

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 (61⁶⁰, 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 (227²⁰²). 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-

stalt dieser Versöhnung). Er kommt zu dem Ergebnis, daß Hegels Vermittlungsversuch hier unvermeidlich scheitert: Besonderheit und Einzelheit können nicht dergestalt durch die Allgemeinheit vermittelt werden, daß diese selbst dadurch auch ihrerseits vermittelt würde; „Hegel cannot establish a movement of pure thought as self-mediation“ (238).

So ist Hegel mit seinem Anspruch in allen drei Punkten nicht ans Ziel gekommen. Das Werden besteht als Faktum, doch als widersprüchliches, und er kann den Widerspruch nicht überwinden. Dabei schärft Verf. nochmals ein, es gehe hier nur um die formale, sozusagen strukturelle Konstitution des Werdens, „of real but not self-explanatory finite becoming“ (244). Es sei durch vier Momente gekennzeichnet (245): anfängliches Selbstsein, Andersheit, gefülltes Selbstsein, wiederkehrende Andersheit. Darin stellt es einen existierenden Widerspruch dar (246 f.). Denkbar wird es nur durch das Postulat einer inklusiven triadischen Unendlichkeit. Dann könnte das Endliche endlich bleiben, ohne in eine schlechte Unendlichkeit getrieben zu werden, weil solch wahre Unendlichkeit ihrerseits nicht in die Endlichkeit eines leer dem Endlichen gegenüberstehenden Unendlichen kollabiert (266 f.). Von solcher Unendlichkeit kann aber nicht – wie H. es beansprucht – *ausgegangen* werden; denn sie ist uns nicht gegeben, sondern wir müssen sie – zur Erklärung des endlichen Werdens – fordern (273). – Hegel indes verdanken wir den Aufweis der Selbstwidersprüchlichkeit endlichen Werdens, der notwendig inklusiven Struktur des wahren Unendlichen und der Konstitutionsmomente des Werdens als solchen (274). „God must be postulated as Trinity in order to be Spirit, the inclusive reconciling other to finitude ...“ (275). Das sei nun zu entfalten, ohne Gott dem Prinzip des Werdens als solchen unterzuordnen.

Soweit die Skizze dieser anspruchsvollen und reichhaltigen Untersuchung. Rez. als in der Sache aufmerksam mitengagiert möchte vieles andere beiseite lassen und gleich nur zum Kernpunkt rückfragen. Wird Sch. von seinem Ansatz her die Unterordnung vermeiden können? Ein „simply subordinating“ sei zu vermeiden – nur ein „simply“? Gott als versöhnendes Anderes (statt als „non-aliud“)? Und Trinität „in order to be Spirit“? Man sieht, wir stehen wieder bei der neuerlich neu diskutierten Frage des Dritten. Wie F. Wagner zuvor bemängelt Verf. (bei Splett, Kern, Oeing-Hanhoff) den Verdacht auf Zwei-Einheit in der Hegelschen Trinitätslehre; er sieht den Grund in einem Mangel an Aufmerksamkeit auf die Logik, wo H. deutlich ein Drittes in der (positiven) Negation der Negation statuiert (42¹⁵⁶). In der Tat so deutlich, daß man vielleicht nicht vermuten sollte, die Kritisierten hätten das übersehen (fast klingt es S. 42–45 so). Wie aber, wenn gerade zu erörtern wäre, ob Triplizität = Dreieinigkeit gelten könne (auch Zwei-Einheit ist eine Triplizität, eben als Gesamtausdruck, dessen Bindestrich ja nicht bloß ein + ist)? Ohne Frage kann von Selbstsein, Andersheit, erfülltem Selbstsein keines „reduziert werden auf eines oder die bloße Kombination der anderen beiden“ (245); aber handelt es sich darum schon um eine lebendige Dreiheit? Anfängliches und erfülltes Selbstsein sind zu unterscheiden (251); doch sie stehen sich mitnichten so gegenüber wie Subjekt und „Nebensubjekt (parasubjekt)“ angesichts eines (gemeinsamen) Objekts (ebd.⁶). Das mag (Jaeschke/Wagner) Vorstellungs-Denken sein; die Frage von Glaube und Philosophie ist jetzt nicht zu erörtern (Rez. akzeptiert diese Hegelsche Position gerade nicht). Immerhin sei Verf. auf S. 88 des von ihm im Vorgriff angeführten Forschungsberichts von Jaeschke über H.s Religionsphilosophie (ThPh 60 [1985] 110–114) hingewiesen: zur Zweieinigkeit bei Hegel als „einer bewußten Korrektur der kirchlichen Tradition“.

Warum aber sieht Sch. das nicht und schreibt selber, ganz Hegelsch, von der Trinität als Geist (275) ohne einen Hinweis auf den Geist als die dritte Person in der Trinität? – Bezüglich Hegels selbst ist mir das beim Blick in die Hegel-Literatur keineswegs so „wenig verständlich“ wie W. Jaeschke (Hegelstudien 18 [1983] 332), weil bei H. der Geist eben Gott ist (im Vollsinn Gott in der Gemeinde); und ob man dann den Vater in den Geist aufgehen sieht oder eher, wie F. Wagner, Flucht in den Begriff, (ThPh 58 [1983] 446–448), 211 u. 215, den Geist im Vater, stehe dahin. Für Sch. vermute ich den Grund in der Beschränkung auf das Werden als solches, zudem in seiner Formalstruktur. Darum kommt auch die Dialogik bestenfalls als dialektische Ergänzung in den Blick (193). Wird bei ihm die Andersheit nicht ganz auf's Selbst bezogen, ob nun in der

