

Bestimmung des Menschengeschlechts bei Kant und ihre Rezeption. Mendelsohn hatte schon bei Lessing die Bevorzugung der letzten Generation kritisiert. Herder wendet sich gegen den Individualismus des einen wie den Kollektivismus des anderen. Für Schiller dient „die Kette der Geschlechter als eine Art Ersatz für den irreversibel verloren gegangenen Unsterblichkeitsglauben“ (269–; auch für ihn ist der Sündenfall „die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“ [271]). In den Briefen zur ästhetischen Erziehung wird jedoch die Antike zum Ideal, die Moderne zum „Bruchstück“ (273), worauf bei ihm in Schärfe Mendelsohns Kritik wiederkehrt. Andererseits wird Kant vom Tübinger Studenten Schelling aufgenommen. Kant selbst repliziert erst 1793 und 1798 auf Mendelsohn.

Teil V Die Erschöpfung des Begriffs: die Gründe eines (Miss)Erfolgs (295–354). – Kap. X Kants Einfluss auf Sp.s Bestimmung. Sp. steht vor der Spannung zwischen Klugheit (Jenseitshoffnung) und (rein moralischer) Tugend. „Der Anspruch auf eine reine Tugend hat Spalding anscheinend unwiderstehlich fasziniert“ (302). Im Tugendkapitel der letzten autorisierten (der 11.) Auflage steht das Verhältnis von Tugend und Empfindung im Vordergrund. – Kap. XI Fichtes widersprüchlicher Beitrag zur Begriffsgeschichte. M. meint damit seine „konkretere Ausfüllung“ der „offenbar als zu abstrakt wahrgenommenen Formulierungen“ in der Ständegesellschaft ab (312 f.): von der Bestimmung des „Menschen, insofern er isoliert, d. h. ausser Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen betrachtet wird“, zu der des Gelehrten, von der Bestimmung zum Beruf. Im Atheismusstreit begegnet Sp.s Name wiederholt, schließlich 1800 in Berlin auch sein Buchtitel „Bestimmung des Menschen“. (Warum eigentlich erhält das *Ich* durchgehend im Buch das Prädikat „fiktiv“?) M. zitiert kritische Rückfragen. „Fichte hatte auf einen ursprünglich religiösen, dann moral- und geschichtsphilosophischen Begriff zurückgegriffen, um sich gegen die Anklage des Atheismus zu verteidigen [...]. Allzu abgegriffen, um an neuer lebendiger Kraft gewinnen zu können, war die Bestimmung des Menschen nunmehr Eigentum einer sich dem Ende nähernden Epoche, die bald einer neuartigen Natur-, Rechts- und Religionsphilosophie Platz machen würde“ (328). – Kap. XII Der Verfall des Begriffs zum bloßen Schlagwort. „Beruf“ und „Widmung“ werden als klarer vorgeschlagen und diskutiert. (Bzgl. der schon anfangs, dann wiederholt angestellten Erwägungen zur Aktiv- oder Passivbedeutung von Bestimmung bräuchte der Rez. gern das Medium ins Gespräch, für das es im Deutschen keine Konjugation gibt – es ist mit „lassen“ zu konstruieren [ich lasse mich ergreifen, überzeugen] –, ohne dass es gänzlich fehlte. Siehe etwa „dulden“: man kann jemand leiden machen, doch nicht dulden, das läge bei ihm/ihr.) Zugleich ist der Terminus „zum einzigen religiös korrekten Ausdruck für das menschliche Bestimmte durch Gott geworden“ (335). Der Begriff hat (7) „aufgrund seiner angeblich abstrakten Universalität die praktische Philosophie verlassen“ und muss „in den Schoß der Theologie zurückkehren“. – M. hat Wörterbücher und philosophische Lexika durchmustert und bietet zwei Tabellen: Bücher mit unserem Begriff oder Ähnlichem im Titel von 1764 bis 1886 (345–348), Bücher zur Bestimmung von besonderen ‚Kategorien‘ der Menschen von 1754 bis 1872 (348–354).

Nach zweieinhalb abschließenden Seiten zur Nachgeschichte folgen Verzeichnisse zu Zitierweise und Abkürzungen, zur Literatur (gegliedert 360–409), zu Personen (411–423) und Sachen (deutsch: 424–429; altgriechisch, englisch, französisch, italienisch, lateinisch: 430–432). Damit entspricht der Anhang des *magnum opus* den drei Abstract-Seiten zu Beginn, vor dem Inhaltsverzeichnis: Zusammenfassung (7), Summary (8), Riassunto (9).

