

In weiteren Schritten zeigt W. an einer Fülle von Thomastexten die metaphysischen Ermöglichungsgründe von Freiheit nach Thomas auf: das geistige Erkennen als Grundlage von Freiheit überhaupt, die gegenseitige Beziehung von Erkennen und Wollen im freien Willensvollzug; weil die geistigen Vermögen Wirkinstrumente der Seele sind, ist nicht eigentlich „der Wille frei“, sondern der Mensch selbst in seinem Wollen. Die metaphysische Begründung der Freiheit liegt also in der Geistigkeit des Wollenden, in seiner Fähigkeit, bestimmte Sachverhalte als „gute“ zu erkennen und in seiner Fähigkeit, in Selbstbestimmung personales Engagement auf dieses, solchermassen als gutes Erkannte hin zu übernehmen. Dabei durchdringen sich Erkennen und Wollen (W. nennt dies „reflexive Durchdringung“ [158–163]). Eine eigene Serie von Textinterpretationen zeigt, wie Thomas zwischen Intellektualismus und Voluntarismus die Mitte hält.

Ein letzter Abschnitt wendet sich noch einmal dem Verhältnis von Freiheit und Nicht-Notwendigkeit zu. Dabei wird sichtbar, daß Freiheit eine Modalität des Strebens, Notwendigkeit aber eine Modalität des Seins ist. Notwendigkeit ist ein der Freiheit nachgeordneter Begriff, Freiheit läßt sich nur von einer metaphysischen Analyse des Subjekts der Freiheit, nämlich der geistigen Substanz her, nicht von etwas der Freiheit äußerlichem, rein ontischen wie der Nicht-Notwendigkeit her verstehen.

Das reiche und in klarer, angenehm lesbarer Gedankenführung verfaßte Werk enthält noch eine Fülle weiterer, hier nicht mehr im einzelnen darzustellender Analysen (von besonderem Interesse ist wohl die Position der Autorin, nach Thomas sei der Mensch auch noch vor dem absoluten Gut frei). Der Grundthese wird man voll zustimmen können: Freiheit ist nur vom freien, weil geistigen Subjekt in seiner metaphysischen Konstitution her verstehbar. Dies um so mehr, als, wie oben gesagt, Thomas auch seine Metaphysik des Erkennens ähnlich grundlegt (vgl. K. Rahners „Geist in Welt“). An diesem Buch wird nicht nur die Thomasforschung, sondern auch die systematische Philosophie der Freiheit nicht vorbegehen können.

Zum Schluß sei noch auf einen unverständlichen Mangel des Werkes hingewiesen: eine grundlegende Monographie wie diese ohne Sach- und vor allem ohne Personenindex ist einfach eine Zumutung. Bei der Qualität und der Ausführlichkeit der Textinterpretationen, die eine der Hauptstärken des Buches ausmachen und deshalb immer wieder nachgeschlagen werden sollten, dürfte auch ein Stellenverzeichnis nicht fehlen.

H. Schulte, S. J.

Anghehrn, Emil, *Freiheit und System bei Hegel*. Gr. 8° (XII u. 490 S.) Berlin–New York 1977, de Gruyter.

Wie aus zahlreichen Äußerungen Hegels hervorgeht, stehen die Begriffe „Freiheit“ und „System“ jeweils für das Ganze seiner Philosophie. Aber ihre Zusammenstellung, wie sie im Titel der bei M. Theunissen angefertigten Dissertation von E. Anghehrn vorgenommen wird, macht sofort eines der Hauptprobleme dieser Philosophie thematisch. Vermag Hegel beiden Begriffen gerecht zu werden und sie in angemessener Weise einander zuzuordnen? Oder läßt er den einen im anderen aufgehen, so daß etwa „Freiheit“ gegen sein Systemdenken kritisch zur Geltung zu bringen wäre, was die Hegelkritik oft genug betont hat? Es ist von vornherein zu vermuten, daß die Untersuchung eines solchen Themas sich nicht auf einen Ausschnitt beschränken kann, sondern das System als Ganzes in den Blick nehmen muß. Ziel des Autors ist es denn auch, „zur Klärung des Gesamtzusammenhangs des Hegelschen Systems beizutragen“ (7). Denn diese Klärung bleibt, wie er mit einem Wort *L. B. Puntels* unterstreicht, trotz der gegenwärtigen Insistenz auf der „buchstabierenden“ Textanalyse „immer noch eine fundamentale und dringende Aufgabe der Hegel-Interpretation“ (ebd.).

