

sie „species-theory“ – behauptet, „zu sagen, etwas habe ein Kennzeichen, das rein phänomenal sei, sei nur dasselbe wie zu sagen, daß die Wahrnehmung des Kennzeichens abhängt von den Grenzen der Perspektive einer bestimmten Species.“ (265) Bezogen auf das Phänomen der Selbstwahrnehmung besagt diese Deutung, daß die These, wir würden unser Ich nur als phänomenales kennen, bedeutet, daß wir unser Ich in den Grenzen der unserer Species vorbehaltenen Perspektive erkennen. Dies schließt nach A. die Möglichkeit der sinnvollen Unterscheidung zwischen den transzendentalen Bedingungen unseres Wissens und den Eigenschaften unseres Ich als es selbst ein, auf die es ihm entscheidend ankommt. Das „self in itself“ ist unerkennbar, als erscheinendes ist es indes in den Grenzen der Paralogismen, wie A. sie versteht, erkennbar, und seine so ermittelten Eigenschaften sind auch in der heutigen Diskussion um die Konzeption einer Ich- und Selbstbewußtseinstheorie relevant. K. SCHANNÉ

LAUER, QUENTIN, *Hegel's Concept of God*. Albany/N.Y.: State University of New York Press 1982. VIII/339 S.

Das 4. Hegelbuch Lauers – der Präsident der Hegel Society of America ist – gilt Hegels Gottesbegriff und, da der Gottesbegriff der zentrale Begriff in Hegels System ist, somit Hegels philosophischer Konzeption im ganzen. L.s Studie gehört zu jener Gruppe angelsächsischer Werke, die die Makrostruktur von Hegels System einem breiteren Publikum vertraut machen wollen (so wie etwa J. N. Findlay, G. R. G. Mure, St. Rosen, Ch. Taylor); detaillierte Analysen zu Begründungsfragen – auf die besonders im deutschen Sprachraum das Interesse der Hegelforschung sich verlegt hat –, etwa zu den *logischen* Vorzügen eines absoluten Idealismus Hegel'scher Prägung gegenüber der Kantischen Transzendentalphilosophie, wird man in seinem Werke nicht finden und auch nicht suchen dürfen; die knappe Bibliographie (331 f.) zeigt, daß z. B. weder D. Henrich noch H. F. Fulda rezipiert sind (wohl aber M. Theunissen).

Das Spezifikum von L.s Buch ist das Insistieren auf der Kontinuität zwischen christlicher Religion und Hegel'scher Philosophie; gerade von katholischer Seite her hat es eine so durchdachte Parteinahme für Hegel noch kaum gegeben. L. wendet sich daher sowohl gegen eine fideistische Theologie, die Hegels Versuch einer Rationalisierung des Christentums von vornherein ablehnt (K. Barth; Neuthomismus), als auch gegen jene Deutung, die in Hegels Religionsphilosophie in Wahrheit eine Säkularisierung des Christentums sieht (z. B. W. Kaufmann, A. Kojève). Seine zentrale These – Hegels Philosophie wolle die begriffliche Durchdringung der christlichen Glaubenswahrheiten sein und sei dies auch – versucht L. in den sieben Kap.n (aus denen, neben einer Einleitung und einem Nachwort, das Buch besteht) von verschiedenen Gesichtspunkten her anzugehen; als äußerst positiv hervorzuheben ist dabei das ständige Zurückgreifen auf die Primärtexte; L. führt aus allen Werken die für einen bestimmten Gedanken maßgeblichen Belegstellen an, auch solche, die *prima facie* seiner Interpretation zu widersprechen scheinen (nicht zitiert ist allerdings der Schluß der ‚Religionsphilosophie‘ mit den berühmten Bemerkungen über das Ende des Christentums). Das 1. Kap. kreist die Fragestellung, das Verhältnis von Religion und Philosophie, noch allgemein ein: L. weist besonders auf die nach Hegel in der Religion implizit vorhandene Rationalität hin, die die philosophische Theologie zu explizieren habe; ein der Vernunft prinzipiell unzugänglicher Glaube sei nämlich menschenunwürdig (212, 240, 263, 265, 286). Hegels Begriff des Begriffs gilt das 2. Kap., das großenteils aus einer Paraphrase der Einleitung in die ‚Enzyklopädie‘ und der enzyklopädischen Begriffslogik besteht; Neues und Klärendes zu den notorisch problematischen Übergängen wird dabei nicht beigetragen. Gott als Geist ist Thema des 3. Kap.s; undeutlich bleibt freilich die Relation zwischen absoluter Idee und absolutem Geist, die L. gelegentlich gleichzusetzen scheint (196: der absolute Geist sei *Gegenstand* menschlicher Kunst usf., während er doch für Hegel diese Kunst selbst ist). Mit Nachdruck arbeitet L. die Bedeutung der Selbstoffenbarung für den Begriff des Geistes heraus (137 ff.); Geist ist immer für einen anderen Geist. Im 4. Kap. untersucht L. Hegels Unendlichkeitsbegriff; die Widersprüchlichkeit einer isolierten End-

