

lichkeit (wie auch der durchgehenden Individualisierung der Seienden) schwer vereinbar. Zweitens hätte nach Ansicht des Rez. eine Berücksichtigung der Zeitlichkeit und damit der in die Zukunft weisenden Möglichkeit den Verf. auch zu einem philosophisch und quantentheoretisch befriedigenderen Wahrscheinlichkeitsbegriff geführt. Deshalb bedauert der Rez., daß die Studien C.F.v. Weizsäckers, z. B. in „Die Einheit der Natur“ (S. 247–249), vom Verf. nicht ausführlicher besprochen worden sind. Die Auseinandersetzung mit dessen transzendentalphilosophischem Ansatz hätte ferner eine Überwindung der hypothetisch-deduktiven Wissenschaftstheorie ermöglicht, die uns ja kein „durch Begründung gesichertes Wissen“ (84) bieten kann. Der Vorwurf des Positivismus an die Adresse der Kopenhagener Deutung wird von Weizsäcker im zitierten Werk ausdrücklich entkräftet (226). Einstein und Heisenberg haben sich gleichfalls vom Positivismus distanziert, obwohl sie zugaben, von diesem bei ihren großen Entdeckungen beeinflußt worden zu sein. Im Literaturverzeichnis weist der Verf. auf einen Artikel aus dem Sammelband „Offene System I“ (hrsg. v. Ernst v. Weizsäcker) hin. Der dort ebenfalls veröffentlichte bedeutsame Beitrag von C. F. von Weizsäcker über „Evolution und Entropiewachstum“ (200–221) wird vom Verf. leider nicht gewürdigt. Nach Ansicht des Rez. bietet gerade dieser Artikel eine befriedigendere Lösung für das in diesem Titel angesprochene Problem als die vom Autor bevorzugte Standard-Lösung. Der Rez. sieht eine innere Inkonsistenz in der Auffassung des Verf. über die Grenzen der Erkenntnis. Ist jede Art menschlicher Erkenntnis in jeder Hinsicht begrenzt, so ist es überhaupt nicht einsichtig, wie der Mensch diese Grenzen entdecken könnte. Zum Teil begründet der Verf. die Begrenztheit der begrifflichen Erkenntnis aus den Grenzen der mathematisch-logischen Theorien (28). Er weist aber mit Recht darauf hin, daß der Mensch als Ganzes umfassender angelegt ist, als es seine logischen Systeme beschreiben können (174). Aufgrund seiner Intuitionstheorie hätte der Verf. diese Unstimmigkeit aufheben können. Diese Theorie, der originellste Teil des Werkes, würde eine entsprechende Vertiefung und argumentierende Absicherung verdienen. Die transzendental ableitbare Unbegrenztheit des menschlichen Geistes ist es, die auch die Willensfreiheit des Menschen ermöglicht, die durch die bruchstückhafte Erkenntnis der Zukunft entgegen der Ansicht des Verf. eher eingeschränkt als eröffnet wird. (S. auch W. Büchels Beitrag in Zeitsch. allg. Wissenschaftstheorie 13 1/1982).

J. B o ö r

2. Neuere Strömungen

Ollig, Hans-Ludwig, *Religion und Freiheitsglaube*. Zur Problematik von Hermann Cohens später Religionsphilosophie. Königstein: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum [Hain, Scriptor, Hanstein] 1979. 377 S.

Hermann Cohen, der Begründer und neben Paul Natorp und Ernst Cassirer wichtigster Vertreter der Marburger Schule des Neukantianismus, hat zwar in allen Philosophiegeschichten jüngerer Datums einen festen Platz, doch gibt es heute kaum noch jemanden, der es für sinnvoll hält, ihn dort nicht einfach ruhen zu lassen. Die letzte große Cohen-Monographie (von Walter Kinkel) stammt aus dem Jahre 1924.