Die Untersuchung ist breit angelegt und am systematischen Aufbau der Enzyklopädie orientiert. Ausführlich nachgezeichnet werden die Teile „Logik“, „objektiver“ und „absoluter Geist“. Die Notwendigkeit zu diesem weiten Ausgriff ergibt sich für A. aus der Feststellung, daß Freiheit „im System keinen eindeutig festlegbaren Ort“ hat (4). Sie ist eher „eine Art Metathema“ zum ganzen System und „kann deshalb nur in Koextensivität mit der Frage nach der Philosophie selber erörtert

werden“ (ebd.). Die ausführlichen Nachzeichnungen, aus denen A. seine Position gewinnt, können hier nur skizzenhaft angedeutet werden. Aus der Vielfalt der behandelten Themenkreise sollen einige herausgegriffen werden, die dem Rezenten besonders interessant erscheinen. Die „Logik“ entfaltet nach Hegel die Formen des Denkens, angefangen von der einfachsten und unmittelbarsten Bestimmung bis hin zur reichsten und vermitteltesten. Alle hängen sie in dem einen Denken zusammen. Durch ihre „Einseitigkeit“ verweisen sie aufeinander, stellen also durch nichts als durch sich selbst ihren Bezug zueinander her. Das Denken erweist sich damit in der Vielfalt seiner Bestimmungen als selbstbezüglich. A. zeigt, wie sich diese Selbstbezüglichkeit und Vermittlung durch anderes auf den verschiedenen Stufen der Logik, „Sein“, „Wesen“, „Begriff“, bis hinauf zur „absoluten Idee“, konkret darstellt. In der „absoluten Idee“ treten die beiden Momente der Selbstbezüglichkeit und Fremdvermittlung am deutlichsten hervor. Sie ist damit nichts anderes als die logische Struktur der Freiheit. Obwohl höchste, ist sie nicht nur Einzelbestimmung, sondern „System der Totalität“ (L II 569. Ich übernehme die Zitationsweise von A., der die Werke Hegels nach der Ausgabe von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1969 ff., Suhrkamp, zitiert. L = Logik, E = Enzyklopädie von 1830, R = Philosophie des Rechts, Rel = Religionsphilosophie), d. h. nur von ihren untergeordneten Bestimmungen her verständlich und auf sie zurückbezogen, wenn auch in diesen als Maßstab der Weiterentwicklung stets bereits impliziert. Entsprechend universal muß dasjenige gesehen werden, dessen logische Struktur sie darstellt. Und so kommt A. in seinen Ausführungen über die Logik zu folgendem Ergebnis: „Freiheit erweist sich als die grundlegende Thematik, in deren Horizont überhaupt Wirkliches erst dargestellt werden kann“ (141).

In Exkursen vergleicht A. die „Logik“ mit dem *Marx*schen „Kapital“, da sich Marx weitgehend an der Logik Hegels orientiert. Auch wenn beide Entwürfe einander entgegengesetzt sind „als ideales System der Freiheit und als reales System des Zwanges“ (112), zeigt sich doch auch bei Marx, daß die „Form der ansichseienden Freiheit auch noch – als nunmehr in sich verkehrte, gebrochene Form – für die Darstellung des Unfreien die unabdingbare Voraussetzung bildet“ (ebd.).

