

läuft der neukantianische Kritizismus auf eine „transzendentallogische Kulturphilosophie“ (13) hinaus. – Was speziell die Theorieentwicklung der Marburger Schule angeht, so wird sie von H. treffend wie folgt skizziert: „Während . . . für Cohen transzendente Methodik die Verpflichtung auf wissenschaftliche Fakta auch im Bereich von Sittlichkeit und Kunst impliziert, lösen sich Natorp und Cassirer aus dieser intellektualistischen Verengung, indem sie bei Anerkennung des Primats der (wissenschaftlichen) Erkenntnis diese den anderen kulturellen Fakta nebenordnen“ (19). In dieser Weiterung weiß sich die Marburger Schule mit der Südwestdeutschen Schule einig. Beiden gemeinsam ist nämlich das Programm einer umfassenden Kulturphilosophie. „Dieses Projekt fordert Natorp zum Entwurf einer Allgemeinen Logik heraus, die sich in drei, ihrerseits hierarchisch geordnete Logiken der kulturellen Objektivationen (Theoretik, Praktik, Poietik) und eine diese objektalen Logiken korrespondierende Logik der Subjektivität (Psychologie) gliedert“ (ebd.). Auch Cassirer entspricht diesem Projekt mit seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen‘.

F. macht in seiner Einführung in die Theorieentwicklung der Südwestdeutschen Schule zunächst auf einige Unterschiede gegenüber der Marburger Schule aufmerksam. Wenn die Marburger in F. A. Lange ihren Mentor hatten, so waren es bei den Südwestdeutschen zwei Mentoren, nämlich K. Fischer und H. Lotze, die hauptsächlichlichen Lehrer Windelbands. „Die Inanspruchnahme Kants ist bei den Südwestdeutschen eine andere als bei den Marburgern“ (34). Das Gewicht liegt nämlich „von vorneherein auf der Weiterbildung der kritischen Philosophie Kants“ (ebd.). Die Reaktualisierung Kants dient nur diesem Ziel. Konkret erfolgt die Weiterbildung so, daß man noch rigoroser und radikaler als Kant der Geltungsfrage nachgeht. – Was Bedeutung und Stellung der einzelnen Denker im Rahmen der Entwicklung der Südwestdeutschen Schule betrifft, so betont F., daß Windelbands systematisches Wirken „mehr auf den Entwurf eines Programms als auf die Durchführung eines Programms zurückgeht“ (40); daß Rickert „bereits in den neunziger Jahren des ausgehenden Jahrhunderts die Zentralfigur der Südwestdeutschen Schule“ (44) wurde; daß Lasks Lehre „in bestimmender Weise durch das Spannungsverhältnis des Anschlusses an und der Abkehr von sowie der letztlichen Einordnung in die Lehre Rickerts gekennzeichnet“ (49) war; daß das Denken Bauchs, wenn auch „durch mannigfache persönliche und sachlich-philosophische Einwirkungen seines Lehrers H. Rickert geprägt“, dennoch ein „durchaus eigenes Gepräge aufweist“ (53), und daß schließlich Cohens Denken „kaum von geringerem Rang“ sei als dasjenige des nur wenige Jahre älteren Rickert, auch wenn es „sehr viel weniger gewirkt“ (57) habe. – Im Ganzen bietet der vorliegende Text-Band, der die Reihe der Seminar-Textbücher Philosophie des Gerstenberg-Verlages eröffnet, gute Voraussetzungen für ein gründliches Kennenlernen eines zu Unrecht oft vergessenen Kapitels der neueren Philosophiegeschichte. H. L. Ollig S. J.

Ullrich, Peter-Otto, *Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie* (Europäische Hochschulschriften, Reihe Philosophie 64). Frankfurt/Bern: Peter Lang 1981. 295 S.

