

Kontingenz offenbar unsere alltagsintuitive Verwendung des Begriffs. Aus diesem Grund wendet er sich der dritten Strategie zu, nach der Gottes Auswahl der zu erschaffenden Welt kontingent sei, Gott also nicht mit Notwendigkeit qua seiner Allgüte das Beste erschaffen müsse. Nach Bender geht Leibniz in seiner Spätphase „in vielen Kontexten davon aus, dass das *Prinzip des Besten* – also das Prinzip, das Gott stets das Beste tut – ein *kontingentes* Prinzip ist“ (228). Sollte dieses Prinzip jedoch kontingent sein, dann ist es auch das Prinzip vom zureichenden Grund, von dem Leibniz an vielen Stellen behauptet, es sei selbst ein notwendiges Prinzip (229). Die Frage, die nach Meinung des Autors am Ende offenbleibt, ist diejenige, ob Gott selbst einen Grund hatte, „dass *das PZG* [Prinzip vom zureichenden Grund] *selbst* wahr ist“ (255). Damit tritt gegen Ende des Buches eine Spannung offen zutage, die alle Kapitel im Hintergrund begleitete: Ist der Leibniz'sche Rationalismus, dessen Kulminationspunkt ja gerade das Prinzip vom zureichenden Grund ist, kompatibel mit dem Theismus, der gleichermaßen essenzieller Bestandteil der Metaphysik Leibniz' ist? Und resultieren aus dieser Spannung nicht alle vermeintlichen Inkonsistenzen in Leibniz' Werk, die, was der Autor am Ende offenlässt, möglicherweise gar nicht konsistent zu machen sind (256)?

Die Lektüre der Studie ist (ausgenommen einige wenige Passagen) überaus gewinnbringend, was sowohl am klaren Aufbau wie auch der sprachlichen Schärfe des Autors liegt. Besonders überzeugend ist die Einbettung der Leibniz'schen Theorie in einen größeren Gesamtkontext (Spinoza, Descartes, aber auch David Lewis' Theorie). Eine Antwort auf die Frage, ob und inwiefern explanatorischer Rationalismus und Theismus (was auch immer darunter *en detail* zu verstehen ist) sich miteinander vereinbaren lassen, bleibt der Autor uns schuldig. Wir dürfen darauf gespannt sein! J. L. PROPACH

PALMQUIST, STEPHEN R.: *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Malden (Mass.) [u. a.]: John Wiley & Sons 2016 [2015]. XXIX/604 S., ISBN: 978-1-118-61920-9 (Hardback); 978-1-118-61928-5 (PDF); 978-1-118-61931-5 (EPUB).

Über lange Zeit galt unter Interpreten der Religionsschrift als ausgemacht, dass Kant Religion auf Moral reduzieren würde. Neuere Ansätze stellen sich dieser reduktiven Lesart entgegen und versuchen demgegenüber zu zeigen, dass Moral der Religion „as a necessary supplement to humanity's moral weakness“ (xiv) bedarf. Palmquist (= P.) kann für den von ihm vorgelegten Gesamtkommentar zur Religionsschrift nicht nur auf zahlreiche eigene Vorarbeiten zurückgreifen, er stellt sich mit seinem Projekt auch bewusst in eine Reihe von neueren englischsprachigen Kommentaren – Firestone/Jacobs (2008), DiCenso (2012) sowie Pasternack (2014) – und lässt sich auf einen kritischen Dialog mit ihnen ein (vgl. xvi). Der von P. vorgelegte Kommentar verfolgt einen durchgehend textgestützten Ansatz (vgl. xvi) und greift dazu auf die revidierte Übersetzung von Pluhar (2009) zurück. Die grundlegende These, der zufolge das Kant'sche Religionsverständnis „serious and specific implications for real, empirical religion“ (xiv; vgl. 4 f.; 6) habe, soll in minutiösen Analysen der einzelnen Textabschnitte erhärtet werden – allerdings ohne dabei jemals den Anspruch zu erheben, eine umfassende Darstellung der Kant'schen Ethik, Epistemologie oder Theologie bieten zu können oder auch nur zu wollen. Auf diese Weise soll „religion as an experienced reality“ (6) jenseits aller moralisch verflachenden oder religiös überzogenen Interpretationen zur Geltung gebracht und Kants ebenso komplexes wie dynamisches Religionsverständnis herausgearbeitet werden.

