

„Bonhoeffer weiterdenken ...“ Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) für die Gegenwart, hg. v. Andreas Klein / Matthias Geist, – Wien: LIT 2006. 187 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 21), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–9279–4

Die Hg. des hier zu besprechenden kleinen Bdes sind Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie (Prof. Dr. Ulrich H. J. Körtner) in Wien. Der Bd geht zurück auf ein im Frühjahr 2005 ins Leben gerufenes Projekt, mit dem jüngere Theologen und Theologinnen der deutschsprachigen theologischen Fakultäten und darüber hinaus eingeladen wurden, „die vielschichtigen Herausforderungen des Denkens Bonhoeffers aufzunehmen und in verschiedene Richtungen kritisch und produktiv fortzuführen“ (V). An dem Projekt beteiligten sich neun jüngere TheologInnen, von denen vier in Wien bzw. in Österreich arbeiten, während die übrigen fünf Beiträge aus Deutschland (Heidelberg, Kiel, Saarbrücken), aus der Schweiz (Zürich) bzw. aus Dänemark (Aarhus) kommen. Ulrich Körtner hat selbst einen Essay beigeleitet, mit dem der Bd eröffnet wird.

Da die Hg. darauf verzichteten, einen thematischen Rahmen vorzugeben, bietet der Bd in der Tat ein sehr vielgestaltiges Spektrum von Versuchen, Bonhoeffers Gedanken weiterzudenken.

Ulrich Körtners einleitender Essay steckt in gewisser Weise das Feld ab, in dem sich die verschiedenen Beiträge bewegen, d. h. die Grundfrage nach der Möglichkeit eines nichtreligiösen Redens von Gott, die Suche nach einer Ethik christlicher Verantwortung, und schließlich die Erfahrung des fragmentarischen Lebens. Die systematisch-theologische Frage nach der Gestalt eines „religionslosen Christentums“ wird v. a. von Andreas Klein aufgenommen in seinem Beitrag „Etsi deus non daretur. Zum Ende einer Arbeitshypothese“ (67–95), der in sehr konzentrierter Weise versucht, Bonhoeffer weiterzudenken. Drei Aufsätze nehmen die ethischen Impulse Bonhoeffers auf und führen sie in unterschiedliche Richtungen weiter. Die übrigen Beiträge sind geschrieben auf dem Hintergrund von spezifischen Praxiskontexten und setzen sich mit Bonhoeffers Gedanken und Erfahrungen zum Lebensvollzug des Glaubens auseinander.

Der wichtigste Bezugspunkt für die AutorInnen dieses Bdes sind die Briefe und Aufzeichnungen Bonhoeffers aus der Haft (veröffentlicht als „Widerstand und Ergebung“), die mit ihren fragmentarischen Reflexionen über ein „religionsloses Christentum“ auch für die nachgerückte TheologInnengeneration ihre Anziehungskraft nicht verloren haben. Ulrich Körtner eröffnet das Gespräch in seinem Essay „... Auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen“ Was ich von Bonhoeffer gelernt habe“ (1–16) mit der rückblickenden Einordnung Bonhoeffers in die theologische Landschaft seiner Zeit, wie sie durch Karl Barth und Rudolf Bultmann geprägt war und vergleicht dann Bonhoeffers Kritik an der Wort-Gottes-Theologie mit späteren Neuansätzen etwa bei Pannenberg, Moltmann und Rendtorff. Er sieht Bonhoeffers Kritik an einem Christentum, das als Erlösungsreligion interpretiert wird, in Parallele zu Franz C. Overbecks „Christentum und Kultur“ (1919), dessen christentumskritische Gedanken bereits einen starken Einfluss auf Karl Barth ausgeübt hatten. Aber wo Overbeck resigniert hatte, „fragt Bonhoeffer, ob es möglicherweise jenseits alles bisher Bekannten eine neue Gestalt von Christentum geben könne“ (8). Bonhoeffer thematisiert zwar schonungslos die Sprachnot, die sich im Misslingen christlicher Rede von Gott äußert, aber Körtner stellt fest, dass „das Sprachproblem der Theologie, welches mit der Krise ihrer traditionellen metaphysischen Denkmodelle verbunden ist, auch bei Bonhoeffer keine befriedigende Lösung gefunden hat“. Dennoch konzediert er: „Was aber von Bonhoeffer zu lernen ist, das ist die Bereitschaft zur Redlichkeit, die uns dazu führt, unsere Lage vor Gott wahrhaftiger zu erkennen“ (10).

