

der die Identitätsphilosophie hinter sich läßt (214–217). Jacobi hat die Anzeichen dieses Umbruchs nicht wahrgenommen. In einem 3. Kap. (225–270) bespricht der Vf. den Streit zwischen Jacobi und Schelling. Nach einer knappen Darstellung des Verhaltens der beiden Philosophen zueinander bis zum Streit analysiert er die Schrift Jacobis (230–250) und die Antwort Schellings (251–266). Als Themen der Kritik stellt er heraus: „Das Wesen Gottes: Natur oder Transzendenz“ (239), „die Frage nach dem Unbedingten“ (224), den Zusammenhang von Denken, Beweisen und Glauben (247) und schließlich die Frage nach dem Ausgang des Denkens vom Menschen und seiner Freiheit (249). Schelling wird vorgeworfen, er mache die Natur zum Inbegriff allen Seins und Wirkens und verlege Gott in die Natur, hebe das Bedingte im Unbedingten auf und leugne die Transzendenz, mißachte die Unterscheidung von Vernunft und Verstand und so werde sein Unbedingtes zu einer bloßen Konstruktion, zu einem Trugbild. Gegen Schellings Naturphilosophie verlange Jacobi ein Ausgehen des Denkens vom Menschen, seinem Willen und seiner Freiheit. Dagegen geht Schelling davon aus, daß die Vernunft zu Gott führt und als Anfang und Ursprung die Gott als schaffender Person vorausgehende göttliche Natur Gottes selbst erkennt (263). Mit Hilfe dieser Unterscheidung von Natur und Person in Gott sucht Schelling die Frage nach Grund und Ursache und nach Gut und Böse zu beantworten.

In einem vorläufigen Resümee (267) sieht der Vf. zwei Wege, die einander entgegengesetzt sind. Jacobi sucht Glaube und Erkennen zum Schutz des Glaubens zu trennen. Schelling dagegen will in ewig gültigen Denkprinzipien das Absolute fassen, muß aber erfahren, daß die Vernunft in stets neuen Anläufen ihrer Aufgabe nicht gerecht wird, das Erreichte noch nicht das Vollkommene, das Wahre ist (269). – Die Wege des philosophischen Denkens der beiden Gegner bis zum Streit sind im Blick auf das Thema: Wie Gott gedacht werden kann, sehr sorgfältig und in umsichtiger Aufnahme der neueren Literatur zu Schelling und Jacobi dargestellt. Der Hauptteil dieses Buches kann jedem, der sich mit Jacobi oder Schelling befassen will, als gediegene Einführung empfohlen werden. – In einem 2. Teil (271–302) fragt W. nach einer theologischen Relevanz der kontroversen Themen. Diese Überlegungen gliedert er in die drei Themenkreise: Möglichkeit einer philosophischen Religionsbegründung, Gott im Denken und Gott als Person. In Aufnahme neuerer Diskussionen fragt der Vf. eindringlich nach einem Erkennen Gottes, dem Zusammenhang von Glaube und Denken und einer Begegnung von Theologie und Philosophie oder Humanwissenschaft auf wissenschaftlicher Ebene. Wer vom Vf. eine eingängige Lösung erwartet, wird enttäuscht. Der Autor will wohl auch nicht diese Probleme erledigen. Er versteht sie vielmehr als eine Aufgabe für die Theologie und die Philosophie, die nie zu einer fertigen Lösung geraten kann. W. zeigt, daß Theologie sich nicht auf Glauben zurückziehen darf, sondern die Auseinandersetzung mit dem Denken wagen muß. Ja er zeigt an dem gewählten Beispiel, daß diese Begegnung von Theologie und Philosophie oder wissenschaftlichem Denken für die Theologie und für das Denken fruchtbar wird.

Ph. Schäfer

Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Hrsg. Friedrich Wilhelm Graf u. Falk Wagner (Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien 6). Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 357 S.

