

Religion auch unter den Bedingungen der Moderne immer auf seine philosophische Durchdringung verwiesen ist, wie umgekehrt die Philosophie – versteht sie sich selbst – im Thema der Religion ihr eigenes erkennt. B. BURKHARDT

RELIGIONSPHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). (Philosophisch-literarische Streitsachen 3). Religionsphilosophie... Quellenband. (... Streitsachen 3.1). Hrsg. *Walter Jaeschke*. Hamburg: Meiner 1994. IX/258 u. X/429 S.

Der hier besprochene Doppelband stehe zugleich für das Gesamtunternehmen des Herausgebers, das 1995 mit Bd. 4/4.1 zum Abschluß gekommen ist, vom Verlag als ein neues Handbuch zur Epoche der klassischen deutschen Philosophie vorgestellt. Es handelt sich in der Tat um eine wichtige Ergänzung zur üblichen philosophiehistorischen Vorgehensweise. Die Schriften jener Zeit der „großen Systeme“ sind in den Gesamtausgaben der Autoren ediert und legen damit eine Forschungsperspektive nahe, die sich auf werkimmanente Rekonstruktionen der Entwicklungsgeschichte eines Autors konzentriert. Einer derart hermeneutisch bestimmten Philosophiegeschichte tritt hier nun ein problemgeschichtlich orientiertes Projekt an die Seite. Zumal für eine derart intensiv dialogische Epoche des Denkens, wie es die des Deutschen Idealismus gewesen ist, leuchtet die Sinnhaftigkeit eines solchen „Korrektivs“ sofort ein. In vier Symposien wurden die Themenkreise „Ästhetik“, „Transzendentalphilosophie und Spekulation“, „Philosophische Theologie und Religionsphilosophie“, „Philosophie, Literatur und Politik“ bearbeitet und jeweils durch einen Forschungs- sowie einen Quellenband dokumentiert: *Früher Idealismus und Frühromantik*. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), 1990; *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807), 1993; 1799–1812; *Philosophie und Literatur im Vormärz*. Der Streit um die Romantik (1820–1854), 1995.

Die Schriften des Quellenbandes sind in drei Gruppen zusammengestellt. Das Zentrum bildet Jacobis Schrift Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811) sowie Schellings Erwiderung: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ... (1812). – Die erste Gruppe bringt eine Auswahl zur Vorgeschichte: Jean Paul, Des todten Shakespear's Klage ... (1789) und Rede des todten Christus ... (1795); Novalis, Die Christenheit oder Europa (1799); Schelling, Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporsts (1799); Kotzebue, Der hyperboreische Esel. ..., 4. Szene (1799); Schelling, Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (1802); Hegel, Fragment einer Naturrechtsvorlesung (1802); Eschenmayer, Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie (1803); Schelling, Philosophie und Religion (1804); Schlegel, Fichte-Rezension (1808). Für weitere Texte, wie Schreiben Jacobis und Reinholds an Fichte, verweist der Hrsg. auf den vorangegangenen Quellenband; umfangreiche Schriften wie Schleiermachers Reden und Fichtes Anweisung fehlen naturgemäß, und die Parodie Kotzebues vertritt eine Auswahl von Novalis- und Schlegel-Fragmenten. Dafür bringt Gruppe III für die Nachgeschichte alles wichtige Material: Goethe-Stellungnahmen in Notiz, Brief, Rezension, Gedicht (Groß ist die Diana ...) und Maximen (1811–1828); Schlegels Jacobi-Rezension von 1812 – und die zehn Jahre später zur Werkausgabe verfaßte; Fries' Votum für Jacobi (1812); Jacobis Vorrede zu Bd. III (1816) und seinen Vorbericht zu Bd. IV (1819) der Werke, einen Brief von ihm an Reinhold (1817) und einen Schleiermachers an ihn (1818). Im Anhang Quellennachweis (die ursprünglichen Seitenzahlen finden sich am Innenrand der Texte) und Personenverzeichnis. Bei zwei Texten handelt es sich um Originalbeiträge: bei Schellings Gedicht, das hier nach einer Abschrift F. Schlegels (wohl für den Druck im Athenaeum, der aber – ebenso wie jener von Novalis' „Christenheit und Europa“, worauf es antwortet – unterblieb) ediert wird (mit den Varianten Schlegels wie relevanten Abweichungen von L. Pareysons Druck); sodann bei Schleiermachers Brief an Jacobi vom 30. III. 1818, der bisher durch Abschriften bekannt war, bis 1993 das Autograph auftauchte.

