

Zur Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (I)

Jörg Dierken

HEINRICH ASSEL, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) (FSÖTh 72). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, 528 S. – CHRISTINE AXTPISCALAR, Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher (BHTh 94). Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1996, VII u. 318 S. – FERDINAND CHRISTIAN BAUR, Briefe. Teil 1: Die frühen Briefe (1814–1835) (Contubernium 38), hg. v. Carl E. Hester. Verlag Thorbecke, Sigmaringen 1993, 246 S. – WILFRIED BEHR, Politischer Liberalismus und kirchliches Christentum. Studien zum Zusammenhang von Theologie und Politik bei Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877) (CTM B 12). Calwer Verlag, Stuttgart 1995, VIII u. 335 S. – ALF CHRISTOPHERSEN, Friedrich Lücke (1791–1855), Teil 1: Neutestamentliche Hermeneutik und Exegese im Zusammenhang mit seinem Leben und Werk. Teil 2: Dokumente und Briefe (TBT 94/1 u. 94/2). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1999, XII u. 470 S., X u. 499 S. – GERHARD DIEKMEYER, Wort und Gewißheit. Das Schriftprinzip in der Theologie Hermann Cremers (STM 2). Brockhaus Verlag, Wuppertal 1999, VIII u. 413 S. – LUÍS HENRIQUE DREHER, Metaphors of Light. Philipp K. Marheineke's Method and the Ongoing Program of Mediation Theology (EHS XXIII/622). Verlag P. Lang, Bern 1998, 245 S. – RAINER ENSKAT, Die hegelsche Theorie des praktischen Bewußtseins. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1986, 163 S. – KARSTEN ERNST, Auferstehungsmorgen. Heinrich A. Chr. Hävernicks Erweckung zwischen Reformation, Reaktion und Revolution. Brunnen Verlag, Gießen 1997, XII u. 487 S. – RALF GEISLER, Kants moralischer Gottesbeweis im protestantischen Positivismus (GTA 51). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 279 S. – HANS-PETER GÖLL, Versöhnung und Rechtfertigung. Die Rechtfertigungslehre Martin Kählers. Brunnen Verlag, Gießen 1991, VI u. 272 S. – TADEUSZ GUZ, Zum Gottesbegriff G. W. F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung (Moraltheologie, Anthropologie, Ethik 3). Verlag P. Lang, Frankfurt/M. 1998, 267 S. – GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Jenaer kritische Schriften (III). Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (PhB 319c). Nach dem Text von G. W. 4 neu hg. v. Hans Brockard u. Hartmut Buchner. Verlag F. Meiner, Hamburg 1986, XXV u. 156 S. – DERS., Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes (PhB 331). Nach dem Text von G. W. 6 neu hg. von K. Düsing u. Heinz Kimmerle. Ebd. 1986, XXXVII u. 286 S. – DERS., Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (PhB 333). Nach dem Text von G. W. 8 neu hg. v. Rolf-Peter Horstmann. Ebd. 1987, XXXVII u. 319 S. – DERS., Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung. Der Begriff

der Religion. Teil 2: Die bestimmte Religion a: Text./b: Anhang. 2 Bde. Teil 3: Die vollendete Religion. (Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bde. 3, 4a, 4b, 5), hg. v. Walter Jaeschke. Ebd. 1983 (Teil 1: LXXXVI u. 423 S.), 1985 (Teil 2: XIII u. 1024 S.), 1984 (Teil 3: VII u. 373 S.) – STEFAN HIRSCHLEHNER, Modi der Parusie des Absoluten. Bestimmungen einer Hermeneutik der Theologie G.W.F. Hegels (Regensburger Studien zur Theologie 28). Verlag P. Lang, Frankfurt/M. 1983, 139 S. – MANFRED HOLZLEITNER, Gotteslogik – Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G.W.F. Hegel (Regensburger Studien zur Theologie 36). Verlag P. Lang, Frankfurt/M. 1987, 267 S. – ULRICH HÖRWARD, Das Denken der Religion. Die »Andacht« in der Religionsphilosophie Hegels (SMGP 51). Verlag Georg Olms, Hildesheim 1998, 170 S. – MICHAEL HÜTTENHOFF, Erkenntnistheorie und Dogmatik. Das erkenntnistheoretische Problem der Theologie bei I. A. Dorner, Fr. H. R. Frank und R. A. Lipsius (Unio und Confessio 16). Luther-Verlag, Bielefeld 1991, 276 S. – WALTER JAECHKE, Die Religionsphilosophie Hegels (EdF, 201). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 154 S. – DERS., Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abt. II: Untersuchungen, Bd. 4). Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart 1986, 478 S. – ALEXANDER VON KEYSERLINGK, Die Erhebung zum Unendlichen. Eine Untersuchung zu den spekulativ-logischen Voraussetzungen der Hegelschen Religionsphilosophie (Beiträge zur rationalen Theologie 6). Verlag P. Lang, Frankfurt/M. 1995, 240 S. – SUNG-BONG KIM, »Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner« – Tholucks theologische Entwicklung in seiner Berliner Zeit (EHS XXIII/440). Verlag P. Lang, Frankfurt/M. 1992, V u. 211 S. – DETLEF KLAHR, Glaubensheiterkeit. Carl Johann Philipp Spitta (1801–1859), Theologe und Dichter der Erweckung (SKGNS 36). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 365 S. – THOMAS KOPPEHL, Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie Isaak August Dorners (TBT 78). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1997, VIII u. 351 S. – ULRICH KÖPF (Hg.), Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. 8. Blaubeurer Symposium (Contubernium 40). Verlag Thorbecke, Sigmaringen 1994, 247 S. – HEIKE KRÖTKE, Selbstbewusstsein und Spekulation. Eine Untersuchung der Spekulativen Theologie Richard Rothes unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Anthropologie und Theologie (TBT 103), hg. v. H.-W. Schütte. Verlag W. de Gruyter, Berlin 1999, VIII u. 344 S. – THOMAS K. KUHN, Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur »Freien Theologie«. 1819–1844 (BHTh 98). Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1997, XII u. 471 S. – MATTHIAS MEYER, Feuerbach und Zinzendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik (Theologische Texte und Studien 1). Verlag Georg Olms, Hildesheim 1992, XX u. 242 S. – ALAN M. OLSON, Hegel and the Spirit. Philosophy as Pneumatology. Princeton University Press, Princeton, NJ 1992, XIV u. 223 S. – WOLFHART PANENBERG, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich (UTB 1979). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 366 S. – MATTHIAS PETZOLDT, Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludvig Feuerbachs (ThA XLVII). Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1989, 184 S. – UWE RIESKE-BRAUN (Hg.), Moderne Theologie. Der Briefwechsel Adolf von Harnack – Christoph Ernst Luthardt. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996, X u. 147 S. – EVA-MARIA RUPPRECHT, Kritikvergesene Spekulation. Das Religions- und Theologieverständnis

der spekulativen Theologie Ph. K. Marheinekes (Beiträge zur rationalen Theologie 3). Verlag P. Lang, Frankfurt/M. 1993, 345 S. – ARNULF VON SCHELIHA, Emanuel Hirsch als Dogmatiker. Zum Programm der »Christlichen Rechenschaft« im »Leitfaden zur christlichen Lehre« (TBT 53). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1991, XVII u. 528 S. – JOSEF SCHMIDT, »Geist«, »Religion« und »absolutes Wissen«. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes (Münchener philosophische Studien. Neue Folge 13). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997, 491 S. – THOMAS M. SCHMIDT, Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung II: Untersuchungen, 38). Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart 1997, 517 S. – NOTGER SLENCZKA, Der Glaube und sein Grund. F.H.R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels. Studien zur Erlanger Theologie I (FSÖTh 85). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 333 S. – DERS., Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie. Studien zur Erlanger Theologie II (FSÖTh 86). Ebd. 1999, 364 S. – EWALD STÜBINGER, Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie (Beiträge zur rationalen Theologie 1). Verlag P. Lang, Frankfurt/M. 1993, IV u. 306 S. – FALK WAGNER, Metamorphosen des modernen Protestantismus. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 1999, X u. 261 S. – CHRISTIAN WEBER, Missionstheologie bei Wilhelm Löhe: Aufbruch zur Kirche der Zukunft (Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 17). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996, 577 S. – ALBRECHT TITUS WOLFF, Spekulative Ekklesiologie. Das Verständnis der Kirche in der Dogmatik von Philipp Konrad Marheineke (EHS XXIII/632). Verlag P. Lang, Frankfurt/M. 1998, 321 S.

Vorbemerkung

Die Theologiegeschichte des 19. und 20. Jh.s scheint weitgehend eine Domäne der systematischen Theologie zu sein. Diesen Eindruck erweckt jedenfalls die Fülle monographischer Arbeiten zu einschlägigen Einzelgestalten oder schulbildenden Traditionslinien aus der Feder systematischer Theologen. Geht es dabei zunächst um werk- und entwicklungsgeschichtliche Fragen, so dient die Auseinandersetzung mit markanten Positionen doch zumeist auch der Profilierung gegenwärtiger systematisch-theologischer Optionen – und sei es nur implizit durch die Erinnerung an vergangene Gestalten. Ein rein deskriptiv-historiographisches Vorgehen steht deshalb nur bedingt im Mittelpunkt der neueren Theologiegeschichte. Vielmehr kommt der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion vielfach die konstruktive Funktion zu, den Problemkreis aktueller systematischer Theologie abzustecken und so zur Ausbildung gegenwärtiger Ansätze beizutragen. Hierzu gehört auch das Bemühen um eine Bestimmung des geschichtlichen Ortes der modernen Theologie und der sich hieraus ergebenden Problemzusam-

menhänge. Dies bedeutet aber auch, daß gegenwärtige Positionsbestimmungen der Aufgabe, des Ansatzes und der religionskulturellen Funktion systematischer Theologie sowie ihrer zeitgeschichtlich diagnostizierten Problemlage in die Rekonstruktion des Vergangenen mit einfließen. Dadurch schatten sich aktuelle systematisch-theologische Kontroversen auf das Gebiet der Theologiegeschichte ab. Es wird deshalb in dem folgenden Literaturbericht einerseits zu fragen sein, inwieweit den vorzustellenden Arbeiten ein historiographisches Methodenbewußtsein eignet, das die Ideen- und Wissenschaftsgeschichte der Theologie im historischen Kontext der sich reflektierenden Moderne zu verorten vermag. Ist dazu zumindest ein ›Vorbe-griff‹ von ›Moderne‹ erforderlich, so sind zum anderen auch die Validität dieses Vorbegriffs und der vielfach positiv oder negativ wertende theologische Umgang mit ihm im Lichte der mit der Moderne etablierten erkenntniskritischen Reflexionsweise zu diskutieren. Der Literaturbericht kann sich deshalb nicht im bloßen Referat erschöpfen.

Er umfaßt zumeist deutschsprachige Arbeiten aus den letzten 15 Jahren und schließt an einen diesbezüglichen Bericht von F. Wagner von 1988 an.¹ Vollständigkeit ist weder bei den theologiegeschichtlichen Sujets noch den behandelten Monographien angestrebt. In die vom Hg. der ThR besorgte Auswahl fließen unvermeidlich die Kontingenzen des Verlagswesens ein. Die Literatur zu Schleiermacher, Tillich und Barth ist Thema gesonderter Besprechungen. Der Bericht² konzentriert sich auf Hegel und die spekulative Theologie samt zeitlichem Umfeld, Vermittlungstheologie und Konfessionalismus sowie die lutherische Theologie im 19. Jh.; einen Nachklang bilden Arbeiten zur ›Lutherrenaissance‹ und Holl-Schule. Sachlich korrespondiert der Bericht mit dem von M. Murrmann-Kahl zur liberalen Theologie, Ritschl-Schule, zu Troeltsch und dem Kulturprotestantismus um die Jahrhundertwende.

1. Problemgeschichtliche Zugänge zur neueren Theologiegeschichte

Während der aktuelle systematische Bezug in vielen, den bildungsbiographischen Zusammenhängen von Promotion und Habilitation entstammenden Arbeiten eher implizit hergestellt wird, bezweckt W. PANNENBERGS *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland* explizit eine ordnende »Orientierung über die Pluralität gegenwärtiger theologischer Positionen«

¹ F. Wagner, *Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: ThR 53 (1988) 113–200.

² Aus Umfangsgründen ist er für den Druck in drei Teile aufgeteilt; die beiden weiteren Teile erscheinen in den folgenden Heften des laufenden Jahrgangs 2001.

(17).³ Dazu erhebt Pannenberg die »einheitliche Problemlage« (15) der neueren Theologie. Sie sei durch die Rolle der *Subjektivität des Menschen* gegeben, die aufgrund ihrer Konstitution aus der Gottesbeziehung nicht nur zum Strukturmodell des theologischen Denkens im 19. Jh. geworden (vgl. 23), sondern noch in ihrer späteren Bestreitung problemprägend geblieben sei. Vor dem Hintergrund der Säkularisierungsfolgen der konfessionellen Religionskriege bestimmt Ps Darstellung ihren Ausgang bei dem durch eine – eigenwillige – Rezeption von I. Kants Theologiekritik eröffneten Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus: Während die Rationalisten auf einer »mit dem englischen Deismus erreicht[en]« Reflexionsstufe des Christentums als natürlicher Religion stehenblieben (41), seien die Supranaturalisten die »eigentlichen Neuerer«, hätten sie doch aus »Kants Nachweis der rationalen Unerweisbarkeit des Daseins Gottes« die Konsequenz einer »humane[n] Allgemeingültigkeit der christlichen Offenbarung« gezogen (44; 43; 41). Hierin schürzt sich Ps Antithese zur modernen Subjektivitätszentrierung – wenn jener nur auch die Geschichtlichkeit der theologischen Vernunft eingefügt werde. Gegen das von E. Hirschs Theologiegeschichte »allzu einseitig positiv« gewertete Stichwort von der »Umformungskrise« des neuzeitlichen Christentums (31) komponiert P. seine geisteshistorisch ausgerichtete Problemgeschichte als variationsreiche Konfrontation von Subjektivitätshörigkeit und Offenbarungszentrierung; allen »subjektivistischen Verkürzungen«, so P. in seinem Epilog, sei mit der »Souveränität Gottes in seiner Offenbarung« entgegenzusteuern (355). Habe »jede« problemadäquate Darstellung der christlichen Lehre die »theonome Konstitution der Subjektivität des Menschen« für den Kampf mit dem modernen »Säkularismus« fruchtbar zu machen, so realisiere sich dies in der den »Themenkreis von Offenbarung und Geschichte« verbindenden Form trinitätstheologischer Lehrbildung (ebd.). Denn »erst der in der Geschichte handelnde [sc. trinitarische] Gott« gebe den religions- und theologiegeschichtlichen Ereignissen »letztlich ihren Zusammenhang« (353).