„Der Streit um Hegels Religionsphilosophie ist auf Dauer nur dann noch produktiv, wenn er innerhalb der Voraussetzungen geführt wird, die für Hegels Denken insgesamt leitend sind; ohne Rekurs auf die Logik, Methode und das System der Philosophie verkommt er zum bloßen Meinungsgerangel“ (11). Demgemäß reduzieren die Hrsg. den seit 150 Jahren andauernden Streit auf die Unterscheidung von Hegel-internen und -externen Argumenten, wobei sie unter letzteren nur Positionen verstehen können (wollen?), „die entweder Hegel selber schon kritisiert und aufgehoben hat, oder die Ausdruck einer durch nichts erschütterbaren positiven Partikularität sind“ (ebd). Das geht an die Adresse der Theologen, welche „immer wieder“ Fragen stellen, die „offensichtlich gar nicht vom religiösen Bewußtsein selbst, sondern nur von dessen professionellen Verwaltern aufgeworfen werden“ (12). – Die ausführliche Einleitung zeichnet die Genese von H.s Religionsverständnis und gibt einen Überblick über dessen Rezeptionsgeschichte. Schon hier wird darauf insistiert, daß dem Theorem



vom Ende der Kunst das vom Ende der Religion an die Seite zu stellen sei, statt daß man, wie üblich, von der Zweideutigkeit ihrer Aufhebung in Philosophie spricht. Religiös, theologisch, weltanschaulich motivierten Einwänden, heißt es abschließend (60), sei erst dann Gehör zu schenken, wenn der philosophische Sinn von Aufhebung in seinem argumentativen Stellenwert erkannt sei, wofür wir zwischen der Konzeption von Phän. und Enz. einerseits und der der Berliner Vorlesungen andererseits unterscheiden müssen. Allerdings. Wenn freilich die Hrsg. die strikte Unterscheidung von Vorstellung und Begriff urgieren, womit die von H. „stereotyp behauptete“ Selbigkeit falle, dann hat diese Unterscheidung zwar ihren Ort, aber daß sie bestimmend wäre, ist eine so unbefragte wie fragliche Voraussetzung; denn Vorstellung und vorstellend-weltanschauliches Wissen sind zwar Momente an Religion, machen aber keineswegs ihr Wesen aus (dies ist personaler Bezug, so daß in solchem Verständnis religiöses Bewußtsein sich in der Tat nicht wiedererkennt).

Teil I des Bandes bietet drei zeitgenössische Rezensionen, in denen die späteren Argumente bereits erstmals begegnen (64–139): *Ch. H. Weiße* (1833) und *A. Staudenmaier* (1832) (in Auszügen) sowie *E. Zeller* (1840). – Dann folgen zwei Beiträge zur Textüberlieferung (II). *G. Lämmermann* plädiert für B. Bauers Bearbeitung der Religionsphilosophie gegen die beliebtere Lasson-Ausgabe; den Mangel fortlaufender Hinweise auf diese moniert *H. Huber* neben anderen kleineren Korrekturvorschlägen zur Edition Iltings (159–162).

