

Naturkausalität aufzuweisen, um Spontaneität denken zu können“ (113). Der aufmerksame Leser wird dem Autor trotzdem nicht wegen der – scheinbaren – Umwegart sein und der überraschenden Lösung zustimmen. Damit kann nun der praktische Freiheitsbegriff unabhängig von dem steten Bezug zur Naturkausalität entfaltet werden. Dies versucht O. in den Kap. ab S. 120 ff. Doch muß er feststellen, daß Kant auch hier in seinen Freiheitsausführungen nicht zu einer schlüssigen befriedigenden Konzeption gelangt, die Probleme vielmehr bleiben. Kann bei einem Freiheitsbegriff, der sich als Vernunftkausalität aus gibt, das Böse gedacht werden (127)? Wenn Freiheit aber als Willkür verstanden wird, so in „Die Religion . . .“ (1793), wie ist sie mit der Rationalität verbunden? In der „Metaphysik der Sitten“ (1797) versucht Kant O. zufolge eine Art Synthese der verschiedenen Ansätze, doch auch dies gelingt nicht. O's Arbeit ist ein präzises knappes Werk, welches die neueste Literatur verarbeitet hat, zugleich nicht den Rückgriff auf ältere Bemühungen und Fragestellungen scheut. Kants ehrliches Ringen um die Freiheitskonzeption, welches ihn in all seinem Schaffen bewegte, aber auch die Ohnmacht innerhalb einmal errichteter Gedankengebäude kommen treffend heraus.

N. BRIESKORN S. J.

HUBER, HERBERT, *Idealismus und Trinität. Pantheon und Götterdämmerung. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach dem Manuskript Hegels zur Religionsphilosophie*. Weinheim: Acta humaniora 1984. XII/207 S.

„Die Grundeinsicht“ des Autors besteht nach seinen Worten darin, „daß Hegels Theorie der Religion nicht abgekoppelt vom philosophischen Grundthema behandelt werden kann.“ Denn: „Für Hegel ist die Beschäftigung mit der Religion kein der Problemstellung seiner Philosophie im Grunde fremd bleibendes Zugeständnis an ein religiös gesinntes Zeitalter . . .“ (1). Vielmehr sieht Hegel in der Religion „das Zentralthema der idealistischen Philosophie . . . auf zwar unphilosophische Weise, aber der Sache nach treffender als in den zeitgenössischen Philosophien behandelt“ (1). Dieses Zentralthema ist das des Geistes oder, in Hegels Worten, das der „Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt“ (Enzyklopädie § 18).

Der 1. Teil des Buches ist der Herausarbeitung der Hegelschen Geistlehre gewidmet als Grundlage für die spätere Interpretation der Religionsphilosophie. In Auseinandersetzung mit Kant wird dessen formeller Subjektivität Hegels „sachhaltige“ Subjektivität gegenübergestellt (14 ff.). Danach ist der Geist die „Totalität“, die „potentiell-antizipativ“ vom menschlichen Bewußtsein eingeholt werden kann. Der Begriff der Totalität bildet auch die Grundlage für den Gottesbegriff (16 ff.). In der Auseinandersetzung mit Thenissen wird eine wichtige These des Autors erkennbar: Gott ist nicht schon in sich und unabhängig vom Menschen Geist, sondern er ist dies erst im menschlichen Bewußtsein. „Er (Gott) ist, wie Hegel sagt, Geist in seiner Gemeinde, was soviel heißt, als: Gott ist Geist *nur als Gemeinde*“ (20). Diese These durchzieht das ganze Buch. Auf sie kommt die Argumentation immer wieder zurück. H. steht damit in der Tradition von D. F. Strauß, nach dem die Hegels Denken entsprechende und auch systematisch allein haltbare Auffassung die ist, daß Gott nur im Menschen von sich selbst weiß (vgl. Glaubenslehre I, 512 ff.). H. verdeutlicht im folgenden zunächst den Begriff der Totalität, der sich aus der Überschreitung jeder Einzelbestimmung und Einzelsphäre ergibt (25 ff.). Dieser „aufsteigenden“ Bewegung entspricht die gegenläufig „absteigende“ Bewegung, in der sich die Totalität im Einzelnen „manifestiert“, „erscheint“, „entfaltet“ (39). Hegels System der Enzyklopädie muß dementsprechend als „gegenläufige Explikationsbewegung“ des Geistes verstanden werden (4, 53 ff.), die ihm selbst nicht äußerlich sein kann. Im religiösen Kult kommt es zu einer noch vorstellungshaft gebrochenen Selbstgegenwart des Absoluten. Sie erfüllt sich erst im wissenschaftlichen Bewußtsein, das zugleich eine höhere Form des Kultes ist. Hegel: „Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr – oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst“ (63). – Der 2. Teil des Buches geht genauer auf die Konzeption der Religionsphilosophie Hegels ein. Wenn Gott nur als abstrakte Identität gedacht wird, ist der wahre Gottesbegriff noch nicht erreicht. Die göttliche Totalität ist in sich differenziert zu denken, und so kommt erst im christlich trinitarischen Gottes-