lichkeit und Unendlichkeit führt zur Notwendigkeit einer Verbindung beider Bestimmungen. Über die Gottesbeweise handelt das 5. Kap., d. h. vornehmlich über den ontologischen, den für Hegel zentralen; beiläufig verweist L. darauf (194), daß für Hegel einerseits Gottes Begriff *qua Begriff* schon real, andererseits erst Quelle der Realität sei und in sie noch überzugehen habe (nur so läßt sich ja der begriffslgische Übergang von der Subjektivität in die Objektivität verstehen); wie diese Ambivalenz aufzulösen sei, gibt er freilich nicht an. Scharfsinnig ist L.s Feststellung, die menschliche Vernunft könne für Hegel nicht nur Gott beweisen, sondern sei selbst schon ein Gottesbeweis (206, 261); ebenso, daß im ontologischen Beweis nicht so sehr wir Gott, sondern Gott sich selbst beweise (239). Dem Pantheismusproblem gilt das treffliche 6. Kap.; L. zeigt darin, daß thomistisch orientierte Hegelkritiker (z. B. J. Maréchal) Hegel Dinge unterstellen, die aus ihrer eigenen, nicht aus Hegels Begrifflichkeit folgen: so ist die starre Entgegensetzung *entweder* Notwendigkeit *oder* Freiheit (der Schöpfung) insofern sinnlos, als Hegel mit Notwendigkeit gerade nicht Fremdbestimmung meint (275; 178, Anm. 4); Reflexionen über Möglichkeiten, denen Gottes Wirklichkeit widerspricht, hält L. zu Recht für leer (276: „If all reason knows is ‚a God‘, reason does not know God, the only God there is“; s. auch die Kritik an K. Rahner 263, Anm. 17). Zudem verfallt eine betont antipantheistische Theologie in die größten Absurditäten: für sie ist Gott offensichtlich nur ein *Teil* der Realität, die aus Gott *plus* der Welt besteht (255, 280); eine endliche Realität, die eine bloß andere gegenüber Gott wäre, würde Gott zudem begrenzen (257). Auch die Vorstellung von Schöpfung als eines bloß einmaligen Ereignisses in der Vergangenheit kritisiert L. mit Hegel (314; 309). Als trinitarisch bestimmt könne bei Hegel Gott ferner in der Schöpfung sich entäußern und zugleich zu sich selbst zurückkehren (256; 270); auf die Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, die er z. B. 306 voraussetzt, geht aber L. leider nicht näher ein. Das 7. Kap. faßt Hegels philosophische Theologie zusammen: Trinitätslehre und Christologie, aber auch Hegels Lehre von der Schöpfung und seine Interpretation von Sündenfall und Versöhnung (= Erlösung) durch Menschwerdung und die Ausbreitung des Heiligen Geistes im Pfingstereignis. Bemerkenswert ist dabei erstens die Deutung des Sündenfalls als eines *notwendigen* Ereignisses qua Bedingung der Inkarnation (299, 314) – L. erinnert an den traditionellen Begriff der *felix culpa* (301) – und zweitens die Auffassung, nach der Jesus Christus sterben mußte, weil Gottes Gegenwart im Menschen in einer einzelnen, sinnlich präsenten Person noch defizient war und erst in der ideellen intersubjektiven Gemeinschaft der Kirche ihrem Begriff gemäß wird (319, 322). Mit der Darstellung von Hegels Pneumatologie und Ekklesiologie, die bei Hegel eine Einheit und den krönenden Abschluß seiner Religionsphilosophie bilden, endet L.s Werk.

