

zes über den anderen postulieren. Vielmehr sind die Autoren bestrebt, die Besonderheiten der einzelnen Positionen mit ihren jeweiligen Chancen und Risiken aufzuzeigen. Außerdem wird deutlich, dass die Verhältnisbestimmung zwischen Individuum und Kollektiv immer im Wandel bzw. gefährdet ist. Daher bleibt es stete Aufgabe, dieselbe auszuhandeln. Dazu ist aber eine vertiefte Auseinandersetzung und ein Sich-Einlassen in die jeweiligen Denkweisen unerlässlich. Hierfür bietet der Sammelbd. eine unverzichtbare Grundlage.

M. VONARBURG

VIEWEG, KLAUS / WELSCH, WOLFGANG (HGG.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1876). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008. 690 S., ISBN 978-3-518-29476-5.

Das Buch versammelt die Beiträge eines Kongresses, der 2006 in Jena zum 200-jährigen Erscheinen von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (= PG) abgehalten wurde, um die PG in ihrer „Gesamtkonzeption“ aber auch „Kapitel für Kapitel zu analysieren und gemeinsam zu diskutieren“ (5). Eingerahmt zwischen den Titeln „Gesamtkonzeption“ und „Ausblick“ wird Hegels (nachträgliche) Einteilung der acht PG.-Kap. (A; B; C [AA]; C [BB]; C [CC]; C [DD]) übernommen. Im Folgenden werde ich versuchen, jeden einzelnen Beitrag kurz vorzustellen.

Zur Gesamtkonzeption des Werkes: Nach *R. Pippin* handelt es sich bei der „Logik der Erfahrung“ der PG um eine ständige Nötigung zur radikalen Selbstkritik. „Der dramatischere Sinn, den Hegel im Auge zu haben scheint, befindet sich in größerer Nähe zu einer völligen Umkehrung des Bewußtseins oder einer Konversion“ (17). Dies zeigt den Selbstbezug, das „sich selbst tragen“ (21) der Vernunft, die im Anderswerden sich erweitert und mehr und mehr zu sich gelangt, sich auf diesem Weg zwar „verwundet“, aber auch heilt und erneuert (18, 21). Das „absolute Wissen“ ist das angezielte, von Hegel nicht mehr näher bestimmte explizite Wissen um die Einheit von Subjektivität und Objektivität, von „für sich“ und „an sich“ und damit die Vorbereitung zu einem wissenschaftlichen Begreifen (34f.). Den Grund für dieses erst im Geist erreichte Sich-Begreifen sieht *E. Förster* in der Erweiterung der PG über das Vernunft-Kap. hinaus, zu der sich Hegel auf den von ihm so genannten „Entdeckungsreisen“ (37) bei der Ausarbeitung des Textes genötigt sah, obwohl mit dem Vernunft-Standpunkt eigentlich der in der „Einleitung“ anvisierte Abschluss des Sich-Findens des Bewusstseins schon erreicht ist. Doch nun ging es noch darum, aus dieser Perspektive „des Geistes eigenes Gestalten“ als „Weltgeschichte“ zu begreifen (55). *R.P. Horstmann* fasst das „Ziel der hegelschen phänomenologischen Überlegungen“ so zusammen: „Wenn denn Objekterkenntnis überhaupt möglich ist, dann nur unter monistischen Bedingungen“ (70), d.h. unter der Voraussetzung der letztlich mit sich selbst vermittelten Einheit der Wirklichkeit, wodurch diese Einheit dann als „Selbsterkenntnis“ (72) Maßstab sein muss für die Erkenntnis überhaupt. Trotz dieser „wenig alltagsfreundlichen“ Konsequenzen (72) bleibt ein solcher Monismus angesichts der Aporien seiner Alternativen durchaus attraktiv. Auf diesen Einheitsgesichtspunkt stößt *R. Benthin* in Hegels Begriff der „Erfahrung“ des Bewusstseins „in singulärer Bedeutung“ genommen (79), d.h. als die *eine* Erfahrung begriffen, die in ihrer Pluralität und in der Ablösbarkeit der einen Erfahrung durch die andere auf dem Weg der „Erinnerung“ dieser Vielfalt und im „reflexiven“ Bewusstsein ihres gemeinsamen „Grundes“ (93) sich ihrer bewusst wird und so die Rede vom „absoluten Wissen“ (94) rechtfertigt. Wie *S. Sedgwick* zeigt, legt Hegel in der „Einleitung“ der PG den Selbstbezug des Bewusstseins durch den Aufweis der Aporie im Begriff der „Erkenntnis als Mittel“ (95) frei, da dieser Begriff immer einen „Standpunkt außerhalb“ (111) voraussetzt. Doch die kritische Beurteilung des Bewusstseins wird wesentlich von diesem selbst vorgenommen. Je tiefer sie ins Selbst eingreift, desto dramatischer fällt sie aus („Verzweiflung“ statt bloßem „Zweifel“). Doch tritt gerade durch solch „inneren Zusammenbruch“ (110) ein Bei-sich-sein-Können in Erscheinung, das die prinzipielle Einheit von „Vernunft“ und „Wirklichkeit“ (111) denkbar macht.

