

Konflikt zwischen heliozentrischem und geozentrischem Weltbild würdigt K. wiederholt die mittelalterliche Unterscheidung zwischen einem bloßen Modell der Berechnung von beobachtbaren Himmelsbahnen, und einer physikalischen Erklärung. Es kann vielleicht etwas unmotiviert erscheinen, dass K. im selben Kap. den Naturbegriff behandelt, und zwar nicht nur im naturphilosophisch relevanten Sinne von substantieller Form, sondern auch als Grundlage des Naturrechts in der menschlichen Natur. Freilich ist das in der Tat insofern eine weitere kopernikanische Wende der Neuzeit, als letztere diesen Naturbegriff als Grundlage nicht nur aus der Physik (Bacon, Descartes), sondern auch aus der Ethik verbannt (durch die verschärfte Differenz von Sein und Sollen). K. stellt denn auch dankenswerterweise den Zusammenhang mit zeitgenössischen Vorbehalten gegenüber dem mittelalterlichen Naturrecht her und erläutert dessen bleibende Plausibilität (156–8). Er erörtert aber in diesem Zusammenhang überdies die Unterschiede von aristotelischer Tugendethik und stoischer Gesetzesethik, Gratians juristische Kommentare, göttliche Gebotsethik, menschliche Freiheit von astrologischem Determinismus, Gewissensbegriff und Erbsünde. Das ist vielleicht doch ein bisschen viel, und es ist nicht ganz einzu- sehen, warum das in einem Kap. über „Cosmos and Nature“ stehen sollte.

Im letzten Abschnitt über die „Seele“ entwickelt K. sehr schön die zeitgenössische Fremdheit dieses Begriffs, aber anhand der antiken Philosophie auch seine systematische Notwendigkeit sowie seine theologische Relevanz für die Frage der Unsterblichkeit, welche dann im Mittelalter eine so große Rolle spielt. Augustinus, Bonaventura und Thomas sind hier die Hauptrepräsentanten der Diskussion, allerdings mehr in Fragen wie der nach einer geistigen Materie und der Pluralität der Formen; der Streit mit den „Latin Averroists“ wird nur gestreift.

Im Ganzen darf man K.s Buch als den sehr verdienstvollen ersten Versuch einer thematischen Darstellung der mittelalterlichen Philosophie würdigen. Zukünftige Versuche werden hier interessante Anregungen dazu finden, wie man diese Dinge in einen thematischen Zusammenhang bringen kann. Wenn jedoch K. versucht, thematisch die begrifflichen Kontinuitäten nachzuzeichnen, dann gelingt ihm genau das nicht immer. Er bringt gelegentlich verschiedene Themen unter eine Rubrik, obschon sie tatsächlich kaum mehr als assoziativ miteinander verbunden sind. Manches könnte da vielleicht schon durch eine andere Strukturierung der einzelnen Kap. verbessert werden.

Nicht jedes Buch kann alles behandeln. Aber ich hätte mir darin auch andere Themen vorstellen können, welche tatsächlich kontroverser waren als manches, was K. behandelt, also direkt der Geschichte selbst entspringen. Dazu gehören z. B. die Fragen nach der Beweisbarkeit einer Wertschöpfung in der Zeit, die Frage des *intellectus agens* (die nur gestreift wird) oder der Willensfreiheit. Die viel erörterten Verurteilungen von 1270/77 hätten hier ganz natürlich eingeführt werden können; sie werden aber bei K. nicht einmal erwähnt. Ebenso kommt auch die Mystik fast gar nicht vor. Insgesamt habe ich auch den Verdacht, dass der nicht bereits durch einen historischen Überblick vorbereitete Leser an manchen Punkten mit Verwirrung reagieren wird. Es bietet sich pädagogisch vermutlich an, K.s Buch mit einem der historisch orientierten Überblicks zu ergänzen. In einem solchen Zusammenhang ist dieses Buch aber ein wirklicher Gewinn und ein pädagogischer Meilenstein, der Studierenden der mittelalterlichen Philosophie zahlreiche Problemfelder erschließt. Hilfreiche Hinweise auf weiterführende Literatur zu einzelnen Themen finden sich in den Fußnoten; das Glossar, Kurzbeschreibungen der Hauptfiguren, sowie ein Personen- und Sachindex helfen der Orientierung gleichfalls. A. RAMELOW O. P.

