

Frage als Interesse an ihrer Arbeit und hoffentlich konstruktive Anregung verstehen: Wäre es nicht eine Überlegung wert, als eigenen Gliederungspunkt auch die aktuelle Nutzung, die heutige Begehrbarkeit und die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung bekannten Besonderheiten einer Klosteranlage zu benennen? Einiges davon mag eher in einen touristischen Führer gehören, wie z. B. die vorbildliche Audioführung und der ‚Garten der Religionen‘ im Kloster Altenburg. Doch markiert nicht gerade auch diese Öffnung vieler Klosteranlagen und noch existenter Klostersgemeinschaften eine neue Etappe ihrer Entwicklung? Und stellen sich nicht auch viele Klöster diesen neuen Herausforderungen – als geistige Gemeinschaft oder als von nicht-klosterlicher Seite betriebene Unternehmung – mit einer solchen Bravour, dass es gleichzeitig das Bewusstsein für ihre Geschichte in der nicht-monastischen Welt stärkt?

Gudrun Gleba

Osnabrück

Feil, Ernst: *Religio*. [Erster Band:] Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 290 S., kart., ISBN: 3-525-55143-6. Zweiter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620), ebd., 1997, 372 S., gbd., ISBN: 3-525-55178-9. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, ebd., 2001, 542 S., gbd., ISBN: 3-525-55187-8. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Ebd., 2007, 1006 S., gbd., ISBN: 978-3-525-55199-8 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36, 70, 79, 91). Feil, Ernst (Hrsg.): *Streitfall „Religion“*. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 21), Münster: LIT 2000, VI, 190 S., kart., ISBN: 3-8258-4525-7.

Im Jahre 1980, berichtet der Verfasser, habe er „begonnen, die Geschichte des Begriffs und des Verständnisses von ‚religio‘ aufzuarbeiten“ (*Streitfall „Religion“*, I, 1; 7). Mit dem Erscheinen des vierten und letzten Bandes Ende 2007 gelang es ihm, das von Band zu Band umfangreicher werdende Werk, „das wie von Anfang an geplant, bis zum Deutschen Idealismus reicht“, abzuschließen (IV, 8). Damit liegt eine bisher wohl einmalig ausführliche Studie zu dem für alle Kulturwissenschaften gleichermaßen (ja, neuerdings einige Naturwissen-

schaften, die ‚Religion‘ beschlagnahmen!), also interdisziplinär zweifellos bedeutendem Begriff ‚Religion‘ vor, die Gebrauch und Verständnis des Wortes von der Antike bis an den Anfang des 19. Jahrhunderts vorführt. Ein Lebenwerk, darf der Rezensent sagen, ist vollendet.

(1) Eine weiter differenzierende *Inhaltsan-*gabe zu einem derart umfangreichen Werk ist im Rahmen einer Rezension natürlich unmöglich; der Rezensent ist ihrer aber glücklicherweise auch überhoben, da Ernst Feil sie selbst vorgelegt hat: vorläufig im Jahre 2000 (*Streitfall „Religion“*, 18–22; leicht greifbar und in äußerst prägnanter Form dann in der vierten Auflage von *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7 (2004) 263–274; zu berücksichtigen ist auch Feils Beitrag zur Begriffsgeschichte von „Religion“ „(v)om Beginn der Neuzeit bis zur Frühaufklärung“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (HWP 8 [1992] 646–653), während der Verfasser an entsprechenden Einträgen in der *Theologischen Realenzyklopädie* nicht beteiligt war (Feil beklagt, daß diese 1997, gemeint ist wohl *TRE* 28, 522–526, „allem Anschein nach anonymisiert Ergebnisse des ersten Teils enthält“ [III, 9], obwohl sich Falk Wagner fünfmal auf ihn bezieht).

Im folgenden soll wegen ihrer Bedeutung die *Konzeption* des Gesamtwerkes das ‚Achtergewicht‘ erhalten (4). Bemerkungen zur *Methode* (2) des Werkes und zur Behandlung der *Quellen* (3) werden vorangestellt.