Diesem Anspruch der Redlichkeit sucht Andreas Klein zu entsprechen, wenn er in seinem Beitrag über das von Körtner konstatierte fundamentale Sprachproblem hinaus weiterdenkt. Er beginnt mit einer zusammenfassenden Interpretation der Äußerungen Bonhoeffers in „Widerstand und Ergebung“ zur mündig gewordenen Welt, in der die Arbeitshypothese Gott sich erledigt hat. Er weist die These von einer Rückkehr der Religion mit Bonhoeffer als „unredlich“ zurück und will stattdessen Bonhoeffers Forderung ernst nehmen, dass der Mensch „mitten im Leben [...] mit Gott konfrontiert werden [müsse], nicht an seinen Grenzen oder Schwächen“ (71). Über Bonhoeffer hinaus stellt er fest, dass „die ehemalige Säkularisierungsdebatte [inzwischen] in eine Pluralisierungsdebatte übergegangen“ ist (73). Damit stellt sich zwar neu die Frage nach übergreifenden Sinnzusammenhängen, aber auch hier ist „der christliche Glaube nur eine Stimme im Konzert der Möglichkeiten und diese Pluralisierungsschübe treffen darüber hinaus tief in das christliche und kirchliche Leben hinein“ (73). Bonhoeffers Konsequenz für das christliche Reden von Gott war der Verweis auf das Kreuzesgeschehen: „Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz“ (W/E 191). Aber was heißt das für den Glauben, wenn die Arbeitshypothese Gott und mit ihr die großen Worte der christlichen Tradition unverständlich geworden sind?

Bonhoeffers eigene Versuche einer Antwort auf diese Frage kreisten um die Stichworte „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“ und „religionsloses Christentum“. Klein verortet zunächst Bonhoeffers Ansätze in der Auseinandersetzung mit Barth und Bultmann. Religion ist für Bonhoeffer durch die Formeln „Metaphysik“ und „Innerlichkeit“ charakterisiert. „Christlicher Glaube unterscheidet sich in der Perspektive Bonhoeffers von Religion zentral dadurch – und hier durchaus im Unterschied zu Barth –, als der Mensch in seiner Not nicht aus der Welt hinausgeführt wird, sondern das Leiden Gottes

in der Welt mitleidet [...] Insofern ist für Bonhoeffer der christliche Glaube eben keine ‚Erlösungsreligion‘, sondern das Zurückfinden und Zurückgewiesenwerden in die Welt, in der Gott als Leidender präsent ist“ (78). Der christliche Glaube ist für Bonhoeffer ein „Lebensganzes“; er wird verstanden als „Teilnahme am Leiden und an der Ohnmacht Gottes und als Weltlich-sein-Dürfen gegenüber der Religiosität, die Gott als deus ex machina funktionalisiert“ (79). Diese Hinweise behalten für Klein ihre Gültigkeit, auch wenn die radikale Diastase zwischen Religion und Glaube inzwischen einer neuen, übergreifenden Verwendung des Religionsbegriffs Platz gemacht hat. Nach wie vor lässt sich von Bonhoeffer (und Barth) lernen, dass jede Religion immer zweideutig oder mehrdeutig ist; aber „es war jedenfalls äußerst unproduktiv, Religionen generell als Unglaube und Werkerechtigkeit von der einen Offenbarung abzusetzen. Das wird schlicht und einfach dem Phänomen und dem Selbstverständnis auch der anderen Religionen nicht gerecht“ (80).