Freilich ist sie am Ende der Logik hervorgehende „absolute Idee“ „noch logisch, sie ist in den reinen Gedanken eingeschlossen“ (L II 572), d. h. sie muß sich als Form des Denkens am Inhalt der Erfahrung bewähren. Damit verweist die Logik auf die Realsystematik. Nach einem kurzen Blick auf den „subjektiven Geist“ (die Naturphilosophie wird vorläufig übergangen) beginnt A. mit der Nachzeichnung des „objektiven Geistes“, also der Rechtsphilosophie. Ihr zentrales Thema ist die Freiheit (R § 4), und sie tritt zunächst als „abstraktes Recht“ in Erscheinung. Freilich ist das Recht „die grundlegendste und allgemeinste Form . . . , unter welcher gegenwärtige Freiheit real ist“ (182). Diese Realität ist aber nur durch die Vermittlung, nämlich durch die gegenseitige Anerkennung der Personen gegeben (187). Das Recht wird sodann durch das Unrecht in Frage gestellt und verlangt eine tiefere Fundierung. Sie wird gewährt durch die Autonomie der „Moralität“. Aber diese Autonomie (der Standpunkt Kants) gerät durch seine Unabhängigkeit in Gefahr, das Partikuläre gegen das Allgemeine zu verabsolutieren und so zum Bösen zu pervertieren. Die Lösung dieser Zuspitzung ist die Anerkennung der objektiv bereits gegebenen Freiheit, die „Sittlichkeit“. Hegel redet hier nicht dem Konservativismus das Wort. Er macht nur deutlich, daß Freiheit stets an bereits realisierte, gegebene Freiheit anknüpfen muß, wenn sie sich nicht verfehlen will.

Die Rechtsphilosophie schließt mit dem Thema der Geschichte. A. sieht darin das eigentlich Neue bei Hegel. Die Geschichte ist nicht nur abschließende Zusammenfassung der „Volksgeister“. Vielmehr muß die ganze Sphäre des „objektiven Geistes“ von ihr her verstanden werden. Sie dürfte in dieser Sphäre eine ähnliche Stellung innehaben wie die „absolute Idee“ in der Logik, wie ja auch „abstraktes Recht“, „Moralität“ und „Sittlichkeit“ den logischen Sphären „Sein“, „Wesen“, „Begriff“ entsprechen. Es geht darum, daß Geschichte der Horizont für das Begreifen von Freiheit ist, da diese nur als Prozeß der Befreiung begriffen werden kann (248 ff.).

Der Horizont der Geschichtlichkeit macht es nicht überflüssig, sondern im Gegenteil erforderlich, Freiheit in ihrer aller Relativität überlegen, d. h. in ihrer

absoluten Dimension zu erfassen. Damit ist Hegel bei der Lehre vom „absoluten Geist“ angelangt. A. verteidigt diese Lehre gegen Marx (der Begriff des Absoluten Geistes ist Ausdruck der Entfremdung), Sartre (Freiheit ist letztlich kontingent) und Kant (das Absolute ist nur regulative Idee) (295 ff.). Durch ein falsches Beharren auf der Endlichkeit wird diese Lehre verabsolutiert, während eine angemessene Lehre vom Unendlichen das Endliche in seinem Eigenwert zu würdigen vermag. Hegel beginnt die Lehre vom „absoluten Geist“ mit der Kunst. Er betrachtet sie freilich nicht unter beliebiger Rücksicht, sondern allein insofern sie das Absolute zur Erscheinung bringt. In dieser Hinsicht gelangt sie nach Hegel bei den Griechen zu ihrer höchsten Ausformung. Denn vor allem sie ist es dort, die die umfassende Versöhnung herstellt. Genau darin aber (allerdings nur darin!) ist sie durch die höchste Form der Religion, nämlich das Christentum, überholt. Denn im Christentum ist die umfassende Versöhnung tiefer, nämlich als Freiheitsgeschehen gedacht. In der Kunst ist immer noch „die Darstellung der Wahrheit von dem Menschen hervorgebracht“ (Rel I 135), während sie in der Religion „geoffenbart, und zwar von Gott geoffenbart“ ist (E § 564). Dieser „Umschlag“ (334) ist das eigentlich Neue der Religion und läßt das Absolute als Subjektivität und Freiheit hervorgehen. Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ist „ein vom Unendlichen selber gestiftetes“ (352). In diesem Verhältnis findet Freiheit ihre letzte „Fundierung“ (335). Der Geschichtlichkeit des Zu-sich-Kommens endlicher Freiheit entspricht dabei die Geschichtlichkeit der Offenbarung des Absoluten.

