

Sprache kommt, ebenso wie gelegentliche Linien von Leibniz zu Schelling gezogen werden, die Hauptbemühung aber einer Hinführung zur Metaphysik von Leibniz gilt, ausgehend von Descartes und zeitgenössischen Diskussionen, vor allem aber von der scholastischen Überlieferung zurück bis zu Aristoteles. Diese wie immer glänzende Einführung war ja im Falle von Leibniz noch notwendiger als im Falle Kants. In das „Verständnis des deutschen Idealismus einzudringen, ist sehr schwer. Dies von Leibniz ausgehend zu versuchen und dann aus dem erlangten Verständnis wieder auf Leibniz zurückzublicken, soll die Aufgabe unserer Übungen sein“ (581). Angesichts des vielschichtigen Gedankengangs von Leibniz ist sich H. nicht sicher, ob ihm eine kohärente metaphysische Interpretation gelingen kann. Eine logische Deutung ist kohärent schon geleistet von Russell und Couturat – aber einseitig (616).

Zentral steht die neue Definition der Substanz als Vollzug der Einheit (Monade), ausgehend von der Selbsterfahrung des Ich als eines geistigen Wesens, zu dessen Gewissheitsgehalt und also zu seinem Wesen nichts Materielles gehört. Es ist ein geschlossenes Sein, in das nichts hinein- und aus dem nichts herauskommen kann. Alle seine *operationes* sind immanent. Dazu gehören objektive Gehalte des Wissens (*perceptiones*) und das Streben zu größerer Vollkommenheit. Leibniz übt Kritik an der cartesischen Definition der Körperlichkeit als purer *extensio*. Er fragt: Wovon? Und: Was macht die Einheit des Ausgedehnten aus? Antwort: Es ist die Masse (Resistenz) und vor allem die Kraft; also nicht nur die passive Eignung für Veränderung, sondern *vis/virtus* als Zwischenstadium zwischen Ruhe und Wirken: Drang, Tendenz. Eine verwandte Kritik formuliert Leibniz am Möglichkeitsbegriff der Barockscholastik. Für ihn „ist das Mögliche nie ‚bloß möglich‘, sondern es hat in sich den Grund zu existieren, d. h. es existiert schon als Mögliches. ‚Die Existenz gehört zum Möglichen selbst.“ (807)

„Was wir über die Erhellung der [historischen] Zusammenhänge hinaus erwarten, das ist eine Förderung unseres eigenen philosophischen Fragens oder besser gesagt eine Erweckung desselben“ (579). Was H. an Leibniz interessiert, sind vor allem zwei Dinge: erstens, dass die Vernunft sachlich zuerst das Sein (in Gestalt der obersten Prinzipien) erfasst, bevor sie tätig werden und sich selbst erfassen kann; zweitens, dass jede Monade, entsprechend ihrer Seinshöhe, alle anderen Monaden in sich – wie in einem Hohlspiegel – „spiegelt“, d. h. in H.s Worten, dass zu ihr ein „Weltentwurf“ gehört.

III. *Zur Edition:* G. Neumann hat die Bearbeitung dieses Bandes mit großer Sorgfalt vorgenommen. Er überwindet zahllose Schwierigkeiten, gibt umfangreiche Querverweise und historische Informationen; er ergänzt unvollständige Zitate und weist auf zeitlich oder sachlich parallele Vorlesungen H.s hin. – Einige Studenten werden in Minibiographien vorgestellt: E. Grassi 130, W. Bröcker 249, H. Weiß 276, G. Krüger 365, J. B. Lotz 605; H. Marcuse 714. Zu F. Huidobro (647) könnte angefügt werden: Geb. 1903, spanischer Jesuit, am 19. April 1937 als Militärseelsorger im Bürgerkrieg bei Madrid gefallen. – Was die Fassung des Texts betrifft, bin ich nur über ganz wenige Stellen gestolpert: Im Titel des 1. Teilbds. von Bd. 84: Kant-Leibniz-Schiller (der doch erst im 2. Teilbd. behandelt werden wird, zusammen mit Kants Ästhetik); 374: „absolute Einheit der Bedingung der aller Dinge als Gegenstände des Denkens überhaupt“: entweder ist „der“ oder „aller“ zu viel! 525: inwiefern (statt inwiefer); 592: Muss es nicht heißen „eine Art“ (statt Keine Art)? 605: Lotz hatte zwar auch eine theologische Ausbildung, lehrte aber immer nur Philosophie; „Berchmanskolleg“ war der Name einer philosophischen Fakultät (heute: Hochschule für Philosophie München); 613: *substantia infinita* und *substantia finita* (statt *infinita*); 653: Gott und sie (statt Gott und Sie). G. HAEFFNER SJ