Zusammenfassend läßt sich urteilen: L.s Buch ist für den systematisch orientierten Philosophen kaum hilfreich; wer nicht schon Christ oder Hegelianer ist, wird es durch dieses Werk nicht werden. Von großer Bedeutung scheint es mir jedoch für die Theologie zu sein: L. weist detailliert und überzeugend nach, daß der unabdingbare Versuch, Religion und Philosophie zu versöhnen, nur gelingen kann, wenn man Hegel ernst nimmt; gerade die dialektische und dynamische Vernunftmetaphysik Hegels sei für die Explizierung des Geists des Christentums wesentlich geeigneter als jede statische Verstandesmetaphysik: es sei paradox, daß das christliche Mittelalter auf den Heiden Aristoteles aufbauen habe können, während die ausdrücklich christliche Philosophie Hegels von der Theologie kaum berücksichtigt worden sei (296). In seinem Streben nach einer Einheit von Glauben und Wissen stehe zudem Hegel, wie er selbst betone, der mittelalterlichen Philosophie näher als der ihm zeitgenössischen, besonders protestantischen Theologie (37, 289; freilich muß differenziert werden: Fideismen verschiedenster Schattierung hat es ja in der gar nicht so einheitlichen mittelalterlichen Philosophie zur Genüge gegeben, und wenn man auch Hegel sehr gut an Denker wie Anselm, Lull, Eckhart und Cusanus anschließen kann, so doch schwerlich an Thomas, wie m. E. auch gegen B. Lakebrink festzustellen ist). Dennoch überspielt L. einige Differenzen: erstens (282), daß für Hegel der Geltungsgrund einer Philosophie nur ihre logische Kohärenz, nicht ihre Übereinstimmung mit einem vorausgesetzten Glauben sein kann (wenn auch diese Übereinstimmung *de facto* besteht), so

daß die Philosophie den Glauben nur historisch, nicht geltungsmäßig voraussetzt (cfr. 259, 267), und zweitens, daß Hegel manches Wesentliche preisgibt – etwa die *Dreipersonalität Gottes* (was L. nicht erkennt: 300) oder auch die persönliche Unsterblichkeit (was L. umgeht: 178, Anm. 6). Freilich wäre nicht auszuschließen, daß manche dieser religiösen Inhalte von einer sich an Hegel orientierenden, aber ihn, wo nötig, begriffsimmanent korrigierenden philosophischen Theologie noch auf den Begriff gebracht werden könnten, und wenn sich an L.s Werk Studien in diese Richtung anschließen würden, würde damit L.s nur zu bejahendem philosophisch-theologischem Anliegen am ehesten gedient sein.

V. HÖSLE

BLACKWELL, ALBERT L., *Schleiermacher's Early Philosophy of Life. Determinism, Freedom, and Phantasy* (Harvard Theological Studies 33). Chico/California: Scholar Press 1982. XII/327 S.