(2) Der Verfasser zieht es, nach der Erörterung des lateinischen und griechischen Sprachgebrauchs, der auch auf die Septuaginta und die Vulgata ausgedehnt wird (I, 32–56; nicht aber auf die frühneuzeitlichen lateinischen Bibelübersetzungen, z. B. von Sebastian Castellio [1551] und Sebastian Schmidt [postum 1696, definitiv 1708]), vor, den Gebrauch von ‚religio‘, später des Lehnwortes ‚Religion‘, an einzelnen Autoren (II, 21), beginnend mit Tertullian und schließend mit Schelling, vorzuführen. So entsteht eine lange Reihe von um diesen Begriff zentrierten Personal-Porträts. Der Verfasser berichtet, dass er dem Rat von Gutachtern der DFG nicht gefolgt sei, er solle sich „auf wenige ausgewählte Positionen beschränken“ (II, 8). Ernst Feil macht dagegen mit Recht geltend (und vermochte sich offenbar durchzusetzen), diese Methode würde vorher zementieren, „welche die für dieses Thema maßgeblichen Autoren sind“ (II, 8). Das Gesamtwerk mit seinen gegen 2300 Seiten wird sicher nur von wenigen durchgearbeitet werden; viele werden es nur „überfliegen“ (III, 473). Großen Nutzen verspricht sich der Rezensent aber davon, daß jeder, der zu einem der, neben bekannten auch sehr vielen unbe-

kannten behandelten Autoren forscht und schreibt, grundsätzlich auch bei Feil nachsieht, wie sich bei seinem Autor das Religionsproblem darstellt. Trotz des großen Umfangs weiß der Verfasser um „die Gefahr, daß wichtige Autoren [...] unberücksichtigt bleiben“ (II,21), so „daß mancher Leser den einen oder anderen ihm wichtigen Autor ganz vermißt“ (III,9). So ist es dem Rezensenten in der Tat gegangen. Es ist zwar richtig, daß Georg Calixt 1619 erstmals „die ‚religio‘ in grundlegende theologische Überlegungen einbezogen“ hat (III,27,100). Mit dem bloßen Hinweis auf Walter Sparns Werk *Wiederkehr der Metaphysik* von 1976 (III,20, Anm.1) fehlt aber der noch bedeutendere Schritt, daß Balthasar Meisner 1625 erstmals „religio“ zum Gegenstand der Theologie erklärt und damit in ihren Mittelpunkt rückt (nicht erst der Meisner folgende Abraham Kalau, wie Feil meint [III,34,35,37f.]) und damit eine folgenreiche Entwicklung einleitete: „Erst so wird das Materialobjekt der Theologie zum integrierenden Formalobjekt“ (Sparn, 32). Um zur Methode zurückzukehren: Zeitliche Quer- und Längsschnitte werden kaum geboten. Das hängt damit zusammen, daß der Verfasser wenigstens bis ins 18. Jahrhundert hinein für sein Thema „keine auch nur einigermaßen kontinuierliche Entwicklung aufweisen“ kann (II, 334 mit Anm.1; III,472). Zwar wird zu jedem der von Feil gebildeten Abschnitte, beispielsweise „Altprotestantische Schultheologie“ samt römischer „Gegenspieler“ (III,5,17–100) oder „Evangelische Schultheologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ (IV,21–66), welche Leser dieser Zeitschrift besonders interessieren werden (aber gefährdet waren; dazu vgl. II,9!), eine „Zusammenfassung“ geboten, und auch die Bände werden mit einer Zusammenfassung oder einem „Rückblick und Ausblick“ geschlossen. Aber es fällt auf, wie vorsichtig der Verfasser angesichts der Vielstimmigkeit der von ihm analysierten Quellen mit Verallgemeinerungen ist (was nur zur Begrüßung ist angesichts von Forscher[innen], die immer noch alle Quellen teleologisch ausblenden, die in ihr Konzept nicht passen oder es unhistorisch in sie hineininterpretieren). So kann man sich zwar klarmachen, daß ‚religio naturalis‘, zuerst belegbar 1586 bei Christophe de Cheffontaines (II,277,340), vom 16. bis zum 18. Jahrhundert ein nur historischer, vergangener, verllorener Tatbestand ist und somit „keine neuzeitliche ‚natürliche Religion‘ darstellt, sondern allenfalls deren Voraussetzung. Denn sie meint die ‚religio‘ des Anfangs, deren Verfall dann Gott durch seine Intervention wieder erneuern mußte“ (II,314; vgl. speziell zu den Arminianern III,101f.); besonders prägnant sagt Abraham

