

kommen einem zeitgenössischen Verständnis von Menschenrechten am nächsten? Weshalb können sie dennoch den heutigen Befürwortern keine Stütze bieten? – In Kants „Rechtslehre“ findet sich der Begriff eines Rechtes der Menschheit, aber nicht der Begriff von Menschenrechten (*Alessandro Pinzani*).

III. Kant als Inspiration. Eine Theorie der Menschenrechte, so fordert *Rainer Forst*, muss deren Bedeutung für die Praxis und den universalistischen moralischen Grund dieser Ansprüche zeigen. Jeder Mensch hat in den relevanten Kontexten moralischer Handlungen und politischer Ordnungen ein Recht auf und eine Pflicht zur Rechtfertigung. „Das ist es, was es bedeutet, die Würde des Menschen als Zweck an sich selbst zu respektieren“ (258). – Ausgehend von Kants innerer Rechtspflicht der *honestas iuridica* argumentiert *Reza Mosayebi* dafür, „dass die Rechtsinhaber eigene Menschenrechte behaupten und dies als eine Forderung, die sie gegen sich selbst richten, ansehen sollten“ (267). Die rechtliche Ehrbarkeit besteht nach Kant darin, im Verhältnis zu anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten; die Forderung ist formuliert in dem Imperativ: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck“ (269).
F. RICKEN SJ

THE OXFORD HANDBOOK OF HEGEL. Herausgegeben von *Dean Moyar*. New York: Oxford University Press 2017. XLIX/828 S., ISBN 978–0–19–935522–8 (Hardback).

Das herausragende Hegel-Handbuch in deutscher Sprache ist zweifellos dasjenige von *Walter Jaeschke*. Auch in englischer Sprache gibt es bereits umfangreiche Handbücher, die jedoch nicht aus einer einzigen Feder stammen, sondern jeweils Beiträge verschiedener Autorinnen und Autoren versammeln (z. B. zwei Cambridge Companions, den Blackwell Companion, den Bloomsbury Companion). Zu ihnen gesellt sich nun das hier besprochene Oxford Handbook. Treffend bemerkt der Herausgeber *Dean Moyar* in der Einleitung, dass es bei aller naturgemäßen Vielstimmigkeit der unterschiedlichen Beiträge eine „dritte Welle“ der Hegel-Forschung repräsentiert – nach der zunächst deutschsprachig geprägten Phase der 1970er und 1980er Jahre und der englischsprachigen Renaissance gegen Ende des Jahrhunderts folgt nun eine Phase der internationalen Vernetzung, die philologische Arbeit mit einem systematischen Interesse an Hegels Philosophie verbindet.

Teil 1 widmet sich Hegels Anfängen in Jena und damit einer Gruppe von Texten, die in der englischsprachigen Forschung bisher weniger Beachtung gefunden haben. Umso wichtiger dürfte *Birgit Sandkaulens* brillanter Beitrag über die Schrift sein, mit der Hegel 1801 die öffentliche Bühne betritt: „Die Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie“. Sandkaulen profiliert sie als Hegels frühe „Systemschrift“, mit der er die Weichen für seine spätere Entwicklung stellt. Drei Ansprüche werden dabei ineinander verschachtelt: Erstens müsse Philosophie ein *wissenschaftliches System* sein, kein bloßes Agglomerat; zweitens sei sie auf diese Weise ein Ausdruck der *metaphysischen* Realität, die unter dem substantivierten Titel des *Absoluten* auftritt; zu diesem Zweck sei drittens eine bestimmte *Epistemologie* erforderlich, nämlich *Spekulation*, die nicht in der das Endliche fixierenden – und damit trennenden, zerrüttenden – Reflexion verbleibt, sondern alles Getrennte zugleich auf die Einheit des Absoluten bezieht (zum Verhältnis von Reflexion und Spekulation vgl. besonders 18f.). Von Anfang an besteht so ein Dissens zwischen Hegel und Schelling, den Hegel bekanntermaßen in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ publik machen wird; der Schritt, den er selbst bis dahin noch zu gehen hat, umfasst die Ausarbeitung einer Methode – der „bestimmten Negation“ –, die es erlaubt, das Absolute seinerseits nicht der Philosophie vorauszusetzen, sondern es als ihr „Resultat“ erarbeiten zu können. – *Michael Nance* ergänzt das Bild durch einen Überblick über Hegels praktische Philosophie, vom Naturrechtsaufsatz über das „System der Sittlichkeit“ bis zum ersten und dritten Jenaer Systementwurf. In diesem Kontext wird erstmals „Geist“ zum *terminus technicus* für die Interpretation intersubjektiver, sozialer Verhältnisse, unter denen auch das Motiv des Kampfes um Anerkennung eine Rolle spielt.