J. SPLETT

LANGTHALER, RUDOLF, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*. Philosophische Perspektiven zwischen „skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie: Sonderband; 19,1 und 19,2). Berlin: Akademie Verlag 2014. 662 S. und 681 S., ISBN 978-3-05-004047-9.

Anders als B. Statters *Antikant* (1788), die Indizierung der *Kritik der reinen Vernunft* (1827) und seine Verunglimpfung als Philosoph des Protestantismus vermuten lassen, haben – wie A. Winter in *Der andere Kant* (Hildesheim 2000) zeigt – katholische Aufklärer Kants kritische Metaphysik anfangs durchaus positiv aufgenommen und für ihr eigenes

theologisches Denken fruchtbar gemacht. Nach einer längeren Periode des Misstrauens und der Ablehnung kommt es erst im Umfeld von J. Maréchal wieder zu einer vorsichtigen systematischen Auseinandersetzung mit dem transzendentalphilosophischen Denken. In den letzten Jahren ist insbesondere im katholischen Raum eine Reihe von Studien zu Kant entstanden, in die sich auch die monumentale Arbeit von Langthaler (= L.) einreihet. Schon die Formulierung des Titels lässt erkennen, dass er nicht einfach ein philosophiehistorisches Programm verfolgt, sondern wesentlich an einer Auswertung von Kants systematischen Bemühungen im Hinblick auf aktuelle philosophische und theologische Debatten interessiert ist. Während der erste Teilband (= I) die Grundlagen und die Konturen der kritischen Metaphysik, mit der sich Kant einen Weg zwischen hoffnungsloser Skepsis und dogmatischem Trotz zu bahnen versucht, rekonstruiert, und Moralphilosophie sowie Ethik systematisch verortet, stehen im zweiten Teilband (= II) die religionsphilosophischen Problemfelder und Perspektiven seines Denkens im Vordergrund.

Der erste Abschnitt (I, 39–248), der zugleich als Grundlage für alle weiterführenden Überlegungen im Gefolge einer *theologia rationis humanae* gelesen werden muss, vergegenwärtigt Kants Selbstverortung im dritten Stadium der Metaphysik und skizziert in geraffter Form den „Zusammenhang von Moralphilosophie, Ethik, Kultur- und Geschichtsphilosophie“ (I, 19). Die „unübersehbare Korrespondenz“ (I, 54) zwischen dem geschichtlichen Fortschreiten im Bewusstsein der Freiheit und der Differenzierungen in der Idee des Absoluten ist nach L. nicht nur das entscheidende Ergebnis der in der Geschichte der reinen Vernunft geleisteten Klärungen; sie ist zugleich Fundament für jede praktisch-dogmatische Metaphysik im Sinne der Ethiktheologie, die einen gereinigten Gottesbegriff mit den Prinzipien der Moral verbindet. Die innere Dynamik dieser selbstreflexiv gewordenen Metaphysik, die durch das komplexe Ineinander von „philosophiehistorische[r] Selbstverortung [und] systematisch-orientierte[r] Perspektive“ (I, 69) befeuert wird, widersetzt sich jeder vorschnellen Identifikation der kritischen Metaphysik mit Philosophie als Weisheitslehre. Soll die „differenzierte Orientierungsleistung der Vernunft“ (I, 130) für die menschliche Existenz als Ganze zum Tragen kommen, hätte sich aufgeklärtes Denken folgerichtig im Spannungsfeld von kritischer Bescheidenheit und grundlegender Weigerung, unverzichtbare Vernunftansprüche einfach zu übergehen oder gar preiszugeben, zu bewähren – eine Forderung – die angesichts positivistischer Frageverbote und naturalistischer Entlarvungen nichts an Aktualität verloren hat (vgl. I, 133 f.). Auf dieser Basis lassen sich auch die Rangordnung der Zwecke und der spezifische Ort einer Ethik, die sich durch Anerkennung von Alterität, Solidarität und Fürsorge (vgl. I, 220 f.; 242 f. und 244–246) von abstrakter Nächstenliebe ebenso wie von moralischer Schwärmerei (vgl. I, 237) abgrenzt, bestimmen. Eine daran anknüpfende Kritik von heute vielen als chic geltenden „alteritäts-fixierten Unmittelbarkeits-Phantasien“ (I, 223) eröffnet nach L. auch Anknüpfungspunkte in Richtung Levinas, Derrida oder Habermas – was hier nur angedeutet werden kann.

