

EDMUND HUSSERL, MARTIN HEIDEGGER – PHÄNOMENOLOGIE (1927). Hgg. von *Renato Cristin* (Philosophische Schriften; Bd. 34). Berlin: Duncker & Humblot 1999. 80 S.

Diese Publikation enthält Dokumente zur Auseinandersetzung zwischen Husserl und Heidegger um den Begriff der Phänomenologie, und das heißt für beide: der Möglichkeit der Philosophie überhaupt. Vor allem geht es dabei um den letzten Versuch einer Zusammenarbeit zwischen den beiden Denkern bei der Redaktion des Artikels „Phänomenologie“ für die ‚Encyclopaedia Britannica‘. Abgedruckt sind: Husserls Endfassung dieses Artikels (1928); ein Brief vom 22. 10. 1927 mit Anfragen Heideggers an eine frühere Redaktion und sein Entwurf einer einleitenden Passage für dieselbe; Heideggers Ansprache bei der Feier zu Husserls 70. Geburtstag; je ein Brief Husserls an R. Ingarden (19. 11. 1927) und A. Pfänder (6. 1. 1931).

In seiner Einleitung macht Cristin deutlich, wie sehr die Intentionen Husserls und Heideggers von Anfang an verschieden waren; der nach einem philosophischen Erben verlangende Husserl wollte das freilich lange nicht sehen, und Heidegger wollte das nicht klar sagen, da er einerseits auf Husserl als Lehrer und Förderer angewiesen war und andererseits nicht abhängig werden wollte von Husserl. Beiderseits gab es Mißverständnisse, die sich zwar hätten vermeiden lassen, die aber aus je ganz anderen „Grundstellungen“ hervorgingen, zwischen denen es keinen objektiven Ausgleich geben konnte. Das Verhältnis Husserl/Heidegger ist hier freilich kein Sonderfall; man denke an Platon/Aristoteles, Kant/Fichte usw. Man kann sich sogar fragen, ob dies im letzten nicht das normale Schicksal der Verständnismühungen zwischen Philosophen sein muß, und was das dann für „die“ Philosophie bedeutet. Heidegger hat diesen Tatbestand reflektiert und bejaht, während Husserl noch an die „reine“ Wissenschaft glaubte. – Der Band versammelt Texte, die schon in den *Husserliana* veröffentlicht sind; Heideggers Geburtstagsansprache war bisher freilich nur sehr schwer zugänglich. Cristins Aufsatz „Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger“ beschränkt sich darauf, eine zuverlässige Einführung in dieses Thema zu geben, da eine tiefere Ausdeutung den Rahmen einer Dokumentensammlung sprengen würde. Der Band ist, mit einem Preis von fast einer Mark pro Seite, übermäßig teuer. Leider kommt er deswegen als Grundlage von Seminarübungen, für die er sonst hervorragend geeignet gewesen wäre, nicht in Frage.

G. HAEFFNER S. J.

HERNÁNDEZ ARIAS, JOSÉ RAFAEL, *Donoso Cortés und Carl Schmitt*. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; N. F. Bd. 83). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 275 S.

Ein solches Buch war überfällig. Wer sich mit Carl Schmitt beschäftigte, stieß unvermeidlich auf Donoso Cortés (1809–1853); und wer Cortés las, begann nach der Wirkungsgeschichte zu fragen und wurde zu Carl Schmitt (1888–1985) geführt. Das Verhältnis von Schmitt zu Cortés einmal zum Thema zu erheben, beider Hauptargumente vor dem Hintergrund ihrer Zeit zu rekonstruieren sowie das Gewicht der Beeinflussungen abzuwägen, dies stand seit langer Zeit auf der Wunschliste der Forscher. Abhilfe verspricht hier nun Hernández Arias (= H.), dessen Dissertation von Alexander Hollerbach betreut wurde. H. bringt neben seinem intensiven Schmitt-Studium als Vorteile seine Kenntnis der Ideengeschichte und Forscherwelt Spaniens als ein Pfund ein, mit dem sich wuchern ließ.