Teil 2 diskutiert die „Phänomenologie des Geistes“ von 1806/1807 [= PhG]. *Dina Emundts* unterstreicht das epistemologische Ziel, das Hegel in der Einleitung dieser

Schrift exponiert, und interpretiert den folgenden Teil „A. Bewusstsein“, insbesondere Kapitel III über „Kraft und Verstand“. Dabei nimmt sie eine wichtige Differenzierung vor (vgl. 77–79): Häufig wird die PhG so gelesen, dass die in ihrem ersten Teil vorgetragenen erkenntnistheoretischen Positionen vollständig scheiterten – demnach würde Hegel also bestreiten, dass wir z. B. in der Form der sinnlichen Gewissheit auf Gegenstände Bezug nehmen können. Emundts hingegen betont, dass jene Konzeptionen lediglich in der Hinsicht scheitern, das Kriterium für wissenschaftliches Wissen zu etablieren bzw. zu erfüllen – was aber keineswegs bedeutet, sie völlig ‚wegzuerklären‘. Entsprechend nennt Emundts ihre Lesart „nicht-reduktiv“. – Im Folgenden werden die weiteren Teile bzw. Kapitel der PhG ausgelegt: Teil „B. Selbstbewusstsein“ durch *Scott Jenkins*, der sich auf die Einleitung von Kapitel IV und dessen erste Sektion konzentriert, Kapitel V durch *William F. Bristow*, Kapitel VI durch *Mark Alznauer*, Kapitel VII durch *Allen Speight*, der Hegels Konzeption der Kunst als Schlüssel zu dessen Verständnis von Religion deutet. *Dean Moyar* gelingt mit seiner Interpretation von Kapitel VIII – „Das absolute Wissen“ – in mehrfacher Hinsicht ein großer Wurf. Die Textbasis erlaubt ihm eine Rekapitulation des Weges der PhG durch die vorherigen Kapitel hindurch. So kann hervortreten, worum es der PhG insgesamt geht. Zugleich ist die Bühne bereitet für die Interpretation des weiteren Systems, zu dem Hegel mittels der PhG hinführen wollte. Moyar betont dabei die Wende des ursprünglich epistemologischen Projekts zum Praktischen, die mit Kapitel IV vollzogen worden und in den folgenden Kapiteln wirksam gewesen ist. Aus dem erkennenden Subjekt ist im Lauf des Buches der lebendige ethische Akteur geworden, der im Zentrum dessen steht, was Hegel Wissenschaft nennt. Das „absolute Wissen“ ist für Moyar eine praktische, ethische Realität (vgl. 189). Mit der PhG sei es Hegel gelungen, die Freiheit, die von Kant und Fichte zwar beschworen, aus Angst vor dem Spinozismus aber subjektivistisch umgedeutet worden sei, in die Mitte seines ganzen Systems zu stellen (vgl. 169–171).