Diese systematische Stoßrichtung prägt den ebenso klaren wie überraschenden Aufbau des Buches. Während die ersten vier Hauptkapitel »Schleiermachers Neubegründung der Theologie als Theorie der Subjektivität« (46–76), der »Radikalisierung der Subjektivität in der Erweckungstheologie und ihr[em] Umschlag in das Autoritäts-

³ Sein beherzt-konstruktiver Zugriff auf das Material unterscheidet Pannenberg's Buch von dem voluminösen zweibändigen Werk von J. Rohls (*Protestantische Theologie der Neuzeit I/II*, Tübingen 1997), das aber weit umfänglichere Stoffmassen bewältigt und bündig referiert. Ausführliche Problemskizzen des Hg.s sowie z. T. eindringliche Porträtzeichnungen markanter Theologen bieten die von F.W. Graf hg. Bände *Profile des neuzeitlichen Protestantismus 1–2.1.2*, Gütersloh 1990–93 (leider ist der 3. Band nicht

prinzip (77–120), der »Theologie Albrecht Ritschls und ihre[r] erweckungstheologischen Umbiegung bei Wilhelm Herrmann« (121–166) sowie der »theozentrische[n] Wendung und ihre[r] Zuspitzung in der Dialektischen Theologie« (167–247) gewidmet sind, folgt entgegengesetzt zum historischen Richtungssinn ein systematisch an die von der Dialektischen Theologie herausgekehrte »Gottheit Gottes« anschließendes Kapitel, das »die Erneuerung der Gotteslehre in der spekulativen Theologie und ihre Auflösung« (248–349) zum Thema hat. Während die ersten drei Kapitel insbesondere den Verästelungen des »Subjektivismus« nachgehen, hat das vierte Kapitel eine Scharnierfunktion für das fast monographische fünfte: Beschreibt P. dort Kombinationen von subjektivistischem Deizionismus und offenbarungstheologischer Gotteslehre, so werde hier, vor allem in der Gestalt G.W.F. Hegels, ein durch nur wenige subjektivistische Einschläge getrüberter »Nachvollzug eines Tuns Gottes« (261) ansichtig. Ps Hegel-Darstellung beinhaltet denn auch den sachlichen Höhepunkt des Buches. Ihr folgt eine tendenziell verfallsgeschichtliche Darstellung der Auflösung von Hegels spekulativ *theo*-logischem Subjektivitätsdenken zugunsten endlich-empirischer Subjekte (Linkshegelianismus); ferner seine Ersetzung durch eine zwar umfassendere, aber am falschen Ort erfolgende Thematisierung endlicher Subjektivität als solcher (Liberaler Theologie); und schließlich ihre Erweiterung durch das u.a. bei F. Ch. Baur, O. Pfleiderer, E. Troeltsch und P. Tillich entdeckte Geschichtsproblem, das aber teils in religions- als humangeschichtlicher Perspektive unterlaufen (Troeltsch), teils in erweckungstheologischer Kurzschlüssigkeit eines Korrelationsdenkens (Tillich) überspielt worden sei.

PANNENBERG deutet Hegels religiös-spekulative Grundfigur der Unselbstständigkeit des bloß Endlichen und der Erhebung über es einsinnig als ein Verwiesensein auf den »Ursprung im Unendlichen« (268, vgl. 270; 275, 277 u.ö.). Der fast als Motto von Ps Darstellung brauchbaren Formulierung Hegels: »Es (sc. das Absolute) ist schon vorhanden; wie könnte es sonst gesucht werden« (zit. 265) läßt sich deshalb Hegels Ironisierung einer Vereinigung von Reflexion und Absoluten im Wissen entgegenhalten, welche »völlig nach dem Ideale eines philosophischen Utopiens [geschieht], in welchem das Absolute schon sich für sich selbst zu einem Wahren und Gewußten zubereitet, und sich der Passivität des Denkens, das nur den Mund aufzusperren braucht, ganz und gar zu geniessen gibt« (Hegel, GW 4, 85f.). Hegels Gottesgedanke und die darin angelegte Figur einer Manifestation seiner geisthaften Einheit mit dem Menschen wird von P. konsequent ontotheologisch verstanden. Dabei habe Hegel den »ewigen Grund der Einheit Gottes mit dem Menschen ... in der Trinitätslehre« gefunden (274 Herv. v. JD). Daß diese Lehre erst auf dem Boden des Gemeindeglaubens ausgebildet wird und überdies mit einer Reihe reflexionstheoretischer Verwicklungen belastet ist, hätte P. freilich minutiös an der von ihm souverän ignorierten kritischen Edition von Hegels religionsphilosophischen Vorlesungen sehen können. Stattdessen erblickt er die Problematik von Hegels ursprungslogisch verstandener trinitarischer Gottesidee darin, daß die Hervorbringung und Aufhebung der geschaffenen Welt »mit Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes« folge (281) – ein Umstand, der darin wurzele, daß Hegel (wie auch K. Barth) den Gottesgedanken letztlich nach der

mehr erschienen). Als übersichtliche Einführung in die Theologiegeschichte des 20. Jhs. empfiehlt sich *H. Fischer, Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992 (Grundkurs Theologie 6).

anthropomorphen Vorstellung einer stets sukzessiven Selbstentfaltung des hierzu notwendigerweise immer schon vorausgesetzten Begriffs des göttlichen Subjekts denke. Doch damit sei die »Endlichkeit menschlicher Denkbestimmungen in die absolute Wirklichkeit Gottes hineingetragen« worden (283). Ob diese, nach P. vom frühen J. G. Fichte abstammende Figur der Selbstentfaltung – präziser wohl: Selbstbestimmung – Gottes nur der ursprungslogischen Hegel-Deutung Ps geschuldet ist oder unlösbar mit Hegels eigener, dem Terminus »Selbstentfaltung« gegenüber asketischen spekulativen Theorie des Absoluten verquickt ist, sei hier als Forschungsdesiderat offengelassen.

Ps Deutungsschlüssel der Theologiegeschichte ermöglicht es ihm, die vielfältigen Materialien in eine einfache Linie einzustellen. So kennzeichne es F.D.E. Schleiermachers epochale Neubegründung der Theologie in den »Reden«, den subjektivitätstheoretischen Selbständigkeitserweis der Religion mit einer Konzeption des Unendlichen und der Positivität des Christentums zu verbinden. Lasse jene das Endliche als aus dem Unendlichen »herausgeschnitten« verstehen, so ziele diese auf die humane Allgemeingültigkeit des Christentums (vgl. 51; 59f.). Demgegenüber gerate beim reifen Schleiermacher der schon in den »Reden« unterbelichtete Gottesgedanke aufgrund einer idealistischen Theorie des Selbstbewußtseins tendenziell zu dessen Projektion (vgl. 66; 69). In der Erweckungstheologie werde Schleiermachers Ansatz dann zu einem rational unkontrollierten Subjektivismus des frommen Erlebens radikalisiert. Doch bereits hier, aber mehr noch in der Erlanger Erfahrungstheologie sowie der Wende zur neuen Bibeltheologie (J.T. Beck, J. Müller, M. Kähler) werde dem Subjektivismus des Glaubensvollzugs mit der Objektivität seines dogmatischen Inhalts ein Korrektiv zur Seite gestellt, welches jedoch den Bann jenes Subjektivismus nicht zu sprengen vermocht habe (77–120, passim). Habe demgegenüber Ritschls Ausrichtung an der Kontinuität des geschichtlichen Christentums in Kirche und Gemeinde eine zwar kantianisierend-ethische, aber doch historisch-supranaturalistische Allgemeingültigkeit des Christentums zu begründen beansprucht (vgl. v.a. 133f.), so werde diese in Herrmanns erweckungstheologischer Konzentration auf das innere Bild Jesu umbogen (vgl. 149ff; 156ff.). Der durch die theozentrische Theologie (E. Schaeder, 168–176) vorbereitete, zugleich an Herrmann anschließende Übergang zur Dialektischen Theologie v.a. Barths (176–204) spitze den Gegensatz von subjektivem Glaubensakt und objektivem Glaubensinhalt fast bis zum Umschlag zu, insofern die inhaltliche Ausrichtung an der in ihr selbst gegründeten und offenbarungstheologisch an ihr selbst erfaßbaren Subjektivität und Souveränität Gottes formal durch einen »dezisionistischen Subjektivismus« der Selbstunterstellung unter das autoritative Wahrheitsverständnis geleitet sei (204). Damit stehe der »Widerstand auf der Ebene desselben Prinzips«, das bekämpft werden solle (ebd.). Über die Stationen einer existenzialen und personalistischen Engführung der dialektischen Theologie (R. Bultmann, E. Brunner, F. Gogarten [205–247]) schließt sich der Kreis bei Barths Trinitätstheologie, die unbewußt und niveaunüberschreitend in Hegels Bahnen wandle. Dennoch habe sie mit der Gottheit Gottes in seiner allerdings geschichtlich zu verstehenden Offenbarung der gegenwärtigen Theologie das Thema gewiesen – sofern nur Barths Subjektivismus ausgekehrt werde.

Besticht PANNENBERGS Darstellung durch die Klarheit der Linien durch das theologiegeschichtliche Labyrinth, so provoziert sie zugleich Einwände. So ist zweifelhaft, daß die Wahrnehmung moderner Subjektivitätstheorien in

der Wirkungsgeschichte des erwecklichen Subjektivismus deren Pointen unverkürzt zur Geltung bringen kann. Das von Kant ausgehende und im Idealismus differenzierte Subjektivitätsverständnis reduziert Subjektivität keineswegs auf bloße Willkür, sondern vermag demgegenüber ihre volle Freiheit als Präsenz des Absoluten zu entfalten. Ps Subjektivitätsverständnis ist weniger produktiv. Die humane Subjektivität avanciert ihm in der Moderne zum theologischen Schlüsselproblem, welchem mit einer onto-theologischen Ursprungsfigur zu begegnen sei. Doch diese ist selbst mit reflexionstheoretischen Problemen belastet, wie die kritische Lektüre von Ps Hegel-Deutung zeigt. Daß sein eigener, im Überbietungsgestus gegenüber Hegel angedeuteter Vorschlag, den Gottesgedanken nach einem »komplexere[n] Modell der Liebe« zu beschreiben (253, Anm. 26), weiterführt, bleibt fraglich: Müßte doch der göttliche Liebesvollzug sich selbst als menschlicher Perspektivität enthobene Introspektion eines mit seiner Darstellung identischen Ursprungsgeschehens inszenieren.

Ebenso konsequent wie Pannenberg in der Rekonstruktion der Problemlage, aber dessen Krisendiagnosen und Therapievorschlügen diametral widerstreitend, plädiert der verstorbene Wiener Systematiker F. WAGNER in seiner Beleuchtung der *Metamorphosen des modernen Protestantismus* entschlossen »für die Fortsetzung der von den neuprotestantischen Klassikern eingeleiteten Umformungen des sich modernisierenden protestantischen Christentums« (V). Die – freilich durch Problemstellungen der Gegenwart modifizierte – Fortschreibung dieser Umformungen sei um einer »Religion der Moderne« (167) willen unabdingbar. Ihr stünden aber die religions-kulturellen »Verwüstung[en]« der »neuevangelischen Wende-Theologie« entgegen (59; 52ff.; vgl. 68 u. passim); deshalb sei deren in Theologie und Kirche dominant gewordenes Paradigma des »Wortes Gottes und seiner Derivate« (196 u. ö.) konsequent zu verabschieden. Ws leidenschaftliches Plädoyer für eine Wiedergewinnung des Religionsbegriffs in gleichsam prinzipientheologischer Funktion geht folglich einher mit einer scharfen Kritik an »neuevangelischen« Redogmatisierungsstrategien aller Art. Deren elaborierteste Gestalt stelle die Wort-Gottes-Theologie Barths und seiner Kombattanten dar; doch deren dogmatistisches Gepräge habe sich, nachdem es unter Abschleifung von Spitzen in den breiten Fluß der »Mainstream-Theologie« (57f.; 63 u. ö.) eingemündet sei, wie Mehltau über die akademisch- und kirchlich-theologische Landschaft gelegt. Schon im Interesse der Anschlußfähigkeit an moderne Rationalitätsstandards sei demgegenüber eine grundsätzliche »Ent-theologisierung« des Religionsbegriffs erforderlich (165 u. ö.). In Aufnahme der die theologische Moderne einläutenden Unterscheidung von lehrmäßig-professionell im Dienste der Kirchenleitung betriebener

Theologie und individuell gelebter Religion (J.S. Semler; F.D.E. Schleiermacher) geht es W. um das Eigenrecht der subjektiv-vielspältig praktizierten Religion. Insofern sie von der berufsmäßigen »Theologentheologie« (passim) nachhaltig aus dem Blickfeld gedrängt worden sei, habe eine erneuerte Aufmerksamkeit für die gelebte Religion sich konsequent von deren »sachdominanten Normativitätsvorstellungen« zu verabschieden. Ihr sozialer Ort sei ohnehin auf die »geschlossenen Anstalten« (187 u.ö.) der theologischen Fakultäten und die zumeist ebenso verengten binnenkirchlichen Milieus beschränkt. Solle die große Zahl der distanzierten Kirchenmitglieder erreicht werden, sei eine Umstellung von Universitäts- und kirchenamtlicher Theologie auf ein »religionstheologisches« Paradigma erforderlich.

