

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

JAESCHKE, WALTER, *Die Vernunft in der Religion*. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung II: Untersuchungen 4). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986. 478 S.

Nach dem prägnanten Forschungsbericht bei der Wiss. Buchgesellschaft (1983 – vgl. ThPh 60 [1985] 110–114) hat Verf. in der Reihe der Hegelschen Vorlesungen die drei Bände seiner Religionsphilosophie ediert (1983–1985 vgl. ThPh 61 [1986] 421–422 – und neuestens, 1987, liegt das Vorlesungsmanuskript von 1821 als Bd. 17 der Werkausgabe vor, dazu später). Das zu besprechende Buch – als Habilitationsschrift der Ruhr-Universität gedruckt – bildet den dritten Teil des imponierenden Gesamtunternehmens. Es besteht aus vier Studien, „die auch unabhängig voneinander gelesen werden können“ und „beanspruchen, den Gesamtbereich dessen abzudecken, das bei der Arbeit der spekulativen Religionsphilosophie Hegels zur Verhandlung steht“ (7): deren historisch systematische Voraussetzungen (I: 18–133), ihre Begründung in Jena (II: 134–218), Begründung und Entfaltung in den Berliner Vorlesungen (III: 219–360), den Streit um sie (IV: 361–436). Nicht eigentlich behandelt werden also die Vorlesung von 1829 und die Abhandlung über die Gottesbeweise sowie das äußerst gedrängte, hoch-abstrakte, zudem nur ausschnittshafte Kapitel der Enzyklopädie (221–223). Inhaltlich sich als Kontrast verstehend, suchen die Studien „auch methodisch ... neue Wege zu gehen“ (8). – In der Tat ist es lehrreich, in der „Hegel-Bilanz“ (Frankfurt 1973) nachzuschlagen. Damals hatte Reinhard Heede, leider schon drei Jahre später verstorben (seine Phil. Diss. Münster 1972 nach wie vor ungedruckt), für sein Referat zu Aufgaben und Problemen der Forschung im Sinn des nun Vorliegenden harsche Kritik von Gadamer (91) und Löwith (91f.) hören sowie der Skepsis Theunissens (95–98) begegnen müssen. Rez. sieht, um das gleich zu sagen, das damalige Programm inzwischen überzeugend durchgeführt, und überzeugend auch in seinem Ertrag für die „Sachen“ (Gadamer), zumal es ja wirklich nicht bei „historisch-philologische[r] Exaktheit allein“ (Löwith) verblieben ist.

Abhandlung I will Hegels Antwort aus der Herausforderung der durch Kant geschaffenen Situation erhellen. Die philosophische Fragestellung ist unaufgebar, will man Religion nicht zu einem puren Anthropologicum reduzieren. „Alle Absicht, dem Göttlichen einen anderen Status als den eines Menschlichen zu verleihen, erfordert eine – auch wenn noch so rudimentäre, auch nicht notwendig als Einzeldisziplin ausgearbeitete – philosophische Theologie“ (15). Der theoretischen Kritik Kants erwidere die Logik, die unter diesem Aspekt untersucht werden müßte. „Hegels Polemik gegen Kant und sein Versuch der Restitution des ontologischen Beweises werden zwar oft belächelt. Die gebotene Entfaltung des ontotheologischen Anspruchs der Logik hingegen läßt noch auf sich warten“ (39). Zu Kants praktischer Begründung des Gottesgedankens gibt J. eine scharfsinnig treffende Kritik (S. 59 nicht minder treffend die Kritik an Weischedels Einwand). In der Tat ist der Rückgriff auf das höchste Gut nicht bloß ungedeckt, sondern er bedroht auch die Moralität (64). (Ich finde es so verwunderlich wie betrüblich, immer wieder wie selbstverständlicher Akzeption von Kants Religionsbestimmung durch die Hoffnungsfrage zu begegnen, als ginge es vor aller Heilsuche nicht allererst und -letzt um eine angemessene Antwort auf den Zu- und Anspruch des Heiligen. So sehr dies dann auch die Sinnfrage mit löst). Ob allerdings „jede praktische Begründung des Gottesgedankens“ die Verbindlichkeit des Fundaments aufhebt (68), wäre zu diskutieren. Das deontologische Argument expliziert diese vielmehr. Aber es lag offenbar Kant wie den Zeitgenossen fern – und wird auch vom Verf. nicht erwogen. (Es geht darin nicht um eine so unmögliche wie unnötige Begründung des Kategorischen Imperativs, sondern um ein Verständnis seiner, dessen Theo-

rie ihn nicht in Wahrheit fort-erklärt). Für ein solches Denken wäre dann auch die Wortprägung ‚Vernunftglaube‘ weniger „überraschend“ (74). Gott bloß als Gesetzgeber zu denken, genügt freilich nicht; ebenso darf Religion nicht auf moralischen Glauben reduziert werden (88); und gar nicht läßt sich der Kirchenglaube als Vehikel der Ethik entwerfen (89 f.). Das mußte, wie J. vorführt, scheitern, führt aber so zum „Salto mortale in die Nicht-Philosophie“ (117 – Jacobi, Schleiermacher). – Hegel durchbricht schon in Frankfurt diese Anthropologisierung, wenn er zunächst Liebe mit Gott und Religion identifiziert, sodann diese als Verbindung von Liebe und Reflexion faßt, mit Hilfe vor allem des different-einen Lebensbegriffs.