Tetradik des endlichen Werdens oder der Triadik des Unendlichen? Unwillkürlich denkt man an Levinas' Kritik aller bisherigen „métaphysique du même“. So erlaubt Rez. sich Zweifel auch am hier im Ansatz vorgelegten *trinitarian claim* des Vf.s. (Vgl. für den Hintergrund: J. Splett, *Dialektik des Tuns – Dialogik – Person-Sein in trinitarischer Analogie*, in *ThPh* 1986; und als frühere Antwort zu 31¹⁰⁶, 43¹⁶⁰: Hegel und das Geheimnis, in *PhJ* 75 [1967/68] 317–331). – Das sei abschließend nochmals in einer Frage an den Text Sch.s selber verdeutlicht. Es gehe in seinem Neuentwurf, sagt er wünschenswert klar, um die Wahrung der Freiheit des Menschen wie Gottes; dabei sei Freiheit nicht mehr, wie bei Hegel, als genötigt-nötigende Überwindung von Entfremdung zu denken. So ist es. „Rather, freedom comes to be seen ultimately as self-determined enriching growth through included otherness“ (274). Das nun – jedenfalls nach meinem Votum – nicht. Denn statt bereicherten Wachstums durch Einbezug des (schreckend-faszinierenden – 194) Anderen wäre ihm/es das Gebotene (die freilich auch – und gar als einziges – reich macht, doch weder stets rasch noch „dialektisch“). Also statt Einschluß *Antwort*, Raum-Gabe; – nicht auch (als „Freund des Bräutigams“) Geringer-werden? Kenose? Trinität stellt uns nicht das Thema des Werdens (mag dieses Thema auch durchaus ein Weg zu ihr sein), sondern des Seins: als Sein-für.

J. SPLETT

WEIMER, WOLFGANG, *Schopenhauer* (Erträge der Forschung 171). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. 172 S.

Im allgemeinen stellen die „Erträge der Forschung“ einen Forschungsbericht über die wichtigsten divergierenden Interpretationen eines Autors oder Werks dar. Daß dies hier nicht der Fall ist, ist nicht die Schuld des Vf.s, sondern liegt schlicht und einfach daran, daß Schopenhauer im Gegensatz zu anderen Philosophen nicht die Ehre widerfahren ist, widerstreitende Gesamtinterpretationen hohen Ranges erhalten zu haben. So haben wir es mit einer knappen Schopenhauer-Monographie zu tun, die fast ein ganzes Drittel ihrer Seiten der Kritik Schopenhauers an Kant einräumt. Damit präsentiert W. (wie in seiner Diss.) eine Übersicht der Punkte, die Schopenhauer an Kant und an Fichte auszusetzen hat. Daß an Hand dieser Kritik aber zugleich (fast) die ganze Erkenntnisauffassung Schopenhauers dargestellt wird, ist zu bedauern. Schopenhauer hat seine diesbezügliche Konzeption sowohl in seiner Dissertation als auch im ersten Buch seines Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung“ systematisch entwickelt; und W. wäre es dem Leser schuldig, diese Systematik zu referieren. Man kann doch Grundgedanken eines Denkers nicht (nur) am Leitfaden anderer Denker explizieren. Das von W. gewählte Verfahren führt nämlich dazu, daß Schopenhauers vier Arten des Grundes auf S. 26 auf das „Bett des Prokrustes“ der „Kategorientafel“ (Schopenhauer: *W* I, 557) gespannt werden, ein Verfahren, bei welchem sich Schopenhauer sicherlich noch im Grabe umdrehen würde, hat er doch in seiner Kantkritik am Ende des 1. Bd. des Hauptwerks alle Energie darauf verwandt, Kants Kategorieneinteilung als gewaltsam und grundlos zu erweisen. Es wird auch nicht deutlich genug, daß Schopenhauer Kants Problem der Synthese der verschiedenen Elemente zur Einheit des Gegenstandes kaum berührt (nur 23 f.; bei der zitierten Stelle geht es um die Funktion des Kausalitätsprinzips, nicht um den Nachweis seiner Apriorität). Schopenhauer fragt nach dem Woher und Wie der Affektion sowie danach, wie aus einem rein subjektiven Bewußtseinsinhalt die Vorstellung eines äußeren Objekts wird. Es geht ihm vor allem um die Kausalität zwischen dem erkennenden Subjekt (bzw. seinem Leib, dem „unmittelbaren Objekt“) und seinen Objekten. Hätte W. im Ausgang vom grundlegenden § 16 der Dissertation diese Thematik entfaltet, wäre Schopenhauers Erkenntnisauffassung klarer zutage getreten. Dabei wäre auch zu zeigen gewesen, wie stark Schopenhauers früher Ansatz Reinhold ähnelt, während im Hauptwerk Subjekt und Objekt fast in eine ontisch aufgefaßte Polarität treten und die Vorstellung praktisch zum Schein depotenziert wird, damit der Wille als eigentliches Wesen der Wirklichkeit deutlicher hervorgehoben werden kann. W.s Meinung, Schopenhauer sehe in aller empirischen Erkenntnis nur eine Objektivierung des Subjekts (15), ist falsch. Das angeführte Zitat meint den all-einen Willen. Als Schopenhauer aber seine Erkenntniskonzeption ent-