

jektive Interpretation von Intellekt und Wille, so öffnet er doch gleichzeitig diese Subjektivität des Menschen auf die Transzendenz einer ihm innewohnenden Wahrheit (365–384; 400–409). Daher verfaßt er zwischen seinen theoretischen Werken auch immer wieder spirituelle Abhandlungen; ist die rosminische Spiritualität doch gleichsam der lebendige Ausdruck seiner theoretischen Gedanken. So veröffentlichte Rosmini 1830 in Rom nicht nur den *Nuovo Saggio*, sondern gleichzeitig auch die *Massime di Perfezione Cristiana* [Leitsätze christlicher Vollkommenheit] (417–423).

Wiederum wird jene einheitliche enzyklopädisch-pädagogische Perspektive Rosminis deutlich, wenn er 1831 in einem Werk zur Methode philosophischer Studien schreibt: „Die Philosophie kann nur ein Teil jener Hilfen sein, die dem Menschen bereitstehen, um sich zu bessern und zu vervollkommen. [...] Denn die Wahrheit gehört dem Intellekt zu, die Tugend aber dem Willen. Die wahre Verbesserung und Vervollkommnung des Menschen ist einzig Sache dieses letzteren Vermögens“ (zit. 448). Die Ordnung der Wahrheit gelte es daher, auf die Ordnung der Gnade zu übersteigen.

Die Analyse der historischen Umstände sowie der geistesgeschichtlichen Wurzeln des rosminischen Werkes zur Kirchenreform schließt die Untersuchung zur Genese des rosminischen Denkens ab (455–525): In diesem Werk gelingt Rosmini gewissermaßen die Verbindung aus seinen frühen Überlegungen zur politischen Lage seiner Zeit (und insbes. zum Verhältnis Staat-Kirche) und der Fundierung seines philosophischen Denkens. Die philosophisch-systematische Verankerung seiner politischen Reflexionen tritt nunmehr deutlich zutage: Ohne seine Überzeugung von den Ideen der Zelanti und seine tiefe Treue zum römischen Papst aufzugeben, gelingt ihm eine Integration wesentlicher Forderungen nach einer inneren Reform der Kirche seitens katholisch-liberaler Denker. Dabei zeichnet sich der rosminische Ansatz dadurch aus, diese Gedanken nicht von außen zu importieren, sondern vielmehr aus einer inneren Reflexion über das Wesen der Kirche und der Freiheit zu entwickeln. In diesem abschließenden Kap. erweist sich gleichsam jenes Wesen des rosminischen Denkens, welches sich durch die Phasen seiner frühen Spekulationen heraus formiert hatte, an dem konkreten Problem seiner Zeit der Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und neuzeitlichem Staat.

Die vielen profunden Einzeluntersuchungen und die zahlreichen wertvollen Details zu Leben und Werk Rosminis während der Genese seines spekulativen Profils werden ineinandergefügt und gleichsam zementiert von jener Perspektive, mit der De Giorgi als Professor für „Storia dell'educazione“ („Geschichte der Erziehung“) die Materie befragt. Dadurch erhält die Einführung „Rosmini e il suo tempo“ ihren individuellen Charakter und bietet dem Interessierten wie dem Experten eine neue Sichtweise auf die erste Lebenshälfte Rosminis. Nicht zuletzt die Kontextualisierung der Biographie Rosminis in die Ereignisse seiner Zeit (Restauration) garantiert diesem Werk De Giorgis seinen „pädagogischen“ Erfolg beim Leser.

M. KRIENKE

ALBERTINI, FRANCESCA, *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen*. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie (Epistematika; Band 335). Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. 212 S., ISBN 3-8260-2390-0.

In ihrer in Freiburg/Breisgau bei Bernhard Casper entstandenen Dissertation behandelt Francesca Albertini (= A.) das „Verständnis des Seins bei Hermann Cohen“ (= C.). Schon der Untertitel der Arbeit gibt Anlaß für Diskussionen: Verläuft der Denkweg C.s wirklich vom „Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie“? Die Frage begleitet die Forschung zu C., seit sein Schüler Ernst Cassirer in einem Vortrag am 17. Mai 1920 die Einheit des Werkes betonte, während Franz Rosenzweig in seiner umfangreichen „Einleitung“ zu C.s dreibändigen „Jüdischen Schriften“ (1924) in der Tat glaubt, den Neukantianer vom jüdischen Religionsphilosophen trennen zu können. Unabhängig davon läßt sich in C.s Werk eine Entwicklung, wie der Untertitel suggeriert, nicht finden. Die Interpretin ist sich all dessen natürlich bewußt, und entwickelt aus der komplexen Situation einen selbständigen Lektürevorschlag.