Romantisches Gotterleben und philosophische Systematik zu verbinden, war die Aufgabe in Jena. Das Ringen darum – ihm gilt die zweite Studie – ist vom Mißverhältnis zwischen Anspruch und Explikationsmitteln gekennzeichnet. „Gleichwohl läßt sich die Entfaltung der Gottes- und Religionslehre im Rahmen des Systems als ein Prozeß von insgesamt erstaunlicher Konsistenz deuten“ (136). Zunächst in der Nähe der Kunstphilosophie, muß sich die Religionsphilosophie erst allmählich aus der Sphäre der Sittlichkeit herausarbeiten, im Rahmen von deren Umgestaltung zur Philosophie des Geistes. Religion als die Wahrheit der Kunst – die aber ihre eigene Wahrheit an der Philosophie findet: als Identität von Allgemeinheit und Einzelheit (statt bleibenden Gott-Mensch-Gegenübers). Dazu kommt die Ausgestaltung der Religionsgeschichte zu einem Bereich der Religionsphilosophie und das Zusammenwachsen von metaphysischer und spezieller Grundlegung dieser Disziplin. Vollendet realisiert erscheinen diese Tendenzen (bis auf das – strikt systematische – letzte) im Religionskapitel der Phänomenologie. Das gilt auch für das nun affirmative Verhältnis zum Christentum. („Lichtwesen“ übrigens bezieht J. mit guten Gründen statt auf den Iran auf die alttestamentliche Religion, 209–215.)

Studie III will keinen Gesamtkommentar der Vorlesungen bieten, sondern zentriert sich um die „Frage nach dem Grund ihres Anspruchs, die Religion als Selbstbewußtsein des Absoluten zu begreifen“ (223). Dafür ist aber den vier Versuchen im einzelnen nachzugehen (mit einer Fülle von Klärungen und Hinweisen, die hier nicht einmal angedeutet werden können). Durchgängig ist außer der globalen Dreigliederung – die nur in dieser Disziplin auftritt (227 f.) – der Übergang von der römischen Religion zum Christentum (288). Dabei zeigt sich als Zentrum der Hegelschen Religionsphilosophie der „Begriff der substantiellen Einheit des absoluten Geistes“ (265). Daraus auch eine Grundlegung der Religionsgeschichte zu gewinnen, gelingt Hegel nicht. Gelingt ihm dafür das dritte: die „Idee des Christentums“ zu begreifen? J. will der Gefahr wehren, die Religionsphilosophie als eine theologische Dogmatik zu lesen; so fände man nur ein schwaches, mäßig durchreflektiertes Echo einer großen Tradition (300). Sie müsse als Philosophie genommen werden, solle sie einlösen können, was sie verspreche: dem von der Aufklärung bedrohten religiösen Inhalt „die Flucht in den Begriff“. Wenn’s noch der Inhalt ist und die Flucht nicht zum Identitätsverlust führt, wird man ergänzen wollen. Worauf J. dankenswert deutlich erklärt: „Soweit das Christentum nicht mit dem Begriff der Religion übereinstimmt, ist nicht dieser Begriff zu korrigieren, sondern jenes in die Begriffsform zu erheben“ (302). – Dementsprechend „ist es kein dogmengeschichtlicher Irrtum, sondern eine absichtliche Korrektur der kirchlichen Vorstellung, daß Hegel unter dem Titel ‚Trinität‘ eine Struktur beschreibt, die man mit guten Grund eine Zweieinigkeit genannt hat ... Was könnte auch das Dritte zu Begriff und Realität, zum Gedanken und seinem Anderen sein als die Einheit beider? (319)“ Ebenso ist die spekulative Christologie (J. verdeutlicht sie glücklich an der Abendmahlslehre – 336 ff.) statt chaldendonensisch monistisch, in einer Richtung, „in die ihm die Theologie wohl nur um den Preis ihrer Selbstaufgabe folgen könnte“ (346). Und schließlich ist der Geist nicht „immanent“ das Vater-Sohn-Einssein, sondern Gottes Selbstbewußtsein in uns (ein selbstbewußter Gott für sich verfehlt „den Gedanken der absoluten Subjektivität“: 350 f.).

