

Kapitel 6, 7 und 8: In diesen Kapiteln, die aus meiner Perspektive die Anwendung des gewonnenen Standpunkts auf die praktischen Kontexte und Strukturen menschlichen, personalen Lebens darstellen, diskutiert der Autor den Menschen als soziales, in tiefen Beziehungen lebendes Wesen, sodann die Frage, inwiefern die Spannung des ‚Tätigseins‘ für personales Leben unerlässlich ist, sowie zuletzt die Dimensionen, die den Menschen über sich hinaus auf eine ihn transzendierende Wirklichkeit verweisen: Leiden, Tod und Spiritualität.

Was hat es schlussendlich mit der „Kunst, sich selbst zu verstehen“ auf sich? Hier liegt ein hochspannender, kreativer Gedankengang zur Frage nach dem selbstbestimmten und gelingenden Leben vor, den ich nur jeder Philosophin und jedem Philosophen zur Lektüre empfehlen kann. Ich denke, dass Michael Bordts Text einen weiteren, wichtigen Beitrag zur Wiederbelebung des philosophischen Essays leisten wird. Nicht nur sind in diesem Werk fundamentale Fragen personalen Lebens ausgefaltet, B. trägt seine Antworten in einer klaren Sprache vor, die das Lesen des Textes zu einem Genuss macht. Wer Texte wie den vorliegenden schreiben kann, sollte sich glücklich schätzen. Wer solche Texte lesen darf, nicht weniger.

L. JASKOLLA

KÖNIG, CHRISTIAN, *Unendlich gebildet*. Schleiermachers kritischer Religionsbegriff und seine inklusivistische Religionstheologie anhand der Erstauflage der „Reden“ (Collegium Metaphysicum; 16). Tübingen: Mohr Siebeck 2016. XIV/492 S., ISBN 978-3-16-154836-9.

Der Titel dieser von Friedrich Hermanni betreuten Tübinger Dissertation soll drei zentrale Sachverhalte aus Schleiermachers „Reden“ zum Ausdruck bringen. 1. Wahre Bildung setzt ein religiöses Bewusstsein voraus. 2. Religion durchläuft selbst einen Bildungsprozess; die Vielfalt der faktisch existierenden Religionen entspringt aus dem Wesen der Religion selbst. 3. „Wie die Religion im allgemeinen Bildungsgeschehen der Menschheit das Selbstbewusstsein des endlichen Geistes darstellt, so bildet das Christentum in der Bildungsgeschichte der Religionen das Selbstbewusstsein der Religion [...]. Die ausschließende Höchstgeltung des Christentums schließt seine Hochschätzung der anderen Religionen konstitutiv mit ein“ (2 f.). Die Interpretation wird vorbereitet durch einen differenzierten Forschungsbericht (14–44); leitende Fragen sind der Religionsbegriff (2. Rede „Über das Wesen der Religion“), die Bewertung der Tatsache der Vielfalt der positiven Religionen (5. Rede „Über die Religionen“) und das Verhältnis zwischen der 2. und der 5. Rede.