DIE DENKFIGUR DES SYSTEMS IM AUSGANG VON FRANZ ROSENZWEIGS „STERN DER ER-LÖSUNG“. Herausgegeben von *Hartwig Wiedebach* (Philosophische Schriften; Band 80). Berlin: Duncker & Humblot 2013. 214 S., ISBN 978-3-428-14022-0.

Der Band dokumentiert eine Tagung, die das Hermann-Cohen-Archiv der Universität Zürich, betreut durch *Hartwig Wiedebach*, und der Lehrstuhl für Literatur- und Kulturwissenschaft in der Person von *Andreas B. Kilcher* an der ETH Zürich im Mai 2011 veranstaltet haben. Die Fragestellung ist von der Spannung eines eher systematischen und eines mehr auf den spezifischen Ansatz eines Denkers bezogenen Moments ge-

prägt. So, wie sie *Wiedebach* in der „Einleitung“ (7–9) aufreißt, geht es einmal um die „Denkfigur des Systems“ als umstrittene „Option für den Versuch, das Ganze zu denken“, und das auf dem Hintergrund, dass ihrem Rückgang in der Philosophie eine „Konjunktur von Systemwürfen“ in anderen Bereichen und wissenschaftlichen Kontexten gegenübersteht. Zum anderen geht es eben in der Suche nach neuen, bislang wenig bedachten Ansätzen um die kritische Erörterung der ganz eigenen Form, in der *Franz Rosenzweig* [= R.] in seinem Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ (1921) [= SdE] ein „System der Philosophie“ entworfen hat. Sein von ihm selbst so genanntes „neues Denken“ begreift sich als ein solches einem „alten Denken“ gegenüber, das für R. insbesondere mit dem Namen Hegel verbunden ist, über den er bei Friedrich Meinecke gearbeitet hat („Hegel und der Staat“, 1920). Sinnfällig in diesem Zusammenhang und für ihn ist es, dass R. jenes von ihm aufgefundene Manuskript aus der „Tübinger Diskurskonstellation“ (Zimmerli) Hegel – Hölderlin – Schelling unter dem Titel „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ (1914) herausgegeben und Schelling zugeschrieben hat, auf welches Manuskript die Beiträge des Bandes auch immer wieder zu sprechen kommen. Sind also „im Ausgang von“ R.s Denken Impulse für eine Neubesinnung auf den „Versuch, das Ganze zu denken“, zu erwarten, wenn man ihn denn als ein grundlegendes Motiv philosophischen Fragens nicht aufgeben will? Die Beiträge gehen in die genannte Spannung mit Präferenz für jeweils eines der Momente vor. Vor allem unter diesem Gesichtspunkt werden sie denn hier auch vorgestellt.

