

nung an Luhmann – häufig betonten Zweck der Kontingenzreduktion des Handelns, dem Moral als soziales System ausschließlich zu dienen scheint, ebenso hoch bewerten? Weitere Anfragen lassen sich sicherlich an die These der personexternalistischen Motivation richten. Im Vergleich zum „coolen“ Kant S.-L.s wirken die motivationstheoretischen Interpretationen Hermans, Woods u. a. zumindest einseitig, und es lohnt sich, sie der S.-L.schen Position gegenüberzustellen. Die Originalität des Ansatzes S.-L.s besteht m. E. nicht unbedingt in der Befreiung des „abstrakten“ Kant vom Vorwurf der Weltfremdheit und des Rigorismus – dies wurde in den letzten Jahrzehnten bereits häufig, besonders von den genannten amerikanischen Autoren, unternommen –, sondern in der Art und Weise, wie dies versucht wird. Die systemtheoretische Lesart sowie die gelungene Beleuchtung bisher kaum beachteter Zusammenhänge der Kantischen Ethik/Anthropologie mit Konzepten der Moralisten sind es eher, die das Buch spannend und lesenswert machen. 2004 wurde es mit dem Karl Alber Preis des Philosophischen Jahrbuchs ausgezeichnet.

M. SCHWARTZ

HODGSON, PETER C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: University Press 2005. X/308 S., ISBN 0-19-927361-8.

Anders als viele gegenwärtige Autoren beschränkte sich Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion nicht auf den Versuch, einen von jedem konkreten Bekenntnis unabhängigen Zugang zu Gott zu gewinnen, sondern er will dem Phänomen der Religion in dessen ganzer Vielfalt gerecht werden und es zugleich auf den Begriff bringen. Das schließt die Behandlung der dogmatischen Gehalte der christlichen Theologie mit ein. Damals wie heute bedeutet Hegels Projekt für den Zeitgeist eine doppelte Provokation. Einerseits vertritt er nämlich die strenge Einheit von Glauben und Vernunft. Die Religion enthält keine Wahrheiten, die außerhalb der Reichweite der spekulativen Philosophie lägen oder dieser gar zuwider liefen. Auf der anderen Seite läßt sich Hegel schwerlich vor den Zug des religiösen Relativismus spannen, scheint er doch überzeugt, daß der Begriff der Religion im Christentum seine vollendete Verwirklichung gefunden hat. So überrascht es nicht, wenn sich Peter C. Hodgson (= H.) seine „Lektüre der hegelschen Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ schwerpunktmäßig deren Verhältnis zur christlichen Theologie widmet. Das Buch verfolgt zunächst den Zweck eines einleitenden Überblicks. Im ersten Teil (1–72) stellt H. die Schriften Hegels zur Religion vor und ordnet sie in den Zusammenhang der spekulativen Philosophie sowie der damaligen Theologie ein. Der zweite Teil behandelt die verschiedenen von Hegel erörterten theologischen Themen: die Begriffe der Religion (75–100) und Gottes (101–126); die Trinitäts- (127–140), Schöpfungs- (141–154) und Erlösungslehre (155–176); Pneumatologie und Ekklesiologie (177–204); das Verhältnis des Christentums zu den anderen Weltreligionen (205–243). Der dritte Teil des Buches (245–284) fragt schließlich nach der Bedeutung Hegels für die heutige Theologie. An der Eignung des Autors zu einem derart breit gefächerten Unternehmen können kaum Zweifel bestehen, hat H. doch die englische Fassung der Vorlesungen Hegels herausgegeben und zum Teil übersetzt. Entsprechend umfassend und gut informiert ist seine Darstellung. Auch gelingt es ihm, die schwierige Balance zu wahren zwischen der technischen Sprache Hegels und dem Anspruch auf allgemeine Verständlichkeit. Da es mir nicht sinnvoll erscheint, die geraffte Interpretation ihrerseits zusammenzufassen, konzentriere ich mich im folgenden auf einen Gesichtspunkt, den ich für besonders diskussionswürdig halte.

