

mal namentlich, „und dazu noch dreimal in einem Atemzug mit Herder“ (201). Z. aber sieht ihn systematisch im Muster von Verheißung und Erfüllung wirksam, das R. natürlich nicht christlich nehmen kann, aber doch in gewisser Entsprechung dazu. Seine Christentumskritik sei eigentlich als Hegel-Kritik zu lesen (204). Hier ist dann auch der Ort für Darstellung und Kritik der These R.s zur Korrelativität von Judentum und (Heiden-)Christentum. Damit steht Philosophie freilich an ihrer Grenze. Immerhin weist Z. auf das Risiko eines Vermittlungsvorschlags hin, die Freiheit der Antwort den Notwendigkeiten der Dialektik zu opfern (214). Antwort aber ist, wie die abschließende Würdigung nochmals zusammenfaßt, die Lebensform menschlichen Vernehmens, Denkens und Lebens und die Grundgestalt der Autonomie des Menschen.

Eine umsichtige und sorgsame Lektüre wie relecture von Rosenzweigs Entwurf. Als philosophische ist sie einerseits systematischer und systematisierender als R. selbst, macht sie andererseits Halt vor dem allein theologisch zu führenden Disput über den Messias Jesus und die daraus erwachsende trinitarische Thematik. Hier, im innergöttlichen Wort, käme ja vollentsprechende Sprachvernunft erst ans Ziel. Denn was wäre das für ein Du und Wir, das erst mit Schöpfung, Offenbarung und Erlösung begänne! (Bzw.: Was wären die Präsuppositionen eines solchen Beginns?) Oder anders: Wie wären die „drei Elemente“ Welt/Mensch/Gott angemessen als sie selbst und in ihrem Bezug zu *denken*, ohne Rückfall in einen ungenuten Vernunftmonismus? Und weniger auf das Gedachte als auf das Denken hin (ohne psychologisch werden zu wollen): müßte es sich nicht nach der Dialogizität einer Sicht fragen (lassen), welche die Einheits-Suche des Denkens über Jahrhunderte hin undifferenziert als sprach- und erfahrungsfeindlich auffaßt (wie erfahrungsgesättigt mag beispielsweise Thales' Wasser-Gedanke sein?), statt auch auf dessen Wahrheit zu hören? Man könnte über die Hegel-Abhängigkeit solcher Hegel- und (Hegel-)Vernunftkritik nachdenken. Und um eine letzte Anfrage zu formulieren: Ist wirklich die Todesangst die Zentralerfahrung des Menschen? Nicht vielleicht doch die wahren Schuldiggewordenseins? Und dies in derart radikalem Ernst, daß der Mensch es nicht bloß an sich, sondern nochmals in der feiernden Annahme von „Erlösung“ verharmlosend abschwächt. (Bei Hegel wird das Böse das, was nicht bleiben, keineswegs, was nicht sein soll; Cohen spricht von Unwissenlichkeit, damit Gott verzeihen könne, ohne seiner Gerechtigkeit zu entsagen ... Vielleicht kann nur der Unsündliche, als den die Christen ihren Herrn im Glauben wissen, Schuld als solche erfahren?) Und wenn Offenbarung bei R. in doppeltem Sinn auftritt, einmal als Füreinanderwerden der drei „Elemente“, sodann historisch, dann wäre die erste mit Schöpfung identisch, die zweite müßte es mit der Erlösung sein – statt der hier entworfenen Dreistufigkeit? Kann es doch nicht um Gottes Selbstvermittlung zu tun sein, noch um seine „Selbstverneinung“, sondern um sein unableitbares und unergründliches Vergeben als Neuschöpfung. Damit träte dann allerdings die Vorwegnahme in der Liturgie hinter jenem Gedenken und Erinnern zurück, das im erschreckt-beseligten Bedenken dessen, was uns widerfahren, an kein Ende kommt. Es gibt ein Rückschauen, das versteint; aber wohl auch ein Staunen, das nicht als Krankheit des Verstandes diagnostiziert werden sollte (genannt sei nur die Rolle der *admiraatio* im *Itinerarium Bonaventuras*). Und zwar letztlich darum, weil das eigentliche Paradigma für Offenbarung gerade nicht Lehre wäre? – Aber das gehört nicht mehr „in den Rahmen dieser Abhandlung“, in der es zunächst um das „verstehende Gehör“ zu tun ist (17). Dies mit eindrucksvoller Wachheit und Aufmerksamkeit. In der Tat hat Hören den Vorrang. Wir werden es freilich nicht bloß *auf* Rosenzweig tun müssen, sondern dann auch (in „korrelativer“ *correctio*) mit ihm.