Der Kommentar zu den beiden Einleitungen (vgl. 1–40) verortet die Religionsschrift nicht nur in ihrem spezifisch historischen Kontext, er klärt auch, warum Kant „religion as final purpose of morality“ (7; vgl. 20; 32) verstehen kann, obwohl sich das freie Subjekt bei moralischen Entscheidungen nicht zwingend auf Gott berufen muss – was insbesondere mit Blick auf säkulare Gesellschaften von Interesse sein dürfte (vgl. 8–11). Wenn nach P. dennoch gelten soll, dass „religion completes what ethics alone leaves undetermined“ (15; vgl. 16–21; 46), müssen auch die Beziehungen zu den anderen drei Kritiken und damit die Architektonik der Kant'schen Argumentation (vgl. 16) insgesamt berücksichtigt werden. In den beiden folgenden Abschnitten geht P. auf Kants pointierte, dabei aber durchaus konstruktive Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und

biblischer Theologie ein (vgl. 24; 26; 28 f.) und erläutert die Dynamik des wechselseitigen Verhältnisses von rationaler zu historischer Religion (vgl. 31–36) anhand zweier, bei Kant nur knapp skizzierter Gedankenexperimente.

Mit den von ihm gewählten Kapitelüberschriften zu den drei Interpretationsschritten des ersten Buches der Religionsschrift – i. e. „The Original Goodness of Human Nature“ (vgl. 43–71); „The Propensity to Evil in Human Nature“ (vgl. 72–105) und „Evil’s Rational Origin and the Hope for Recovery“ (vgl. 106–143) – gibt P. nicht nur eine für Kant grundlegende Dynamik wider, er streicht damit zugleich die Asymmetrie zwischen dem ursprünglich Guten (vgl. 71; 91; 98; 111; 117) und dem radikal Bösen (vgl. 72; 84 f.) heraus. Ohne auf das vielschichtige Zusammenspiel der grundlegenden, aber fragilen Anlagen zum Guten – i. e. Tierheit, Menschheit und Persönlichkeit –, die erst zusammen menschliche Freiheit möglich machen (vgl. 65), eingehen zu können, scheidet die Erfahrung einen anderen Schluss nahezulegen, der durch unseren intrinsischen Hang zum Bösen – der selbst noch tiefer als all unsere Leidenschaften liegt (vgl. 74 f.; 80; 94; 103–105) – zusätzlich gestützt wird. Nach Kant ist zwar die Gesinnung des Menschen immer schon korruptiert (vgl. 59) und damit böse, ohne dass dieser deshalb seine Würde als Person (vgl. 69 f.; 76; 178) verlieren würde. Im dritten Kapitel setzt sich P. nicht nur kritisch mit Kants philosophischer, d. h. symbolischer Interpretation der biblischen Erzählung vom Sündenfall (vgl. 112–117) und – deutlich reservierter – mit der sogenannten Erbsündenlehre (vgl. 107–109) auseinander, sondern wirft auch bereits die Frage nach einer möglichen Umkehr bzw. einer Wiederherstellung der ursprünglichen Gutheit des Menschen und einer damit einhergehenden begründeten Hoffnung auf göttliche Hilfe auf.