Wer ohne große Vorkenntnisse durch Hegels Vorlesungen blättert und anschließend H.s Buch aufschlägt, dem muß auffallen, daß der Autor die Anordnung des Stoffes umgestellt hat. Während Hegel zunächst den „Begriff der Religion“ abhandelt und sich dann unter der Überschrift „Die bestimmte Religion“ ausführlich den nichtchristlichen Religionen zuwendet, überspringt H. gleichsam diesen zweiten Teil der Vorlesungen und fragt erst am Ende seiner Vorstellung der Elemente einer christlichen Theologie nach dem Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen. Dabei gilt seine Aufmerksamkeit wiederum schwerpunktmäßig den asiatischen Religionen (219–228) und

dem Judentum (228–237). Das ist insofern konsequent, als die griechische und römische Religion heute keine Bedeutung mehr besitzen, während der Islam bei Hegel keine Rolle spielt (vgl. 198f.). Aber was rechtfertigt überhaupt die gewählte Anordnung? Liegt nicht die Stärke Hegels gegenüber seinen Vorgängern und Zeitgenossen gerade darin, erstmals den Eigenwert des Phänomens der Religion im allgemeinen und der nichtchristlichen Religionen im besonderen erkannt zu haben? Immerhin ist der zweite Teil der Vorlesungen in allen erhaltenen Fassungen der bei weitem längste. Auf der anderen Seite wird man kaum sagen können, daß es sich lediglich um eine Konzession an den Zeitgeschmack oder die preußischen Autoritäten handelt, wenn Hegel das Christentum im dritten Teil seiner Vorlesungen als „Die vollendete Religion“ vorstellt. Wie die anderen Disziplinen seines Systems enthält auch die Philosophie der Religion nicht einfach eine Reihe von unterschiedlichen Gestalten, sondern diese bilden ein systematisches Ganzes, dessen Entfaltung es zu begreifen gilt. Die Systematik ergibt sich für Hegel wesentlich aus der Dynamik Gottes als des absoluten Geistes. Dieser ist als solcher „tätig“, indem er sich „manifestiert“ und „für ein Anderes“ wird. So tritt er „in Gegensatz“ und wird „ein Endliches“, bevor er diese seine Manifestation wieder „aufhebt“ und „zu sich selbst kommt“ (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hg. von W. Jaeschke, Band 1, 85; zit. 77). Die drei genannten Momente bestimmen nicht bloß Hegels Verständnis der immanenten Trinität sowie des Wirkens Gottes in Schöpfung, Erlösung und der Gemeinschaft der Gläubigen (vgl. 127–131), sondern auf ihnen beruht die Anlage seiner Religionsphilosophie insgesamt. Demnach wäre die „bestimmte“ Religion so etwas wie die endliche Erscheinung des absoluten Geistes, bevor dieser im Christentum zu sich selbst kommt. Trotz des breiten Raums, den Hegel den Weltreligionen einräumt, betrachtet er sie deshalb systematisch als dem Christentum untergeordnet. H. spricht von einer „spekulativen Neufassung“ der „christlichen Metazählung“, in die Hegel die ganze Religionsgeschichte hineinlese (98). Das geht so weit, daß Hegel in seiner letzten Vorlesung von 1831 auch den zweiten Teil über die nichtchristlichen Religionen dem triadischen Schema folgend neu ordnet (214–216). Angesichts dessen ist es um so erstaunlicher, daß H. die systematische Bedeutung des Christentums nun in Zweifel zieht. Im 10. Kap. seines Buches will er den Nachweis erbringen, daß Hegels Philosophie der Religion auf „einen echten religiösen Pluralismus“ hindeute, in dem das Christentum „den Platz einer bestimmten Religion einnimmt“ (207). Ausgehend von der Beobachtung, daß Hegel im Lauf der Jahre mit vier verschiedenen Gliederungen des zweiten Teils seiner Vorlesungen experimentiert hat (207–217), stellt H. die Frage nach dem allen diesen Versuchen zugrunde liegenden Schema. Er schließt sich dem Urteil von W. Jaeschke an, wonach Hegel weniger eine streng historische als eine typologische Betrachtung der verschiedenen Religionen vornimmt (218). Daraus leitet H. die Möglichkeit des Pluralismus ab. Es sei ohne weiteres denkbar, daß der Begriff der Religion unter unterschiedlichen historischen Umständen auf ganz verschiedene Weise zur Vollendung kommt (219). Bereits an einer früheren Stelle hatte H. die Argumente in Frage gestellt, mit denen Hegel für die Einzigartigkeit Jesu eintritt (160–163). Darauf kommt er jetzt zurück: „Absolutheit verlangt Konkretheit (Individualität), aber nicht Einzelheit (Einmaligkeit)“ (219). Für die Deutung des Christentums als eine Religion unter anderen kann H. auf den Umstand verweisen, daß der Abschnitt über die bestimmte Religion in der Vorlesung von 1824 nur zwei Momente umfaßt, zu denen das Christentum als das dritte hinzutritt (210–212). Dagegen steht freilich die Tatsache, daß Hegel die Gliederung 1827 und 1831 abermals umgestellt hat. Außerdem würde durch das Zurücktreten des Christentums in die Reihe der anderen Religionen der Platz der „vollendeten“ Religion frei. Da die wirkliche Einheit der Religionen aber nicht mehr als eine eschatologische Möglichkeit darstellt (237f.), will H. die Systemstelle durch „einen produktiven Dialog der bestehenden Weltreligionen“ besetzt sehen (242f.). Damit wird offenkundig, wie weit sich seine Lektüre am Ende von ihrer Textgrundlage entfernt. H. weist selbst darauf hin, Hegels Ansichten in dem fraglichen Punkt modifiziert zu haben (238; 240; 242). „In unserer Zeit wäre Hegel meiner Ansicht nach ein religiöser Pluralist“ (243; vgl. 283). Der Auffassung kann sich der Rez. nicht anschließen. Ich wage vielmehr die Vermutung, daß H. die Philosophie Hegels in der Frage des Verhältnisses der Religionen um der (vermeintlichen?) Aktualität willen