Die „Wissenschaft der Logik“ [= WdL] wird in Teil 3 besprochen. *Robert Pippin*, der durch seine Würdigung des kantianischen Erbes die oben angesprochene zweite und dritte Phase der Hegel-Forschung maßgeblich geprägt hat, ergänzt nun mit Blick auf die Frage, wie Hegels Logik als Metaphysik zu verstehen ist, das Bild um eine aristotelische Komponente. Zwar habe Hegel Kants Kritik der „vormaligen Metaphysik“ akzeptiert. Da es sich dabei jedoch um die rationalistisch-dogmatische Metaphysik des Übersinnlichen gehandelt habe, werde Aristoteles mit seiner Metaphysik alltäglicher, empirischer Gegenstände nicht davon getroffen. Das wiederum habe Hegel erlaubt, den aristotelischen Gedanken der *enérgeia* als selbstbestimmter Wirklichkeit auf seinen „Begriff des Begriffs“ zu übertragen (vgl. 206–208). – *Brady Bowman* hingegen betont in seinem Kommentar zum ersten Abschnitt der Seinslogik die Verbindung von Kant und Spinoza, die in Hegels logischem Projekt durchgängig wirksam sei. Spinozas Substanz- werde mit Hilfe von Kants Synthesisbegriff erläutert, und dies nicht erst zu Beginn der Begriffslogik, sondern angefangen mit den ersten Zeilen der Seinslogik (vgl. 219f. und 224–226). Über Spinoza wie Kant hinausgehend gelinge es Hegel in immer neuen Anläufen, eine annihilierende Konzeption der Negation und des Endlichen abzuwehren (vgl. 223) und so den Begriff des Unendlichen vor dem einer jenseitigen Welt zu retten (vgl. 234). – Zwei Beiträge widmen sich der Wesenslogik: Zunächst interpretiert *Michael Quante* die Begriffe des Wesens bzw. der Reflexion, des Grundes und der Erscheinung. Im Anschluss setzt sich *Karen Ng* mit dem Abschnitt über die „Wirklichkeit“ auseinander. Dabei unterstreicht Ng noch stärker als Pippin die Bedeutung des aristotelischen Konzepts der *enérgeia* (vgl. 271–274) und legt treffend das Ineinander von Notwendigkeit und Kontingenz dar (vgl. 277–282). – Für Hegel ist am Ende der objektiven Logik die Deduktion des Begriffs erfolgt, die zu Beginn der subjektiven Logik rekapituliert wird. Entsprechend ist die Kombination des Beitrags von Ng mit dem folgenden von *Rocío Zambrana* zu begrüßen. Letztere interpretiert die Einleitungspassage der subjektiven Logik „Vom Begriff im Allgemeinen“ und den Abschnitt über Subjektivität. Wenn der Begriff der Wirklichkeit bzw. der Substanz zu dem des Subjekts erweitert wird, dann ist damit nicht (nur) ein „einzelnes epistemisches, moralisches, gesellschaftliches Individuum“ gemeint, sondern ebenso die Form von Entitäten, die mittels Selbstbezug und Selbstnegation die Kraft haben, sich zu ent-

wickeln und über das hinauszuwachsen, was sie zuvor waren (vgl. 295). *James Kreines* schließlich bespricht die letzten beiden Abschnitte über „Objektivität“ und „Idee“, gibt also eine Kurzfassung seines Buches „Reason in the World“ (2015). Hegel ziele nicht vorrangig auf eine Epistemologie, sondern auf den Neubau der Metaphysik auf den Fundamenten ihrer stärksten Kritik (vgl. 314). Diese Metaphysik sei freilich kein Substanzmonismus à la Spinoza, sondern methodologisch zu verstehen (vgl. 328–330), das heißt als Programm der Aufdeckung vernünftiger Strukturen in der Welt, die eher mit Aristoteles zu deuten seien (z. B. eine Wiedergewinnung des Gedankens innerer Zweckmäßigkeit als entscheidende Ergänzung zu mechanistischen Erklärungsweisen).

Teil 4 des Handbuchs geht Hegels Projekt einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften an, das er in der gleichnamigen Schrift wie in seinen Vorlesungen verfolgt hat, und thematisiert davon die Philosophie der Natur und die des subjektiven Geistes. *Angelica Nuzzo* erläutert Hegels Systembegriff im Verhältnis zu demjenigen Kants (vgl. 344f.) sowie die Übergänge zwischen den drei Systemteilen (eine wichtige Klarstellung dazu findet sich auf 354f.). *Robert Stern* kommentiert den „Vorbericht“ zur enzyklopädischen Logik. *Sebastian Rand* interpretiert die Naturphilosophie im Rahmen von Hegels größerem Projekt, eine Philosophie der Freiheit voranzutreiben, argumentiert dabei aber „naturalistischer“, als es McDowell oder Pippin in dieser Frage getan haben (vgl. 385). Auch *Andreja Novakovic* greift mit ihrem Beitrag zu Hegels Anthropologie in die Debatte über den Zusammenhang von Natur und Freiheit ein und verteidigt die positive Rolle der Gewohnheit für einen kontinuierlichen Übergang vom subjektiven zum objektiven Geist. Ihr Argument dafür besteht in der pragmatischen Stoßrichtung der Anthropologie, die Hegel mit Kant gemein habe (vgl. 408f. und 418–420). *Heikki Ikäbeimo* bietet eine hilfreiche textnahe Interpretation von Hegels enzyklopädischer Phänomenologie und Psychologie als einer holistischen, „detranszendentalisierten“ Theorie der menschlichen Person aus Fleisch und Blut.

