

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 thematisch 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

Frage gewusst, ob Hegels Beschreibung des Christentums überhaupt die geeignete Basis für eine Trinitätslehre bildet, oder ob die Bewegung der Entzweiung und Rückkehr nicht eher auf die Annahme eines zweieinigen Gottes hinausläuft. In einer Fußnote (142, Anm. 131) wird der Leser lediglich auf ein Kap. der hegelschen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ verwiesen, das bezeichnenderweise dem „Reich des Sohnes“ gewidmet ist, während der Heilige Geist erst fünfzig Seiten später zur Sprache kommt.

Statt seine Grundthese zu erörtern, leitet R. auf die Probleme der nachhegelschen Moderne über. Sie habe ihre eigene Abhängigkeit vom Christentum nicht erfasst und Hegels „Versöhnungsangebot“ nicht angenommen (144). Der zweite Teil des Buchs enthält im Wesentlichen die Auseinandersetzung des Autors mit der liberalen Hegel-Interpretation seines Münsteraner Lehrers J. Ritter. In deren Mittelpunkt steht Hegels Verhältnis zur Französischen Revolution. Mit ihr sei es eine geschichtlich unumkehrbare Tatsache geworden, „dass Freiheit und Vernunft, wie weit auch immer die Wirklichkeit dahinter zurückbleiben mag, die einzigen Prinzipien sind, mit denen man in der Moderne einen politischen Willen legitimieren kann“ (223). Wie Ritter klar erkannte, beruhte die moderne Gesellschaft für Hegel auf der Entzweiung des Menschen als bloßes Bedürfniswesen einerseits und als sittlich handelndes Subjekt andererseits. Die „Entfremdung und Versachlichung“ der gesellschaftlichen Beziehungen bildete geradezu die „Bedingung der Freiheit“ (297). Doch Ritter übersah die theologische Dimension des hegelschen Denkens. Denn während er am liberalen Freiheitsbegriff festhielt, erblickte Hegel in der christlichen Religion die Gewähr, dass Freiheit nicht in Willkür und Terror entartete. Einer Aneignung der hegelschen Philosophie des Christentums im Wege stand nicht zuletzt der Einfluss Kierkegaards. Ihm ist der dritte Teil des Buchs gewidmet. In seiner Kritik an Hegel betonte Kierkegaard vor allen den paradoxen Charakter des Glaubens. Gegen das philosophische System setzte er das einzelne Subjekt, gegen den Gedanken der geschichtlichen Vermittlung den existenziellen Ernst des Augenblicks. Neben diesen allgemein bekannten Sachverhalten hebt R. den Sündenbegriff hervor, dem Kierkegaard seine theologische Bedeutung zurückgegeben habe. Im vierten Teil kommt der Autor auf Hegels Religionsphilosophie zu sprechen. Dabei folgt er kommentierend dem Abschnitt über das Christentum als die absolute Religion in den von B. Bauer herausgegebenen „Vorlesungen“. Dass seit fünfundzwanzig Jahren eine kritische Edition des hegelschen Manuskripts sowie der maßgeblichen Nachschriften vorliegt, wird mit keiner Silbe erwähnt. Inhaltlich erläutert R. die Thesen von der Religion als dem Selbstbewusstsein Gottes, vom Wesen Gottes als sich offenbarendem Geist und von der Positivität der offenbaren Religion. Schließlich wendet er sich der Lehre von der Versöhnung zu. Unter Bezugnahme auf Hegels Deutung der Erbsünde schildert R., inwiefern der christliche Glaube den modernen Menschen aus der Not befreit, sich gleichsam selbst erlösen zu müssen. Die epochale Leistung Hegels sieht er darin, mit der spekulativen Vernunftseinheit nicht nur das Christentum auf den Begriff gebracht, sondern zugleich das Deutungsmonopol der Aufklärung hinsichtlich dessen, was rational ist und was nicht, bestritten zu haben.

Wie der Herausgeber im Vorwort vermerkt, liegen dem Buch Vorlesungen an der Universität Hohenheim zugrunde. Diesem Ursprung sind wohl eine lange Reihe ermüdender Wiederholungen und die vielen Ausflüge in die Politik geschuldet, die selten über Platituden hinausreichen. Wahllos sei das folgende Beispiel zitiert: „Die deutschen Politiker haben keine Konzeption. Dies ist die schlichte Wahrheit. Die Konsequenz ist, dass nicht mehr regiert wird. Wir ersetzen das Fehlen einer politisch konkreten Antwort auf die Frage, wie man mit diesen Problemen [sc. der modernen Welt; G. S.] fertig wird, durch Diskussion“ (256). Die hegelsche Philosophie erscheint dagegen als eine Art Allheilmittel, etwa in der derzeitigen Ökologiekrise (172), gegen den Nationalsozialismus (206), in der Abtreibungsfrage (338) oder angesichts der Gewalt in den Schulen (498). Wäre das Buch ein wenig später entstanden, hätte Hegel gewiss auch noch den Weg aus der Finanzkrise gewiesen. Ähnlich differenziert klingen R.s ekklesiologische Analysen: „Die Kirchen [Plural!] mögen in ihrer Gestalt so deformiert sein, wie sie wollen – wir wissen ja, wie es um die Kirche [Singular!] und ihre Vertreter heute steht – dies ändert überhaupt nichts an Gottes Gegenwärtigkeit in seiner Gemeinde“ (422). Zu bedauern ist außerdem das Fehlen jedes erkennbaren Bezugs auf die neuere Sekundärliteratur. So beschränkt sich die „theologische Hegelrenaissance“ bei R. auf H. Küng und W. Pannen-