begriff das religiöse Bewußtsein zur Vollendung (67 ff.). Dabei wird Hegels Lehre von der immanenten Trinität so gefaßt, daß sie nur erst die „programmatische Geisttotalität“ zum Ausdruck bringt (81). Der Rede vom dreipersonlichen Gott kann Hegel nach H. nur metaphorischen Sinn zugestanden haben (93 ff.). Denn der Gehalt ist die in sich differenzierte Geisttotalität, die nur begrifflich angemessen zu explizieren ist, und an die mithilfe des Personbegriffs nur eine vorstellungsmäßige Annäherung gelingt. H. steht hier der Auffassung von F. Wagner nahe, für den die Begriffsdialektik von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem aus der „subjektiven Logik“ der philosophisch allein vertretbare Sachgehalt der Trinitätslehre ist. Es folgt ein Gang durch die Religionsgeschichte Hegels (110 ff.). Er läuft auf eine systematisierende Interpretation hinaus, die sich vom Wortlaut Hegels allerdings entfernt. Danach stellt sich die göttliche Totalität in zwei Möglichkeiten dar, als Pantheon, d. h. als zu tolerierende Göttervielfalt, und als Götterdämmerung, d. h. als Zugrundegehen der Götter an ihrer Besonderheit gegeneinander (133 ff.). Beide Möglichkeiten werden von Hegels Gottesbegriff der in sich differenzierten Totalität übergriffen, wobei das christliche Trinitätsdogma insofern Höhepunkt der Religionsgeschichte ist, als in ihm diese Integrationsleistung auf vorstellungshafte Weise vorweggenommen ist. Der trinitarische „Sohn“ ist die „Integration aller bisherigen Gestaltungen des Einzelsphärengöttergefüges“ (129 f.), in Entsprechung der Integration der Einzelbestimmungen in die „absolute Idee“ nach der „Logik“ (125 f.). In einem „Epilog“ illustriert H. seine systematisierende Darstellung anhand einer Interpretation der Dichtung „Iphigenie auf Tauris“ von Goethe (165 ff.). Iphigenies Auflösung der widersprechenden göttlichen Forderungen läßt das Göttliche selbst in einer neuen, durch den Menschen vermittelten Einheit erscheinen. Denn „die Totalität gewinnt eben nur im Geiste des Menschen ... Bewußtsein über sich in ihrer ganzen inneren Komplexität“ (182).