Daß die Untersuchung des Cohenschen Ansatzes, gerade auch seiner Religionsphilosophie, aber nicht zur bloßen Fleißübung in Sachen Philosophiehistorie geraten muß, sondern durchaus einen Beitrag zur Sachdiskussion der Gegenwart leisten kann, und zwar selbst dann, wenn auf hermeneutische Klimmzüge unter dem Diktat des Aktualisierungsinteresses verzichtet wird, dokumentiert die vorliegende, leicht überarbeitete Fassung der Dissertation von Hans-Ludwig Ollig. Im Rückgriff auf einen zu wenig beachteten Interpretationsansatz des frühen Cassirer, der anhand der Kant-Kommentare und des „System(s) der Philosophie“ das Kantische „Bestimme dich aus dir selbst“ als Leitidee Cohens herauszustellen sucht, formuliert O. als Generalthese seiner Arbeit, das Grundthema von Cohens philosophischem Schaffen (bis hin zum Spätwerk) sei die Bewährung seines idealistisch-jüdischen Freiheitsglaubens. An der Religionsphilosophie der Berliner Zeit möchte der Verf. die Entfaltung dieses Themas eingehender analysieren. Doch: „Soll die religionsphilosophische Konkretion dieser Thematik nicht in der Luft hängen, dann muß auch deren allgemeinphilosophische Konkretion in die Betrachtung mit einbezogen werden“ (4), dann muß im Durchgang durch Cohens Opus im ganzen deren sachliche Vorbereitung sorgfältig verfolgt werden.

Die Einteilung der Arbeit entspricht diesem Vorhaben: *Teil 1* (9–47) behandelt „Cohens philosophische Ursprünge“, der umfangreiche *Teil 2* (48–229) mit dem Titel „Cohens systematischer Ansatz“ befaßt sich mit der Kant-Interpretation (54–109) und dem „System“ (109–229), *Teil 3* (230–352) mit „Cohens späte(r) Religionsphilosophie“. Ein kurzer „Ausblick“ (353–365) beschließt die Abhandlung.

In seiner Untersuchung der *Ursprünge von Cohens Denken* berücksichtigt der Verf., die *opinio communis* differenzierend, neben den speziellen Rahmenbedingungen Völkerpsychologie (37–44) und Neukantianismus (23–37) auch die allgemeine philosophische Situation der 60er Jahre (13–23) sowie den besonderen lebensgeschichtlichen Kontext (10–13). Dieser ist nach O. durch zwei (sich überschneidende) Spannungsfelder bestimmt, deren synthetisierende Aufhebung Cohen zeitlebens beschäftigt; das eine betrifft „das Verhältnis des Juden Cohen zu seiner deutschen Umwelt“, das andere des rationalistischen Systemdenkers Cohen zu seiner tief im Emotionalen verankerten Religiosität“. – Mit dem Stichwort ‚Synthese‘ läßt sich aber auch, wie O. im Anschluß an die Forschungen von Hans-Martin Saß überzeugend darlegt, die allgemeine philosophische Problemlage der 60er Jahre charakterisieren: Nach der Phase der Destruktion der idealistischen Tradition in den 30er und 40er Jahren, dem Materialismusstreit der 50er Jahre, rückt im darauffolgenden Jahrzehnt der Versuch einer Vermittlung der veränderten wissenschaftlichen (und gesellschaftlichen) Gegebenheiten mit den Werten der idealistischen Tradition ins Zentrum des Interesses. Neukantianismus und Völkerpsychologie sieht der Verf. auf dieser Entwicklungslinie: Denn das Spezifikum der Kantrezeption des Neukantianismus – dieser nicht ganz unproblematische komplexe Begriff wird gründlich analysiert – liegt im Gegensatz zur spekulativen und systemgebundenen Deutung durch den Spätidealismus (Weisse, Fichte, Lotze) in seinem erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretisch-methodologischen Grundmotiv. Die Auseinandersetzung mit der materialistischen Populärphilosophie und dem naturwissenschaftlichen Objektivismus wird so geführt, daß man – „zugegebenermaßen einseitig und eklektizistisch – auf das antiobjektivistische Moment bei Kant rekurriert, das in dem genuin Kantischen Begriff des Apriori impliziert ist“ (35). In die gleiche Richtung zielt die Kritik der Völkerpsychologie an den sich positivistisch verstehenden Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften. Lazarus und Steinthal wollen mit ihrem Konzept einer sozialpsychologischen Deutung kultureller Phänomene (das Cohens erste Veröffentlichungen aus den Jahren 1865–69 wesentlich bestimmt) das idealistische Freiheitsmoment gegen einen planen Kulturpositivismus durch den empirischen Aufweis ihrer subjektiven Vermittlung verteidigen. Allerdings mit unzureichenden Mitteln. „Faktisch fällt man sowohl im frühen Neukantianismus, der das Kantische Apriori als angeborene Gattungsorganisation mißversteht, als auch im Falle der Völkerpsychologie, die die geistige Spontaneität in der Mechanik psychischer Prozesse festzumachen sucht, auf höherer Ebene doch wieder in einen Objektivismus zurück“ (48). – Die kritische Reflexion dieser Inkonsequenz bringt Hermann Cohen auf den eigenen Weg.