Als Teil III: Religion und System sind drei Arbeiten zusammengefaßt. *W. Jaeschke* zeichnet sorgsam den Wandel in Hegels Sicht von Kunst und Religion nach (163–195): von der Erwartung einer neuen schönen Religion im *Altesten Systemprogramm* bis zur Berliner These der Aufhebung von Kunst und Religion in die Philosophie, in der „gedoppelte[n] Totalität von protestantischer Vertiefung der Subjektivität in sich und freigesetzter Prosa des Lebens“ (194). Was J. hier für die Kunst anmerkt, gilt freilich auch für die Religion: daß die These vom Ende „nur im Rahmen einer Konzeption überzeugend ist, die Hegels Position der Inhaltsidentität von Kunst und Religion teilt“ (185). – *F. Wagner* legt eine (Re-?)Konstruktion von Trinität vor, die sowohl dem religiösen Inhalt als auch der Logik adäquat sein soll. Vor allem geht es ihm darum, die Zweieinheits-Darstellung Hegels auf eine echte Dreiheit hin zu denken, in der die Einzelheit „als aufgehobene Besonderheit das von der Allgemeinheit und Besonderheit unterschiedene dritte Moment der Trinität ist“ (202). Was die logische Konstitution in sich angeht, sei die Rückfrage erlaubt, ob nicht eben die S. 209 (Schlußzeilen) erreichte Einzelheit, statt sich von der Allgemeinheit zu unterscheiden, erst diese in konkreter Wahrheit sei. W. sagt das S. 211 unter dem Stichwort *Subordinatianismus* offenbar selbst, nur daß Rez. nicht sieht, mit welchem Recht er die Einzelheit mit dem Geist (als untergeordnetem Dritten) identifiziert, da eben die „sich kontinuierende“ und konkretisierende Allgemeinheit, also Gott, bei H. (statt Vater) Geist genannt wird. Und ob es bloß darum geht, einen *Gedanken* zu denken (215)? Dies auch als Frage an das Experiment einer Vollstrukturierung von Subjektivität nicht bloß nach der Allgemeinheit des Begriffs, sondern auch gemäß der Logik von Urteil und Schluß. Das auch graphisch reizvolle Resultat mag logik-adäquat sein; doch kann man es sicher nicht einmal mehr als „professionelle Verwaltung“ religiösen Bewußtseins ansprechen. So wenig die Rede von Gott als der einen absoluten Person auf Übertragung des modernen bürgerlichen Persönlichkeitsideals beruht (man lese die Psalmen), so wenig ist es ein Argument gegen Gottes (Drei-)Personalität, daß sich „weder das physische System der Natur noch die sozialen Systeme der Gesellschaft als personale Systeme interpretieren lassen“ (225). – Der Beitrag von *H. Huber* (228–246) „Das Absolute ist der Geist“ schließt eben hier an. Er setzt, „daß die religiöse Vorstellung ‚Gott‘ nichts anderes anzielt als eben jene Totalität, welche sich uns als der Geist, als die Subjektivität erwies . . . , [so] daß die Frage nach Gott als Existierendem eine sinnlose Frage ist“ (240). Was schon theoretisch diskutiert werden müßte: Existenz als bloß sinnlich rezipierbar (wie bereits im Kant-Aufsatz in ThPh 55 [1980]), Gott Schöpfer statt Totalität, zeigt seine fatalen praktischen Konsequenzen S. 245, A. 46: jedes menschliche Phänomen müsse als Gottes eigene Wirklichkeit angesehen und nicht manches als unchristlich teuflisch abgelehnt werden, unter Berufung auf F. Dahn, Nietzsche, die Edda; Gott als Pantheon erledige das Theodizeeproblem. Das ist allerdings beseitigt, wenn man jegliche Gemeinheit göttlich, Auschwitz und den Archipel Gulag eine Seligkeit nennen sollte. Rez. fragt sich, was hier



jemand unter Denken (oder gar Theologie?) versteht, der immerhin bei Hegel darauf gestoßen sein dürfte, daß das Wahre konkret ist.

Schließlich (IV) zwei Arbeiten zum Streit um die Deutung des Christentums. *H. G. Türk* berichtet über Rezeption und Kritik von Hegels Philosophie in der „Katholischen Tübinger Schule“. *F. W. Graf* macht einen Vorschlag zur historisch-systematischen Rekonstruktion der theologischen Hegelkritik (Der Untergang des Individuums – 274–307), in Auseinandersetzung besonders mit Pannenberg (auch dies übrigens so etwas wie eine Konstante bei den Hrsg.n). Gleich eingangs wird Jüngels Rat zu rechtzeitigem Abbruch der Hegel-Rezeption (= Übernahme, gemäß Duden) als Gesprächsabbruch denunziert, und der Kritik, Hegel habe die Endlichkeit menschlicher Denkbestimmungen in Gottes Wirklichkeit eingetragen, entgegnet G., sie verlange offensichtlich ein Denken mit nicht-endlichen Bestimmungen (als hätte es nie eine Reflexion über die Differenz von *id quod* und *modus quo* des Gedachten oder über *perfectiones purae* und *mixtae* gegeben). Zutreffend hingegen seine Abwehr einer Beschränkung des Projektionsverdachts auf den Gott der traditionellen Metaphysik, insbesondere bei Moltmann (Anm. 79). Doch geht es W. vor allem um den Aufweis, in der Sorge um Gottes Größe sei eigentlich die Sorge um das endliche Subjekt am Werke. Und sei's so (*datum, non concessum*): was besagt solche Psychoanalyse für den philosophischen Disput? Schläge zudem die Depotenzenierung endlicher Freiheit nicht auf Gottes Souveränität zurück? Ist die Frage nach der Wahrung des Anderen als eines solchen nicht eine Kernfrage Hegel-*immanenten* Disputs? Dabei geht es tatsächlich nicht um das Individuum und um „Persönlichkeit“ im bürgerlichen Sinn; aber selbstverständlich ist hier auf Erfahrung zu rekurrieren (307), worauf sonst? Sie ist unumgänglich individuell, doch mitnichten bloß eine solche von Individualität („Besonderheit“). Darum ist auch nicht diese die „Sache“ der Theologie, sondern das Geschehen konkreter Offenbarung. – Im Anhang eine jahrgangsweise geordnete Bibliographie von 1822 (*Hinrichs*) bis 1981, Personen- und Sachregister. J. Splett

