

theologie und Philosophie“ (195) zu plädieren, das dem Intellekt als univokem Einheitsgrund der Erkenntnis entspricht.

Folgerichtig schließt Roesner auch mit einer kurzen Betrachtung zu Eckharts Frömmigkeitskonzeption (Abschnitt 4.4), die darin bestehe, sich von allen Vergegenständlichungen Gottes und seiner selbst zu lösen, „um sich als reines Ich zu begreifen, das von nichts Äußerem mehr abhängig ist“ (195). In diesem Zusammenhang wird Eckharts Begriff der Abgeschiedenheit als „Befreiung von aller Anhaftung“ (197) konsequent ego-logisch gedeutet.

Roesner zufolge ist Eckharts Ansatz deshalb von singulärer Natur, weil er eine Integration des aristotelischen Modells leistet, ohne die methodische Trennung von Philosophie und Offenbarungstheologie zu übernehmen, die sich im Gefolge der Verurteilung von 1277 herausgebildet hat. Er unterlaufe darin alle klassischen Dichotomien und Dualismen und entfalte die neuzeitliche Einsicht, „dass das Prinzip der Wissenschaften nicht ein objektivierbares Etwas ist, sondern das denkende Ich, das die Wirklichkeit in dem Maße zu erkennen vermag, wie es die dafür nötigen begrifflichen Strukturen aus sich selbst heraus erzeugt“ (201). Ob diese intellekttheoretische, ja proto-idealistische Deutung Eckharts im Letzten zutrifft oder nicht – im vorliegenden Buch wurde sie konsequent und mit philosophischer Genialität zu Ende gedacht.

E. GRUBE

DIE PHILOSOPHIE DER MONOTHEISTISCHEN WELTRELIGIONEN IM FRÜHEN UND HOHEN MITTELALTER. Herausgegeben von *Markus Enders* und *Bernd Goebel* (Fuldaer Studien; 24). Freiburg i. Br.: Herder 2019. IX/394 S./Ill., ISBN 978–3–451–38623–7 (Hardback).

Der Band zu einer internationalen Tagung der theologischen Fakultät Fulda (13.–16. September 2018) enthält die „Einleitung“ der Herausgeber (1–9) und fünf Kapitel: „Vergleiche und Überblicke“ (13–98), „Jüdische und islamische Perspektiven auf das Christentum“ (99–146), „Anselm im Gespräch mit dem Judentum und Islam“ (147–225), „Vernunft und interreligiöser Dialog in der Theologie des frühen 12. Jahrhunderts“ (227–339) und „Heidnische Religionen aus der Sicht christlicher Theologen des 13. Jahrhunderts“ (341–380). Ein Anhang (381–394) beschließt den Band. Die „Einleitung“ erläutert als Thema das interreligiöse Gespräch „zwischen Vertretern der drei monotheistischen Religionen“. Meister Eckhart bleibt unbeachtet; Nikolaus von Kues wird mit „De pace fidei“ kurz erwähnt (40, 41, 351, 355).

Das erste Kapitel beginnt mit *Michael Borgolte* („Die monotheistische Trias des Mittelalters im welthistorischen Vergleich“; 13–28) und erhellt im Abschnitt „Wie Christen, Juden und Muslime sich als religiös Verwandte entdeckten“ den Hintergrund (19–21). *Rémi Brague* („Monolog als Dialog, Dialog als Monolog“; 29–46) fragt, ob es interreligiöse Dialoge im Mittelalter gegeben habe, und sucht eine „möglichst klare Vorstellung, wie so eine Pluralität entstand“ (30). Er erklärt: „Eine Freiheit des Denkens gab es nicht. Die Suche nach ihrem Äquivalent im Mittelalter wäre durchaus anachronistisch.“ (31) Diese These verduzt, auch nach Lektüre anderer Beiträge des Bandes. Brague sagt mit Blick auf Cluny, Roger Bacon, Raymundus Martinus und Ramon Llull: „Erst ab dem 12. Jahrhundert wich die Karikatur einer genaueren Kenntnis des Gegners.“ (34) Zwischenthese: „die Christen wussten, dass sie den Islam nicht kennen; die Muslime glaubten, dass sie das Christentum kennen.“ (ebd.) Resümee: „Es gab keine echten Gespräche [...] zwischen den Religionen.“ (40) Und zugespitzt: „Es handelt sich aber um Fiktionen. Infolgedessen [...] erscheinen diese fingierten Dialoge nur als *monomanische* Formen eines Selbstgesprächs.“ (41) Unklar ist der Hinweis auf „historisch bezeugte Disputationen“, deren Verlauf einen „düsteren Schluß“ ankündige (42–44). Nach dieser lähmenden These betrachtet *Olivier Boulnois* („Théologie et Métaphorologie“; 47–71) biblische Sprachformen wie haggadische und halachische Midraschim (die Augustinus kannte). Nach Hinweisen zur Metapher im Islam (53–64) blickt Boulnois auf Thomas von Aquin (64–