J. SPLETT

DER PHILOSOPH FRANZ ROSENZWEIG (1886–1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986. Hrsg. von *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*. Bd. I: *Die Herausforderung des jüdischen Lernens*. Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*. Freiburg/München: Alber 1988. Zus. 1060 S.

Dem hier dokumentierten Kongreß kommt in mehrfachem Sinn besondere Bedeutung zu, nicht bloß im Blick zurück, sondern gerade auch im Vorausblick, wissenschaftlich wie – R. entsprechend – über die Wissenschaftsperspektive hinaus. (Das

Jahresthema 1986 des Koordinierungsrates der Gesellschaften für jüdisch-christliche Zusammenarbeit lautete, mit einem R.-Zitat: Bewährung liegt noch vor uns.) Mehr als eine Anzeige, Hinweise und Einzelbemerkungen zu den fast 70 Beiträgen sind hier selbstverständlich nicht möglich.

Die einleitenden Politiker-Reden (nach dem Grußwort des Schirmherrn R. v. Weizsäcker und einem message von E. Levinas) hätte ich ganz übergangen, wenn hier nicht in parteipolitischer Selbstgerechtigkeit das „falsche Wort“, die „Phrase“ von der „Gnade der späten Geburt“ berufen würde: als ob die Redner heute selbstverständlich ihr und der Ihren Leben aufs Spiel setzen würden, um (vielleicht) einem jüdischen Kaseler Mitbürger zu helfen – statt dankbar zu sein, nicht vor solcher Entscheidung zu stehen. (Levinas, der aufgrund eines Gelöbnisses deutschen Boden nicht betritt, hat bei der gemeinsamen Tagung der Aachener und der Rabanus-Maurus-Akademie gesprochen. Siehe G. Fuchs/H. H. Hendrix [Hrsg.], Zeitgewinn. Messianisches Denken nach F. R., Frankfurt/M. 1987.) Danach gibt der Hrsg. einen Durchblick durch die beiden Bände. Eine klare Gliederung ohne Überschneidungen läßt sich tatsächlich nicht erwarten, schon im großen nicht, geschweige denn in den einzelnen Untergruppen. Doch die getroffene Anordnung ist sinnvoll, und Rez. schließt sich ihr an.

