

Ench. 1 „*memnêso*“, „erinnere dich“. „Etwas richtig zu erinnern und zu vergegenwärtigen, zählt zu den wichtigsten Übungen im *Encheiridion* [...] Denn, so sind die Stoiker überzeugt, wer sich das Einprägen und Wiederaufrufen wahrer, das heißt logisch korrekter Sätze einschärft, wird einen vernünftigen Charakter ausprägen“ (53). Ist ein logisch korrekter Satz, so ist hier zu fragen, auch schon ein wahrer Satz? F. RICKEN SJ

HANDBUCH NIKOLAUS VON KUES. Leben und Werk. Herausgegeben von *Marco Brösch* [u. a.]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 448 S., ISBN 978–3–534–26365–3.

Zum 550. Todestag des Kardinals (= NC) hat das Institut für Cusanus-Forschung „eine Lücke innerhalb der Cusanus-Literatur geschlossen [. Es] werden in allgemeinverständlicher Sprache wesentliche Informationen über das Leben und Wirken des Nikolaus von Kues im Kontext seiner Epoche und über sein Erbe nördlich und südlich der Alpen geboten, außerdem werden sein gesamtes Schrifttum und die Wirkungsgeschichte seines Denkens auf dem aktuellen Stand der Forschung vorgestellt“ (9). Zur Bewältigung der Stofffülle, in vier Teile gegliedert, schließen sich den vier Herausgebern in internationaler Streuung fünfzehn Beitragende an.

I. NC in seiner Zeit. – Eine kurze Einführung in die Zeit (13–30: *A. Geissler*). Auf engem Raum ein Überblick über die Entwicklungen im Römisch-Deutschen Reich wie in anderen Ländern Europas, das Abendländische Schisma und die folgenden Konzile (zu kurz? Oder wäre das dynastische Hin-und-Her noch zu kürzen?). – NCs Biographie (31–103: *W. A. Euler*). – Nachleben und Erbe (105–128: *M. Brösch*): Sein Testament, das römische Erbe (Andreas-Hospiz, S. Pietro in Vincoli, Grabdenkmal); Stiftungen nördlich der Alpen (Bursa Cusana in Deventer, Nikolaus-Hospital in Kues, NCs Bibliothek).

II. Werke in chronologischer Reihenfolge. – a) Hauptschriften. Fünfundzwanzig Beiträge, von „*De concordantia catholica*“ bis „*De apice theoriae*“, wobei auch zusammengehörende kürzere Texte als ein Haupt-Opus behandelt werden („*De Deo abscondito*“, „*De quaerendo deum*“, „*De filiatione dei*“, „*De dato patris luminum*“; die drei *Idiota*-Schriften; die theologischen und mathematischen *Complementa*). Die Präsentation folgt jeweils mehr minder einem vorgegebenen Schema: Entstehungskontext, Werkstruktur und Inhalt, Analyse und Deutung, Forschungsstand, Wirkungsgeschichte. In unterschiedlicher Länge, von 3,5 Seiten (zu den *Complementa*) bis gut 12 (*Idiota*-Dialoge). – b) Kleinere Schriften in Sammel Darstellungen. Fünf Beiträge: theologische, mathematische Schriften, *Basilienasia*, *Opuscula Bohemica* und, zu Recht besonders umfangreich (306–352), die *Sermones*.

III. Quellen und Rezeption. Hier nur zwei Beiträge: Hinweise zu den Quellen in NCs Schriften (4 S.: *V. Ranff*); 11 S. zur Rezeption durch die Jahrhunderte (Hauptname: Giordano Bruno), während man früher von „Wiederentdeckung“ im 19. Jhd. sprach (*St. Meier-Oeser*). – IV. Anhang: Zeitleiste (375–390) zu Leben, Werk und Umfeld, gegliederte Bibliographie (NC 391–399; Quellen 399–401, Sekundärliteratur: 401–431), Namenregister, Abkürzungsverzeichnis, Vorstellung der Autoren.