KANT IM NEUKANTIANISMUS. Fortschritt oder Rückschritt? Herausgegeben von Marion Heinz und Christian Krijnen (Studien und Materialien zum Neukantianismus; Band 23). Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 208 S., ISBN 978-3-8260-3299-8.

Das jüngste Kantjubiläum war der Anlass für eine Tagung, die 2004 an der Universität Siegen stattfand und deren einzelne Beiträge in dem vorliegenden Sammelbd. dokumentiert sind. Auf alle Beiträge in gebotener Ausführlichkeit einzugehen ist im Rahmen einer Rezension freilich nicht möglich. Der Rez. muss sich zwangsläufig auf einige wenige Hinweise beschränken. Die Motivation, sich mit der Frage zu befassen, ob der Neukan-

tianismus gegenüber Kant einen Fortschritt oder einen Rückschritt darstellt, ergibt sich für die Herausgeber von daher, dass mittlerweile zwar nicht mehr strittig ist, dass dem Neukantianismus bleibende Verdienste für die Wiedergewinnung eines produktiven Kantverständnisses zukommen, andererseits aber eine Diskussion über die neukantianische Transformation einzelner kantischer Lehrstücke nach wie vor ein Desiderat ist. Zu dieser Diskussion möchte der vorliegende Sammelbd. daher einen Beitrag leisten.

Der Bd. wird eröffnet mit einem Beitrag von *W. Flach*, der am Neukantianismus kritisiert, den kantischen Begriff der Kultur „keineswegs sachnah genug und somit völlig angemessen gewürdigt“ (9) zu haben. Nicht zuletzt deshalb sei man auch heute noch genötigt, dem Vorurteil entgegenzutreten, bei Kant fände sich keine „wirklich ausgrenzbare Lehre von der Kultur“ (ebd.), sondern allenfalls einige Andeutungen zu diesem Thema.

*C. Krijnen* weist auf einen Gesichtspunkt hin, der bei der Beurteilung der Kantdeutung des Neukantianismus auf jeden Fall berücksichtigt werden müsse. Kants Philosophie, so betont er, sei problemgeschichtlich gesehen „vor allem vor dem Hintergrund des schulphilosophischen Rationalismus und des britischen Empirismus entstanden“ (130). In diesem Kontext stelle Kant die Frage nach der „Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand“ und beantworte sie durch die KrV. Die Neukantianer befänden sich hingegen in einer anderen problemgeschichtlichen Lage. Sie philosophierten angesichts des Niedergangs des nachkantischen Idealismus und des Aufstiegs des deutschen Empirismus und wollten „beide Strömungen durch einen Rückgang auf Kant sozusagen „aufheben““ (ebd.). Von daher sei es gewissermaßen vorprogrammiert, dass die neukantianische Kantrezeption „zu einem anderen systematischen Entwurf führen mußte“ (131). Nach Krijnen kann man ohne Berücksichtigung dieser veränderten Problemkonstellation „nicht zu einem sachgerechten Urteil über Sinn und Wert neukantianischer Kantdeutungen kommen“ (ebd.).

*G. Edel* sieht in Cohens Ausgang vom „Faktum Wissenschaft“ „einen der Erkenntnis der Realität wie auch der Selbsterkenntnis der Philosophie [...] verdankten Fortschritt über Kant hinaus“ (35).