Im zweiten Teil (I, 251–433) greift L. die herausfordernde Idee der Menschheit auf, die alle geschichtsphilosophischen Fragestellungen, ja selbst deren gegenläufige Tendenzen durchzieht, und entwirft Konturen eines differenzierten Hoffnungsbegriffs (vgl. I, 22). Insofern die Geschichte als „Ort der Ausbildung und Entfaltung der Vernunftidee des Rechts“ (I, 272) angesehen werden muss, kann auch die Vernunftidee des Rechts als Maßstab des Fortschritts in der Weltgeschichte nicht von der empirischen Geschichte samt all ihrer Ambivalenzen absehen. Nur im konstruktiven Zusammenspiel von kritischer Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie (vgl. I, 281) wird sich eine praxisermutigende Erschließung der Sinnpotenziale der praktischen Vernunftidee (vgl. I, 262; 267 und 284) im Sinne einer „konkret-utopischen politischen Sphäre [der] Hoffnung“ (I, 69) erreichen lassen, die nicht einfach mit Sozialtechnologie oder Geschichtstheologie in eins fällt. Wird Hoffnung als Sache der Freiheit verstanden, kann sie nach L. zudem weder von den täglichen Mühen des Handelns absehen noch sich der Konfrontation mit der Leidensgeschichte der Menschen entschlagen. Eine Kultur der Aufmerksamkeit (vgl. I, 296; 305; 335 und 386) – wie sie eine teilnehmende Vernunft erfordert – hätte nicht nur, wie Benjamin, der subversiven Kraft des Eingedenkens (vgl. I, 424–433), sondern auch der Trauer als negativer Gestalt der Hoffnung (vgl. I, 391 und 387) Raum zu geben. Soll angesichts der Abgründigkeit menschlicher Freiheit und der Verletzbarkeit, ja Zerstör-

barkeit der Idee der Menschheit (vgl. I, 367) dem Anspruch der ungehört Gebliebenen (vgl. I, 330) und ihrer unerfüllten Hoffnungen nicht jedes Fundament entzogen werden, wäre schon hier – an der Nahtstelle von Hoffen-Sollen und Hoffen-Dürfen – nach den Verbindungslinien von Geschichte und Religion zu fragen (vgl. I, 419).

Auf die geschichtsphilosophischen Erkundungen folgt drittens eine Darstellung der Grundlinien der Ethiktheologie (I, 437–658), die sich auf die von Kant geltend gemachte Analogie zwischen der Wissens- und der Hoffnungsfrage stützt – für deren systematische Entfaltung allerdings ihre teleologische Struktur maßgebend bleibt. Der religionsphilosophisch akzentuierte Argumentationsbogen reicht vom Kanon der reinen Vernunft über die Methodenlehre der Urteilskraft bis hin zur Preisschrift. Er arbeitet die Weltstellung des Menschen als existierendem Endzweck der Schöpfung (vgl. I, 456 und 502) heraus. Zugleich verweist die Frage nach dem Warum der Welt und des Menschen selbst nochmals auf ein Unbedingtes, das seinerseits einen moralischen Welturheber voraussetzt – eine Argumentationsstruktur, die in Vielem an den späten Schelling erinnert (vgl. I, 504 f.). Der dabei von Kant gegen Hume starkgemachte symbolische Anthropomorphismus wäre als Teil eines „sinn-orientierten Deutungsprozess[es]“ (I, 578) zu entfalten. Auch das Christentum ließe sich so als moralisch bestimmter Monotheismus erschließen. Allerdings könnte erst „eine geschichtsphilosophisch erweiterte und ethiktheologisch vertiefte Perspektive“ (I, 630 f.) den durch den Stachel der Theodizee zugeschärften Ansprüchen einer fragenden Vernunft wirklich gerecht werden. Sie hätte dazu mit Adorno auch die negativen Gestalten der Hoffnung – wie Vermissen, Klage und Trauer – in das menschliche Entscheiden- und Handeln-Müssen (vgl. I, 622–633 und II, 540) zu integrieren, ohne deshalb die den Vorfahren geschuldete Dankbarkeit zu vergessen.