„*Ubi amor, ibi oculus*“ (Richard v. St. Victor). „Es ist das Ziel des Handbuches, das Interesse für die Person des Cusanus und sein vielschichtiges literarisches Werk zu fördern, dessen Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte immer deutlicher ins Bewusstsein einer breiten Öffentlichkeit tritt“ (9). Die Herausgeber mit ihren Mitarbeitern und gewonnenen Gästen haben in der Tat eine hilfreiche Einführung in die Welt eines (auch den Rez. seit Schülertagen) faszinierenden Denkers vorgelegt. Vielleicht indes wären auch Rückfragen an den Lehrer (*J. Splett*, Bei Nikolaus Cusanus in der Schule, in: *LebZeug* 53 [1998], 219–227) nicht schon ein Zeichen von Undankbarkeit? J. SPLETT

RELIGION UND RELIGIONEN IM DEUTSCHEN IDEALISMUS. Schleiermacher–Hegel–Schelling. Herausgegeben von *Friedrich Hermann*, *Burkhard Nonnenmacher* und *Friedrike Schick* (Collegium Metaphysicum; Band 13). Tübingen: Mohr Siebeck 2015. IX/592 S., ISBN 978–3–16–154167–4.

Es mag, das gestehen auch die Herausgeber unumwunden ein, auf den ersten Blick überraschen, drei inhaltlich und methodisch derart unterschiedliche Religionstheorien

zum Thema eines gemeinsamen Sammelbandes zu machen. Zugleich wäre aber auch daran zu erinnern, dass Schleiermacher, Hegel und Schelling zu den Klassikern moderner Religionsphilosophie zählen, an deren Herausbildung als eigenständiger Disziplin sie maßgeblich beteiligt waren. Anders als die natürliche Theologie befasst sich die Religionsphilosophie mit konkreten historisch gewachsenen Religionen. Letztere können deshalb zu einem legitimen Gegenstand der philosophischen Reflexion werden, weil sie für das menschliche Bewusstsein konstitutiv sind. Sie lassen sich daher auch nicht – wie in gängigen soziologischen Religionstheorien – auf ihre primär funktionale Bedeutung reduzieren, ohne diese deshalb bestreiten zu müssen. Die geschichtliche Vielfalt der Religionen ist – darin sind die drei Meisterdenker durchaus modern – ein „intrinsischer Zug dessen, was Religion ihrem Wesen nach ist“ (6) und damit nicht einfach bloß äußerlich oder zufällig. Anders als pluralistische Religionstheorien ziehen sie sich dabei aber keineswegs auf einen neutralen Standpunkt zurück, sondern nehmen die Wahrheitsansprüche der Religionen ernst und unterziehen sie einer kritischen Würdigung. Damit ist einleitend (vgl. 1–9) nicht nur die Basis für alle weiterführenden Einzelstudien gelegt, sondern auch ein Diskussionsrahmen für aktuelle religionsphilosophische Fragestellungen abgesteckt. Eine ausführliche Bibliographie (vgl. 523–578) zu den drei Klassikern der Religionsphilosophie, die in einer eigenen Rubrik auch vergleichende und systematische Studien anführt, rundet den Band ab.