Die Lektüre lohnt. Es ist ein anregendes, freilich auch zum Widerspruch reizendes Buch. Ich möchte nur einen Hauptgesichtspunkt herausgreifen. Ist es wirklich so eindeutig Hegels Lehre, daß Gott nur im Menschen zum Bewußtsein seiner kommt? Zwar sagt Hegel, die Religion sei das „Bewußtseyn Gottes – Gottes des absoluten Gegenstandes“ (142), und wenn dieses Wissen Gott nicht äußerlich ist, dann ist das religiöse Bewußtsein in der Tat ein Wissen Gottes von sich. Aber es ist dies ein Sich-Wissen Gottes im Modus des religiösen Bewußtseins. Daß Gott sein Bei-sich-Sein *nur* am Ort dieses Bewußtseins und nach dessen Vermögen besitzt, ist damit nicht gesagt. Dasselbe gilt für das spekulative Begreifen Gottes. Hegels einleuchtende Ablehnung eines bloß „abstrakten“ Gottesgedankens, nach dem Gott „bloß Gegenstand gegen das Bewußtseyn“ ist (142), besagt nicht notwendig den Zusammenfall des Selbstbezuges Gottes mit diesem Bewußtsein, auch wenn dies ins Soziale oder Unthematische ausgeweitet wird (21, 63). Nach Hegel ist des Menschen Bewußtsein von Gott Folge seines Sich-Offenbarens. Gott ist „Geist für den Geist“ (Enz § 563 f.). Kann aber das „Woher“ des Sich-Offenbarens ohne Selbstbezug gedacht werden (*gedacht* nicht nur vorgestellt!)? Hegel: „Offenbaren“ heißt, sich bestimmen, zu sein für ein Anderes“ (Jaeschke, Vorlesungen über die Phil. d. Religion, Teil 3, 105). Sollten die Texte mehrdeutig bleiben, wird man – ähnlich wie H. es tut – in einer systematischen Argumentation den Maßstab für die Bevorzugung einer Interpretation suchen dürfen. Den Vorzug sollte in unserem Fall die Interpretation verdienen, die besser dem großen Anliegen Hegels entspricht, das Absolute wirklich als Absolutes, als „wahrhafte Unendlichkeit“ zu denken. Ein irgendwie diffus webendes, sich selbst unbewußtes Sein, das erst im Menschen zum Erfassen seiner selbst kommt, erfüllt diese Anforderung nicht. Es wäre dies nicht das Absolute, nicht radikales Von-sich-her- und Aus-sich-Sein, nicht die „absolute Freiheit der Idee“, von der Hegel spricht (Enz § 244). Wenn sich das Aus-sich-Sein des Absoluten vom menschlichen Selbstbewußtsein unterscheidet, dann nicht durch ein „weniger“, sondern durch ein „mehr“ an Selbstgegenwart. Zwar erweist sich nach Hegels überzeugender Darlegung das Absolute dadurch als absolut, daß es das Endliche nicht außerhalb seiner läßt, sondern es umgreift, sich ihm „mitteilt“ (Jaeschke 175), bis dahin, daß das Endliche zum Ort des Selbstbezuges des Absoluten wird. Aber das Endliche kann dieser Ort nur sein, weil das Absolute sich ihm mitgeteilt, ihm die Teilnahme an seinem Selbstbezug eröffnet hat. Will man Hegel nicht im Sinne eines platten Evolu-

tionismus verstehen, dann darf man die Konsequenzen nicht scheuen. Auch nach Hegel ist dann die vollkommene Selbstgegenwart des Absoluten die Bedingung für dessen Zusichkommen im Endlichen, oder – wie Hegel oft wiederholt – seiner „neidlosen“ Selbstmitteilung an das Endliche und dessen Einbezug in die göttliche Selbstgegenwart.  
J. SCHMIDT S.J.

SCHLITT, DALE M. O. M. I., *Hegel's Trinitarian Claim. A Critical Reflection*. Leiden: Brill 1984. IX/288 S.