68). *Matthias Perkams* („Logik und Religion. Entstehungsbedingungen autonomer Philosophiebegriffe im lateinischen und im syrisch-arabischen Raum [6.–12. Jh.]“; 72–98) skizziert eine „Problemlage“ (72 f.) und einen „gemeinsamen Hintergrund“ (73–79); nach Philosophiebegriffen arabischer Autoren (79–85) und der „Idee einer nicht-religiösen Philosophie“ (85–90) folgen Vergleiche (90–92). Grundthesen sind: 1. „die Philosophie sowohl im syrisch-arabischen als auch im lateinischen Sprachraum zu Beginn des Mittelalters sei vorwiegend durch Übersetzungen der Logik bestimmt und eher methodisch verstanden“ worden; 2. Aber „bis zum 12. Jahrhundert“ hätten sich „wieder Konzepte der Philosophie als eines autonomen, nicht von religiösen Vorannahmen abhängigen Weltzugriffs“ entwickelt (73). Zur arabischen Aristoteles-Rezeption (80–84) heißt es: „Im Islam der klassischen Zeit ist nach den untersuchten Beispielen die Philosophie als Weltzugriff bekannt, der die Gesamtheit der Wirklichkeit erklären kann und will.“ (84) Reflexionen zum *Monotheismus* der großen Griechen wären hier angebracht gewesen.

Das zweite Kapitel beginnt mit *José Costa* („Göttlicher Messias und Inkarnation. Die Rolle der rabbinischen Überlieferungen in der Disputation zu Barcelona [1263]“; 101–124). Protagonisten waren Rabbi Nachmanides und Pablo Christiani, ein Dominikaner mit jüdischen Wurzeln. Anregend ist der Hinweis zur „Existenz der beiden Namen Gottes, YWH und *Elohim*“ (108). Costa berichtet: „Viele Juden glaubten vor wie auch nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 an zwei Götter, wobei der zweite Gott mit dem Messias identifiziert werden konnte.“ (109) Im Abschnitt „Die körperliche Auffassung Gottes im spätantiken Judentum“ (109–113) scheint Costa den Sinn der *analogia entis* übersehen zu haben, was Folgen für die „Trinitätslehre“ hat, die keinen „Tritheismus“ verkündet. Aus muslimischer Sicht schreibt *Musa Bağraç* („Andersgläubige in der Religionsphilosophie von Maturidi“; 125–146). Da die „hiesige Gesellschaft [...] heute religiös, kulturell und weltanschaulich so vielfältig“ sei, hofft er, „die ohnehin sehr plurale Gesellschaft weiter noch individueller und vielfältiger werden“ zu lassen. Der „interreligiöse Dialog“ sei durch „Globalisierung“ und „transnationale Migration“ geboten, wodurch der Islam „zu den obligatorischen Dialogpartnern“ gehöre (125), was in Deutschland „immer größer werdende Relevanz“ habe, die zu Debatten führen müsste, wozu divergierende Motive genannt werden (126 f.). Bağraç erwähnt Abu Mansur al-Maturidi (853–944) als „Klassiker der Theologie des Sunnitentums“ und dessen Relevanz für den interreligiösen Dialog. Transoxanien, seine Heimat, sei mit Manichäismus, Brahmanismus, Buddhismus, nestorianischem Christentum und Judentum religiös vielfältig gewesen. „Christen, Juden und Polytheisten“ wurden wegen Steuereinnahmen „weitgehend toleriert“ (127 f.). Basis sei Maturidis These zum Koranvers 2:256: „In der Religion gibt es keinen Zwang“; „Buchbesitzer“ durften „zur Bekehrung zum Islam nicht gezwungen werden“ (131). Bağraç berichtet: „Die klassischen muslimischen Gelehrten haben schon im Mittelalter bei nicht eindeutig zu lösenden Problemen stets demütig gepflegt, *Allāhu 'a'lam* zu sagen.“ (144) Auch er sagt am Ende: „*Gott weiß es am besten!*“ (ebd.)

