

termuert, da die Entäußerung und die unmittelbar anschauliche und individuelle Ver-
 söhnung in der inneren Komplexität der Sphäre der Besonderheit entsprechen, die
 darüber hinaus in die Bewegung des Geistes eingebettet ist. Damit habe Hegel im Be-
 griff der Andersheit die methodologischen Reflexionen der Logik in die Realphiloso-
 phie übersetzt (das Andere als Negation eines bestimmten Etwas, das durch
 ‚Ur-teilung‘ aus dem Begriff hervorgeht und auf eine erneuerte Identität zielt) und in
 trinitarischer (erstes Element) und christologischer (zweites Element) Perspekti-
 ve arbeitet. Dieser spezifische Tenor der evolutiven Rationalität bestimmt auch das 8. und
 letzte Kapitel des Werkes („The kingdom of god“). Während in den Vorlesungen von
 1821, 1824, 1827 mit diesem Terminus sowohl der Inhalt der Verkündigung Jesu wie
 die Gemeinschaft der Gläubigen – im Rahmen der jeweiligen strukturellen Unter-
 schiede – charakterisiert wird, ist der Begriff 1831 stärker spekulativ in das Konzept
 der vollendeten Religion verwoben. Die Strukturierung des Christentums in das Reich
 des Vaters, des Sohnes, und des Geistes ist das Indiz, daß die verschiedenen Aspekte
 der systemischen Gliederung (vom Selbstbewußtsein des Geistes – 1824 – und von der
 Selbstentwicklung Gottes her – 1827) integriert wurden.

Das derart umfangreich konzipierte Werk Sch.'s kann, in der Aufarbeitung des ge-
 genwärtigen Forschungsstandes, durchaus als aktuelles Kompendium zu Hegels Reli-
 gionsphilosophie angesehen werden. In der Harmonisierung der enzyklopädischen
 Darstellung mit den unterschiedlich konzipierten Vorlesungen (unter dem Primat der
 Momente des Begriffs) übersieht der Autor aber, daß die drei Sphären der geoffenbar-
 ten Religion in der Enzyklopädie keineswegs trinitarisch aufgebaut sind. Deren trichot-
 omische Gliederung (nach den Momenten von Allgemeinheit, Besonderheit, Einzel-
 heit) ist daher gerade nicht mit der behaupteten Logik der Trinität (besonders 1824,
 1827 und 1831) in den Vorlesungen kompatibel (Jaeschke gegen Heede). Neben dieser
 doch größeren Disparität in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht, die sich auch intern
 für die Vorlesungskonzeptionen nachweisen ließe (Wagner, F., Religiöser Inhalt und
 logische Form, in: Die Flucht in den Begriff), scheinen die Bedenken gegen die syste-
 matische Rekonstruktion Sch.'s von größerer Bedeutung. Sein hermeneutisches Inter-
 esse an einer logiknahen Textinterpretation führt ihn auch hier über die eigentlichen
 Aporien in Hegels eigener Auffassung hinaus. Am Beispiel der immanenten Trinität
 (F. Wagner – s. o.) lassen sich nicht nur subordinatianistische (1824; Enzyklopädie –
 die Allgemeinheit als das dominierende Moment gegenüber der Besonderheit und Einzel-
 heit) und tritheistische (1821; 1824; 1827 – die Person als Einheit von Allgemeinheit
 und Besonderheit), sondern auch dualistische (Phänomenologie, 1821; 1827 – die Ein-
 heit von Allgemeinheit und Besonderheit, bzw. in der Analyse der Phänomene des Er-
 kennens und der Liebe) Mißverständnisse Hegels nachzeichnen. Inwieweit diese nicht
 wiederum nach dem Prinzip einer Zweieinheitslehre gedeutet werden können und auf
 diese reduzierbar sind, mag dahingestellt bleiben (J. Splett in ThPh 61 [1986] 134f.). In
 jedem Fall scheint die ausgearbeitete logikspezifische Konzeptualisierung der Reli-
 gionsphilosophie, als Themenschwerpunkt der Interpretation Sch.'s, nicht unproble-
 matisch und etwas überzogen zu sein. Trotz dieser Bedenklichkeiten kann dem Verf. in
 seiner anspruchsvollen Untersuchung das Verdienst zugesprochen werden, die neuere
 Diskussion um Hegels Religionsphilosophie komprimiert auf den Begriff gebracht zu
 haben. G. KRUCK

OSSWALD, BERNHARD, *Anton Günther*. Theologisches Denken im Kontext einer Philo-
 sophie der Subjektivität (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie
 der Religionen und Ökumenik NF 43). Paderborn–München–Wien–Zürich: Schö-
 ningh 1990. 288 S.