Den *systematischen Neuansatz* deutet O. im Zusammenhang seiner hermeneutischen Vorbemerkungen zu *Teil 2* (48–59) formal vom „zentralen Moment der Erzeugung qua poetischer Praxis (her) als operative Theorie, und zwar näherhin als operativ-funktionale Theorie“ (48): Ausgangspunkt sind nicht ‚bloße Gegebenheiten‘, sondern die auf ihre sie ermöglichenden Bedingungen hin zu reflektierenden menschlichen Handlungen (Operationen) in Wissenschaft und Kultur, durch die ‚Wirklichkeit‘ konstituiert wird. Der Formalismus operativ-funktionaler Begründung dient jedoch – dies ist die eigentliche Pointe der Cohen-Interpretation des Verf. – einem „praktischen Worumwillen“, der Rechtfertigung einer ethischen „Anthropologie radikaler Selbstbestimmung“ (53). Der gängigen geltungs- und systemtheoretischen Cohen-Interpretation Hans Wagners und seiner Schule wird damit eine stärker an der Philosophie nach dem Weltbegriff orientierte Auslegung zur Seite gestellt. Es wird der Versuch unternommen, „Cohens systematischen Ansatz gewissermaßen gegen den Strich auf seine existentiellen Implikate hin zu interpretieren“ (54), so daß verständlich wird, warum Cohen sein Lebenswerk mit einer Religionsphilosophie und nicht, wie ursprünglich geplant, mit einer Psychologie als Zusammenfassung der einzelnen Systemteile beschließt.

Die erste Entwicklungsstufe der operativen Theorie Cohens bilden die Schriften zu den drei Hauptwerken der Kritischen Philosophie: „Kants Theorie der Erfahrung“, 1871 (54–79); „Kants Begründung der Ethik“, 1877 (79–93); „Kants Begründung der Ästhetik“, 1889 (93–102). Schon auf dieser Stufe wird, so faßt O. das Ergebnis seiner

