

stande, auch nur die Wahrheit in geschichtlicher Gestalt zu denken. Von dieser aber ist, wie *Splett* im einzelnen nachweist, Gottes Offenbarung (die sich ja nicht im geschichtslosen Raum vollzieht) gar nicht zu trennen, wie auch Gottes Wort „im Gesprochen- wie Vernommenwerden Menschenwort ist“ (116). Aufgrund der Abstraktion von dessen Wahrheit mißlingt N. nicht nur die Deutung des christlichen Glaubens, sondern auch die Begründung seines Antichristentums, das sich in wütenden Invektiven zumal gegen Paulus erschöpft.

K. ANGLET

DREYER, MECHTHILD, *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens* (Monographien zur philosophischen Forschung 230). Königstein: Hain 1985. 244 S.

Die Verf. unternimmt in der vorliegenden Untersuchung eine gründliche Rekonstruktion des Gottesgedankens im Werk H. Cohens (i. f. C.). Das Resultat, zu dem sie dabei kommt, faßt sie dahingehend zusammen, daß in C.s Werk „von den Frühschriften zur Philosophie Kants bis hin zur postum veröffentlichten jüdischen Religionsphilosophie der Gottesgedanke nie eine nur untergeordnete Rolle spielt“ (234), vielmehr gehöre er in jeder Phase von C.s Denken zu den tragenden Begriffen seines Philosophiekonzepts. Wie nämlich von der Formulierung einer Idee Gottes in der Kant-Schrift und in der ‚Ethik‘ Gelingen und Mißlingen von C.s. philosophischem Gesamtentwurf abhängt, so lasse sich in den beiden großen Arbeiten des Spätwerks die Disziplin einer systematischen Religion überhaupt nicht konstruieren, „ohne mit dem Begriff der Korrelation auch die Gottesfrage zum Zentrum der Reflexion zu machen“ (ebd). Hinzu komme, daß im Zusammenhang mit C.s wachsendem Engagement für das Judentum neben der systematischen Bedeutung der Gottesidee auch deren sachliche Bedeutung deutlich hervortrete. Die Verf. weist ferner darauf hin, daß die Gottesidee neben ihrer philosophisch-systematischen Relevanz für C. auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht eine wichtige Rolle spiele. Der strenge Monotheismus, als dessen Repräsentant das Judentum in C.s Sicht fungiert, gehöre „aufgrund des mit ihm verknüpften Ethos zu den Ideen, von denen der Fortschritt der Kultur abhängig“ (ebd) sei. – Ungeachtet dieser von D. mit Recht herausgestellten Bedeutung der Gottesidee für C.s Opus, an der Tatsache, daß ihm eine stringente Einpassung derselben ins Systemganze nicht gelungen ist, führt auch nach Meinung von D. kein Weg vorbei. Zwar sei, wie sie bemerkt, „in der Kant-Schrift . . . die inhaltliche Ausformung weitgehend unabhängig von jüdischer Prägung“ (235) und verletze damit auch „nicht den durch den transzendentallogischen Ansatz gegebenen Rahmen“ (ebd.), so daß C. hier die Einfügung der Gottesidee durchaus gelinge, aber bereits in der ‚Ethik‘ sei „die Entfaltung der Inhalte abhängig von Prämissen, deren Ursprung im jüdischen Messianismus liegt“ (ebd), so daß man hier nicht mehr von einer gelungenen Integration der Gottesidee in den Systemzusammenhang sprechen könne. Noch weniger aber sei eine solche Integration in C.s später Religionsphilosophie gelungen.

Damit stößt die Verf. bei ihrem Rekonstruktionsversuch ganz folgerichtig auf jene Crux der Interpretation, mit der sich jede ernsthafte Beschäftigung mit C.s religionsphilosophischem Denken immer konfrontiert sah und auch gegenwärtig konfrontiert sieht. D. beläßt es bei der Feststellung, im Blick auf das Gesamtwerk C.s erweise sich die Gottesidee „als einer der Begriffe, die Stärke wie Schwäche seines Denkens . . . aufzuzeigen vermögen“ (236). Dem wird man beipflichten können, ebenso wie der weiteren Feststellung, daß es einer eigenen Untersuchung bedürfte, um zu überprüfen, „in welchem Maß der Cohensche Anspruch gerechtfertigt ist, mit der Idee Gottes den Kerngehalt des jüdischen Gottesgedankens begrifflich adäquat gefaßt zu haben“ (235). Eine weitere Möglichkeit, die bei einer konsequent immanenten Interpretation, wie sie D. praktiziert, nicht in den Blick tritt, wäre nach Meinung des Rez. zumindest erwägenswert: ob es nicht auf dem Wege einer aktualisierenden Interpretation besser möglich ist, sich des ursprünglichen Erfahrungsgehalts der Cohenschen Religionsphilosophie zu versichern, ohne den die große wirkungsgeschichtliche Bedeutung von C.s Opus postumum sicherlich nicht zu verstehen ist. Auf dem Wege einer aktualisierenden Interpretation könnte darüber hinaus auch deutlich werden, wieso eine Beschäftigung mit dem religionsphilosophischen Problemdecker C. auch dann noch lohnend sein



kann, wenn man, wie die Verf. mustergültig vorführt, nur das letztendliche Scheitern des religionsphilosophischen Systemdenkers Cohen konstatieren kann.