Seitdem J. Pritz und das Wiener Fundamentaltheologische Institut durch ihr For-
 schungsprojekt „Wiener Theologische Schule des 19. Jahrhunderts“ die Aufmerksam-
 keit auf Anton Günther (1783–1863) gelenkt haben, ist das Interesse an diesem
 „Wegbereiter heutiger Theologie“ gestiegen und eine entsprechende Würdigung in
 Gang gekommen. Die kirchliche Verurteilung einiger Lehrsätze seines spekulativen
 Systems und die erstarkende Neuscholastik waren wohl die Gründe, warum dieser

Denker nahezu überhaupt in Vergessenheit geriet oder nur durch unkritisch kolportierte Pauschalurteile in theologischen Handbüchern weiterlebte. Was mittlerweile in der Aufschließung theologischer „fermenta cognitionis“ gelang, blieb für Günthers Philosophie jedoch ein bislang noch uneingelöstes Desiderat. Um so mehr darf man es der vorliegenden – von der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. als philosophische Dissertation approbierten – Untersuchung zugute halten, daß sie sich dieser Forderung nach einer Aufarbeitung der Philosophie Günthers, seiner Grundlagen und seiner systematischen Relevanz im Umfeld der neuzeitlichen Philosophiegeschichte stellt und im denkerischen Nachvollzug ein beachtliches Zeugnis von der systematischen Erschließungskraft dieses Denkers erbringt. Auf der Basis einer sorgfältigen Quellenanalyse wird dieses philosophische System von seinen systembildenden Voraussetzungen her in allen wesentlichen Teilen expliziert. Hat die spekulative Theologie nach Günther die „sekundäre Offenbarung“, die „objektive“ Erlösungstatsache in Jesus Christus, zu ihrem Gegenstand, expliziert die Philosophie die ursprüngliche Selbstoffenbarung des Geistes, um das geglaubte „Faktum“ zu einem ideell erfaßten zu vermitteln. Die Theologie ist ein Wissen, „das den Schlüssel der Verständigung nicht aus sich selbst hat, die (subjektive) Bedingung ihrer Möglichkeit ist die Philosophie, die als allseitig durchgeführtes Selbstverständnis des Geistes die Maßgabe ist, von der her sich die Tatsache des Gott-Menschen erschließen läßt“ (68). – Die Gliederung der Arbeit folgt der systematischen Grundeinsicht, daß die Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins zufolge des inseparablen Gottesgedankens in ein Denken umschlägt, dem Gott zum Einheits- und Ausgangspunkt eines systematischen Verstehens des bedingten Seins (Welt) aus dem dialektischen Lebensprozeß Gottes wird (71): Ich, Gott und Welt bilden daher die Pole der systematischen Gesamtdarstellung, zu deren großen Verdiensten gehört, daß die Entwicklung der Günther'schen Denkgrundlagen in