A. Bewußtsein: Die erste Stufe des „Bewußtseins“ ist die „sinnliche Gewißheit“. Doch kehrt sie, wie *R. Ohashi* zeigt, auch auf den weiteren Stufen der PG wieder, näm-

lich als jeweils neue „Unmittelbarkeit“, wobei diese nichts anderes ist als die direkt erfahrene Synthese, in welche die vorangehenden Differenzierungen stets einmündeten. In dieser vermittelnden Syntheseleistung kann die „sinnliche Gewißheit“ zu dem traditionellen Begriff des (subjektiven wie intersubjektiven) „sensus communis“ (129) in Entsprechung gesetzt werden. *A. F. Koch* fasst die ersten Schritte ins Auge, auf denen das Bewusstsein jeweils zu einem seiner Ausgangsannahme widersprechenden Ergebnis kommt, zunächst in der „sinnlichen Gewißheit“ den Übergang von der Annahme letzter Einzelheit zur Allgemeinheit, sodann in der „Wahrnehmung“ den Schritt von der Trennbarkeit beider hinsichtlich des Gegenstandes zu ihrer Untrennbarkeit nach verschiedenen Rücksichten. Diesem Ergebnis zufolge „ist der Widerspruch und ist die Antinomie dem diskursiven Denken nicht äußerlich als eine zwar stets drohende, aber stets auch zu vermeidende Störung, sondern vielmehr sein Kern und Zentrum“ (151f.). *B. Bowman* geht dem Entstehen des „Selbstbewußtseins“ im Kap. „Kraft und Verstand“ nach. Denn die gesetzliche Verknüpfung der Dinge oder genauer der „Kräfte“, insofern sie durch den Wechselbezug mit der Erscheinungswelt, aber auch über die „tautologischen“ Aspekte ihres „Erklärens“ den Rückbezug auf sich selbst enthält, läßt das Bewusstsein in ihr sich selbst erkennen, zunächst nur in der Verbindung eines allgemeinen „Lebens“, doch (wie sich zeigen wird) über dessen Struktur des Miteinanders auch im Verhältnis zu einem gleichgearteten Gegenüber.