Der erste Teil, „Schleiermachers kritischer Religionsbegriff der ‚Reden‘“, entwickelt aus Schleiermachers allgemeiner Bildungstheorie einen Vorbegriff der Religion (Kap. 1). Religion ist ein wesentliches Gemütsvermögen des Menschen; sie hat eine wesentliche Bedeutung im Prozess der Bildung und eine soziale und geschichtliche Gemeinschaftsdimension. Dieser Vorbegriff wird zunächst *via negationis* entfaltet (Kap. 2). Die gebildeten Religionsverächter sind der Ansicht, „dass das menschliche Gemüt ausschließlich durch die beiden Vermögen einerseits des spekulativen Denkens [...] und andererseits des sittlichen Handelns [...] bestimmt und abschließend definiert ist“ (105). Dagegen stellt die *via positiva* (Kap. 3) „die Gleichursprünglichkeit der drei Gemütsvermögen heraus“ (133). Metaphysik, Moral und Religion stehen sich jedoch nicht „als strikt voneinander getrennte Gemütsvermögen gegenüber, sondern sie besitzen als spezifische Funktionen des einen und ungeteilten menschlichen Subjekts eine interne Bezugnahme aufeinander“ (137). Hierbei nimmt die Religion eine „*funktionstheoretische Sonderstellung* ein [...]. Ihre unmittelbare Einsicht in die ontologische Grundstruktur des Universums setzt sie in den Stand [...] den Realitätsbezug von Metaphysik und Moral zu sichern [...]. Demgemäß ist die Religion im Ensemble der menschlichen Gemütsvermögen *superordiniert*.“ Metaphysik und Moral stellen ein „formales Instrumentarium“ bereit, dessen sich die Religion zu ihren eigenen Zwecken bedient (157). Diese äußerliche Darstellung des Zusammenspiels der Gemütsvermögen wird von Schleiermacher „um die immanente Beschreibung des genealogischen Ursprungs und sachlogischen Grundes des menschlichen Bewusstseinslebens“ (159) ergänzt. „Das unmittelbare religiöse Selbstbewusstsein repräsentiert einen wesentlich umfangreicheren und grundlegenden intelligiblen Bereich als das unmittelbare sinnliche Selbstbewusstsein.“ Wie jede andere Erfahrung, so beginnt auch die religiöse Erfahrung „mit dem Affiziertwer-

den durch einen endlichen Sachverhalt“ (182). Das Besondere an der religiösen Erfahrung besteht darin, „dass sich ihr aus dieser endlichen Affektion nicht etwa das Bild eines *endlichen* Gegenstandes, sondern vielmehr [...] das ‚Bild des *Universums*‘ entwickelt“ (ebd.). Das Universum zeigt sich nicht als das ganz Andere zum Endlichen, „sondern gibt sich als Totalität und Grund alles Endlichen als ‚*Eins und Alles*‘ zu erkennen“ (201). Schleiermacher konkretisiert den Inhalt der religiösen Anschauung als religiöse Naturanschauung (in seinen einzelnen Erscheinungsformen wird das Naturganze manifest) und als religiöse Menschheitsanschauung, d. h. „als Bild eines *harmonischen Kunstwerkes*, womit der Freiheitscharakter [...] zum Ausdruck gebracht wird“ (239). Diese „horizontalsymmetrische“ wird durch die „vertikal-asymmetrische“ Sicht ergänzt, denn erst so gerät „der Inhalt der religiösen Natur- bzw. Menschheitsanschauung *vollständig* in den Blick“ (242). Sie stellt die Natur „als die allgewaltige Macht dar, die sowohl die Existenz überhaupt als auch den spezifischen Zusammenhang aller endlichen Naturphänomene erschafft und erhält“ (ebd.). „Die Natur religiös anzuschauen, bedeutet nach Schleiermacher, sie als allgegenwärtigen lebendigen Organismus wahrzunehmen“ (245). In der religiösen Menschheitsanschauung richtet die vertikal-asymmetrische Sicht sich auf „den *Ursprung* und die *Zielbestimmung* des menschlichen Daseins“, die „menschliche Geschichte in ihrem *teleologischen Prozess*“ (246).

