

keine deutsche Forschungsliteratur rezipiert, schaltet er sich mit seiner eigenständig durchgeführten und programmatischen Interpretation in eine laufende Interpretationsdebatte um die kantische Religionsphilosophie und deren moralphilosophische Bedeutung ein. Aus der Besprechung der vorliegenden Bücher dürfte deutlich geworden sein, dass D. dem Lager derjenigen zuzurechnen ist, die Kant als säkularen und religionskritischen Denker verstehen, sich aber gerade deswegen in Bezug auf gegenwärtige moralphilosophische Auseinandersetzungen an der Schnittstelle von Religion und Politik für ihn interessieren.

J. REICH

HANKE, THOMAS, *Bewusste Religion*. Eine Konstellationsskizze zum jungen Hegel (ratio fidei; 46). Regensburg: Pustet 2012. 192 S., ISBN 978-3-7917-2431-7.

In den achtziger Jahren des vergangenen Jhdts. führte D. Henrich den Ausdruck „Konstellationsforschung“ zur Bezeichnung seiner philosophiegeschichtlichen Methode ein. Unter „Konstellation“ versteht er einen gut dokumentierten Gesprächszusammenhang, in dem gemeinsame Fragen erörtert und neuen Lösungen zugeführt werden. Als beispielhaft steht ihm die 1790 im Tübinger Stift begonnene und 1802 an der Universität Jena endende Zusammenarbeit zwischen Hegel, Hölderlin und Schelling vor Augen. Durch sorgfältige Erkundung der vorhandenen Quellen ist es gelungen, ein genaues Bild von den Ursprüngen der klassischen deutschen Philosophie nach Kant zu zeichnen. Die bleibende Leistung Henrichs besteht zweifellos in der Abhebung der Einheitsmetaphysik des jungen Hölderlin vom Systemdenken Hegels. Ferner hat Henrich darauf hingewiesen, dass die monistischen Neigungen der drei Freunde eine Reaktion auf den von ihren Tübinger Lehrern vertretenen Kantianismus darstellen. Aus dem Befund ergibt sich von selbst die Frage, welche Rolle die Religion in ihrem philosophischen Denken noch spielt. Dieser Frage geht T. Hanke (= H.) in seiner theologischen Dissertation mit Blick auf den jungen Hegel nach. Dabei geht es H. nicht bloß um ein angemessenes Verständnis der frühen Schriften, sondern ausdrücklich um die „Vergegenwärtigung des Idealismus“ (13 f.).

Im zentralen zweiten Kap. der angenehm kurz gehaltenen Untersuchung schildert der Autor die Entwicklung von Hegels Denken zwischen dem letzten Tübinger Studienjahr und dem Jenaer Aufsatz über „Glauben und Wissen“. Ausgehend von den unterschiedlichen Weisen, wie die Tübinger Professoren (Schnurrer, Storr, Flatt) und Repetenten (Diez, Rapp, Conz) jeweils konstruktiv auf Kant Bezug nahmen, macht H. anhand der im Stift verfassten Studien Hegels deutlich, dass der Theologiestudent um das rechte Verständnis des Christentums als gelebter Religion rang. Er weist er sich mit der Forderung nach Vernunft als guter Kantianer, weiß er doch auch um die Notwendigkeit, der sinnlichen Natur des Menschen Rechnung zu tragen, und erklärt deshalb die gegenseitige Liebe zum wesentlichen Bestandteil der Volksreligion. Trotz bestimmter Anklänge an Aufsätze Rapps über die kantische Triebfedernlehre sind Hegels Überlegungen durchaus eigenständig (49–52). Mit dem Umzug nach Bern geriet er in eine gewisse Isolation, woraus ihm der Freiraum zuwuchs, ungestört seinen religions-theoretischen Fragen nachzugehen. Indem er sich eingehender mit der Person Jesu befasste, wurde er sich des Abstands bewusst, der sein moralisches Religionsverständnis vom christlichen Credo trennte. Erst aus den Briefen Schellings erfuhr Hegel, dass Storr und dessen Schüler die jüngst erschienene Religionsschrift Kants sofort in den Dienst der Orthodoxie nahmen. Doch statt sich wie Schelling der Philosophie des absoluten Ich zuzuwenden, kehrte er zu dem ursprünglichen kantischen Gedanken einer auf die reine praktische Vernunft gegründeten Religion zurück. Dagegen bemängelte er die „Positivität“ des Christentums mit seinen geoffenbarten Lehren und äußeren Einrichtungen. Während er sich nun kritisch mit der christlichen Kirche und ihren jüdischen Wurzeln auseinandersetzte, rückte er von der Postulatenlehre Kants ab, weil sie seines Erachtens zu dem Begriff eines „verobjektivierten Gottes“ führen muss (74). Ich gestehe, dass mir der Sinn dieser Feststellung wegen der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Objekt“ in der nachkantischen Konstellation nicht klar geworden ist. Das Wort kann sich einmal (mit Kant) auf einen Gegenstand beziehen, insofern er unter den Kategorien des Verstandes vorgestellt wird. Das wäre etwa bei einem Gott der Fall, welcher den