Die letzte Studie bemerkt eingangs, daß faktisch heute umgekehrt der Hegelsche Begriff in der theologischen Diskussion sein Asyl finde, wenn auch im Modus fortwährenden Widerlegtwerdens. Die produktive Wirkungsgeschichte umfaßt eigentlich nur das Jahrzehnt 1833–1843. Dabei erscheinen zeitgenössisch die Rechtshegelianer als

progressiv: im Fortgang zum persönlichen Gottesbegriff und zu individueller Unsterblichkeit, während die Mitte-Links-Hegelianer auf dem Standpunkt des Systems verharren (385). Der Streit, in erheblichem Ausmaß auf kläglichem Niveau, wird schließlich zu einem um den Philosophiebegriff, in den Entwürfen der spekulativen Theisten und besonders in Schellings Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie. Ausschlaggebend für den Abbruch der Wirkungsgeschichte war nicht – wie heute oft formuliert –, daß Hegel zu viel bewiesen hätte, sondern daß er zu wenig „gerettet“ hat. Aber – schließt Jaeschke sein Buch, indem er Hegel ein Wort Fichtes in den Mund legt (und wohl auch für sich als Philosophen übernimmt) – „wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen“.

Ein magistraler Forschungsbeitrag, auch formal – mit Stellen-, Sach- und Personenverzeichnis außer dem der zitierten Literatur – musterhaft präsentiert. (Corrigenda, die mir aufgefallen sind: 32, 19: scheinbar?; 34, 14: des Trägers; 41, 26: eine; 54, 11: vorhandenen; 96, Anm. 22: anfangs nicht kursiv; 219, 1: vom; 298, 23: ihren; 369, 11: „nicht auch“ streichen; 399, 15: verwirft.) Zu korrigieren wäre die Sicht der katholischen Lehre der Transsubstantiation, „die das Göttliche zu einem auch natürlich Vorhandenen“ mache, vor allem wohl aufgrund eines Mißverständnisses von ‚Substanz‘ (339). Der Diskussion bedürftig scheint mir sowohl das Verständnis „anzustauender“ Offenbarung in lessingscher Kontraposition zu „ausgemachten Vernunftwahrheiten“ (301) als auch die Antithese von Geist als „Wesen des einzelnen Geistes“ und „äußere[m] Verhältnis zu einem dem Selbstbewußtsein fremden Wesen“ (353). Das entscheidende Gespräch aber hätte wohl um den Philosophiebegriff zu gehen. Fraglos kommt dem Kriterium des „gehobenen gottbegeisterten Busen[s]“ (377) keine Autorität zu. Aber mit welchem Recht – und welcher (nicht zirkulären) Begründung seiner – ließe sich ein personal-dialogisches Denken als vorstellungshaft und minder philosophisch deklassieren? (Ist Fichte nicht über seine Position im Atheismustreit hinausgewachsen? Und um auf den Satz aus seiner Offenbarungskritik zurückzugreifen, die Idee von Gott als Gesetzgeber gründe auf Entäußerung des Unrigen, und dies sei das eigentliche Prinzip der Religion: woher ist ausgemacht, daß dies ein „Eingeständnis des Grundes für die Annahme Gottes und eine Einsicht in das Wesen der Religion“ [107] sei statt einer möglichen, doch zu begründenden [und zwar philosophisch, nicht psychologisch, prinzipiell, nicht hypothetisch zu begründenden] Interpretation?) Doch ein solches Gespräch hat seinen Ort selbstverständlich nicht in einer Rezension.

J. SPLETT

KARL CHRISTIAN KRAUSE (1781–1832). *Studien zur seiner Philosophie und zum Krausismo*. Hrsg. Klaus-M. Kodalle (Schriften zur Transzendentalphilosophie 5). Hamburg: Meiner 1985. 295 S.

Wer sich mit dem im deutschen Sprachraum fast vollständig vergessenen deutschen Philosophen K. Chr. Fr. Krause beschäftigen möchte, findet noch kein einziges Werk von ihm, das kritisch ediert worden wäre. So trifft man eine Reihe von Titelvarianten und verschiedenen Ausgaben einzelner Werke – ganz zu schweigen von seinem großen unveröffentlichten Nachlaß –, die oft ein verwirrendes Bild ergeben. Eine ernsthafte Krauseforschung muß sich dieser Aufgabe, eine kritische Edition wenigstens der wichtigsten Werke Krauses herauszugeben, stellen. Die große sozialpolitische und kulturelle Wirkung des Krauseschen Denkens auf der iberischen Halbinsel und in Lateinamerika macht eine solche Arbeit erforderlich. Der vorliegende Sammelband setzt sich als Ziel, „Krause der Vergessenheit in Deutschland zu entreißen“. Er beginnt mit einer Arbeit von G. Funke über Krauses „Lebenskunstwissenschaft“. F. versucht zunächst das Denken Krauses innerhalb des deutschen Idealismus zu orten und allgemein zu charakterisieren. F. kommt zu dem Ergebnis, daß die „Lebenskunstwissenschaft“ eine Form der Sozialphilosophie darstellt, die die Vereinigung der Menschen in den verschiedensten Zusammenschlüssen („Bünde“) thematisiert (3–16). Mit dem Verhältnis und Unterschied Krauses zu Hegel und Schelling befassen sich die Beiträge von W. R. Beyer und H.-Chr. Lucas (17–41). P. Janssen vergleicht die „Wesenschau“ Krauses mit der „Schau“ Husserls mit dem Ergebnis, daß Krauses Denken bei aller Parallele