Das eher einer zeitdiagnostischen Standortbestimmung ähnelnde denn theologiegeschichtlich rekonstruierende Buch gliedert sich in fünf Kapitel. Das 1. Kap. (1–74) geht den »Umformungskrisen« (1) des deutschsprachigen Protestantismus nach. Es benennt nach begriffsgeschichtlichen Präzisierungen dieses Stichworts externe Entstehungsbedingungen der Umformungskrisen (moderne Naturwissenschaft als Krise der Schöpfungs- und Gottesvorstellung; Trennung von Recht und Religion; Religions- und Morallerne der modernen industriellen Wirtschaft). Im Horizont der den Epochenwechsel vom Alt- zum Neuprotestantismus markierenden Differenzierung von individuell gelebter Religion und institutionell gelehrter Theologie (vgl. 30) werden sodann interne Umgestaltungen des Protestantismus streiflichtartig beschrieben. An die Stelle der nach Erfordernissen der amtsmäßig betriebenen Theologie und des laienhaften Christenglaubens gestuften, insgesamt aber einheitlichen »dogmatisch-theologischen Sachdominanz des Altprotestantismus« (22) seien zeitliche und soziale Differenzierungen von Religion und Theologie getreten: Durch historische Sachkritik an der vermeintlichen Überzeitlichkeit der normativen biblischen Grundlagen des Christentums sowie durch erkenntniskritische Bestreitung von Gott als theoretischem Vernunftgegenstand werde die religionsphilosophisch explizierte Einsicht vorbereitet, daß nur das menschliche Bewußtsein Subjekt der Religion sei. Es thematisiere in der Religion »den weltenthobenen Grund« seines »welthaften, aber freien Daseins« (43), und die durch »Weltverlust« zu sich befreite Religion werde letztlich zu einer »Angelegenheit des individuellen Selbstverhältnisses« (42). Da das religiöse Bewußtsein nur in individueller Vielheit existiert, sei die Religion entsprechend den individuellen Perspektiven pluralisiert. Dies schließt biographisch vermittelte Distanzierung von und Kritik an der Religion ein. Den Gesellschaftsbezug der durch die »Individualität des Menschen« definierten Religion (43) sieht W. darin, daß sie im Unterschied zu anderen, von den Individuen zu ihrer Selbsterhaltung beanspruchten sozialen Systemen (Wirtschaft, Recht/Politik, Medizin/Wissenschaft usw.) die »Differenz des personalen Selbstumgangs und des sozialen Weltumgangs« aus individueller Sicht zum Thema habe (47 u.ö.). Diese idealtypisch für den Neuprotestantismus charakteristische Fokussierung der Religion auf die personale Individualität sei indes durch den »sachdominanten Uniformismus der neu evangelischen Wendetheologie des Wortes Gottes« (52, passim) zurückgedrängt worden. Indem die Krisenmetapher dahingehend übersteigert sei, daß »das göttliche Subjekt ... zum Ursprung der Krise erklärt« werde (54), solle das Wort Gottes zugleich alle anderen

Krisenerfahrungen überbieten und autoritativ zum Schweigen bringen. Doch die Theologie des Wortes Gottes hätte, wenn überhaupt, »von der schlechterdings nicht hintergehbaren Differenz von menschlicher Rede vom Wort Gottes und dem in dieser Rede gemeinten Wort Gottes ausgehen müssen« (60) – ein Umstand, der von den »Berufstheologen« programmatisch zugunsten der »Fiktion« eines für ihre kirchlich-amtlichen Vollzüge verfügbaren und normativen »Substanz-Evangeliums« ausgeblendet worden sei (56). Trotz mancher Ermäßigung der »kompromißlose[n] Exklusivität des Wort-Gottes-Anspruchs« (ebd.) sei jene Fiktion für den größten Teil der nachdiagnostischen Theologie des 20. Jh.s symptomatisch, der v.a. durch die kirchliche Restauration nach 1945 tonangebend geworden sei. Die hiermit einhergehende Entdifferenzierung von Religion und Theologie habe indes nur zu einer »Stillstandskrise« des Protestantismus und zu seiner auf Dauer gestellten Inkompetenz in Sachen »Religion« geführt. Beidem sucht W. mit seinem »Plädoyer für eine Fortsetzung neuprotestantischer Umformungen« zu begegnen (70).

Dazu greift WAGNER in seinem 2. Kap. (75–119) auf die Religionsphilosophie Hegels zurück. Vor allem in der *Phänomenologie des Geistes* habe Hegel ein Konzept der »philosophisch begriffene[n] christliche[n] Religion« expliziert, das anders als die Berliner religionsphilosophischen *Vorlesungen* die »Voll-Endung« des Christentums durchführe; sie schließe dessen Umformung als Ersetzung seines religiösen Inhalts durch einen »philosophisch begreifbaren« notwendig ein (75; 78). Der Kern dieses Inhalts sei der prädikativ zu verstehende absolute Geist: die als »absolut qualifizierte »Logik« der »Handlungspraxis« »reziproke[r] Anerkennung« (89; 116; vgl. 114f.; 119 u. ö.). Schon am Ende des Geist-Kapitels der *Phänomenologie* in der Versöhnung von »schöner Seele« und »hartem Herz« erreicht, hole das Religions-Kapitel diesen prädikativen Sinn der Absolutheit des absoluten Geistes durch die Entsubstantialisierung und Subjekt-Werdung des bewußtseinsmäßig vorgestellten Gottes in religiösem Kontext ein – und führe damit das »Ende der Geltung der Religion als Religion« herauf (116). W.s Interpretation des Religions-Kapitels, die Hegels werkgenetische Abarbeitung an zeitgenössischen Religionstheorien aufnimmt, betont, daß Hegel Religion als Bewußtsein der Menschwerdung Gottes faßt: Während die griechische Religion diese »leichtsinnig« in der idealisierten Bildsäule konzentriere und die römische die Götterwelt für den Kult des um das abstrakte Recht gebauten Staates funktionalisiere, beinhalte die christliche Religion die Menschwerdung Gottes für ein sich von einer selbständig-jenseitigen Welt abhängig wahnendes »unglückliches« oder »schwermütiges«, nach »innen« emigriertes Bewußtsein. Ihm werde durch die Präsenz des »absoluten Wesens« in einem sinnlich gegenwärtigen Individuum, dessen Entschwinden im Tod und die Aneignung des Sinngehalts jener Präsenz des »Wesens« im einzelnen Selbst durch das Bewußtsein der »Gemeine« (Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, 408) das Ende des Substanz-Gottes eröffnet; dies gebe den Blick frei auf seine konkrete Selbsterfassung als menschlicher – und in seinen Vollzügen zugleich in einem prädikativen Sinn absoluter – Geist. Werde dieser komplexe Vorgang für das vorstellende Bewußtsein auch in der »Eigenlogik des göttlichen Subjekts« (101) – also grob gesprochen in der Logik des Dogmas – thematisch, so verbleibe das christliche Bewußtsein aber darin, sein Versöhntsein einer »fremden Genugtuung« zuzuschreiben. Damit »fällt [es...] auf die Positivität einer resubstantialisierten Vorstellung des göttlichen Geistes zurück« (111). Deshalb gelinge die »Umformung« der christlichen Religion nur durch deren Ende hindurch; sie sei als philosophisches Begreifen und sittlich-politischer Vollzug zu verstehen. Von letzterem aus lassen sich Linien ziehen

zu W.s Sicht der modernen freiheitlichen Rechtskultur, die »wesentliche Gehalte des Christentums« in der Gegenwart »realisiert« habe (73; vgl. 187). Das Resultat der Christentumsdeutung der *Phänomenologie* werde durch die in der *Wissenschaft der Logik* entfaltete Theorie des Absoluten noch unterstrichen: Bedarf seine Qualifizierung als Absoluten der Negativfolie eines Nichtabsoluten, so gerate dieses mit der »substantiell-ursächliche[n] Priorität« jenes Absoluten in eine »Patt-Stellung« von Macht und Gegenmacht, an der die exklusive Macht des substantiellen Absoluten scheitere (118). Diese »Patt-Stellung« von Macht und Gegenmacht (vgl. 156f.) sei »einzig aufgrund von Einsicht« aus einem für beide ruinösen Kampf in ein für beider Selbstsein förderliches Verhältnis gegenseitiger Anerkennung zu überführen (118; vgl. 184). Die prädikative Absolutheit der Anerkennung baue somit auf »einer neuen Struktur einer kopräsenten Korrespondenz von selbständigem Selbstsein und selbständigem Anderssein auf« (118; vgl. 89; 158; 164; 178 u. ö.). In dieser Formel ist der gedankliche Kern von W.s prädikativem Absolutheitskonzept konzentriert.

Die folgenden drei Kapitel bieten vielfältige Variationen und konkretisierende Anwendungen dieses Gedankens im Lichte von WAGNERS geschichtstheoretischen und religionskulturellen Diagnosen. Das 3. Kap. (120–166) expliziert das »prädikative Verständnis des Göttlichen« (120) einerseits an der programmatisch uneindeutigen religiösen Sprache – dem unvermeidlichen Umweg der Fremdauslegung der vom religiösen Bewußtsein immer nur vermeinten Selbstausslegung Gottes (121 ff.). Andererseits wird die Angewiesenheit des gedachten Substanz-Gottes auf eine ihm externe Manifestationsinstanz auch kategorial im Horizont einer Theorie des Absoluten expliziert (vgl. 149 ff.). Ihr Resultat, die Überführung von einseitiger Abhängigkeit in den Gegensatz gleich-gültiger, aber tendentiell gewaltsamer Selbständigkeit von Macht und Gegen-Macht sowie deren einsichtsvermittelte Aufhebung in wechselseitige Anerkennung, wird sodann ohne kategoriales Surplus an der christlichen Religion exemplifiziert (vgl. 159 ff.). Die Daueraufstände des Menschen gegen den Allmächtigen, dessen Menschwerdung als Selbstausslegung an der Stelle seines Gegenspielers und die Negation seiner Macht durch ebendiesen böten religions-immanente Deutungspotentiale zur enttheologisierenden Umformung des Christentums in Richtung auf Anerkennungsverhältnisse als Verhältnisse der Freiheit (vgl. 159 ff.). Das 4. Kap. (167–190) geht den nach der »definitiven Vernichtung« des »göttliche[n] Subjekt[s]« (163) verbliebenen »Vollzüge[n] weltimmanenten Transzendierens« (166) des religiösen Bewußtseins nach. Die Vieldeutigkeit von individualisierten Religionskulturen und deren sozialer Ort – die Reflexion »individuelle[r] Freiheit« als »vermittelte[r] Selbstbestimmung« im individuell thematisierten Schnittfeld von personalem Selbstsein und sozial-funktionalem Anderssein (178f.) – wird insbesondere an der Negativfolie der depersonalisierenden, um Macht-Steigerung kreisenden Logik der modernen Geldwirtschaft beschrieben. Das 5. Kap. (191–246) erörtert exemplarisch Aspekte der geforderten Umstellung der theologischen Sachdimension auf die Sozialdimension individuierter religiöser Vollzüge. Im Ausgang von den Erfahrungen von Vikaren und Pfarrern, durch das sach-, vergangenheits- und text-dominante Theologiestudium kaum auf ihre wesentlich durch personale Begegnungen geprägte Berufstätigkeit vorbereitet zu sein (vgl. 191 ff.), wird die theologische Ausbildung weitgreifender Kritik unterzogen. Als Desiderat benennt W. eine »religionstheologisch verankerte Praxistheorie« (213), die jene Erfahrungen produktiv aufnimmt und ein Widerlager bildet gegen deren redundant gezeißelte Ausblendung durch akademische und kirchenamtliche »Berufstheologen« (vgl. 197). Dem Wieder-

gewinn der in der Wiege des Neuprotestantismus liegenden Unterscheidung von »lebensweltbezogener Religionstheologie und kirchenbezogener Theologentheologie« (238) dienen abschließende Therapievorschläge für das Theologiestudium, die eine Grobgliederung von Fakultät und Studium in eine »Religionstheoretische« und eine »Christentumsgeschichtliche Abteilung« vorsehen, wobei letztere noch in historische, systematische und praktische Theologie eingeteilt ist (vgl. 243f.). Hierdurch soll die ausgeblendete Sozialdimension der Religion angemessener in den Blick treten – die Voraussetzung dafür, in einer »theologia viatorum« die veränderlichen religiösen Erlebens- und Deutungsvollz ge und »die mehrdimensionale Weite der christlichen Religion in der modernen Gesellschaft« wahrnehmen zu können (234; 231). Typologisch nennt W. als deren Themen die in biographischer Reflexion zutage tretenden Fragen von »Herkunft und Zukunft, von Geburt und Leben, Krankheit und Tod, von Zufall und Schicksal, Jugend und Alter, von Geschlecht und sozialen Rollen« (224). Sie stehen offensichtlich für den der »Lebenswelt« entnommenen »Stoff« der Religion (71; 178).