In vertrauterem Areal führt das dritte Kapitel, das *Katrin König* eröffnet („Mehr als genug. Anselm von Canterburys Versöhnungslehre als philosophischer Beitrag in frühen interreligiösen Begegnungen“; 149–172). Sie fragt, was Anselms Satisfaktionslehre in „*Cur deus homo*“ (= Cdh) zum Religionsdialog beitragen könne, verortet diese Schrift also im interreligiösen Dialog (150–154) und führt jüdische und islamische Gelehrte gegen Anselms Inkarnations- und Versöhnungsglauben ab (154–166); zuletzt weist sie auf die „Bedeutung und Grenzen rationaler Begründungen im Dialog der Religionen“ (166–169) hin. Das vorgestrige „Vorurteil vom dunklen Mittelalter“ weist König im Blick auf interkulturelle Beziehungen, die „von scharfer Polemik [...] bis zu freundschaftlichem Austausch“ reichten, mit Anselm weiter ab (151–153). Dass „Gott mit Notwendigkeit Mensch wurde“ (Cdh II,22), ließe sich gegen „Einwände jüdischer und islamischer Denker“ plausibilisieren (154–158), zumal diese schon den „Schöpfungswillen“ eines „Selbstgenügsamen“ tangierten. Antworten verheißt *Emery de Gaál* („Anselm und der Islam“; 173–191), der mit Diltheys Annahme

beginnt, „dass das Mittelalter intellektuell von den Auseinandersetzungen zwischen den drei monotheistischen Religionen und deren Weltanspruch beherrscht war“ (173). Nach der Skizze des (militärischen) Kontexts betont de Gaál die „irenische Grundhaltung Anselms“ (175). „Der moslemische Kulturkreis“ gilt ihm „als Hort der antiken Philosophie“ (175–177), wobei er „den Entschluss Kaiser Justinians I. (527–565) von 529“ nennt, die „Akademie Platons in Athen zu schließen und den Fortbestand seines Reiches allein der *religio Christiana* anzuvertrauen, eindrucksvoll symbolisiert in der von ihm in Auftrag gegebenen [...] Hagia Sophia“ (176). Die alexandrinische Philosophenschule sei im 9. Jh. von Ägypten nach Bagdad gelangt. Resümee: „Friedliche Religionsgespräche waren zu Ende des 10. Jahrhunderts in den großen Städten des Orients Usus geworden.“ (ebd.) Am Ende fragt de Gaál, ob „es außerhalb des Christentums für das menschliche Leid keinen annähernd so tiefen Sinn gibt“ (187). *Gerhard Gäde* prüft die Relevanz des Schlusskapitels von Cdh für die heutige Theologie der Religionen (192–208) und sieht Cdh als „frühes Zeugnis einer Theologie der Religionen“ (192–194). Anselm deutet die anderen Religionen nicht „*in toto* als *religiones falsae*“, was Gäde „interioristisch“ nennt (194). Am Ende sucht er eine „religionstheologische“ Beurteilung dieser Schrift, die im Kern sagt, dass „Gott selbst als Mensch in unserer Geschichte begegnet“ (202). Khorchide sehe im Koran den „Ausdruck der bedingungslosen Zuwendung Gottes dem Menschen gegenüber“ – nach Gäde erneut „Interiorismus“. „Aus christlicher Sicht ist sie die Christuswirklichkeit – verborgen im Koran.“ Sein Resümee: „Wenn ich auf Anselm zurückkomme, drängt sich mir der Gedanke auf, dass Anselm seiner Zeit um Jahrhunderte voraus war und bereits die religionstheologische Sackgasse aus Exklusivismus, Inklusivismus (und Pluralismus) überwunden hat.“ (206) Den letzten Beitrag zu Anselm liefert *Luca Vettorello* („Saint Anselm and a New Perspective on the Doctrine of the Incarnation“; 209–225) mit dem Versuch, „to suggest a solution to the question of how the God-Man has defeated evil“ (209). Er beginnt mit einer „Analysis of the *Cur deus homo*“ (210–216) und endet mit dem Abschnitt „Evil as ‚destruction‘ and Good as ‚construction‘. The evil-virus metaphor“ (216–224). Anselms Hauptfrage, warum die Menschwerdung Gottes stattgefunden habe, soll auch Nichtchristen erläutert werden. Vettorello trägt Ansätze von Heiden und Juden vor, die Differenzierungen zur „Allmacht Gottes“ fordern, da der Weltlauf nicht nur „göttlich“ anmutet (211). Zugestanden sei: „Therefore, in attacking the doctrine of the Incarnation, non-Christians attack the core of Christian religion.“ (ebd.) Auslegungsbedürftig bleibt der Satz: „God is considered limitless and almighty by all, both Hebrews and Christians.“ (ebd.) Unbedacht bleibt der Sinn der „Allmacht“ im Blick auf Augustinus (*De libero arbitrio* 1,26: „sola [...] voluntas per se ipsam“; vgl. auch 3,39). Vettorello zielt auf eine „personal interpretation of the Anselmian doctrine of the Incarnation“ (216–224). Er resümiert in ontologischem Gestus ohne Reflexion der Herkunft des „Virus“ des Bösen und des Problems der Freiheit (214).