H. schöpft unter den „Obras de D. Juan Donos Cortés“ vor allem aus dem „Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo“ von 1851, der sogleich ins Deutsche übersetzt wurde und 1854 unter dem Titel „Versuch über den Katholizismus, den Liberalismus und Sozialismus“ in Tübingen erschien. Zu erwähnen sind unter ihren deutschen Titeln als weitere wirkkräftige Werke des Cortés „Zur katholischen Politik der Gegenwart“ (Paderborn 1850), „Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie“ (Karlsruhe 1933), und der „Der Abfall vom Abendland“ (Wien 1948). Die Erscheinungsjahre zeigen an, daß es und wann es ein Interesse an Cortés gab: kurz nach der Mitte des vorletzten Jhdts., in den zwanziger Jahren des letzten Jhdts. und wiederum

kurz nach dem Zweiten Weltkrieg; es sind jeweils Zeiten besonderer Orientierungsbedürftigkeit und starken Verlangens nach Prophezeiungen. – Was Schmitt betrifft, so zieht H. sämtliche Werke heran. Eine Aufzählung ist aufgrund der großen Zahl in diesem Rahmen unmöglich. Erwähnt seien nur jene vier kleinen Schriften Schmitts, die sich ausdrücklich mit Cortés beschäftigten und in einem Bändchen unter dem Titel zusammengefaßt sind: „Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze“ (Köln 1950).

H. hat seinen Vergleich in sieben Kapitel gegliedert; sie seien kurz skizziert und bewertet. Das erste Kapitel lautet „Die Stellung von Donoso Cortés und Carl Schmitt in der Geschichte der Staatsphilosophie“ (21–58), wobei die Überschrift nur für Cortés voll zutrifft; um Schmitt zu verorten, ist es nötig, das gesamte Werk Hs. zu studieren. Zielstrebig arbeitet er die für das Verständnis wichtigen Vorläufer und Begleiter im spanischen und deutschen Denken heraus. Das Hauptaugenmerk liegt jedenfalls ebenso auf der Erhellung der Rolle von Cortés innerhalb der geistesgeschichtlichen Entwicklungen der Iberischen Halbinsel als auch auf Schmitts Aufnahme der Anregungen, Zeitauslegungen und seiner eigenwilligen Verarbeitung der Kaiserzeit sowie der Weimarer und schließlich sogar noch der bundesrepublikanischen Zeit. Halten wir eine Frage fest, mit der H. Schmitts Anliegen umreißt: In welchen Gesellschafts- und Staatsformen kann sich eine vernünftige Identität überhaupt noch ausbilden? Und was alles beinhaltet „vernünftig“? (50). Ein zweites Kapitel ist der „Politischen Anthropologie“ beider Denker gewidmet (59–97). Die Erbsündenlehre und der aus der erbsündlichen Verfassung sich ergebende Krieg werden nuancenreich besprochen. H. scheut sich nicht, die Erbsünden-auffassung beider Denker mit der Tridentinischen Lehre, der römisch-katholischen also, und der protestantischen Auffassung zu vergleichen. Daß beide Denker die katholische Auffassung verzerren