So will *Walter Ch. Zimmerli* („Systemzwang. Vollendung philosophischen Denkens oder logozentristische Paranoia?“, 11–25) ausdrücklich keine R.-Interpretationen leisten. Vielmehr stellt er sich der systematischen Frage von philosophischer und nichtphilosophischer Systembildung unter Rückgriff auf wichtige Etappen der Begriffsgeschichte bis in die Moderne. Im Kontext dieser Geschichte vertritt Zimmerli mit Blick auf R. die These, dessen Interesse am „ältesten Systemprogramm“ sei deshalb verständlich, „weil er sich mit vielem darin Geäußerten selber befasste“. Vergewenärtigt man sich zentrale Momente des Manuskripts, etwa das System aller Ideen als ein solches aller praktischen Postulate, das Bedürfen des Monotheismus der Vernunft und des Herzens, aber des Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, schließlich die Verheißung der „neuen Religion“ als „das letzte, größte Werk der Menschheit“, so eröffnen sie in der Tat neue Perspektiven auf den SdE als R.s „System“. Und auch noch von den Systemtheorien des 20. Jhdts. aus kann Zimmerli zu dessen Denken Brücken schlagen, wenn es in ihnen über mechanische Systeme hinaus um lebende und insofern autopoietische Systeme gehe, die immer einer „Energiezufuhr“ bedürften, um in sich zu funktionieren, demnach zugleich „offene“ und „geschlossene“ Systeme seien. Energie zuzuführen, liege hier aber in der Verantwortung des Menschen. An ihr entscheide sich die „Gesundheit und Krankheit des Menschenverstandes“ (R.). Solche „Gesundheit“ sei aber kein zu erzeugender Effekt, sondern eine „Gnade“, der sie sich als „Lebensform“, mit dem „Sein zum Tode“ umzugehen, verdanke; das Systemdenken sei damit „nicht die Antwort, sondern das Fragen, das immer wieder beginnt“. *Wilhelm Schmidt-Biggemann* („Rosenzweigs Konzept von System“, 27–46) zieht einerseits engere Kreise einer historischen Kontextualisierung des SdE: den der Spätphilosophie Schellings, den der zeitgenössischen „antiemanzipatorischen Attitüde“ des Expressionismus mit „religiös konservativer Tendenz“, den Kreis des Briefwechsels mit Eugen Rosenstock von 1916, dem das Buch seine „logostheologische Topik“, den des „ältesten Systemprogramms“, dem es seine Systemkritik ebenso wie seinen eigenen Charakter als „ästhetisches Projekt“ verdanke, den Kreis der „Urzelle“ des SdE, des Briefs an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917, mit der Auseinandersetzung um Hegels System und Schellings Erzählen und schließlich den Kreis des Briefs vom 22.08.1918 an Margrit Rosenstock-Huessy, der mit dem „Davidstern aus zwei ineinandergeschobenen Dreiecken“ das „Symbol des Systems der göttlichen Offenbarung“ bezeugt, um das es R. letztlich gehe. Was andererseits die systematische Fragestellung angeht, zielt Schmidt-Biggemann auch hier unmittelbar auf R.s „Konzept von System“, tut dies allerdings mit einem spezifischen Interesse und dessen Kategorien, wenn er R.s Denken von „System und Offenbarung“ auf die Formel bringt, „schulphilosophisch gesprochen“ handle es sich um „eine Verbindung von *Metaphysica specialis* und Heilsökonomie“. Unter diesen Prämissen liest er

