

kann hier nicht diskutiert werden, die von G. herausgearbeiteten Ergebnisse legen aber die Vermutung nahe.

Insgesamt bleibt der Hinweis auf ein interessantes, sehr kenntnisreich und, trotz der erheblichen Komplexität des Themas, stilistisch flüssig geschriebenes Buch. Dessen einzige, aber leider nicht zu vernachlässigende Schwäche besteht in seinem übergroßen Umfang. Hätte G. darauf verzichtet, nahezu alle, auch nebensächliche, Details seines Themas mit exkursartiger Gründlichkeit zu behandeln, wäre eine Studie mittleren Umfangs herausgekommen. Man hätte sie mit noch größerem Interesse und Gewinn gelesen als das fundierte, wohl wegen seiner Detailfülle in der Gedankenführung aber nicht immer ganz gradlinige Werk, das der Autor vorgelegt hat. Dennoch überwiegt der positive Eindruck, den eine gründliche und, mit der genannten Einschränkung, gut lesbare Interpretation zweier Autoren hinterläßt, die, auch über den eigentlichen philosophischen und tiefenpsychologischen Diskurs hinaus, die Selbstauslegung der Kultur des zu Ende gehenden Jahrhunderts wesentlich geprägt haben.

M. HEESCH

HERMANN COHEN'S PHILOSOPHY OF RELIGION. International conference in Jerusalem 1996, ed. by *Stéphane Moses* and *Hartwig Wiedebach*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 1997. 294 S.

Der vorliegende Sammelband behandelt Cohens Religionsdenken aus unterschiedlicher Perspektive. Allgemeine Fragen bzgl. Cohens Religionsphilosophie behandeln die Beiträge von Holzhey, Motzkin und Schulte. *H. Holzhey* untersucht das Verhältnis von Metaphysik und Religionsphilosophie bei Cohen, *G. Motzkin* das Problem der Erkenntnis in Cohens Religionsphilosophie und *Ch. Schulte* Kants und Cohens Theodizeekonzept. Um Cohens Interpretation des jüdischen Denkens geht es in den Beiträgen von Kajob, Zank und Bruckstein. Dabei interpretiert *J. Kajob* Cohens Offenbarungskonzept als Antwort auf den Hegelianismus, *M. Zank* fragt nach Cohens Verhältnis zur rabbinischen Literatur und *A. Bruckstein* befaßt sich mit Fragen der jüdischen Hermeneutik. Cohens Ethik und Tugendlehre stehen im Mittelpunkt der Beiträge von Poma, Wiehl, Wiedebach und Munk. *A. Poma* analysiert die Rolle des Humors in Cohens Religionsphilosophie, *R. Wiehl* Cohens Prinzip der Treue, *H. Wiedebach* Cohens Theorie des Mitleids und *R. Munk* das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem in Cohens Ethik und Religionsphilosophie. Schließlich untersuchen die Beiträge von Adelman, Fiorato, Casper und Lavy das Verhältnis Cohens zu anderen Denkern. *D. Adelman* schreibt über das Verhältnis von Cohen und Steintal, *P. Fiorato* handelt über Walter Benjamin als Leser von ‚Kants Theorie der Erfahrung‘, *B. Casper* zeichnet nach, welche Deutung das religionsphilosophische Spätwerk von Hermann Cohen bei Franz Rosenzweig findet und *Z. Levy* fragt nach dem, was die beiden jüdischen Denker Cohen und Lévinas verbindet. – Der Sammelband gibt zweifellos einen guten Einblick in die neuere Diskussion um Cohens späte Religionsphilosophie. Der Rez. muß sich auf einige Schlaglichter beschränken, die den Facettenreichtum dieser Diskussion belegen mögen. Holzhey, der sich eines definitiven Urteils über Cohens Opus postumum enthält, äußert die Vermutung, die ‚Religion der Vernunft‘ lasse sich möglicherweise verstehen als „ein substantieller Beitrag zur ‚Hütung und Deutung der religiösen Quellen‘ des Judentums im Rahmen einer (eben)so metaphysikkritisch wie religionskritisch geprägten Philosophie der Religion“ (104).

Fiorato betont, die Idee der Vernunft, die schon in ‚Kants Begründung der Ethik‘ das Verbindungsglied zwischen Natur und Freiheit darstelle, erhalte auch im System aufgrund ihrer Koordination mit dem Grundgesetz der Wahrheit „einen eindeutigen Primat unter den Auslegungsformen des Absoluten“ (81). Von daher ist es für Fiorato auch verständlich, daß mehrere Interpreten in dieser Idee „nichts anderes als den Gedanken der Einheit der Vernunft“ vertreten“ (ebd.) sehen. Fiorato knüpft bei dieser Deutung an. Er beruft sich auf die Aussage Cohens in der ‚Religion der Vernunft‘, das Urproblem der systematischen Philosophie sei auch der Grundsinn der Idee Gottes, und meint: „In diesem Sinne ist es also gerade das Problem der Vernunft, welches in der Idee, d. h. im Problem Gottes ... bei Cohen seinen eminenten Ausdruck findet“ (ebd.). *R. Wiehl* bestimmt die „Gewichtsverschiebung“ (250), welche die ‚Religion der Vernunft‘ und die

