

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-

schließende Teil – „Die Religion“ – endet mit einer „kritische(n) Weiterführung“ des Gesagten. Stark fragt danach „welche Rolle die Religion in der Moderne zu spielen vermag (5)“. Diesen Platz will er mit einer Rekonstruktion von Cassirers Denken ausfindig machen, und gleichzeitig nachweisen, daß die Religion diejenige symbolische Form ist, die das „einheitsstiftende Prinzip in der Kulturentwicklung“ (23) darstellt. Den Nachweis für diese These zu führen, gilt die Aufmerksamkeit des Buches. In Übereinstimmung mit der Literatur sieht Stark Cassirers gesamtes Werk unter dem Titel einer „Philosophie der symbolischen Formen“ (67) stehen. In den Mittelpunkt rückt dabei der Versuch, Subjektivität entgegen der Tradition als Funktion und nicht als Substanz zu denken. Kernstück von Cassirers Ansatz ist die „symbolische Prägnanz“, wie sie im dritten Band der PsF entwickelt wird. Sie „thematisiert die ursprüngliche Gegebenheitsweise von Welt.“ (80) Dazu verbindet Cassirer phänomenologische Analysen mit Hegels Methode aus der „Phänomenologie des Geistes“, und zwar so, daß die einzelnen Bewußtseinsgestalten als phänomenal vorkommend ausgewiesen werden. Mit Reto Fetz kann ein solches Vorgehen „strukturgenetisch“ genannt werden. Stark ist zuzustimmen, wenn Cassirers Ansatzpunkt folgendermaßen gekennzeichnet wird: „Die Einzelmomente der Wahrnehmung werden mittels natürlicher Symbolik zu Komplexen zusammengefaßt, aus denen durch künstliche Symbolismen, d. h. durch symbolische Formen Sinnwelten aufgebaut werden. Der systematische Zusammenhang der verschiedenen symbolischen Formen bildet die Einheit der Kultur, der eine Einheit von Welt als universaler Bedeutungszusammenhang korrespondiert.“ (126)

In einer folgenden Kritik an Cassirer verallgemeinert Stark die vorgefundenen Defizite und überträgt sie auf die Philosophie allgemein: „Philosophie ist grundsätzlich transzendental. Sie reflektiert ausschließlich auf die Bedingungen von Möglichkeiten und formuliert ihre Ergebnisse in hypothetischen wenn-dann-Beziehungen.“ (135, 706 u.ö.). – Der zweite Teil über den „Mythos“ ist am Leitfaden von Cassirers historischen Studien, die als „Problemgeschichte“ (152) verstanden werden können, geschrieben. Stark „erzählt“, bei immenser Materialverarbeitung, souverän das Vorgefundene nach, ohne Korrekturen an Cassirers Positionen vorzunehmen. Es geht dabei, in Abgrenzung zu metaphysisch-deduktiven bzw. empirisch-induktiven Methoden der „Mythos“-Analyse, um die Etablierung eines dritten Ansatzes, den Stark mit Cassirer als einen der „kritischen Phänomenologie des mythischen Bewußtseins“ (221) bezeichnet. Dazu weitet Cassirer sowohl Kants transzendentalphilosophischen als auch Hegels entwicklungsphilosophischen Ansatz aus zu einem Amalgam der „Kritik der Kultur“, die beim mythischen Bewußtsein methodisch und historisch anfängt. Diese quasi „pragmatische Transformation“ (268) setzt wieder die „symbolische Prägnanz“ in ihr Recht.

Stark sieht im Verfolg von Cassirers Analysen den Mythos letztendlich in der Religion fundiert. „Die Sonderstellung, welche die Religion unter den symbolischen Formen einnimmt, resultiert daraus, daß sie die (im engeren Sinne) religiöse Basis und die (systematische) Basis aller Symbolisierungen in einer gegenüber dem mythischen Ursprung transformierten Weise explizit thematisiert.“ (421 f.). Die Fundierungsleistung für den Mythos, und damit für die Einheit der Kultur allgemein, übernimmt also die Religion. Damit ist für Stark das für die Cassirer-Forschung entscheidende Problem gelöst, was denn die einzelnen symbolischen Formen zusammenhalte, ihnen das Dach „Kultur“, unter dem sie alle versammelt sind, trage. Hatte bisher der Philosoph Thomas Stark in oft bewundernswerter Art und Weise die komplexen Strukturen von Cassirers Werken mitsamt ihren Quellen offengelegt, so begegnet man im dritten Teil („Die Religion“) dem Theologen Thomas Stark, der die Philosophie wieder zur „Magd“ der Theologie machen möchte. So legitim ein solches Unternehmen zunächst ist, so sehr diskreditiert dieser Umschlag das gesamte Vorgehen. Wenn am Ende des Buches Cassirer vorgeworfen wird, allerdings ohne jeden Beleg, er habe „sich – im Gegensatz übrigens zu seinem Lehrer Cohen – nicht in die Niederungen des persönlichen Bekenntnisses zu einer konkreten Religion“ (716) herabgelassen, dann ist die Frage erlaubt, ob Stark überhaupt etwas von Cassirers Denken hat verstehen wollen. Hat er nicht selbst Cassirer als „radikalen“ Aufklärer geschildert, der selbst in seinem „Mythos des Staates“ keine Verfallsgeschichten der Philosophie konstruiert, um die Ermordung der europäischen Juden verständlich zu machen? Hat Stark nie die späten Aufsätze Cassirers über das Ju-