schließlich den SdE christlich-„logostheologisch“. *Karen Gloy* („System und Zeit bei Franz Rosenzweig vor dem Hintergrund diverser Systemtypen“, 47–60) rückt zunächst noch einmal näher heran an R.s Denken selbst. Sie exponiert grob den „Traditionsbruch“ mit dem Zug abendländischen Denkens, die „fluktuierende Vielheit durch Reduktion auf eine konstante Einheit mittels eines konstanten Systems beherrschbar zu machen“ und dazu die Zeit zu eliminieren, und seinen „Systemwechsel“ durch jenen „absoluten Empirismus“ R.s, „auf die Wirklichkeit, die Tatsächlichkeit, das Leben, nicht auf die Transzendenz oder Überwelt“ abzuheben, indem er „die Zeit ganz ernst nimmt“ im Sinne der „Betonung des Augenblicks, des Empirischen“ an der Zeitlichkeit und der „Gerichtetheit auf Zukunft“. Unter die Motive seiner Epoche, die R. auf ganz eigene Weise aufgreift, zählt sie Nietzsches Metaphysikkritik ebenso wie Heideggers Fundamentalanalyse des Daseins mit der „Insistenz auf dem Leben, der Originalität und Produktivität, dem Ereignis- und Geschehnischarakter“ sowie „auf dem quellenden Augenblick“ – Thema auch von Husserls Philosophie. So „einleuchtend und verständlich“ die „negative Seite des Traditionsbruchs“ sei, so „fremdartig“ sei „auf den ersten Blick der positive Neuanfang“ eines in den theologischen Begriffen von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung begründeten Zeitentwurfs. Dieses Konzept sei im strengen Sinne R. als Subjekt zuzuordnen, insofern er die „totale Offenheit“ der „Zukunftgerichtetheit von Zeit und Geschichte“ aus offenbarungsreligiösen Momenten, eben aus der „absoluten Spontaneität des Ursprungsgeschehens“, rechtfertige. Im Maße der Belastbarkeit dieser System- und Geschichtskonzeption R.s stelle sie aber „in der Tat eine dritte autochthone Lösung neben der von Husserl und Heidegger ins Auge gefassten“ dar. *Christian Krijnen* („Rosenzweigs *Stern der Erlösung* im Spiegel des Systems der Philosophie“, 61–88) bettet R.s Denken auf seine Weise in die Geschichte des abendländischen Systemdenkens ein und unterzieht R.s Systemkritik ihrerseits der Kritik. Insgesamt erweise sich „das System der Philosophie als zu komplex, als dass es mit der Denkfigur des *Stern der Erlösung* erfasst werden könnte“. Das „Tatsächlichkeits-System“ (Wiedebach) R.s mit seinem Ringen um das konkrete Subjekt, das Fragmentarische, die Kontingenz, stehe in der „Tradition moderater Systemkritik“. Als „Weg einer persönlichen Denk- und Glaubenserfahrung zum Wissen ums Ganze“ bedürfte es aber einer „geltungs- bzw. bestimmtheitsfunktionalen Reinigung“. *Kurt Walter Zeidler* („Unzeitgemäße Betrachtungen zu Franz Rosenzweigs Beitrag zum Universalienproblem“, 89–107) will ausdrücklich das „Wagnis“ eingehen, R.s SdE bei seinem philosophisch-systematischen Anspruch zu nehmen. Dazu ist für ihn insbesondere die Polemik von „altem“ und „neuem Denken“ aufzuarbeiten. Ausgelöst durch die Erschütterung der „Kulturfrömmigkeit“ (J. Cohn) in den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs, die den Neukantianismus getragen hatte, und noch die „Opposition des ‚existentiellen‘, ‚geschichtlichen‘, ‚dialogischen‘ und ‚personalistischen‘ Denkens gegen die ‚objektivierende‘ Wissenschaft und ‚wissenschaftliche‘ Philosophie“ vorzeichnend, sei sie „missverständlich und irreführend“. Was R. unter dem Namen „Idealismus“ bekämpfe, sei „primär gar nicht der Idealismus oder die ‚alte‘ Philosophie“, sondern das „zeitgenössische Gelehrtentum“, dessen „vordringlich um ihre akademische Reputation und ‚Wissenschaftlichkeit‘ besorgte professionalisierte Universitätsphilosophie und mit ihr die Voraussetzung aller neueren Wissenschaft – der Nominalismus“. Wenn R. auf die „Erneuerung der Philosophie durch den ‚Offenbarungsbegriff‘ der Theologie gesetzt“ habe, müsse man ihn vor dem darin beschlossenen „theologischen Nominalismus“ und seiner „anti-idealistischen Polemik in Schutz nehmen“, wolle man den philosophischen Intentionen R.s philosophisch gerecht werden, und, wie Zeidler es im „Experiment“ – „unzeitgemäß“ – sagt, den Idealismus selbst fortschreiben.

*Hartwig Wiedebach* („Dilettantismus und Enthusiasmus als Triebkräfte des Systems: Cohen und Rosenzweig“, 109–122) eröffnet eine Reihe von Beiträgen, die R.s Denken im zeitgenössischen Kontext zu anderen Ansätzen ins Verhältnis setzen und auf diesem Weg die Denkform des Systems im SdE profilieren. Wiedebach selbst tut dies in der Gegenüberstellung von Cohen und R. Er analysiert, wie in ihren Entwürfen zwei unterschiedliche Verhältnisse zum Ganzen im Spiel sind, zum einen ein „bewusster Dilettantismus“, der methodisch nicht anders kann, als „Stufen überspringen, andere als gültig ansehen, einen Blick auf das Ganze wagen“, aber „auf Perfektibilität Verzicht leisten“,