Zusammen mit den Überlegungen zur praktisch-dogmatische Metaphysik im vorhergehenden dritten Teil bildet der vierte Teil (II, 13–363) das Herzstück der vorliegenden Studie. Im Kontext der Freiheitslehre wird dabei die als existenzial-anthropologisch charakterisierte Erste-Person-Perspektive (vgl. I, 26 und 32) leitend. Mit Hilfe einer detaillierten Rekonstruktion des Zusammenspiels von Sollens- und Hoffnungsfrage soll verdeutlicht werden, warum und inwiefern Moral unausbleiblich zur Religion führt (vgl. II, 15 und 239). Kants fundamentalphilosophische Verankerung der Postulatenlehre hätte dem „umfassenden Orientierungs-Bedürfnis“ (II, 46) des Menschen als vernünftiges und freies, dabei aber endliches Wesen, gerecht zu werden. Zugleich soll eine nuancierte Bestimmung der Idee des höchsten Gutes (II, 112) eudämonistischen oder theologischen Verkürzungen (vgl. II, 93 und 113) ebenso wie jeder moralischen Vermessenheit (vgl. II, 82 und 126) vorbeugen. Erst auf dieser Basis lässt sich nach L. der Vernunftglaube als freies Fürwahrhalten, das als solches sinnvoll, aber nicht zwingend ist (vgl. II, 172), verständlich machen. Gott wird letztlich über Vermittlung der Postulatenlehre – die nicht nur regulativ, sondern auch konstitutiv interpretiert werden kann – zu einem Gegenstand der Religion, ohne dass deshalb der Unglaube in sich widersprüchlich würde. Letzterer darf nach Kant nur nicht – im Sinne eines platten Atheismus – assertorisch gesetzt werden (vgl. II, 190–192), ebenso wenig, wie eine mit dem Glauben eng verbundene Hoffnung mit bloßem Wunschenken (vgl. II, 179) zu verwechseln ist. Diese Einsichten, die zu einer spezifischen Form negativer Theologie (vgl. II, 197; 538; 585 und I, 35) führen, ließen sich nach L. auch für die Debatten rund um einen neuen Atheismus fruchtbar machen. Gerade die späte Tugendlehre erweitert das Hoffen-auf auch um ein Hoffen-für den Anderen, ja um der Hoffnungslosen willen (Adorno; vgl. II, 303; 306; 309 und 319) – ohne sich bei diesen radikalen Zuspitzungen der tiefen Diesseitigkeit der Philosophie als Weisheitslehre entziehen zu wollen (vgl. II, 342).

Im fünften Teil wendet sich L. Kants religionsphilosophischen Grenzgängen (II, 367–533) zu. Er stellt sich der Frage, wie im komplexen Zusammenspiel von Selbsterhaltung, Selbsterkenntnis und Selbstbegrenzung der menschlichen Vernunft eine philosophische Aneignung religiöser Sinnpotenziale gelingen könnte (vgl. I, 33). Wie schwierig es mitunter werden kann, sich auf dem schmalen Grat zwischen Skepsis und Dogma zu halten, lässt sich an der ambivalenten Rede von einer natürlichen Religion ersehen, die als kritischer Maßstab jeder historisch gewachsenen Religion – auch des Christentums – gelten soll, dabei aber selbst Resultat eines genealogischen Prozesses ist (vgl. II, 368; 378; 411 und 417). Dennoch sieht Kant im christlichen Monotheismus, im Bilderverbot und in der

negativen Theologie ein kritisches Gegengewicht, das sich jeder dogmatisch-verfestigten Orthodoxie ebenso wie einer gegenüber der Geschichte blinden, sozusagen abstrakten Religionskritik oder auch jeglicher Anmaßung einer Religion aus bloßer Vernunft widersetzt (vgl. II, 374 f.; 380 und 396). Kants Denken, das sich „sowohl hinsichtlich seines geschichtlichen Sinnvorschusses als auch des praktische Vernunftansprüche transzendierenden Sinnüberschusses“ (II, 459) auf uneinholbare Vorgaben verwiesen sieht, setzt dabei insgesamt – anders als Habermas – weniger auf eine rettende Übersetzung als vielmehr auf eine „anerkenkende Anverwandlung“ (II, 520) biblischer Motive und religiöser Symbole.