Das Buch bündelt unter z.T. schroff zugespitzter Polemik eine Fülle von Gedanken, die WAGNER andernorts elaboriert dargelegt hat. Teilweise auf seinen letzten Arbeiten fußend, konnte das kurz vor seinem Tod dem Verlag übersandte Manuskript vom Autor nicht mehr abschließend redigiert werden. Dies erklärt manche Überschneidung. Mit eisernem Besen wird die Vorstellung einer einseitigen göttlichen Macht und Herrschaft ausgekehrt, mit welchen Winkelzügen sie sich auch behaupten möchte. Den »größte[n] Skandal der theologischen Axiomatik« unbeirrt angegangen zu sein – gemeint ist daß »dem göttlichen Subjekt die Herrschaftsfreiheit als sakrosankt« eingeräumt wird, »die auf seiten des menschlichen Subjekts als Inbegriff der Sünde unmittelbarer Selbstbehauptung gebrandmarkt wird« (184) –, dürfte zu W.s nachhaltigsten Verdiensten zählen. Andernfalls wird der christliche Zentralgedanke der Menschwerdung Gottes ebenso kupiert wie die moderne Freiheitsidee. Ähnliche Bedeutung besitzt W.s programmatisches Bemühen um eine aktuelle Durchdringung von Hegelschem und Schleiermacherschem Erbe. Sie wird greifbar in der Ausrichtung auf die individuellen Religionsvollz ge, deren »sittliche«, d.h. gesellschaftliche Stellung W. ebenso zu benennen weiß wie er sie im Horizont einer kategorialen Logizität des prädikativen »absoluten Geistes« zu thematisieren vermag. Hierfür stehen stichwortartig »Anerkennung« und »vermittelte Selbstbestimmung«. Rückfragen und Anlässe zum Weiterdenken ergeben sich aber aus der Spannung im Religionsbegriff, der einesteils auf das Bewußtsein eines »substantiellen Wesens« festgelegt, anderenteils aber im Zeichen individueller Selbstthematisierungsakte begriffen wird. Diese Spannung zeichnet dafür verantwortlich, daß Religion *als* Religion verabschiedet wird, um gleichwohl zum schlechthin zentralen Thema moderner Theologie zu avancieren. Auch wäre auszuloten, ob Religion, verstanden als »immanent transzendierende Selbstthematisie-

rung, *bewußten* personalen Lebens, nicht kraft der *Reflexivität* von Bewußtsein konsequent auf die Gottesidee stößt, die für es als *innerer* ›Grund‹ der unmittelbar ungreifbaren eigenen Freiheitsvollzüge, aber auch als *differente* Bestimmungsinstanz für das je individuelle, d. h. begrenzte und von anderem unterschiedene Selbstsein fungiert. Diese Gottesidee, die W.s Motiv einer »negativen«, die Herkunft der Freiheit erinnernden »Theologie« (159) aufnimmt und umformt, ist aber nicht durch eine noch so spekulative philosophische Absolutheitstheorie dingfest zu machen: Ihre Grundbegriffe sind vollzugslogischer, nicht substanzontologischer Art – und sei es im bloßen Negativ. Darin hätte sie, gleichsam als andere Seite der Grenze, in *ihrer* Logik die mit *religiösen* Vorgängen der Grenzwertbestimmung individuellen Freiheitsbewußtseins verbundene Funktion eines Ermöglichungsgrundes von grenzsetzenden Unterscheidungen zu explizieren. Diese Funktion steht dafür, der religiösen Reflexion bewußten Lebens die je *einzelne*, freilich immer durch soziale Bildungsprozesse vermittelte Individualität als *selbsteigene Begrenztheit* und damit *endliche Freiheit* durchsichtig zu machen. Daß diese sich nur in Anerkennungsprozessen realisieren kann und daß ihre soziale Anerkennung durch die Menschenwürde als rechtliche Grundnorm von geschichtlich-gesellschaftlicher Relevanz ist, sei mit W. betont. Ob Anerkennung, aufgebaut über die Einsicht in die Abträglichkeit von Gewaltverhältnissen für die eigene Selbsterhaltung, aber darin aufgehe, sei indes gefragt. Nicht eine »verblasene Idee einer von Interessen abstrahierenden Verständigung« (184), wohl aber das selbstbewußtem Leben entspringende *reflektierte Interesse* der einzelnen an ihrer *besonderen* Individualität, welche in ihrer Bildungsgeschichte *anderer* besonderer Individualität zur Unterscheidung bedarf und darin sich mit ihr verbunden weiß, läßt sich als der ihrem Vollzug immanente Mehrwert der Anerkennung gegenüber der durch Gewalt aufgenötigten Einsicht in die Überschreitung von Gewaltverhältnissen verstehen. Freilich wäre dies in einer spekulativen Phänomenologie von Anerkennungsverhältnissen zu explizieren – ebenso wie die Kultur des religiösen Selbstumgangs und seine Symbolwelten angesichts der von W. nur gestreiften Vielfalt bedeutsamer Themen, die in der biographischen Selbstdeutung humanen Lebens aufbrechen.

2. Studien zur Religionsphilosophie und philosophischen Theologie der klassischen deutschen Philosophie

2.1. I. Kant

Die Philosophie Kants stellt eine markante Zäsur für die neuere evangelische Theologiegeschichte dar. Denn mit ihr ist der vermeintlich rational bewiesene Gedanke eines extramundanen, mit Existenz höherer Ordnung ausgestatteten Gottes als Fundament oder Schlußstein von wissenschaftlicher Kosmologie und Ontologie dahingefallen. Unter Formwechsel von Gegenstand zu Idee gewinnt der Gottesgedanke den funktionalen Status eines Regulativs des theoretischen Vernunftgebrauchs und eines Postulats der Realisierung praktischer Vernunft. Kommt der Gottesidee dort die Rolle zu, die Tendenz zur inneren notwendigen Einheit endlicher, weil durch Reflexion von Spontaneität des Verstandes und Rezeptivität der Sinnlichkeit konstituierter Vernunftserkenntnis zu ordnen, so hat sie hier durch die Annahme letztgültiger Kompatibilität von Natur mit Freiheit die Hinderungsfaktoren fortzuräumen, die der vernunftautonomen Moral in endlichen, dem Widerstreit von Pflicht und Neigung unterworfenen Wesen entgegenstehen. Wird dabei die Naturnotwendigkeit der sich autonom bindenden Freiheit untergeordnet, so wird die im Zeichen von deren Unbedingtheit verstandene Gottesidee religiös primär bei der Grenzwertbestimmung des moralischen Freiheitsvollzugs thematisch. Kant konnte zum »Philosophen des Protestantismus« (F. Paulsen, J. Kaftan) avancieren, insofern sein historischer Ursprung in der Reformation durch das Freiheitsthema und seine geschichtliche Transformation in der Aufklärung von einer Verbindung von religiösem Leben und moralischer Praxis geprägt sind; in Kant vermag der Protestantismus sodann den Katalysator seiner moralisch-religiösen Befreiung von intellektualistischen, ritualistischen und institutionalistischen Selbstmißverständnissen zu erblicken. Neben schroffer Ablehnung einer solchen Deutung steht in der neueren Theologiegeschichte eine vielschichtige Aufnahme Kantischer Motive. Sie reicht von nahezu metaphysisch anmutenden Forcierungen der Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit zu spekulativ-theologischen Religionsphilosophien bis zu einem antimetaphysischen Strang ethischer Theologie, für den religiös imprägnierte Sittlichkeit zum Generalschlüssel wird.

Diesem Strang widmet sich – anders als werkimmanente disziplinäre Untersuchungen von Kants Religionstheorie⁴ – R. GEISLER in seiner Göttin-

⁴ Vgl. ferner zu Kant die der Gottes(beweis)thematik im Horizont der von Kant kritisierten Schulmetaphysik gewidmete Arbeit von Giovanni B. Sala, Kant und die

ger Dissertation unter dem eigentümlichen Titel *Kants moralischer Gottesbeweis im protestantischen Positivismus*. Denn von einem eigentlichen »moralischen Gottesbeweis« könne, wie G. zu Recht betont, im Blick auf Kant nicht gesprochen werden, und der an A. Ritschl sowie seiner von W. Herrmann, J. Kaftan und G. Wobbermin repräsentierten »Schule« (179) festgemachte »Positivismus« suche mit zirkulären ethiktheologischen Figuren der Weltanschauung des szientifischen Positivismus apologetisch entgegenzutreten. Sieht man von der in ihrem Fazit (253–272) akzentuierten Reserve gegen allen »Szientismus« in der theologischen und sonstigen Wissenschaft ab (268ff.), bleibt die Intention der historisch-hermeneutischen Studie (vgl. Einleitung: 11–20) unklar: Einerseits soll die auf ganzer Linie scheiternde theologische Kant-Rezeption aufgearbeitet werden (vgl. 17), die die transzendentalphilosophischen Potentiale zur »Selbstdefinition« und »Abgrenzung« des christlichen Glaubens ungenutzt gelassen habe (271); andererseits wird jedoch nirgends der Versuch einer produktiven theologischen Kant-Beerbung unternommen: Gegen deren methodenorientierte Fehlformen wird nur die ohne jede Beantwortung bleibende Frage »nach der »rechten Lehre«« angeboten (269).

Dabei sucht G. durchaus ambitiös die Ethiktheologie Kants (21–110), Ritschls (111–178) und dessen Schule (179–252) auf den Begriff zu bringen – vernachlässigt man den überladenen Satzbau und die orthographischen Mängel. Der Durchgang durch Kants theoretische und praktische Philosophie zeigt den »kritisch gereinigten Funktionswert« des nur *per analogiam* faßbaren Gottesgedankens für die ihrer Grenzen inne gewordenen Vernunft (253). Die erkenntniskritische Restriktion der Gottesidee bei der Einheitsstiftung theoretisch-kausalen Naturerkennens sowie ihre der Freiheitsidee subordinierte Stellung beim Aufbau einer moralischen Teleologie werden deutlich herausgestellt. Dennoch meint G. eine »Grundparadoxie« des Kritizismus in einem ungeklärten Verhältnis »von Erkenntnistheorie und Ontologie« (71) erblicken zu müssen. Offen bleibe der »ontologische Teil der metaphysischen Frage nach dem [sc. durch eine »Ursache« des »Weltganzen« verkörperten] Ermöglichungsgrund transzendentalen Denkens« (72), welcher selber wiederum nur transzendental gedacht werden könne. Einzig die »intelligible Freiheit« sei ein »ontologische[s] Primärdatum«

Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin 1990 (Kantst. Erg.hefte 122); eine Darstellung der Religionsphilosophie im Kontext der praktischen Vernunft beinhaltet R. Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin 1990 (Kantst. Erg.hefte 124); als konstruktive Ausdeutung des Kantischen Religionskonzepts unter Bezug auf Kants Vernunftsystematik sei genannt C. Dierksmeier, Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants, Berlin 1998 (Kantst. Erg.hefte 133).

(108), von dem die postulierte »Existenz Gottes« eine »abgeleitete Funktion« erhalte (109). Gleichwohl fuße die »ethische Metaphysik« insgesamt auf einem bloßen und reinen »Vernunftglaube[n]« (110). Ritschl und seine Schule nun suchten verschiedenlich, die ob ihres bloß funktionalen Status und ob ihrer Verankerung in der von Positivismus und Neukantianismus angegriffenen Postulatentheorie bedrängte Ethikotheologie zu erhärten: Sie solle dort im Ausgang von vorgeblich empirischen, näherhin »offenbarungspositivistischen«, anthropologisch-psychologischen und religiös-kulturellen Gegebenheiten als denknötwendig erwiesen werden. Sofern man gewillt ist, G.s Beschreibung uneingeschränkten Beifall zu zollen, wird man sich seiner Kritik dieses angesichts der Ausgangspunkte zirkulären Verfahrens kaum verschließen können.

Unbeschadet mancher Unklarheit kommt GEISLERS Buch das Verdienst zu, mit Kant – und seiner eigenwilligen Rezeption – ein theologiegeschichtlich zentrales Thema beleuchtet zu haben. Allerdings wäre die Bedeutung der mit Kants Denken verbundenen »kopernikanischen Wende« für die Theologie treffender beschrieben, wenn der mit ihr verbundene prinzipientheologische Wechsel vom Gottesgedanken als fundierender Instanz zur Religionstheorie hin expliziert worden wäre. Daß in ihrem Rahmen die Fragen der von G. beleuchteten Gottesidee Kants mit ihrer subtilen Austarierung der gegenläufigen Momente von Notwendigkeit und Freiheit sich erneut aufdrängen, zeigt prominent die Religionsphilosophie Hegels. Sie ist trotz aller demonstrativen Abkehr vom Kritizismus ohne seinen Hintergrund nicht zu verstehen.

2.2. *G. W.F. Hegel*

2.2.1. *Editionen*

Hegels Religions- und Christentumstheorie nimmt schon aufgrund ihrer Wirkungen einen prominenten Platz in der Theologiegeschichte ein, stand ihre Begrifflichkeit doch ebenso im Ausgang von spekulativer Theologie wie auch von Theologie- und Religionskritik. Zudem diente sie als Negativfolie für dezidiert antispekulative Restaurationsprogramme und Hinwendungen zu frommer Innerlichkeit. Die auseinanderstrebenden Linien der Hegelschen Rezeptionsgeschichte waren anfangs verschlungen im Streit um sein Christentumsverständnis: Ob insbesondere seine Religionsphilosophie, die der Nachwelt zunächst durch nachträgliche editorische Kompilationen von Vorlesungsmanuskripten und -nachschriften bekannt wurde, nun eine der gehaltvollsten Auslegungen des Christentums unter den Bedingungen moderner Bildung ist oder vielmehr es in schwer durchschaubarer Weise dem

unchristlichen Geist der Moderne preisgebe, ist eine seit Hegels Auftreten umstrittene Frage. Über sie hat bisher kein definitives Einverständnis erzielt werden können. Ihre Erörterung krankte jedoch bereits daran, daß Hegels tatsächliche Gedankenführung in der Religionsphilosophie des »Systems« und seiner Vorgeschichte, beides hauptsächlich in Vorlesungen expliziert, kaum aus den älteren Editionen ersichtlich war. Deshalb ist es ein entscheidender Fortschritt, daß durch die Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, das Bochumer Hegel-Archiv und den Verlag Felix Meiner seit geraumer Zeit eine historisch-kritische Ausgabe von Hegels Werken sowie differenzierte Editionen seiner Vorlesungen vorgelegt werden.⁵ Auf ihrer Basis sind zudem gewichtige Texte Hegels dem breiteren Publikum in den bewährten Studienausgaben der »Philosophischen Bibliothek« zugänglich gemacht worden.

Hierzu zählen zunächst die von Hegel selbst publizierten Texte aus der Jenaer Zeit; weiterhin sind die dort entstandenen Manuskripte zu nennen, die Einblick in die Genese des reifen Systems der spekulativen Philosophie geben; und schließlich ist mit der erstmaligen Edition der Berliner religionsphilosophischen Vorlesungen in der von Hegel in vier Kollegien jeweils veränderten Gestalt die Forschung auf eine philologisch tragfähige Grundlage gestellt worden.

Mit den auf der historisch-kritischen Edition von Hegels Werken fußenden Neuausgaben von Hegels *Jenaer kritischen Schriften I-III*⁶ haben die Hgg. H. Brockard und H. Buchner zwar keine bis dahin unbekannten Texte zugänglich gemacht. Doch die Präsentation der wichtigsten Jenaer Druckschriften Hegels in der »PhB« bietet zuverlässige, durch behutsame Modernisierung von Orthographie und Interpunktion gut lesbare Studienausgaben, die durch knappe, aber instruktive Einleitungen der Hgg., Literaturhinweise

⁵ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Dt. Forschungsgemeinschaft hg. v. d. Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf und Hamburg 1968ff.; ders., *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg 1983ff.