Im Mittelpunkt des zweiten Teils, „Schleiermachers inklusivistische Religionstheologie der ‚Reden‘“, steht die 5. Rede. Sie baut „methodisch auf den Reden 1–4 auf“ und bildet zugleich „den notwendigen Abschluss der gesamten Argumentation in den *Reden*“ (332). Die Religionsvielfalt stellt „nicht allein einen faktischen, sondern vielmehr einen notwendigen Sachverhalt dar [...] Aus dem Wesen der Religion heraus ist es nicht anders möglich, als dass die Religion sich in einer unendlichen Vielfalt von eigentümlich bestimmten Religionsindividuen manifestiert. Die Religion vermag nur in der Pluralität ihrer individuellen Erscheinungsformen zu existieren“ (350). Was ist das Individuationsprinzip der Religion? Wodurch wird eine Religion zu einem Individuum, das sich von anderen Religionsindividuen unterscheidet? Schleiermacher antwortet: Ein Individuum einer Religion „kann nicht anders zu Stande gebracht werden, als dadurch, dass irgendeine einzelne Anschauung des Universums auf freier Willkür [...] zum Centralpunkt der ganzen Religion gemacht, und Alles darin auf sie bezogen wird“ (360). Die ganze Religion wird also dadurch individualisiert, dass „aus der unendlichen Menge der religiösen Anschauungen eine bestimmte zur *Zentralanschauung* avanciert, aus deren Perspektive alle anderen religiösen Anschauungen betrachtet und geordnet werden“ (361). Wie ist die Wendung „aus freier Willkür“ zu verstehen? Sie bedeutet nicht, dass die Zentralanschauung „das Ergebnis einer nachträglichen produktiven Konstruktion des menschlichen Subjekts darstellt“ (364). Vielmehr vermag ausschließlich „eine durch das Universum selbst hervorgebrachte Zentralanschauung [...] die vom Menschen nicht erfassbare *ganze* Religion in eine wahrhafte *Individualform* zu bringen“ (366). Jede religiöse Zentralanschauung besitzt einen historischen Anfang; ihre Wirklichkeit „ist nur garantiert durch die mit ihr verbundene historische Urtatsache“ (368). Die Entstehung einer religiösen Zentralanschauung beim einzelnen Menschen ist mit der Eingliederung in eine positive Religion verbunden. „Die Einheit einer positiven Religionsgemeinschaft stellt das Zusammenspiel zwischen einer lebendigen *Erinnerungsgemeinschaft* in Bezug auf ihre erste historische Gestalt und einer gegenseitigen *Ergänzungsgemeinschaft* in Bezug auf ihren sachlichen Gehalt dar [...] Die Erinnerung des historischen Ursprungsdatums gemahnt eine positive Religion daran, dass sie die lebendige *Kraft* und *Stabilität* ihrer Gemeinschaft [...] göttlicher Kausalität verdankt“ (370 f.). Die Pluralität der Religionen ist nach Schleiermacher konstitutiv für das Wesen der Religion; dennoch sind die Religionen ihm zufolge nicht gleichwertig; die „religiöse Pluralität steht also in keinem Widerspruch zu einer *Hierarchisierung* der Religionen“ (388). Das Christentum erweist sich „als Selbstbewusstsein und angestrebte Selbstverwirklichung der Religion [...] aus begrifflichen Gründen als die höchstmögliche Religion überhaupt“ (433). Damit vertritt Schleiermacher jedoch keinen religionstheologischen Alleingeltungsanspruch des Christentums. Vielmehr akzeptiert das Christentum „die Geltungsansprüche der anderen Religionen. Es ist daran interessiert, seine eigenen Elemente [...] in anderen positiven Religionen zu religiösen Zentralanschauungen nobilitiert zu sehen“ (436). Das Christentum zeigt seine Hochschätzung der anderen Religionen „darin, dass es sie als *konstitutive Momente* seines eigenen *Wesens* bewahrend integriert. Hierin erweist sich das Christentum im eminenten

Sinn als *unendlich gebildet*“ (438). – Die Arbeit beeindruckt durch die Klarheit des Aufbaus und der Sprache, die Verbindung von Interpretation und Systematik sowie das beständige Gespräch mit der Forschung.
F. RICKEN SJ

REASON AND FAITH: Themes from Richard Swinburne. Edited by *Michael Bergmann* and *Jeffrey E. Brower*. Oxford: Oxford University Press 2016. XV/247 S., ISBN 978–0–19–873264–8.