berg (194). Selbst wenn man den deutschsprachigen Raum nicht verlassen und in den siebziger Jahren bleiben will, hätte einem zumindest der Name F. Wagner einfallen können. Ganz im Gegensatz zu den weitschweifigen Ausführungen über Hegel und den Zeitgeist im Allgemeinen steht die Knappheit, mit der R. bestimmte Teilaspekte seiner These vorträgt. Der Autor erklärt beispielsweise, der moderne Staat sei angesichts der Unfähigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihr innewohnenden Spannungen zu lösen, auf die christliche Gemeinde als Ort der Wahrheit und der Sittlichkeit „angewiesen“ (314 f.). Kurz darauf stellt er Hegels Sicht des theologisch-politischen Problems in die Tradition des württembergischen Pietismus mit seinen chiliastischen Tendenzen (318 f.). Um die beiden Behauptungen einzulösen, wären umfangreiche historische und systematische Erörterungen erforderlich. Bei R. bleiben sie indes in ihrer Vagheit stehen, so dass man sie beinahe überliest. Eine nähere Untersuchung wert wäre auch die Frage gewesen, wie sich die verschiedenen Formen von Entzweiung zueinander verhalten, die in der Epoche der Moderne aufbrechen. R. erinnert zu Recht an die bereits von Hegel diagnostizierte Unmöglichkeit, den wachsenden Gegensatz zwischen Arm und Reich mit den Gesetzen des Marktes allein zu überwinden (257 ff.). Er beklagt das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt, Denken und Sein in der Metaphysik seit Descartes (425 f.). Endlich versteht er mit Hegel die Sünde als Einsicht in die natürliche Bosheit des von Gott und von der Welt entfremdeten Menschen (500 ff.). Daraus ergibt sich die Schwierigkeit, ob und wie die benannten Phänomene miteinander zusammenhängen, und welchen Beitrag die christliche Religion jeweils zur Versöhnung leistet. Als Resümee sei festgehalten, dass das Buch zwar eine interessante These bereithält, der Autor allerdings zu wenig tut, um sie angemessen zu rechtfertigen. Er lässt den Leser am Ende mit der Frage allein, ob es wirklich stimmt, dass das moderne Freiheitsverständnis, zumindest in den Augen Hegels, genau so lange davor geschützt ist, die in ihm liegende zerstörerische Dynamik zu entfalten, wie es auf dem Boden eines einheitsmetaphysisch gedeuteten Christentums verbleibt.

G. SANS S. J.

SIMONE WEIL UND DIE RELIGIÖSE FRAGE. Herausgegeben von *Wolfgang W. Müller* (Schriften Ökumenisches Institut Luzern; 5). Zürich: Theologischer Verlag 2007. 203 S., ISBN 978-3-290-20036-7.

MÜLLER, WOLFGANG W., *Simone Weil – theologische Splitter*. Zürich: Theologischer Verlag 2009. 164 S., ISBN 978-3-290-20051-0.

Der Sammelbd. dokumentiert im Wesentlichen einen Studententag der Luzerner Theologischen Fakultät aus dem Wintersemester 2005/06. Der Herausgeber (= M) stellt mit der Lebensgeschichte von Simone Weil (= SW) und der (Photo-)Künstlerin Dora Maar zwei selbstständige Gottessucherinnen des 20. Jhdts. vor. – *H.-B. Gerl-Falkovitz* behandelt das Verhältnis von Mystik (hier kontextuell, von der Begegnung her verstanden) und Politik bei SW, die frühzeitig den Sowjetkommunismus wie den Nationalsozialismus kritisiert, achtsam auf die Versuchung des „Großen Tiers“ (die sie auch bei der Kirche fürchtet). Zentral für ihre Mystik sind das Unglück und die Schönheit. – *M. Nancy* befragt den Herausgebertitel „Vorchristliche Schau“, da „mit dem Verfassen der [darin gesammelten] Texte [...] ihr Verzicht auf die Taufe (und auf die Kommunion) einen endgültigen Charakter erhalten hat“ (81). Im Unterschied zu „den christlichen Platonikern der Spätantike oder den platonisierenden Christen ihrer Zeit“ (91) findet sie in Griechenland, von der Ilias und Hesiod an, wie auch in polynesischen Texten, die alte Wahrheit, die dann auch im römischen Westen begegnet. Ebendies zeigt näherhin *O. Betz* an SWs Deutung der griechischen Mythen, besonders des Prometheus, sodann Dionysos beziehungsweise Osiris. – Und ebenso *R. Wimmer*: Der menschgewordene Gott in vielerlei Gestalt. Im Ausgang von einem Verzeichnis („Listes des images du Christ“) in den Cahiers, beginnend mit Prometheus, über die mittlere Proportionale der griechischen Geometrie, Proserpina, Adonis, Schneewittchen, die Schwester der sieben Schwäne, Hiob, Odin, Melchisedek, Krishna und Rama bis zu Antigone und dem Tao, folgt er den ersten zehn Abschnitten von SWs Brief an P. Couturier. Systematisch geht es ihm um die Universalität von Gottes Gegenwart in Welt und Leben, die Göttlichkeit des menschl-