H.-L. OLLIG S. J.

BERNING, VINCENT, *Systematisches Philosophieren. Zwischen Idealismus und Neuscholastik um die Jahrhundertwende*. Studien zur christlichen Philosophie Herman Schells (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 42). Paderborn: Schöningh 1984. 373 S.

Mit zwei großen Arbeiten (Das Denken Herman Schells. Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet, Essen 1964 u. Gott, Geist und Welt. Herman Schell als Philosoph und Theologe, Paderborn 1978) ist der Vf. in der Schell-Forschung schon hervorgetreten. Ergänzend legt er nun eine Sammlung verschiedener Aufsätze und Beiträge zum Thema vor. Er vertritt die These, daß dem hochbedeutsamen dogmatischen und apologetischen Werk Schells (i. f. Sch.) eine geschlossene „philosophische Systemkonzeption“ (6) zugrunde liegt. Diese gilt es freilich aus der nur teilweise ausgeführten Gesamtgestalt seines Denkens herauszuarbeiten. Im Spannungsfeld von Spätidealismus, der ihm über die Tübinger Schule und A. Günther vermittelt wurde, und unter dem Einfluß seiner Lehrer Jakob Sengler und Franz Brentano einerseits und der sich in Deutschland allmählich durchsetzenden Neuscholastik, mit der er in schwere Auseinandersetzungen (E. Commer, M. Gloßner) geriet und die die Indizierung seiner Hauptwerke auslöste, andererseits entwickelte sich das Werk Sch.s in der seltenen Spannungseinheit von spekulativem Tiefgang und einer Beteiligung an allen kulturellen und wissenschaftlichen Kenntnissen seiner Zeit. Sch.s Zentralgedanke ist der dreieinige Gott als schöpferisch-tätige Lebensgemeinschaft, von der her das ganze christliche Dogma und Leben durchdrungen wird und deren Dynamik im endlichen Sein übernommen wird. Diesen Dynamismus des schöpferisch-agierenden Lebens stellt Sch. dem statisch aufgefaßten „ruhenden und starren Sein“ der Scholastiker gegenüber. So faßte er, von der frühen Neuscholastik verleitet, jedenfalls das Seinsverständnis der mittelalterlichen Philosophie auf. Eine originale Thomaskennntnis setzte erst mit D. Sertillanges und R. Garrigou-Lagrance ein (243). Mit Idealismus und Scholastik traten sich aber (jenseits aller Mißverständnisse) dennoch ein dialektisches und ein analogisches Seins- und Wirklichkeitsverständnis gegenüber (mit den Folgen für die Auffassung von Gott, Geschichte, Geist), die sich nicht ohne weiteres versöhnen lassen. Diese Spannung tritt paradigmatisch am Personbegriff zutage. Ihm widmet B. denn auch den umfangreichsten Beitrag „Selbstbewußtsein und Leiblichkeit“ (34–164 mit wertvollem Anmerkungsteil 274–338). – Er beginnt mit einem Überblick über die Schell-Forschung und bietet dann die Grundlage für einen „vollständigen Systemaufriß bei H. Schell“ (148–164). Vorangestellt ist eine kurze Lebensskizze Sch.s (24–32). An dritter Stelle bietet B. eine Veröffentlichung (166–181) und Kommentierung eines bislang nicht bekannten Briefwechsels Sch.s mit einem jungen unbekanntem Interessenten zu strittigen Fragen seiner Theologie (Gott als *causa sui*, Substanzbegriff). In den drei folgenden Beiträgen versucht der Vf. eine Darstellung der geistigen Hintergründe Sch.s im Güntherianismus (184–186) mit einem Grundriß der Philosophie Günthers (188–227); und schließlich beschreibt er die Stellung Sch.s zu Günther (230–262). Mit einer kleinen Skizze gibt B. einen Hinweis auf den von Sch. und Günther beeinflussten „bedeutenden Philosophen“ Alois Dempf, der nach dem Urteil des Vf. eine Philosophie von „gewaltigem Universalismus“ aufbaute (258–262). Im letzten Beitrag geht es um die Herausstellung der Grundintuition Sch.s und um eine erste kritische Würdigung (263–272). Wichtig ist auch im Nachtrag (351–356) die Auseinandersetzung mit einer originellen Schelldeutung von Ben Janssens (Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung. Ihre Korrespondenz im Systemversuch Herman Schells, Frankfurt 1980), wobei allerdings der transzendentalphilosophische Ansatz von Metz und Rahner, dem die Interpretation verpflichtet ist, einer scharfen Kritik unterzogen wird.

Insgesamt bietet B. eine anregende und kenntnisreiche Einführung in eine Fülle philosophie- und theologiegeschichtlicher Zusammenhänge. Er vermag Sch. als einen der