Georg Simmel gehört zu jenen Philosophen der Zeit vor dem 1. Weltkrieg, die heute nahezu vergessen sind. Er war „Lebensphilosoph“ und gehörte damit einer Richtung des Denkens an, für die heute, wie die Nietzsche-Renaissance zeigt, wieder ein Interesse zu keimen beginnt, – so wie man in der kath. Theologie sich aus sicherem Abstand heraus erneut mit den modernistischen Strömungen am Beginn des Jh.s zu beschäftigen anfängt. Das vorliegende Buch – ursprünglich als Dissertation an der Hochschule für Philosophie, München, angenommen – beabsichtigt, den Beitrag Simmels zur Religionsphilosophie darzustellen, aus den lebensphilosophischen Thesen Simmels her zu verstehen und in seiner sachlichen Bedeutung zu beurteilen. Der Verf. will dabei zeigen, daß Simmel (S.) durch seine kunst- und gesellschaftsphilosophischen Beschäftigungen hindurch von einem keineswegs nur gelegentlichen oder flachen religiösen Interesse getragen wurde und sich dabei in seinen Grundthesen im wesentlichen treu geblieben ist, so schwer es angesichts des oft unklaren und nur essayistisch dokumentierten Denkens S.s sein mag, diese Grundgedanken herauszuarbeiten. Dieser Schwierigkeit versucht der Verf. durch eine konzentrische Einkreisung seines Themas Herr zu werden: durch eine Sichtung der Sekundärliteratur, eine Analyse der religionsphiloso-

phischen Schriften S.s und schließlich durch eine Rückführung der religionsphilosophischen Aussagen S.s auf dessen Lebensmetaphysik. – „S.s Religionsphilosophie im Spiegel der Sekundär-Literatur“ (27–65) soll keinen erschöpfenden Überblick über die letztere geben, sondern „Typen der Auseinandersetzung aufzeigen“ (67). Die Autoren, die der Religionsphilosophie S.s im wesentlichen ablehnend gegenüberstehen, tun dies entweder aus religionspsychologischen Gründen, wie W. Knevel (1920) und T. Bohlin (1923), oder aus religionsphänomenologischen Motiven, wie M. Scheler (Vom Ewigen im Menschen, 1921) oder O. Bauhofer (1930). Ihnen stehen positive Würdigungen gegenüber, von denen der Verf. diejenigen von E. Przywara (1958), A. Lewkowitz (1923), K. Leese (1932) und Horst Müller (1960) behandelt und bewertet. – Der Durchsicht der wichtigsten Auseinandersetzungen mit S.s Religionsphilosophie folgt deren Präsentation selbst, wie sie sich dem Autor darbietet (67–204). Die Vielfalt der Aussagen, oft versteckt in ganz andersartigen Kontexten, möchte er aus einem – von Simmel eben nur angedeuteten – Quellgrund deuten. Daß S. sich mit Religionsphilosophie bzw. dem Phänomen Religion beschäftigt hat, ohne sich selber religiös zu engagieren, ist ein eigenartiges Faktum, das auch durch die Beziehung der spärlichen biographischen Notizen, die uns vorliegen (dazu der Exkurs 204–215), nicht recht geklärt wird. Hat S., der den verfaßten Religionen (und mehr noch deren Apologien) ebenso distanziert gegenüberstand wie der platten Religionskritik, bewußt vom Göttlichen schweigen wollen (90)? Die Religionskritik, samt ihrer zentralen These, daß „Gott“ das Ergebnis einer unbewußten Projektion (des Mangels oder des Überflusses: 116) sei, akzeptierte er; so konnte er keine Religion mehr übernehmen. Und doch war für ihn mit dieser Kritik nur eine bestimmte Gestalt der Religion getroffen, nicht diese selbst. Das Bedürfnis nach bestimmter religiöser Vorstellung und Bestellung (Kult) ist unzerstörbar, weil die Religiosität eine Dimension des Lebens selbst ist, von der freilich nicht klar ist, ob sie ihren Namen „Religiosität“ ursprünglich oder nur von den (mehr oder minder abgefallenen) Haltungen hat, die aus ihr hervorgehen. Eine der klarsten Deutungen des Entstehens von Religion, die allerdings nicht weiter ausgeführt wird, bringt das Wort S.s (114), daß das „der Persönlichkeit zeitlos anhaftende Sein in das psychologische Stadium von Bedürfnis, Sehnsucht, Begehren tritt“ und zu deren Erfüllung dann eine „Wirklichkeit“ (nämlich Gott) fordert. Die stärksten, schöpferischsten Persönlichkeiten wie Jesus oder Meister Eckhardt, trugen in ihrer Identität schlicht das, was die Religion, getrennt vom Leben des Frommen, als an sich Bestehendes, Objektives, Festes setzt. Die Setzungen der Religionen werden dem Druck, sich zu legitimieren, letztlich nicht standhalten können. Diese Tatsache mutig anzuerkennen, führt zurück zur unmittelbaren Religiosität, die jenseits aller Legitimationsbedürftigkeit steht. Diese lebt, als „Drittes“, zwischen der objektiven Religion und der an sie gebundenen Religionskritik (154). Den Weg zu ihr zu finden, heißt, aus der modernen Krise aller Religionen herauszukommen. Modelle für jenes Dritte findet S. bei Rembrandt und in Goethe. Rembrandt malt die von Frömmigkeit erfüllte, eines Gottes nicht mehr bedürftige Individualität; versteht man unter „Mystik“ die Einung der Seele mit Gott (der grundlegend ein Anderes als sie ist), so ist Rembrandt auch noch über die Mystik hinaus. Goethe ist deswegen das Genie par excellence (188) – und der religiöse Mensch par excellence –, weil sich in ihm die Kraft der Subjektivität in künstlerische Gestaltung großen Stils entäußern und so zu sich zurückkehren konnte: Grundakt des Lebens, das allen Sinn in sich trägt: immanente Transzendenz.