In Bd. I steht die Lebens- und Wirkungsgeschichte im Vordergrund (bis auf die letzte Gruppe: Über die Herausforderung an das Christentum). Zu Beginn zwei der Eröffnungsvorträge: Ben-Chorin über R. und das Ende des deutschen Judentums und Rafael R. über den Weg seines Vaters zum jüdischen Volk. Merkt ersterer an, daß jüdische Philosophie stets nur in der Diaspora, aus der Begegnung entstand (59 f.), akzentuiert letzterer, daß R. sich nach Abschluß des „Stern“ nicht mehr als Philosoph verstand, sondern die Lösung im jüdischen Lernen suchte – wie unter Titus Jochanan ben Zakkai (71). Die anschließenden Referate gelten dem Reifen der Lebensentscheidung und R.s Gespräch mit den Freunden. Man könne einfach nicht Jude und Christ zugleich sein, meint Rafael R. (dem nicht bloß „Bruder Daniel“ Rufeisen OCarm in Haifa widerspräche); ähnlich spitz gegen R.s getaufte Freunde (Karrieredenken?) R. Horwitz; balanciert dann durch die Beiträge über das bestimmende Nachtgespräch mit E. Rosenstock-Huussy vom 7.7.1913, über Hans und Rudolf Ehrenberg, V. v. Weizsäcker, den Austausch mit S. Kaehler. Am wichtigsten aber ist die Vorstellung eines über 1500 Nummern starken Konvolut von Briefen R.s an „Gritli“ (Margit Rosenstock-Huussy (durch Sohn Hans R.-H. und H. M. Stahmer), die den „Stern“ auf ganz neue Weise als Gesprächs-Niederschlag offenbaren. (Zu II 2 [Liebe]: „... es steht wohl ebensoviel von dir drin wie von mir“ – 109; E. Rosenst.-H. wird später von einer „gelebten lieblichen Trinität“ sprechen – 122.) – Die nächsten zwei Gruppen sammeln Beiträge a) zur Erneuerung jüdischen Lebens und der Verdeutschung hebräischer Texte, b) zum Freien Jüdischen Lehrhaus. Über Mendelssohn und R. referiert Mendel-Flohr, mit dankenswert klaren Zitaten (216 f.) zu R.s Reserve gegenüber Lessings Nathan als einem „abstrakten“ Juden, einem Stückschluß ohne Kinder. Nur stimmt es heute nicht mehr, was R. noch seltsam fand, „that only Jews still take Lessing seriously“; tatsächlich bringt heute fast jeder Student aus dem Deutschunterricht diese „Lösung“ des Religionsproblems durch Unterbietung, im (man möchte es französisch sagen:) „ersatz“ der Toleranz durch Indifferenz, des Wahrheits-Dienstes durch Gutherzigkeit. (Ob freilich das ICH BIN DA recht durch I AM übersetzt ist – 220?) Ähnlich konkret wird R. im Disput mit (einem fast Jaspers'schen – 226 A. 5) Buber über das Gesetz. Der dritte Kontrast-Name: Leo Baeck. Dann geht es um's Übersetzen: um G. Scholems Kritik (bzgl. der liturgischen Texte 1920/21, der Jehuda Halevi-Hymnen 1924/27, der Bibel seit 1925); um die Arbeitsgemeinschaft mit Buber und R.s wichtigen Anteil (gewiß nicht ohne polemischen Akzent gegen die christliche = protestantische Bibelwissenschaft, der 274 zitierte Brief aber ging von R. an Rosenstock!); schließlich um R. und um W. W. Hallo (Übersetzer des „Stern“) in dessen Bemerkungen unter dem aktiv-passivischen Titel „R. übersetzt“. – Zum Lehrhaus wird N. N. Glatzers umfassende Darstellung von 1956 in deutscher Übersetzung geboten. (Wie vorher mit einem v. Weizsäcker-Zitat – 183 – kommt die Tragik zur Sprache, daß dieser Mann des Dialogs im eigenen Lehren eher zu einem einseitigen Monolog verdammt war – 309; vgl. auch Feidel-Mertz, 346.) Beeindruckt den Leser schon die gegen mannigfache Wi-