einer kritischen Auseinandersetzung mit einigen Hauptrepräsentanten neuzeitlichen Philosophierens geleistet wird. Neben dem Einfluß Descartes und Hegels haben von früh auf vor allem Motive Kants, Fichtes und des jungen Schellings Günthers Denken wesentlich inspiriert und die Ausarbeitung des schon in der Zeit seiner frühen Rezensionen in den Kern- und Hauptgedanken deutlich erkennbaren Systems bestimmt. Die für seine Entwicklung so zentrale Selbstbewußtseinstheorie hatte Günther unter Einfluß von J. H. Pabst weiter ausgebaut und durchgeführt. Der Auseinandersetzung mit Hegel, die erst für die Zeit nach 1830 einen „hervorragenden Stellenwert“ gewinnt, ist es zu verdanken, daß Günther seine Ideen zunehmend klarer und dialektisch reflektierter zu fassen und die Schärfe des „Begriffs“ zu entwickeln vermochte, durch die sich seine Selbstbewußtseinstheorie und ganz besonders die Trinitätslehre in den späten Werken auszeichnet (80). Als der eigentliche Systemschlüssel wird der „Ichgedanke“ des menschlichen Selbstbewußtseins entwickelt, weil mit ihm das begriffliche Verstandeswissen durch ein Grundwissen um das Sein als Prinzip von Erscheinungen transzendiert wird. Dieses im Unterschied zum abstrakten Begriff gekennzeichnete Prinzipwissen als „Idee“ ist allerdings – wie Günther vor allem in der Auseinandersetzung mit Fichte und dem jungen Schelling herausarbeitet – nicht mit dem absoluten oder reinen Ich als „unbedingter und absoluter Selbstbestimmung“ (97) zu verwechseln, weil es als Grund- und Prinzip-Wissen durch die Weckung des Selbstbewußtseins geworden und insofern Offenbarung des im Sein bedingten Geistes ist. Der Versuch einer absoluten Begründung des Wissens im Menschen würde die Potenz des menschlichen Selbstbewußtseins systematisch überfordern (106). Die philosophische Reflexion bewegt sich im ganzen als „zweite Reflexion“ auf der Grundlage dieses Seinsbewußtseins und hat ihre Grenze an der Empirizität des Ich (110). Der Verf. stellt Überlegungen an, wie im Anschluß an Günther die Möglichkeit einer Rekonstruktion des ursprünglichen empirischen Selbstbewußtseinsprozesses zu begreifen sei, wobei klar bleibt, daß der Realitätsgehalt des nur in freier Rekonstruktion nachvollziehbaren ursprünglichen Selbstbewußtseinsprozesses letztlich allein aus der Erkenntnis des aktuellen Selbstbewußtseins herkommen kann. Vor allem beleuchtet der Verf. Günthers Auffassung von der empirischen Weckung des Selbstbewußtseins. Die Sollzitation zum selbstbewußten Dasein will ihm gegenüber der Vorstellung eines einmaligen durch Sprache vermittelten Aktes

