

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

unzureichenden, ja geradezu verzerrenden Kant'schen Religionsbegriff (vgl. 55 f.; 57) prägt und sich in den Inkonsistenzen des Gottespostulats (vgl. 58; 66) widerspiegelt. Dennoch verortet Hegels komplexe Rekonstruktion von Anliegen und Gehalt der Gottesbeweise (vgl. 45; 61), die sich entschieden gegen jede subjektive Theologie des Gefühls wendet (vgl. 9), die Gottesfrage bewusst in der praktischen Vernunft und gesteht damit Kant zu, den Ausgangspunkt der „elevation of spirit to God“ (61; vgl. 62) richtig bestimmt zu haben. Das Faktum der Religion als spontane Erhebung des Geistes zu Gott ist – anders als ein moralisch verengtes Faktum der Vernunft – aber demgegenüber als solches „immediately an act of mediation – that is, the institution of a relation and a transition“ (64). Genau auf diese wechselseitige Vermittlung von Endlichem und Unendlichem, von Realem und Idealem, von Unmittelbarem und Wesentlichen sowie von endlichem Geist und absolutem Geist (vgl. 67 f.), aber auch auf die innere Notwendigkeit bzw. Logik dieser Dynamiken (vgl. 85) kommt es Hegel in seiner kritischen, einem vitalen dialektischen Holismus verpflichteten Rekonstruktion des unaufgebbaren Gehaltes der Gottesbeweise (vgl. 91–95), die nicht weniger als eine philosophische Theologie (vgl. 10) zu sein beansprucht, letztlich an.

Wie W. anhand von Hegels historischer Diskussion des *unum argumentum* und seiner Unzulänglichkeiten – i. e. Identität von Schlussfolgerung und Prämisse sowie Existenz als reales Prädikat (vgl. 107) – aufzeigt, hält dieser die Kant'sche Kritik am Dogmatismus der klassischen Metaphysik zwar für weithin plausibel (vgl. 102; 120), verwehrt sich aber entschieden gegen eine strikte Trennung von Begriff und Sein. Ein solcher Dualismus macht „not only [...] the actuality of God impossible, but also undermines cognition itself“ (110). Hegels ausgefeilte Rekonstruktion des ontologischen Beweises (vgl. 113; 125 f.) in der *Logik* stützt sich daher konsequent auf die Lehre vom Begriff sowie die damit einhergehende „transition from subjective concept to objectivity“ (10; vgl. 112 f.; 114–120; 149) und mündet schließlich in die absolute Idee als komplexe dialektische Einheit in Verschiedenheit, als organische Totalität (vgl. 114; 125) von Begriff und Sein bzw. Wirklichkeit. Die Lehre vom Begriff als „dialectical self-mediation that develops into self-realization“ (121; 126) steht darüber hinaus auch im Zentrum von Hegels philosophischer Trinitätslehre als „philosophy of social organism and absolute idealism“ (123). Anhand einer knappen Rekonstruktion seiner inneren, letztlich streng logischen Dynamiken lässt sich nach W. aufweisen, dass und inwiefern gerade der von Kant verworfene ontologische Gottesbeweis aus Sicht von Hegel zur „immanent foundation of his speculative theory of teleological, organized being that is found not only in nature, but also on higher levels of spirit [...] which includes the personhood of the absolute idea and triune absolute spirit“ (140; vgl. 233), werden kann, ja muss. Damit ist auch schon das zentrale Thema des zweiten Hauptteils, die Frage nach dem Personsein Gottes, angesprochen.

Ein knapper Abriss zu den historischen Hintergründen von Hegels Rekonstruktion der Religionsphilosophie (vgl. 151–154) und zu den Kontroversen um das Personsein Gottes (vgl. 154–157) bildet eine Art Kontrastfolie zu W.s grundlegender These, die in den folgenden drei Kapiteln weiter entfaltet wird: „The concept's significance is not limited to the ontological proof as objective idealism and holism; the concept also frames and elaborates Hegel's concept of person and his doctrine of personhood, including the personhood of God“ (168 f.; vgl. 149–151). Person und Personsein sind demnach keine formalen Begriffe, sondern lassen sich mit der Einzelheit, einem spezifischen Moment des Begriffs, in Verbindung bringen (vgl. 150; 169; 217). Hegels Begriff von Personsein zielt, wie W. in einem gerafften Durchgang durch ausgewählte Texte herausarbeitet, auf eine „social unity in and through difference“ (150; 174) und kann darin den freien Willen ebenso wie die wechselseitige Anerkennung oder die Versöhnung ernst nehmen. Ohne näher auf die spezifische Stellung des absoluten Geistes im Denken von Hegel eingehen zu können, muss an dieser Stelle der grundsätzliche Hinweis genügen, dass die Hegel'sche Logik zugleich allgemeine Ontologie ist und als solche der Natur wie dem Geist vorausliegt. Als wahrhaft Unendliches ist Gott selbst „not an exception to the categories, but [...] their chief exemplification“ (187) – was nicht zuletzt in der engen Verbindung von ontologischem Beweis und Personsein Gottes konkret zum Ausdruck kommt (vgl. 175; 189; 217).