derstände, allerdings auch nicht ohne engagierte Helfer, durchgesetzte Leistung eines Einzelnen als solche, so muß ihn, auch wenn ihm die Tatsachen: amyotrophische Lateralsklerose, an sich bekannt waren, der Bericht M. G. Goldners über R.s Krankheit erschüttern. (Wenigstens ein Brief-Zitat: „Die Worte Qualen und Leiden ... kommen mir ganz kurios vor. Ein Zustand, in den man allmählich hineingerutscht ist und an den man sich infolgedessen gewöhnt hat, ist kein Leiden, sondern eben ein – Zustand. In dem also Platz für Leiden und Freuden ist ... ich leide etwa, wenn es mich nachts etwas im Ohr juckt und ich mich nicht kratzen kann“ – 330; auf der folgenden Seite Verse an seine Frau, in denen doch von Verlies, Nacht, Grab und Qual die Rede ist – und von täglicher Befreiung daraus durch sie.) Der letzte (wie schon seit langem nötig, Zeichen für Zeichen „diktiert“) Satz, ein Fragment: „... jetzt kommt sie, die Pointe aller Pointen, die der Herr mir wirklich im Schlaf verliehen hat: die Pointe aller Pointen für die es ...“ (335). Fünf Beiträge befassen sich mit der damaligen Situation von R.s volkspädagogischem Bemühen, praktischen Nachwirkungen in der Welt (Berkeley, Maastricht ... vgl. dazu auch: R. Sesterhenn [Hrsg.], *Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule*, München–Zürich 1987 [Kath. Akad. Freiburg]), R.s möglicher Bedeutung für die Pädagogik (Seiffert, eigentümlich aggressiv gegen „verbondenz wirkende Professoren-Sozialisation“ und mit einem Finkschen kosmologischen Konzept von Erziehungswissenschaft, wonach sie keine Humanwissenschaft sei). – In den sieben letzten Beiträgen steht die Herausforderung an das Christentum zur Diskussion. Gegen Mendelssohn und Lessing, die mit ihrer Abstraktion von positiver Religion zur Tragödie der Juden gehören, plädiert R. für ein organisches Gegen- und Miteinander (407 – F. G. Friedmann), geht es hier doch um Wahrheiten, die der Mensch sich etwas kosten läßt und lassen muß, bis zur Bewährung durch das Opfer des Lebens (409). Dabei hat R. selbst einen Weg von der Polemik zum Gespräch durchschritten (R. Mayer). Man sollte indes die Anerkennung des Anderen nicht (hegelianisch?) als Voraussetzung der eigenen Selbstverwirklichung empfehlen, und auch die Spannung zwischen Christ und Jude nicht auf Perspektiven-Fragen reduzieren (423). Zwei Arbeiten widmen sich Miskotte, dem großen Neu-Entdecker R.s. Wo bleibt hier das christliche Zeugnis auch und gerade Israel gegenüber, wenn Volk und Mensch als „der unentbehrliche Partner Gottes“ vorgestellt werden (Adriaanse 451)? Die Differenz liegt gerade nicht (bloß) darin, daß es (452) christlich (reformatorisch) um Sünde und Gnade ginge und statt Schöpfung nur um das Gesetz in Unterordnung unters Evangelium; es ist vielmehr um die anscheinend völlig unterschlagene Dreieinigkeit Gottes zu tun: Die Partnerschaft Gottes in sich selbst, statt bloß und erst zum Geschöpf. Noch unbefriedigender H. Hermann zu Vernunft und Offenbarung bei R., mit dem (Whiteheadchen) Ansatz von Philosophie als intellektueller, Religion als physischer Reaktion aufs Universum (457). „Nichts Besseres als der Rat Nathans“ (464), das dürfte R. so wenig freuen wie Goethe „sein“ Vers 467: „Solang' du dies nicht hast, / das ,Ich bin, damit ich werde ...“ 468 wird R. als Mystiker reklamiert (so auch von Tordai – 483). 469 die „Entwicklung der Religion auf eine Verschmelzung des Ideenvorrats der semitischen und der ostasiatischen Religionen“ hin prognostiziert. Wörtlich: „In einem solchen Synkretismus dürfte Gott etwas weniger transzendent als in den semitischen Religionen, jedoch nicht ganz so immanent sein wie in den ostasiatischen“ (Verf. ist Seminar-Fachleiter für ev. Religion). Rosenzweigs Philosophie könne dazu herangezogen werden (in der Tat meidet er die Worte ‚immanent‘ und ‚transzendent‘ – 477). R.s Verbindung von Philosophie und Theologie untersucht dann H. J. Heering, mit dem Hinweis auf große Kenntnislücken in beidem (wann tatsächlich hätte er – 473 – Sein und Zeit lesen sollen?); weniger als Eklektiker ist er – mit Mosès – als Autodidakt zu bezeichnen (zudem „absolut uneitel und – sehr stolz“ E. Simon 478). Tordai weist auf die Einbettung des „Stern“ im deutschen Geist hin (Goethes Gebet als das wahre Gebet des Christen – 484) und auf die Vernachlässigung des Islam (486 f.): Theologie der Assimilation?