Der Philosophie des objektiven Geistes widmet sich Teil 5. *Thom Brooks* interpretiert Hegels Rechtsphilosophie als einen Naturrechtsinternalismus. *Christopher Yeomans* versteht Hegels Theorie des freien Willens und der Handlung als Beitrag zu aktuellen Debatten. *Katerina Deligiorgi* argumentiert dafür, dass Hegel – trotz seiner Kritik an Kant und seinem Votum für eine neo-aristotelische Konzeption von „Sittlichkeit“ – durchaus eine Moralphilosophie entwickelt habe. Mittels der Kombination der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ mit der WdL unterstreicht sie die zentrale Rolle, die Intentionalität und willentliche Zwecksetzung für Hegel spielen. – Einmal mehr führt *Ludwig Siep* souverän durch Hegels Theorie des Staates und hebt drei Aspekte hervor: Hegels Staat ist liberal, insofern er die Persönlichkeitsrechte des Individuums und den freien Markt prinzipiell achtet; er ist sozial, insofern er auf allen seinen Ebenen – Familie, bürgerliche Gesellschaft, staatliche Institutionen – Verpflichtungen zur wechselseitigen Förderung der Wohlfahrt vorsieht und so dem Markt eine alles beherrschende Stellung verweigert; und Hegels Staat ist eine „sittliche“ Realität, indem er durch gemeinschaftliche Praktiken und Bräuche säkularen Sinn stiftet und gesellschaftlichen Zusammenhalt garantiert. Siep benennt freilich auch die Grenzen dieser Konzeption (vgl. 530–532). – *Terry Pinkard* geht mit den rassistischen Tendenzen in Hegels Philosophie der Geschichte ins Gericht, kann aber ihrer Grundidee abgewinnen, dass wir Menschen „geistige“ Wesen sind, die sich theoretisch wie praktisch in konkreten geschichtlichen Konstellationen Ausdruck verschaffen (vgl. 535–538 und 553f.).

Wie die Geschichtsphilosophie, so hat auch die in Teil 6 thematisierte Philosophie des absoluten Geistes die Eigenart, dass Hegel sie vor allem in Vorlesungen entwickelt hat. Etwa 150 Jahre lang war die Rezeption dieses Systemteils durch die fragwürdige Kompilation der „Freundesvereinsausgabe“ geprägt. Seit den 1980er Jahren verfügen wir indes über eine deutschsprachige Studienausgabe studentischer Nachschriften von Hegels Vorträgen aus verschiedenen Semestern, die im Falle der Philosophie der Religion in einer äußerst weisen konzertierten Aktion sogleich ins Englische übertragen wurde. Seit 2006 sind – ebenfalls bei Oxford University Press – nach und nach auch die weiteren Bände dieser Studienausgabe einem englischsprachigen Publikum zur Verfügung gestellt worden. In den 2010er Jahren sind immer mehr entsprechende Bände der historisch-kritischen „Gesammelten Werke“ erschienen. Eine Interpreta-

tion dieses Systemteils nach heutigen Standards steht und fällt also mit dem Gebrauch dieser neuen Editionen und dem weitgehenden Verzicht auf die älteren Kompilationen. Dieser Anforderung ist im hier besprochenen Handbuch mit unterschiedlichem Engagement Rechnung getragen worden. So beruht *Lydia L. Molands* Überblick über die Philosophie der Kunst, obwohl sie die Problematik selbst anspricht (vgl. 561 f.), neben den entsprechenden Paragraphen der „Enzyklopädie“ ausschließlich auf dem Text der Freundesvereinsausgabe. Auch *Paul Redding* entnimmt jener einige Stellen zu Hegels Vorlesungen zur Philosophiegeschichte der Antike und des Mittelalters, nutzt aber weitgehend die neueren Ausgaben. – Konsequenz ist *Thomas A. Lewis* bei der Verwendung der neu edierten Vorlesungsnachschriften von Hegels Philosophie der Religion. Die Überlegenheit eines solchen Vorgehens wird sogleich ersichtlich, es ermöglicht nämlich, Entwicklungen und Revisionen in Hegels Denken nachweisen zu können. So ist Hegel im Jahr 1827 nicht nur ausführlicher gegenüber der Konzeption der Religionsphilosophie von 1821, sondern auch optimistischer, was die Möglichkeit der Versöhnung der Menschen mit ihrer Zeit betrifft (vgl. 598). Dabei verfallt Hegel nicht in eine Apologie der christlichen Religion, die der Philosophie schlicht vorausgesetzt würde. Vielmehr gehe es ihm um die Anwendung der theoretischen wie praktischen Standards, die zuvor in der spekulativen Philosophie entwickelt worden seien (vgl. 594–601). – Hervorragend ist auch der Beitrag von *Karin De Boer* über die Vorlesungen zur Geschichte der modernen Philosophie. Sie stellt sich dem besonderen Charakter dieser Vorlesungen durch einen Vergleich mit der „Geschichte der Philosophie“ von Wilhelm Gottlieb Tennemann, einem von Hegel benutzten Kompendium, und diskutiert die Problematik der Überlieferungs- und Editionsgeschichte (vgl. 623–627). Den neu edierten Nachschriften zufolge strukturierte Hegel die Geschichte der modernen Philosophie in anderer Weise, als es die Freundesvereinsausgabe abbildet (vgl. 630–633).