Erst eine kritische Rückblende auf organische bzw. teleologische Elemente im Denken Kants (vgl. 196–200) und auf den in letzter Konsequenz akosmischen Spinozismus (vgl. 200–208) lässt die spezifische Gestalt des Hegel'schen Absoluten in all ihrer Schärfe sichtbar werden. Im Blick auf die Logik können wir mit W. festhalten, dass „the personhood of the absolute [...] constitutes the consummate singularity of the absolute idea, the absolute subject-object“ (216). Die absolute Idee vereinigt als solche nicht nur Begriff und Wirklichkeit, sondern auch theoretische und praktische Dimension. Soll sich das Absolute selbst kennen können, muss es sich selbst äußern bzw. offenbaren und damit in einen komplexen Prozess dialektischer Selbstdifferenzierung – der hier nicht weiter Gegenstand sein soll (vgl. 216–223; 225) – eintreten. Nach Hegel fasst die absolute Idee die „speculative doctrine of personhood as universal singularity“ (223; vgl. 225; 226 f.) zusammen und veranschaulicht sie zugleich. Allerdings wäre dabei nach W. zu beachten, dass „the chapter on the absolute idea [...] a chapter on method“ (228) ist. Zudem meint „the personhood of the absolute idea [...] not a person, nevertheless it is more than a mere metaphor [...]. On the contrary, it is the concept in its supreme self-realization“ (228). Erst auf dieser Basis erhält dann auch die Frage nach der Beziehung von Personsein und Geist, wie sie in Logik und Realphilosophie entwickelt werden, ihr volles Gewicht (vgl. 228; 231).

Das abschließende Kapitel des zweiten Hauptteils kann auf diesem Hintergrund Hegels Begriff von Personsein in der philosophischen Theologie, die Gott als absoluten Geist bestimmt, entfalten. In bewusstem Rückgriff auf Hegels dialektische Lehre des Begriffs arbeitet W. zum einen die komplexen Beziehungen zwischen absoluter Idee und absolutem Geist heraus (vgl. 241–248), zum anderen rückt damit zugleich die Frage nach dem Übergang von der Logik zur Realphilosophie in den Blick. Hegel versteht Gott in seiner Religionsphilosophie „as spirit in his community, and this social-communal concept of spirit both requires and includes the personhood of God“ (232). Seine dialektische Rekonstruktion der christlichen Trinität, die sich entschieden gegen rationalistische Kritik (vgl. 248–254) verwehrt, dabei aber selbst unter Modalismusverdacht (vgl. 257–261) gerät, führt zu einer Mystik *sui generis*, „because it is not the ineffable, but the speculative concrete, [...] which includes life, love, mutual recognition, ethical life and God“ (233; vgl. 254–257). Eine ebenso eingehende wie differenzierte Analyse des Begriffs der Einzelheit (vgl. 266–272; 274 f.) und seiner Bestimmung durch Kategorien des Geistes – i. e. Anerkennung – bzw. der Theologie – i. e. Inkarnation, Trinität und Versöhnung – eröffnet nach W. den Weg zu einer philosophisch anspruchsvollen Rekonstruktion der theologischen Trinität und damit auch zum Konzept des wahrhaft Unendlichen (vgl. 235). Die in den folgenden Abschnitten vorgenommenen Ausdifferenzierungen ermöglichen eine Vielzahl von fruchtbaren Verknüpfungen philosophischer Fragen mit explizit theologischen Themen, die hier nur kurz aufgezählt werden sollen: Gemeinschaft von Gott und Mensch; theonome Autonomie; Trost und Versöhnung. Nach W. ist „Hegel's pantheistic true infinite [...] a post-critical metaphysics, a doctrine of dynamic, articulated totality, a philosophy of organism as social infinity“ (12) und kann damit folgerichtig auch in ein Näheverhältnis zu Whitehead oder Hartshorne gerückt werden.

Ein nicht zu unterschätzendes Verdienst dieser vielschichtigen und sorgfältig gearbeiteten Darstellung der Gottesbeweise und des Personseins Gottes bei Hegel liegt darin, dass sich W. für sein Projekt nicht bloß auf die Religionsphilosophie im engeren Sinn stützt, sondern auf eine Reihe von zentralen Texten zurückgreift und damit der Breite Hegel'schen Denkens gerecht werden kann. Erst vor diesem Hintergrund erhält die philosophische Kritik Hegels an Kants Verabschiedung der Metaphysik sowie der philosophischen Theologie ihr volles Gewicht und ihre spezifischen Konturen. Die hier gebotene Interpretation geht weit über einen Kommentar zu den *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (1829) hinaus und bietet in geraffter, klar durchkomponierter Form ein Plädoyer für eine nachkantische, sozusagen post-kritische Metaphysik, das nicht zuletzt für aktuelle Debatten um Möglichkeiten und Grenzen eines Pantheismus fruchtbar gemacht werden könnte.

P. SCHROFFNER SJ