

Hindernissen“ aus dem neunten Kap. von DC. relativiert wäre. Nicht nur in der Debatte mit Bramhall, sondern bereits im ersten Kap. von DC. gibt es Ansätze, wonach sich der Willensbegriff mit dem Begriff von Notwendigkeit vereinbaren lässt.

Abschließend wird im vierten Kap. (121–132) mit dem Titel „Freiheit und politische Verpflichtung“ die Frage thematisiert, ob das Individuum immer die Pflicht hat, einer Herrschaft zu gehorchen und ihre Autorität zu akzeptieren. Hätte man diese Verpflichtung bedingungslos angenommen, so ergäbe sich daraus das Bedenken, das von Hobbes vertretene „wechselseitige Verhältnis von Schutz und Gehorsam“ sei damit aufgehoben (122). S. erinnert an Hobbes' grundsätzliche Position: Eine Unterwerfung des Menschen geschieht nicht gegen seinen Willen, sondern durch seine Einwilligung, weshalb sich ein solcher Einwand als gegenstandslos erweist (125). Man kann hier von einer theoretischen Rechtfertigung sprechen, deren praktische Konsequenzen in der Gehorsamspflicht zum Ausdruck kommen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass S. mit diesem Werk die zentralen philosophischen Freiheitsgedanken Hobbes' darzustellen bzw. zu analysieren gelungen ist. Auch hat er sein zu Beginn formuliertes Ziel, „Hobbes aus philosophischen Höhen auf den Boden zu holen“ (15) erreicht. Obwohl die These, derzufolge Hobbes im „Leviathan“ die frühere Freiheitskonzeption verworfen habe, etwas überbetont wird, ist dieses Buch nachdrücklich zu empfehlen.

J. PERCIC S. J.

MESSINESE, LEONARDO, *Die Gottesfrage in der Philosophie der Neuzeit* [Il problema di Dio nella filosofia moderna <dt.>]. Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Christian Göbel (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; Band 45). Berlin: Duncker & Humblot 2007. 81 S., ISBN 978-3-428-12593-7.

Leonardo Messinese, Professor für neuzeitliche Philosophie an der Lateranuniversität, präsentiert in vorliegendem Bd. auf kompakte und didaktisch eingängige Weise die Philosophie von Descartes bis Hegel unter jenem Kennzeichen, das er als das verbindend Charakteristische der neuzeitlichen Denker ansieht, nämlich die Gottesfrage als Problem angegangen zu sein (22, vgl. 6). Gerade einmal gut 30 Seiten genügen ihm (18–52), um die unterschiedlichen Interpretationsparadigmata der neuzeitlichen Philosophie – „Legitimität“ (Blumenberg) oder ‚Rechtsbruch‘ (Löwith) (19) – in Richtung einer einheitlichen Thematisierung des neuzeitlichen Anliegens zu übersteigen: des epistemologischen Anliegens einer grundlegenden Problematisierung der metaphysischen Tradition und zuallererst ihres Gottesbegriffs. In dieser interpretativen Stoßrichtung erscheint dann Kant als derjenige, welcher das Problem kritisch aufreißt, damit es dann von Hegel im Rahmen dieser neuzeitlichen Epistemologie auf positive Weise neu gefasst werden kann (24 f.).

Nach dieser Einführung in die Gottesfrage im ersten Kap. stellt Messinese (= M.) im zweiten Abschnitt die epistemologische Herausforderung dar, welche zu der Herausbildung des neuen metaphysischen Paradigmas bei Kant und Hegel geführt hat: der den Empirismus wie Rationalismus gleichermaßen konditionierende neuzeitliche Skeptizismus (26–31). Dabei wird deutlich, inwiefern der in Hume kulminierende Empirismus einen unmittelbaren Skeptizismus verkörpert, und die cartesische Antwort auf diesen zwar durchaus einschlägig ist, jedoch dafür den Preis zu entrichten hat, eben den durch den Skeptizismus eingeklagten Subjektivismus als konstitutives Element integrieren zu müssen. Dies gibt der Neuzeit die Richtung vor, die Gottesfrage nur noch als Problem, d. h. von ihrer Möglichkeitsbedingung her, epistemologisch in den Griff bekommen zu können (29 f., 35).