und verfälschen, stellt H. zu Recht fest. Beide rechtfertigen die Überzeichnung damit, daß es ihnen um eine kämpferische Auseinandersetzung mit Pazifisten, Rousseauisten etc. gehe, weshalb Vergrößerungen gerechtfertigt seien. Eine *Bellum-justum*-Lehre und eine Strafrechtsphilosophie vermögen aus Hs. Forschungsergebnissen Anregungen zu gewinnen. Von der „Ausnahme“ handelt das dritte Kapitel (98–124). Inspirierende Fragen werden hier gestellt und aus dem Werk beider Denker beantwortet, und d.h., nie abschließend und nie völlig eindeutig gelöst. Gehört der Ernst- und Ausnahmefall wesentlich und niemals beseitigbar zur Welt und zum Menschen, oder handelt es sich bei der Ausnahme um einen irgendwann einmal für immer behebbaren Betriebsunfall? Für Cortés und Schmitt bildet die Ausnahme eine existentielle, jederzeit aktuell auftretende Grundgegebenheit des Menschseins (107). Was verbindet das Wunder des religiösen Lebens mit der Ausnahme des Rechts- und Staatslebens? Jeweils der Ausfall der Gesetze und der Einbruch einer anderen ordnenden Kraft (109)! Und wie ist damit umzugehen, daß der Bereich des „Positiven“ in Richtung des „Überpositiven“ aufgesprengt wird? Darf überhaupt die Ausnahme vom Gesetz noch einmal gesetzlich geregelt werden? Ist die Normalität oder das Chaos das Normale, d.h., ist die Ausnahme die Regel, während das Gefolgschaft findende und sich der Gewöhnung anbietende Gesetz die Ausnahme darstellt? H. arbeitet zutreffend das Ringen und die nicht aufhebbaren Unklarheiten bei Cortés heraus. Schmitt erfährt eine gerechte Würdigung: Seine Liberalismus- und Parlamentarismuskritik müsse im Grunde dazu führen, daß der Ausnahmezustand der normale Zustand werde. Folgerichtig schließen sich das Kapitel über die „Diktatur“ (125–156) und das Kapitel zu „Der Dezisionismus, das Naturrecht und die Wertfreiheit“ (157–185) an. Wer von Schmitts Dezisionismus handelt, muß auf Kierkegaard zu sprechen kommen. H. tut es fundiert und gängige Urteile berichtigend mit der Anmerkung 270 auf S. 108. Die Anbindung des dezisionistischen Vorgehens an das „konkrete Ordnungsdenken“ Schmitts wird behandelt (172). Im sechsten Kapitel über „Politische Theologie, Glaube und Staatslehre“ (186–230) wohnen wir dem je unterschiedlichen Ringen beider Denker bei: Cortés versucht, eine theologische Erblast wieder zu aktivieren, Schmitt hingegen ihre Fortsetzungen im säkulareren Bereich sichtbar zu machen. Jan Assmanns „Korrektur“ Schmittscher Politischer Theologie ist von H. berücksichtigt. Hatte Schmitt behauptet, daß sämtliche großen politischen Begriffe, wie Souveränität, Allmacht, Strafe und Schuld etc., vormalig theologische Begriffe gewesen seien, hat Assmann den Gedanken weitergeführt und