Wie stark der Aufbau und die Leitperspektiven der vorliegenden Studie von religionsphilosophischen Fragestellungen bestimmt sind (vgl. I, 36), wird im abschließenden sechsten Teil (II, 537–637) nochmals deutlich. L. verbindet in der gebrochenen Gestalt des Zweifelsglaubens *fides* und authentische Theodizee – die in Aufrichtigkeit und Bescheidenheit Leiden beredt werden lässt (vgl. II, 551 f.) –, und verleiht den Ansprüchen einer gleichermaßen fragenden wie klagenden Vernunft gegenüber einem bloß gelehrten Nichtwissen in der opferzentrierten und zeitsensiblen Frage „Wo ist Gott?“ ihr spezifisches Profil (vgl. II, 564; 568 und 570). Die daran anknüpfende Eröffnung einer eschatologischen Perspektive und die besondere Akzentuierung der negativen Theologie gehen – was nicht übersehen werden sollte – mit einer Inversion der Theodizee einher, die auch über die im Blick auf Hiob geltend gemachte negative Weisheit (vgl. II, 622) noch hinausführt und die Anfragen an den weisen Welturheber in ebenso (selbst)kritische wie herausfordernde Rückfragen an den Menschen verwandelt (vgl. II, 625). In dieser anthropodizee-sensiblen Perspektive hätte die Menschwerdung eines jeden Menschen seiner *deificatio* vorauszugehen (vgl. II, 626) – was Kant selbst in zahlreichen biblischen Bezügen anzudeuten scheint.

Die vorliegende Studie bietet eine ebenso zuverlässige wie detaillierte, textnahe, dabei aber auch pointierte Rekonstruktion von Kants Begründung eines geschichtlichen Hoffnungsbegriffs und der religionsphilosophischen Erweiterungen seines freiheitstheoretischen Standpunktes. L. arbeitet die werkimmanenten Entwicklungen und Differenzierungen samt der mit den dabei zu Tage tretenden Kontinuitäten und Brüchen in Kants Argumentation verbundenen Gefahren von Missverständnissen sorgfältig heraus und macht sie durch entsprechende Querverweise für den Leser nachvollziehbar. Zugleich bietet er einen ebenso kritischen wie kompetenten Durchgang durch die äußerst umfangreiche deutschsprachige Rezeptionsgeschichte, der ob der Materialfülle ebenso wie ob seiner Problemorientiertheit beeindruckt. Die weiterführenden, zum Teil sehr spezifischen Debatten in die Fußnoten zu verlegen, erweist sich insofern als sinnvoll, als zum einen die flüssige Lesbarkeit des Haupttextes gewahrt bleibt und zum anderen der Leser selbst seinem Interesse entsprechend einzelne Fragestellungen weiter vertiefen kann. Mit der Auswahl der drei zentralen Themenfelder Geschichte, Ethik und Religion unterstreicht L. Kants Verständnis der Philosophie als Weisheitslehre und schärft damit zugleich ihr Profil gegenüber einer analytischen Philosophie, deren begrifflich-argumentative Stärke und bewundernswerte Dialogoffenheit im Blick auf die modernen Wissenschaften konkret lebenspraktische Fragen – wie sie etwa im Ringen um eine begründete Hoffnung aufbrechen – eher außen vor zu lassen scheint. Dass ein weisheitlich geprägtes Verständnis von Philosophie im Gefolge Kants auch Anschlussmöglichkeiten für theologisches Denken eröffnet, lässt sich unschwer L.s expliziten Verweisen auf eine praktische Fundamentaltheologie (H. Peukert) und auf die neue Politische Theologie (J. B. Metz) entnehmen. Fazit: Ein ebenso informatives wie anspruchsvolles Buch, das enormes Potenzial für eine Neubelebung und konstruktive Vertiefung der Debatten an den Grenzlinien zwischen Philosophie und Theologie hat.

P. SCHROFFNER SJ

VETTER, HELMUTH, *Grundriss Heidegger*. Ein Handbuch zu Leben und Werk. Hamburg: Meiner 2014. 560 S., ISBN 978-3-7873-2276-3.

Dieses „Handbuch“ des bewährten Wiener Heidegger-Kenners, der 2004 schon ein „Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe“ herausgegeben hat, enthält vier Hauptteile. Der erste („Synopsis“) „versucht eine Zusammenschau der wichtigsten Themen Heideggers“ (= H.s) in der Reihenfolge ihres Auftretens (17–225). Der zweite Teil („Lemmata“)