Während die *theologia rationalis* angesichts der radikalen Metaphysikkritik des logischen Positivismus praktisch zum Erliegen gekommen ist, haben metaphysische Fragestellungen in der analytischen Philosophie in den vergangenen Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen und zu einer neuen Blüte der Religionsphilosophie geführt. Der vorliegende Sammelband ist Richard Swinburne, einem der wichtigsten Vertreter der neueren analytischen Religionsphilosophie, die sich durch ihre Sensibilität für epistemologische und ethische Fragen auszeichnet und darüber hinaus die Debatten einer *philosophy of science* und eine *philosophy of mind* einzubeziehen sucht, gewidmet. Die einzelnen Beiträge greifen ausgewählte Fragen der natürlichen Theologie im engen Sinne – i.e. Glaube, theistisches Argument und göttliche Macht – sowie einer breiter angelegten philosophischen Theologie – i.e. Sühne und Liturgie; Unsterblichkeit, Körper und Seele – auf und versuchen sie von Swinburne her konstruktiv-kritisch zu entfalten.

In einem ersten Block werden klassische Themen der natürlichen Theologie behandelt. *J. L. Kvanvig* (4–25) geht in seinem Beitrag auf nonkognitivistische Konzepte des Glaubens ein und diskutiert in einem zweiten Schritt die Frage, warum Glauben nicht vorschnell mit Vertrauen gleichgesetzt werden sollte. In einem dritten Schritt skizziert er einen breiter angelegten Ansatz, der an die Affektivität des Menschen anknüpft (vgl. 11). Er unterstreicht die „central role that affective faith can play both in understanding various religious and secular examples of faith, not to mention the obvious way in which it allows for an explanation of how and why faith is a virtue“ (23). Ausgehend von der Einsicht, dass religiöses Leben grundlegend von den Zielen, denen wir uns verpflichtet bzw. an die wir uns emotional gebunden fühlen, und weniger von Glaubenssätzen bestimmt wird, lässt sich mit *J. L. Schellenberg* (26–45) ein sehr breit angelegtes Verständnis von Glauben entwerfen: „Christian faith can authentically be realised without the metaphysical beliefs usually thought to be required for it, and also without the epistemic beliefs Swinburne requires, so long as certain important evaluative and conative conditions are satisfied“ (28; vgl. 42) – gerade deshalb, so eine Schlussfolgerung, bleibt Religion nicht nur für die philosophische Analyse anschlussfähig, sondern kann geradezu zu einer inspirativen Quelle der Reflexion werden.

Die Beiträge des zweiten Blocks gehen auf Fragestellungen der Theismusdebatte ein. In seiner kritischen Analyse des Stellenwertes der *simplicitas* in Swinburnes probabilistischer natürlicher Theologie kommt *P. Draper* (48–63) zu dem Schluss, dass Einfachheit nicht ohne weiteres als zentrales Kriterium zur Evaluierung kausaler Erklärungen angesehen werden kann. Er schlägt demgegenüber vor, „that what is right about that criterion can be derived from a more fundamental criterion of coherence“ (46; vgl. 56; 59) – wodurch in der Folge Swinburnes Argument für einen Theismus abgeschwächt würde (vgl. 61). *H. Hudson* (64–82) zeigt auf, warum alle Versuche „to reformulate fine-tuning arguments with respect to beauty and sublimity are jeopardized by the same sort of reflections that trouble other versions of this strategy for supporting theism“ (XII; vgl. 77; 81).

Ein dritter Themenblock setzt sich mit den Debatten um Allmacht bzw. *Divine Power* auseinander. Ausgehend von Swinburnes Analysen zum Begriff der Allmacht und den dagegen vorgebrachten Einwänden bzw. Gegenbeispielen – etwa Plantingas McEar – entwickelt *D. Zimmerman* (84–125) in seinem Beitrag eine breitangelegte Skizze aktuell diskutierter Modelle. Die vielversprechenden Präzisierungen des Allmachtbegriffes bei Swinburne werden weiter vertieft und münden in ein Modell, demzufolge „the degree of power relevant for defining omnipotence is a function of the degree of an agent’s basic power all one; in other words, if it is a function of the size of range of states of affairs an agent is able to bring about by means of volitions that have the state of affairs in question as basic results“ (119) – auf dieser Basis lassen sich auch die beiden hier diskutierten