gemäßler als ein mit dem Spracherwerb unmittelbar verbundener Prozeß erscheinen (123).

Auch in der Frage der Gotteserkenntnis müht sich der Verf. ausdrücklich um eine Einbindung in den Kontext der neuzeitlichen Philosophie, wobei eigens gezeigt wird, daß Günthers Theorie nicht hinter Kant zurückfällt, wohl aber im Sinne des Motivs der Kantkritik seitens des Deutschen Idealismus die Beschränkung der Erkenntnis auf das Erfahrungswissen als unhaltbar nachzuweisen imstande ist. Nach Günther sei es Kant eben nicht gelungen, die Kategorien aus der lebendigen Offenbarung des Seins im Selbstbewußtsein zu begreifen. Auch Günther unterscheidet zwischen Verstand und Vernunft. Letztere aber erfüllt ihre Bestimmung nicht in der Vollendung des Verstandesdenkens, vielmehr in der Realisierung eines Bewußtseinsprozesses, der in der Struktur und vom Resultat her dem Verstandeswissen diametral entgegengesetzt ist. Allein die Vernunft erfaßt in ursprünglicher Unterscheidung das Prinzip von Erscheinungen und wird so zum Ausgang und Medium eines universalen metaphysischen Wirklichkeitsverständnisses. Es liegt in der Idee des „Seins schlechthin“, daß es – weil unbedingt im Sein – auch durch sich selbst erscheint und eine totale Selbstobjektivität in Zeugung und Überzeugung erreicht. Vom Selbstbewußtsein des Geistes zum absoluten Selbstbewußtsein Gottes führt kein gerader Weg, sondern ein „krummer“, insofern die Negation der Bedingtheit des Seins die Affirmation eines unbedingten und durch sich selbst erscheinenden Prinzips zur Folge hat. Die Idee der Selbstoffenbarung ist der spekulative Gehalt der christlichen Trinitätslehre, die der Verf. nach den „Kriterien der Reflektiertheit, der Logizität und der Stringenz der Gedankenführung“ (241 f.) beurteilt. Den gegen Günthers Trinitätslehre erhobenen Vorwurf, daß die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens zerstört werde, weist der Autor mit guten Argumenten zurück. Die Einheit ist nicht die des Begriffs, sondern die lebendige Einheit des Seins in seiner Selbstoffenbarung: „Das absolute Eine vollzieht sich auf Drei-Einheit hin, indem es aus der inneren Differenzierung des Sich-selbst-denkens sich mit sich selbst identifiziert“ (215 f.). Die Philosophie vollendet sich aber erst, wenn es ihr gelingt, aus den Momenten des göttlichen Lebensprozesses die Idee der Welt resultieren zu lassen. Gottes Affirmation seiner Persönlichkeit, die er durchsetzt, hat mit dialektischer Notwendigkeit zu ihrer Kehrseite auch formale Negationen, die die Idee eines „organischen Ganzen“ bilden: die Idee der Welt in Natur und Geist und ihre abschließende Synthese im Menschen. So läßt die im Zuge seiner Denkentwicklung vertiefte Erfassung der Genesis des Nicht-Ich-Gedankens die Verbindung mit der Persönlichkeit Gottes immer enger werden. Dies hat bedeutende Konsequenzen für die Theorie vom Motiv der Schöpfung. Überzeugend wird auch hier die Gedankenentwicklung nachgezeichnet, um die Unhaltbarkeit des Vorwurfs, Günther habe gegen die Freiheit Gottes in der Wertschöpfung verstoßen, argumentativ nachzuweisen. Günther spricht wiederholt das Problem an, daß Begriffe wie Freiheit und Notwendigkeit bezüglich des Schöpfungsaktes in eine Aporie führen und unhaltbar werden. Je enger freilich Gottes Gedanken von der Schöpfung mit dem Prozeß der göttlichen Selbstoffenbarung verbunden werden, desto mehr muß das Motiv der Schöpfung im Leben Gottes selber gesucht und auch noch die aus dem endlichen Geist stammende Differenz zwischen einer ethischen und ontologischen Bedeutung der Schöpfung zurückgelassen werden. Mit Recht urteilt der Verf.: „Die dialektische Dynamik, die Gottes Willen dazu bestimmt, das Negative im Kreieren zu negieren, unterwirft ihn keinem Zwang oder Gesetz. Denn die Dialektik des göttlichen Lebensvollzugs ist keine Gesetzmäßigkeit, die dem Lebensvollzug vorausgeht, sondern sie fällt mit dem Vollzug zusammen. Gottes Lebensprozeß ist reine absolute Selbstbestimmung, und wenn die Dialektik seines Lebensprozesses Gott dazu bewegt zu schöpfen, so hat er sich dieses Motiv nur selbst bestimmt oder ist das Bewegtwerden wiederum nur Selbstbestimmung“ (254). – Vielleicht müßte auch noch deutlicher darauf hingewiesen werden, daß die ganze Entwicklung des Schöpfungsmotivs bereits von der Schöpfungstatsache ausgeht und ideell gesehen ohnehin nur in einer Tätigkeit Gottes verankert werden kann, die Gottes eigene Bestimmung als des durch sich selbst erscheinenden Prinzips bleibt, also die Tat der so in Vater, Sohn und Geist offenbaren göttlichen Persönlichkeit, die, weil sie

wirklich seine Tat ist, nicht mehr nach dem kreatürlichen Sinn von Notwendigkeit und Freiheit gedacht werden darf.