Untersuchungen zusammen (102–109), die ursprüngliche Kantische Systematik um eines konsequent operativen Vorgehens willen beträchtlich modifiziert: In jeder der drei Provinzen des Geistes geht es um die „Erzeugung“ eines bestimmten Kulturgegenstandes; es werden die „Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung, der moralischen Erkenntnis und des ästhetischen Gefallens zurückgeführt auf apriorische Leistungen des transzendentalen Bewußtseins, das als ‚letzte Quelle aller objektiven Besitze‘ (...) ineins als formale Begründung und sachliche Herstellung (...) der genannten Gegenstände fungiert“ (103 f.). Das konkrete Subjekt verschwindet zugunsten des transzendentalen Kultursubjekts. Und das Kantische Ding an sich wird zum bloßen Grenzbe-griff, der die Unendlichkeit unserer Erkenntnisaufgabe anzeigen soll. – Den in den Kantschriften angelegten Ansatz denkt Cohen dann im „System der Philosophie“ – „Logik der reinen Erkenntnis“, 1902, „Ethik des reinen Willens“, 1904, „Ästhetik des reinen Gefühls“, 1912 – konsequent zu Ende. Der Übergang zu dieser zweiten Entwicklungsstufe der Philosophie Cohens erfolgt jedoch bereits in der 1883 veröffentlichten Abhandlung „Das Prinzip der Infinitesimalmethode“, wo die Kantische (!) Trennung von Anschauung und Denken ganz aufgegeben und in Anknüpfung an Kants Theorie der intensiven Größe das ihr spezifische Gesetz der Kontinuität zum Prinzip des Ursprungs für das endliche Etwas bestimmt wird. Leider ist der Verf. nicht näher auf sie eingegangen, sondern verweist lediglich auf das „System“, in dem dieser Gedanke entfaltet werde. Das ist in der Tat der Fall; denn nunmehr wird das jeweils bezogene Faktum rein „aus dem Zusammenhang produzierenden Bewußtseins begriffen“ (D. Adelman, zit. 209). Als operatives Grundaxiom fungiert die These: „Die Erzeugung ist das Erzeugnis“. Der Autor geht ausführlich (unter breiter Berücksichtigung der Sekundärliteratur) auf die drei Systemteile ein („Logik“: S. 110–142; „Ethik“: S. 142–172; „Ästhetik“: S. 172–204) und ist bemüht, die immer wieder von Sprüngen durchzogenen Gedankengänge sorgfältig nachzuzeichnen. Dabei wird deutlich, welche Fülle von Themen Cohen zugleich zu behandeln sucht, wie er daran freilich auch scheitert. In erster Linie aber zielt die Darstellung der „System“-Schriften auf den Nachweis, daß die innere Ambiguität der Philosophie Cohens wesentlich durch deren operativ-funktionale Grundintention bedingt ist, und zwar deshalb, weil sie eine adäquate Behandlung und die Bewältigung des Problems der Gegebenheit (quod obiectum et quoad subiectum) verhindert. O.s Ergebnis: Das ungelöste Empfindungsproblem markiert die Grenze des Versuches der „Logik“, durch die Auffassung des Gegenstandes als x unendlicher Bestimmbarkeit die ontologische Problematik zu eliminieren. In der „Ethik“ ergeben sich Schwierigkeiten einmal aus Cohens Bemühung, „den Willen nicht auf das Denken der Gesinnung und der Absicht abzuschließen, sondern die Methode der Reinheit in die ausführende Tat hineinzustrecken“ (132, zit. 171), zum anderen aus der Frage nach der Realisierbarkeit des sittlichen Ideals im Geschichtsprozeß. „Im ersten Fall wird der transzendental-logische Ableitungsgang verlassen zugunsten des empirischen Aufweises einer psychischen Funktion (...), im zweiten Fall tritt durch die Einführung Gottes als des Garanten für die Verwirklichung des Sittlichen die Frage nach dem logischen Status dieser Hypothese auf, insofern sie keine ‚logisch-methodische‘, sondern eine ‚existentielle‘ Möglichkeit impliziert“ (171). Stärker noch als die „Ethik“ beherrscht die „Diskrepanz zwischen Cohens operativem Begründungsversuch und seinem gleichzeitigen Rekurs auf psychologische Tatbestände“ (202) die Grundlegung der „Ästhetik“. In dieser Schrift rückt zwar erstmals der Begriff des Individuums ins Blickfeld der Überlegungen, doch dringt Cohen hier ebenso wie im nicht ausgeführten Psychologiekonzept (das in einem besonderen Kapitel der Arbeit kurz besprochen wird) „nicht zum konkreten Menschen durch, sondern nähert sich diesem Problem wiederum nur in methodischer Verschlüsselung“ (215). – Legt man, wie es im Rückblick auf den Weg durch das „System“ am Ende des zweiten Teiles geschieht, die ausgeführte Gestalt des Cohenschen Ansatzes „extern“ als Transzendentalphilosophie oder als Geschichtsphilosophie aus, kann das nach O. den Eindruck der Ambivalenz nur bestätigen: „So ist im Sinne Cohens das Denken einerseits ‚autonomes Prinzip, reine Erzeugung‘, aber andererseits doch nicht so, ‚daß aus seiner Bestimmtheit alles Bestimmte abgeleitet werden könnte‘, vielmehr bleibt es rückgekoppelt an das Faktum der Wissenschaft, bzw. Kultur“ (218). Und die Geschichte wird zwar als Ort ungebrochener Selbstrealisierung menschlicher Freiheit verstanden, doch muß zur Sicherung des postulierten unendlichen Kulturfortschritts auf eine nichtmenschliche Instanz, eben auf Gott zurückgegriffen werden. Zu Recht bezieht der Verf. diesen Befund auf Dieter Henrichs These über die Grundstruktur der modernen Philosophie.