B. Selbstbewußtsein: *Ch. Klotz* interpretiert das Kap. „Selbstbewußtsein“ von dessen Argumentationsziel her, nämlich der Gewissheit der Vernunft, „alle Realität zu sein“ (185), und setzt die dorthin führende stufenweise Überschreitung einer subjektivistischen Sicht des Selbstbewusstseins in Parallele zur Kritik Hegels an den Dualismen der Reflexionsphilosophie in „Glauben und Wissen“. *A. Honneth* zeichnet textnah und überzeugend den Schritt des Selbstbewusstseins von der „Begierde“ zur Intersubjektivität nach. Denn die „Begierde“ negiert ihren Gegenstand und setzt ihn zugleich voraus. Die Selbstständigkeit des Gegenstandes zeichnet sich hierbei ab. Doch erreicht sie dieser erst dann, wenn er die Negation an ihm an sich selbst vollzieht und sich so dem Begehrenden gegenüber als selbstständig erweist, wodurch dieser auch selbst zu sich „erwacht“. „Beide Subjekte müssen wechselseitig in dem Augenblick, in dem sie sich begegnen, gegenüber sich selbst eine Negation vollziehen, die in der Abstandnahme vom jeweils Eigenen besteht“ (202). Den sich anschließenden Text über „Herrschaft und Knechtschaft“ macht *P. Stekeler-Weithofer* in seiner Vielschichtigkeit deutlich, indem er ihn nicht interpersonal versteht, sondern als Allegorie der intrapersonalen Dialektik von „Selbst“ und „Leib“ bzw. von „Vernunft“ und „Neigung“. Der unterdrückte Knecht wird nämlich bald zum Herren, wobei freilich das Ziel einer Gemeinsamkeit in gegenseitiger Anerkennung dann auch ins Interpersonale hinein weist. Durch den Vergleich mit Texten aus der „Enzyklopädie“ wird allerdings klar, so *R. Bodei*, dass es Hegel in der Herr-Knecht-Auseinandersetzung der PG auch um die dem Rechtsstaat (logisch wie historisch) vorangehende Welt (von Hegel „heroisches Zeitalter“ genannt) des Kampfes um Anerkennung geht. Denn nur über die Alternative „Freiheit oder Tod“ (241) wird diese Freiheit als unbedingter Wert erfasst, um sie schließlich zum sozialen Rechts- und Ordnungsprinzip ausgestalten zu können, so dass sich jener Kampf erübrigt. Angeregt durch *H. F. Fulda*, der auf die in der PG enthaltenen logischen Strukturen aufmerksam gemacht hat, interpretiert *J. Karásek* das Anerkennungsverhältnis auf dem Hintergrund der Dialektik von „Etwas“ und „Anderem“ aus der „Wissenschaft der Logik“. Denn dort wird an diesen formalen Bestimmungen deutlich: „Etwas kann nur durch sein Verhältnis zu etwas ihm gegenüber Anderem ein bestimmtes Etwas werden“ (258), wobei sich dies nach dem Maß der jeweiligen (und gegenseitigen) „Reflexion in sich“, d.h. Selbstständigkeit, realisiert. Allerdings zeigt die „Logik“ auch die Vorläufigkeit dieser Dialektik in der Kategorienentwicklung, ebenso wie die PG nur erst ein „potentielles Anerkennungsverhältnis“ (269) begründet. Die Emanzipation des Knechtes mündet nach der PG zunächst in den „Stoizismus“ und dann in den „Skeptizismus“. Doch ist dieser, so *E. Csikós*, nicht nur eine Folgegestalt der in stoischer Ataraxie verharrenden Freiheit, sondern ein die PG durchwaltendes methodisches Prinzip, das über jeden fixierten Standpunkt hinaustreibt – „daher sind Hegel alle fundamentalistischen Bestrebungen fremd“ (275) –, das aber auch nicht in die Beliebigkeit führt, sondern im Sinne

des in der „Einleitung“ so genannten „sich vollbringenden Skeptizismus“ zu einer fortschreitenden „Vertiefung des Geistes“ (276) leitet. *I. Testa* setzt das immerhin bereits anvisierte „Anerkennungsverhältnis“ in Parallele zum „objektiven Geist“ der „Enzyklopädie“ und versteht es von daher im Sinne der aristotelischen „zweiten Natur“, als die es „den Hintergrund des sozialen Raumes bildet [...], durch den ich fähig bin, noch vor jedem propositionalen Bewußtsein den Anderen als Interaktionspartner [...] anzuerkennen“ (293). So ist es als kulturelles Produkt zugleich die „Verleiblichung des Geistes“ (306).

