

Vorwurf, Kant habe eine negative Einstellung zu Gebet und Gottesdienst gehabt und arbeite Kants differenzierte Einstellung, die Fehlhaltungen kritisiert, heraus (Kapitel 3). Im Mittelpunkt von Kapitel 4 über die Seele steht das Paralogismus-Kapitel. Die beiden folgenden Kapitel sind dem moralischen Gottesbeweis gewidmet; der Schwerpunkt liegt auf dessen Fassung in der zweiten und dritten Kritik. W. fragt nach dessen Tragfähigkeit (334–343) und setzt sich mit dem Versuch Schmuckers auseinander, diese auch im theoretischen Sinn zu erhärten. Dagegen betont W., das eigentliche Anliegen des *moralischen* Gottesbeweises sei, „die Eigenständigkeit des in Theorie nicht adäquat auflösbaren Praktischen zum Ausdruck [zu] bring[en]“ (340). Der moralische Beweis setze die sittliche Grundmaxime der Entscheidung für das Gute voraus. „Die eigentliche Beweiskraft des moralischen Gottesarguments wird so in den Bereich der persönlichen und existentiellen Entscheidung verlegt“ (341). Kapitel 7 entwickelt Ansätze zur theologischen Rezeption der Kantischen Vernunftkritik. Es unterscheidet von der natürlichen die transzendente Theologie, deren Aufgabe der reflektierte Umgang mit den Grenzen der Vernunft ist; W. empfiehlt sie als Methode jedem Theologen, dem es nicht um „eine Ausweitung theologischer Theorien, sondern um die Abgesichertheit und Überprüfbarkeit theologischer Aussagen zu tun ist“ (423). Die Untersuchung über theologiegeschichtliche und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants (Kapitel 8) beschränkt sich auf die zentrale Frage nach dem Verhältnis von Vernunft- und Offenbarungsreligion und Kants Kritik an Fehlformen der Religion. Innerhalb dieses Rahmens geht W. weit über das klassische Werk von Bohatec (1938) hinaus; die „Spurensuche“ führt bis zum englischen Deismus und dem englischen Essayisten John Hawkesworth (1715–1773). Diese Abhandlung ist ein Beispiel für die fundierte Gelehrsamkeit und die bewundernswerte Kenntnis des theologie- und philosophiegeschichtlichen Umfelds der Kantischen Religionsphilosophie, die alle Kapitel des Buches auszeichnen. Das letzte Kapitel handelt über Transzendenz bei Kant. Der Terminus tauche weder in den veröffentlichten Schriften noch im Nachlaß auf. W. unterscheidet im Anschluß an die gegenwärtige Philosophie und Theologie fünf Verwendungen des Wortes (485) und kommt zu dem Ergebnis, daß alle diese Weisen, Transzendenz zu verstehen, sich im Denken Kants finden.

Norbert Hinske beklagt in seinem Geleitwort, daß die deutsche Kantforschung am zweihundertsten Geburtstag der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) fast achtlos vorübergegangen sei. Es ist zu wünschen, daß W.s Untersuchungen dazu anregen, Kants Denkweg auch rückblickend von dessen Ziel her zu sehen und nach der Bedeutung der Religionsschrift für die Interpretation seines Werkes zu fragen.

F. RICKEN S. J.

WIEDEBACH, HARTWIG, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen* (Europaea memoria: 01, Studien; 6). Hildesheim: Olms 1997. 340 S., ISBN 3-487-10306-0.

„Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen ist groß“ (308), diese für die gängige Cohen-Interpretation gewiß nicht selbstverständliche These liegt der vorliegenden, bei H. Holzhey angefertigten Dissertation zugrunde. Besagte These ist freilich, wie Wiedebach (= W.) betont, nicht in dem Sinne zu verstehen, „daß Cohen eine ausgearbeitete Theorie der Nationalität vorgetragen hätte“ (ebd.). Daher können auch die Belege dafür, wie intensiv Cohen die Frage nach dem Nationalen beschäftigt hat, „nur auf einem indirekten Wege gefunden werden“ (ebd.). Konkret geht W. so voran, daß er zunächst „deutlich zu machen versucht, welche lebensgeschichtlichen Konfrontationen und Ereignisse Cohen dazu veranlaßten, ‚Nationalität‘ als einen spezifischen Begriff zu entwickeln“ (59). Den weiteren Gang seiner Untersuchung stellt W. unter die folgende doppelte Zielvorgabe: Einerseits solle „Cohens Nachdenken über Nationalität daraufhin geprüft werden, ob es mit seiner akademischen Philosophie kohärent ist“, andererseits solle untersucht werden, „ob nicht auch umgekehrt die akademische Philosophie durch jene, in ihrer systematischen Fassung neuen Gedanken über Nationalität in einem anderen Lichte erscheint“ (ebd.).

Da es den Rahmen einer Rezension sprengen würde, den Gang von W.s minutiöser Interpretation im einzelnen zu referieren, beschränkt sich der Rez. im folgenden auf drei Schlaglichter. – Erhellend ist sicherlich W.s Darstellung der Kontroverse Cohens und



Bubers über das Problem des Zionismus. Für Cohen und für Buber ist zwar, wie W. betont, „der Messianismus menschheitlich“ und „nicht nur jüdisch partikulär“ (32), gleichwohl bestehe zwischen ihnen auch eine gravierende Differenz. Denn „was Cohen durch den Verbleib der Juden in den Staaten der Welt unmittelbar zu bewähren verlangt – das denkt sich Buber in einer Art Zweistufenplan, also vermittelt wirksam. Die Gründung der Heimstätte in Palästina ist der erste Schritt, dann erst kann der Messianismus voll in Kraft treten“ (ebd.). M.a.W.: „die Erhaltung des Judentums ist für Buber an ein eigenes, politisch gesichertes Stück Land gebunden“, für Cohen ist dagegen „die Erhaltung durch eine letztlich metaphysische Notwendigkeit der Zerstreuung gewährleistet“ (ebd.). In Cohens Optik entwertet Buber durch sein Zweistufenprogramm die „unmittelbare Bedeutung des Judentums für eine ethische Grundlegung der bestehenden Weltstaaten“ (32). Seinen eigenen „Entwurf zu einer jüdischen Selbsterfahrung werden zu lassen, ist nur über die Konzentration und Beschränkung des Jüdischen auf eine rein geistige außerpolitische Daseinsform möglich, die im Gemeindegebiet ihren archimedischen Punkt hat“ (ebd.). Buber sieht darin freilich nur ein Teilstück der jüdischen Welt. Der Aufgabe, vor der Cohen steht, „seine systematische Theorie der Staatspolitik mit der Tatsächlichkeit jenes betenden ‚jüdischen Ich‘ in Unmittelbarkeit zu vereinen“ (33), räumt Buber nur wenig Erfolgsaussichten ein.

