

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 vermögensrechtliche 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-

tergrund der Postulatenlehre steht das unlösbare Theodizeeproblem. Es verwandelt den „Kardinalsatz“ „Es ist ein Gott“ (62) in die Kardinalfrage: Wo ist Gott? Gerade in dieser Frage aber (wie in der nach dem Zweck, warum [67 – ursprünglich: warum] „jenseits aller Wozu-Fragen“?) bleibt Hiob = der Mensch dem Übersinnlichen in sich treu.

Nachträglich aufgenommen wurde der Folgebeitrag von E. Düsing zum Verhältnis von Ich und Absolutem bei Fichte und Kierkegaard. Eindrucksvoll Fichtes „Augustinische Wende“, aus der verletzenden Erfahrung des Atheismusstreits, vom sich selbst setzenden Ich zum Ich als Bild des Absoluten. Kants Postulate verteilt er ab 1804 „auf die drei mittleren der insgesamt fünf Weltansichtsstufen“ (84). In der Sittenlehre von 1812 zeigt sich „Fichtes sonderbar schroffes ‚Sich-Vernichten‘-Sollen des Ich auf der Verbindungslinie“ christlicher Metanoia und Kantscher Revolution der Denkungsart (88) – wobei gerade diese Selbst- und Reflexionsaufhebung die „Evidenz des Absoluten“ schenkt (94). So führt christlich-neuplatonisch die Liebe „über Kants Erkenntnisrestriktion hinaus“. Von Fichtes *Bestimmung des Menschen* beeindruckt, stellt Kierkegaard „die Selbstwahl konkreter Subjektivität als ein Zu-Ende-Verzweifeln“ dar (96). Die in der Angst verlorene Freiheit wird wiedergefunden, wenn das Selbst sich durchsichtig in Gott gründet.

J. Kloc-Konkolowicz fragt nach der Bedeutung des Positivitäts-Begriffs in Hegels „theologischen“ Jugendschriften für dessen spätere Entwicklung. Ist Moralität durch Autonomie, Freiheit, Öffentlichkeit bestimmt, prägen die positive Religion Autorität, Zwang, Jenseitigkeit (110). Beim späteren Hegel findet der Verf. eine entwickelte Gestalt dieses Begriffs in dem der Entäußerung. Er wehrt sich gegen eine konservative Lesart des berühmten Satzes aus der Rechtsphilosophie von der Vernünftigkeit des Wirklichen und vice versa, verweist auf Hegels Kritik an der Abkoppelung des Rechtssystems von den übrigen gesellschaftlichen Systemen und auf die Entwicklungsdialektik zuvor schon im Herrschaft-Knechtschaft-Kap. der Phänomenologie.

Hegel gilt auch der zweite zusätzliche Beitrag, von K. Appel: Offenbare Religion und absolutes Wissen. Ein Plädoyer gegen das „Vorurteil“ pantheistischer Aufhebung der Religion in Philosophie, gestützt auf den „Leitsatz“ (122) aus der Phänomenologie-Vorrede, alles komme „darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen“. Dazu folgt Verf. den Entwicklungsschritten des Bewusstseins, von der Lust zum Gewissen, zur Vorstellung der offenbaren Religion. Hier „kreuzen sich in der Gestalt Jesu die zwei Entäußerungsbewegungen der Substanz und des Subjekts“ (137). Zutreffend, doch offenbar auch ohne Rückfragen zustimmend wird Hegels Trinitätslehre referiert: vom „Defizit“ (140) der immanenten Trinität, weil das Anderssein nicht als solches gesetzt sei, über die Notwendigkeit des Reichs des Sohnes und des Todes Gottes bis zu der These, dass religiös der Verlust nicht bis zum Ende getrieben werde. „Vielmehr distanziert sich das Bewusstsein von diesem Verlust und lagert ihn in ein Anderes, in Gott aus“ (141). Im absoluten Wissen endlich schreitet Hegel „in Richtung Ökumene von Christentum und Buddhismus“ (143). Mit L. Siep zu sagen, dass hier „von der Substanz christlichen Glaubens wenig überbleib[e]“, findet der Verf. fragwürdig (feuerbachisch – oder in der Tradition F. Wagners, der Gottes Sein nach Art des Rechtes dachte [ThPh 68 [1993], 456 f.]?).

Bei C. Danz, *Der „umgekehrte Gott“*, geht es um die Rezeption von Luthers *De servo arbitrio* in Schellings Freiheitsschrift. Der Unterschied im Geritenwerden durch Gott oder Satan liegt bei Luther in der befreit/befreienden Durchsichtigkeit oder unfreien Undurchsichtigkeit der Selbstbestimmung des Menschen (153). Für Schelling, nach Kant, fallen Luthers Objektivitäten weg. „Der Gottesgedanke fungiert ... als Beschreibungselement des aktuellen Vollzugs“ (161). Damit seien „genuin reformatorische Momente, nämlich die im Gottesverhältnis verankerte Freiheit, unter den Erkenntnisbedingungen der Neuzeit fort[geschrieben]“.