Teil 7 versammelt Beiträge zur Wirkungsgeschichte Hegels. *Shuangli Zhang* schreibt über Hegel und Marx. *John Kaag* und *Kipton E. Jensen* stellen die frühe Hegel-Rezeption in den Vereinigten Staaten vor (u. a. bei Emerson, Royce, James, Peirce und Dewey). Leider fehlt ein ursprünglich vorgesehener Beitrag zu den Britischen Idealisten (vgl. XI). Hegels Präsenz in der französischen Philosophie (Kojève, Sartre, Beauvoir, Fanon, Irigaray) wird von *Alison Stone* nachgegangen, sein Einfluss auf die erste Generation der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, Marcuse) durch *James Gordon Finlayson* erläutert. *Willem A. deVries* betrachtet die von Sellars ausgehende und gegenwärtig bei McDowell und Brandom wirkmächtige Hegel-Renaissance innerhalb der analytischen Philosophie, und *Sybol Cook Anderson* stellt Anerkennungstheoretische Entwürfe im Umfeld von Honneth und Fraser neben den politischen Liberalismus im Anschluss an Rawls. Es folgt ein ausführlicher Index zu den im Handbuch genannten Personen, Werken und Konzepten.

Die Stärke des Handbuchs ist ohne Zweifel das hohe systematische Niveau der versammelten Beiträge. Es ist – dem Anspruch eines Oxford Handbook angemessen – für Fortgeschrittene und nicht für Einsteiger geschrieben. In der Tat dokumentiert es sehr gut den aktuellen Debattestand der eingangs genannten „dritten Welle“ der neueren Hegel-Forschung. Es wird immer wieder deutlich, dass die Autorinnen und Autoren trotz unterschiedlicher Schwerpunkte und Festlegungen an demselben Projekt arbeiten: Hegels Philosophie interpretativ wie systematisch gerecht zu werden. Die größte Gemeinsamkeit besteht darin, dass Hegel als ein Philosoph verstanden wird, der gute Gründe für eine anti-reduktionistische Bestimmung des Verhältnisses von Natur und der sich in Kultur und Praxis manifestierenden Realität des menschlichen Geistes anbietet. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, die Diskussion häufig im Medium der Frage zu führen, in welches Verhältnis Hegel zu seinen drei wichtigsten Quellen, das heißt zu Aristoteles, Spinoza und Kant zu setzen sei. Dies zeigt sich insbesondere bei der Interpretation der WdL, aber auch darüber hinaus.

Die Schwäche des Handbuchs ist bereits bei der Besprechung von Teil 6 benannt worden, nämlich die Uneinheitlichkeit im Umgang mit der Problematik, was als Primärtext zu gelten hat. Der Ankündigung des Herausgebers (vgl. XI), die historisch-kritische Ausgabe der „Gesammelten Werke“ solle zum entscheidenden Referenzwerk werden, entsprechen die Beiträge nur zum Teil. Es gibt keine ein-