Das vierte Kapitel zu Spezialthemen beginnt mit *Bernd Goebel* („Menschwerdung und Dämonologie. Der Wilhelm von Champeaux zugesprochene Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica vor dem Hintergrund von Anselms *Cur deus homo*“; 229–253). Die Unterscheidung von wörtlichem, allegorischem und moralischem Schriftsinn spielt eine zentrale Rolle, z. B.: „Der Tau steht für die Gnade Gottes, der Berg Hermon für den Herrn als den ‚Berg unserer Stärke‘, der Berg Zion für die Seelen der Heiligen“ (239), was zum Streit über „Willkür“ in der Bibelexegese führt, bis zur „Jungfrauengeburt“, die mit Augustins Rede von der „*virginitas mentis*“ hätte versachlicht werden können, wonach sich der Streit auf die „Messianität und Göttlichkeit Jesu“ konzentriert (240). Goebel schließt mit historischen Spezialfragen (241–250). Es folgt eine „Relektüre von Gilbert Crispins *Disputatio Christiani cum Gentili*“ unter dem Titel „Interreligiöses Gespräch oder philosophischer Dialog“ (254–278) von *Jörn Müller*, der mit Anselms Cdh im Sinne der „*fides quaerens intellectum*“ die Tendenz betont, „theologische Fragen wie die Menschwerdung Gottes unter nachhaltiger Zuhilfenahme der Vernunft zu verhandeln“ (254). Nach Abae-