Dazu nun die Dokumentation des Symposions von 1990. Im Vorwort begründet der Hrsg. die Titelgebung, hat der Streit im engeren Sinne doch nur 1811/12 stattgehabt. Im weiteren Sinn freilich kann man das halbe Jahrhundert von der KrV bis zu Feuer-

bach dadurch charakterisieren. Am Anfang steht ein zusätzlich aufgenommenem Beitrag von I. Kauttli über „Antinomien der Überzeugung“ und Aporien des modernen Theismus. War im Pantheismus- wie Atheismus-Streit der Theismus der Kläger, wird er nun selbst – angesichts des Unvermögens der Philosophie – zum Problem. Vier Auswege werden skizziert: romantische Religiosität, Übergang zum philosophierenden Nichtwissen, zur Nichtphilosophie, schließlich zur Bestreitung der Voraussetzung: eines Atheismus theoretischer wie praktischer Philosophie. Die Antinomien: Gott und die Wissenschaft, Gott und die Natur (24 dankenswerte Ablehnung des neueren Auswegs, auf das Prädikat Allmacht zu verzichten: „Gott wäre dann nicht mehr ‚aliquid quo nihil maius cogitari possit‘“). Geschichte und Tradition, auf die Schlegel setzen wollte, haben ihre Überzeugungskraft eingebüßt, und Hegels Hoffnung, die Erkenntnis werde den Zwiespalt versöhnen, hat sich nicht erfüllt. *G. Müller* interpretiert die Jean-Paul-Rede mit ihrem Umschwung „vom erhabenen Schrecken zur lustbetonten Geborgenheit“ (49) als Klopstock-Dekonstruktion. *E. Herms*, „Gott“, behandelt Herders Geist-Philosophie. Es geht um die – notwendig dialogische – Erkenntnis des endlichen Daseins als Selbstoffenbarung des ewigen Daseins. *J. Jantzen* befaßt sich mit der Kontroverse Eschenmayer – Schelling und des letzteren Scheitern bei einem Konzept von Schöpfung als Fall. *E. Düsing* untersucht Fichtes späte Religionsphilosophie anhand der Bewußtseinspositionen in der *Anweisung* ... (108: „jeder der fünf Standpunkte“?), mit berechtigter Nachfrage zum Bruch des johanneischen Liebes-Gedankens durch die metaphysische Egozentrik des Spinozismus (125). Die Kernfrage: Besagt die Selbstaufhebung der Reflexion Erfahrung des Absoluten? *K. Hammacher* zu Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen* verweist sie in die Gattung Essay, weil sie – „Die Natur verbirgt Gott ... Der Mensch offenbart Gott“ – an die Freiheitserfahrung nur appelliere, ohne den Aufweis des Zusammenhangs zwischen Erkenntnis und Freiheit zu liefern (136f.). Muß man hier freilich von „Analogiedenken“ sprechen statt von einer (interpretierenden, transzendentalen) Erfahrung, wie sie etwa ein J. H. Newman einbringt? Notiert sei der