Luzide stellt M. als Zwischenergebnis die unauflösbare Spannung in Descartes heraus, einerseits die neuzeitliche Subjektivität grundgelegt zu haben, dieses Problem aber dennoch durch die traditionell-metaphysische Methode in den Griff bekommen zu wollen. Kant sei demgegenüber – und damit schafft der Autor den Übergang zum zentralen dritten Kap. der Abhandlung – durch das Programm gekennzeichnet, dieser neuen Herausforderung auch durch eine neue metaphysische Epistemologie zu begegnen (30 f., 33 f.), die zunächst das Zugeständnis machen muss, in ihrer kritischen Gestalt auf die

traditionelle Behandlung ihres höchsten Gegenstandes – in Form der Gottesbeweise eben – zu verzichten. Hegels Intention sei es, unter diesen Bedingungen – d. h. den Bedingungen der kantischen Epistemologie („Wissenschaftlichkeit“) – das authentische Anliegen der Philosophie wieder einzubringen, nämlich die metaphysische Thematisierung des Absoluten (37). Den denkerischen Fortgang, den diese neuzeitliche Metaphysik im Gegensatz zu dem noch der Tradition zuzuschreibenden Lösungsversuch Descartes' erbringt, fasst M. in der innerphilosophischen Ersetzung der theoretischen Grundspannung „Gewissheit – Wahrheit“ durch „Glaube – Wissen“. Dadurch widerlegt Hegel die in der neuzeitlichen Philosophie unterschwellige Skepsis, die Gottesfrage metaphysisch-spekulativ behandeln zu können und damit überhaupt zu einer Metaphysik zu finden (38f.). Das unbestreitbare Verdienst Hegels liege dabei darin, die neuzeitliche Differenzierung zwischen Glaube und Vernunft nicht als negatives *definitivum* zu betrachten, welches Metaphysik und Gottesfrage obsolet und damit den Glauben „dumm“ (Hegel) werden lasse, sondern als Fortschritt in der abendländischen Geistesgeschichte, wodurch das Denken sich selbst innewerde und damit von Neuem mit dem Glauben verbunden werden könne (40f.). Gleichwohl – und auch dies stellt M. heraus – trage dieses Verdienst auch das vorneuzeitlich undenkbare Risiko in sich, dadurch zu einer dialektischen Identifizierung beider zu gelangen (40).

Diese pointierte Differenzierung der hegelschen Position führt der Autor im abschließenden vierten Kap. zu grundlegenden Überlegungen über Sinn und Aussagewert der „Gottesbeweise“ (43–46): Sie als ein wissenschaftlich-demonstratives Beweisen zu verstehen, bedeute, sie misszuinterpretieren und die geistesgeschichtliche Bedeutung Kants und Hegels nach den ergebnislosen Versuchen des Rationalismus im Gefolge Descartes' zu verkennen. Nach der epistemologischen Korrektur dieser falschen Auffassung durch Kant hat Hegel die authentische Bedeutung des „Gottesbeweises“ im Sinne des Thomas von Aquin wiederhergestellt – in dem Sinne, dass es nicht um wissenschaftliche „Demonstration“, sondern um philosophische „Vermittlung“ gehe (44).