Gerdes, Hayo, *Sören Kierkegaards 'Einübung im Christentum'*. Einführung und Erläuterung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. X/138 S.

Der plötzliche Tod des Kieler Theologen hat diese Schrift zu seinem Vermächtnis gemacht. Nach der Übersetzung von einigen Bänden in Diederichs großer Kierkegaard-Ausgabe, vor allem der fünfbandigen Tagebuchedition (aus der er 1980 noch eine Auswahl vorlegte), hinterläßt er uns hier einen Kommentar zum theologischen Hauptwerk des Dänen (genauer: zum zweiten, sozusagen antwortenden Teil dieser „Frucht des Jahres 1848“ (S. K.); der erste, der systematisch die Frage expliziert, ist die berühmte „Krankheit zum Tode“). Die Lesehilfe bietet keine Erläuterung Satz für Satz – obwohl der Leser (in Verbindung mit Hirschs Einzelerklärungen in der Werkausgabe, auch in deren Korrektur) zugleich unter dieser Rücksicht genügend Auskünfte erhält –, sondern eine ganzheitliche Einführung in drei Kap.n. Kap. I referiert die Entstehungsgeschichte, vom ersten Entwurf zur späten Drucklegung (unter dem Doppelkonflikt der eigenen Fragwürdigkeit als Mitglied der angesprochenen bestehenden Christenheit wie als Schriftsteller ohne Vollmacht, ja Dichter), bis darüber hinaus zum späteren Widerruf des Pseudonyms und der editorischen Abmilderungen im dreifachen Vorwort wie der „Moral“. Kap. II folgt dem Gedankengang der drei Stücke, die zu dieser Schrift zusammengestellt worden sind, mit Bezügen auf Luther, Kant, Fichte (eigens zu nennen der Hinweis, später S. 106 A., auf dessen meist vernachlässigten Einfluß – bestimmender jedenfalls wohl als jener Hegels, obwohl sein Name, polemisch, häufiger genannt wird (hierzu N. Thulstrups historisch-analytische Untersuchung, Stuttgart 1972)) sowie besonders auf Mißverständnisse innerhalb der protestantischen Theologie, etwas bzgl. der Rolle der Einbildungskraft, der Aufgabe von Apologetik, des Gewichts der historisch-kritischen Fragen. Kap. III behandelt Einzelthemen, teils stärker historisch (zur seinerzeit nicht in die Ges. Werke, doch von Hirsch mit aufgenommenen Schrift „Die bewaffnete Neutralität“, zu Mynster und Martensen und den Erbaulichen Reden von 1850/51), teils eher systematisch (Dialektik der Mitteilung, Gleichzeitigkeit, Ethos und Religion ...). Als Anhang folgen 30 Seiten bislang nicht übersetzte Tagebuchaufzeichnungen aus dem Umkreis der Schrift. Gewünscht hätte sich Rez. noch eine kleine Bibliographie *raisonnée*, um die