

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

Heidegger und Reiner Schürmann als „philosophical event“ (1) bezeichnet werden? Bei aller Kritik des scholastischen Systems ist Luthers Theologie keineswegs anti-philosophisch (vgl. 2). Allerdings werden die Schrift und die Rechtfertigung des Glaubens zu wichtigen Orientierungspunkten, die unsere Wahrnehmung der Welt ebenso wie unser Selbstverständnis strukturieren und dabei auch deutliche Spuren im modernen Denken hinterlassen (vgl. 3). Die Autorinnen und Autoren des vorliegenden Sammelbandes nehmen den Begriff „Re-formation“ beim Wort. Sie untersuchen „the new conditions for philosophical inquiry, but also for anthropology and theology, that follow in the wake of the Lutheran Reformation“ (2) – eine spannende Fragestellung, die einen neuen Blick auf aktuelle philosophische Debatten eröffnen könnte.

Der erste Hauptteil, „Re-Formation of Philosophy in Christianity and Islam“ (17–74), setzt mit *Philipp Stoellgers* (19–47) Überlegungen zum Glauben als Medium des Verstehens und der Wahrnehmung ein. Er deutet die Reformation nicht primär als historisches Ereignis, sondern „as a paradigm of religious reformatting. Not as a mere theological (re)invention but as a shift in the mediality of religion“ (19), der sich auch in der Kunst oder in der Politik niederschlägt. Man könnte von einem *medial turn* sprechen, der neben seinen methodischen Konsequenzen auch einen Perspektivenwandel und „a clear emphasis on the forms of perception and understanding in terms of embodiment and iconicity“ (4; vgl. 19f.) nach sich zieht – wobei auf die vielschichtigen Überlegungen zum Begriff des Mediums (26f., 30, 39f.) und eine daran anknüpfende Hermeneutik nicht näher eingegangen werden kann. Die Dynamik der Reformation als „shift of perspective and perception by faith as medium“ (19) wirkt nach Stoellger auch in „the continuous re-formatting of philosophy in the encounter with the mediated immediacy of Reformation“ (5) fort und kann für aktuelle Debatten fruchtbar gemacht werden. Die Spannung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott ist, wie *Safet Bektovic* (49–59) im Anschluss an Ibn Arabi zeigt, auch für den Islam zentral. Während Gottes Einheit mit seinem Sein verbunden wird und dem Menschen unzugänglich bleibt, lassen sich seine Manifestationen in der Schöpfung und in der Schrift als Zeichen verstehen, die dem Menschen einen konkreten Zugang (vgl. 53–56) zum verborgenen Gott eröffnen. Nach Martin Heideggers Einschätzung ist das kritische Potential von Luthers Gedanken zur Verborgenheit Gottes – negative Theologie; Kreuz und Spannung zwischen *deus absconditus* und *deus revelatus* (vgl. 64f.) – noch längst nicht gehoben. Vor diesem Hintergrund bringt *Marius Timmann Mjaaland* (61–74) in seinem Beitrag die Denkfigur der Verborgenheit Gottes mit dem Heidegger'schen Begriff der Destruktion (vgl. 61f., 63f.) ins Gespräch. Die Spuren einer daran anknüpfenden Hermeneutik als Destruktion, die in ihrer Formulierung der Maßstäbe kritischen Denkens entschieden über Luther hinausgeht (vgl. 65), lassen sich auch in Kants Kritik des spekulativen Denkens ausmachen und wirken bis in die jüngsten Debatten um die Alterität fort.

Das Verhältnis des Deutschen Idealismus zu Luther steht im Zentrum des zweiten Hauptteils, „Philosophy in the Wake of the Reformation“ (75–129). Obwohl Hegel seine „philosophy of the Absolute as the foundation of his philosophy of religion“ (77) und sein Verständnis Gottes als Geist aus seiner Sicht zurecht in ein Näheverhältnis zu Luther rückt (vgl. 85f.), lässt sich die Frage, ob Hegel als Lutheraner bezeichnet werden kann oder gar muss (vgl. 77, 85), nach *Burkhard Nonnenmacher* (77–86) nicht einfach beantworten – wie insbesondere an den systematischen Problemen von Hegels spekulativer Philosophie und seiner konkreten philosophischen Ausdeutungen der christlichen Dogmen sichtbar wird. *Stian Grogaard* (87–96) rückt in seinem Beitrag Schellings Spätphilosophie und dessen Kritik an Kants Skeptizismus sowie Hegels spekulativer Philosophie in den Fokus der Aufmerksamkeit. Für Schelling bedeutet Offenbarung „something philosophically unseen, a change of heart and the invention of a specific form of thought, an exit from Aristotelian general fact to historical fact, a singular universal, turning reason conditional, reactive, a latecomer and rationalizer“ (96; vgl. 94f.) – eine Sichtweise, die ein spezifisches Freiheitsverständnis einschließt,