Der Verf. berührt einen Differenzpunkt zur Güntherinterpretation des Rez., wenn er für die qualitative Gotteserkenntnis schon die Analyse des geistigen Selbstbewußtseins ohne Rekurs auf die qualitative Verschiedenheit des Natur- und Geistprinzips für ausreichend hält. Das Selbstbewußtsein des Geistes als solches soll bereits die qualitative Andersheit Gottes gegenüber dem bedingten Sein sicherstellen lassen. In der Tat liegt auch in dem Gedanken des Durch-sich-Erscheinens die totale Selbstobjektivierung, in der und durch die Gott seine qualitative Andersheit gegenüber dem Naturprinzip und Geistprinzip offenbart. Zu fragen bliebe aber, ob nicht im Rahmen der „zweiten Reflexion“, welche die Erscheinungen des Natur- und Geistlebens als Offenbarung des ihnen zugrunde liegenden Prinzips begreift, nicht auch noch eine Potenzierung des Bewußtseins insofern eintritt, als das göttliche Durch-sich-selbst-Erscheinen eine Qualität offenbart, die kraft der qualitativen Differenz von Natur und Geist von keinem der beiden Prinzipie her zu fassen ist.

Die Arbeit darf als eine gelungene Untersuchung der philosophischen Voraussetzungen der spekulativen Theologie A. Günthers gewertet werden. Sie trägt Wesentliches zu den Bemühungen um eine Neuerschließung dieses systematischen Denkers bei, der weithin immer noch das Schicksal der Vergessenen teilt.

J. REIKERSTORFER

EDEL, GEERT, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. Freiburg/Br.-München: Alber 1988. 545 S.

Dem Vf. geht es in dieser umfangreichen Untersuchung darum, Licht zu bringen in das s. E. ungeklärte Verhältnis zwischen Cohens Kantbüchern und dem späteren System der Philosophie, dessen ersten und grundlegenden Teil die ‚Logik der reinen Erkenntnis‘ bildet. Dabei setzt er sich kritisch mit der in der Cohen-Forschung gängigen These von den zwei Stufen oder Hauptabschnitten des Cohenschen Denkens auseinander, die er schon deshalb für unzulänglich hält, weil sie keine schlüssige Einordnung von Cohens Schrift über das Prinzip der Infinitesimal-Methode erlaubt. Statt dessen favorisiert er eine Deutung des Cohenschen Opus, die von dessen innerem Zusammenhang ausgeht, zumal auch Cohen selbst einen solchen inneren Zusammenhang für sein Werk reklamiert.

Im einzelnen werden von E. die wichtigsten Stationen des Weges rekonstruiert, der von der ersten Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung‘ bis zur ‚Logik der reinen Erkenntnis‘ führt. Worauf er bei dieser Rekonstruktion nicht eingeht, ist die Frage, ob Cohens Uminterpretation der Kantischen Theorie, die Abkehr von ihr und der schließliche Überstieg über sie systematisch notwendig oder möglicherweise gar vermeidbar gewesen wäre. E. hält eine solche Frage gar für abwegig. Denn wenn man in dieser Weise an das Cohensche Opus herangehe, würde man „die Kantische Theorie zu einem letztlich sakrosankten Dogma erheben, das zu verlassen oder gegen das zu verstoßen ein Sakrileg wäre“ (21). Dies aber kann nach E.s Meinung „nicht die Aufgabe philosophischer Analysen sein“ (ebd). Vielmehr sei zu fragen, „ob das schließliche Resultat, zu dem die Cohensche Interpretation kommt, neue, womöglich wichtige Einsichten gewährt“ (21).

Seine Darstellung des Cohenschen Denkwegs beginnt E. mit einer Analyse der ersten Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung‘, der man s. E. einen überzeugenden Interpretationsansatz nicht absprechen kann. Denn „die Auslegung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ als einer Theorie der Erfahrung ... diente der Selbstbehauptung der Philosophie in einer Zeit, die seit dem Niedergang der Hegelschen Schule angesichts der stetigen Fortschritte der Naturwissenschaft und des Aufschwungs der Technik von der Fruchtlosigkeit frei schwebender Spekulation überzeugt, darum bemüht sein mußte, der Philosophie den Rang der Wissenschaft zurückzuerobern“ (18 f.). In diesem Zusammenhang bot sich ein Rekurs auf Kants Begründung systematischer Erfahrungserkenntnis an „als das gleichsam natürliche Gravitationszentrum ... um das herum eine neue Darstellung der ‚Vernunftkritik‘ zu gruppieren war“ (19).

Für die Vorgehensweise Cohens in seinem ersten Kantbuch ist nach E. folgendes