Newmans Krisen- und Wendezeit nach 1839. Im Gegensatz zu seiner oft scharfen Vernunftkritik in den frühen Dreißigerjahren unterscheidet Newman nun zwischen Rationalismus (im pejorativen Sinne) und Vernunft, was ihm eine differenziertere und „vernunftfreundlichere“ Behandlung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft erlaubt. K. arbeitet die epistemologischen Grundlagen von Newmans Bestimmung des christlichen Glaubensgutes und dessen historischer Entwicklung in Form einer Lehre der Entfaltung der christlichen Lehre als Anwendung des christlichen Prinzips auf konkrete Situationen heraus. Die Korrespondenz mit William Froude über Agnostizismus und Glaubensgewissheit (1853–1865) und über Froudes beide Prinzipien, dass die Vernunft nicht zu wahrer Gewissheit fähig ist und dass diesem Faktum in jedem einzelnen Urteil Rechnung getragen werden muss, veranlassen Newmans Reflexion auf die Natur und Grenzen epistemischer und religiöser Gewissheit, die im sechsten Kap. dargestellt wird. Die Kap. 7–10 widmen sich Newmans epistemologischem Hauptwerk, seiner „Grammar of Assent“ von 1870. K. kritisiert deren Rezeption, die ausschließlich unter der Perspektive der Apologetik erfolge, und plädiert für eine stärkere Berücksichtigung der „Praxisorientierung“ und „phänomenologischen Fragestellung“ (208) Newmans. Die mögliche Interpretation der „Grammar of Assent“ als eines bewussten katholischen Gegenentwurfs zu den religionsphilosophischen Entwürfen des deutschen Idealismus spreche genauso gegen eine ausschließliche Zuordnung des Werkes zum Gebiet der Apologetik wie Newmans Skepsis gegenüber der Ausweisbarkeit des Glaubens „vor dem Richterstuhl einer allgemeinen Vernunft“ (210). Im Mittelpunkt des achten Kap.s steht der Begriff

der Apprehension, der sich sowohl auf das geistige Erfassen sprachlicher Gebilde wie auf deren Objekte (Tatsachen und Ideen) bezieht. Newmans Begriff der Apprehension leidet nicht zuletzt an der „Unklarheit des Verhältnisses der Ganzheit zum Partikularen“ (243). Gerade der Begriff der realen Apprehension „lässt [...] viele Fragen offen“ (235). Deutlich ist allerdings ein Zusammenhang der Apprehension mit dem Vorstellungsvermögen und der Anschaulichkeit. Während die Apprehension (und nur sie) die Prämissen (zumindest die ersten Prinzipien) liefert, schreitet die „Ratiozination“ auf dem Weg des schlussfolgernden Denkens von diesen zu Konklusionen. „Ratiozination“ lässt sich bei Newman nicht auf die Anwendung der „formalen Logik“ reduzieren. Stattdessen setzt Newman das informelle Denken wieder in sein Recht und mit ihm den „illative sense“ als dianoetische Tugend. Auf dem Gebiet der Religion gibt es Begründungen nur in Form der informellen Argumentation. Im zehnten Kap. behandelt K. den „Schlüssel zu Newmans Verständnis von Gewissheit, aber auch des Glaubens“ (294): den Begriff der Zustimmung, mit dem Newman sich gegen „eine Weltanschauung, die sich unter den Primat eines weitgehenden Revisionsvorbehaltes stellt“ (306), wendet.

Vorliegende Arbeit zeichnet sich durch eine große hermeneutische Sensibilität und einen nie ermüdenden Willen aus, den nicht immer klaren und systematischen Gedankengängen Newmans einen positiven Sinn abzugewinnen. Unter anderem durch die Einbettung des Denkens Newmans einerseits in die Tradition und Fragestellungen des englischen Empirismus und andererseits in die klassische aristotelisch-thomastische Tradition ermöglicht K. ein tieferes Verständnis von Newmans Gedanken. Allerdings ist es gerade aufgrund der vielen detaillierten Analysen und Rekonstruktionsversuche K.s manchmal schwierig, die Orientierung und den Überblick zu behalten. Umso wertvoller ist am Ende der Arbeit die Zusammenfassung der Aspekte der mentalen Verfassung, die konstitutiv für den Glaubensakt sind (335–337).

Allerdings beschleicht den Rez. der Verdacht, dass trotz der wirklich bewundernswürdigen Leistung K.s seine Feststellung in Bezug auf das Verhältnis von Apprehension und Zustimmung, dass Newman „offenbar nicht mit einem ausgearbeiteten kohärenten erkenntnistheoretischen Modell arbeitet“ (304), nicht nur auf diesen Teil von Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis zutrifft. Immer wieder weist K. auf Mehrdeutigkeiten und Unklarheiten in Newmans Verwendung auch zentraler Begriffe hin, und er räumt trotz aller erkennbaren Sympathie für Newman und dessen Anliegen ein, dass „die Instabilität vieler Begriffe bei Newman ein ernstes Problem für eine philosophische Auswertung bedeutet“ (333). Trotz K.s Versuch, diese „begrifflichen Unschärfen“ als Folge der Eigenheiten der Methode Newmans verständlich (und akzeptierbar) zu machen, stellte sich dem Rez. bei der Lektüre mehrmals die Frage, ob K.s Anliegen nicht besser gedient gewesen wäre, wenn er sich ohne die Vermittlung über Newmans Theorie direkt zu den Fragen geäußert hätte, die ihn bewegen und die für die Diskussion um die angemessene Methode und den Ausgangspunkt der Religionsphilosophie von Bedeutung sind. Aber trotz aller Vorbehalte im Einzelnen gegenüber manchen Eigentümlichkeiten der Methode Newmans ist Newman zuzustimmen, wenn er, in der Formulierung K.s, „gerade für die Glaubenden eine umfassende mentale Erziehung [fordert; O. J. W.], die sie in die Lage versetzen soll[,] [...] Gewissheit in Glaubensdingen zu erreichen“, und K. ist zuzustimmen, wenn er zu dem Ergebnis kommt, dass „Gewissheit [...] unter den irdischen Bedingungen nicht ein fester Besitz, sondern eine andauernde Aufgabe“ (337) ist.

O. J. WIERTZ

HEIDEGGER, MARTIN: *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) und Briefe an seine Schwester (1921–1967)*. Herausgegeben und kommentiert von Jörg Heidegger und Alfred Denker. Freiburg i. Br.: Alber 2013. 213 S., ISBN 978-3-495-48354-1.

Der Verlag Karl Alber hat ein großes Projekt begonnen, das er Alfred Denker und Holger Zaborowski anvertraut hat: eine Martin-Heidegger-Briefausgabe, die sich an die schon vorliegenden Veröffentlichungen von Heidegger-Briefen anschließt. Zum Abdruck sollen Briefe kommen, die philosophisch oder biographisch von Belang erscheinen. Die Edition gliedert sich in drei Abteilungen: private und wissenschaftliche Korrespondenz sowie solche mit Verlagen und Institutionen. Vorzustellen ist hier der erste