Prinzipien der Naturkausalität unterläge. Letzteres ist aber, wie in der Transzendentalen Dialektik gezeigt, schon beim Menschen als frei handelndem Subjekt nicht uneingeschränkt möglich. Noch weniger würde Kant daher Gott ein „Objekt“ in diesem Sinn nennen wollen. Stattdessen könnte „objektiv“ etwas heißen, das dem erkennenden und wollenden Subjekt entgegengesetzt ist. Eine solche „Verobjektivierung“ Gottes widerspräche zwar dem Gedanken der All-Einheit, sei es mystischer, sei es spekulativer Provenienz; aber da Hegel in Bern zu diesem Gedanken noch nicht durchgedrungen war, kann er nicht der Grund für die Ablehnung der Postulatenlehre sein. Also scheint „objektiv“ hier so viel zu bedeuten wie theoretisch, nicht bloß praktisch bestimmt. Sobald es in der Religion um mehr geht als um den reinen Willen des Menschen zum Guten, sind Verobjektivierungen im Spiel. Ganz gleich, ob man in dem Fall die Existenz Gottes als höchstes sittliches Wesen anerkennt oder nicht, hätte Religiosität dann nur noch mit Moral und nichts mehr mit Gott zu tun. Sollte Hegel das übersehen haben? Oder gibt es eine weitere Bedeutung von „verobjektiviert“?