Was ist – dem Verf. zufolge – von S.s Religionsphilosophie zu halten? Die Sorgfalt und der Vorschub an Sympathie, von denen seine Interpretation geleitet ist, machen es ihm nicht leicht, zu einer deutlichen Abgrenzung zu kommen, zu der ihn doch sein christliches Glaubensgefühl drängt. Er deutet S.s Entwurf als das Schattenbild der christlichen Theologie, insbesondere der dort christologisch-trinitätstheologisch verankerten Auffassung einer „immanenten Transzendenz“: als Schattenbild, in dem sich immer noch die Konturen der Sache selbst erhalten, freilich ohne deren Leben. Denn S.s Lebensbegriff faßt nur das Wesen des „Lebensinnenraums“ (202), nicht des Lebens, das ein Drama zwischen Person und Welt, zwischen endlichen Personen und zwischen der Seele und Gott ist, die unauflösbar verschieden sind, ohne daß durch diese Verschiedenheit – wie S. das meint – notwendig schon jede Veröhnung, jedes „Glück“ unmöglich werden müßte. Für S. gilt die Formel, die der Verf. in glücklicher Anspielung auf Spinoza geprägt hat: *deus sive anima* (200). Ist S. so nicht ein Stammvater der heute wieder so verbreiteten Amalgamierung von Religion und Psychologie, die gerade

wegen ihrer „religiösen“ Sensibilität bestens gegen den Anderen – den Mitmenschen und gegen den Ganz Anderen – abschirmt? – Der Verf. ist sich der hermeneutischen Komplexität seines Unternehmens wohl bewußt. Vielleicht sogar zu sehr – so daß man als Leser sich manchmal in einem Gestrüpp von Reflexionen, Anspielungen und mehrbödigen Formulierungen zu verirren droht. Die Vorgabe an Konsistenz, die er S. gegenüber zugesteht, scheint mir manchmal zu weit zu gehen: Wenn S. sagt, daß sich das Leben entäußern muß, um zu sich zurückzukehren (184 ff), und wenn der Verf. dies auch auf das religiöse Leben deutet, liegt dann nicht ein Bruch zu früheren Aussagen vor? Oder muß man die andere Position wählen und S.s Verwahrung gegen den Subjektivismus als bloß verbale Verteidigung werten? Denn, einmal hingestellt, ob Goethe als Typ des religiösen Menschen angesehen werden kann oder nicht: er hätte sich doch wohl gegen die Formel von dem deus sive anima gewehrt und dagegen am Wort „deus sive natura“ festgehalten. Etwas mehr Forderung begrifflicher Strenge an S. hätte das vorliegende Buch wohl auch – in der Darstellung – straffer und – im Urteil – eindeutiger werden lassen. Aber gerade durch die sehr mitgehende Interpretation wird m. E. deutlich, daß zwar das von S. aufgeworfene Problem lebendig geblieben, daß aber sein Lösungsversuch, der sowohl den Ernst des Glaubens wie die Härte des Atheismus zu vermeiden suchte, gescheitert ist. Dies heute in Erinnerung gerufen zu haben, ist nicht das einzige Verdienst dieses gescheiterten Buches.