C (AA) Vernunft: Das Vernunft-Kap. beginnt mit der „beobachtenden Vernunft“. Den ersten Unterabschnitt „Die Beobachtung der Natur“ untersucht *T. Pierini*. Er zeigt, dass die Natur, ähnlich wie schon der Gegenstandsbereich im Kap. „Kraft und Verstand“, im Fortschreiten der Beobachtung selbstbezügliche Struktur annimmt. Dort war es „das Leben“, hier ist es das „Organische“, das freilich, gegen Kant, nun das eigentlich Objektive in der Natur ist. Die Vernunft hat sich somit in der Natur wiedergefunden. Also wendet sie sich zu sich selbst. Dabei behält sie jedoch zunächst ihre Beobachtungsperspektive bei. Dass sie damit in Aporien gerät, zeigt *M. Quante* am weiteren Text der PG. Die Vernunft macht sich nämlich auf diese Weise selbst zum Objekt und glaubt sich sogar im Maße ihrer gesteigerten Verdinglichung immer besser zu erfassen. Doch sie verliert sich dabei und wird sich erst über die Erfahrung ihres Selbstverlustes ihrer Eigenart neu bewusst. Die Aktualität von Hegels Kritik an den damals als seriöser geltenden Wissenschaften der „Physiognomik“ und „Schädellehre“ ist erstaunlich. Die Vernunft hat also gelernt und verhält sich zu sich nicht mehr beobachtend, sondern im tätigen Ergreifen ihrer selbst. Wie *M. A. Werle* hervorhebt, stehen im Hintergrund der folgenden Gestalten literarische Figuren. Für den Abschnitt „Die Lust und die Notwendigkeit“ steht Goethes „Faust“ Pate, für den Abschnitt „Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels“ sind es Schillers „Räuber“. Auch die literarische Bedeutung der „schönen Seele“ im Kap. über das „Gewissen“ ist hier zu nennen. Man darf sich also fragen, „inwiefern Hegels praktische Philosophie nicht der Literatur eine Funktion einräumt oder ihrer sogar bedarf“ (368). *J. McDowell* knüpft an die Überlegungen von R. Pippin von der Erfüllung der Handlungsintention durch die soziale Anerkennung an. „Jemand, der ein wenig beeindruckendes Gedicht geschrieben hat, darf nicht behaupten, daß er ein gutes Gedicht im Sinn gehabt habe und ihm bloß mißlungen sei, es herauszubringen“ (387). Doch von Hegel wird das Prinzip faktischer Anerkennung auch kritisch betrachtet, wie im Vorgriff auf das Geist-Kap. gezeigt wird. Die Autonomie der individuellen, eben nicht ins Soziale auflösbaren Vernunft mit ihrer persönlichen Bewertung und Verantwortung bleibt der PG gleichfalls zu entnehmen (391 f.). Das Vernunft-Kap. mündet im letzten Teil zunächst in einen radikalen Monismus, an dem *M. Forster* zahlreiche Parallelen zu Herders pantheistischer Weltansicht erkennt. Allerdings bleibt unübersehbar, dass Hegel diese Sichtweise in deutlicher Kritik „das geistige Tierreich“ nennt.