Im Anhang des Bandes finden sich zunächst fünf Einleitungsvoten einer dann im ZDF ausgestrahlten Podiumsdiskussion, um zwei rückblickend-vorausweisende Mahnworte von M. Hamburger und Y. Ben-Chanan vermehrt. Sodann Esther Haß' Rede zur Gedenkfeier am 10.12. im Rathaus (wobei die rezeptionsgeschichtliche

Skizze zu ergänzen wäre) und ein Rückblick I. Krälings auf die Ausstellung Juden in Kassel.

Systematische Fragen bestimmen Bd. II. Zunächst unter dem Titel Erfahrung, Liebe und Erlösung, beginnend mit dem dritten Eröffnungsvortrag, von B. Casper, zu R.s Bedeutung für das Denken im 20. Jh. Die Grundworte heißen Zeit – Erfahrung – Erlösung, zur „Wende ins Nichtmehrbuch – pour ... y vivre et y mourir“ (566 – Molière: 2. Akt, 9. Sz.[!]). Fackenheim, über Matrix und Apex jüdischen religiösen Lebens im „Stern“, stellt das zentrale „strong as death is love“ heraus, gegen die mehrheitlich vertretene Übermacht des Todes und die mystische Überordnung der Liebe (572); er spricht auch die Infragestellung von R.s Ewigkeits-Konzept für das Judentum durch Hitler an: „the holy remnant has become an accidental remnant“ (575). N. Rotenstreich führt den Vergleich zur Philosophie der Existenz, und E. T. Charry befragt die view of God im „Stern“: Gott, ewig und unvollkommen, vervollkommnet sich durch freie Selbsthingabe (591: God loves freely yet needs the beloved in order to actualize his ability to love). So doch wohl zutreffend, was deshalb von christlichen Denkern nicht übergangen und ausgespart werden sollte; denn die Alternative hierzu ist eben nicht der olympische Gott (588, 597). Entsprechend R.s Erlösungsbegriff (A. Babolin): „Gott kann nur in dem Maß Ich sagen, in dem der Mensch Du sagt“ (601). So erlöst Gott in der Erlösung von Welt und Mensch sich selbst. Auf eine andere Spannung weist W. Marx hin: zwischen menschlichem Bleiben in der Furcht des Todes (Stern I 8) und dessen Sturz ins Nichts (II 213). – Stärker formal und methodologisch ausgerichtet ist die zweite Aufsatz-Gruppe: Metalogik und Metaethik. Untersuchungen zum Verhältnis R. – Cohen (Wiehl), zum Nichts bei R. (N. M. Samuelson), das nicht absolut ist, sondern eher wie das me on der Aristotelischen prote hyle zu denken (645) bzw. als jene göttliche Freiheit, für die Rez. auf Hegels Anm. zu § 87 der Enzyklopädie<sup>3</sup> verweisen möchte. Man wird, auch aufgrund der Mathematisierungsversuche (in Anknüpfung an Cohen) geradezu an den Nichts-Begriff heutiger „Schöpfungs“-Physiker erinnert. Um die Entmathematisierung des „Konstruktionsgesetzes“ ist es so gerade H.-J. Görtz zu tun; aber ob hierfür dialektische Umkehr(ung) genügt und sich nicht doch die Metaphysik-Aversion rächt? T. Gadacz fragt nach R.s Freiheitsauffassung. Die klassische Philosophie habe sich mit ihrem Was-Fragen in einen unlöslichen Widerspruch zwischen Determinismus und Indeterminismus verstrickt; die Lösung biete sich im Jetzt der Wahl des Angerufenseins. In der Tat – aber muß deswegen objektives Sprechen und Denken in totalitäre Systematik führen? Vielleicht wäre einiges von R.s Buber-Kritik (zu dieser D. Biró) auf ihn selbst und seine Alternativik anzuwenden. – Nach Hinweisen auf Ebner und Franz Fischer sowie dem Vorschlag, R.s Denken für die Psychotherapie fruchtbar zu machen, ist die dritte Vortrags-Gruppe „Zeit und Ewigkeit“ überschrieben. Ehrlich und Katz begegnen R.s These von der Zeitlosigkeit des Judentums mit dem Hinweis auf den Ursprung seines Zeitigungs-Begriffs aus dessen Quellen sowie die Unreduzierbarkeit von Thora und Halacha auf Kantianische (oder auch Marxsche) Moral(ität). Zwar werde – „unhistoric‘ compared to the Christian or Roman“ – Geschichte als „final arbitrator of Truth“ zurückgewiesen (765 – Katz zitiert das Talmud-Diktum: „On the Day the Temple was destroyed the Messiah was born“). Hier sehe ich in der Tat eine Anfrage an den Christen, der einerseits von normativer Tradition und Heilsgeschichte spricht, doch andererseits nicht Hegelsch-Schillerisch die Weltgeschichte als Weltgericht interpretieren darf, will er nicht zynisch werden. Kritik zu Schelling und R. legt Hrsg. in einem langen Aufsatz vor. R. sei nicht durch die Dreieinigkeit bei Schelling gestört (ordnet er doch selbst triadisch), sondern durch ihre Rückverlegung vor die Geschichte (782); aber so endet er beim Werden Gottes in ihr! Bezeichnenderweise kennzeichnet ihm die Zwei (von Vater und Sohn u. a.) das Christentum. Philosophisch findet es Verf. klar, daß alle Frömmigkeitsbewegungen Offenbarungsreligionen auf verschiedener Stufe seien (786), was in Wahrheit weniger „rein“ als vielmehr Hegel-philosophisch gelten dürfte. Und was humanistisch-politisches Engagement betrifft, so kommt „diese weltgeschichtliche Aufgabe“ (788) in der Tat nicht „ihnen [den christlichen Kirchen] allein“ zu; wichtiger aber wäre, daß ihnen nicht allein diese zukommt, nicht einmal in erster Linie; denn vor dem zweiten steht das erste Hauptgebot. Zu R.s Harren auf die Erlösung (Stern II 181 f.) wird Verf.