Denn Cohen scheidet genau an dem Problem, das nach Henrich den Entwicklungsprozess der neueren Philosophie überhaupt determiniert; er bekommt die ihr gestellte Aufgabe nicht in den Griff, „beides zugleich zu sein: Theorie der Autonomie und Erkenntnis der Ursprünge autonomen Denkens“ (Henrich, zit. 226), Theorie der Freiheit und Erkenntnis der nicht verfügbaren Voraussetzungen menschlicher Selbstverwirklichung. O. umschreibt den Sachverhalt in seiner abschließenden Charakterisierung der Theorie Cohens wie folgt: „Richtig herausgearbeitet ist das Moment der Freiheitstranszendenz auf unendliche Verwirklichung hin . . . Unbefriedigend bleibt hingegen Cohens Behandlung der praktischen Vermittlung des Freiheitsvollzugs . . . Denn die Faktizität der Objektwelt als des Materials menschlicher Freiheit bzw. des konkreten Subjekts als des Vollzugsorgans menschlicher Freiheit ist unterbestimmt, wenn sie lediglich als unendliche Konstitutionsaufgabe gesehen wird . . . Die für den Freiheitsvollzug vorausgesetzte Faktizität kann also gerade nicht in den Vorgang operativer Konstitution zurückgenommen werden . . .“ (226).

Mit der Frage, ob *Cohens späte Religionsphilosophie* – „die durch die Behandlung des Verhältnisses ‚Einziger Gott – Individuum‘ gekennzeichnet ist und so den konkreten Ort von Cohens Freiheitsglauben angibt“ (247), ihn also nicht mehr nur indirekt als Apriori (Kant-Interpretation) oder transzendental-subjektive Hypothese (System) thematisiert – dem Problem der faktischen Vermittlung des Freiheitsvollzugs besser gerecht zu werden vermag, ist der Leitfaden für den *dritten Teil* von O.s Dissertation bezeichnet. Die Diskussion dieser Frage erfolgt vor dem Hintergrund des in den 20er Jahren beginnenden Auslegungstreits um eine „existentiell-ontologische“ oder eine „methodologisch-idealistische“ Interpretation des Spätwerks sowie vor dem Hintergrund aktueller religionsphilosophischer Auseinandersetzungen. – Bevor O. sich jedoch Cohens wichtigsten Beiträgen zur Religionsphilosophie, der 1915 erschienenen Programmschrift „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ (= BR, 247–274) und dem 1919 aus dem Nachlaß veröffentlichten Werk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (= RV, 275–352) zuwendet, entwickelt er zunächst kurz dessen systematische Position in Sachen Religion während der Marburger Jahre (231–247). Dabei ist es sein Ziel zu zeigen, daß bereits zu dieser Zeit die Problematik der Berliner Schriften „grundgelegt“ ist, und verständlich zu machen, „wie die neben der Beschäftigung mit dem System der Philosophie gewissermaßen nur eine sekundäre Rolle spielende religionsphilosophische ‚Seitenlinie‘ der Marburger Zeit in die religionsphilosophische ‚Hauptlinie‘ der späten Berliner Zeit einmünden konnte“ (232).