Die ersten drei Beiträge setzen sich mit Schleiermachers Religionstheorie in den *Reden* (1799; ²1821) auseinander. Ohne ihren apologetischen Charakter und ihre rhetorische Präzision zu verkennen, sieht R. Crouter (vgl. 13–36) in der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit das prägende Grundmotiv (vgl. 18) der Reden, das entlang von vier dialektischen Gegensatzpaaren weiter entfaltet und vertieft werden kann: Individualität / menschliche Natur; Natur / Geschichte; Religion als Anschauung und Gefühl / Metaphysik und Moral bzw. Passivität / Aktivität der Vernunft sowie schließlich viertens ideale Religion / Religionen, deren Vielfalt darin gründet, dass Endliches das Unendliche – also Gott – nie vollständig erfassen oder gar umfassen kann. Im dynamischen Zusammenspiel der verschiedenen Argumentationsebenen lassen sich Grundlinien einer hochdifferenzierte Theorie religiöser Pluralität (vgl. 33) skizzieren, deren Erklärungskraft gerade mit Blick auf die komplexe Religionsgeschichte relativistischen Religionstheorien wie derjenigen von J. Hick überlegen ist. C. König (vgl. 37–64) entwirft in seinem Beitrag die Konturen zu einer inklusivistischen Religionstheologie, deren spezifischer Charakter sich einem gleichermaßen gemüts- wie bewusstseinstheoretisch fundierten kritischen Religionsbegriff (vgl. 35–47) verdankt. Aus letzterem leitet Schleiermacher nicht nur die notwendige Vielfalt positiver Religionen ab, sondern entwickelt mit seiner Hilfe auch Kriterien zu deren Einteilung in ein allgemeines religionstheologisches Schema zur „Beschreibung und Beurteilung der Religion aus einer explizit religiösen Perspektive“ (45). Die konkrete Darstellung der Dynamik und des Ziels der Religionsgeschichte ist dabei – anders als bei Hegel oder Schelling – weniger an einzelnen Entwicklungsschritten, sondern stärker an einer „adäquate[n] Beschreibung des *konkreten religiösen* Bewusstseins im Rahmen der *conditio humana*“ (62) interessiert. Als von Vertrauen und Offenheit getragene Haltung zur Welt (vgl. 66 f.) ist Religion nach W. Gräb (vgl. 65–84) immer individuell, erfahrungsbezogen und perspektivisch, ohne deshalb ihren Anspruch auf allgemeine Wahrheit aufzugeben (vgl. 68). Um eine „Verträglichkeit zwischen einem pluralismusoffenen und einem positionellen Verständnis von Religion“ (84) gewährleisten zu können, wären Philosophie und Religion im Gefolge Schleiermachers ebenso dialektisch aufeinander zu beziehen, wie Begriffsbestimmung und Erfahrungsurteil (vgl. 73) im Erkenntnisprozess nicht voneinander getrennt werden können. E. Herms (vgl. 85–106) weitet unseren Blick, indem er die Frage nach der geschichtlichen Konstitution des Wahrheitsbewusstseins im Gesamtwerk Schleiermachers aufgreift. Wie zentral, ja geradezu konstitutiv das religiöse Bewusstsein für alles menschliche Denken und Handeln insgesamt ist, lässt sich entlang der wechselseitigen dialektischen Verwiesenheit des transzendenten Grundes und der Idee der Welt (vgl. 98) aufweisen.

Der zweite Hauptteil setzt mit U. Schlössers (vgl. 109–129) Skizze zum „Begriff des Geistes zwischen Theorie der Interpersonalität und Philosophie der Religion“ (109) ein. In der komplexen Argumentationsdynamik der *Phänomenologie* (1807) zeichnen sich

dabei insbesondere zwei Übergänge – von der interpersonalen Versöhnung zur Religion sowie zweitens vom objektiven Inhalt der (christlichen) Religion zur Versöhnung zwischen selbstbewussten Akteuren als deren notwendigem Komplement – ab. Auf dieser Basis wird ein kontrolliertes Verhältnis zwischen einem sozialphilosophischen und einem theologischen Geistverständnis (vgl. 110) entworfen. Ohne näher auf den rationalen Kern der religiösen Beziehung zur Welt und ihre Bedeutung für die Erfassung von Wirklichkeit (vgl. 111; 114–123) oder auf das Christentum als konkrete historische Gestalt interpersonalen Versöhnung (vgl. 112; 123–128) und deren kritisch-aufklärerische Aspekte einzugehen, lässt sich Anerkennung ebenso moralisch als Respekt vor dem anderen wie als „Gegenstand einer ontologisch-kategorialen Theorie“ (128) fassen – wobei nur von der zweiten auf die erste Ebene zurückgegangen werden kann. In Auseinandersetzung mit dem Begriff des Absoluten, der Religion und der Vielfalt der Religionen entfaltet *B. Nonnenmacher* (vgl. 131–153) Hegels Kernargument gegen jegliche abstrakte Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem, aus dem zugleich folgt, „dass letztlich keine bestimmte Religion aus dem Begriff des Absoluten ausgeschlossen werden kann“ (132). In seinem Beitrag zur Evolution des religiösen Bewusstseins bei Hegel rekonstruiert *F. Hermann* (vgl. 155–183) den Zusammenhang des Begriffs der Religion bzw. seiner drei Momente – absoluter Geist, Vorstellung und Kult – mit der *bestimmten* Religion, bevor er auf einzelne Formen der Religion zu sprechen kommen kann. Eine für seine Zeit profunde Kenntnis anderer Religionen hat Hegels Sensibilität für die begriffliche ebenso wie für die historisch-hermeneutische Dimension der Religionsphilosophie geschärft und erlaubt ihm, „die positiven Religionen auf den Religionsbegriff zu beziehen, das gedankliche Verhältnis zwischen den Religionen zu bestimmen und sie den allgemeinen Formen von Religion fallgerecht zuzuordnen“ (180). Anhand einer detailreichen Rekonstruktion des Hegelschen Religionspluralismus versucht *M. Wendte* (vgl. 185–209) die „Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes als Durchführung des letztbegründeten kritischen Inklusivismus“ (188) gegen naturalistische ebenso wie gegen exklusivistische Theorien zu profilieren und zu positionieren. Allerdings kann seine grundsätzlich positive Bewertung der Hegelschen Religionstheorie im Kontext aktueller Debatten die grundlegende Kritik, der zufolge „die Anwendungsbedingungen von Logik selbst nicht mehr durch Logik zu sichern sind“ (187), nicht ausräumen. Die Identität von Denken und Sein bleibt trotz aller Vermittlungsversuche letztlich unergründlich bzw. opak (vgl. 187; 202–206) – worauf auch Schelling oder neuerdings A. F. Koch in ihrer Kritik an Hegel hingewiesen haben. Dass und inwiefern Hegels Versöhnung von Philosophie und Religion für den spekulativen Philosophen ebenso wie für den fromm Glaubenden zur Herausforderung werden kann, zeigt der abschließende Beitrag von *St. Houllgate* (vgl. 253–272) entlang einer kritischen Diskussion der drei Begriffe Glaube, Liebe und Verzeihung auf.