Zunächst entfaltet A. in der „Einleitung“ (11–14) die Themenstellung und verweist auf die Notwendigkeit, philosophische neben philologisch-theologische Betrachtungen

stellen zu müssen. Danach nähert sich die Autorin der angegebenen Problematik, indem sie die systematischen Schriften C.s in den Blick nimmt: von der „Logik der reinen Erkenntnis“ bis zur zweibändigen „Ästhetik des reinen Gefühls“ (17–54). Das zweite Kap. untersucht ein bislang weniger beachtetes Buch: die 1915 erschienene Untersuchung „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ (55–104). Darauf folgt ein umfangreicher Exkurs zum Verb „sein“ im hebräischen (הָיָה/haya) und griechischen (εἶναι) Denken (105–127), wobei die Offenbarung am Berg Sinai (Ex. 3, 13f.) im Mittelpunkt des systematischen Interesses steht. Im letzten Kap. findet eine erneute Lektüre zentraler Schriften C.s statt, dieses Mal angeleitet von der Nachlaßschrift „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“, dessen endgültige Gestalt erst die zweite Auflage von 1929 brachte (129–187). Die mit „Schlußbetrachtung“ (191–200) überschriebenen, abschließenden Reflexionen stellen eine Einordnung und mögliche Gesamtinterpretation von C.s Philosophie dar.

Gleich zu Beginn ihrer äußerst kenntnisreichen Arbeit schreibt A: „Ich werde versuchen zu zeigen, dass von einer Zäsur in der Entwicklung der Philosophie C.s nicht gesprochen werden kann; meine These ist vielmehr, dass es sich um eine [...] Akzentverschiebung in seiner eigenen Forschung handelt“ (12). Damit wäre die Bedeutung des Untertitels geklärt, doch wie kommt diese Verschiebung zustande und wie ist sie zu verstehen? Laut A. ergibt sie sich, wenn man C.s Denken als Versuch einer „Phänomenologie der Freiheit“ betrachtet, „die sich der Korrelation zwischen Gott und Mensch verdankt“ (12).

Der Begriff „Sein“, für die Autorin einer der zentralen in der Philosophie des 20. Jhdts., ist zur Klärung von C.s Denken bisher wenig herangezogen worden. Das „Sein“ scheint für Heideggers Denken reserviert, während die Marburger Neukantianer schnell dem erkenntniskritischen Ansatz zugeschlagen werden. Ohne jeden Abstrich ist zu konstatieren, daß A.s Dissertation diese vorgefaßten Meinungen widerlegt und eine Pioniertat für die C.-Forschung vollbracht hat. Sie verfolgt die Wandlungen des „Seins“-Begriffs mit ausdauernder Akribie in C.s nur auf den ersten Blick geschlossenem und in sich konsistentem Werk.

Eine erste Ausarbeitung des Seins erfolgt in der „Logik der reinen Erkenntnis“ (1902/14). Ziel des Buches sei, „eine ideelle Verbindungsbrücke zwischen dem Denkens des Ursprungs und dem Denken des Seins“ (29) zu finden. Bereits in diesem ersten Teil des Systementwurfs verzichte C. auf induktive oder deduktive Verfahren, sondern zeige, daß die grundlegenden Begriffe der Logik – „Ursprung, Denken, Sein, Wesen, Absolutes“ – „untereinander in der Erkenntnistätigkeit interagieren“ (38). Das ändert sich, wie A. nachweist, für die „Ethik des reinen Willens“ (1904/07) zumindest in bezug auf die Rolle des Seins. Hier finde seine Ablösung durch das Ich statt. Dieses Ich gehört bereits in den Kontext einer Philosophie des Anderen, richtiger: des „Nebenmensch“ (C.). Die ist hier noch nicht ausgereift, gleichwohl ist damit der Übergang zur Bedeutung der Religion bereits geleistet. Der „Nebenmensch“ ist der Ursprung des Ich, denn der „Nebenmensch“ sei „geboren“ durch die „Liebe“. Die jüdische Religion sei „ihrem Wesen nach eine ethische Lehre“ (44), wobei C. diesen Grundsatz hier noch in der Sprache des „Systems“ vertrete. Erst in ihrer Betrachtung der „Ästhetik des reinen Gefühls“ (1912) bettet A. die hier noch nicht selbständigen Analysen C.s in den Kontext der „Philosophie der Kultur“ (48). Doch sowohl Kultur als auch Sein brauchen eine weitere Verankerung. Sie können aus sich heraus nichts begründen, schon gar nicht eine auf Ethik konzentrierte „prima philosophia“. Dies scheint der Hintergrund, wenn A. formuliert: „Die Begründung der Ethik kann, innerhalb des philosophischen Systems, nur durch den Begriff der Transzendenz Gottes vollzogen werden“ (53).

Von dieser Feststellung aus betrachtet sie im folgenden Abschnitt die in den „Jüdischen Schriften“ gesammelten Abhandlungen C.s und die bereits erwähnte Religionschrift von 1915. A. sieht in dieser Schrift die erforderliche, bisher unterlassene Präzisierung erfolgen, die der Begriff „Nebenmensch“ benötigt. Der „Nebenmensch“ sei ganz auf die Zukunft ausgerichtet, weil er ihr vertraue. Zukunft müsse hier als „messianische Zeit“ verstanden werden. „In diesem Sinne wird das Denken des Seins (das ‚wahrfahne Sein‘ gemäß C.) in die Zeit der Zukunft gestellt, weil es nur in dieser zeitlichen Dimension seine Vollendung wird finden können“ (91).