zum anderen ein „Enthusiasmus“, der insofern „flüchtig“ ist, als er Dinge an- und ausspricht, „ohne dass er zu gültig durchgearbeiteten Unterscheidungen gelangt wäre“, gleichwohl aber sehen lässt, „was das Einzelne uns angeht“ und „als Ganzes bedeutet“. Für Cohen gelte, dass er beides auseinanderhalte, bei R. hingegen fände sich beides „in gewollter Einheit“. Enthusiasmus „im wörtlichen Sinn“, eine „empfangene Gott-Begeisterung“, stehe am Anfang. Sie gebe „den Stoff, der vom philosophischen Eros erzählend ausgelegt wird“, und zwar in höchst bestimmter „jüdischer Gestalt“ bis hin zum Symbol des Davidssterns als das „graphische[.] Paradigma für die Systemstruktur der Erlösung“. „Formal ungeklärt“ im Sinne einer „dilettantischen Empirie“ stehen für Wiedebach demgegenüber in „offener Unverbundenheit“ die drei Elemente Gott, Welt und Mensch am Anfang des SdE. Dass die Elemente des Anfangs sich „als Verheißung auf ihre Verbindung“ entpuppten, sei bei R. eine „retrospektive Einsicht“, die sich eben der „enthusiastischen Vision“ des Symbols verdanke. „Rückwärts“ entdeckte sie deren logische Beziehungen in Schöpfung, Offenbarung, Erlösung – dies aber in „Einschränkung“ der ursprünglichen „Allgemeinheit“ der Elemente. Demzufolge sei der SdE „kein System unter dem Ideal einer funktionalen Logik“, sondern „das Wagnis auf eine das Ganze umfassende Metapher.“ *Pierfrancesco Fiorato* („In einer Schwebung zwischen Erkenntnis und Sittlichkeit“. Über Hermann Cohens Polyphonie des Systems, 163–174) reflektiert Cohens Versuch, das Ganze zu denken, im Kontext von R.s Urteil, Cohen sei, „obwohl durch und durch Systematiker, gar kein architektonischer Denker“. Cohens Systemauffassung sei gegen jegliche Art einer *reductio ad unum* von der „Sorge um die Bewahrung der Unterschiede unter den verschiedenen Systemgliedern“ geprägt. Deren „Eigentümlichkeit und Eigenwert“ sollen vielmehr „erst durch das System selbst zur vollen Geltung kommen“. Auch das System müsse wie der Begriff abseits aller „Starrheit des deduktiven Modells“ „immer Leben bedeuten, d. h. Regsamkeit, Offenbleiben der Probleme, und immanente Arbeit an deren Behandlung“. Wenn Cohen methodisch der Logik den „Vorrang“ einräume, dann deshalb, damit gerade in ihr „der Verzicht bzw. strategische Rückzug“ stattfindet, „der allein das dynamische Gleichgewicht im System ermöglichen soll“. Den Hinweis Wiedebachs auf Viktor von Weizsäcker im Kontext von R.s „enthusiastischer“ Restitution des Rangs des Philosophen als „Form der Philosophie“ –, wenn denn das „Einzelne uns angeht“ und „mit dem Ganzen verbindet“, – arbeitet *Rainer-M. E. Jacobi* auf (Vom System zum Fragment. Anmerkungen zur Denkform der Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers, 199–212). Wie R. sich von Weizsäckers Systembegriff zu eigen machen könne, so bringe umgekehrt von Weizsäcker sein Anliegen einer „neuen medizinischen Anthropologie“ in den Kategorien R.s zur Sprache. Wo die Frage nach der Form des Denkens dem kranken Menschen gelte, gerate das „System“ zu „einer Wegleitung, also einer Hinführung zu gelingendem Leben aus der Antizipation des Nicht-Sein-Werdens“. Der Schmerz sei es, das „Pathische“, die von Weizsäcker zur Denkarbeit drängten. In der Krankheit werde für ihn „das Unganze unseres Wesens offenbar“, das „Fragmentarische“. *Benjamin Pollock* hebt in seinem Beitrag (Metalogic and Systematicity: Rosenzweig’s Philosophical Debt to Hans Ehrenberg, 123–133) insbesondere darauf ab, was R. in Sachen „Denkform“ seinem „eigentlichen Lehrer in Philosophie“ (R.), dem Windelband-Schüler Hans Ehrenberg, verdankt. Kerngedanke Ehrenbergs sei die Idee der „Metalogik“. Im weiteren Sinne des Begriffs gehe es um die „Stellung der Philosophie in der Wirklichkeit“, um ihren „Sinn und Wert, der ihr im göttlichen Weltplan gesetzt ist“ (Ehrenberg). Selbst „Teil des Wirklichen“, stehe die Vernunft neben anderem Wirklichen. Eine solche „wirkliche Philosophie“ liefere den „Schlüssel für die Arbeit am System in der Spur Hegels und der Neokantianer“, wenn denn in ihr das „Ganze der Wirklichkeit“ als „das Absolute“ mit Gott identifiziert werde. R. versehe dabei dieses „Ganze“ aufgrund seines spezifischen Gottesbezugs mit dem Zeitakzent zukünftiger Erlösung und Vollendung. Hierher gehören denn auch *Myriam Bienenstocks* Überlegungen (Von Hegel zu Rosenzweig und zurück. Unzeitgemäße Bemerkungen, 135–139). Wenn nämlich Levinas im Anschluss an R. den „Begriff des Systems mit demjenigen der Totalität“ gleichsetze, so profilire sich hinter beiden „der große Schatten Hegels“. Bienenstock hebt darauf ab, dass es das leitende Interesse gerade der gemeinsamen Arbeit von Ehrenberg und R. gewesen sei, Hegel „ganz bewusst uminterpretiert“, und zwar „eschatologisiert“