In Frankfurt traf Hegel erneut mit dem Freund Hölderlin zusammen. Dieser hatte sich in der Zwischenzeit von Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins abgewandt und nahm eine allen Trennungen vorausliegende Einheit an, die nur in der Kunst ansichtig wird. Da der einschlägige zweite Band der „Gesammelten Werke“ Hegels bedauerlicherweise immer noch nicht vorliegt, weist die Interpretation der Frankfurter Fragmente in philologischer Hinsicht eine gewisse Vorläufigkeit auf. Unter dem Einfluss Hölderlins deutete Hegel die Gottheit als Vereinigung von Subjekt und Objekt, als Liebe. Dennoch schloss er sich, wie H. darlegt (93 f.), nicht Hölderlins Auffassung vom Primat der Ästhetik an. Die Annahme eines dem Bewusstsein vorausliegenden absoluten Seins wurde nach H.s Meinung zunächst nicht von Hegel, sondern von Jacob Zwilling in Zweifel gezogen. Angesichts der Unsicherheiten in der Datierung der Skizze Zwillings (vgl. 94) wie auch des hegelschen Fragments „Glauben und Sein“ (vgl. 96) verstehe ich freilich nicht, wieso H. mit Bestimmtheit von den „Auswirkungen“ der Position Zwillings auf Hegel spricht (95), ohne die Möglichkeit des Gegenteilens in Betracht zu ziehen, nämlich dass Hegel auf Zwilling wirkte. Unbestreitbar ist indes der Wandel, der 1798 in Hegels Religionsauffassung einsetzte. Nun wandte er sich nämlich tatsächlich von jeder verobjektivierenden, das heißt auf irgendeine Art von Jenseits bezogenen Vorstellung des Absoluten ab. Anstelle des kantischen Sittengesetzes wurde die als lebendige Einheit verstandene Liebe zum Kern wahrer Religion. In dichten Seiten schildert der Autor die Folgen, die sich daraus für Hegels Verständnis vom „Geist des Christentums“ ergaben (100–106). Ob man H.s These zustimmt, der zufolge „eine religionstheoretische Aversion“ – die gegen den Begriff eines verobjektivierten Gottes – bei Hegel zu „einer fundamentalphilosophischen Klärung“ beitrug (97), hängt wesentlich davon ab, wie und wann er die besagte Aversion entwickelt haben soll. Könnte es nicht sein, dass Hegel erst durch die Diskussionen über Hölderlins Einheitsvision im Homburger Kreis zu dem Schluss gelangte, dass jede Religionstheorie sachlich unhaltbar ist, die Gott einseitig als Gegenüber des Menschen vorstellt, und dass die negativen Auswüchse einer zur Positivität erstarrten Religiosität ihre Wurzel in einer solchen schlechten Philosophie haben? Bejaht man dies, dann hätte Hegel möglicherweise nicht wegen der Aversion gegen einen bestimmten Gottesbegriff seine Philosophie geklärt, sondern dank einer neuen Sicht des Absoluten seine Religionstheorie geändert. Der Einwand mag spitzfindig erscheinen, zumal sich die Alternative philologisch kaum wird entscheiden lassen, aber er führt genau zum systematischen Kern der Arbeit.

H. bringt die von ihm skizzierten komplexen Zusammenhänge auf die einfache Formel: „Hegel hat das ‚wahre Christentum‘ gesucht und die ‚wahre Philosophie‘ gefunden.“ (16; 123) An dieser historischen Bestandsaufnahme ist wenig auszusetzen, aber sie reizt natürlich zu der Nachfrage, ob der wahre Philosoph weiterhin ein guter Christ sein müsse und was die beiden gegebenenfalls unterscheide. Im letzten Kap. der Studie setzt sich der Autor für eine „religionsbewusste“ Vergegenwärtigung des Idealismus ein. Mit dieser Wortschöpfung spielt er einerseits auf die Forschungen Henrichs zur Entstehung des Gedankens vom Absoluten als Grund im Bewusstsein an; andererseits bemängelt er mit ihr die Religionsvergessenheit von dessen Hegelinterpretation. Obwohl Henrich selbst, ausgehend von Hölderlins Dichtung, der Religion als Lebensdeu-

tung ihren Platz anweise, messe er der Tatsache, dass Hegel seine Philosophie im Ringen um das Christentum ausbildete, nicht das genügende Gewicht bei. Seit seiner Tübinger Studienzeit durch die Lektüre Jacobis bestens vertraut mit der Alternative zwischen dem Immanenzdenken Spinozas und dem Glauben an einen transzendenten Gott, fordert Hegel in Frankfurt den Glauben an ein dem Wissen entzogenes immanentes Absolutes. Von dieser „romantischen Option“ rückte er wenig später ab, und zwar wiederum aus Furcht, in die Religion könnte sich unter der Hand ein Moment von Positivität einschleichen. Der absolute Grund im Bewusstsein darf nicht geglaubt, sondern er muss gewusst werden. In religionstheoretischer Rücksicht handelt es sich bei Hegels fundamentalphilosophischer Option laut H. um nichts anderes als um ein „Wissen aus Protest“ (165). Aber wie ist Hegels Idealismus aus Sicht der christlichen Religion zu bewerten?