Kalau 1655 (von Feil III,39 nicht mitzitiert), daß nach dem Fall „non extiterint uspiam, qui solius naturae ductum sequuti“ sind (*Systema loc. theol.*, I,128)! Diese frühneuzeitliche Sicht kommt etwa bei Winfried Schröder „(n)eben dem verbreiteten Topos [...], demzufolge die reine n.[atürliche] R.[eligion] den positiven Religionen als ihren [!] historischen Degenerationsformen historisch vorausgeht [...]“ (HWP 8 [1992] 719), nicht klar zum Ausdruck. Kann man sich also zu der allmählichen Peripetie dieses Begriffs zu einem Gegenwartsphänomen aus Feils Bänden I–III ein genaues historisches Verlaufsbild machen, auch wenn es keinen eigentlichen Längsschnitt gibt, so nicht zu dem doch eine neue Reflexionsstufe bezeichnenden Ausdruck ‚Wesen der Religion‘, da der Verfasser diesem keine sonderliche Aufmerksamkeit zuwendet. „Essentials of Religion“ belegt Feil zuerst 1671 bei Joseph Glanvill, ähnlich 1678 bei Ralph Cudworth (III,393,366; bei Cudworth steht übrigens auch der früheste Beleg für „*Philosophy of Religion*“, wie Günter Frank jüngst nachgewiesen hat [*Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003,18,261]; gegen III,479f. und *Streiffall „Religion“*,11); „Religionis Christianae essentia“ abgehoben von ihren „accessoria“ 1707 bei Pierre Poiret (III,310f., 314,318), „Wesen der Religion“ erstmals 1733 bei Johann Conrad Dippel (IV,137). Aber Marie Hubers 1738 offensichtlich darauf aufbauenden anonym veröffentlichten, doch bald als von ihr stammend erkannten *Lettres sur la religion essentielle à l'Homme, distinguée de ce qui n'est que l'Accessoire* samt den Reaktionen darauf, insbesondere Johann Jacob Breitingers schon 1741 erschienene *De principiis in examinanda et definienda Religionis essentia [...] adhibendis amica disputatio* finden, obwohl ‚Wesen der Religion‘ hier bereits in den Titel von Publikationen vordringt, bei Feil keine Beachtung (hierzu Jan Loop: „Deismus in der Schweiz. Zürcher Reaktionen auf Marie Hubers *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, in: Anett Lütten / Barbara Mahlmann-Bauer [Hrsg.]: *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung* Göttingen 2009). Ebenso bedauert der Rezensent, daß dem Verfasser der *Tractatus [...] de [...] Casibus [...] Conscientiae [...]* von Friedrich Balduin, postum veröffentlicht 1628, entgangen ist, da dieser, wahrscheinlich als erster Autor, weit ausgeführte Erörterungen (ed. 1654,119–172) über den „cultus duplex [...], unus internus, alter externus, qui aliàs duo religionis [!] actus appellantur“, enthält (120a). Diese beiden identifiziert er, sichtlich im Sinne der Erklärungen Luthers im ‚Kleinen Katechismus‘, mit dem ersten („vertrauen“) bzw.