zu haben. R. sei also, wenn auch in der Form einer „neuen Metaphysik“, die sich kritisch ins Verhältnis zu zeitgenössischen „Positivismen“ setze, „viel näher bei Hegel geblieben, als gemeinhin akzeptiert“ werde.

Die Reihe der Beiträge, die R.s Denken zu anderen Ansätzen ins Verhältnis setzen, werden durch weiter ausgreifende geschichtliche Bezüge in den Arbeiten von Elliot R. Wolfson, Andreas B. Kilcher und Warren Zev Harvey abgerundet. Im Spiegel des jeweiligen Gegenübers R.s treten dabei bestimmte Züge der Denkform des Systems im SdE deutlicher hervor. *Elliot R. Wolfson* (*Configuration of Untruth in the Mirror of God's Truth: Rethinking Rosenzweig in Light of Heidegger's Aletheia*, 141–162) thematisiert zunächst die Identität und Differenz der „Wahrheit“ bei R., insofern sie aufgrund ihrer „Tatsächlichkeit“, die Vertrauen erfordert und untrennbar davon die „Unleugbarkeit der Unwahrheit“ bezeugt, nicht Gott, Gott aber die Wahrheit sei. Im Gegenüber zu Heideggers Wahrheitskonzept sei bei R. dieses wesentliche Verhältnis von Wahrheit und Unwahrheit als ein reziprokes letztlich der Kabbalah verpflichtet. Hier gelte, wie R. Halevis Gedicht „Der Fern-und-Nahe“ kommentiert, dass alle Erkenntnis Gottes am Geschehen seines Sich-Näherns und Sichentfernens liege. Wenn solchermaßen für Gott allein, „den Wahren“, die Wahrheit „eine“ sei, dann könne nach R. in der Tat „unsere Wahrheit“ nur „vielfältig“ sein und müsse „die‘ Wahrheit sich in unsre Wahrheit“ wandeln. Insofern höre in seiner „messianischen Erkenntnistheorie“ die Wahrheit auf zu sein, was „wahr ‚ist“, und werde das, „was als wahr bewährt werden will“. *Andreas B. Kilcher* (*Enzyklopädie und System 1800/1900: Von D'Alembert bis Rosenzweig*, 175–189) bezieht R.s Systementwurf auf die Enzyklopädie als eine zweite „Ordnungsform des Wissens“ hinter jener im Umfeld des Idealismus. Mit ihr arbeite R. im SdE zwar kaum ausdrücklich; mit seiner Kritik folge er aber durchaus der Alternative zwischen System und Enzyklopädie, die sich um 1800 auftat. R.s Unterscheidung um 1920 zwischen einem „idealistisch-vereinheitlichenden“ und einem „realistisch-pluralisierenden“ „All“, seine „Wende vom leeren Systembegriff des Idealismus hin zu einem Denken der Fülle und Vielheit“, sei philosophiegeschichtlich demnach nicht nur mit dem späten Schelling zu verbinden, sondern könne auch beim epistemologischen Paradigma der Enzyklopädisten des 18. Jhdts. ansetzen – wie auch an der späteren sich von Fichte absetzenden „spekulativen und poetologischen Enzyklopädistik“ eines Novalis. Zwar handele es sich bei R. und den Enzyklopädisten um „inhaltlich teilweise sehr unterschiedliche Projekte“, greifbar in der Unvereinbarkeit seines „theologischen Ausgriffs“ mit deren „radikalsäkularer Impetus“; bezüglich der Denkfigur erweise sich aber R.s SdE „als ein neuer Versuch, jenseits des rationalen und idealistischen Systemzwangs die Vielheit der Dinge in einer universalen epistemologischen Form zu denken.