Hinweis, daß bis heute „keine philosophische Erklärung des evolutionären Denkens“ vorliege (140). Schellings Erwiderung wird von *W. G. Jacobs* vorgestellt. Auch hier begegnet die These, es sei eine Grenze des Jacobischen Denkens, daß er sittliches Bewußtsein nicht rational zu explizieren vermöge (148f.). Gibt es wirklich nur die Faktizität des Bösen (das als Kantisch „radikales“ freilich noch nicht es selbst ist), nicht dem zuvor das Faktum beanspruchter Vernunft und das Vernunftfaktum des sittlichen Anspruchs als solchen? Das zu bedenken wäre (151) nicht schon (Offenbarungs-, sondern durchaus philosophische) Theologie. Ein Böses aber, das begriffen würde, wäre keines mehr. Auf keinen Fall läßt m. E. sich sagen (153), es sei – als Gegensatz – zum Selbstbewußtsein des Guten vonnöten (dessen Widerspruch es darstellt, so wie Lärm zur Musik – statt des [notwendigen] Gegensatzes Stille. Nicht sehen kann ich, was *hier* dann die an sich wichtige Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit des Bösen einträgt; unabhängig von der zu führenden Diskussion, wo die Liebe ihrer bedarf [außer im Geschöpf auch im trinitarischen Prozeß], scheint doch für das Selbstbewußtsein des Guten es mit solcher Möglichkeit nicht getan). *B. Bianco* erschließt die Friessche Streitschrift und fragt nach dem Wahrheitsgehalt seines Dualismus zwischen Verstand und Vernunft wie zwischen Glauben und Wissen (so unerschaffbar anscheinend letztere Opposition ist, so unerlässlich finde ich den Einspruch dagegen). *F. Schlegels* später Idealismuskritik widmet sich *E. Behler*. M. E. gilt tatsächlich, daß, wenn alles eins ist, alles nichts ist (179). Reizvoll die Jacobische Alternative (190): „immer eifriger fortzuphilosophieren ... oder katholisch zu werden“. (Zwei merkwürdige Nominative: 188 mitte statt ‚bezeichnete‘: erschien; 191, Abs. 2 statt ‚er ... deutete‘: in dem die Komödie gedeutet wurde.) *F. Wagner* stellt erneut seine Hegel-Interpretation vor, als „theologisch“, obwohl er die Möglichkeit zurückweist, den Gottesgedanken von ‚Gott als solchem‘ zu unterscheiden (als ginge es nicht um die Selbstunterscheidung des Denkens vom Ge- und Bedachten), und das mit ‚Gott‘ Gemeinte nur als vom Gottesbewußtsein dependierenden Grund sehen kann, weil (203) „der mit dem Ausdruck ‚Gott‘ gemeinte Sachverhalt in jedem Fall als ein vom menschlichen Vorstellen oder Denken hervorgebrachtes Konstrukt erscheint.“ Den Schluß bildet ein Beitrag *W. Henckmanns* über Solgers Konzept der Einheit von Offenbarung