Dieses Ergebnis wendet M. im Schlussteil gegen das immanentistische Interpretationsparadigma der Moderne, wie es durch einige zeitgenössische Autoren, so durch Cornelio Fabro und Augusto Del Noce, formuliert worden ist (47–52): Diesen liege das Missverständnis zugrunde, Hegels Denken als ein „in sich geschlossenes ‚natürliches Wissen‘“ zu interpretieren, wohingegen es jedoch zutreffend ein „*neues Verständnis* der offenbaren Erkenntnis als absolutes Wissen“ darstelle (49). Damit interpretiert M. die hegelsche Philosophie, stets mit den notwendigen Kautelen und Einschränkungen, als Ausdruck christlicher Philosophie, die es jedoch in dem Sinn authentisch fortzuentwickeln gelte, als das Programm christlicher Philosophie die hegelsche „immanente Transzendenz“ im Denken zur „Transzendenz des ‚Gottes des Glaubens‘“ führen müsse (51f.).

Zwei Aufsätze, die dieser gelungenen Abhandlung M.s im Anhang beigegeben sind, integrieren den dichten Gedankengang des vorliegenden Bds. vor allem bezüglich der knappen und notwendigerweise skizzenhaft bleibenden Äußerungen zu Descartes. In der breiteren Verortung derselben im ersten Anhang (55–66) wird das Denken Descartes' in die geistesgeschichtliche Situation seiner Zeit wie auch in dessen persönliche Religiosität eingebettet, was dem Autor dazu dient, nochmals einen genaueren Blick auf dessen Systematik und die sich in dieser ausdrückenden Intentionen zu werfen. Dabei bringt er, ergänzend zum Urteil im Hauptteil des vorliegenden Bds., das fundamental Neue des cartesischen Denkens in seiner Zeit zum Ausdruck, das schlagwortartig mit dem Programm „neue Metaphysik“ als „christliche Apologetik“ wiedergegeben werden kann. Bekanntlich hat dieses nicht zuletzt die engagierte Kritik Pascals hervorgerufen. Der zweite Anhang ist eine kritische Auseinandersetzung mit einem 1997 erschienenen Buch Salvatore Nicolosis zum selben Thema der Abhandlung M.s (67–78). Dem Urteil Nicolosis zufolge sei die neuzeitliche Philosophie vor allem eine Epoche der apriorischen und weniger der aposteriorischen Gottesbeweise. Gerade an der neuzeitlichen Fassung des ontologischen Arguments sieht M. seine These der Zentralstellung der Gottesfrage in der modernen Philosophie bestätigt. Diese interpretiert er dabei nicht im Sinne ihres „demonstrativen Werts“, sondern intendiert eine Weiterführung und Vertiefung gemäß dem „Index des Gesamtsinns dieser oder jener philosophischen Position“ (43).

Die Abhandlung M.s zur Gottesfrage in der Neuzeit kann aufgrund ihrer Prägnanz, argumentativen Klarheit und inhaltlichen Stringenz nur empfohlen werden. Die Übersetzung durch Christian Göbel ist elegant, kohärent und sichert deren gute Lesbarkeit. Indem der Autor seine Thesen klar, aber nicht undifferenziert präsentiert, vermag er es, das theologische Desiderat einer positiven Auseinandersetzung mit der Neuzeit und Moderne ein gutes Stück voranzubringen. Unabhängig davon, ob man nun wie der Rez. mit der Bewertung M.s übereinkommt oder aber nicht, wird man diese Studie in jedem Fall als wertvolle Systematisierung schätzen.

M. KRIENKE

SOLBACH, ANJA, *Seinsverstehen und Mythos*. Untersuchungen zur Dichtung des späten Hölderlin und zu Heideggers Deutung (Alber Thesen, Band 33). Freiburg i. Br./München: Alber 2008. 287 S., ISBN 978-3-495-48308-4.