späteren jüdischen Schriften gegenüber Cohens Ethik vornehmen, wie folgt: „Die Methodik der reinen Vernunft vermag in der Faktizität der jüdischen Religion eine Quelle der Sittlichkeit sui generis zu entdecken, welche der philosophischen Ethik verschlossen bleiben muß, sofern sich diese an der Faktizität des Rechts orientiert“ (250). Ch. Schulte problematisiert die These von Rosenzweig und Guttman, es handle sich bei der ‚Religion der Vernunft‘ um eine Philosophie des Judentums. Ihm zufolge ist „Cohens ‚Religion der Vernunft‘ nicht in erster Linie als Philosophie des Judentums gedacht“, sondern „sie ist, als Philosophie des ethischen Monotheismus, auch eine Philosophie des Judentums, aus dem sie schöpft“ (226). Schulte begründet diese These, für die er sich auf Schwarzschild beruft, mit Cohens Vorgehensweise in seiner späten Religionsphilosophie, die er so charakterisiert: „Diese Religionsphilosophie bezieht ihre Begriffe und Elemente nicht aus den Quellen des Judentums, sie findet sie in Logik und Ethik vor und trägt sie an die Fülle jüdischer Texte immer schon heran“ (ebd.). Sie bedient sich „eines ahistorische(n), von systematischen Interessen geleitete(n) und äußerst selektive(n) Verfahrens“ (ebd.) bei der Interpretation jüdischer Texte. Sie „gipfelt in ethischem Universalismus, den Cohen auch und vernehmlich bei den Propheten findet und der, so Cohens Behauptung, dem Judentum und seinen Quellen wesentlich ist“ (227). Zank schließlich meint, die beiden Grundpositionen, die im Streit um die Deutung von Cohens später Religionsphilosophie von Rosenzweig, Bergmann und Rotenstreich auf der einen sowie von Altmann und Schwarzschild auf der anderen Seite bezogen würden, ließen sich „in ihrer Radikalität nicht mehr aufrecht erhalten“ (267). Von einer „späten Rückkehr Cohens zum Judentum und damit verbunden, von einem radikalen Übergang vom kritischen Idealismus zu einer Art Proto-Existenzialismus“ (267 f.) kann nach Zank nicht die Rede sein. Allerdings stimmt er Rosenzweig insofern zu, als er ebenso wie Rosenzweig die Frage nach Cohens Verhältnis zur jüdischen Religion und die Frage nach einer philosophischen Verortung der konkreten Subjektivität als zusammengehörig ansieht. Gleichzeitig geht er mit Altmann und Schwarzschild von einer „Übereinstimmung zwischen dem Programm der Ethik und der Religionsphilosophie“ (268) aus. Zank unterscheidet in Cohens religionsphilosophischen Publikationen zwei Phasen, eine Phase der Apologetik und eine Phase der eigentlichen Religionsphilosophie. Das Problem des „Übergangs von einer Verteidigung der Universalität der jüdischen Morallehre gegenüber engstirnigen und böswilligen Unterstellungen zu einer selbständigen und umfassenden Entfaltung der Prinzipien des Judentums“ ließ sich ihm zufolge nur lösen, wenn „die Quellen des Judentums nicht nur die Idee der Gerechtigkeit und des Rechts, sondern auch ein solches Prinzip enthielten, aus dem sich das Anliegen der ethischen Autonomie ableiten und zur Geltung bringen ließ“ (277). Faktisch stellt die jüdische Idee der Versöhnung für Cohen ein solches Prinzip dar. Obwohl es sich hier um einen etwas künstlichen Ausdruck handelt, den Cohen zudem „in absichtsvoller Anlehnung ... an die christliche Tradition gewählt hat“ (278), fehlt es diesem Begriff nach Zanks Meinung doch nicht an Prägnanz. Im Gegensatz zu Schulte hat Zank keine Probleme damit, Cohens Religionsphilosophie als eine jüdische Philosophie zu bezeichnen, deren Stärke „schon immer darin gesehen“ wurde, daß es ihr „gelang, Begriffe der religiösen Tradition in dem Sinne zu entfalten, der diesen innerhalb der Tradition selbst zukommt“ (287).

Diese wenigen Hinweise mögen etwas verdeutlichen, wie unterschiedlich Cohens Religionsdenken nach wie vor bewertet und diskutiert wird. Gleichzeitig ist dieser Sammelband ein gutes Beispiel dafür, welche Anregungen sich nach wie vor aus der Beschäftigung mit Cohens Religionsdenken ziehen lassen.

H.-L. OLLIG S. J.

STARK, THOMAS, *Symbol, Bedeutung, Transzendenz*. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg: Echter 1997. 734 S.

Thomas Stark hat sich in seiner umfangreichen Eichstätter Dissertation viel vorgenommen: Sechzig Seiten umfassen bereits die „Präliminarien“, dann folgt der mit „Das Symbol“ überschriebene erste Teil, der eine „quellenorientierte“ und eine „interpretierende“ Auseinandersetzung mit Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ (PsF) enthält. Der zweite Teil behandelt die „Mythos“-Theorie Cassirers, und der ab-