In BR, wo Cohen erstmals für alle Systemteile den Gedanken vom Sonderbeitrag der Religion für das Kulturleben der Menschheit entfaltet, erfolgen O.s Darstellung zufolge die entscheidenden Weichenstellungen für jene Entwicklung, die schließlich in RV voll zum Tragen kommt. Sie ist in den Rezensionen von E. Troeltsch und K. Bornhausen, deren kritischer Würdigung sich der Verf. weitgehend anschließt, treffend beschrieben. So hebt Troeltsch hervor, „daß hier in die reine Systematik ein reales Lebenselement einbricht, eine starke jüdische Religiosität, die weiß, daß Gott nicht . . . bloße Garantie der Zukunftsmenschheit ist“ (zit. 270). Die Gottesvorstellung – so Bornhausen – „erhält von der Korrelation mit dem Individuum allein einen neuen begrifflichen Inhalt, die objektiven ethischen Werte werden jetzt individuell in religiöser Sprache formuliert“; es wird der „ganze religiöse Gedankenkreis von Cohen in das Gleichnis eingesponnen, Gott sei eine dem Menschen korrelate und mit dem Individuum in zweckvoller Wechselbeziehung stehende Potenz“ (zit. 271). Freilich, O. betont in seiner Untersuchung ebenso wie die beiden genannten Autoren auch, daß Cohen in BR nicht eine grundsätzliche Revision der Marburger Position im Sinn hat: Es wird nach der Stellung der Religion innerhalb des Systems gefragt. Mit ihr darf nach Cohen nicht anders als mit den anderen „Grundmächten der Kultur“ verfahren werden. „Von ihrer Faktizität gehen wir aus und fragen daraufhin nach ihrem Rechte“ (8 zit. 248). Gleichwohl bildet sie für ihn „an sich . . . keine hinlängliche Instanz für die transzendente Anfrage“, – die „Einheit des Systems weist keine Lücke auf, welche die Religion ausfüllen könnte“ (10 zit. 249). Anders formuliert: Die „Eigenart“ des Kulturfaktums Religion verdankt sich für Cohen eben nicht einer selbständigen, d. h. Denken, Wille und Gefühl nebengeordneten Bewußtseinsrichtung, sondern ist „bedingt durch einen neuen Inhalt, durch eine neue Modifikation desjenigen Inhalts, dessen Erzeugung durch eine reine Bewußtseinsart bereits gesichert ist“ (44 zit. 250). Dementsprechend besteht die Aufgabe der Religionsphilosophie darin, die Vorbedingungen zu durchdenken, die in den systematischen Richtungen des Bewußtseins für die religiöse

Eigenart vorliegen und dem Begriffe des Systems gemäß verwendet und aufgesogen werden müssen“ (15 zit. 249).