⁶ Neben den eingangs aufgelisteten zu besprechenden Editionen seien vollständigshalber noch folgende Textausgaben erwähnt: *Jenaer kritische Schriften (I): Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Rezensionen aus der Erlanger Literatur-Zeitung. Maximen des Journals der Deutschen Literatur, nach dem Text von G. W. 4 neu hg. v. Hans Brockard u. Hartmut Buchner, Hamburg 1979, XXVIII u. 180 S. (PhB 319a); *Jenaer kritische Schriften (II): Wesen der philosophischen Kritik. Gemeiner Menschenverstand und Philosophie. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, nach dem Text von G. W. 4 neu hg. v. H. Brockard und H. Buchner, Hamburg 1983, XXXIX u. 212 S. (PhB 319b); *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, nach dem Text von G. W. 7 neu hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1982, XXXIV u. 387 S. (PhB 332).

und informative Anmerkungen abgerundet sind. Insbesondere die hier anzuzeigende Edition von Hegels Schrift *Glauben und Wissen* (1802) aus dem gemeinsam mit Schelling hg. Kritischen Journal der Philosophie hat schon aufgrund des programmatischen Titels theologischerseits die Aufmerksamkeit auf sich gezogen – wenngleich »Glauben« bei Hegel gerade für ein Reflexionsverhältnis zum Absoluten steht, in dem bezüglich der beanspruchten Identität mit dem Absoluten Bewußtlosigkeit herrscht, wohingegen dem glaubenden Bewußtsein allein die Entgegensetzung zum Absoluten gewärtig ist. Wird diese Struktur auch anhand der »Reflexionsphilosophien« Kants, Fichtes und Jacobis (nebst aufschlußreichen Bemerkungen zu Schleiermachers *Reden*) expliziert, so klingen in ihr doch bereits Elemente des nachmaligen Konzepts der religiösen Vorstellung an. Allerdings muß die theologische Beschäftigung mit Hegels »Glaubens«-Verständnis dessen Ort in der kritischen Programmatik eingedenk bleiben. Diese gilt einer Erkenntnis des Absoluten als Grundbestimmung der Philosophie, welche nur insofern spekulativ ist, als sie ihren absoluten Möglichkeitsgrund im Vollzug der Negation fixierter Endlichkeit vergegenwärtigt. Wird dieses dialektische Ferment der Spekulation nicht beachtet, dann geraten die zeitdiagnostischen Urteile Hegels in der Einleitung der Schrift über die Entzweigungskultur des in jenen Reflexionsphilosophien präsenten »Prinzip[s] des Nordens« bzw. »des Protestantismus« (3) sowie die abgründigen Schlußbemerkungen zum »spekulativen Karfreitag« (134) zu zwar oft zitierten, aber selten präzis interpretierten Leerformeln.

Bedeutsamer als die Neuauflagen der Jenaer kritischen Druckschriften sind für die Hegel-Diskussion die Editionen von Hegels Jenaer Manuskripten durch K. Düsing, H. Kimmerle (*Jenaer Systementwürfe I*) und R.-P. Horstmann (*Jenaer Systementwürfe II u. III*). Denn diese zumeist für Vorlesungen angefertigten, teils jedoch nur fragmentarisch überlieferten Texte sind in ihrer mutmaßlich korrekten Anordnung und Datierung bisher nicht zugänglich gewesen. Deshalb lösen die vorliegenden Bände nicht nur die älteren Editionen ab,⁷ sondern präsentieren im Rückgriff auf die historisch-kritische Hegel-Ausgabe (GW 6–8) darüber hinaus erstmals wichtige Texte in der für Studienzwecke bewährten »PhB«.⁸ Bedeutsam sind diese Bände, insofern sie die verwickelten Probleme der Genese von Hegels spekulativem

⁷ Die entsprechenden älteren Ausgaben von H. Ehrenberg und H. Link, von G. Lasson und J. Hoffmeister werden jeweils in den Literaturhinweisen genannt.

⁸ Leider sind die in GW 5 enthaltenen Entwürfe mit ihren für das Studium der Genese der Religionsphilosophie wichtigen Passagen nicht in die Edition in der PhB eingegangen, sofern sie nicht von Hegel selbst für spätere Fassungen des Systementwurfs herangezogen sind (vgl. GW 5, 257–265; 267–275; 363–377 u. a.).

Systemkonzept erkennen lassen, für dessen Bestandteile ›Logik und Metaphysik‹ er seit 1802, zudem für ›Natur- und Geistphilosophie‹ auch seit 1805 Lehrbücher ankündigte. Erschienen jedoch ist 1807 die als *Erster Teil* des *System[s] der Wissenschaft* ausgewiesene *Phänomenologie des Geistes*; tatsächlich aber erfüllt sie primär die Funktion einer Hinführung des Bewußtseins zum standpunktlosen Standpunkt der spekulativen Philosophie, dabei freilich breite Materialien der Geistesphilosophie als Bewußtseinstheorie explizierend. Schon hieraus, aber mehr noch aus den mehrfältigen Umgestaltungen der Anordnung der systematischen Themenkomplexe sowie der problematischen Einleitungsfunktion logischer Formative, erhellen die Schwierigkeiten, denen sich Hegel in Jena bei der Entwicklung seines Systemkonzepts ausgesetzt sah – obwohl ihm bereits früh das Programm einer spekulativen Philosophie vor Augen stand, dessen Form das ›System‹ sein müsse (vgl. ›*Differenzschrift*‹, 3; 33ff.). Im Blick auf die – freilich erst im Manuskript von 1805/6 (*Jenaer Systementwürfe III*) explizit behandelte – Religionsthematik lassen die neuedierten Manuskripte nun erkennen, daß Hegel ihren systematischen Ort im Selbsterfassen des Geistes sowohl in der Fluchtlinie des subjektiven und objektiven Geistes (Fragmente 1803/4, *Jenaer Systementwürfe I*) als auch im Horizont einer subjektivitätsmetaphysischen Vergegenwärtigung eines ›objektiven‹ metaphysisch-höchsten Wesens (1804/5; *Jenaer Systementwürfe II*) konzipierte. Wenngleich die Anordnung des nachmaligen ›absoluten Geistes‹ im Kontext der Systemdisziplinen Logik/Metaphysik und Naturphilosophie noch schwankend war, zeigen die Manuskripte, daß der absolute Geist und mithin auch die Religionsthematik ebenso mit logisch-spekulativen Problemen einer Theorie des Absoluten verzahnt ist wie auch in der Konsequenz von subjektivitäts-, bewußtseins- und sittlichkeits-theoretischen Konstellationen liegt. Von hier aus läßt sich – trotz einer Fülle, von den Hgg. angedeuteter offener Interpretationsfragen – ein Licht werfen auf den bedeutsamen Sachverhalt, daß Hegel in dem Manuskript von 1805/6 die im Kern als spekulative Menschwerdung Gottes verstandene Religion zwischen Kunst und Wissenschaft als Formationen des die Sittlichkeitsthematik beschließenden absoluten Geistes expliziert, während er 1807 in der *Phänomenologie* die Religion eigens als ein an sich mit dem erreichten sittlichen Anerkennungsverhältnis überwundenes Bewußtseinsverhältnis thematisiert, dessen Relat sein absoluter Gegenstand bildet. Ist in dem Manuskript von 1805/6 der spätere, dann aber von der Sittlichkeitssphäre abgehobene Systemabschluß vorgebildet, so fehlt diesem Text – im Unterschied zu früheren Entwürfen – jedoch eine spekulative Logik, in welcher Hegel nach der 1817 publizierten Erstauflage seines Systems die kategoriale Grundlegung seiner Theorie des Absoluten als Geist formulieren wird.

Zentral für die Erforschung von Hegels Religionsphilosophie ist die Neuedition von Hegels einschlägigen Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* durch W. JAESCHKE (in Zusammenarbeit mit den Hgg. paralleler englisch- und spanischsprachiger Ausgaben, Peter C. Hodgson [Nashville, Tennessee] und Ricardo Ferrara [Buenos Aires]). Nicht zuletzt aufgrund wichtiger Quellenfunde ist es J. möglich geworden, zum ersten Mal Hegels Explikationen dieses Systemteils in den Gestalten zu veröffentlichen, in denen er von Hegel selbst in den Kollegien von 1821, 1824, 1827 und 1831 dargestellt worden ist. Damit löst diese Ausgabe alle bisherigen Editionen ab: die von Ph. K. Marheineke und B. Bauer besorgten beiden Auflagen der Religionsphilosophie in der – mehrfach nachgedruckten – »Freundesvereinsausgabe« (1832, 1840), die Ausgabe von G. Lasson in der »PhB« (1925–29) und auch die sich auf das Manuskript von 1821 und Paralleltex te aus der Zweitaufgabe der »Freundesvereinsausgabe« beschränkende Edition von K.-H. Ilting.⁹ Laut Hg. ein »Janusantlitz« tragend (T. 1, LVI), da zwischen einer Studienausgabe und einer historisch-kritischen Edition angesiedelt,¹⁰ dürfte J.s ausgezeichnete Edition gleichwohl durch eine historisch-kritische Ausgabe¹¹ nur unwesentlich vervollkommen werden – sofern sich die Quellenlage nicht verbessert. Zwar hat der Hg. die Texte Hegels und der Nachschriften in Orthographie und Interpunktion modernisiert und auch einen ansonsten komplizierten kritischen Apparat vereinfacht, aber diese dem Charakter einer Studienausgabe geschuldeten Entscheidungen schmälern nicht den entscheidenden Fortschritt dieser Ausgabe gegenüber den bisherigen Editionen. Er liegt im Verzicht auf eine tendenziell willkürlichen Herausgeberentscheidungen folgende Totalintegration unterschiedlichster Textteile aus Hegels Manuskript von 1821 und den Nachschriften der weiteren Jahrgänge in ein vorgeblich geschlossenes, spannungsfreies und einheitlich durchgegliedertes Gesamtwerk (vgl. T.1, LXI). Es läßt weder die Entwicklungsgeschichte von Hegels Religionsphilosophie mit ihren erheblichen konzeptuellen und thematischen Veränderungen erkennen, noch den

⁹ Religionsphilosophie. Bd. I: Die Vorlesung von 1821, hg. v. K.-H. Ilting, Napoli 1978.

¹⁰ Eine regelrechte Studienausgabe ist nunmehr auf der Basis dieser Ausgabe in der PhB des Felix Meiner Verlages erschienen (Teil 1: *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, hg. v. W. Jaeschke [PhB 459], Hamburg 1993; Teil 2: *Die bestimmte Religion*, hg. v. W. Jaeschke [PhB 460], Hamburg 1994; Teil 3: *Die vollendete Religion*, hg. v. W. Jaeschke [PhB 461], Hamburg 1995).

¹¹ Von ihr liegt inzwischen die ebenfalls durch Jaeschke besorgte Edition des Vorlesungsmanuskripts vor (GW 17). Solange nicht auch das schwierige Projekt der historisch-kritischen Edition der Vorlesungsnachschriften abgeschlossen ist, kann diese Edition die oben angezeigte in der Forschung nicht ersetzen.

systematischen Ort von Formulierungen einschätzen, die den Streit zwischen einer ›rechten‹ und einer ›linken‹ Hegel-Deutung munitioniert haben. Kann der Themenkreis dieser Debatte nunmehr erstmals auf gesichertem philologischem Terrain mit philosophischen Argumenten abgeschritten werden, so wird auch das verbreitete Bild von Hegel als »Kathedrophilosoph« korrigiert, »der den bunten Reichtum der geschichtlichen Wirklichkeit durch ein vorfabriziertes Netz abstrakter Bestimmungen zur fahlen Rason bringen will« – wie J. im Blick auf die oftmals vernachlässigten religionsgeschichtlichen Bemühungen Hegels betont (T. 2a, IX). Die Edition besticht zunächst durch ausführliche und äußerst hilfreiche Anmerkungen zu Hegels Quellen, seinen Anspielungen und seinen teils schwer zu identifizierenden Querverweisen, ferner durch eine umfassende Bibliographie der Quellen und schließlich durch höchst aufwendige Register: Neben einem Bibelstellenverzeichnis finden sich ein differenziert untergliedertes, detailliertes Sachverzeichnis und ein Personenverzeichnis (T. 2b, 833–1024). Damit gibt der Hg. dem Leser vorzügliche Hilfen zur Erschließung des Hegelschen Textes an die Hand.

Für die einzelnen Vorlesungsjahrgänge sind unterschiedliche Dokumentationsverfahren erforderlich gewesen, über die der Hg. in seinem informativen Vorwort ausführlich Rechenschaft ablegt. Für das Jahr 1821 steht Hegels Manuskript mit seinen meist nachträglichen Randbemerkungen und Gliederungssichworten. Sie sind in dem sorgfältigen und durchsichtigen Apparat präzise zu identifizieren. Für die Vorlesung von 1824 ist die Nachschrift von K. G. von Griesheim, die »insgesamt das Kolleg getreu wiedergibt« (T. 1, LXVI), als Leittext gewählt, der durch weitere Nachschriften kontrolliert und ggf. erweitert wird. Auch hier gibt der Apparat entsprechende Auskunft. Wenngleich für die Vorlesung von 1827 neue Quellenfunde zu Verfügung stehen, reicht deren Qualität nicht an die den älteren Ausgaben zugrundeliegenden, leider teilweise verschollenen Quellen heran. Deshalb hat J. den Text der Vorlesung von 1827 aus der Lasson-Edition ausgegrenzt, ihn nach den verschiedenen verfügbaren Quellen korrigiert und vor allem danach in die Anordnung gebracht, in der er vermutlich von Hegel vorgetragen wurde. Die Vorlesung von 1831 ist aufgrund der Quellenlage als Beilage durch Auszüge einer Nachschrift dokumentiert, die D. F. Strauß angefertigt hat. Wenngleich nicht der mutmaßliche Wortlaut von Hegels Darlegungen präsentiert werden kann, so lassen doch die knappen Auszüge die Gliederung des Stoffs und den Aufbau des Gedankens erkennen. Als Beilagen sind der Ausgabe *Blätter zur Religionsphilosophie* hinzugefügt – knappe stichwortartige Vorentwürfe von Hegels Manuskript aus dem Nachlaß von K. Rosenkranz – sowie einige wenige Fragmente von Vorlesungsnachschriften. Abgedruckt sind weiterhin auch die sekundär nach den *Werken* überlieferten Ausführungen zum teleologischen und ontologischen Beweis (T. 2a, 593–607; T. 3, 271–276) sowie Ausführungen zum Verhältnis der Religion zum Staat (T. 1, 339–347). Schließlich präsentiert J. noch das umfangreiche Sondergut, das sich durch ein Subtraktionsverfahren der identifizierten Texte und Varianten der Kollegjahrgänge aus den in den *Werken* überlieferten Materialien ergibt. Soweit möglich, qualifiziert der Hg. das im Apparat

mitgeteilte Sondergut und weist es den im Vorwort beschriebenen Nachschriften zu. Hierdurch löst er den hohen »Anspruch« der Ausgabe glänzend ein, »das Sondergut aus W[erke] erschöpfend zu extrahieren und damit neben den überlieferten Quellen auch dem Quellencharakter der früheren Ausgaben gerecht zu werden« (T. 1, LXXXV).