ihrer argumentativen Spitze beraubt hat. Daher sei abschließend betont, daß durch die Vorliebe des Autors für den religiösen Pluralismus der Zuverlässigkeit seiner Darstellung in anderen Bereichen kein Abbruch geschieht.

G. SANS S. J.

FELLMANN, FERDINAND, *Das Paar. Eine erotische Rechtfertigung des Menschen*. Berlin: Parerga Verlag 2005. 337 S., ISBN 3-937262-24-5.

„Eros als Sozialkapital“ meint hier „die [durchaus ambivalente] Liebe zwischen Mann und Frau, die in einer exklusiven Beziehung als Paar zusammenleben“ (15). Konstruiert man die Gesellschaft aus Individuen, werde die Individualität aufgesogen. Die erotische Rechtfertigung in der Paarbeziehung aber endet nicht in der Verschmelzung, sondern entläßt Mann und Frau als „persönliche Individuen“ (20). Grundgedanke: Der Mensch, sich zu nahe, braucht das Paar als archimedischen Punkt von Selbst-Erfahrung und -Bestimmung. (S. 83 zitiert Fellmann [= F.] zwar das „animal sociale“ des Aristoteles und sein „Lebewesen im Besitz des Logos“, nicht aber das einschlägige „zōon syndyastikón“, das [NE VIII 14, 1162a] sogar dem „politikón“ vorangeht.) Die Kap. bündelt F. zu fünf Dreiergruppen.