das in einer gewissen Nähe zu Luther steht. Ohne antijüdische Motive bei Luther oder in der Klassischen Deutschen Philosophie zu überspielen, zeigt *Jayne Svenungsson* (97–108) in ihrem Beitrag, „how Schelling, in particular, inspired Franz Rosenzweig in his seminal endeavour to break free from an Idealist and determinist notion of history“ (98) – womit zugleich deutlich wird, wie eng Kritik, Protest und Reform im modernen europäischen Erbe verwoben sind (vgl. 107). Luthers Heilsgewissheit verweist nach *Jörg Disse* (109–118) auf ein unmittelbares Berührtsein durch Gott, das nicht nur menschliches Erkennen übersteigt, sondern auch tiefer reicht als unsere Gefühle. Es handelt sich um nichts weniger als eine „immediate certainty as the basis for a form of life aiming at the realisation of the morally good for its own sake“ (109; vgl. 111). Im Anschluss an Kierkegaard kann die Gedankenfigur der unmittelbaren Gewissheit auf eine Weise weiterentwickelt werden, die es erlaubt, sie als Basis einer jeden ethischen Lebensform und damit unabhängig von Religion zu verstehen – eine Einsicht, die noch zusätzlich durch die Erkenntnisse der kognitiven Psychologie gestützt wird. Es scheint zumindest plausibel, die Glaubensgewissheit als „a feeling of conformity with our highest conative and cognitive possibilities“ (118) zu verstehen und Luthers Rede von der Heilsgewissheit zu universalisieren – allerdings ohne dafür empirische Belege beibringen zu können. Trotz seiner teils harschen Kritik an Luther zeichnet Nietzsche nach *Jan-Olav Henriksen* (119–129) ein durchaus differenziertes Bild des Reformators (vgl. 128f.).

Die Beiträge des dritten Hauptteils, „Reformation, Phenomenology and Metaphysics“ (131–205), greifen neuere Ansätze der kontinentalen Philosophie bzw. Phänomenologie auf. *Rasmus Nagel* (133–143) sieht in der Reformation „a radical break but one that stands in continuity with previous traditions“ (133). Luthers Kritik der Kirche führt nicht zu deren Säkularisierung, sondern sie zielt im Gegenteil auf eine Heiligung der Welt und damit aller Christen (vgl. 137–141). Theologisch markiert die Reformation einen Paradigmenwechsel, der im Blick auf Badiou als „change from [...] the universal-particular paradigm to the paradigm of universal singularity“ (134; vgl. 134–137) beschrieben werden könnte. Mit seiner Interpretation der Reformation als Ereignis, das als solches eine Kontinuität der Diskontinuität markiert, grenzt sich Nagel sowohl von der Position Thomas Kaufmanns als auch von derjenigen Volker Leppins ab. Angesichts der Kritik an einem metaphysischen Begriff der Transzendenz greift *Patrick Ebert* (145–161) Luthers Ringen um ein angemessenes Verständnis der Verborgenheit Gottes auf. Im Rückgriff auf Ansätze der neueren französischen Phänomenologie entwickelt er eine differenzierte „phenomenological reflection on transcendence as a radical alterity or radical alienness regarding the phenomenality of the phenomenon“ (134). Die Betonung der Andersheit, der Phänomenalität, der Passivität oder der Leiblichkeit „could provide helpful insights for describing the structure and temporality of revelation and faith as gift“ (160). Damit wäre eine Basis für eine theologisch gehaltvolle Rede von der Verborgenheit Gottes gewonnen, die uns erlaubt, Gottes Offenbarung bewusst mit seiner Menschwerdung und mit einer Theologie des Kreuzes zu verbinden. *Taylor Weaver* (163–174) präsentiert einen radikalen Paulus und bringt ihn mit „Agambenian concepts of passivity, withdrawal, and inoperativity as types of political agitation“ (164; vgl. 171 f., 174) ins Gespräch. *Svein Aage Christoffersen* (175–191) skizziert wichtige Weichenstellungen auf dem Weg zu Løgstrups Metaphysik der Existenz und zeigt, wie bzw. warum er sich von Heideggers Existenzialphilosophie abgrenzt (vgl. 179–181, 185f.). Im abschließenden Beitrag konfrontiert *Dorthe Jørgensen* (193–205) das ambivalente Verhältnis der reformatorischen Tradition zum Schönen (vgl. 194–196) mit Baumgartens differenzierter Ästhetik. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf den „creative aspect of the experience“ (199). Sowohl spirituelle wie ästhetische Erfahrungen zeichnen sich durch eine „creative susceptibility“ (ebd.) aus, die neue Einsichten ermöglicht, aber auch den Glauben als Gabe begreifen lässt – allerdings bedarf es dazu einer ästhetischen Bildung.