Der hohe philologische Aufwand ist aber kein Selbstzweck. Denn er ist die Bedingung dafür, die »Anstrengung des Begriffs« im Zuge der Ausarbeitung der Religionsphilosophie erfassen zu können. Auch läßt sich die Voraussetzung der Ausgabe von Lasson nunmehr diskutieren, das Manuskript von 1821 biete aufgrund der Textauthentizität die Hegelsche Konzeption am prägnantesten. Doch schon der Umstand, daß Hegel selbst für seine späteren Kollegien Nachschriften seiner Schüler heranzog und nicht das Manuskript repetierte, läßt diese Annahme fraglich werden. Die späteren Vorlesungen sind deshalb systematisch stärker durchgebildet als das Manuskript. Die Diskussion, ob dieser Umstand »uneingeschränkt als ein Zeichen der »Reife« oder aber einer zunehmenden »Begriffsscholastik« ... zu bewerten sei« (T. 1, XXV), will die Ausgabe zwar nicht entscheiden. Aber ohne sie vermag die Frage nicht einmal angemessen gestellt zu werden. Daß sie zentral für eine jede Interpretation der Hegelschen Religionsphilosophie ist, erhellt – um nur wenige fragliche Punkte herauszugreifen – schon daraus, daß Hegel den *Begriff der Religion* 1824 durch eine »empirische« Beobachtung des religiösen Bewußtseins eröffnet, 1827 hingegen mit dem »Begriff Gottes« (T. 1, 166; 266); ferner daraus, daß er sich in der *Bestimmten Religion* zunehmend von den Gottesbeweisen und anderen logisch-metaphysischen Gliederungsprinzipien der Religionsgeschichte löst; schließlich daraus, daß sich in der *Vollendeten Religion* ein weder entwicklungsgeschichtlich noch begrifflich zu vereinigendes Nebeneinander konträrer Trinitätsdeutungen findet. Hiernach fungiert die Vorstellung vom Ansichsein Gottes einesteils als logische Grundlage der Entwicklung der Momente der Religion des Geistes, anderenteils wird sie verstanden als noch ungenügend reflektierte Selbstvergewisserung des subjektiven Gottesbewußtseins, der sich noch nicht durchschauenden Produktionsinstanz der Dreieinigkeitsvorstellung. Es liegt auf der Hand, daß eine theologische Aneignung von Hegels Religionsphilosophie diesen Problemen Aufmerksamkeit zollen muß, soll sie nicht hinter den Stand des philosophisch erreichten Problembewußtseins zurückfallen.

2.2.2. Monographien

Die Edition stellt nur einen Teil von drei einander ergänzenden Arbeiten W. JAESCHKES zur Religionsphilosophie Hegels dar: Von ihm stammt zudem der instruktive Forschungsbericht *Die Religionsphilosophie Hegels* sowie seine Bochumer Habilitationsschrift *Die Vernunft in der Religion*, die umfassende entwicklungsgeschichtliche *Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* mitsamt ihren historischen Voraussetzungen und Folgen bietet. Entfaltet der Forschungsbericht in der Diskussion der einschlägigen Arbeiten bereits klare Perspektiven zur Erfassung des »spekulativen Religionsbegriffs« – »Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes« (2) –, so erhärtet die Monographie J.s These, daß eine »Neubegründung der Religionsphilosophie« in der nachkantischen Lage allein über eine »Rückgewinnung des Gottesbegriffs für die theoretische Philosophie« möglich werde (135; vgl. 225; 242). Die Vermittlung von einer logisch-metaphysischen bzw. spekulativen Theorie des Absoluten mit einer Konzeption von religiöser Subjektivität sei deshalb der Prüfstein von Hegels geistphilosophischer Religionstheorie.

J. eröffnet seinen Forschungsbericht mit einem Überblick über die »Frühgeschichte der Forschung« (5–32). Darin periodisiert er die Etappen der Forschung: Auf eine zu der Nachgeschichte von Hegels Wirken zählende »Urgeschichte« der Rezeption« in den 1830er und 40er Jahren (8, mit Bezug auf F. Overbeck), folge nach dem Abreißen des Diskussionszusammenhangs »Deutscher Idealismus« eine von den aufkommenden erfahrungs- und religionswissenschaftlichen Ansätzen geprägte historisierende Distanzierung, die durch das seit den 1920er Jahren mit dem Neuhegelianismus wiedererwachende Interesse an Hegel abgelöst worden sei. Dem Wirkungskreis dieser Periode sei auch die seit ca. 25 Jahren deutlich verstärkte philosophiehistorische Detailforschung zu Hegel zuzurechnen. Ein konstruktiv-systematisches Interesse an der Religionsphilosophie aber sei seit den 20er Jahren weitgehend allein in den theologischen Disziplinen zu beobachten – mit der problematischen Konsequenz, daß deren »Christlichkeit« oder »Unchristlichkeit« statt ihrer philosophischen Valenz zum Beurteilungskriterium wurde (vgl. 10; 28 ff.). Gegen die seit W. Dilthey vielfach übliche Tendenz, Hegels sog. *theologische Jugendschriften* wegen ihrer vorgeblichen »Frische« und Wirklichkeitssättigung gegen den späteren »verknöcherten Systematiker« (36) auszuspielen, betont J. in seinem diesbezüglichen Forschungsreferat (33–58) die religionsgeschichtliche Wirklichkeitsferne eines Ansatzes, der die Wirkungsgeschichte Jesu und des Urchristentums nur im Zeichen des Abfalls von einer ursprünglichen Vermittlung von Moralität und Positivität bzw.

einer allumfassenden Vereinigung im Zeichen von ›Leben‹ und ›Liebe‹ sehen könne. Erst die *Phänomenologie* präsentiere zudem literarisch das »Prinzip« der spekulativen Religionsphilosophie – die Religion als »Gestalt des absoluten Geistes, der sich als absoluten Geist weiß« (59f.). Doch das ›Prinzip‹ ist nicht identisch mit einer endgültigen architektonischen Gestalt der Religionsphilosophie. J. beschreibt denn auch die Diskussion um die problematische Stellung und Funktion des Religionskapitels im Aufriß der *Phänomenologie* (59–68) und setzt sich mit gegenständlichen Mißdeutungen des spekulativen Gehalts der Themen ›Menschwerdung‹ und ›Tod Gottes‹ im Sinne einfacher Bewußtseinsverhältnisse auseinander – beinhalteten sie doch deren religiöse Aufhebung in die Bildungsgeschichte des sich in seiner Erfahrung einholenden Selbstbewußtseins. Der umfänglichste Teil des Forschungsberichts ist der Religionsphilosophie des Systems (69–147) gewidmet; darin stehen die – wohl zunächst als Reaktion auf Schleiermachers *Glaubenslehre* entworfenen – *Vorlesungen* in ihren entwicklungsgeschichtlichen Abwandlungen und in ihren Differenzen gegenüber den Religionsabschnitten der *Enzyklopädie* im Mittelpunkt.

Dabei benennt JAESCHKE Forschungsdesiderate bezüglich des *Begriffs der Religion* sowie der *Bestimmten Religion* (74–78). Vor dem Hintergrund von hauptsächlich theologischen Aneignungs- und Kritikbemühungen (79–83) der *Vollendeten Religion* werden – in Anlehnung an Marheinekes Terminologie – die ›Reiche‹ des Vaters, Sohnes und Geistes im Spiegel der Literatur thematisch (83–110). Mit dem Hauptstrom der Interpreten sieht J. Hegel als den Philosophen, der »der Theologie ... die Trinitätslehre als Problem zurückgegeben« habe (83). Doch sei diese nicht an einer Personen dreierheit interessiert, sondern sie lege lediglich den »logische[n] ›Kern‹ von Persönlichkeit« frei und korrigiere »bewußt ... d[ie] kirchliche Tradition« durch eine »gemeinhin als Zweieinigkeit aufgefaßt[e]« Struktur (90; 88). In der Christologie liege der »zentrale Streitpunkt zwischen der theologischen und der philosophischen Interpretation ... im Problem des Zusammenhangs der Einzelheit und der Faktizität des Gottmenschen« (97). Für Hegel werde »nicht die Idee durch ein Faktum normiert, sondern das Faktum wird dadurch beglaubigt, daß es der Idee ... schlechthin gemäß« sei (98). Für die Einzelheit des Gottmenschen sei die Logik prägnant: »Einmal ist allemal« (99) – wie umgekehrt der »kerygmatische Ansatz der Christologie« fordere, den Tod Gottes als »Übergang von der Einzelheit zur Allgemeinheit«, zum »Selbstbewußtsein des Geistes in seiner Gemeinde« zu verstehen (101; 100; vgl. 103). Erst das ›Reich‹ des Geistes und nicht schon die Trinitätsvorstellung enthalte deshalb auch »die angemessene Bestimmung des Gottesbegriffs« als des »sich in seiner Gemeinde wissenden Geist[es]« (103f.). Wie J. zu Recht betont, geht Hegel mit diesem Gottesbegriff über »den der absoluten Idee am Ende der ›Wissenschaft der Logik‹« hinaus – eine Spiegelung des »philosophiegeschichtliche[n] Fortschritt[s] gegenüber der aristotelischen Metaphysik« mit ihrem Begriff der NOESIS NOESEOS (104). Für diesen geistphilosophischen Gottesbegriff des Christentums sei der von Hegel – in Anerkennung des Kritizismus – reformulierte ontologische Gottesbeweis das spekulative Paradigma (vgl. 105; zu den »Beweise[n] vom Dasein Gottes« vgl. ferner 120–133).

Allerdings gelange die christliche Gemeinde nicht zu einer adäquaten Konstitution des geistphilosophischen Selbstbewußtseins aufgrund der Persistenz des Vorstellungsverhältnisses, dem »die erfüllte Gegenwart des Geistes« in ein »Einst der Vergangenheit« und ein »Einst der Zukunft« entrücke (106). Deshalb sei wie der »eigentliche Ort des metaphysischen Gottesbegriffs die Logik, ... der eigentliche Ort der »Gemeinde« die »Gemeinde der Philosophie« (107). Dieser von Hegel 1821 mit einem resignativen »Mißton« ausgesprochenen Konsequenz seiner Religionsphilosophie (T. 3, 96), steht das v.a. in den späteren Berliner Jahren elaborierte Konzept einer geschichtlichen Realisierung des Christentums in der Gestalt des modernen, dem Prinzip der Freiheit verpflichteten Staates zur Seite. Ohne die mit der Flucht des religiösen Inhalts in den philosophischen Priesterstand« verbundene Partikularisierung näher zu diskutieren, stellt J. die systematisch mit der Geistkonzeption verbundene Thematik von »religiöse[r] Vorstellung und begreifende[m] Denken« heraus (110–119). Auch hier liege der – »primär als Übergang vom Gedanken der ausschließenden Einzelheit zu dem der allgemeinen Einzelheit« zu fassende – »Übergang zum begreifenden Denken nicht in der immanenten Konsequenz der Vorstellung«, da er der »Einsicht in die Logik der Einzelheit« bedürfe (116).

Dies ist zweifellos zutreffend – woher auch immer diese Einsicht stammen soll, wenn sie nicht ihrerseits in der Fluchtlinie eines sich unter Kritik begreifenden Christentums verortet werden könnte. Die Diskussion um die Bildungsgeschichte des absoluten Geistes sei aber, wie J. darlegt, höchst verworren und vielfach der Phantasie der Beteiligten entsprungen (133–147). Hier durch eine Reduktion inflationärer Produktionen von zeitlichen, ewigen und absoluten Partialgeschichten des absoluten Geistes für Klarheit gesorgt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst von J.s Band. Er besticht durch eine souveräne Führung durch das unübersichtliche Terrain der Hegel-Literatur, erwachsen aus intimer Kenntnis der Hegelschen Religionsphilosophie und deren komplexer Deutungsgeschichte in Philosophie wie Theologie. Wie schon die Edition, so ist auch dieser Bericht unverzichtbar für eine jede weitere Beschäftigung mit Hegels Religionsphilosophie.

JAESCHKEs programmatisch der *Vernunft in der Religion* gewidmete Studien (vgl. 360) interpretieren Hegels Religionsphilosophie vor dem Hintergrund der um 1800 zutage tretenden Alternative, entweder die Religionsphilosophie auf »eine innerhalb ihrer selbst entwickelte oder ihr vorgegebene philosophische Theologie« zu stützen und die Religion »deren Selbstverständnis angemessen« zu explizieren, oder sich »mit Gründen« nicht auf ein solches »Fundament« beziehen zu können und die Religion »billigerweise« nur als »eine spezifisch menschliche Lebensäußerung zu betrachten« (13 f.). Diese Alternative sei durch Kants Kritik der rationalen Theologie gegeben, mit der J. seinen den historischen und systematischen Voraussetzungen der spekulativen Religionsphilosophie gewidmeten 1. Hauptteil (18–133) eröffnet (26–39).