zweiten („anrufen“) und dritten („Predigt [...] hören“) Gebot (142b). Auffallend ist, daß Balduin einerseits erklärt: „Externus ille Dei cultus κατ' ἐξοχήν & juxta usitatissimum vulgi consuetudinem [am Rand = „populariter“] appellatur religio, die Religion / quae vel publicè exercetur ab omnibus, vel privatim in cujuslibet familia.“ Andererseits aber ordnet er diesen schlechthin gültigen und schon als Lehnwort im Deutschen eingeführten Begriff von ‚Religion‘ im altrömischen Sinne von ‚sichtbarer kultischer Observanz‘ deswegen nicht dem ‚inneren Kult‘ vor, vielmehr *umgekehrt*: „Internus Dei cultus sedem suam habet in animo hominis, & fundamentum est omnis (!) externae reverentiae ac honoris, qui Deo [...] exhibetur“, wozu 2. Sam 16,7 und Joh 4,23 zitiert werden (120b). Interessanterweise setzt Balduin offensichtlich den Sprachgebrauch von Justus Lipsius (II,179) voraus (147b). Wiederholt erwähnt der Verfasser eine Erklärung Melanchthons und Luthers vom Januar 1540: „Die weltweisen halten alle streit von der Religion für Wortgezenck, also sind in Frankrich, die concordirn alle Religion, sagen, es sey aller völcker zu allen zeitten ein religion gewesen, allein die namen sind geendert [...]“ (I,244; II,18f.,74,344; III,76,472; IV,16). Aber muß man sagen, eine solche „ein neuzeitliches Konzept“ (I,272) enthaltende Aussage lasse sich damals nicht nachweisen, sei somit nur „von der entgegengesetzten Seite unterstellt“ (I,245)? Bei Montaigne steht doch, von Feil unbemerkt (II,78), immerhin: „Unter allen menschlichen und alten Meynungen, welche die Religion betreffen, scheint mir diejenige die wahrscheinlichste und am ersten zu entschuldigen zu sein, welche erkennt, daß Gott [...] die Ehren- und Dienstbezeugungen, welche ihm die Menschen leisten, unter was für einer Gestalt, unter was für einem Namen (!), und auf was für Art es auch geschehen mag, gnädig annimmt“ (*Essais [...] ins Deutsche übersetzt von Johann Daniel Tietz* [1753/4; 1992] II,176). Montaignes *Essais* erschienen zwar erst 1580, sind aber doch seinen „Anverwandten und Freunden“ gewidmet und dienen dem „Andenken des mit (ihm) gepflogenen Umganges“ (I,XLIII), reichen also in sicher schon Jahrzehnte lang in Frankreich geführte Diskussionen zurück, von denen die Wittenberger durchaus etwas gehört haben können. Dies alles ist keine Kritik; der Rezensent möchte aber zeigen, daß Feil seinen Leser zu genauerem Hinschauen beim Vorkommen von ‚religio‘ oder ‚Religion‘ anleitet, indem er falsche Übersetzungen dieser Worte und damit verbundene Interpretationen kritisiert und so nicht selten zum „umlernen“ (II,7) nötigt und zur produktiven Weiterarbeit anregt. Die Auseinandersetzung mit dem

„Forschungsstand“, d. h. den parallelen Werken von Wilfred Cantwell Smith (*The Meaning and End of Religion* [1962]) und Michel Despland (*La religion en occident. Évolution des idées et du vécu* [1979]) wird freilich nur zu Anfang geführt (I,10–12; vgl. auch II,21); sie ist aber 1992 dokumentiert in dem von Gérard Vallée und Michel Despland edierten Band *Religion in History* (II,7f.).

(3) Zu den Zitationen ist zu sagen, daß die den Analysen zugrunde gelegten ausführlichen Wiedergaben aus den Quellen, die teilweise den Charakter von Dokumentationen erreichen, soweit der Rezensent die Originale mitgelesen hat, akribisch genau sind und kaum Fehler enthalten, die zudem selten gravierend sind (z. B. muß es IV,790,Z.5f. v. u. heißen: „Christen verschiedener Confession“ und danach „Religion“; 791,Z.7 v. u. „alles politische“).

(4) Doch nun endlich zur *Konzeption* des Buches. Ernst Feil ist anfänglich als einer der ersten Bonhoeffer-Forscher hervorgetreten und sein Buch *Die Theologie Bonhoeffers* [...] von 1971 hat sich bis heute auf dem Buchmarkt behauptet (4. Aufl. 1991). Und es waren seine „Studien zu Dietrich Bonhoeffer“, die ihn „veranlaßten“, sich „einen Vers zu machen auf dessen Diagnose vom Ende der ‚Zeit der Religion‘ und dem Herauskommen eines ‚religionslosen Christentums“ (IV,9; *Streitfall „Religion“*, 1), wie es viele, scheint ohne rechten Erfolg (vgl. IV,891f.), versucht haben. Was für eine ‚Religion‘ ist das, die Bonhoeffer in den berühmten „Briefe[n] und Aufzeichnungen aus der Haft“, zuerst veröffentlicht 1951, ablehnt? Die entscheidende Quelle, welche diese Frage zu beantworten erlaubt, hatte Feil bereits 1971 in der „ersten Vorlesung“ Bonhoeffers vom Wintersemester 1931/32 entdeckt, die damals nur fragmentarisch als Anhang zur 1967 erschienenen Biographie Bonhoeffers von Eberhard Bethge existierte, aber noch nicht zitiert (*Theologie*, Berlin 1977, 228, 336, 341); sie lautet nach der jüngsten Rekonstruktion der Nachschrift von Joachim Kanitz: „In der nachkopernikanischen Welt tritt statt ‚Glaube‘ das Wort religio auf (von den englischen Deisten)“ (*Dietrich Bonhoeffer Werke* 11 [1994] 145). Aber erst 1972 tauchte in diesem Zusammenhang Bonhoeffers Beleg für diese Behauptung auf: „Paul de Lagarde ‚das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion‘. Er sieht den entscheidenden Gegensatz zwischen Religion und reformatorischem Glauben. Diese Versicherung [war] [so besser mit *Ges. Schr.*] glaubwürdiger als die [der] zünftigen Theologen damals, die das Erbe der Reformation zu erhalten meinten“ (*Werke*, ebd. 145; vgl. *Gesammelte Schriften* 5 [1972] 185f.). Die ge-