B.s Studie untersucht die zentralen Themen des Werks von F. Schleiermacher (i.f. Sch.) in der Zeit von 1789–1804: Determinismus, Freiheit und Phantasie. In den Jahren 1789–1795 hat Sch., in Auseinandersetzung mit Kants Lehre der Freiheit im transzendentalen Sinne, eine eigene Theorie des menschlichen Begehrungsvermögens als Vermögen der Freiheit erarbeitet, in der drei modale Determinanten psychologisch-phänomenologisch erhoben werden, nämlich „Impuls“, „Willkühr“ und „Wille“. B. untersucht im I. Teil: „Determinism“ (5–107) Sch.s Phänomenologie der moralischen Erfahrung, wie diese vor allem im Werk „Über die Freiheit des Menschen“ vorliegt. Das kausale Begründetsein der Handlungen in den charakterlichen Gegebenheiten und der aktuellen geistig-körperlichen Befindlichkeit einer Person nach Sch. wird ebenso wie die Probleme der Zurechnung und Verantwortung angesichts der Determiniertheit einer Handlung im Vergleich zu Kants moralphilosophischem Ansatz rekonstruiert. B. betont dabei das prinzipiell Neue an Sch.s praktisch-psychologischem Standpunkt, der im Gegensatz zu Kants transzendental-philosophischem Standpunkt rein auf die Lebenssituation des Handelnden sieht und nicht auf die Tat als solche. – Im II. Teil: „Freedom (1796–1799)“ (109–204) legt B. die positiven Bestimmungen von Freiheit dar, die Sch. vor allem in seinem Werk „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ entwickelt hat. Freiheit kommt hier als Aneignung von Notwendigem, als Bildung der Erfahrung der Einheit von Wissen und Wünschen und als Offenbarung der eigenen, selbstbezogenen Schöpfungsmöglichkeiten heraus. B. weist nach, daß Sch.s Freiheitsbegriff an metaphysischer Bedeutung durch die vertiefte Auseinandersetzung mit Plato und Spinoza in diesen Jahren gewinnt. Besonders in diesem Teil zeigt sich B.s umfassende Kenntnis der Klassik und der Romantik in Philosophie und Dichtung: F. Schiller, Novalis, F. Schlegel, F. H. Jacobi und Fichte werden in ihrer Relevanz für Sch. deutlich. Einen weiteren Schwerpunkt setzt B., indem er Sch.s Differenzierung des ethischen und des religiösen Ideals nachgeht. Das ethische Ideal ist die integrierte Persönlichkeit, in der Vernunft und Sinnlichkeit kongruent sind, das „vollkommene praktische Genie“ (170 ff.) – das religiöse Ideal ist Anschauung des Ganzen, vom Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit getragen (184 ff.). Im Gegensatz zum obenerwähnten moralischen Freiheitsverständnis bedeutet Freiheit im religiösen Kontext: Bewußtsein der Rezeptivität und passiven Abhängigkeit, ein unmittelbares Existenzverhältnis und eine mystische Befreiung der Person zur Universalität (198). Religiöse Freiheit ist nach Sch. ein Modus des erweiterten Bewußtseins, in welchem eine Person sich identifiziert mit der unendlichen Dimensionalität, Fülle und Einheit des Universums, wobei alles, was ist, dem religiösen Bewußtsein als notwendig erscheint – was eine subtile Aufhebung des deterministischen Ansatzes ist (199). – Im III. Teil: „Phantasy (1800–1804)“ (205–295) beleuchtet B. die zentrale Rolle der Phantasie für das religiöse Bewußtsein. Er bezieht sich hier vornehmlich auf die „Monologe. Eine Neujahrsgebe“. Phantasie ist menschliches Organ für das Göttliche (213), das höchste und originell weltbildende Vermögen im Individuum. B. verfolgt die Entwicklungsgeschichte des Phantasiebegriffs von seiner Bestimmung als „Vermögen der Assoziation von Ideen“ bis hin zur Bestimmung von Phantasie als Mittel, um Sympathie, Mitgefühl mit dem Ganzen