Eindringlich analysiert J. sodann Kants sukzessive Versuche zur ethiktheologischen Neubegründung des Gottesgedankens in den drei *Kritiken* und der *Religions-schrift* (39–91) – mit ihrem ethisch und religionstheoretisch prekären Resultat: Entweder werde die vernunftautonome Begründung des Sittengesetzes untergraben, wenn der Gottesgedanke im Rahmen der Lehre vom höchsten Gut oder der Triebfedernlehre mit einer dem Sittengesetz gleichen Verbindlichkeit eingeführt wird, oder die Theologie werde zu einem verzichtbaren Appendix der Moral, womit die Grundlage der Ethiktheologie fällt (vgl. 67). Diese Alternative ist freilich nur dann vollständig, wenn der Gottesgedanke durch ein von Kant beanspruchtes, wenngleich theoretisch kritisiertes und praktisch restituiertes theistisches Schema bestimmt wird und nicht, wie in der Fluchtlinie seiner Theorie auch denkbar, als innerer Ermöglichungsgrund der Selbsteinholung endlicher Subjektivität in gleichwohl unbedingter Freiheit. Diesem Motiv nicht folgend, zeigt J. jedoch überzeugend an verschiedenen auf Kant Bezug nehmenden ethiktheologischen Konzeptionen deren Scheitern in einem »Atheismus der moralischen Vernunft« einerseits (97ff.) und einer dogmatisch-supranaturalistischen »Überdehnung des praktischen Fundaments« andererseits (102ff.). Sollen »Gott und Religion« nicht antirational nur noch zum »Thema der Nicht-Philosophie« werden (116ff.), so ergebe sich das u.a. von F.W.J. Schelling, insbesondere aber von Hegel erkannte Erfordernis einer »metaphysischen Erneuerung der Gottes- und Religionslehre« (133). Hegels in Kantischem Fahrwasser unternommene, freilich von ihm selbst alsbald verworfene Versuche verfügten aber noch nicht über die Denkmittel, um dies Erfordernis einzulösen – so sehr Hegel bereits deutlich wurde, daß seine Einlösung ohne den recht, d.h. spinozistisch verstandenen Gehalt der Christologie unmöglich ist. Denn: »Zwei unabhängige Willen, zwei Substanzen giebt es nicht« (*Theol. Jugendschriften*, zit. Jaeschke, 133).

Der 2. Hauptteil ist der Begründung der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Jenaer Schriften gewidmet (134–218). Zu Recht betont JAESCHKE, daß der neu zu konstituierende Gottesbegriff weder das höchste Wesen der Aufklärungsphilosophie, noch den »Präzeptor« bzw. »Exekutor« des Sittengesetzes und schon gar nicht ein dem Menschen selbständig und außerhalb gegenüberstehendes Wesen meinen könne (136). Bei Tilgung des visionären Charakters das aufkommende »Erleben des Göttlichen« und den romantischen »Vermittlungsgedanken« aufnehmend (136), sei die religionsphilosophische Explikation des Absoluten zugleich gebunden an die metaphysisch-logische Wissenschaft von der Idee (vgl. 138; dazu weiter 139–156). Unter Rückgriff auf den spinozistisch verstandenen christologischen Gehalt der Religion – die in der identitätsphilosophischen Selbstbestimmung des Absoluten angelegte Menschwerdung Gottes – erhalte die metaphysisch-logische Idee die Bedeutung der ganzen Philosophie und des Lebens selbst, wobei die Religion als »Innenverhältnis« der philosophischen Theologie mit der selbstbezüglichen Rückkehr des Absoluten dessen Selbstkonstruktion beschließe (148). Impliziere die »Selbstbestimmung« notwendig den Weg zum anderen und die »Rückkehr« ein Moment selbstdifferenzierender Reflexivität des Absoluten, so dränge die aufgespaltene spinozistische Einheit des Ab-

soluten dieses über sich hinaus: Schon im *Naturrechtsaufsatz* (1802), spätestens aber in den *Systementwürfen II* (1804/5) werde die »Rückkehr« geistphilosophisch als »Selbsterkennen im anderen« beschrieben.

Allerdings müsste sie konsequenterweise dann unter einem logischen Subjektwechsel auch von seiten des anderen, der Subjektivität des religiösen Bewußtseins, explizierbar werden – wie etwa der *Systementwurf III* deutlich macht. Wenngleich J. die metaphysische Bedeutung dieser Perspektive nur anklingen läßt, hebt er deren logischen Gehalt hervor: Das vormalig substanzmetaphysische Absolute wird durchsichtig auf die Struktur Subjektivität hin, das Ich als konkrete Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit. Durch Vermittlung eines produktiven Verständnisses der Moderne als Epoche der Freiheit und Individualität gegenüber der früheren Beschwörung graecomaner Ideale aufgrund seiner Beteiligung an zeitgenössischen ästhetischen Debatten (vgl. 157–181), vermöge Hegel dann sein geistphilosophisches Religionskonzept in ein geschichtstheoretisch differenzierteres Verhältnis zur Sittlichkeitsthematik zu bringen. In enger Verbindung mit den sittlichen Vergesellschaftungsprinzipien stehend, fungiere die Religion in der Moderne aber nicht als institutionalisiertes Integral der politischen Ordnung, da der moderne Staat im Unterschied zur antiken Polis durch äußerlich-rechtliche Verbindungsformen bestimmt ist statt durch die Religion als sinnstiftende Substanz (vgl. 181–198). Ist das Christentum durch die Grundstruktur von »Entzweiung und Rekonstruktion der indifferenten Harmonie« geprägt (174), dann wird Hegels (neu)protestantische Ausrichtung der Religion auf eine hintergründige Bedeutung für die moderne Welt plausibel (vgl. 170ff.). Beschlossen wird dieser Hauptteil durch Darlegungen zum Religionskapitel der *Phänomenologie* (198–218); sie betonen die bei Hegel neu aufkommende religionsgeschichtliche Dimension und den inneren Zusammenhang von philosophischer Theologie, Religionsphilosophie und spekulativem Religionsbegriff – die darin kongruieren, »Selbstbewußtsein des Geistes« zu sein (205).

Der 3. Hauptteil (219–360) interpretiert die ausgearbeitete Religionsphilosophie des Berliner Hegel unter der systematisch gerechtfertigten Frage »nach dem Grund ihres Anspruchs, die Religion als Selbstbewußtsein des Absoluten zu begreifen« (223). Dabei wird die – abbeviaturhaft zusammengedrängte und thematisch verkürzte – Darstellung der *Enzyklopädie* von den *Vorlesungen* her bestimmt (vgl. 221). Aus der Analyse der verschiedenen Fassungen der *Einleitung* und des *Begriffs der Religion* (229–274) ergebe sich für deren Interpretation zudem ein »Primat des Kollegs [von] 1827« – nicht zuletzt deswegen, weil Hegel hier – wie 1831 – auf den Gang des Gesamtsystems verweise, um den Religionsbegriff als dessen reflexive Selbsteinholung zu begründen. Liegt im Begriff des Geistes überhaupt die bereits in Jena formulierte Struktur einer »Resumtion des Ganzen in Eins« beschlossen (251; vgl. 147; 255), so sei die Religion die wirklichkeitsgesättigte, mit dem »Begriff« kongruente »Realität« des selbstbewußten Geistes: Eine »substantielle Einheit des absoluten Geistes«, thematisch als »Konsubstantialität

des göttlichen und des endlichen Geistes«, aus der aber »nicht die Differenz überhaupt« ausgeschlossen sei (265). Leider wird das gedankliche Interpretationsproblem der Religionsphilosophie, wie sich ›Einheit« – mit Hegel: Religion als »Selbstbewußtsein des absoluten Geistes« (*Vorlesungen*, T. 1, 227, 235) – und ›Differenz« – wieder mit Hegel: Religion als »Verhältnis« von »Bewußtsein« und »Inhalt«, mithin von endlichem und göttlichem Geist (*Vorlesungen*, T. 1, 279, vgl. 221) – nur knapp angedeutet. Deshalb werden die Probleme, die sich aus der empirisch-historischen Verfaßtheit des religiösen Bewußtseins für den Begriff ergeben, denn auch von J. eher mit Hegel über die strukturelle Defizienz der Vorstellung entsorgt, als daß sie ihrerseits zu einer spekulativ induzierten Subjektivitäts- und Geschichtskonzeption Anlaß gäben. Daß sie eine begriffliche Valenz besitzen, erhellt jedoch schon daraus, daß die Annahme einer ›Vernunft in der Religion« ihre konkrete Bewährung nicht in Hegels ›Begriff« der Religion, sondern erst in den der religiösen Wirklichkeit gewidmeten Teilen findet (vgl. 274). Ihnen gegenüber wäre der ›Begriff« der Religion eher als ihr ›Vorbegriff« zu werten.

Die Fragen von Begriff und geschichtlich-subjektiver Wirklichkeit der Religion lassen sich weiter durch die materialen Teile der *Vorlesungen* hindurch verfolgen. So zeigt J.s Interpretation der Strukturprinzipien der *Bestimmten Religion* (274–295), daß Hegels begriffliche Begründung nicht nur aufgrund von metaphysischen Gliederungsproblemen, sondern vor allem aufgrund der Annahme einer »Einheit der Religionsgeschichte« fehl greift (294). Und die in ihrer religionsgeschichtlichen »Sonderstellung« (295) unter dem Kriterium der Begriffsadäquanz gedeutete *Vollendete Religion* (295–360; vgl. hier 296; 301) wird von J. zwar konsequent »als Philosophie« und nicht »als theologische Dogmatik« gelesen (300). Doch ebendarin betont J. das systematische Gefälle zur Pneumatologie hin, aufgrund dessen die religiöse Subjektivität in ihrem »kultischen Vollzug und ihrer geschichtlichen Entwicklung zur ›Gemeinde« Fundament und Schlußstein des Gebäudes christlicher Gehalte wird (vgl. 348–351; 342f.). Prägnant kommt dies in J.s Interpretation der Christologie durch eine Parallelisierung mit Hegels »lutherisch«-spekulativem Abendmahlsverständnis zum Ausdruck: Wie hierin das »Ist« der Realpräsenz des Göttlichen in den Elementen an den Vollzug von »Glauben und Genuß« zurückgebunden werde, so sei das der Idee entsprechende »Ist« der singulären gottmenschlichen Einheit nur auf dem Boden einer »kerygmatischen Geschichte« (334) im Gemeindeglauben faßbar, nicht aber unabhängig von ihm in einer vermeintlich historischen Faktizität des Gottmenschlichen.¹² Sei wie im Abendmahl, so auch in der Christologie das »Ist« ein Implikat des Glaubens und

¹² Es liegt auf der Hand, daß diese Konzeption von »kerygmatischer Geschichte« sich eklatant von einer solchen unterscheidet, die sich auf ein reines »Daß« zu beziehen meint, um so von der subjektiven Produktion des Gemeindeglaubens absehen zu können.

seiner Gewißheit, dann sei die »vom Kult her korrigierte« Christologie die »denkbar konsequenteste ›Christologie von unten« (344; 346). Insofern diese Christologie eine geistphilosophische Konzeption der Idiomenkommunikation impliziere, sei sie keineswegs willkürlich. Leider unterlassen es Hegel und auch sein Interpret, den Eingang dieser Konzeption in den Gemeindeglauben *genetisch* zu plausibilisieren. Solcher Askese gegenüber den Niederungen des religiösen Lebens von geschichtlicher Subjektivität entspricht, daß J. die die »Endlichkeit« und das »Moment der unmittelbaren Existenz« in sich befassende »Natur des Geistes« (348, zit. *Vorlesungen* T. 3, 237) weniger unter ihrem Endlichkeitsaspekt resümiert – akzentuiert wird die »Natur des Geistes« stattdessen als »an sich seiende Grundlage aller Wirklichkeit überhaupt: [... als] ontologisches Prinzip« (348).

Damit soll keine Position bezogen sein in dem von JAESCHKE abschließend dargestellten Streit um die spekulative Religionsphilosophie (361–436). Durch das »Problem der Identifizierbarkeit der Vorstellungsgehalte und der Begriffsform der Religionsphilosophie« (368) provoziert, habe die ebenso intensive wie kontroverse Rezeption Hegels bekanntlich in ihrer zweiten, unterschiedliche Standpunkte nicht mehr integrierenden Phase zur Spaltung der Schule geführt. Nach den Debatten um Hegels angeblichen Pantheismus (vgl. 370 ff.) und die Probleme der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele (vgl. 377 ff.) sei es D.F. Strauß' hegelkritische Deutung des Lebens Jesu gewesen (vgl. 386 ff.), die zur Fraktionierung angesichts der Frage nach dem Primat von Idee oder Geschichte führte. Erbitterte Debatten um die Christlichkeit oder Antichristlichkeit der Religionsphilosophie, aber auch um die Vermittelbarkeit von Vernunft und Religion überhaupt schlossen sich an (vgl. 394 ff.). Das Ende der »Urgeschichte« markiere L. Feuerbachs Religionskritik (vgl. 401 ff.). Als systematischer Kristallisationspunkt wirke Hegels Religionsphilosophie dann insbesondere noch nach in den Kritiken des späten F.W.J. Schelling und S. Kierkegaards, aber auch in den kontroversen (pseudo)spekulativen Bemühungen um eine Restitution des Theismus bei Ch. H. Weiße und dem jüngeren I. H. Fichte (vgl. 410 ff.). J. zeigt überzeugend auf, daß Hegels »subtile Antwort auf die Grundfragen der Religionsphilosophie« in den einschlägigen Debatten »keine letztgültig überzeugende Kritik« gefunden habe (408) – messe man sie an ihrem eigenen Maßstab und nicht an der Latte eines vermeintlich festen, zumeist supranaturalistisch-orthodoxen Christentumsverständnisses oder der religionskritischen Überzeugung einer Unvereinbarkeit von Vernunft und Religion. Nur angesichts dieser gegensätzlichen – und ihrerseits defizitären – Begründungen erschiene als Resultat der Auseinandersetzungen der 1830er und -40er Jahre das »Eingeständnis des völligen Scheiterns der Hegelschen Konzeption« (364).