an Heideggers Seins-Erwartung erinnert (was im Kongreß-Kontext natürlich fast schon ein Argument ist), statt an den Kern jüdisch-christlicher Überzeugung (792); so wundert es Rez. nicht mehr, schließlich zu Blochs Atheismus im Christentum geführt zu werden (795), zur Absage an die „jahrtausende währende Vergottung“ Jesu unter Berufung auf „Kernaussagen“ Meister Eckharts (795 f.). Zeit und Geschichte führt nochmals zur Kontraposition von Cohen und R. (W. Kluback): Zukunft wider Vergangenheit, sowie zum Vergleich mit Benjamin (U. Hortian), der die Abschwächung des Apokalyptischen bei R. korrigiert: Bruch statt Entwicklung. – Damit stehen wir beim vierten Bündel: Volk und Geschichte. Avineri will R.s Zuwendung zum welt- und geschichtslos gesehenen Judentum aus dem Zusammenbruch Bismarck-Deutschlands erklären – als hätte sich R. 1918 und nicht in den Bußtagen vor/mit Jom Kippur 1913 entschieden. Tatsächlich bleibende Hegel-Abhängigkeiten stellt O. Pögeler heraus (wobei er leider von einem Rückfall hinter den Nathan spricht – 845). Über die Aktualität R.s bzgl. der Frage Religion – Politik schreibt St. Mosès (heute sei die Politik die Religion – 863); in den Briefen sei R. differenzierter als in der Alternativik des „Stern“; es gehe um Relativierung des Staates durch das Volk. Kritischer (nach einem voll-identifizierten polnischen Beitrag) sieht solchen Ethnizismus (mit Ähnlichkeiten zu Heidegger) St. Schwarzschild, und nochmals, nun explizit in Debate with the New Francophone Literature, W. S. Dietrich. Ist es nicht tatsächlich bezeichnend, daß Mosès' seine Identifikation von Religion und Politik als Variation eines Wortes von Napoleon vorlegt? Verlangen Menschenwürde und humane Ethik schon die Unterscheidung (wenn auch nicht Abtrennung) von Moral und Politik, dann erst recht die von Politik und Religion, wenn anders man nicht die Errungenschaft von Gewissen (haftigkeit) und Person-Rang jedes Einzelnen verspielen möchte (womit ja nicht für neuzeitlichen Individualismus plädiert sei). – Danach wird's wieder weniger handfest. Die Schlußgruppe von sieben Arbeiten kreist um Sprache, Kunst und Mythos. A. Bauer führt R.s „Kern- und Mittelsatz“ an, wonach Name nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer ist (905). Sprachdenken ist hier nicht Denken über, sondern aus und in der Sprache, also im Gegenüber. Aus solchem Gegenüber sucht H.-G. Flickinger (an einem Beckett-Text) einen Ausweg aus Adornos ästhetischer Aporie. „R.s Heidegger Reception and the re-Originiation of Jewish Thinking“ ist verheißungsvoll der 30-Seiten-Aufsatz von A. Udoff betitelt; doch Rez. fehlt es an Postmoderne-Gusto, um ihn gebührend zu würdigen. Nach Derridas Vorbild wird hemmungslos assoziiert, z. B. fast eine Seite lang über Buch und Tod, weil der „bestirnte Himmel und das moralische Gesetz“, auf die R. in einer Anmerkung zum Jehuda Halevi anspielt, auch auf Kants Grabstein stehen, und wen's nicht überzeugt, dem soll Benjamin nachhelfen: „Das Werk ist die Totenmaske der Konzeption“ (945 f.). Trifft man dann auf den Kalauer, „that theology's old wine is to be *de-kanted*“ (945), dann wird kaum bei jedem „the velocity of the pun strike the ear with the force of a revelation“ (947). Und wenn schließlich die Namen mit jenen Scheidelinien identifiziert werden, derer der Schöpfer lacht (950/947), dann mag man vielleicht doch in das Schlußzitat des Aufsatzes einstimmen: „Wo sind nun die Grenzen?“ Informativ dann wieder A. Mayer-de Pay und G. Baffo über R.s Stellung zur Kunst bzw. die ästhetische Dimension in seinem Werk und C. Huftagel des näheren über das Volksspiel als johanneisches Fest (in dem – R. – die Dichtung „aus ihren Buchdeckeln heraussteigt“ 980). In alldem erscheint bei aller Größe und Zukunftsbedeutsamkeit R.s auch seine bildungsbürgerliche Prägung (bezeichnend, daß der dritte Aufsatz mit R.s Wort vom „seligsten Menschenleben“: Goethes, schließt). Der letzte Beitrag, von Z. Levy, handelt über R.s „Wieder-“ (ich schlugte vor: „Re-“), „mythologisierung“ (gegen Spinoza, Cohen bzw. Bultmann, doch auch anders als Buber). Gemäßer als gegen die Ratio wäre der Mythos allerdings im Interpersonalen als solchen zu verorten. Dann müßte das Schlußwort der zwei Bände nicht lauten: „So müssen wir also doch immer wieder versuchen, den Mythos soweit wie möglich auf sein Minimum zu beschränken“ (999).