Für *H. Holzhey*, der in seinem Beitrag die kritische Rezeption der kantischen Religionsphilosophie in der Marburger Schule untersucht, sind die einschlägigen religionsphilosophischen Texte Cohens und Natorps „kaum noch einem Kantianismus i. e. S. zuzurechnen“ (63). Erst recht gelte diese Einschätzung für das Spätwerk beider Denker. Die Frage, ob der Neukantianismus einen Fortschritt oder Rückschritt gegenüber Kant darstellt, dürfte seines Erachtens „angesichts der Geschichtlichkeit von Denken und Verstehen [...] umstritten sein und bleiben“ (64). Im Blick auf die Religionsphilosophie hält er eine solche Frage dagegen überhaupt für „verfehlt“ (ebd.).

Durchaus unterschiedlich wird der windelbandsche Ansatz von *M. Heinz* und *G. Gabriel* bewertet. Heinz befindet: „Windelbands Programm der Begründung von Philosophie in einer eigentümlich transformierten Konzeption von Synthesis ist nicht nur nicht mehr mit Kant vereinbar, sondern leistet systematisch nicht, was sie zu leisten hat, so dass anders als bei Kant ein Begründungsdefizit entsteht“ (78). Gabriel hingegen maßt sich „[e]ine Gesamtbewertung der Leistungen Windelbands unter der Fragestellung „Fortschritt oder Rückschritt?“ nicht an, gibt aber zu bedenken, „daß man diese nicht am Anspruch des Systemprogramms Fichtes und des Deutschen Idealismus messen sollte, zumal dieses Programm ohnehin nicht eingelöst worden ist“ (108). Die Situation, in welcher sich der Neukantianismus befand, beschreibt er so: Es ging darum, das normative Erbe der Vorgänger gegen Positivismus und Naturalismus zu sichern. Und hierzu, so meint Gabriel, habe Windelband zweifellos einen wesentlichen Beitrag geliefert, welcher sich „insbesondere in seinen Arbeiten zur Logik niederschlägt und ihn als Wegbereiter Freges ausweist“ (ebd.).

*S. Nachtsheim* bestimmt die Differenz zwischen Kant und Lask wie folgt: Kant hänge noch der aus der alten Metaphysik stammenden Vorstellung zweier Welten (des Sinnlichen und des Übersinnlichen) an, was dazu führe, „daß er das transzendentallogische Apriori [und] dessen subjektiven Repräsentanten (transzendente Apperzeption, logisches Ich) in ihrer eigenen Verfassung vorläufig nur negativ kennzeichnen kann: als weder psychologisch noch metaphysisch, bzw. als weder das Ich in der Erscheinung noch als die noumenale Seelensubstanz“ (147). Lask hingegen habe sich „an seine Logik der

Philosophie herangetraut“, weil er der Überzeugung war, dieses Hindernis „durch seine Umgestaltung der Zweiweltenlehre zu einem Dreisphärenmodell des Denkbaren (Sinnliches, Übersinnliches, Geltendes)“ (ebd.) aus dem Weg geräumt zu haben.

Gleich zwei Beiträge befassen sich mit dem Denken Cassirers. *T. Göller* bemüht sich um eine differenzierte Beantwortung der Frage, ob der cassirersche Begründungsversuch einer kritischen Kulturphilosophie gegenüber Kant einen Fortschritt oder Rückschritt darstellt. Einerseits besitzt ihm zufolge „Cassirers Gedanke [...] der symbolisch-semiotischen Erschließung und Bemächtigung nicht-symbolischer Wirklichkeitssegmente im Prozess der Kulturalisierung“ durchaus „Tragfähigkeit für eine zeitgemäße Naturphilosophie“ (182), andererseits sieht er hinsichtlich der systematischen Verortung der Sphäre des Praktisch-Ethischen, der Idee des Rechts und auch der Idee der Geschichte Kant gegenüber Cassirer im Vorteil. Denn ihm zufolge ist es nicht zuletzt die „praktisch-rechtliche Konsequenz der kantischen Kulturbegründung, die heute besonders relevant ist – allen möglichen anderen Vorzügen des Cassirerschen Ansatzes zum Trotz“ (ebd.).