G. Haef f n e r S. J.

Heckelei, Hermann-Josef, *Erfahrung und Denken*. Franz Rosenzweigs theologisch-philosophischer Entwurf eines „Neuen Denkens“. Bad Honnef: Bock & Herchen 1980. IV/150 S.

Rosenzweigs Beitrag mit seinem wahrlich nicht geringen Anspruch, die ganze bisherige Philosophie „von Jonien bis Jena“ abzulösen, wartet trotz verdienstvoller Bemühungen, vor allem Bernhard Caspers, noch auf das ihm gebührende Echo, nein: Gehör und einläßliche Gegenwart. Darum ist jeder Vorbereitungsschritt hierfür zu begrüßen. Die vorliegende Arbeit tut einen solchen in Konzentration auf die Briefe bis zum Systementwurf von 1917. – Kap. I: Erfahrungs-Erkenntnis skizziert Rosenzweigs persönlichen, wissenschaftlichen und besonders religiösen Weg bis zum Bekehrungserlebnis im Oktober 1913 mit der Wende „vom [relativierenden] Historiker zum [Offenbarungs-]Philosophen“. Der Briefwechsel mit Rosenstock (1916) steht im Zentrum von Kap. II: Erfahrung und Wahrheit, das nachzeichnet, wie Rosenzweig aus seinem Glaubensstandpunkt heraus „einen philosophisch-systematischen Anspruch dieses Offenbarungsdenkens in bezug auf Erkennen überhaupt entwickelt“ (104). Um den gefundenen „philosophischen Archimedespunkt“ nach der „Urzelle“ des „Stern“ geht es dann in Kap. III: Erfahrung – Erkennen – Denken. Zwischen Philosophie und Theologie tritt die Theosophie eines Schellingsch bestimmten Selbstschöpfungsgeschehens in Gott zwischen Urgrund und Persönlichkeit. Zwar sei volle intersubjektive Bewahrheitung dieses Erfahrungsdenkens erst eschatologisch zu erwarten, andererseits will das Denken schon jetzt „einen andern Grund sehen“ (147, Stern 4/1976, 119). Diesen Grund solle die Philosophie legen; aber sie ist „Philosophie, wie sie der Theologe treibt“, so daß sich „anstelle des philosophischen Wahrheitsbegriffs . . . der Begriff der Schöpfung schiebt“ (148f, Stern 119f). – Mit der Benennung der sich hiermit stellenden Frage endet die Untersuchung. In behutsam „narrativer“ Interpretation ist so der Weg zu dem Ort gebahnt, an dem jetzt die Sach-Diskussion der Titel-Thematik anzugehen wäre, und zwar in der Tat wohl „mit Rosenzweig und . . . auch über ihn hinaus“ (3). Im engeren Sinn ist dies (katholisch gesagt) das Thema des Verhältnisses von Fundamentalthologie und (Religions-)Philosophie. Hierzu sind jedenfalls R. Schaefflers Gedanken für einen sinnvollen Gebrauch des Offenbarungsbegriffs heranzuziehen (in einer Vortragspublikation der Essener Katholischen Akademie, Ludgerus 1979: Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs). Wie steht es des weiteren um den Schöpfungsbegriff „anstelle“ (?) eines „philosophischen“ Begriffs von Wahrheit? Im Dienst einer nicht bloß anti-theistischen (sondern ihrerseits dialogischen) Klärung wäre schließlich allgemeiner das Verhältnis von Denken und Erfahrung überhaupt zu erwägen, auch in jener Tradition, die von Verfechtern des „neuen Denkens“ wiederholt zu rasch als monologische Metaphysik und Transzendentalphilosophie etikettiert wird.

J. S p l e t t