Die fünf Beiträge des vierten Hauptteils, „Critique, Protest and Reform“ (207–269), greifen aktuelle religionsphilosophische Debatten auf. Trotz seines Plädoyers für

einen religionsphilosophischen Pluralismus sieht *Ulf Zackariasson* (209–220) im Pragmatismus „a fruitful path to understand and explore religious practice’s ability to function as both a vehicle and a source of critique of religion“ (210; vgl. 220). Seine Überlegungen, die sich auf konkrete Beispiele stützen (vgl. 212–215), führen zu einer „conception of knowledge that encourages exploration and the articulation of problems from religious agency“ (219). Um religiöse Traditionen als Korrektiv zum Liberalismus, Kapitalismus, Traditionalismus oder zu xenophoben Tendenzen zu stärken, wäre darüber hinaus der Sinn für eine „critical habituation“ (ebd.) zu schärfen. Im Gespräch mit zwei prononcierten Kritikern der analytischen Religionsphilosophie, John Cottingham und D. Z. Philipps, thematisiert *Timo Koistinen* (221–232) in seinem Beitrag die Bedeutung von religiösen Überzeugungen und die Stellung moralischer Werte – ohne dabei die grundlegenden methodischen Differenzen zwischen den beiden Denkern auszublenden (vgl. 231). *Atle Ottesen Søvik* (233–239) setzt sich mit der Frage auseinander, inwieweit bzw. unter welchen Voraussetzungen die lutherischen Bekenntnisse mit einem freien Willen vereinbar sind. Unter Rückgriff auf Chantal Mouffes „agonistic pluralism within a shared symbolic space“ (245) und Kathryn Tanners „community of argument“ (248) entwickelt *Sven Thore Kloster* (241–257) Grundlinien einer Praxis streitbarer Theologie (vgl. 253 f.), die sich selbst als „art of conflict within a common symbolic space“ (254) versteht und als solche einen konstruktiven Beitrag zur Lösung von Deutungskonflikten in einem pluralen Umfeld leisten will; deshalb wird auch Luthers polemische Kritik an Erasmus durchaus kritisch bewertet (vgl. 241, 257). Der abschließende Beitrag von *Øystein Brekke* (259–269) skizziert am Beispiel von Norwegen die Herausforderungen, vor die sich ein konfessionsübergreifender Religionsunterricht mit einem kritischen Anspruch in pluralistischen Gesellschaften gestellt sieht (vgl. 259, 268 f.).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes deuten die Reformation als ein philosophisches Ereignis in der frühen Neuzeit, dessen Nachwirkungen sich bis in aktuelle philosophische Debatten hinein verfolgen lassen. Den Autorinnen und Autoren geht es dabei um mehr als eine einfache Spurensuche oder eine Sensibilisierung für dynamische Veränderungen der Rahmenbedingungen des Denkens. Sie lesen Luther und die Reformation durch die Linse der modernen Philosophie und legen dabei Spannungen in den Tiefenstrukturen unseres Denkens frei, die neue Perspektiven auf die Welt, auf uns selbst und auf den Glauben bzw. auf Gott ermöglichen oder sogar einfordern. Zugleich erinnern sie daran, dass Denken als kreativer Akt unweigerlich in einer Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität, zwischen Transformation und Bruch sowie zwischen Anknüpfung an eine Tradition und Neuanfang steht. Dieser originelle, zuweilen auch eigenwillige Blick auf die Reformation gibt zu denken – gerade dort, wo die Überlegungen explorativ bleiben und dazu auffordern, sie weiter zu vertiefen.

P. SCHROFFNER SJ

GRAHAM, GORDON: *Wittgenstein and Natural Religion*. Oxford: Oxford University Press 2014. XIII/219 S., ISBN 978–0–19–871397–5 (Hardback).

Obwohl von Ludwig Wittgenstein selbst nur relativ wenige Bemerkungen zum Thema „Religion“ erhalten sind und diese nicht systematischer Natur sind, hat sein Denken bis vor kurzem die (zumindest englischsprachige) religionsphilosophische Diskussion stark beeinflusst – vermittelt durch Philosophen wie Peter Winch oder D. Z. Phillips. In der vorliegenden Publikation setzt sich Gordon Graham (= G.), mittlerweile emeritierter Professor für Philosophie und Kunst am Theologischen Seminar von Princeton, kritisch mit den diversen Interpretationen von Wittgensteins Äußerungen zur Religion und der religionsphilosophischen Aneignung seines philosophischen Denkens auseinander. Diese Auseinandersetzung ist aber kein Selbstzweck, sondern dient G.s systematischem Ziel der Wiederbelebung des Konzepts der natürlichen (und naturalisierten) Religion, um zu einem angemessenen philosophischen Verständnis von Religion als menschlichem Phänomen zu kommen und