Die Claremont-Dissertation, im April 1982 abgeschlossen, behandelt ihr Thema auf hohem Reflexionsniveau, in ständiger Korrespondenz mit der Sekundärliteratur und schon auf der neuen Textbasis der Religionsphilosophie-Vorlesungen, dank deren Korrekturen und Klärungen in den Berliner Jahren allgemein zugänglich werden. (Die Edition Jaeschkes ThPh 59 [1984] 452 f.; 60, 454 f., lag noch nicht vor; aber, außer Berichten von und auch privater Korrespondenz mit ihm, seit 1979 die provisorische Ausgabe des III. Teils von Hodgson, der mit Ferrara zusammen „gleichen Anteil an der Herstellung des Textes“ hat.) Ihre Grundthese: daß Hegel seinen trinitarischen Anspruch – so wie er ihn vorträgt, aus dem Übergang des Unendlichen ins Endliche – nicht einlösen kann. Diese These legt Sch. aber nicht so knapp vor wie im folgenden referiert, sondern eingebettet in umfassende Darstellungen und subtile Einzelerörterungen, die den amerikanischen Leser zugleich über den gegenwärtigen Diskussionsstand in Deutschland wie Frankreich unterrichten. (Die Angaben zu Hegels stets auf die gebotenen deutschen Ausgaben und die Übersetzungen bezogen.)

Sch. expliziert seine These in drei Schritten. Zuerst wendet er sich der Logik als H.s „reformulation of the true content of trinity“ zu. Gott ist für Hegel der sich selbst bestimmende Begriff (329 – obwohl andererseits nur ein inhaltloser Name für die Erschließung des Absoluten in der Religion [34]), wobei sich gleich eine doppelte Schwierigkeit zeigt: einmal bezüglich der Sicht des jeweils zweiten dialektischen Momentes als Gottesbestimmung (38 f.), sodann insofern, als Schöpfung und Kreuz bereits in die immanente Trinität hineingenommen erscheinen (46). Die entscheidende Kritik formuliert Sch. aber im Anschluß an eine minuziöse Analyse der Sein-Nichts-Werden-Dialektik; 1. an Hegels Fassung der Andersheit als Negation (61<sup>60</sup>, 73), 2. und vor allem an der völligen Unbestimmtheit des Anfangs (so kann er kein Anfang sein – 83). – Nach einem Überblick dann zu Hegels expliziten Texten unseres Themas (besonders in der Enzyklopädie) wendet Sch. sich der Phänomenologie zu. Im zweiten Schritt prüft er Hegels Konzeption der Inkarnation („incarnation is the simple content of what comes later in the presentation on revelatory religion . . .“ – 159). Die Kritik gilt hier (wiederum) der behaupteten Unmittelbarkeit (GW 9, 405.14–16). H. ersetzt das historisch-endliche Selbst durch eine schon (vom Glauben) interpretierte gott-menschliche Einheit (170), die aber als solche dem sinnlichen Bewußtsein gar nicht zugänglich ist (176). Und schon hinsichtlich des endlichen Selbst darf die Differenz nicht zugunsten des Bezugs vernachlässigt werden; ja bereits in der sinnlichen Gewißheit selber sind Ich und Dieses deutlicher unterschieden und zu unterscheiden als bei Hegel (191).

Die dritte Untersuchung gilt dem Konzept der Versöhnung in den Berliner Vorlesungen, orientiert am Kurs von 1927. (Für die Änderung bestimmter Positionen, die H.s eigenes Manuskript von 1821 dokumentiert, bei selbstverständlich durchgehaltener Sicht nicht bloß im wesentlichen, sondern auch im großen und ganzen[!], siehe 201 f., mit Verweisen besonders auf die ungedruckten Arbeiten von Jaeschke [1970/71] und Heede [1972].) Diese Versöhnung vollzieht sich zunächst in der Unmittelbarkeit des reinen Herzens: im Kult, um über Stufen dialektischen Fortgangs (Aszetismus, Kirchenregiment, Ethik . . . bzw. Glaube, Aufklärung, Pietismus . . .) in der Philosophie an ihr Ziel zu gelangen: im absoluten Geist als (begriffenem) Begriff. So kommt, theologisch gesprochen, nach Gotteslehre und Christologie die Ekklesiologie als dritte trinitarische Disziplin ins Spiel (227<sup>202</sup>). Verf. sieht davon ab, Hegels Entwurf von seinem Konzept der Freiheit als notwendiger Selbstbestimmung her zu diskutieren (229), sondern stellt eine formale Frage in den Mittelpunkt, nämlich nach der Schlüsseligkeit von H.s Interpretation des disjunktiven Syllogismus (als der entsprechenden Vernunftge-