Die Problematik des Seins bei C., das zeigt sich ab jetzt in A.s Arbeit, ist eine, die das Sein des Menschen und das Sein Gottes philosophisch begründet ins Verhältnis setzt. Bevor dazu das Kernstück, die „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (ärgerlich, daß A. immer wieder den Artikel „Die“ davor setzt, obwohl das nicht der Intention C.s entspricht), verhandelt wird, folgen philosophisch-philologische Überlegungen zu den Differenzen und Gemeinsamkeiten des hebräischen und griechischen Umgangs mit dem Seins-Begriff. Die 20 Seiten sollen hier nicht weiter referiert werden, denn dies würde den Umfang einer Rezension sprengen. Sicherlich bewegen sich die dort gemachten Anmerkungen auf einem bewunderns- und beneidenswerten Niveau sowohl der Sprachenbeherrschung als auch der Reflexion auf die zutage geförderten Erkenntnisse. Gleichwohl ist gerade hier Kritik zu üben. Schon in der „Einleitung“ überraschte die Empathie, die Arbeit wolle dazu beitragen, daß C.s Denken über den Kreis von „Experten“ hinaus bekannt werde (14). Dazu hätte die Verf.n wahrlich einen anderen Stil finden müssen, denn ihre Arbeit ist durch und durch wissenschaftlich organisiert. Auch unter den „Experten“ dürfte allerdings ihre Bemerkung Stirnrunzeln auslösen, man möge bei den folgenden 14 Verwendungsweisen von „haya“ (110–112) sich der „Einfachheit halber“ künftig an eben jene halten. Hebräisch, und nicht das einfachste wird hier geboten, ist leider kaum noch ausreichend vorauszusetzen. Auch wenn sie übersetzt werden, bedürfen die genannten Textstellen eines immensen exegetischen Wissens, damit die angebotenen Lektürevorschläge überhaupt angemessen rezipiert werden können. Aber all das könnte akzeptiert werden, wenn nicht bei genauerer Betrachtung der einbezogenen Literatur Zweifel aufkämen. Manches Ergebnis der subtilen Ausführungen erkämpft sich A. unter Verwendung längst überholter Arbeiten. Das ist unverständlich. Daß sie bei ihrer Exodus-Auslegung glaubt, auf Benno Jacobs (1862–1945) Kommentar (1943/1997) – Jacob, der wohl bedeutendste jüdische Bibelexegete des 20. Jhdts., hat sich seit Ende des 19. Jhdts. intensiv mit den Anhängern C.s herumgeschlagen und deren Pentateuch-Auffassung immer wieder gekonnt widerlegt – verzichten zu können, ist dabei nur ein erwähnenswerter, aber besonders verstörender Punkt.

Das abschließende Kap. präsentiert wieder die C.-Kennerin, und nicht nur das. Hier gelingt es ihr, die noch nicht verknüpften Fäden zusammenzunehmen und daraus Gewinn zu ziehen. So in ihrer Analyse der „Sünde“, in ihren Vertiefungen, die sie der Korrelation Gott-Mensch zukommen läßt. Das Mit-Leiden erscheint plötzlich als Alternative zum Sein-zum-Tode Heideggers. Mit einer Erläuterung des schönen Wortes „Sehnsuchtsbewegungen“ beschließt A. ihre Arbeit: „der Sehnsucht des Menschen als Sein-zur-Erlösung nach Gott, die sich im Wirken für die Gerechtigkeit unter den Menschen in der Welt bewährt, und der Sehnsucht Gottes nach dem Menschen, des Gottes, dessen Wesen in der Korrelation mit dem Menschen besteht“ (187).

A.s Arbeit ist trotz geringerer Einwände – neben den schon ausgeführten: sprachlich der inflationäre Gebrauch von „meines Erachtens“ und leider zahlreichen Druckfehlern in den griechischen Zitaten; gelegentlichen merkwürdigen Beispielen, so über Kants Moralphilosophie und den Praktiken der Gestapo (170); dem Schwanken bei C. zwischen Erkenntnistheoretiker, Idealist und Metaphysiker – eine der wohl wichtigsten Monographien, die seit Dieter Adelmanns Arbeit (1968) über C. vorgelegt wurden.

TH. MEYER

HEIDEGGER, MARTIN – BERNHARD WELTE, *Briefe und Begegnungen*. Mit einem Vorwort von Bernhard Casper. Herausgegeben von Alfred Denker und Holger Zaborowski. Stuttgart: Klett-Cotta 2003. 191 S., ISBN 3-608-91077-8.

HEIDEGGER, MARTIN, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*. Herausgegeben von Holger Zaborowski und Anton Bösl. Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2003. 196 S., ISBN 3-495-48070-6.

Die erstaunlich prägende Wirkung Heideggers (= H.) auf zwei namhafte katholische Lehrer wird dokumentiert. Der Theologe (= W.), sechzehneinhalb Jahre jünger, stammt aus demselben kleinen Meßkirch (die frommen Mütter befreundet) und war lange Se-