Beachtung verdient weiterhin W.s Neuanfang in der Cohen-Interpretation. W. versucht, in Cohens Werk eine Verbindung zwischen geschichtlicher Erfahrung und ungeschichtlicher Logizität herzustellen. Das Erfahrungsmoment, ohne das Geschichte nicht gedacht werden kann, findet sich ihm zufolge bereits in der ‚Logik der reinen Erkenntnis‘. Denn diese beginne „in ihrer Ursprungslogik mit der geschichtlich-persönlichen Erfahrung einer ‚tiefsten Not‘ der Ungewißheit“ (309). Sie schaffe sich dann zwar ein begriffliches Fundament, worin von dieser Erfahrung nicht mehr die Rede ist. Indem aber der Ursprung in alles, was folgt, das Bewußtsein einer gesicherten Gewißheit hereintragen soll, bleibe auch „die anfängliche Erfahrung der Ungewißheit im Modus kontinuierlicher Abwehr erhalten“ (ebd.). Im Klartext bedeutet das nach W.: „Die logische Methodik und an sie anknüpfend das System insgesamt ruht auf dem Grund einer geschichtlichen Erfahrung, die in sich selbst ein Wandel ins Ungeschichtliche ist. Die Metamorphose einer geschichtlichen Erfahrung der Ungewißheit und Not in die Gewißheit einer ungeschichtlichen Logizität ist selbst eine geschichtliche Erfahrung. Deren nicht mehr von der geschichtlichen Person abhängiger Weg ist das Thema der Cohenschen Kulturphilosophie“ (ebd.). Für Cohens System gilt, daß es diesen Weg gewissermaßen vom Ergebnis her, konkret von der erfolgreich begründeten Naturwissenschaft, den Rechtsgrundlagen der Politik und der Kunst aus, zurückverfolgt. Was demgegenüber die Religion auszeichnet, ist, „bei dem persönlich-geschichtlichen Ansatz zu diesen Ergebnissen zu verharren“ und „nur diesem ersten Schritt Dauer zu geben, ohne die Kulturinhalte zu entwickeln“ (ebd.). Als solche wird Religion zum Inhalt spezifisch jüdischer Nationalität. Ihre „philosophische Übersetzung in den Erfolg des gelungenen Kulturbewußtseins“ (ebd.) obliegt in der Moderne dagegen dem deutschen Geist. Das System führt, so gesehen, von selbst auf die Frage nach dem spezifisch geschichtlichen Ansatz zurück, von dem es seinen Ausgang genommen hat. Für die Cohen-Interpretation kommt es nach W. darauf an, „aus der Systemphilosophie Cohens selbst diesen Zirkel deutlich zu machen“ (ebd.). Daher führt die Cohen-Interpretation nach W.s Worten auf die „Frage nach einer Umwertung des Ursprungs, die das persönlich-geschichtliche Moment selbst einer reinen Grundlegung zugänglich macht, statt es einem überpersönlichen Kulturbewußtsein zu opfern“ (ebd.). W. ist der Meinung, vor allem Cohens Theorie einer ethischen Politik lenke auf diese Umwertung hin.

Erfreulich ist schließlich auch, daß W. sich nicht auf eine immanente Interpretation des Cohenschen Nationalitätskonzeptes beschränkt, sondern in einer Zeit, in der unreflektierte Nationalismen wieder Konjunktur haben, nach dem Pro und Contra von Cohens „zweisinniger Auffassung von Nationalität“ (315) fragt, die staatspolitisch am Deutschtum, unpolitisch-religiös am Judentum orientiert ist. W. diagnostiziert bei Cohen ein „Mißverhältnis zur Wirklichkeit politischer Organisation“ bzw. eine „eigentümliche hermeneutische Beschränkung“, die es ihm nicht erlaube, „eine organisatorische Idee zu entwerfen, durch die das Judentum seinen Ort in einem geschichtlichen



Staat erhalte“ (307). Gleichzeitig kritisiert er Cohens „Mystifikation des Deutschtums“ (296). Insofern für Cohen die Deutschen „als einziges Volk ein angemessenes Korrelat zum geschichtlichen Judentum darstellen“ (297), da sie über „ein unfehlbar wirkendes Kulturwissen um universale Gesetzmäßigkeiten“ (319) verfügen, ist Cohen nach W.s Meinung „von dem ‚Vorwurf einer nationalistischen Ideologie‘ nicht freizusprechen“ (304). Cohens Begriff der Nationalität kann folglich auch „nur stark relativiert noch relevant sein“ (5). Trotzdem will W. Cohens Überlegungen nicht jede Bedeutung absprechen. Problematisch daran ist nach W. nicht, „daß er den nationalen Mythos als Begründung universaler Mitmenschlichkeit denkt“, wohl aber „daß er die nationale Behauptung der Macht mit einer gefährlichen Aura des Vertrauens umgab“ (5).