dentum gelesen? – Es drängt sich im letzten Teil zunehmend der unangenehm berührende Eindruck auf, der Autor habe lediglich ein Objekt für *sein* persönliches Bekenntnis gebraucht. Immer häufiger stößt man auf erbauliche Stellen, die im diametralen Gegensatz zum teilweise scharfsichtigen analytischen Blick von Stark stehen. So etwa, wenn er behauptet: „Wollte man die metaphysischen Implikationen des Cassirerschen Kulturidealismus beharrlich zu Ende denken, so hätte dies Konsequenzen zur Folge, die nicht anders denn als obskur zu bezeichnen wären.“ (700) War Cassirer „Kulturidealist“? Was heißt „obskur“? Aber auch das Gespür für sonst sehr gut gewählte allgemeine Aussagen über komplexe philosophische Zusammenhänge geht zunehmend verloren. So wird Hegel mal wieder mit dem Panlogismus Vorwurf konfrontiert (632), Cassirers Rede von „Einheit“ wird als „synthetische“ gefaßt (528, 676, 678), während es sich erklärtermaßen um eine „funktionelle (PsF I, 7) handelt. Man wird wohl kaum Hegels Rede von „sinnlicher Gewißheit“ als theoretisch abgeleitet bezeichnen können, der eine präreflexive Stufe vorgeschaltet werden müsse (674). Gänzlich dunkel bleibt die oft wiederholte Rede von der „Unifikation der Pluriformität“ (488, 528, 691), gleichwohl der dahinterstehende Gedanke interessant hätte sein können. Verwunderlich ist auch das apodiktische Urteil „beim menschlichen Leib“ handle es sich „evidentermaßen nicht um ein Kulturprodukt“ (714). Hat hier die auffallende und befremdende Ignoranz von (Sekundär)Literatur der letzten zwanzig Jahre dem Autor vielleicht ein Bein gestellt?

Leider hinterläßt das mit enormen Fleiß geschriebene, den Autor oft als hervorragenden Kenner der Philosophiegeschichte ausweisende und über weite Strecken sehr lebendig geschriebene Buch, einen schalen Nachgeschmack. Es wirkt am Ende wie die Inszenierung des Triumphes der Theologie über die Philosophie, letztere vertreten durch Ernst Cassirer. Das haben weder die beiden Disziplinen, aber schon gar nicht Ernst Cassirer verdient.

TH. MEYER

HEIDEGGER, MARTIN, *Besinnung* (Gesamtausgabe, 66). Hrsg. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, 437 S.

Vorzustellen ist ein umfangreicher Text Heideggers (H.s), der aus den Jahren 1938/39 stammt und thematisch in den Umkreis der „Beiträge“ gehört. Zentrales Thema ist die Entscheidung, „ob die Machenschaft des Seienden den Menschen übermächtige und zum schrankenlosen Machtwesen loslasse, oder ob das Seyn die Gründung seiner Wahrheit als die Not verschenke, aus der sich die *Entgegnung* des Gottes und des Menschen mit dem *Streit* der Erde und der Welt kreuze. Solche Durchkreuzung ist der Kampf der Kämpfe: das Er-eignis, in dem Seiendes erst wieder seiner Zugehörigkeit zum Seyn übereignet wird. ... Seyn ist Er-eignis, *austragsames* Ereignis: *Aus-trag*.“ (15 u. passim). Hintergrund der Empfindung, daß solch eine Entscheidung anstehen könnte, ist H.s fast apokalyptische Zeichnung der Gegenwartssituation. Er sieht sie bestimmt von einer schrankenlosen Steigerung der Mittel und einer Abwesenheit letzter Ziele. Losgelassene Technik ist der Grundzug des Lebens, technisch wird auch die Natur interpretiert. Es ist ein Zustand, der mehr und mehr die Erde beherrscht, am konsequentesten aber vielleicht im Nationalsozialismus zum Ausdruck kommt (34 ff.; 122, 167 ff., 234 usw.). Aber auch der liberale Humanismus und die Kirche stehen unter seinem Einfluß. Dem entspricht, daß immer mehr Menschen von der Gottunfähigkeit (98) geprägt sind. Die „Entscheidung“ aber versteht H. grundlegend als eine Wende, die nicht wir bewirken können, sondern die in der Art des Seins-Ereignisses selbst liegt. Auf dieses führt H. ja auch im wesentlichen das Heraufkommen jenes Welt- und Selbstverständnisses zurück, das er „Metaphysik“ nennt, und das in der Geschichte sowohl eine hohe Wahrheit verwahrte wie auch eine noch grundlegendere, schlichtere Form von Wahrheit verstellte, das aber *nun* fast nur noch in der verkommenen Form der szientistischen, pragmatischen und hedonistischen Ideologie mächtig ist. Der Macht der Selbstverständlichkeit dieser Einstellung ist mit den Mitteln des menschlichen Denkens allein nicht zu begegnen, zumal das metaphysische Denken selbst mit Hegel in eine Vollendung eingegangen ist, die es nach rückwärts hin abschließt. Eine Wende, ein anderer Anfang, kann nur aus demselben Seinereignis kommen, das der Gründung der Metaphysik zugrundelag, damals aber so, daß sich das Ereignis als solches entzog zugunsten des Aufgangs des Seins