Mit einer Skizze der Debatten um den Realismusbegriff in der nachkantischen Religionsphilosophie leitet *P. Ziche* (vgl. 275–291) zu Schellings Religionsphilosophie über. Auf dieser Basis diskutiert *J. Rohls* (vgl. 293–327) Schellings Kritik an der Religionstheorie der Reden, die nicht zuletzt auch für den objektiven Realismus Hegels wegweisend wird, und Schleiermachers Reaktion auf das Konzept der intellektuellen Anschauung (vgl. 298 f.) sowie die damit einhergehende scharfe Abgrenzung der Vernunftreligion gegenüber einem „Absinken der Religion in die reine Subjektivität“ (303). Gerade anhand der drängenden Frage, ob das Absolute im Sinne einer absoluten Indifferenz zum Gegenstand einer realen Wissenschaft werden könne (vgl. 304) und wie in weiterer Folge das Verhältnis Glauben / Wissen näher zu bestimmen sei, entwickelt sich ein fruchtbarer Dialog, der sich in der zweiten Auflage der *Reden* (1821) ebenso widerspiegelt wie in Schellings Entfaltung der dynamischen Beziehung zwischen Kunst und Religion (vgl. 315). Auch wenn nach *W. G. Jacobs* (vgl. 329–349) aus dem theogonischen Prozess kein Beweis für die Existenz Gottes erbracht werden kann, eröffnet er über eine Entfaltung der komplexen Zusammenhänge zwischen Mensch, Welt und Gott doch eine Perspektive, die das Vertrauen auf einen etwaigen Selbsterweis Gottes vor der Vernunft rechtfertigen würde (vgl. 349). *St. Gerlach* (vgl. 351–381) skizziert Schellings anspruchsvolle Theorie des religiösen Bewusstseins hinsichtlich Inhalt, Form und Status, die einander „als Bedingungen des menschlichen Selbstbewusstseins mit hoher innerer Notwendigkeit wechselseitig“ (378) begründen. Während *J. Halfwassen* (vgl. 383–396) dem rationalen Kern

des Mythos nachgeht und ihn anhand der ägyptischen Religion expliziert, untersucht A. Krawitz (vgl. 397–423) die Gründe für die Abschwächung der Verbindung zwischen Judentum und Christentum (vgl. 398 f.; 420–423). Ausgehend von Schellings Feststellung, dass die positive Religion nicht existiere, formuliert Th. Buchheim (vgl. 425–445) acht Thesen zu Schellings unvollendetem System. Auf deren Basis lässt sich ein dynamisches Modell religiöser Pluralität entwickeln, dem es gelingt, die Vereinbarkeit vieler Religionen unter Wahrung ihres jeweiligen Geltungsanspruch auf konsistente Weise miteinander zu vermitteln oder, anders gesagt, „in einer rational kontrollierten Form alle drei bekannten Modelle“ (443) – i. e. Exklusivismus, Pluralismus und Inklusivismus – samt ihrer berechtigten Anliegen miteinander zu kombinieren.