Kants vieldiskutierte Bestimmung der transzendentalen Bedingungen des Bösen führt in einem zweiten Schritt zur nicht bloß formal beantwortbaren Frage, was „religion not only possible but necessary for a meaningful human life“ (153) macht, und damit nach P. zum eigentlichen Anliegen der Religionsschrift. Wenn das Böse die menschliche Vernunft selbst zutiefst in Mitleidenschaft zieht und damit die Wiederherstellung des Guten durch tugendhaftes Handeln abschneidet (vgl. 157 f.), müssen wir uns – wie P. im Abschnitt „The Personified Idea of the Good Principle“ (vgl. 153–178) zu zeigen versucht – einer anderen, tieferen, dem Menschen deshalb aber nicht unerreichbaren Weisheit zuwenden. Obwohl Kant die Idee einer vollkommenen Menschheit aus prinzipiellen Gründen als „necessary requirement for the moral reformation of human beings“ (161) gilt, stützt er das Ideal des Archetypen als motivierendes *exemplum* zur Reform unseres Charakters (vgl. 163; 165; 172) mit zahlreichen biblischen Verweisen (vgl. 161–165) ab. Aus praktischer Sicht gilt, dass „no single example is absolutely necessary to religious faith but that some example may be possible“ (169). Dennoch lässt sich Kant sogar auf die Frage nach „an archetype’s twofold nature“ (169; vgl. 175–177) ein und versucht, die klassische Lehre der hypostatischen Union mithilfe einer strikt symbolischen Interpretation plausibel zu machen (vgl. 166) – ein durchaus riskantes Unternehmen, das als solches „vulnerable to the charge of merely importing Christian notions into his supposedly rational system“ (165) bleibt. Auf dieser Basis kann P. in einem zweiten Schritt unter dem programmatischen Titel „Legitimizing Hope in Divine Grace“ (vgl. 179–214) auf Kants philosophische Auseinandersetzung mit Heiligung, Prädestination und Rechtfertigung – deren Anordnung aufhorchen lässt – und den damit verbundenen Fragen nach der Stellvertretung sowie nach dem Verhältnis von Gottes Gerechtigkeit zu seiner Barmherzigkeit, aber auch derjenigen nach dem Leiden (vgl. 202; 208), eingehen. Im abschließenden sechsten Kapitel „Biblical Symbols of the Struggle with Evil“ (vgl. 215–247) entwickelt P. im Anschluss an Kant eine schrittweise Ausdeutung und Bewertung der biblischen Symbole von Erlösung bzw. Befreiung (vgl. 215).

Mit dem Kapitel „The Founding of a True Church“ (vgl. 251–287) wechseln wir nicht nur die Perspektive vom Subjekt hin zur Gemeinschaft, wir wenden uns auch einem Teil der Religionsschrift zu, der nach P. tendenziell unterschätzt wird. Während im rechtlich-politischen Naturzustand Recht durch Macht geschaffen wird, kann der ethische Naturzustand mithilfe der Regel „should makes good“ (256) charakterisiert werden. Die sozialen Übel und Laster führen dazu, dass selbst ein grundsätzlich guter Mensch – wenn auch indirekt – dem bösen Prinzip verhaftet bleibt, ja es sogar befördert (vgl. 253; 257; 260; 266). Nach Kant ist folgerichtig auch die „duty to form an ethical commu-

nity [...] unique inasmuch as it places an obligation not on individual human beings as individuals, but on humanity as a whole“ (261; vgl. 258). Die eingehende Interpretation dieser eigentümlichen Pflicht führt P. in letzter Konsequenz zur Einsicht, dass sie als belastbares Fundament für „a distinctively religious argument for God’s existence“ (262; vgl. 263–266) dienen könnte. Zudem unterscheidet sich eine ethische Gemeinschaft und damit jede wahre Kirche (vgl. 269; 270–272; 279; 383; 396 f.) als öffentliche Institution von politischen Entitäten (vgl. 254 f.; 256; 265) dadurch, dass das moralische Gesetz im Gegensatz zu den Gesetzen eines Staates unmittelbar Geltung beanspruchen kann, ohne dabei die menschliche Freiheit durch Zwang zu verletzen. Damit ist nun auch die Basis für eine durchgehend moralische Interpretation des Glaubens, die – wie P. im Kapitel „Interpreting Religious Ideas in a Church“ (vgl. 288–325) zeigt – nicht-moralische Lesarten deshalb keineswegs ausschließen muss, gelegt. Während Kant dem Bibelgelehrten im Blick auf die Glaubwürdigkeit der Schrift und der Entfaltung des Gehaltes der Schrift nach P. eine positiv konnotierte Rolle (vgl. 298 f.; 410) zugestehen kann, weist er jeden Rückgriff auf das Gefühl als drittes mögliches Kriterium für eine angemessene Interpretation der Schrift (vgl. 300–303) wegen seiner Unzuverlässigkeit explizit und entschieden zurück. Kants kritische Interpretation des seligmachenden Glaubens führt zudem unweigerlich in eine merkwürdige Antinomie der Vernunft als Widerstreit zweier Prinzipien der Hoffnung, die zwar nur praktisch gelöst werden kann, uns über diesen Umweg aber auch „into a deeper appreciation of the delicate role played by the historical element in all church faith“ (307) führt. Sowohl der historische Glaube wie die moralische Religion laufen nach Kant dynamisch auf ein ihnen paradoxerweise gemeinsames Endziel der Geschichte zu. Selbst die ausführlichen historischen Einlassungen des folgenden Kapitels „Gradual Victory of Good in Church History“ (vgl. 326–376) sind nach P. in systematischer Perspektive zu lesen.