Angesichts der Feinheit des Bestecks, mit dem H. seziiert, wäre es dümmlich, an dieser Stelle den Holzhammer der Unterscheidung zwischen Rationalismus und Fideismus hervorzuholen. Der besagte Protest des jungen Hegel richtet sich gegen die Gefahren eines Religionsverständnisses und eines Gottesbildes, die dem Subjekt seine Selbstmacht zu nehmen und es damit letztlich seiner Würde zu berauben drohen. Implizit protestiert Hegel zugleich gegen die Leugnung der Religion und folglich gegen die Absolutsetzung des Menschen oder der Natur. Beide Male erhebt er einen Wissensanspruch. Die Theologie ist gut beraten, die Herausforderung durch diese „idealistische Option“ anzunehmen, und die vorliegende Untersuchung leistet darin Vorbildliches. Das zeigt sich unter anderem im souveränen Umgang mit der philosophischen Primär- und Sekundärliteratur. Als ein Beispiel unter vielen seien die scharfen Bemerkungen angeführt, mit denen sich der Autor gegen eine Überbewertung des sogenannten „Ältesten Systemprogramms“ wendet, dessen Forderung nach einer „Neuen Mythologie“ sich eindeutig antijüdischen Voraussetzungen verdanke (79 f.). Im Sinne der bereits geäußerten Bedenken wäre das Verhältnis zwischen Philosophie und Christentum allerdings weiter zu ergründen. Was bedeutet „eine bleibende Offenheit für Religion und Religionsphilosophie“ (17)? Kann oder muss es sich der Philosoph gefallen lassen, durch eine göttliche Offenbarung belehrt zu werden? Und wie verträgt sich das mit Hegels Aversion gegen alles Positive? Wenn H.s Rekonstruktion zutrifft, hat der junge Hegel den von Jacobi gebahnten Weg abgeschnitten, das Denken dem Glauben an einen persönlichen Gott aufzuopfern, weil die vermeintlich fromme Selbstbescheidung der Vernunft auf dieselbe Art verkürzter Sichtweise hinausläuft wie die Wissenschaftsgläubigkeit von der Aufklärung bis zur Gegenwart, oder einfacher ausgedrückt: weil Naturalismus und theologischer Positivismus aus demselben Holz geschnitzt sind. G. SANS S. J.

CLEMENT, HANS, *Wilhelm Weischedels skeptische Philosophie*. Eine Einführung. Aus dem Niederländischen von Verena Krauch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 191 S., ISBN 978-3-534-23109-6.

Weit bekannt geworden ist Weischedel (= W.) mit seiner *Philosophischen Hintertreppe*; Kenner genießen seine schmale Philosophiegeschichte in Versen. Hochachtung und Dankbarkeit, bei aller Kritik an seiner Neigung, überall zirkuläre Voraussetzungen zu sehen, wo es um Freiheits-Erfahrung geht (ich nenne nur Kants kategorischen Imperativ), verdienen vor allem die beiden Bände seiner philosophischen Theologie. W. gehörte zu den Gründern der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (WBG), die mit diesem Buch einen neuen Zugang zu ihm erschließen will.

Der erste Eindruck macht skeptisch. Das Motto der Einleitung lautet: Ich weiß, dass ich nichts weiß. Sokrates. Ähnlich, wie einem immer wieder als Augustinus-Wort begegnet: „Ama et fac quod vis.“ Dort müsste es heißen: „Dilige et quod vis fac“; hier etwa: „Was ich nicht weiß, glaube ich auch nicht zu wissen.“ Oder hätte er den Giftbecher aus purer Ignoranz auf sich genommen? Doch schon die Einleitung differenziert – und weist einen absoluten, „dogmatischen“ Skeptizismus zurück. Skepsis meint im Griechischen erst einmal Forschung. Als Kap. I bietet Clement (= C.) dem Leser eine kurze Biographie W.s, von jugendlicher Rebellion gegen das eng pietistische Elternhaus und kritischem Studium (Bultmann, Heidegger) über den Widerstand im Nazideutsch-