und Philosophie. Idee im Singular meint die Gottheit selbst, der Plural steht für Wesenseigenschaften der Gottheit bzw. jene Universalien, an denen die Erscheinungsvielfalt partizipiert. Rätselhaft seine Rede von Offenbarung als Selbstvernichtung Gottes, mehrdeutig auch seine Bestimmung des Bösen (246 f.): die Wendung des Menschen zur nichtigen Welt oder diese selbst? (249, vorl. Zeile statt des falschen Dativs: die) – In jedem Band ein Personenregister.

J. SPLETT

SCHMID, PETER A., *Ethik als Hermeneutik*. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre (Studien und Materialien zum Neukantianismus 5). Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 324 S.

Die vorliegende Arbeit versucht einen neuen Zugang zu Cohens praktischer Philosophie, die in der Regel als Methodologie der Rechtswissenschaft verstanden wird. Schmid hält diese Deutung für einseitig. Cohens praktische Philosophie, so seine These, sei zugleich auch politische Theorie, Geschichtsphilosophie und Tugendlehre. Für diese emanzipative und geschichtsbezogene Ausrichtung von Cohens praktischer Philosophie prägt er die Formulierung, diese sei „Hermeneutik der menschlichen Welt“ (174). Auch wenn sich bei Cohen selbst der Terminus Hermeneutik selbstverständlich nicht findet, so ist S. doch der Überzeugung, in Cohens Aussage, daß erst mit dem Walten des Sittengesetzes die menschlichen Dinge als menschliche verständlich würden, werde eine Struktur manifest, die sich durchaus als hermeneutische verstehen läßt, insofern das Sittengesetz gewissermaßen den Verstehenshorizont für die menschlichen Dinge abgibt. Als Methodenbegriff will S. den Begriff Hermeneutik dagegen nicht verstanden wissen, da Cohens Ethik nicht hermeneutisch, sondern transzendental-methodisch verfährt. Ebensovienig versteht er Cohens Ethik als hermeneutische Ethik, „die von einem lebensgeschichtlich und weltanschaulich vorgeprägten Vorverständnis des Sittlichen ausgeht und situativ auf die richtige sittliche Wahl bezogen ist“ (175) oder als hermeneutische Existentialanalyse des sittlichen Daseins, die das Ziel verfolgt, „eine Heimat für die Geworfenheit und Endlichkeit des Daseins zu finden“ (ebd.), sondern was Cohens Ethik nach S. auszeichnet, ist, daß sie den Versuch unternimmt, „durch Reflexion auf das, was man sein soll, sein Sein zu verstehen“ (ebd.). Soweit zu S.s Interpretationsansatz. Seine Durchführung sieht so aus, daß S. zunächst auf den ersten Teil von Cohens ‚Ethik des reinen Willens‘ (= ErW) eingeht, sodann die offenen Fragen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Logik und Ethik durch einen Rekurs auf Cohens zweites Kantbuch zu klären sucht und ausgehend von diesen „Einsichten in die Tiefenstruktur der Ethik“ (3) eine Deutung der „systematischen Kernstellen“ (104) der ErW vornimmt, die sich s. E. in den Kapiteln acht und neun finden. Denn hier geht es nicht mehr wie im ersten Teil um die Prinzipien der Ethik, sondern um deren Anwendung. Allerdings zielt Cohen hier nicht auf eine angewandte Ethik im heutigen Sinne, sondern er geht der Frage nach, „ob und wie das reine Sollen in konkreten menschlichen Handlungsvollzügen zur Anwendung kommen kann“ (178). Die Lösung dieser Frage findet er in einer „Analyse der speziellen Wirklichkeitsbedingungen des ethischen Sollens“ (ebd.). Wichtig ist in diesem Zusammenhang zunächst der Rekurs auf die Idee Gottes. Als „systematisches Zentrum der gesamten idealistischen Philosophie“ (ebd.) garantiert sie die Harmonie zwischen Natur und Sittlichkeit. Gleichzeitig hat sie aber auch eine geschichtsphilosophische Dimension, denn sie „verbürgt ... den Fortschritt der Sittlichkeit und die Überzeugung vom Sieg des Guten“ (179) und ermöglicht damit einen „Optimismus, der die ständige Arbeit an der Sittlichkeit trotz Mißerfolgen und Rückschlägen möglich macht“ (ebd.).

Neben dem Rekurs auf die Gottesidee ist, wenn es um das Anwendungsproblem der Ethik geht, auch ein Rekurs auf die Tugendlehre erforderlich, die nach den Worten von S. „die subjektive Seite des geschichtsphilosophischen Optimismus Cohens“ (ebd.) verkörpert. S. liest Cohens Tugendlehre also „unter der Frage nach dem – von den meisten Interpreten vermiften – subjektiven Gewißheitsgrund des Fortschritts der Sittlichkeit“ (ebd.), der die notwendige Voraussetzung des individuellen sittlichen Handelns darstellt, und ist der Überzeugung, daß die Cohensche Tugendlehre „die Anwendungsproblematik der reinen Ethik zu ihrer vollständigen Lösung“ (ebd.) bringt. Seine Begrün-