vervollständig: Sämtliche großen und theologischen Begriffe hätten ihre Wiege im politischen Denken (187, Anm. 490).

H. versucht am Schluß die Fülle der Aspekte zu ordnen, gesteht aber ein, daß offen bleiben muß, wie nun tatsächlich Cortés auf Schmitt gewirkt habe (245f.). Soweit ich sehe, sind keine aufseherregenden Funde hinsichtlich der Werke beider Denker zu verzeichnen, und nichts erzwingt eine neue Lesart des Werkes von Schmitt, doch auch dies ist ein wissenschaftlicher Gewinn! Das Material, das H. verwendet hat, ist von einer Reichhaltigkeit, daß es nur nach mehrfachem Lesen gelingt, an ihr angemessen teilzuhaben. Da ein geraffter Vergleich gut getan hätte, darf ich mir erlauben, ihn, gestützt auf Hs. Ansätze, kurz vorzustellen.

Cortés war alles andere als ein Opportunist, ihn zerriß kein Ehrgeiz, auch wechselte er nicht seine Einstellungen; wie ein Prophet sagte er die Verbindung von Sozialismus und Slawentum vorher (25); rührig und unermüdet warnte er. Cortés widmete sich voll der Politik und dem diplomatischen Dienst. – *Schmitt* hingegen war Opportunist, ehrgeizig, ämter- und einflußsüchtig, vielleicht im letzten trotz alledem ein Zauderer; er analysierte; Politik trieb er vorrangig durch Reden und Aufsätze, betätigte sich allenfalls in der Hochschulpolitik, war jedoch weder im Parlament noch in den Gerichten tätig. – Cortés folgte energisch einem politisch-theologischen Ansatz, lehnte die sich säkularisierende Gesellschaft strikt und unerbittlich ab und verlangte, daß der Staat Religion und Kirche verteidige; Cortés trat für die unmittelbare Beachtung von Gottes Gebot und Willen ein und sah die Monarchie als das Lebenselixier eines Volkes an; als eifriger Katholik bemühte er sich um Treue zum Papst, mit dem Eifer des Konvertiten allerdings. Die Bibel verstand er eher wörtlich. – Für *Schmitt* hingegen ist die Zeit der Religionen, jedenfalls der Theokratien, vorbei. Der Staat habe die Religionen beerbt, die religiösen oder theologischen Begriffe seien zu staatsrechtlichen geworden. Schmitt fand sich mit der säkularisierten Gesellschaft ab; der Staat habe sich zum starken Staat zu machen, um sein Überleben zu sichern; er könne seinen Wert nicht von Gott her, sondern müsse ihn aus der Stärke seines Überlebenswillens beziehen. Es scheint, daß Schmitt in Spanien sich – vielleicht bin ich unfair – als Katholik gebärdete, während er sich in Deutschland mit Glaubensbekenntnissen zurückhielt; er las die Bibel nicht im wortwörtlichen Sinn (75). – Cortés griff wiederholt in die Menschheitsgeschichte aus, ihm lag an der großen Skizze, Schmitt eher am konkreten Urteil, und so verweigerte er sich dem ausholenden Geschichtsmächtigkeit vorspielenden Gestus. – Cortés machte eindeutig – eine einzige Stelle ausgenommen – Front gegen den „Leviathan“ des Thomas Hobbes, das er für ein überaus gefährliches und irriges Werk hielt; wohingegen eben jenes Werk für Schmitt ein unersetzliches, die Neuzeit einleitendes Werk ist, voll der Wahrheit über den Menschen; für Schmitt ist die Dezision eine Schöpfung aus dem Nichts, die ohne vorgängige Diskussion und Argumentation zustande kommt und sich jeder Rechtfertigung verweigert – wie der Schöpfungsakt Gottes! Cortés bekannte sich nie zu einem solch „maßlosen“ Entscheidungsbegriff. Worin kommen beide überein? Darin, daß sie erstens Denker in Zeiten des Übergangs, der brüchig gewordenen Institutionen und der sich zur Massengesellschaft hin verflachenden Kultur sind; zweitens in ihrer Überreizung des erbsündlichen Themas und in einer nicht mehr römisch-katholischen Auffassung von der Erbsünde.

Meines Erachtens geschieht eine eigenartige Wandlung im Laufe des Buches von H.: Wir wissen am Schluß mehr über beide und ihre Beziehung, kein Wunder, bei diesem Material, der sorgfältigen Auslegung und der fast kompletten Auflistung. Und doch ist es, als ob beide Denker Opfer des Vergleichs geworden sind; beide verschwinden hinter dem Vergleich selbst. Ihre Konturen werden unscharf, ihr Inneres spricht sich gleichsam nur um des Vergleiches, nicht aber in sich selbst aus. Noch zwei Bemerkungen: Hs. eigener Standort wurde mir nicht immer deutlich, auch dies mag eine Wirkung des beständigen Vergleichens sein. Über Detailauslegungen könnte man vielfach mit H. in eine fruchtbare Diskussion eintreten. Nur eine sei aufgegriffen: Die Beurteilung von Th. Hobbes durch H. als Säkularisierer ist weder im Text (153) (nur durch ein die Behauptung wiederholendes Schelsky-Zitat!) und auch vom Ringen und Inhalt des dritten Buches des „Leviathan“ her nicht begründet (zu Schmitts Interpretation: 168). Rein sprachlich hätte eine letzte Überprüfung von Hs. Text stattfinden müssen. Ein gewissen-

haftes Lektorat fehlte wohl, um Unebenheiten und unverständliche Aussagen zu beseitigen. Bedauerlich! Insgesamt ist jedoch ein Werk gelungen, welches zwar als Einführung zu Schmitt zu schwer ist, unverzichtbar jedoch für das Studium des Einflusses von Cortés auf Schmitt bleiben wird.

N. BRIESKORN S. J.

WOLF, KURT, *Religionsphilosophie in Frankreich*. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt. München: Fink 1999. 216 S.