Der Anhang bietet ein hilfreiches Glossar hebräischer und jüdischer Worte, die in den Beiträgen begegnen; ein Register der zitierten Stellen aus R.-Briefen und -Werken, Personen- und Sachverzeichnis; schließlich Kurzbiographien der Beiträger. Damit ist die große Publikation auch formal zu einem dankenswerten Arbeitsinstrument gewor-

den. Es gibt recht wenige Satzfehler (mehrheitlich in den englischen Texten), keine sinnstörenden (nicht unterdrückt sei der Hinweis auf den auch hier vertretenen falschen Dativ nach ‚als‘: 473 Z. 5 f.; 954, Z. 7 v. u.). Inhaltlich drängt sich dem katholischen Leser das Bedauern darüber auf, daß bei „christlich“ nie die katholische Sicht im Blick scheint, nicht bloß, verständlicherweise, bzgl. der Exegese (274), sondern auch sonst (363, 379, 573); ohne deren Einbezug jedenfalls fehlt dem jüdisch-christlichen Gespräch Entscheidendes. Zu diesem Gespräch werden inskünftig auch Anfragen der Christen an den/die jüdischen Denker gehören müssen, trotz der erdrückenden und uns erst einmal den Mund verbietenden Shoa-Vergangenheit. Für jetzt nur ein Satz von Steven T. Katz (768): „Though one is usually more confused after reading Rosenzweig than one was before reading him, the resultant confusion is not the consequence of metaphysical unimaginativeness nor again of overall incoherence [obwohl derlei im „Stern“ nicht selten sei], but rather the outgrowth of having moved, of having been moved, to a far more fundamental level of reflection.“