lard sei „im Dialog zwischen offenbarter Religion und Philosophie eine neue Form der mittelalterlichen Streitkultur“ mit der Tendenz zu einer vernunftorientierten Theologie entstanden, wozu „Peter Abaelards *Collationes* und Ramon Llulls *Buch vom Heiden und den drei Weisen*“ erwähnt werden (275 f.). Laut *Maria Lissek* („... Unter Anwendung der Vernunft...“. Zur Funktion der Vernunft im Dialogus des Petrus Alfonsi“; 279–292) argumentiert Petrus mit Vernunft für die Rationalität des christlichen Glaubens: „Um die nichtchristlichen Religionen zu widerlegen und die christliche als einzig wahre Religion darzustellen“, lege er „einen auffälligen Schwerpunkt auf den Gebrauch der Vernunft“, um „die Gründe für seine Konversion vom Judentum zum Christentum darzulegen“, wozu „zunächst das Judentum und der Islam widerlegt und sodann das Christentum verteidigt“ wird (282). Lissek deutet auf die „geistige Verwandtschaft“ mit Anselm von Canterbury hin (288 f.). Ebenso um Petrus Alfonsi, geboren 1062 in der jüdischen Gemeinde Huesca (Andalusien), geht es *Jakob G. Heller*, der sich dessen „Dialogus contra Iudaeos“ zuwendet, in dem Petrus „den christlichen Glauben gegen jüdische und muslimische Einwände“ verteidigen wolle (293–314). Seine Schriften seien „Hauptquellen des Wissens über das Judentum und den Islam“ (294) gewesen; Petrus versuche, „seine Bekehrung als einen freien Entschluss darzustellen, der auf einer durch rationale Überlegungen begründeten Überzeugung beruht, nicht auf dem Streben nach Gewinn und Karriere“ (ebd.). Als Form habe „Petrus Alfonsi eine Art inneren Dialog zwischen seinem früheren jüdischen Ego Moyses und seinem jetzigen christlichen Ego Petrus“ (295) gewählt. Heller erklärt: „Die umfassende, mit philosophischen Argumenten begründete Gotteslehre, die Petrus Alfonsi in seinem *Dialogus contra Iudaeos* entwickelt, ist ein Alleinstellungsmerkmal dieses Textes unter den jüdisch-christlichen Dialogen des frühen Mittelalters.“ (310) Petrus transformiere die jüdische Religionsphilosophie, um „sie zur Begründung des christlichen Glaubens heranzuziehen“, wozu Heller Hinweise gibt (311). Das vierte Kapitel endet mit *Jonas Narchi* („Peter Abaelards philosophisches Trinitätsargument als Ziel des unvollendeten Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“; 315–339). Laut Narchi hat „Abaelards *Dialogus* [...] eine Sonderstellung“, denn es handele „sich dabei strenggenommen nicht um ein Religionsgespräch im klassischen Sinn.“ Zur Frage, ob „die Bestimmung des *summum bonum* nicht nur als Gott – denn da sind sich die Disputanten einig –, sondern als *trinitarischer* Gott das Ziel [war], auf das der *Dialogus* zusteuerte“ (331), sagt Narchi: „Auf das *summum bonum* als Allmacht, Weisheit und Güte können sich Juden, Christen und Heiden einigen – auf die Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist zunächst weniger.“ (335) Zu beachten wäre ein Wort Augustins, der zu „Gott“ sagt (De ordine 2,44): „qui scitur melius nesciendo“.

Das Buch endet im fünften Kapitel mit *Markus Enders* („Zur intellektuellen Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit dem Islam in der Summa contra Gentiles [= ScG] und in seinem Traktat De rationibus fidei [= Drf]“; 343–368) und *Richard Schenk* („Foedera pluries“ und „Gnade gefunden ... vom Anbeginn der Welt“; 369–380). Enders beleuchtet zwei Texte des Thomas von Aquin, deren zweiter sich an einen Ordensbruder in Antiochia richtete, das wieder unter muslimischer Herrschaft stand, und weist auf die Genese von ScG hin (345), deren drei erste Bücher „quaratione“ argumentierten, das vierte „quarvelatione“ (346), was zur „apologetischen und ursprünglich auch missionarischen Zweckbestimmung der Summe“ führe: Die genannten „Glaubwürdigkeitsgründe für die christlichen Glaubenswahrheiten“ kontrastiere „Thomas implizit [und] explizit mit der nach seiner Auffassung geringen Glaubwürdigkeit der islamischen Religion“ (347). Mohammed beziehe sich auf die „Macht der Waffen, auf die sich auch Räuber und Tyrannen berufen“. „Das wenige Wahre, das er lehrte, habe er mit vielen Fabeln und falschen Lehren vermischt [...] (vgl. ScG I,6)“ (348). In ScG habe Thomas den Islam nicht thematisiert, dies aber in Drf nachgeholt (348 f.). Ihm zufolge solle man nicht versuchen, „den Glauben mit notwendigen Beweisgründen als objektiv wahr zu beweisen (vgl. Drf II, 7,3–5)“ (350); Thomas erteile auch „einem bloßen Fideismus eine deutliche Absage“ (351). Er bewege