Positiv an W.s Arbeit ist ohne Zweifel, daß sie auf dem Erfahrungsbezug von Cohens Philosophieren insistiert. Daher betont er zu Recht, die Frage, ob in Cohens Religionsdenken die Religion im Zauberkreis der idealistisch-kritizistischen Philosophie verbleibe oder nicht, lasse sich nicht durch logische Analyse des Begriffs der Korrelation entscheiden. Ob die anhaltende Diskussion um Cohens späte Religionsphilosophie sich nur auf die andersartige „Tönung logischer Strukturen zurückführen“ läßt, die sich daraus ergibt, „daß geschichtliches Leiden in ihm anklingt“ (262), muß nach Meinung des Rez. offenbleiben. Es gibt in diesem Punkt auch heute weitergehende Thesen, wie W.s Hinweis auf Poma belegt, der das Moment der Diskontinuität im Denken Cohens offensichtlich stärker gewichtet als W., und davon spricht, die religiöse Korrelation sei keine wissenschaftliche Methode.

Im ganzen wird man W.s Untersuchung zu einem Thema, das gewiß nicht der Brisanz entbehrt, einen interpretatorisch umsichtigen Umgang mit dem Cohenschen Denken beschleunigen können, der dessen Differenziertheit gerecht wird und sich vorschneller Urteile enthält, ohne doch dessen Grenzen zu verschweigen. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang W.s Feststellung, es sei ein Irrtum zu meinen, man könne Cohens „Mystifikation des Deutschtums ignorieren und sich getrost der reinen Systematik zuwenden“ (4).

H.-L. OLLIG S. J.

ABBOT, IMELDA – MÜLLER, WOLFGANG W., *Simone Weil. Ein Leben gibt zu denken*. St. Ottilien: Eos Verlag 1999. 261 S., ISBN 3-8306-6997-6.

Keine Monographie, wie nach der Aufmachung zu erwarten, sondern ein Sammelband, Ergebnis von Tagungen eines Simone-Weil (= SW)-Kolloquiums in Wislikofen, einleitend vorausskizziert von Müller, gerahmt von zwei Texten Abbots, die die „Lese- und Lebensmeisterin“ (7) in ihrer geistig-geistlichen Biographie vorstellen sollen: „Man muß sich mit dem Ewigen beschäftigen, um aktuell zu sein“ (11–17), und, in Form eines Briefs an Simone (mit demselben Zitat, leicht abgewandelt, als Motto), Simone Weil: Quer zur Zeit (255–259). Dazwischen zehn Beiträge in ziemlicher Spannweite (man wünschte sich eine Kurzinformation über die Autoren). *Sophia Karwat* geht – vom Gedicht „La Porte“ aus – der Bedeutung des Fragmentarischen bei SW nach: Von der Fruchtbarkeit des vergeblichen Wartens (29–53 – Rückfragen werden teils aus Sprachgründen provoziert [so etwa 33: „Aufgrund der von George Hourdin hervorgehobenen These“? 40: „auf kein Gelingen ausgerichtet“? 46: am Kreuz „die Erwartung Gottes als ausbleibende Existenz“?], doch auch sachlich: 35: Die Hostie „stillt den Hunger und sättigt doch nicht“? 45: „systemimmanente Blindheit ... der Kirche“? 46: Der Widerspruch „die Zunge, mit der die Seele Gott zu fassen vermag“?). *Roman Ambühl* befaßt sich mit der SW charakterisierenden Verbindung von Denken und Handeln, von den „Reflexions“ (1934) bis zu (1942/43) „L'Enracinement“ (56: statt „Biographie: „Leben“, und woher nimmt er, daß SW sich darum nicht hat taufen lassen, weil die Vernunft in der Kirche keinen Platz habe?). Über „Sprache und Schwierigkeiten bei der Übersetzung ins Deutsche“ informiert bedenkenswert *Ellen D. Fischer* (77–123). In der Liste der Grundwörter (darunter „malheur“ mit dem guten Vorschlag „Elend“) vermissem ich „mal“, das etwa in den Cahiers recht mißverständlich stets als „das Böse“ erscheint“ (dies – „als das Böse“ – zu lieben [C III 98] hat SW nie gefordert); reizvoll der Vergleich dreier Übertragungen des Prologs. „Nichts übertrifft Platon“ steht über der Untersuchung von *Angela Büchel* (hier wie auch sonst im Buch wird „décréation“ als purer Neologismus behan-