J. SPLETT

EDMUND HUSSERL UND DIE PHÄNOMENOLOGISCHE BEWEGUNG. Zeugnisse in Text und Bild. Hrsg. im Auftrag des Husserl-Archivs Freiburg i. Br. von *Hans Rainer Sepp*. Freiburg/München: Alber 1988. 469 S.

Zum 50. Jahrtag des Todes von E. Husserl (gest. 27. 4. 1938) wurde in Freiburg eine Ausstellung organisiert, die auch in anderen Städten gezeigt wurde. Das vorliegende Buch ist gewissermaßen der Katalog, besser: der Begleitband zu dieser Ausstellung. – Persönliche „Erinnerungen“ (11–42) steuern bei: *H. G. Gadamer*, *Mayumi Haga*, *L. Landgrebe*, *E. Levinas*, *M. Müller* und *H. Spiegelberg*. – „Perspektiven“ auf das Werk Hu.s werden in einer Reihe von Aufsätzen eröffnet (43–115): *U. Melle*: „Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung“; *E. Avé-Lallemant*: „Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick“; *H. R. Sepp*: „Annäherungen an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900“; *H. Ott*: „Edmund Husserl und die Universität Freiburg“; *S. Mödersheim*: „Husserls Nachlaß und seine Erschließung“. – Den Hauptteil des Buches (117–420) nimmt die reich kommentierte „Chronik in Bildern“ ein. Wer die Ausstellung versäumt hat, braucht sich nicht zu grämen: er findet dort alles wieder, abgesehen natürlich von den Originalen, die durch fotografische Abbildungen ersetzt sind. Bilder der Städte, in denen Hu. gelebt, Fotos der Schulen und Universitäten, die er besucht oder an denen er gelehrt hat; Familienfotos, Manuskript-Proben, Titelseiten der Erstausgaben seiner Werke; amtliche Schreiben, Zeitungsberichte, Briefe, Karikaturen; dazu zahlreiche Fotos von Hu.s Kollegen und vor allem von seinen Schülern: alles in allem eine bunte, wohl geordnete Sammlung von Dokumenten. – Die „Chronik“ wird ergänzt und erschlossen durch einige sehr nützliche Listen: durch Kurzcharakteristiken der Schüler Hu.s und Mitglieder der (sog., inzwischen schon großgeschrieben!) Phänomenologischen Bewegung; durch eine Zeittafel, in der Husserls Leben mit dem sonstigen Leben in Philosophie und Wissenschaft synchronisiert wird; schließlich nimmt man dankbar auch die Bibliographie und das Namensregister an. – Allen, denen nicht nur an phänomenologischer Anschaulichkeit, sondern auch an der Anschaulichkeit der Phänomenologen, angefangen mit ihrem Vater, liegt, sei dieser gelungene Gedächtnisband sehr empfohlen!

G. HAEFFNER S. J.

IMHOF, BEAT W., *Edith Steins philosophische Entwicklung*. Erster Band: Leben und Werk (Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von *H. A. Salamony*). Basel/Boston: Birkhäuser 1987. 344 S.

Mit vorliegendem Buch beginnt der Verfasser die auf zwei Bände angelegte Veröffentlichung seiner 1986 von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel angenommenen Dissertation.

Kennzeichnend für Edith Stein, so die erste der beiden Kernthesen der gesamten Arbeit, ist die untrennbare Verbindung von Philosophie und Leben, demzufolge das eine nicht ohne das andere verstanden werden kann (17 f. Vgl. 77, 136, 142, 154). Von da-