Schon der Titel des zehnten Kapitels „Natural Christianity Revealed“ (vgl. 379–408) deutet darauf hin, dass natürliche Religion und geoffenbarter Glaube nach P. nicht gegeneinander ausgespielt werden können (vgl. 379; 388–393). Diese Überzeugung, die durch die praktische Vernunft gestützt wird, spiegelt sich auch in der von Kant wiederholt angesprochenen Partnerschaft zwischen Gott und Menschen wider. Er stellt sich damit entschieden gegen die Annahme „of skeptical philosophers and unbelievers to deny God any possible role, as if we human beings were capable of accomplishing everything on our own; and it guards against the laziness that can easily set in when dogmatic theologians claim that human beings have no role to play other than that of passive recipients“ (382; vgl. 385 f.). Auf dieser Basis können in einem zweiten Schritt der moralisch-praktische Kern der Botschaft Jesu, wie er insbesondere im doppelten Liebesgebot als Heiligung (vgl. 402 f.; 406 f.) des eigenen Lebens zum Ausdruck kommt, sowie die motivierende Kraft der Lehre von einem Leben nach dem Tod (vgl. 404 f.) erhoben werden. Obwohl Kant immer wieder auf die konstruktive Rolle konkreter Kirchen im Sinne von ethischen Gemeinschaften hinweist (vgl. 383; 396; 421) und sie gegen ungerechtfertigte Kritik in Schutz nimmt, bleiben historisch gewachsene Religionen für Selbsttäuschungen (vgl. 421 f.; 424 f.; 435–438) anfällig. Rituale, mit deren Hilfe Gott unabhängig vom eigenen Lebenswandel beeinflusst werden soll, untergraben in letzter Konsequenz das Fundament dessen, was wir als Menschen vernünftigerweise hoffen dürfen, und damit die Hoffnung selbst (vgl. 446). Wie P. in den abschließenden beiden Kapiteln „Learning Statutory Religion without Delusion“ (vgl. 409–438) und „Conscience as the Authentic Guide“ (vgl. 439–476) zu zeigen versucht, lässt sich ein konstruktiv-kritischer Umgang mit dem Gewachsenen, in einer Reihe von Dogmen vermittelten Kirchenglauben finden, der entgegen mancher Vorurteile sogar dazu beitragen kann, den Menschen in seiner Freiheit und Würde zu bestärken – eine Position, die durch P.s positive Würdigung der Wirkungen der Gnade, der Wunder, der Geheimnisse und der Gnadenmittel, wie sie in den vier allgemeinen Anmerkungen dargestellt werden, noch zusätzlich gestützt wird.

Der vorliegende Kommentar weist überzeugend nach, welch zentralen Stellenwert die Religionsschrift im Denken von Kant hat und nimmt Letzteren damit als Religionsphilosophen und nicht nur als Ethiker ernst. P. räumt der religiösen Erfahrung konsequent den ihr bei Kant zukommenden eigenen Stellenwert jenseits von Wissen und Moral ein und arbeitet unter stetigem Verweis auf die beiden Kant’schen Experimente die komplexen

Dynamiken zwischen Vernunftreligion und historischem Glauben heraus. Mithilfe dieser oft mühevollen und sorgfältigen Kleinarbeit gelingt es ihm nicht nur, einen ebenso differenzierten wie ausgewogenen Blick für Kants Religionsverständnis zu entwickeln, sondern darüber hinaus auch Kants tiefe Wertschätzung für das Christentum und seine Traditionen glaubhaft zu untermauern, ohne deshalb die teils polemischen Kritiken ausklammern zu müssen. Das deutsch-englische Glossar sowie die Erläuterungen zu Abweichungen von der Übersetzung Puhars (2009) und ein detailliertes Register machen den Kommentar sehr benutzerfreundlich. Die zahlreichen Fußnoten bieten eine Vielzahl von erläuternden Verweisen auf andere Werke Kants bzw. auf Sekundärliteratur und unterstreichen P.s. profunde Kenntnis der Kant'schen Philosophie. Der Kommentar ist eine interessante und reichhaltige Fundgrube für all diejenigen, die sich für Kants Denken interessieren – nicht zuletzt auch für Theologinnen und Theologen, die sich transzendentalen oder politisch sensiblen Theologien verpflichtet fühlen. P. SCHROFFNER SJ

WILLIAMS, ROBERT R.: *Hegel on the Proofs and Personhood of God*. Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion. Oxford: Oxford University Press 2017. XIV/319 S., ISBN 978-0-19-879522-3 (Hardback); 978-0-19-183652-7 (E-Book).