Klein geht dann auf unterschiedliche Wege des Weiterdenkens in der neueren Bonhoefferinterpretation ein. Zentral ist bis heute die christologische, bzw. soteriologische Deutung, die insbesondere im Kreuzesgeschehen ihren Fluchtpunkt findet. Diesen Ansatz verfolgt im vorliegenden Bd besonders der Beitrag von Ulrik B. Nissen „Dietrich Bonhoeffers Ethik in einer säkularen Welt des Terrors. Auf dem Weg zu einer Ethik der Fülle“ (17–32). Andere Interpretationen gehen Bonhoeffers Betonung der „Diesseitigkeit“ und seinem zunehmenden Interesse am Alten Testament nach. Hier knüpft Rebekka A. Klein an mit ihrem Beitrag „Der Andere und der Liebende. Bonhoeffers Hermeneutik des christlichen Lebens als Welt-Verständnis“ (55–65), aber sie verbindet damit zugleich die soziale Interpretationslinie, die das „Dasein-für-andere“, die menschliche Sozialität als den Ort der „Transzendenzenerfahrung“ kennzeichnet. Schließlich weist Andreas Klein auf die Bemühungen um neue Wege christlicher Verkündigung angesichts des von Bonhoeffer konstatierten Sprachproblems hin. Er stellt freilich die Frage, ob es sich wirklich um ein Problem der Sprache und nicht viel mehr um die Suche nach Formen authentischen und gelebten Glaubens handelt (85).

Im letzten Teil seines Aufsatzes versucht Klein, das Thema des religionslosen Christentums auf eine eigene, neue Weise weiterzuführen. Er setzt sich zunächst mit F. Wagners Kritik der protestantischen Wort-Gottes-Theologie auseinander und sieht sie trotz aller Nähe zu Bonhoeffers „religionsloser Interpretation“ letztlich in „steriler Religionsphilosophie“ enden. Gegenüber der beiden gemeinsamen Metaphysikkritik greift Klein an dieser Stelle auf die Positionen des philosophischen Konstruktivismus zurück, wonach es eine voraussetzungslose Erkenntnis der Wirklichkeit nicht geben kann. Jede Wirklichkeitserkenntnis ist perspektivisch geprägt; ein externer Beobachterstandpunkt steht uns nicht zur Verfügung. Wird diese kritische Einsicht auf die Theologie und ihre Rede von Gott angewandt, so heißt das, dass wir „hier auf Erden keine Möglichkeit [haben], unsere Gottesgedanken an der Wirklichkeit Gottes zu messen, sondern nur die, unsere Interpretationskonstrukte auf der Grundlage bestimmter Kriterien mit anderen Interpretationskonstrukten zu vergleichen und diejenigen vorzuziehen, die bestimmten Kriterien am besten genügen“ (92). Dem steht freilich die Alltagsebene gegenüber mit ihrem „naiven Realismus“, für den die Konstruktionalität latent bleibt.

Mit Johannes Fischer folgert Klein, dass sich „Gottes Wirklichkeit allein in dem [...] Kommunikationszusammenhang des Glaubens erschließt und der Vernunft entzogen bleibt – auch der theologischen Vernunft“ (93; s. J. Fischer, Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, ZThK 91 (1994), 522). Christliche Theologie hat „dann allerdings die Aufgabe, kohärente und konsistente Gottesgedanken zu erarbeiten und damit eine eigene Orientierungsleistung zu erbringen, nämlich ein normatives Bezugssystem für die verantwortliche Rede von Gott“ (93). Auf diesem Hintergrund versucht Klein Bonhoeffer weiterzudenken: „Wir müssen insofern ‚ohne Gott‘ leben, weil uns kein externer Gottesstandpunkt zugänglich ist, der uns helfen könnte, sich über unsere Konstruktbildungsprozesse zu erheben und einen letztgültigen Standpunkt zu beziehen [...] Die steile Berufung auf Offenbarung hebt uns jedenfalls nicht schon als solche aus der Problematik heraus, da Offenbarung selbst schon eine (konstruktivale) Deutungskategorie ist, und erst recht die Deutungen dieser Deutung“ (93f). Dennoch gibt es für den christlichen Glauben bestimmte Deutungen, die einen privilegierten Status einnehmen. Das gilt insbesondere für „die Deutung des Lebens und Geschicks Jesu als Offenbarung Gottes respektive als Offenbarung der heilsamen und heilsstiftenden Liebe Gottes“ (94).