In ihrer Hölderlin-Deutung hebt Solbach (= S.) hervor, dass dessen Denken und Dichten bleibend mit dem Idealismus verknüpft war. In seiner Stiftszeit wurden vor allem Platon und Kant für ihn wichtig: freilich nur der Platon des „Symposion“ und des „Phaidros“, der von der Idee der Schönheit spricht, die in *theia mania* direkt im Sinnlichen ergriffen werden kann. Bei Kant sind es die Postulate, die aber nun Gegebenheiten der intellektuellen Anschauung im „Gefühl“ sind. Später wird der Kontakt mit Schiller wichtig, aus dessen Aufsatz „Über Anmut und Würde“ Hölderlin schöpft. Wo aber Schiller von Anmut und Spiel spricht, setzt Hölderlin die Schönheit. Diese ist ihm das – in Gegensätze auseinandergehende – sinnliche Dasein des absoluten, vorobjektiven und vorsubjektiven „Seins“. So wird die Ästhetik zu einer Zentraldisziplin der Philosophie. Der „Hyperion“ ist die nostalgisch beschwörende Erinnerung an das klassische (athenische) Griechenland, in dem Schönheit und Freiheit herrschten, zugleich Hoffnungsbild für morgen, über die heutige Zeit der „Zerrissenheit“ hinweg. Wenn S. betont, dass Hölderlin als Idealist verstanden werden muss, der dem Frankfurter Hegel nahesteht, will sie auch seine „späten“ Texte aus der Zeit der „vaterländischen Wende“ davon nicht ausnehmen. Leider bleibt unklar, wie man Hölderlins Idealismus verstehend nachvollziehen könne. Seine eigenen theoretischen Ausführungen bleiben weitgehend vage, und S.s Erklärungen bringen da auch keine befriedigende Klarheit. Allzu großmaschig ist das Netz, das durch die verschiedenen dialektischen Bestimmungen, die untereinander oft nur synonyme Varianten sind, gestrickt ist. – Einigermaßen klar hingegen tritt der Wandel hervor, den Hölderlin vollzogen hat, von seiner früheren Phase, die von der glücklich-harmonischen Einheit des empfindenden Geistes mit der durch die Götter repräsentierten Natur charakterisiert ist, zu einer anderen, in der die zu große Nähe (Unmittelbarkeit) des Menschen mit den Göttern als tödliche Gefahr gilt. Dieser Wandel habe sich in der Folge der Entwürfe zum Empedokles-Drama vollzogen. Die zu unmittelbare Beziehung des Empedokles zur göttlichen Natur findet ihren höchsten Ausdruck, aber auch ihre Sühne in dessen Sprung in den Krater des Ätna. Indem sein Volk dessen innewird, gewinnt es die Möglichkeit, eine Mitte zwischen der gottvergessenen Gedankenlosigkeit und der unmöglichen Gottunmittelbarkeit zu finden. Was aber heißt das für Hölderlin und sein erhofftes Publikum bzw. für uns heute? S. unterstreicht: „Die Götter und die Natur sind für Hölderlin nicht in wesentlicher Weise zu trennen“ (194). Wie aber ist ihre „Einheit“ zu verstehen – sowohl im Hinblick auf die alten Griechen, zu deren Schöpfungen ja auch schon der „Timaios“ und die „Physik“ gehörten, wie auch auf den Denker Hölderlin selbst? Hier bleiben Fragen liegen. Eine hilfreiche Deutung gewinnen jedoch unter S.s Hand einzelne Dichtungen Hölderlins, die die reife Phase eröffnen: „Wie wenn am Feiertage“, „Brot und Wein“ sowie die Stromdichtungen „Der Rhein“, „Andenken“ und „Der Ister“.

Im zweiten Teil ihrer Abhandlung wendet sich S. in chronologischer Folge der Weise zu, wie Heidegger Hölderlins späte Dichtungen interpretiert. Deren philosophische Basis ist in „Sein und Zeit“ entfaltet worden als das Stehen inmitten des Seienden im Ganzen, wobei die Geschichtlichkeit dieses Stehens in der „augenblicklichen“ Spannung zwischen der Gewesenheit und der Zukünftigkeit (des Gewesenen) besteht. Warum gewann Hölderlin in der Periode des Heideggerschen Wegs nach 1935 eine so große Bedeutung? Um diese Frage zu beantworten, zieht S. die Metaphysikvorlesung von 1935