C (BB) Der Geist: Hegels Begriff des „sittlichen Geistes“ in der PG (und „Rechtsphilosophie“), seine vernunftgeleitete Auflösung und tiefere Begründung über die Moral und das Gewissen, arbeitet *L. Siep* heraus, um diese Konzeption dann auf ihre heutige Rezipierbarkeit zu überprüfen. So gibt es auch heute viel an unhinterfragter Sittlichkeit, ohne die eine Gesellschaft nicht funktionieren kann. Allerdings wäre nach Siep angesichts der heute eher antimetaphysisch kritischen sowie kreativ individualistischen Kultur der Begriff der „Vernunft“ dem des „Geistes“ vorzuziehen. *U. Schlösser* geht auf das Verhältnis von „Sprache“ und „Handeln“ ein, das Hegel besonders im Bildungskap. thematisiert. Sprache ist „Dasein“ des Ich und so wesentlich dessen offenbares Handeln. In ihm findet die tiefste Selbstentfremdung des Ich ihren Ausdruck (wie die Bildungswelt des Absolutismus es zeigt), aber auch die vollendete Tat, „das Wort der Versöhnung“, mit dem das Geist-Kap. schließt. In der PG repräsentiert die Figur der Antigone, wie *E. Rózsa* herausstellt, die überindividuelle, substantielle Sittlichkeit, wohingegen das Recht auf Individualität dem Mann vorbehalten bleibt. Mit dem Ende dieser archaischen Welt muss allerdings diese Geschlechterzuordnung verschwinden. In der „Rechtsphilosophie“ erhebt sie Hegel denn auch zur „gegenseitigen Partnerschaft“ (471) und korrigiert damit ein Frauenbild, in welchem er bei Abfassung der PG wohl

noch ein zeitloses Ideal gesehen hat. O. D. Brauer hat sich Hegels ambivalentes Verhältnis zur „Aufklärung“ vorgenommen. Einerseits ist sie für den Autor der PG „ein irreversibler und unaufhaltsamer Prozeß“ (481), und so führt das Geist-Kap. auch konsequent zu ihr hin. Andererseits nimmt die radikale und hellsichtige Kritik an ihr manches von der später deutlich gewordenen „Dialektik der Aufklärung“ vorweg, etwa wenn sich zeigt, dass das isolierte Prinzip der „Nützlichkeit“ zum Staatsterrorismus werden kann. Den solcherart degenerierten Geist kann nur die „Moralität“ retten, die allerdings angesichts der Dualismen, in die Kant und Fichte sie führten, nur im „Gewissen“, das mit sich eins und im Reinen ist, zur Ruhe kommt. Doch Hegel zeigt, so Chr. Halbig, welch fatale Konsequenzen es hat, „das Überzeugtsein, zu etwas verpflichtet zu sein, selbst nicht nur als notwendig, sondern sogar als hinreichend für das *an sich*, nämlich für das Bestehen einer Verpflichtung zu betrachten“ (501). Die Problematik des Wissensstandpunktes verdeutlicht Hegel am Bild der „schönen Seele“, zu welchem ihm, wie A. Speight nachweist, besonders Schiller, Jacobi und Schlegel die Anregung gaben. Denn die reine Innerlichkeit will und muss sich zeigen und kann sich damit der externen Beurteilung nicht entziehen. In dieser Enthüllungsnotwendigkeit sieht Speight überhaupt einen Grundzug der hegelschen Ästhetik (519).

C (CC) Die Religion: Das Gewissen erfüllt sich selbstkritisch dort, wo ihm aus einer letzten Tiefe die Kraft zum versöhnenden „Ja“ erwächst. Dies ist die Ebene der Religion. Ihr „Absolutes“ ist immer schon anwesend (523), wie Hegel in der „Einleitung“ sagt. Der Mensch ist somit als solcher ein „homo religiosus“ (534). In der „natürlichen Religion“, die F. Duque behandelt, begegnet das Absolute zunächst als unbestimmte Tiefe („die Lichtreligion“, vielleicht Persien), dann als Tadel der Gestalten („die Pflanze und das Tier“, Indien) und schließlich über die menschliche Gestaltungskraft als Unermesslichkeit („der Werkmeister“, Ägypten). Seine Enthüllung auf den Menschen hin spricht der Mythos von der Überwindung der Sphinx durch Ödipus aus. Diese Wende zum Menschen ist die „Wende nach Innen“ (550). Hegel sieht sie, wie T. Pinkard ausführt, in der „Kunst-Religion“ der Griechen vollzogen. Die menschliche Statue, der menschliche Körper und schließlich die Poesie repräsentieren den Gott. Doch diese „ästhetische Präsenz“ des Göttlichen kommt an ihr Ende. Im Zerbrechen der ästhetischen Welt in der Tragödie und ihrer Subjektivierung in der Komödie wird die neue Mitte frei, die fortan der Mensch in seiner Freiheit ausfüllt. Der Mensch als Ort der Offenbarung Gottes. Das ist freilich die Botschaft des Christentums, der „offenbaren Religion“. Gott wird sichtbar, begreifbar, teilt sich mit. Auf diese Weise teilt er aber auch sich selbst als dieses Prinzip mit. F. Menegoni legt dar, dass Hegel die trinitarisch innergöttliche Kommunikation als „theoretischen Kern“ der Offenbarung identifiziert, „der dank seiner universalen Mittelbarkeit und Vertretbarkeit jedem echten Dialog zwischen Glauben und Kulturen zugrunde liegt“ (569).