Ist damit der zentrale theologische Beitrag dieses Bdes vorgestellt, so sollen nun noch kurz die übrigen, noch nicht erwähnten Aufsätze charakterisiert werden. Karl-Reinhard Trauner geht in seinem Beitrag über „Moderne Militäréthik in der Nachfolge Dietrich Bonhoeffers“ (33–53) als Militärpfarrer Bonhoeffers Ansätze zu einer Friedensethik nach und führt sie kritisch weiter angesichts der inzwischen eingetretenen Veränderungen im Blick auf die friedenserhaltenden Aufgaben militärischer Verbände heute. Patrick Fries („... etwas ganz Fremdes, Neues, Unbegreifliches“, 97–111) versucht angesichts postmoderner Medienreligion Bonhoeffers Schrift „Gemeinsames Leben“ neu zu lesen als Wegweisung zu glaubwürdiger Spiritualität. Irmelin Felde („Zur Gültigkeit und Aktualität der Finkenwalder Vorlesungen über Seelsorge, 113–124) vergleicht Bonhoeffers Seelsorgelehre kritisch mit heutigen kirchlichen Leitlinien und bekräftigt seine Unterscheidung zwischen diakonischer und kerygmatischer Seelsorge. Matthias Geist (Zur Entzauberung hoher Theologie im Praxisfeld des Strafvollzugs. Religionsloses Hören und Reden im Gefängnis, 125–137) nimmt Bonhoeffers theologisch reflektierten Lebensvollzug in der Haft zum Ausgangspunkt für eine Praxis „religionsloser“ Gefängnisseelsorge. Dagmar Kreitzschek (Bonhoeffer und der Umgang mit dem angekündigten Tod, 139–156) liest aufgrund eigener, langjähriger Erfahrungen als Klinikseel-

sorgerin Bonhoeffers Ringen um Widerstand und Ergebung angesichts des drohenden gewaltsamen Todes neu als Impuls für die Begegnung mit Menschen, die ihrem kommenden Sterben entgegensehen. Martin Fischer schließlich („Dass der Mann innerhalb der Ehe der Herr ist“. Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Männerbild, 157–178) zeigt auf dem Hintergrund heutiger Genderforschung, dass Bonhoeffer aufgrund zeitgeschichtlicher und biographischer Einflüsse auf weite Strecken ein „hegemoniales Männlichkeitsverständnis“ repräsentierte, das sich erst durch seine Begegnung und Verlobung mit Maria v. Wedemeyer veränderte.

Wie dieser Überblick zeigt, bietet der Bd vielfältige Anregungen und Impulse zum Weiterdenken. Die Beiträge sind für das weitergehende wissenschaftliche und auch praktisch-theologische Gespräch geschrieben und verlangen einige Konzentration bei der Lektüre. Ein wenig störend ist zudem eine Vielzahl von typographischen Fehlern. Das Projekt „Bonhoeffer weiterdenken ...“ selbst und sein Niederschlag in diesem Bd verdienen jedoch sehr positive Würdigung. Das Projekt ist außerdem verbunden mit einer Bonhoeffer-Wanderausstellung „Dem Rad in die Speichen fallen“, die von dem nach Dietrich Bonhoeffer benannten Evangelischen Studentenheim in Linz zusammengestellt worden ist und bereits an über 30 Orten im In- und Ausland gezeigt worden ist.

Berlin

Konrad Raiser

Turunen, Maija: Faith in the Heart of Russia. The Religiosity of Post-Soviet University Students. – Saarijärvi: Kikumora Publications 2005. 279 S., kt € 25,00 ISBN: 952-10-2276-0

Maija Turunen will mit dieser Studie in die Religiosität der post-sowjetischen Generation in Russland einzuführen und wählt als Bezugspunkt ihrer Untersuchung die Religiosität der heutigen russischen Studierenden. Dabei nimmt sie für sich in Anspruch, die erste religionssoziologische Untersuchung auf diesem Feld verfasst zu haben, in der auch versucht wird, den Einfluss von nicht-christlichen Religionen zu berücksichtigen – ein Anspruch, der nicht an allen relevanten Stellen eingehalten werden kann. Gemäß ihrem eigenen Anspruch, den Schwerpunkt der Untersuchung auf die soziale Veränderung zu legen und Geschichte als einen wichtigen Kontext für die Gegenwartssituation zu verstehen, gestaltet die finnische Autorin den Aufbau ihrer Studie:

Nach einem einführenden Rückblick auf die religiöse Situation Jugendlicher in der sowjetischen und der frühen nach-sowjetischen Zeit (Kap. 1) gibt sie Rechenschaft über ihren theoretischen Ansatz, ihre Ziele und Arbeitsmethoden sowie über die Konstruktion von Religion in den Bereichen Familie, Gesellschaft und Individuum (Kap. 2 bis 4), bevor sie in drei Schritten die Ergebnisse ihrer Felduntersuchung anhand der Kriterien religiöse Organisation, Glauben und Religion im Alltagsleben darstellt (Kap. 5 bis 7) und ihre Untersuchung mit der Formulierung eines Endergebnisses und einer kritischen Betrachtung abschließt (Kap. 8). Im Sinne der Transparenz ihrer Ergebnisse fügt die Autorin eine Auflistung und ein Schema der von ihr geführten Interviews an, die sie in den Jahren 2001 und 2002 in verschiedenen russischen Universitätsstädten führte. Das Vorgehen der Vf.in, über jedes Stadium ihrer Forschung Rechenschaft abzulegen, ist ausdrücklich zu würdigen, bietet sie doch auf diese Weise nicht nur eine Diskussion ihrer Untersuchungsergebnisse, sondern auch ihres theoretischen Ansatzes und ihres Vorgehens in der Feldforschung an. Zudem ist sie sich bewusst, dass die von ihr formulierten Ergebnisse nicht mehr als einen ersten Zugriff auf die Thematik einer post-sowjetischen Religiosität bieten und nur einen sehr begrenzten Teil der jüngeren Bevölkerung Russlands erfassen. Dies ist zu bedenken, wenn T. etwa einen Zusammenhang zwischen akademischer Bildung und Ausübung von Religiosität formuliert oder wenn sie die – von ihr selbst als bisher gängig bezeichnete – These verwirft, nach der russische Männer weniger religiös seien als die russischen Frauen, und dahingehend abändert, dass die russischen Männer bislang nicht als religiös erfasst werden konnten, weil man allein die konventionellen Wege der Religiosität erfragte – die Männer ihrer Meinung nach aber gerade nach eigenen und neuen Wegen der religiösen Praxis suchen. So besteht ein weiterer Verdienst T.s darin, nicht nur auf das Problem hinzuweisen, dass Religiosität schwer zu erfassen ist, da nicht alle Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen in einer bestimmten Definition von Religion übereinstimmen; sie versucht mit diesem Problem produktiv umzugehen, indem sie versucht, verschiedene Typen religiöser Identifikation auszuarbeiten und zu erfassen. Eine grundsätzliche Anfrage drängt sich allerdings auf: An Hand der von T. beigefügten Übersicht über die interviewten Studierenden wird deutlich, dass sie zum ei-

nen nicht in allen Städten Studierende derselben Fakultäten interviewte und zum zweiten nicht in allen Städten männliche und weibliche Studierende befragte. Hier stellt sich also die Frage nach der Vergleichbarkeit ihrer Interviewergebnisse. Allerdings bleibt festzuhalten, dass T. ihr Ziel erreicht hat, eine Studie zu verfassen, die sowohl hinsichtlich der theoretischen wie der inhaltlichen Ergebnisse einen Ansatz- und Vergleichspunkt für weitere Diskussionen und Forschungen darstellen kann.

Münster

Heiko Overmeyer

Philosophie

Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa, hg. v. Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit v. Vilem Mudroch. – Basel 2001. Erster und Zweiter Halbband, XVIII, 1507 S. (Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4,1–2.), geb. € 203,00 ISBN: 3-7965-1035-3

Als exakte Beschreibung des gegenwärtigen Forschungsstandes kann der erste Satz der Einleitung zu Leibniz dienen, der vom Hauptherausgeber Helmut Holzhey stammt: „Es kann nicht bloß als zufällig betrachtet werden, daß sich für das Leibniz-Kap. niemand fand, der es allein verfassen wollte, so daß an seiner vorliegenden Gestalt neun Autoren mitgewirkt haben“ (995). Die inzwischen erreichte Differenziertheit der Forschung lässt es immer weniger zu, auch nur einen freilich herausragenden Autor noch überblicken zu können, geschweige denn ganze Epochen.