Dritte Stufe des „absoluten Geistes“ ist die Philosophie. Nach Hegel sieht die Religion das Absolute noch im Auseinander der Vorstellungen und durch Autorität vermittelt, wenn auch diese Trennung bereits in ihr selbst, nämlich im „Glauben“ und in der „Andacht“, überwunden wird (E § 565), allerdings noch nicht in der Form des Begreifens. Erst in der Philosophie, in der sich der Geist letzte Beurteilungsinstanz ist, gelangt das Absolute in die dem Begreifen voll angemessene Form. Hegel betont oft, daß Religion und Philosophie denselben Inhalt haben und nur der Form nach verschieden sind (vgl. 355 Anm. 17). Dies bleibt gültig, wenn auch – wie A. zurecht betont (355) – die Änderung der Form den Inhalt stets mitbetrifft. A. wendet sich kritisch gegen die Interpretation von Theunissen, der die bleibende Abhängigkeit der Philosophie von der Religion mit einer grundsätzlichen „Angewiesenheit des Begriffs auf die Vorstellung“ begründet, die er schon in der Logik zu entdecken glaubt (384 Anm. 33). Was die Logik betrifft, so ist hiergegen mit A. zu Recht die Autonomie des Denkens hervorzuheben. Der Rückgriff auf Vorstellung kann innerhalb der Logik niemals selbst als logisches Argument fungieren. (Der Rezensent hat diese Problematik eingehender behandelt in seiner Auseinandersetzung mit der Hegelkritik A. Trendelenburgs unter dem Stichwort der „Anschauungsgebundenheit“ der logischen Bestimmungen; *J. Schmidt*, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg* [München 1977].) Die logische Form des Begriffs in ihrer Selbstbezüglichkeit und Suisuffizienz ist jedoch gerade das, was die Philosophie der Religion gegenüber, die sich nicht in dieser Form des Begreifens darstellt, voraus hat.

Dennoch sehe ich bei Hegel nicht den von A. behaupteten „Bruch“ in der Lehre vom „absoluten Geist“, „verursacht durch den Einbruch des radikalen, völlig auf sich gestellten Denkens“ (375). Muß denn nicht der Inhalt des Absoluten, den die Philosophie mit der Religion gemeinsam hat, jene grundsätzliche Geschichtlichkeit, die in der Religion abschließend deutlich wurde, auch in der Philosophie behalten? A. verweist auf Habermas (393 Anm. 36). Dessen Rede von der „idealen Sprechsituation“ als Voraussetzung für das Gelingen tatsächlicher Kommunikation scheint ihm wegweisend dafür zu sein, wie die Hegelsche Lehre von der absoluten, realisierten Freiheit und Versöhnung als Voraussetzung sich realisierender Freiheit neu formuliert werden kann, und zwar so, daß sie deutlicher als bei Hegel „über die Sphäre der Religion hinaus (geht)“ (ebd.). Aber es stellt sich die Frage, ob diese neuformulierte „absolute Freiheit“ oder „Versöhnung“ nicht zu einem bloßen „Ideal“ zu werden droht, zu jener „Hinter- oder Überwelt“ (470), als welche A. sie mit Hegel gerade nicht sehen will, wenn ihr die geschichtliche Erscheinungsmöglichkeit, d. h. die Möglichkeit, als absolute Versöhnung in der Geschichte zu erscheinen, grundsätzlich abgesprochen wird. Für Hegel jedenfalls fällt dieses geschichtliche Erscheinen der „absoluten Versöhnung“ mit der Offenbarung in Chri-

stus zusammen, und dies bleibt ihm zufolge maßgebend auch für die Philosophie. Unbetroffen ist davon, daß die Erfassung dieses religiösen Inhaltes über die trennende Form der Vorstellung und der autoritativen Vermittlung hinausgehen muß. In der Tat ist der begreifende Geist sich selbst „letzte Instanz“ (391).