*D. Pätzold* dagegen beschränkt sich auf die Darstellung von Cassirers Behandlung des Kantischen Apriorigedankens in der theoretischen Philosophie und verzichtet darauf, „mit einiger Ausführlichkeit auf die vieldiskutierte kantische Auffassung des Apriori einzugehen“ (185). Wenn man Cassirers Überlegungen vorsichtig in die Terminologie Kants rückübersetzt, dann kann man nach Pätzold „drei Ebenen oder Stufen des Apriorischen bei Cassirer unterscheiden“, die freilich „nicht im Sinne von ‚Typen des Apriori‘ missverstanden werden sollten“ (200). Sie tragen alle „das Kennzeichen der Notwendigkeit, entweder für die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, oder aber für eine bestimmte Form der Erfahrung (mythische, ästhetische, wissenschaftliche, etc.)“ (ebd.). Weitere Unterschiede ergeben sich aus der Kombination der beiden anderen Kennzeichen des Apriorischen bei Cassirer, nämlich „konstitutiv versus regulativ gültig“ und „allgemein versus regional gültig“.

Lehrreich ist der vorliegende Sammelbd. vor allem deshalb, weil er nicht nur Möglichkeiten des Theorievergleichs verdeutlicht, sondern auch die Schwierigkeiten, die sich bei der konkreten Durchführung eines solchen Theorievergleichs ergeben. Mit plakativen Thesen ist ja dem Thema Kant im Neukantianismus nicht beizukommen.

H.-L. OLLIG S. J.

ROHRMOSER, GÜNTER, *Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne*. Hegel und die Philosophie des Christentums. Herausgegeben von *Harald Seubert*. St. Otilien: EOS Verlag 2009. 543 S., ISBN 978-3-83-067361-2.

G. Rohrmoser (= R.) hat sich vor allem als konservativer, bisweilen polemischer Denker einen Namen gemacht. Aus der Schule J. Ritters hervorgegangen, war der Sozialphilosoph lange Zeit ein gefragter Vortragsredner und Berater der beiden großen Volksparteien. In den letzten Jahren seines Lebens entwickelte er sich zu einer zunehmend umstrittenen Figur, dessen kulturpessimistische Ansichten hauptsächlich am rechten Rand Anklang fanden. Seit seiner Habilitationsschrift von 1961 hat sich R. immer wieder mit Hegel befasst. Aus dem Nachlass erschien jetzt ein umfangreiches Buch über Hegels Religionsphilosophie. Leider hält der Bd. nur bedingt, was sein Titel verspricht. Zwar vertritt der Autor eine markante These über den Zusammenhang von Glaube und Vernunft, Christentum und Moderne. Aber er löst nur wenige seiner Behauptungen mit belastbaren Argumenten ein.

Im ersten Teil des Buchs erörtert R. das in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ niedergelegte Programm eines Systems der Philosophie. Hegel ziele auf eine Versöhnung von Metaphysik und Geschichte in der Gestalt seiner Philosophie des Geistes. Die „innere Ermöglichung“ dieser Vermittlung sei „das christliche Trinitätsdogma“ (140). Der christliche Gott offenbare sich selbst in der Zeit und nehme sogar die äußerste Entfremdung auf sich, bevor er in sich selbst zurückkehre. Nachdem R. damit die seine Hegeldeutung tragende Überzeugung thetisch benannt hat, erwartet der Leser eine genauere Erläuterung. Da die religionsphilosophischen Bezüge in der Vorrede der „Phänomenologie“ nicht offen zutage liegen, erscheint die Einbeziehung anderer Texte unverzichtbar. Auch hätte man gerne etwas über die seit langem kontrovers diskutierte