Nach so viel Vermittlung und „Offenheit“ setzt eine rigorose Abrechnung den Schlusspunkt: R. Marczalek, *Das Erbe Schellings im theologischen Denken Adornos*. Zwischen beiden steht P. Tillich (164): „abschwächende Mitte zwischen dem letzten großartigen Schwung der denkerischen Kraft freien Geistes einerseits und der Entartung des theologisch geprägten Denkens im Werk Adornos andererseits“ (164). Verf. sieht vier Abstiegslinien. Die trinitarisch-metaphysisch gefasste Absolutheit wird erst zur re-

gulgativen Idee als Freiheitsbedingung, sodann zur Selbstillusion verdinglichten Bewusstseins. Entsprechend wird das Menschsein aus dem Selbstwissen des Absoluten zu sich im Endlichen erfüllender Intersubjektivität, „um in der Kastration des Geistes ihr pathetisches Ende zu finden“ (181). Offenbarung, ursprünglich im Aufstieg zur monotheistischen Wahrheit, sodann Stärkung des Selbstwertgefühls des Irdischen, mündet in antiphilosophischem Ästhetizismus. Immanenz, erst Gegenwart des Heiligen, ruft dann gegen den Schock der Nichtigkeit nach dem Sakralen und endet im „Immanentismus des antihumanistischen Naturalisten“ (181).

J. SPLETT

KNIGHT, KELVIN, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Malden, MA: Polity Press 2007. VII/247 S., ISBN-10: 0-7456-1976-2; ISBN-13: 978-0-7456-1976-7.

Es geht nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, um eine Geschichte der praktischen und politischen Philosophie von Aristoteles bis MacIntyre; Aufgabe des Buchs ist vielmehr, die aristotelische Tradition, in der MacIntyre steht, so, wie MacIntyre sie sieht, nachzuzeichnen mit dem Ziel, MacIntyres Form des Aristotelismus herauszuarbeiten. Aristoteles' Lehre von der ethischen Vorzüglichkeit (*excellence*) habe in der Tradition und ebenso im Aristotelismus nach Heidegger dazu gedient, elitäres Denken und Unterdrückung zu legitimieren. Dagegen schließe MacIntyre die Kluft zwischen der partikularistischen praktischen und der universalistischen theoretischen Philosophie des Aristoteles. Die Formen der Praxis seien das soziale Mittel, durch das die Individuen ihre natürlichen Anlagen verwirklichen, und zwar deswegen, weil sie Standards sind, welche die Individuen nachahmen sollen. Hier verweist Knight (= K.) auf Wittgensteins Regelfolgen und die Sprachspiele. Im Unterschied zu anderen analytischen Philosophen betone MacIntyre den teleologischen Charakter dieser Praxisformen; er greife so den aristotelischen Gedanken eines Telos des Menschen auf und komme auf diese Weise von einem Konventionalismus zur Metaphysik. MacIntyres Ethik sei auch theistisch; die elitäre Ethik der Autarkie des Aristoteles werde ersetzt durch eine Ethik des gegenseitigen Dienens. Im Marxismus sehe MacIntyre eine säkularisierte Form der religiösen Ethik; er habe seinen Ursprung in einer verfehlten Kritik einer deutschen philosophischen Tradition, die Aristoteles viel verdanke. MacIntyre Philosophie sei mehr als eine Rehabilitation des Aristotelismus; im Verhältnis zur Tradition sei sie ein reformierter Aristotelismus, und im Verhältnis zum kapitalistischen, liberalen und bürokratischen Nationalstaat ein revolutionärer Aristotelismus.

Das Buch umfasst vier Kap. Anliegen des ersten Kap.s, „Aristotle's Theoretical and Practical Philosophy“, ist es, den Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie des Aristoteles zu entschärfen: Was Aristoteles über die Praxis schreibe, müsse im Licht seiner Theologie, Ontologie und Naturphilosophie gelesen werden. Kap. 2 geht den Ursprüngen des Kommunitarismus im Christentum und der mittelalterlichen Philosophie nach: bei Paulus, Augustinus, in den Bettelorden, im Aristotelismus eines Albert des Großen und Thomas von Aquin und im Republikanismus (Marsilius von Padua). Die Auffassung, dass sich im christlichen Aristotelismus zwei Traditionen miteinander verbunden hätten, bedürfe der Differenzierung: intellektuell dominierend sei das Christentum; es sei gegenüber dem Aristotelismus die weitaus stärkere Tradition, und der christliche Aristotelismus sei weniger eine Synthese als vielmehr eine Annexion.

„Aristotle in Germany“ (Kap. 3) umfasst den Zeitraum von der Reformation bis zu den 70er-Jahren des 20. Jhdts.: Luthers Theologie der Berufung und seinen Antiaristotelismus, Max Webers protestantische Ethik, Hegel, Marx, Heideggers Zugang zu Aristoteles durch die Destruktion der aristotelischen Tradition, Hannah Arendt, die Bedeutung des sechsten Buchs der Nikomachischen Ethik für die Philosophie von Hans-Georg Gadamer, Manfred Riedels Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Wilhelm Hennis, um nur diese zu nennen. Luther habe die Aufklärung in Deutschland verzögert, und auch, als sie sich mit Kant schließlich durchsetzte, habe sie noch unter Luthers Einfluss gestanden. Mit Kant habe Deutschland die philosophische Führung in Europa übernommen und den europäischen Geist vom Rationalismus zum Irrationalis-