Freiheit hat keinen „Ort“ im System, sondern ist nur im Blick auf das Ganze zu erfassen. Am Ende der Logik hatte die „absolute Idee“ die Denkform der Freiheit zur Verfügung gestellt, doch mußte sie sich am Inhalt der Erfahrung erst bewähren. Erst am Ende der Realsystematik ist die „absolute Idee“ „die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit“ (E § 574). „So kann die Theorie des absoluten Geistes als eigentliche Theorie der wirklichen Freiheit im Hegelschen System betrachtet werden“ (417). Dieses umfassende Verständnis der Freiheit bedeutet auch die Einbeziehung der ihr untergeordneten Stufen. Freiheit bestimmt sich im Hinblick auf sie, und ebenso können diese im Horizont der Freiheit angemessen zur Sprache kommen. A. zeigt dies für die Natur als das „Andere“ der Freiheit (442 ff.). Zugleich stellt er aber gegen die Naturmystik von Löwith und Bloch die Freiheit als das Grundlegendere, „Wirklichere“ heraus (133, 448). Auch gegenüber ihrer eigenen Perversion, dem Bösen, bleibt Freiheit das „Wirklichere“. Freilich kann sie wohl kaum zu sich gelangen ohne die Möglichkeit dieser ihrer letzten Entzweiung zu erkennen (452). Überhaupt ist gegen den Vorwurf einer heilen Geschlossenheit des Hegelschen Systems, wie er von Marx oder Adorno erhoben wurde, darauf hinzuweisen, daß Entzweiung und Schmerz Hegel keineswegs unbekannt sind, ja in gewisser Weise sogar den Ausgangspunkt seines Denkens bilden (454). Aber nichts anderes als die Ahnung einer vollkommenen Freiheit liegt dem Erleiden dieser Entzweiung zugrunde und macht die bewegende Kraft zu ihrer Überwindung aus. Das System Hegels ist in gewisser Weise tatsächlich in sich „geschlossen“. Aber diese Geschlossenheit betrifft nur die grundsätzliche Selbstbeziehung in der Einheit und Versöhnung mit sich (434). Keineswegs schließt sie aber Zukunft oder Offenheit der Geschichte aus (456). Ein radikales „Antisystem“, etwa im Sinne Adornos, wäre für Hegel ein „Unbegriff“ (468).

In seiner „Schlußbetrachtung“ betont A., keine Apologetik Hegels betreiben zu wollen. Es geht um die Richtigkeit des systematischen Grundrahmens seiner Philosophie, nicht um die Details der Ausführung, die oft mangelhaft und für uns heute weitgehend unannehmbar sind (469 ff.). Daß es sich auch heute noch lohnt, diesen Grundrahmen zu diskutieren, vermag der Autor überzeugend darzutun. Durch die ganzheitliche Perspektive gibt das Buch einen soliden Überblick über die Hegelsche Philosophie (jedenfalls über das enzyklopädische System). Der angenehme Stil könnte es fast zu einem Einführungswerk in Hegels Denken machen, was es aber in der Tat nicht ist. Manches ist wohl zu breit geraten und manche Nachzeichnung würde man sich in strafferer Argumentation vorgetragen wünschen. Aber zweifellos stellt das Buch einen der interessantesten neueren Versuche dar, im Rahmen der Hegelschen Philosophie zu denken und diesen Rahmen nach Möglichkeit voll auszuschöpfen.

J. Schmidt, S. J.

Nardoni, Enrique, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elias según el evangelio de San Marcos* (teología 2). Gr. 8° (254 S.). Facultad de Teología de la U.C.A., Buenos Aires 1977.

Diese 1975 am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom (Referenten: I. de la Potterie, F. Lentzen-Deis) eingereichte Dissertation führt methodisch und in ihren Ergebnissen bemerkenswert über bisher erschienenene Veröffentlichungen zur Verklärungserzählung hinaus. Sie soll hier ausführlicher vorgestellt werden, da sie auch zu den neuesten Markuskommentaren (R. Pesch 1976/77, J. Gnilka 1978/79, W. Schmitz 1979), die sie noch nicht heranziehen konnten oder nicht benutzt haben, wichtige Korrekturen oder Vertiefungen anbietet.

In einer *Einleitung* (23–36) verweist Nardoni auf die Bedeutung der Verklärungserzählung besonders für die orientalische patristische und die byzantinische Theologie und für die Ikonographie, sodann auf ihre Verwendung bei den lateinischen Vätern und in der mittelalterlichen westlichen Theologie, und gibt dazu Hinweise auf neuere Arbeiten über diese Fragen. Danach zeichnet er mit wenigen