Wenn Hegel in seinen zeitdiagnostischen Analysen nihilistische Tendenzen ausmachen zu können meint und für den damit einhergehenden Verfall der Metaphysik nicht zuletzt die Philosophie selbst verantwortlich macht, so dürfte sich auch manch heutiger Leser angesprochen fühlen. Wo Philosophie ihren Wahrheitsanspruch aufgegeben hat und Gott zu einem leeren Begriff geworden ist (vgl. 1 f.; 21 f.), muss die klassische Kontroverse zwischen Glaube und Vernunft zum Erliegen kommen, ohne dass deshalb religiöse Phänomene und Praktiken aus dem gesellschaftlich-kulturellen Leben verschwinden würden. Eine auf Gefühl reduzierte Religion und eine anthropologisch gewendete Philosophie münden unweigerlich in Vernunftskepsis, „coupled with a dogmatic certitude about sense impressions“ (4). Diesen zersetzenden Kräften des Nihilismus tritt Hegel mit seiner Lehre des Begriffs, die der Einheit von Vernunft und Wahrheit sowie von Religion und Philosophie (vgl. 7 f.) erneut Gehör verschaffen will, entgegen. Williams (= W.) verbindet in seinem Projekt die „inquiry into Hegel's ontotheology, his recasting of the traditional theological proof, and his concept of the personhood of God“ (8) zu einer vielschichtigen Antwort auf die Herausforderungen einer radikalen Vernunftskepsis, wobei die Hegel'sche Lehre vom Begriff zum entscheidenden Bindeglied zwischen einem philosophischen und einem theologischen Trinitätsverständnis – und damit zwischen den beiden Teilen des Buches „Hegel on the Proofs of God“ (vgl. 19–145) und „Hegel on the Personhood of God“ (vgl. 147–308) – weiterentwickelt wird (vgl. 12; 236–248). W. plädiert für eine Art „post-Kantian critical objective idealism“ (14), der als Mittelposition nicht nur den Fallstricken einer rechts- ebenso wie einer linkshegelianischen Position zu entgehen sucht, sondern auch eine solide Basis für eine Rekonstruktion christlicher Theologie bieten will.

Kants Kritik der klassischen Gottesbeweise hat nach Hegel die Frage nach Gott insgesamt in Misskredit gebracht, ohne dass die kritische Philosophie ihren eigenen Status hinreichend geklärt hätte. Gerade weil er das Anliegen Kants ernst nehmen will, kann Hegel nicht über die grundlegenden Zweideutigkeiten eines „unresolved clash of concepts of reason in the transcendental dialectic itself“ (23; vgl. 24; 26 f.; 32) hinwegsehen. Kants metaphysischer Skeptizismus wirft für Hegel unweigerlich die Frage auf, wie regulative Ideen die ihnen zugedachte Funktion in unserer Erkenntnis der Welt überhaupt erfüllen können sollen, wenn sie zugleich als „in no sense constitutive or objective“ (29) bestimmt werden? Kants durchwegs negatives Verständnis von Dialektik (vgl. 33) sowie seine unkritische Verwendung traditioneller Kategorien (vgl. 37) können dem komplexen Verhältnis von Freiheit und Gott nicht gerecht werden. Anstatt das Wissen auf ein solides Fundament – nach Hegel die Idee des Absoluten als vermittelte Unmittelbarkeit (vgl. 41–43) – zu stellen, werden die Widersprüche internalisiert und damit verfestigt.

Die formalen Mängel der klassischen Gottesbeweise kann nach W. somit auch die kritische Philosophie nicht überwinden. Kant kommt zum Schluss, „that reason both demands the unconditioned and yet cannot think it“ (47) – eine Spannung, die den