“ *Warren Zev Harvey* (*Maimonides' Guide: A System-lover's Critique of Systematic Philosophizing*, 191–198) setzt R.s SdE ins Verhältnis zu Maimonides' „Führer der Unschlüssigen“. Wenn auch R. und Maimonides darin übereinkämen, ambitionierte Systemdenker einerseits und beide ebensolche Kritiker philosophischer Systeme andererseits zu sein, so unterschieden sich doch ihre Hauptwerke dahingehend, dass R.s SdE zu einer selbst eminent systematischen Kritik des Hegelschen Systems gerate, wohingegen Maimonides sich im „Führer der Unschlüssigen“ kompromisslos vom „Systembann“ befreie. Harvey bleibt nicht bei einer Lesart stehen, die das „Unsystematische“ des Buchs in seinem „esoterischen“ Charakter begründet sieht. Er denkt vielmehr Maimonides' eigenen Hinweis weiter, dass Wahrheit nicht in „architektonischem“ (Kant) oder „systematischem“ Denken (Hegel) zu „fassen“ sei, sondern deren Erkenntnis sich „nur blitzhaft“ (Benjamin) ereigne. Die „Weisen“ brächten sie deshalb „nur in Gleichnissen und Rätseln“, jüdisch gesprochen als „Midrasch, als „kreative homiletische Expositionen biblischer Texte“, zur Sprache: Die Philosophie dränge den Midrasch, „sich der Vernunft zu stellen“, während der Midrasch die Philosophie dränge, „die Blitze zu bewahren“.

Der Durchgang durch die Beiträge unter den Gesichtspunkten ihrer jeweiligen Fragestellungen und Thesen lässt unschwer die Stärke des Bandes erkennen. Aus der Perspektive ihrer jeweils ganz eigenen Ansätze lassen sich in ihm vor allem Fachvertreter der Philosophie auf ein Denken ein, das sich im zeitgenössischen Kontext Christen gegenüber explizit jüdisch als Offenbarungsgedanken versteht. Das bringt nicht nur eine diffe-

renziertere philosophiegeschichtliche Ortung des Denkens R.s mit sich, sondern auch seine Einbettung in den systematisch-philosophischen Diskurs der Gegenwart. An R.s Denken geraten dabei manche seiner Züge und Momente aus den Perspektiven der in der R.-Forschung bislang eher ungewöhnlichen Zugänge neu oder gar überhaupt erst in den Blick. Die Frage, inwieweit R.s „neues Denken“ umgekehrt einen Beitrag im Ringen der akademischen Philosophie um das Wirklichkeits- und Lebensverständnis und -verhältnis leistet, die von anderen Systemkonzepten bestimmt werden, kann dabei verständlicherweise nicht im selben Maß bearbeitet werden. Insbesondere wird immer wieder die „Fremdheit“ (Gloy) der „jüdischen Methode“ R.s vermerkt, „das Ganze zu denken“. So kann denn auch der im Titel des Bandes verheißene „Ausgang von R.s SdE“ nur in Ansätzen eingelöst werden – eine Grenze des Bandes, die in der Sache selbst begründet ist und dem wissenschaftlichen Diskurs neue Impulse gibt. H.-J. GÖRTZ

KÜHN, ROLF, *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart*. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; 15). Freiburg i. Br.: Herder 2013. VI/501 S., ISBN: 978-3-451-34167-0.