sich „zwischen der Skylla des Rationalismus und der Charybdis des Fideismus“, um „die Möglichkeit der Wahrheit dieser christlichen Glaubensüberzeugungen zu sichern“ (352). Enders schließt mit kritischen Hinweisen zu der im Islam erlaubten „Tetragamie“, zu Speiseregeln und mit Belegen „für die gleichwohl indirekte und implizite antiislamische Stoßrichtung“ der rationalen Apologetik „in den ersten drei Büchern der *Summa contra Gentiles*“ (353). Als Resümee schreibt er: „Im christlichen Disput mit dem Islam bedeutet dies die Notwendigkeit eines Rückgriffs alleine auf die natürlichen Erkenntnisvermögen des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft, während Autoritätsgründe ausgeschlossen bleiben, weil diese von Nichtchristen wie den Muslimen nicht anerkannt werden würden.“ (354) Thomas grenze sich „gegen den rationalistischen Beweisanspruch Anselms von Canterbury und seiner Schule“, aber „auch des Raimundus Lullus und des Cusanus ab [...]“, die versucht haben, die Wahrheit des christlichen Inkarnationsdogmas, der christlichen Soteriologie und der christlichen Trinitätslehre [...] mit rational notwendigen Vernunftgründen als objektiv wahr zu beweisen.“ (355) Brisant für heutige Theologie erklärt Enders: „Damit hat Thomas die widerspruchsfreie Vereinbarkeit zwischen der Annahme des Bestehens der menschlichen Willensfreiheit und der Annahme einer alles Irdische ordnenden Vorhersehung Gottes aufgewiesen und damit die islamische Behauptung einer Widerspruchsrelation zwischen beiden Annahmen bzw. Thesen widerlegt.“ (366) *Richard Schenk* kehrt zu geschichtlichen Fragen zurück, fragt aber: „Was trägt die Geschichte der Religionsphilosophie und der Religionstheologie zur heutigen Systematik dieser Disziplinen bei, und umgekehrt: Was trägt die gegenwärtige Systematik der Religionstheorie zur Erforschung ihrer Geschichte bei?“ (369) Er weist auf Robert Kilwardby hin, der „von etwa 1237–1245 als *Magister artium* in Paris tätig“ (372) war. Kilwardby versuche, „sowohl sämtliche Riten des Alten Bundes als auch viele heidnische Riten als gnadenhaft zu begreifen“ (373). Schenk schreibt: „Was aber Kilwardby von seinen Zeitgenossen hier am meisten trennt, ist die Übertragung dieser Bejahung der Gnadenhaftigkeit der Beschneidung als Initiations sakrament auf sämtliche Riten des Alten Bundes.“ (374) So öffne er den Blick für die „vorabrahamitischen Riten“ – bis zur „ecclesia ab Abel“ (375). Das bedeute: „Der Sinn und die Gnadenhaftigkeit vorabrahamitischer Riten seien *auch* [...] christologisch und eschatologisch zu begründen. Im Kontext der vorchristlichen Glaubenspraxis habe es eine bereits empfangene und eine noch erhoffte Gnade gegeben.“ (376) Und weiter: „Durch diese ausdrückliche Ambivalenz von immanenter und transzendenter Tragweite der Riten vermeidet Kilwardby die härteren Folgen jener christomonistisch anmutenden Positionen seiner Zeit, die Christus als alleinigen Fluchtpunkt, Sinnstifter und einzige Gnadenwirklichkeit aller Riten beschreiben wollten.“ (ebd.) Kilwardbys Versuch sei „nicht ganz ausgereift“ (378), betreffe aber die „Aufgaben interreligiöser Beziehungen“ (378f.). Schenk schließt mit der Päpstlichen Bibelkommission (2002; vgl. 379): „Der Reichtum der Religionen – monotheistischer wie nicht-abrahamitischer – ... kann leicht verfälscht werden, wenn man einseitig das Element der Kontinuität oder der Diskontinuität betont.“ Das Buch findet seinen Gipfel in diesen abschließenden Beiträgen. Die Reflexion der präsentierten Gedankenwelten, deren Vielfalt teils auch auf gegenwärtige Religionsgespräche bezogen wird, wäre auch auf Kant zu beziehen, dessen transzendentalphilosophische Metaphysik und Moralphilosophie reichen Stoff bietet, die Dürftigkeit der heutigen geistig-religiösen Situation aufzubrechen.

N. FISCHER

THE REFORMATION OF PHILOSOPHY. The Philosophical Legacy of the Reformation Reconsidered. Herausgegeben von *Marius Timmann Mjaaland* (Religion in Philosophy and Theology; 102). Tübingen: Mohr Siebeck 2020. VIII/279 S./Ill., ISBN 978–3–16–156870–1 (Paperback); 978–3–16–159218–8 (EPUB).

Die Reformation markiert zweifelsohne einen Einschnitt in der Geschichte Europas. Aber gilt das auch für die Philosophie oder kann sie gar unter Verweis auf Martin