Diese dichte Darstellung skizziert in der Einleitung Themen, Tendenzen und philosophiehistorische Hintergründe der Religionsphilosophie in Frankreich seit 1945 und bringt dann 17 kurze, überwiegend referierende Einzeldarstellungen. Der Untertitel verweist auf die enge Verknüpfung von Religionsphilosophie und Sozialontologie; die Betonung des Du in der dialogischen Beziehung stehe in der großen Tradition der französischen Philosophie, die argumentierende Vernunft (Descartes) und sensibles Herz (Pascal) miteinander zu verbinden suche. Religionsphilosophie und Sozialontologie seien miteinander verbunden durch die Frage nach dem Ursprung des „Personenalls“ und nach der „Antlitzhaftigkeit“ des Absoluten. Die Methode der natürlichen Theologie mit ihren Gottesbeweisen trete zurück gegenüber einer im spezifischen Sinn religionsphilosophischen Methode, der hermeneutischen Hinführung zu einem personalen Ursprung. Die konkreten historischen Erscheinungen der Religion würden mitberücksichtigt; über den sprachlichen Ausdruck werde in einer Verbindung von Text- und Daseinshermeneutik zu einer existentiellen Verwirklichung des Glaubens angeleitet. Der Gottesbeweis der Metaphysik werde immer mehr umgewandelt in einen „Gotteshinweis“, der angesichts der Aporetik des Sinnlosen einer Philosophie nach Auschwitz fragmentarische Formen annehmen könne. Auch der Religionsphilosophie gehe es um Vermittlung von Glaubenserfahrung, was bis zu einer im dreifachen Sinn christlichen Philosophie führen könne: 1. Bestimmte Inhalte werden unter dem Einfluß des christlichen Glaubens vertieft behandelt; 2. der existentielle und ethische Anspruch des Christentums werde thematisiert; 3. die von der Philosophie allein nicht zu bewältigende Frage nach dem Sinn des Daseins werde an die Religion weitergegeben. Den entscheidenden Anstoß zum neuen Paradigma der Religionsphilosophie und Sozialontologie sieht Wolf in der „linguistischen Wende“, die durch die Dialogphilosophie Marcells eingeleitet und besonders von Levinas und Ricœur ontologisch und hermeneutisch vertieft werde. Sie sei verbunden mit einer Wiederaufwertung der Leiblichkeit. – Die ausgewählten Autoren werden größtenteils anhand eines Hauptwerkes vorgestellt; wo der Schwerpunkt nicht in der Religionsphilosophie liegt, wird die Form des „Exkurses“ gewählt. Bekannte Namen, die hier lediglich genannt seien, sind Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Simone Weil, Henri de Lubac, Etienne Gilson, Teilhard de Chardin, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur und Jacques Derrida. *Maurice Nédoncelle* (1900–1976) entwickelt ein stark spiritualistisch gefärbtes System der Interpersonalität. Die Religionsphilosophie des Blondel-Schülers Henry Duméry (geb. 1920) ist ein Versuch, mit den Mitteln der Vernunft Kriterien für die Wahrheit der Religion zu finden. *Claude Bruaires* (1932–1986) Ontologie des Gebens vermittelt zwischen traditioneller Metaphysik und trinitarischer Religionsphilosophie. *Jean-Luc Marion*s „Gott ohne das Sein“ (1982) ist eine Meditation über die Freiheit Gottes, der sich auch dem Begriff des Seins entzieht, von dem aber gesagt werden kann, daß er die Liebe ist. In einer trinitarischen Ontologie findet *Claudie Lavaud* einen vertieften Seinsbegriff; die Existenz des Menschen ist in einer doppelten Transzendenz auf das Sein und den anderen geöffnet (1984). *Michel Henry*s (geb. 1922) Philosophie der Immanenz des Lebens ist vom vierten Evangelium inspiriert. Die oft in dichterischer Form gehaltenen Essays (1985 ff.) von *Jean-Louis Chrétien* entwickeln eine Art Religionsästhetik, in deren Mittelpunkt der Begriff der Verheißung steht. In „Expérience et Absolu“ (1994) von *Jean-Yves Lacoste* klingen „alle wichtigen Themen unseres Überblicks über die zeitgenössische französische Religionsphilosophie“ an. Seine Topologie des Menschen geht aus von dessen Weltverbundenheit und mündet in eine liturgische Haltung gegenüber dem Absoluten. – Die Bibliographie bringt (I) die der Darstellung zugrunde gelegten Werke und die vorhandenen deutschen Übersetzungen; dann (II) weitere Primär- und ausgewählte Sekundärliteratur. – Nicht