meinte Äußerung Lagardes hat Feil in IV,13, Anm. 4 nach dem Handexemplar Bonhoeffers wiedergeben (er rügt mit Recht, daß dieser Nachweis in beiden Werkausgaben fehlt!); die Hauptstelle ist: „dem wirklichen Sprachgebrauche des deutschen Volkes gehört es [„das Wort Religion“] erst seit etwa 1750 an [...]“ (auch III,480; IV,879; *Streitfall* „Religion“, 167,171). Der weitergehenden Annahme Feils (IV,13f. mit Anm. 5), Lagarde griffe dabei auf Friedrich August Gottreu Tholucks „Abriß einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland statt gefunden“ (*Vermischte Schriften* II [1839] 1–147) zurück, steht der Rezensent eher skeptisch gegenüber, denn Tholuck sagt zwar: „So entstand [...] eine über alle bestimmte Religionen hinausgehende natürliche Religion“ (102), aber von einem Wandel des Religionsbegriffs ist bei ihm mit keinem Wort die Rede. Zwar wird Tholuck weiter unten auf derselben Seite (Paul de Lagarde: *Deutsche Schriften*, ed. pr. 1878,17) sogar erwähnt (worauf aber Feil sich nicht einmal beruft!), doch Lagarde bezieht sich offensichtlich auf die von ihm als „sammlungen“ bezeichnete vierteilige *Vorgeschichte des Rationalismus* (1853–1862) Tholucks, nicht auf dessen frühe Arbeit von 1839. Selbst in Tholucks unvollendeter *Geschichte des Rationalismus* (1865) ist von keiner Veränderung des Religionsverständnisses die Rede. Sie war Tholuck ebenso „als solche nicht bewußt und bekannt“, wie dem ersten Autor, Johann Georg Müller, der 1835 monographisch *Ueber Bildung und Gebrauch des Wortes RELIGIO* handelte und mit dem Feil sein Werk beschließt (IV,884ff.). Wohl aber einem anderen, ebenfalls Basler Theologen dieser Zeit, den Feil nicht erwähnt, wiewohl er den passenden Abschluß seines Werkes gebildet hätte: Karl Rudolf Hagenbach. Dieser schreibt 1833 in der ersten Auflage seiner *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*: „Die ältere Definition, wonach die Religion sein soll: ‚die Art, Gott zu erkennen und zu verehren‘ (*modus deum cognoscendi et colendi*), ist durch die in neuern Zeiten von verschiednen Standpunkten aus aufgestellte Gefühlstheorie (nach Jacobi, Clodius, Fries, Schleiermacher, de Wette, Twisten, Benjamin Constant, u. A. (Anm.: „Auch bei Herder und Lessing findet sich Aehnliches [...]“)) in ihren beiden Gliedern wankend gemacht worden, indem die Religion nach dieser Theorie ‚weder ein Wissen, noch ein Thun‘ schlechthin sein soll. Wenn nun gleich diese Betrachtungsweise zur Zeit noch vielen Widerspruch findet, so dürfte sie doch den Sieg einst davon tragen, sobald die Mißverständnisse noch mehr entfernt sein werden, die ihr anhaften. [...] Daß