heitliche Linie, welche deutschsprachigen Ausgaben von Hegels Texten und welche Übersetzungen ins Englische – die ja wiederum auf unterschiedlichen deutschsprachigen Ausgaben basieren – zugrunde gelegt werden. Der willkürliche Gebrauch von Siglen ist eine unschöne Folge dieses Umstands. Dem Herausgeber unterläuft selbst ein Lapsus mit Blick auf Hegels früheste Texte, auf die er in seiner Einleitung eingeht (vgl. XXXIV–XL). Dort spricht er von Hegels nichtpublizierter Schrift „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ und zitiert aus der auf der veralteten Nohl-Ausgabe basierenden Knox-Übersetzung. Seit dem Erscheinen von Band 2 der „Gesammelten Werke“ im Jahr 2014 wissen wir freilich, dass es eine solche nichtpublizierte Schrift Hegels nie gegeben hat, sondern lediglich Fragmente, die diverse Themen umkreisen. Korrigiert werden sollte auch die aus der Hegel-Biographie von Terry Pinkard übernommene Zeittafel, in der die Ereignisse der Jahre 1829 und 1830 doppelt angegeben sind (vgl. XXV). TH. HANKE

MOOREN, NADINE: *Hegel und die Religion*. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System (Hegel-Studien Beiheft; 66). Hamburg: Meiner 2018. 253 S., ISBN 978–3–7873–3185–7 (Paperback); 978–3–7873–3339–4 (PDF).

In der Vorrede zur 2. Auflage der *Enzyklopädie* von 1827 betont Hegel eine Gemeinsamkeit und einen Unterschied zwischen Religion und Philosophie: Ihr Gehalt sei derselbe, aber es gebe „für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten Begriffs“ (GW 19, 12). Mit dieser Formulierung stellt sich Hegel sozusagen von selbst in die aktuelle Debatte über die Rolle religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum, die nicht zuletzt durch den Vorschlag von Jürgen Habermas zur „rettenden Übersetzung“ religiöser in säkulare Sprache geprägt ist. Allein dieser Umstand zeigt die Relevanz des Themas an, das Nadine Mooren [= M.] in ihrer Münsteraner Dissertation untersucht. Hegels Philosophie der Religion, die einst zur Spaltung der Hegel-Schule führte, weil die einen sie zu hypertroph aufluden und die anderen sie gerade deshalb ablehnten, lässt sich durchaus bodenständig und plausibel auffassen, so führt es M. vor. Die soziale Realität der Praxen und Selbstdeutungen konkreter religiöser Gemeinschaften kann als ein berechtigter Ausdruck menschlichen Lebens und Zusammenlebens aufgefasst werden, mit dem die wissenschaftliche Philosophie als eine davon unterschiedene Praxis im Prinzip nicht in Konflikt stehen muss (im Detail kann sie es freilich schon) – so die Quintessenz von M.s Hegel-Deutung. Dabei verfolgt M. keineswegs eine deflationistische Agenda, die von dem spekulativen Anspruch des Hegelschen Systems nichts wissen will – sie ist einfach philologisch genau.

Diese philologische Exaktheit ist ein erster Punkt, der besondere Würdigung verdient. Die Probleme mit der Religionsphilosophie, die sich nach Hegels Tod ergaben und die bis in die Gegenwart perpetuiert wurden, sind ja zu einem nicht geringen Teil der Edition seiner entsprechenden Vorlesungen in der *Freundesvereinsausgabe* (1832 und 1840) geschuldet, in der der Stoff aus vier verschiedenen Semestern innerhalb einer Zeitspanne von zehn Jahren zu einer einzigen Darstellung amalgamiert wurde. Viele religionsphilosophische und theologische Studien aus dem 20. Jahrhundert haben entsprechend aus dem Vollen geschöpft. Für M., die nicht an der Wirkungsgeschichte oder einer theologischen Extrapolation, sondern an Hegel selbst interessiert ist, kann das kein gangbarer Weg sein. In dieser Hinsicht ist sie äußerst konsequent: Textgrundlage ihrer Dissertation sind die relevanten Paragraphen aus den drei Auflagen der *Enzyklopädie*, Hegels Vorlesungsmanuskript aus dem Sommersemester 1821, das in Band 17 der *Gesammelten Werke* in einer historisch-kritischen Edition vorliegt, sowie von der Autorin herangezogene Passagen aus der *Wissenschaft der Logik* und den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, mit deren Hilfe bestimmte religionsphilosophische Aussagen erläutert werden. Auf die *Phänomenologie des Geistes* wird nur in einigen Fußnoten rückverwiesen. Texte, die nicht von Hegel selbst, sondern von seinen Studenten niedergeschrieben wurden, werden nicht zitiert (es gibt eine ein-