Wer auch nur einen flüchtigen Blick auf die neuere Geschichte der französischen Philosophie wirft, wird unschwer feststellen können, wie stark der republikanisch geprägte Laizismus mit seinen Konflikten zwischen der kirchlich-religiösen Tradition und der gesellschaftskritischen, atheistischen *morale laïque* bis heute nachwirkt (vgl. 23). Bei genauerem Hinsehen lässt sich allerdings ein sehr viel differenzierteres Bild der kulturellen Hintergründe der aktuellen religionsphilosophischen und -phänomenologischen Debatten in Frankreich entwerfen. Der Strom eines streng rationalen, positiv-wissenschaftlichen Denkens wird seit Descartes – sei es nun offen oder eher unterschwellig – von einer ausgeprägten Sensibilität für das Spirituelle begleitet. Letztere hat über die „*école française de spiritualité*“ (H. Bremond) als Teil der katholischen Reform und ihrem zentralen Interesse für das Geheimnis der Menschwerdung hinaus auch in der philosophischen Verinnerlichungsbewegung einer *religion du cœur* oder in den laizistischen Formen eines *Kultes der Vernunft* ihren konkreten Ausdruck gefunden.

Im Gegensatz zur deutschsprachigen Religionsphilosophie, deren Fokus traditionell auf dem Verhältnis von Vernunft/Wissen und Glaube liegt, rückt in der französischen Religionsphänomenologie zu Beginn des 20. Jhdts. die viel grundlegendere Frage nach „der menschlichen Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes“ (1; vgl. 9; 245) ins Zentrum des Interesses. Im Zuge der Auseinandersetzungen mit Existenzialismus und Strukturalismus ist es zudem zu einer methodologisch reflektierten radikalen Wende hin zu phänomenologisch deutlich profilierteren Denkakten, die unterschiedliche Dimensionen des Erfahrenkönnens postmetaphysisch zu erproben und auszuloten versuchen, gekommen. Neuere Ansätze zu einer Analyse der „Affektibilität der Denktätigkeit“ (9) arbeiten sich nicht nur an der Phänomenologie des subjektiven Leibes als Fleisch (*chair*) ab; sie versuchen sich auch den ethischen Herausforderungen der Solidarität als *compassio* zu stellen und unsere Werte, Ideale oder Religionen auf Zukunft hin offen zu denken. Der Akzent der vorliegenden Studie liegt dabei klar auf einer ebenso historischen wie systematischen, wenngleich auch keineswegs umfassenden Darstellung prägender religionsphilosophischer Ansätze in Frankreich – wobei eher unbekannte und noch wenig rezipierte Autoren bewusst bevorzugt werden.

Bevor R. Kühn (= K.) näher auf aktuelle Debatten, die oft ohne entsprechendes Hintergrundwissen vorschnell als nachmetaphysisch oder postmodern (ab)qualifiziert werden, näher eingeht, zeichnet er in einem ersten Teil zentrale Grundlinien des Spannungsbogens zwischen Rationalismus, Lebens-, Reflexions- und Geistphilosophie (21–246) nach. Er entwirft das faszinierende Bild einer äußerst kreativen Periode des französischen Geisteslebens um 1900 (vgl. 21–29). Zwischen rationaler Wissenschaft und Philosophie als ganzheitlicher Lebensform entwickelt sich – begünstigt durch die Atmosphäre republikanischer Freiheit – eine Vielzahl philosophischer Lehren, die über die engen Grenzen des universitären Lehrbetriebes hinaus für Gesellschaft, Politik oder Kunst prägend geworden sind – ein Phänomen, das sich unter anderen Vorzeichen auch