[...] überhaupt eine sogenannte objective Religion (Gotteslehre und Gottesdienst) ein Unding sei [...] ohne die subjective Religion (die Frömmigkeit), welche den Kern bildet, muß von jedem Religiösen selbst eingestanden werden. Die objective Religion (jener *modus deum cognoscendi et colendi*) ist somit das Abgeleitete, die subjective das Ursprüngliche, und wenn daher gefragt wird, was Religion sei, so muß vor allem die letztere ins Licht gesetzt werden“ (19f.; seit der 2. Auflage 1845 und bis zur 12., letzten 1889 zwar radikal gekürzt, aber substantiell erhalten: „die ältere [...] Definition [...] durch die neuere Fassung in ihren beiden Gliedern wankend gemacht worden [...]“; 18 bzw. 19). Diese und nur diese Fassung von ‚Religion‘, die sich entsprechend der Voraussage Hagenbachs durchgesetzt, ja verschärft hat, in der Form, die beispielsweise Ernst Troeltsch, nach Bonhoeffer „(r)epäsentativer Vertreter der damaligen Theologie“ (*Werke* 11,150) ihr gab, der „ihre ‚lebendigsten Zeiten‘ als die ‚unkirchlichsten [...] das Individuum [...] hervortreten lassenden‘ bezeichnen“ wollte (*Streitfall* „Religion“, 24) – diese bekämpfte Bonhoeffer: „die Zeit der Innerlichkeit [...]“, und d.h. eben die Zeit der Religion überhaupt“ (*Werke* 7,402f.).

In diesem Sinne hat Ernst Feil die „These“ seines Werkes selber so zusammengefaßt: „daß der Begriff ‚Religion‘ seine spezifische antikerömische Bedeutung faktisch unverändert beibehielt, bis er im 18. Jahrhundert einen epochalen Wandel erfuhr, und daß diese (neuzeitlich-protestantische) ‚Religion‘ (nur) bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erlebt und erfahren wurde. Folglich kann inzwischen von ‚Religion‘ im Sinne der vorausgegangenen Epoche nicht mehr die Rede sein“ (*Streitfall* „Religion“, 5). Begriffsgeschichtlich muß „eine Diskontinuität“ (I,15,53) oder „Zäsur“ (IV,12,880) festgestellt werden; eine „Neukonzeption“ (II,12; IV,879) oder „durchgreifend veränderte neuzeitliche Bedeutung“ von ‚Religion‘ (IV,14).

Den ersten Teil dieser These dürfte Feil durch den Nachweis des erstmaligen Auftretens von „RELIGIO INTERNA“ 1707 bei Pierre Poiret (III,317,327,480; IV,16), und „religion toute entière“ 1718 bei Fénelon (III,350,354; IV,16), geführt haben; als gegenwärtig wird auch Christian August Crusius gesehen, der 1751 erstmals die Distinktion der „Religio [...] obiective“ und „subiective“ betrachtet einführt (IV,62). Diese neue Terminologie, zunächst noch lange im Sinne des klassischen Religionsbegriffs in, freilich schon prekär werdendem Gleichgewicht mit der ‚äußeren Religion‘, gewinnt erst durch das Zuwachsen von „sentiment“, „Gefühl“, „Herz“ eine Bedeutung, „dergegenüber die äußeren

Vollzüge im Grunde gleich gültig und damit gleichgültig sind“ (I,165); eine Position, die Johann Christian Edelmann, freilich damals noch ein Außenseiter, 1735 mit der Behauptung „der Gleichgültigkeit der Religionen“ vertrat (IV,143f., 880). Die weit mehr, als hier zu belegen möglich ist, differenzierte, zu Kant und Schleiermacher und den im Publikum weit wirksameren, bekannten Äußerungen Schillers und Goethes langsam hinführende Entwicklung ist der Inhalt der reichhaltigen Analysen des vierten Bandes.