Selbst in ihren wechselseitigen Abgrenzungen bleiben die drei religionsphilosophischen Modelle noch eng miteinander verwoben und wirken bis in aktuelle Debatten hinein fort. Wenn, worauf F. Schick (vgl. 477–499) in ihrem Beitrag zu Recht hinweist, Philosophie der Religion und natürliche Theologie nicht nur hinsichtlich ihres jeweiligen Gegenstands, sondern auch mit Blick auf die Wahrheitsfrage klar gegeneinander abzugrenzen sind (vgl. 478 f.), so könnte sich auf den ersten Blick eine pluralistische Religionstheorie mit ihrer Unterscheidung von Wesen und Erscheinung (vgl. 480) als vermittelnde Position anbieten. Allerdings erweist sich bei genauerer Prüfung der epistemologischen Prämissen und des Erfahrungsbefundes (vgl. 481) die von J. Hick vorgeschlagene Unterscheidung als ebenso widersprüchlich (vgl. 482 f.; 487 f.), wie der Begriff des *ens realissimum* als unbestimmt bzw. leer (vgl. 495) – womit sich eine pluralistische Religionstheorie und eine natürliche Theologie paradoxerweise gerade am Punkt ihres Scheiterns treffen (vgl. 496). Wenn aber Religionen ein wahrer Kern nicht prinzipiell abgesprochen werden soll, wären gerade die metaphysischen Elemente der einzelnen Religionen zu identifizieren und in ihren Widersprüchen zu durchdenken. Schleiermacher, Hegel und Schelling werden jenseits einer metaphysikkritischen Instrumentalisierung von Religion oder ihrer metaphysischen bzw. analytischen Erstarrung zu Kronzeugen für die grundlegende Einsicht, „dass sich Religion von Philosophie spezifisch unterscheidet und eine Philosophie der Religion gerade auch diese spezifische Unterscheidung zu begreifen hat“ (498). Trotz ihrer spezifischen Schwierigkeiten und Gefährdungen sieht H. Tegtmeier (vgl. 501–520) in den drei Klassikern der Religionsphilosophie eindeutig bekenntnisunabhängige philosophische Entwürfe, deren Faszination gerade darin besteht, der religiösen Vielfalt ebenso wie den damit verbundenen Wahrheitsansprüchen kritisch Rechnung tragen zu wollen (vgl. 518 f.) und im Rahmen der eigenen theoretischen Prämissen auch zu können.

Der Band ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die Leistungsfähigkeit und Fruchtbarkeit klassischer Religionsphilosophie, die der Vielfalt der Religionen ebenso wie ihren Unterschieden und ihrer Geschichte gerecht zu werden versucht. Das damit verfolgte Programm ist höchst anspruchsvoll, aber gerade in seiner Komplexität den Anforderungen einer pluralistischen und zudem weithin säkularen Weltgesellschaft angemessen. Die tragende Rolle, die Schleiermacher, Hegel und Schelling bei allen Unterschieden in der konkreten Ausgestaltung dem Subjekt und der Geschichte zuweisen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie sich der epistemologischen ebenso wie der logischen Anforderungen einer rational verantwortbaren Theorie der Religionen – wie sie neuerdings auch im Umfeld der analytischen Religionsphilosophie entworfen werden – durchaus bewusst sind. Gerade angesichts der in intellektuellen Milieus weitverbreiteten agnostischen Grundhaltung und radikaler Strömungen eines naturalistischen *New-Atheism* wären analytische und klassische Ansätze über alle Differenzen hinweg daraufhin zu befragen, wie sie einander konstruktiv ergänzen könnten: eine anspruchsvolle Aufgabe, die noch einzulösen bleibt.

P. SCHROFFNER SJ

LAUTERBACH, M. JOHANNA, „*Gefühle mit der Autorität unbedingten Ernstes*“. Eine Studie zur religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Hermann Schmitz. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2014. 684 S., ISBN 978-3-495-48696-2.

Die Verf.in (= L.) will auf die neuere Position von Habermas in Bezug auf die Religion „aus einer religionsphänomenologischen Sicht mit Hermann Schmitz antworten“ (23). Als erstes schildert L. die „klassische religionsphänomenologische Tradition“ (44), in der