Die in diesem Satz ausgesprochene ‚transzendental-subjektive Sicht‘ (von Religion) wird in Cohens *Opus postumum* beibehalten. (Insofern also unterscheidet sich das Spätwerk im ganzen nicht von den frühen Beiträgen zur Religionsphilosophie und dem System.) Weit mehr noch als in der Programmschrift jedoch finden sich nunmehr „religionsphänomenologische Passagen neben solchen, die eine Rationalisierung religiöser Inhalte implizieren“ (341). Unter den Stichworten Volk Israel, bzw. Gesetz, Gebet, Tugend und unter dem Stichwort sündiges Individuum diskutiert Cohen im Rahmen seiner Arbeit im Freiheits/Autonomieproblem jetzt auch ausführlich die gesellschaftliche und religiös-institutionelle sowie die individuelle Vermittlung des religiös-sittlichen Freiheitsvollzugs. Und spätestens dieser Zusammenhang offenbart auf unübersehbare Weise die Bedeutung des „a priori judaïque“ (Dussort) für Cohens systematischen Ansatz. Mit Recht betont O. daher in seinem Resümee zu RV (329–337): „Es (sc. das a priori judaïque) wirkt sich qua Freiheitsglaube nicht nur als psychologische Verstärkung eines bereits anderwärts feststehenden Standpunktes aus, sondern geht als innerstes *Movens* von Cohens Schaffen unmittelbar in seinen Ansatz ein, ohne daß man, plakativ gesprochen, das Idealistische und Jüdische im nachhinein fein säuberlich auseinanderdividieren könnte“ (337). – Angesichts der Fülle von Themen, die Cohen in RV zu durchdenken sucht, kann es nun kaum überraschen, wenn eine überzeugende systematische Zuordnung der transzendentalen und der phänomenologischen Thematisierungsebene nicht gelingt. Von daher wird auch verständlich, warum RV sowohl als Inauguration eines „neuen Denkens“ (Rosenzweig) wie auch als bloße Fortführung des idealistisch-kritizistischen Ansatzes gedeutet werden konnte. O.s Untersuchung, die sich auf die Themen Gotteslehre, theologische Anthropologie, Messianismus, Unsterblichkeit und politische Theologie konzentriert, stellt eine gelungene Weiterführung der bisher wenig beachteten Interpretation von Miskotte dar. Letzterem zufolge muß man bei der Deutung von RV davon ausgehen, daß für Cohen die Korrelation (!) als Ganze das *ens realissimum* ist, und läßt sich erst auf dieser Basis die Frage nach dem Status der *Relate* sinnvoll diskutieren. „Von hierher kann – so der Verf. – am ehesten die innere Einheit von RV Cohen-immanent aufgewiesen werden ... Inhaltlich ist das, was Cohen mit Korrelation bezeichnet, identisch mit dem Vollzug von Freiheit im religiös-sittlichen Bereich. Der monotheistische Gott fungiert als das unendliche Wovonher ... dieses Freiheitsvollzugs ... Auch wenn Gott ‚nur‘ Voraussetzung des Freiheitsvollzugs ist, darf er nicht als bloße Idee im Sinne einer leeren Abstraktion verstanden werden, sondern erweist sich, insofern der Freiheitsvollzug statthat, als reale Macht desselben, ebenso wie die vollziehende Freiheit in realer Mächtigkeit zu denken ist“ (335).

Die Interpretation schließt mit einem Versuch, die „aktuelle Problemanzeige“ (337–352) und „Ansatzpunkte zum Weiterdenken“ (353–365) von RV herauszuarbeiten. Beide Abschnitte geben eine Vielzahl von Anregungen und in sich jeweils bedenkenswerten Perspektiven zu methodischen und inhaltlichen Problemen gegenwärtiger Religionsphilosophie. Der Autor diskutiert u. a. das Verhältnis von Vernunft- und Offenbarungsreligion im Hinblick auf den universalen Geltungsanspruch der jüdisch-christlichen Tradition, im Zusammenhang der Analyse des religiösen Aktes das Verhältnis von Reflexion und Erfahrung, sodann das Problem des Zusammenhangs von Kultur und Religion: Ist Religion zureichend als umweltstabilisierende Wirklichkeitskonstruktion zu bestimmen, der Kontext sozialetischer Kontingenzbewältigungspraxis der adäquate Referenzrahmen für Religion? Und vor allem das Grundproblem aller neuzeitlichen Religionsphilosophie, wie Gott unter der Bedingung menschlicher Freiheit gedacht werden kann. Doch wäre weniger hier mehr gewesen; das gebotene Panorama ist zu vielseitig. Dadurch entsteht der Eindruck der Diskontinuität. Zudem fällt auf, daß manchmal etwas sprunghaft und oft nur knapp auf Cohen Bezug genommen wird. Gleichwohl – am positiven Gesamturteil rüttelt dieser Einwand nicht: Olligs Arbeit ist, aufs Ganze gesehen, die heute wohl beste Cohen-Monographie.

K. Ebeling

Ollig, Hans-Ludwig, *Der Neukantianismus*. (Sammlung Metzler 187). Stuttgart: Metzler 1979. IX/175 S.

Der Neukantianismus, der in der Hauptsache beinahe in die bloße Historie abgedrängt zu sein schien, wird hier kraftvoll und kundig in Erinnerung gerufen, und das