Zum zweiten Teil seiner These macht sich Feil selbst den Einwand: Bonhoeffers „Religionsloses Christentum“ nimmt gerade nicht Abschied von christlichen Vollzügen wie Gebet, Sakrament oder Verkündigung, aber auch nicht von Gott selbst (die ‚Gott-ist-tot-Theologie‘ vornehmlich nordamerikanischen Ursprungs hat sich zu Unrecht auf Bonhoeffer berufen!)“ (*Streitfall „Religion“*, 172). So könnte man sagen, daß Bonhoeffer nur meinte, die „Religion überhaupt“ zu negieren, während er tatsächlich den klassischen Religionsbegriff der „*Religio Christiana*“ als „*ratio colendi DEUM [...] secundum verbum scriptum*“ (Johann Friedrich König: *Theologia positiva acroamatica* (Rostock 1664), ed. Andreas Stegmann, Tübingen 2006, 26) wiederhergestellt hat – nicht originell, sondern ganz entsprechend der Re-Theologisierung des Religionsbegriffs in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts, wie sie sich ausdrückt in Paul Tillichs paradoxem Titel „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ (*Main Works/Hauptwerke* 4,73–90), die sich im gleichen Jahr 1922 manifestiert in der zweiten Fassung der *Religionsphilosophie* von Heinrich Scholz ebenso wie in *Die Idee der Religion* von Friedrich Brunstäd, schon 1921 in Max Schellers *Vom Ewigen im Menschen* und bei Karl Barth schon seit 1916 (Feil: *Theologie*, 326ff.; vgl. auch Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer [...], 6. Aufl. 1986, 973). Trotzdem ist Ernst Feil rechtzugeben, daß es aufgrund des von ihm nachgewiesenen Geschichtsverlaufes kein Zurück hinter den jungen, „modernem“ zum klassischen Religionsbegriff mehr gibt und dessen Inhalt von christlichen Theologen etwa mit dem Wort ‚Glaube‘ (verstehe: der Kirche) verdeutlicht werden muß (*Streitfall „Religion“*, 27; IV, 894). Schon Schleiermacher wollte „nicht sowohl Religion als [vielmehr] Glaubenslehre [...] sagen“, womit er sich von einem „Ausdruck“, der „in unserer Sprache sehr neu ist“, dem auch er selbst, wie er hier andeutet, seine neue Bedeutung verliehen hatte, distanziert (IV, 794–799). Denn es ist, angesehen die heutigen bestenfalls noch funktionalistischen (wenn nicht gar naturalistisch-reduktionistischen) Definitionen von ‚Reli-

gion‘ frei von jedem Transzendenzbezug, über die z. B. *Streitfall „Religion“* Auskunft gibt (vgl. auch IV, 891f.), deutlich, was schon 1929 Friedrich Karl Schumann (1886–1960) klar erkannte: daß „zwischen der Bedeutung von ‚Religion‘, wie sie sich in irgendeinem modernen Weltanschauungskreis findet, und dem Sinn, den das Wort für Calvin hatte, als er seine *Institutio christianae religionis* schrieb, keinerlei Gemeinsamkeit“ besteht, abgesehen freilich davon, daß „sprachgeschichtlich“ feststehe, „daß der Bedeutungswandel, auch wenn er ein völliges Verblenden darstellt, von dem ursprünglichen Vollgehalt, wie er etwa bei den Reformatoren vorliegt, ausging, dieser also ein Moment enthielt, das, vielleicht selbst unwesentlich, doch dazu verlockte, den Ausdruck zu übernehmen, um ihn dann nach und nach den eigenen Bedürfnissen entsprechend abzuwandeln“ (*Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, 5). Eine schönere Intuition der von Ernst Feil historisch bewiesenen These kann man sich kaum denken.

Burgdorf bei Bern Theodor Mahlmann

Franz J. Felten (Hg.): Mainzer (Erz-) Bischöfe in ihrer Zeit, Mainzer Vorträge, Band 12, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008; ISBN: 978-3-515-08896-1. 169 S.

Bonifatius, Lothar Franz von Schönborn und Hermann Kardinal Volk gehören zu den herausragenden Oberhirten einer bis in die Antike zurückreichenden Mainzer Bischofs-tradition. Oft handelte es sich um eindrucksvolle, Kirche und Reich gestaltende Erzbischöfe, Kurfürsten und Reichserzkanzler mit Bedeutung über ihre Diözese, den großen Metropolitanverband und das „Heilige Reich“ hinaus. Nachdem Mainz ab 1802 „nur“ Bischofssitz war, zählte es weiterhin bedeutende Amtsinhaber. Ausgewählte Bischofsgestalten werden nun im neuesten Band der „Mainzer Vorträge“ des Instituts für Geschichtliche Landeskunde vorgestellt. Dem wissenschaftsvermittelnden Charakter zufolge fehlen Anmerkungen bzw. sind spärlich gesetzt; die Beiträge sind für Historiker und Theologen von Interesse.

Aus einer über 1650jährigen Tradition wird kein vorbonifatianischer Bischof vorgestellt, sondern fünf bzw. sechs Erzbischöfe einer über tausendjährigen Geschichte und zwei Oberhirten der 1821/29 wiedererrichteten Diözese werden aufgrund ihrer Bedeutung für die Reichs- und Kirchenpolitik sowie für Theologie und Kirche darstellend in den Blick genommen. Im Vorwort weist der Herausgeber und Leiter des Instituts für Geschichtliche Landeskunde Franz J. Felten auf die Proble-