Umso mehr ist zu begrüßen, dass nun als Abschluss der Bde über das 17. Jh. mit diesen beiden Halbbänden neben der nordischen und ostmitteleuropäischen (1221–1394) auch die deutsche Philosophie dieses Jh.s erschienen ist, die die zwischen 1570 und 1670 geborenen Autoren umfasst. Es hat mich gereizt, zu diesen Bden Stellung zu nehmen, nachdem ich die zwischen Philosophie und Theologie oszillierende Geschichte des Religionsbegriffs dieser Zeit verfolgt habe. Der Einblick in diese beiden Halbbände zeigt eine für niemanden mehr im Detail überschaubare, bislang aber weithin übersehene Fülle von Autoren, die nach dem Vergehen der Philosophie des Mittelalters und der Renaissance und der Reduktion durch Reformation und Gegenreformation nunmehr vielfältige neue Wege suchen. Demnach genügt es nicht, für dieses Jh. nur einige Autoren wie Comenius und Böhme, Spener und die Pietisten, Althusius, Pufendorf, Thomasius und einige Juristen sowie vor allen anderen noch Leibniz zur Kenntnis zu nehmen.

Der erste Halbband beginnt etwas unverhofft mit einem Kap. „Spiritualität und Mystik“ (3–142) und hier zunächst mit einem Abschnitt zur „Hermetisch-platonischen Naturphilosophie“ (7–60). Vorgestellt wird die Rezeption etwa von Paracelsus oder V. Weigel, ehe dann Autoren wie J. A. Comenius als Physiker (wobei man einen Hinweis auf eine spätere ausführliche Würdigung gewünscht hätte) oder Chr. Knorr von Rosenroth behandelt werden. Der zweite Abschnitt gilt, zeitlich wieder in der Zeit vor Knorr, J. Böhme mit seinen primär theologischen Themen sowie seinen Nachfolgern etwa A. Frankenberg und v. a. J. G. Gichtel und dessen Wirkung auf den Pietismus besonders in seiner radikalen Ausprägung (61–102). Der letzte Abschnitt bringt aufschlussreiche Einblicke in die Barockmystik und hier v. a. zu Fr. Spee sowie zu dem zum Katholizismus konvertierten, wenig ökumenischen J. Angelus Silesius (103–122).

Im zweiten Kap. geht es um „Erneuerungsbewegungen“ (143–233) (wobei sich die Problematik einer Gliederung zeigt, hätte doch Böhme eher hierher gehört und wohl auch Gichtel mit seiner Nähe zum Pietismus, vgl. 207). Im Abschnitt „Die Utopie einer christlichen Gesellschaft“ (147–199) finden sich Ausführungen v. a. zu J. V. Andreae und nun ausführlich zu J. A. Comenius sowie den Rosenkreuzern. Es folgt die (eher zu kurze) Behandlung des Pietismus (200–218) mit J. Arndt und Ph. Spener, dem Ehepaar Petersen und G. Arnold. Hier wird kurz auf Straßburg hingewiesen (wozu die Erwähnung von J. Schmidt [1594–1658] wünschenswert gewesen wäre).

Das dritte Kap. stellt den „Lullismus“ vor (235–285), der katholische wie protestantische Anhänger fand, und hier J. H. Alsted (der später, 427, noch einmal und hier als Ramist vorkommt) sowie v. a. A. Kircher. Gerade er zeigt exemplarisch die umfassende Rezeption der Tradition nicht nur Lulls, sondern auch des platonischen Humanismus von Nikolaus von Kues oder M. Ficino, gebündelt in dem Bestreben, eine Gott und Natur umfassende Universalwissenschaft zu formulieren. (Man fragt sich dann, ob es nicht auch eine eigene Darstellung zum Ramismus hätte geben sollen, der jeweils in der „Schultheologie“ und der „Politischen Philosophie“ genannt wird.)

Um diese beiden geht es in den folgenden beiden Kap.n, die die umfangreichsten und wichtigsten dieses Halbbandes sind (und ihn deswegen wohl hätten eröffnen können). Dem ersten zur „Schulphilosophie“ (291–606) ist ein inaktiver Abschnitt über die Universitäten vorangestellt (294–301) (deren mehr als nur 10 im 17. Jh. gegründet wurden, gegen 295, so etwa Altdorf). Gegliedert ist das Kap. dann nach katholischen, reformierten und lutherischen