C (DD) Das absolute Wissen: Das „absolute Wissen“ schließlich gibt dem Sich-Eröffnen des Absoluten in der Religion die Form der Mittelbarkeit durch den Begriff. Erst in ihm lässt sich der Inhalt der Religion diskursiv rechtfertigen. „Religion ist somit kein Auslaufmodell, nicht bloßes Erbstück der Tradition in einer total sich verweltlichenden Welt. Solch heute oft vorfindlicher Verstand (weil er mit der Form auch den Inhalt verwirft) versteht das Substantielle der authentischen Religion nicht“ (591), so K. Vieweg. Aber lässt sich das „absolute Wissen“ selbst rechtfertigen? Den Anspruch darauf, den das kurze, teilweise schwer verständliche Schlusskapitel der PG erhebt, verteidigt H. F. Fulda im Kern (trotz mancher Zugeständnisse) gegen seine Kritiker. Man kann es jedenfalls nicht, wie manche wollen, vom bisherigen Gang der PG abkoppeln. Zum Programm der „Einleitung“ gehört die Aufweisbarkeit einer Übereinstimmung von „erscheinendem“ und „wahrem Wissen“, wenn denn Wissen und Wahrheit überhaupt möglich sein sollen. Am Ende muss, wie auch immer im Einzelnen begründet, das explizite Erreichen dieser unverzichtbaren Bewusstseinsstufe stehen. „Das zu betrachtende Bewusstsein ist dabei durchweg ein Bewusstsein des Absoluten, All-Einen“ (619). Es wird an diesem Ende „nicht mehr genötigt, über sich *hinauszugehen*, sondern geht in sein innerstes, vom Bewusstseinsgegensatz freies Selbst *hinein*“ (623). Doch welche Möglichkeiten dieser Standpunkt für eine konkrete Ausführung der Wissenschaft eröffnet, „darüber informiert die veröffentlichte *Phänomenologie* viel zu vage“ (ebd.).

Ausblick: Er besteht aus zwei Artikeln. *V. Höhle* zeigt an fünf aktuellen Strömungen der Philosophie, dass sie in ihrer Verneinung des „absoluten Wissens“ dieses beerben: So (1) der Objektivismus des szientistischen Naturalismus, (2) der Subjektivismus der Phänomenologie, aber auch der Psychoanalyse, (3) der Intersubjektivismus der Soziologie und Diskurstheorie, (4) der Logizismus der analytischen Philosophie und (5) die resignierte Absage an die Vernunft und die Ideale der Aufklärung (wohl der Postmodernismus). Das Aporetische dieser Absolutismen darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich in ihnen besondere „Erfahrungen des nachhegelschen Bewusstseins“ (627) aussprechen, die in eine Neuformulierung der unwiderleglichen Absolutheitsdimension der Vernunft und eines ihr entsprechenden „absoluten Wissens“ integriert werden müssen. Eine völlig entgegengesetzte Zielrichtung verfolgt der Schlussbeitrag von *W. Welsch*. Er sieht den bleibenden Beitrag Hegels zu einem umfassenden Wirklichkeitsverständnis in seiner evolutionären Gesamtsicht, nach der sich nicht nur die Gestalten der Welt und des Bewusstseins, sondern auch deren konstituierende Kategorien aus einer natürlichen Entwicklung ergeben. Seine Kritik richtet sich gegen den von Hegel (wie aber auch von Höhle) vertretenen Geist-Ursprung dieser Gesamtbewegung, und so ist sein Beitrag ein Plädoyer für einen evolutionären Naturalismus. Auch wenn die Bezeichnung „Kommentar“ im Untertitel dieses Buches missverständlich ist, und es sich eher um eine Sammlung von Essays zu den Themen der einzelnen Abschnitte der PG handelt, gibt der Bd. doch einen Einblick in den Reichtum und die bleibende Aktualität dieses großen Werks der Weltliteratur. Für den Kenner ist es zudem eine Fundgrube interessanter Detailanalysen und zahlreicher Verbindungen von hegelschen Einsichten zu neueren philosophischen Positionen.