Projekt: Vom Logos zum Eros. 1. Wege der philosophischen Anthropologie. Aristophanes' Mythos und der biblische Sündenfall (in Kantscher Naturalisierung) stehen ihm für eine Mangelersahrung, die der der Sterblichkeit vorausliegt. Nicht der sättigbare Hunger, sondern die (spezifisch menschlich) unersättliche Sexualität erlaubt es Eva, „Adam zur Menschwerdung zu verführen“ (43). Die unvermeidlichen Enttäuschungen führen zu einer negativen Anthropologie. Bei Gehlen wie bei Adorno läuft es auf die Frage der Rechtfertigung hinaus. 2. Simmel: Der Mensch müsse sein Dasein rechtfertigen. Wenn dafür Gott „nicht mehr zur Verfügung steht, kann nur der Eros seine Stelle einnehmen“ (63). 3. Schema des Eros: Er ist (Cassirer) der Logos der Seele (68). Ein biologisches Radikal, doch mitnichten tierisch; F. nennt ihn glücklich ein Aanthropologisches Medial“ (76).

I. Der Mensch unter Menschen. 4. Als Urszene skizziert F. die Absonderung eines Paares von der promiskuitiven Horde. Der Ambivalenz des Eros entspricht sodann die der Kultur (Fromm: Hunger kann nur mit Brot gestillt werden, Liebessehnsucht auch durch Phantasien, etwa eines liebenden Gottes – 93). Die Durchmusterung bekannter Forschungsberichte (Südsee, Samoa ...) führt zu dem Fazit, daß die Paarkonstellation das allgemeine Muster bildet, bestimmender als Gehlens Nahrungsbeschaffung oder die Sprache bei Habermas. 5. Gegen den „Mythos vom isolierten Subjekt“ vertritt F. im Disput mit Jaspers, Mead, Habermas, Tugendhat und Luhmann die erotische Gestalt von Kommunikation. 6. Eine/die Grundform von Kommunikation ist Verführung, weshalb F. für die Schlange plädiert.

II. Der Mensch bei sich selbst. 5. Geburt des Individuums aus dem Paar. Die Spannung von Identität und Individualität löst nicht das logische Ich, nicht Schopenhauers Lebenswille oder freudianische Selbstsublimierung; noch Kohut orientiert sich zu sehr an der Mutter-Kind-Dyade und übersieht das Gewicht des Paares und seiner Beziehung für das Kind. 8. Narziß und Feigenblatt. „Zum Individuum wird der Mensch nur in Relation zum anderen Geschlecht“ (170). F. kommt zur Rolle der Scham. Zwar blitzt ihm auf, daß aufgrund des Mehrerauftrags nicht die geschlechtliche Vereinigung der Sündenfall sein oder auch ihm erst folgen konnte; aber nun konstruiert er die Scham aus dem Bewußtsein, einen Zuschauer zu haben, im Ertapptsein als bedürftig. [Daß in der Liebe die Seele den Leib bekleide – Nietzsche, Scheler, Madame Guyon – begegnet nicht, die Sache indes 195.] Schuld wird als „die Einsicht in die Grundlosigkeit der menschlichen Existenz“ bestimmt (181 – zu Freud und Ödipus sollte Girard nicht fehlen). Schließlich Narziß im gängigen Verständnis (Freud, Kohut), das für mich freilich entweder den Mythos auf den Kopf stellt, insofern das Bild im Spiegel als Ich/sich zu erkennen gerade Rettung brächte – oder dessen Tragik verflacht, im Blick auf die Zuspitzung der Situation durch Selbsterkenntnis bei Ovid. 9. Paararbeit am Selbstbild. Schöne Sätze zum Aufblühen des Menschen unter dem Liebesblick und -Tun des anderen. Leider muß dann die „Kriterienlosigkeit dieser Erfahrung“ dazu herhalten, daß sie zur Hypostasierung eines „metaphysischen Ich“ führe, um das sich dann die Religionen küm-