J. SCHMIDT S. J.

GOTT UND DAS ABSOLUTE. Studien zur philosophischen Theologie im Deutschen Idealismus. Herausgegeben von *Christian Danz* und *Robert Marszałek* (Lehr- und Studienbücher zur Theologie; Band 2). Wien: LIT 2007. VII/181 S., ISBN 3-7000-0586-5 (für Deutschland: 3-8258-0034-5).

Das evangelische Studienbuch sammelt – nach der Einleitung von *C. Danz* – sechs Beiträge, vier aus einer Tagung (2006) in Warschau, zwei nachträglich dazugekommen (leider ohne Vorstellung der Autoren). – Die Einleitung geht davon aus, dass durch Kants Transzendentalphilosophie „die Fundamente der traditionellen Onto-Theologie unwiederbringlich zerstört“ seien (2), so sehr seine Kritik und die „moralphilosophische Umformung des Gottesgedankens“ (3) nicht das letzte Wort geblieben sind, und verweist auf die drei Streitsachen des 18. und 19. Jhdts. betreffs Pantheismus, Atheismus und Theismus. Die Rückbindung des Gottesgedankens an die Bedingungen seiner Wissbarkeit führt dazu, dass an die Stelle der natürlichen Theologie die Religionsphilosophie tritt: „eine vermögens-theoretische Fassung des menschlichen Bewusstseins ... hinsichtlich seiner Unbedingtheitsmomente sowie seiner Geschichtlichkeit“ (5). Nach dem Atheismusstreit entkoppelt Schleiermacher Religions- und Gottesbegriff und stellt damit dem Idealismus die Denkaufgabe neuer Vermittlung. Im Blick auf das Subjekt nehmen sie Fichte und Kierkegaard an, religionsgeschichtlich Hegel und Schelling.

Ein Drittel des Ganzen nimmt die erste Abhandlung ein: *R. Langthaler*, Das Vernunft-Gefüge der Ideen des „Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns“ als Fundament der Kantischen Religionsphilosophie. In uns ist der Sollensanspruch „gegeben“ und macht die Existenz des Menschen aus. Entsprechend zielt die Hoffnung zuerst auf die Sühne des Bösen. Positiv geht es beim „höchsten Gut“ um die Einheit von Natur und Freiheit. Insofern führt Moral zur Religion – ohne dass beides identifiziert würde. So liegt hier auch kein Rückfall in den Eudaimonismus vor, obwohl Kant selbst dies Missverständnis begünstigt. Stellt derart das Übersinnliche in uns den wahren Menschen dar, dann kann es auch „symbolisch-indirekt“ als außer/über uns vorgestellt werden (42 – „nach uns“ meint die Unsterblichkeit). Der Vorwurf kurzschlüssiger Reduktion ist nicht ohne Recht, doch hat Kant 1. die „Religion innerhalb der Grenzen“ von einer *aus* bloßer Vernunft unterschieden, 2. führt sein Bild von den konzentrischen Kreisen irre. Ist geschichtlich-positive Religion ohne jene (ohne deren Maßstäbe) blind, so bleibt jene ohne diese leer (52), wie sie sich ja auch faktisch erst aus ihr „herausgeschält hat“ (56). Im Hin-