JAESCHKES umfassende Studien vertreten allenfalls implizit eine aktuelle

systematische Option. Vielmehr belegen sie die gedanklichen Gründe für die von Hegel favorisierte »Flucht in den Begriff« in minutiösen Analysen, die zugleich von einer in sich gut begründeten Perspektive auf das Gefälle der Religionsphilosophie geleitet sind. Darin setzt J.s Buch Maßstäbe – auch für Hegel-Interpretationen, die die Konturen *gegenwärtiger* Religionsphilosophie im Umgang mit Hegel auszuloten suchen: Sie haben dessen eingedenk zu bleiben, daß Hegels Philosophie »Apologie und Kritik des Christentums zugleich« betreibt (369). Die durch J.s luzide Interpretation zur »Eindeutigkeit« gebrachte »Zweischneidigkeit« (369) der Religionsphilosophie wäre *systematisch* darin anzueignen, daß die Einsilbigkeit der spekulativen Religionsformel »Selbstbewußtsein des Geistes« zugleich zwiefältig expliziert wird: als gegenläufige Transzendierungsvollzüge von endlichem und unendlichem Geist, welche beide ihrer Eigenbestimmtheit gemäß nur in ihrem anderen bei sich sind. Denn es ist die Pointe von Hegels pneumatologischer Religionstheorie, weder nur am Orte des endlichen, noch nur an dem des unendlichen Geistes zu stehen.

Neben detaillierten Interpretationen stehen in der Hegel-Forschung großflächige Deutungen, die Hegels Denken in seinen kulturgeschichtlichen Kontext einzustellen suchen – nicht zuletzt zu eigenen Orientierungszwecken. In diesem Sinne nähert sich der an der Boston University tätige A.M. OLSON unter dem programmatischen Untertitel *Philosophy as Pneumatology* dem zentralen Thema *Hegel and the Spirit*. Hegel »in the religious and philosophical Lebenswelt of Germany« verortend, erblickt er Hegels »primary spiritual energies« in Luthers Geistverständnis, das sich dem in der »cultural air« des Alt-Württemberger Pietismus aufgewachsenen Hegel durch den selbstverständlichen Gebrauch des Kleinen Katechismus erschlossen habe (5; 37). Hegels »negative dialectic« sei inspiriert durch die der Erklärung des dritten Glaubensartikels entnommene Formulierung »I believe that I cannot ... believe« (28); überhaupt sei der Glaube eine wesentliche Quelle für das mit ihm zusammenstimmende Wissen. Wenngleich sich fraglos Linien vom reformatorischen Denken v.a. Luthers zu Hegel und anderen Idealisten ziehen lassen, so dürfte die Behauptung, Luthers »Small Catechism« sei »the foundational symbol-text in the future development of German Idealism« (41) erheblich zu weit gegriffen sein – wie die lebensweltliche Kontextualisierung Hegels erheblich zu kurz.

Tatsächlich wird Luther von Hegel zunächst als zu kleinlichen dogmatischen Händeln mit »Zwingli, Ökolampad usw.« neigender, der »Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit entfernt[er]« Charakter beschrieben, der zwar die Herrschaft der Geistlichkeit »durch Gewalt und über die Beutel« gebrochen habe, aber nur, um die Herrschaft »über die Meinungen« anzustreben (Hegel, *Frühe Schriften*, Theorie-Werk-

ausg. 1, 63 = GW 1, 131). Später rezipiert Hegel Luther v. a. kulturgeschichtlich unter dem Blickwinkel christlicher Freiheit und gerechtfertigter Diesseitigkeit, während er ansonsten die lutherische Lehre als »ganz katholisch« erachtet, das protestantische Niedrigkeits- und Passivitätspathos mit »kleinlichem Grübeln über den subjektiven Seelenzustand« verbindet und gar als »innerliche Quälerei« und »jämmerlichkeit« wertet (Hegel, *Vorlesungen üb. d. Philosophie d. Geschichte*, Theorie-Werkausg. 505; vgl. 479).

Zumindest wären für O.s Projekt neben den unterschwellig »schwärmerischen« Elementen des Pietismus die komplexen Transformationen der reformatorischen Freiheitsimpulse durch Aufklärung, französische Revolution und Kritizismus, aber auch die gräcomane Opposition der Stifter gegen das von supranaturalistischer Neoorthodoxie geprägte intellektuelle Klima Tübingens zu akzentuieren gewesen.

Stattdessen wechselt O. unter der Hand sein Thema, um die »spiritual transformation of dialectic« des Frankfurter und Jenaer Hegel als Reaktion auf Hölderlins unglückliche und mit christlicher Moral konfligierende Liebe zu Susette Gontard, ferner auf den Tod der Mutter sowie auf die »chronic mental depression« seiner Schwester zurückzuführen (48; vgl. 62; 60). Die subjektiv-innerlich gelebte Geistreligion des Pietismus werde schließlich zu einem philosophischen Konzept verwandelt, das objektiv-institutionelle Faktoren wie Staat und Kirche sowie den »Begriff« als Heilmittel gegen einen Geistesverlust mobilisiere, mit dem Hegel im antizipativ-tiefenpsychologisch verstandenen Abgrund von Hölderlins späterer »madness« konfrontiert worden sei (84ff.; 95). Den kritischen Wahrheitsdrang der Aufklärung, nicht aber ihren Weisheitsmangel teilend (vgl. 107ff.), beinhalte Hegels nachmalige »resacralization« des Geistes nicht nur eine Versöhnung von Athen, Jerusalem und Benares (!) (129; vgl. 132), sondern auch eine »fusion of faith and reason«, vergleichbar mit der »traditional doxological utterance ›Preserve us O Lord in Thy Truth; all things begun and ended in Thee« (147). Flugs wird neben diese Frömmigkeit doxologischer Anbetung auch »Hegel's Trinitätslehre« (Hv. v. JD) gestellt (133) – um ihren Gehalt im Geist mit Gefühl, Emotion und kollektivem Gedächtnis zusammengebunden zu sehen (vgl. 156 f.).

Offensichtlich folgt OLSON in seinem Buch, das in neun essayistisch anmutende Kapitel gegliedert ist, zunehmend seiner blühenden Phantasie, ohne sich allzusehr durch Texte Hegels irritieren zu lassen. Hegel wird zwar zitiert – besonders gern das Motiv vom »Speculative Good Friday« (60; 73; 121; 124; 150; 160) –, doch ohne spezifische Kontextualisierung der Zitate gerät ein kulturgeschichtlicher Versuch, »to view Hegel in context« (9), zum Spiel unkontrollierter Assoziationen.

Auch T. Guz sucht Hegel im Lichte reformatorischer Traditionen zu interpretieren – freilich nur, um dem von Hegel in der Trittspur des Reformators und dessen Epigonen, insbesondere J. Böhme, verursachten »Höllensturz« mit der Empfehlung einer »Rückbesinnung aller Konfessionen auf die Eine Kirche des Herrn« zu begegnen (236). Mit solchen wegweisenden Formulierungen von G. Siewerth beschließt der an der nach diesem benannten Akademie tätige G. seine Warschauer kath.-theol. Diss.

Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers.

Die »Lutherische Theologie« als »Quelle des Hegelschen Denkens« ausmachend (13), versteht G. als »einzige Aufgabe« der Philosophie Hegels die »Rechtfertigung der Theologie Luthers« (14). Hierzu beruft er sich einerseits auf die redundant zitierten Selbstzeugnisse Hegels als philosophisch gefestigter Lutheraner und auf seine katholizismuskritischen Aufstellungen, die angeblich direkt an Luthers antipäpstliche Polemik anknüpften (Kap. IV, 141–158); andererseits erblickt er in der alle Gegensätze integrierenden »dialektischen Theologie« beider den Beleg einer »vollkommen[en] Deckungsgleichheit, gesteigert zu »wörtliche[r] Übernahme« der »Denkart« des Früheren durch den Späteren (16; 127; 134; passim). Hegels sog. »dialektische« Theologie sei mit dem die »Logik« eröffnenden Gedanken einer »Widerspruchseinheit« des mit dem Nichts identischen Seins gegeben (Kap. I, 17–58); auf der gleichen Linie stehe das »Zusammengesetztsein« der Hegelschen absoluten Substanz als Ganzes von Teilen sowie ihr immanenter »Trieb« zum pantheistischen Selbstaufbau (Kap. II, 59–90; Kap. III, 91–140; hier 59; 75). Hieraus folgten notwendig sämtliche »Pervertierung[en]« des religiösen Gottesgedankens, welche unerbittlich auf die Schöpfungsvorstellung, Anthropologie, Christologie und Pneumatologie durchschlugen (93; vgl. 228 u. ö.). Werde bei Luther und Hegel »der Widerspruch als Wesen Gottes« gedacht (174) – als Beleg dieser Behauptung im Blick auf Luther fungieren das rechtfertigungstheologische *simul*, der kreuzestheologische Schlüssel zum Gottesgedanken sowie die dahinter stehende Differenz von *Deus absconditus* und *revelatus* (Kap. VII, 201–232) –, so sei ein durch Luthers antischolastische Aufstellungen vorangetriebener Umschlag der klassischen Logik und Metaphysik in eine dialektische »neue Mythologie« bei Hegel unausweichlich (Kap. V, 159–174). Sie gehe einher mit einem »Pantheismus« bei beiden, festzumachen an dem Ausfall menschlicher Willensfreiheit und einer von ihnen kritisierten Substanzenzweiheit (Kap. VI, 175–200; vgl. v. a. 181ff.; Hegel-Zitat als Beleg 184 [= 57 = 43]).

Grund der Fehlgriffe beider sei – wen wundert's – die »Negation des Logisch-metaphysischen und des darauf aufgebauten Katholischen« (151). Dabei wird Ersteres mit der angeblich identischen »Metaphysik von Platon und Aristoteles« und ihrer Fundierung durch ein als »Vollkommenste[s], ... Unveränderliche[s]« und Einfaches gedachtes »Ewige[s]« gleichgesetzt, das jedoch erst ... durch die Offenbarung ... endgültig bestätigt ... und erklärt« werden mußte, damit im Sinne des Letzteren »der ewige und dreipersonale Gott« als »ewige[r] Grund für alles« festgestellt sei (129).

Leider wird das Verhältnis von ewiger Einfachheit (vgl. 47) und geoffenbarter Dreifaltigkeit ebensowenig geklärt wie die Möglichkeit einer Verbindung dieser Einheit mit einer – offensichtlich favorisierten – Substanzenzweiheit des Göttlichen und Menschlichen. Solche gedankliche Unklarheit prägt die ganze Arbeit: Guz' Aneinanderreihung wertender Behauptungen läßt elementare argumentative Stringenz vermissen. Texte Hegels werden weder auf dem philologisch möglichen Standard herangezogen, noch philosophisch nach ihrem gedanklichen Gehalt, argumentativen Status oder entwicklungsgeschichtlichen Ort befragt. So begreift G. nicht, daß das logisch-

anfängliche ›Sein‹ deshalb in ›Nichts‹ umschlägt, weil es für den Vollzug von Denken überhaupt steht, der aber ob seiner Unbestimmtheit gerade ›nichts‹ ist. Und daß Hegel ein aus Teilen zusammengesetztes und zugleich substanzhaftes Absolutes dächte, läßt sich nur bei barer Unkenntnis von Spinoza als Referenzpunkt von Hegels wesenslogischen Absolutheitsfiguren behaupten. Überhaupt bietet erst die Begriffslogik das Gerüst für Hegels kategoriales Konzept des Absoluten als Geist – was G.s beliebigem Gebrauch von Hegel-Texten entgeht. Ebenso willkürlich geht G. mit Luther um. So wüßte der Leser gern, wie sich dessen radikale Transzendenz des Gottesgedankens (vgl. 58) und die rechtfertigungstheologische Passivitätsorientierung *gedanklich* mit einer simpel-pantheistischen Grundhaltung zusammenreimen lassen sollen. Nicht bestritten werden soll freilich, daß sich die Hegelsche Philosophie in der Fluchtlinie reformatorischen Denkens deuten läßt – allerdings kaum im Sinne ›wörtlicher Übereinstimmungen‹ oder eines moralisch diskreditierungspflichtigen Abfalls von Rom. Wollte man das fraglos große Thema ›Hegel und Luther bzw. die Reformation‹ in einer für die allgemeine Forschung relevanten und nicht nur zur kontroverstheologischen Frontbegradigung verzweckten Weise angehen, so wäre das religiöse Freiheitsverständnis in den Mittelpunkt zu rücken – und zwar unter Einschluß der geschichtlichen Veränderungen vom 16. zum 19. Jh., ohne die das freiheitszentrierte ›protestantische Prinzip‹ als Aneignung und Umformung zugleich nicht zu verstehen ist.¹³

¹³ Wenngleich sich die unter dem Titel *Der Mensch im Geist* publizierten *Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther* von ERNSTPETER MAURER (Gütersloh 1996, BevTh 116) in einer anderen Niveaunklasse bewegen als die Darlegungen von Guz und sinnvollerweise v.a. anthropologische Reflexionsvorgänge als Horizont einer konstruktiven Verbindung von Hegel und Luther heranziehen, läßt auch diese Arbeit geschichtstheoretische Überlegungen, die den differenten Ort von beiden in den Blick nehmen, vermissen. Hegel und Luther werden gleichsam als gleichzeitige Autoren behandelt, wobei einer theologischen Interpretation der *Phänomenologie* des Ersteren die Rolle eines Zugangsweges zum Denken des Letzteren zugesprochen wird. Die Grenzen von M.s theologischer Interpretation der Hegelschen *Phänomenologie* liegen darin, daß sie sich auf den *philosophisch-begrifflichen* Anspruch Hegels, die Struktur des unter Bewußtseinsbedingungen thematisierten Geistes gänzlich zu durchdringen, angesichts der Funktionalisierung von Hegel als theologischer Entdeckungszusammenhang nicht ernsthaft einläßt. Deshalb kann M. an der von ihm reklamierten gegenständlichen Differenz des Göttlichen und Menschlichen festhalten und noch das ›absolute Wissen‹ als gegenstandsgeleitete ›Begegnung‹ der objektiven Wirklichkeit mit dem subjektiven Ich fassen – eine Begegnung, deren Kern theologisch die stets neue, im ›Handeln Gottes‹ begründete ›Offenbarung‹ sei, an die sich der Mensch durch ›selbstvergessenese‹ Freiwerden von sich zu entäußern habe (vgl. 300ff.; 306f.; 238ff.). Doch schon die Annahme, ›daß die ›Phänomenologie des Geistes‹ ihren Zielpunkt in der Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes findet‹ (27), läßt sich

Neben allzu großflächigen – und von durchsichtigen Absichten geleiteten – Deutungen der Religionsphilosophie Hegels stehen Arbeiten, die diese von einzelnen Schlüsselbegriffen oder theo-logischen Topoi her interpretieren. So untersucht A. KEYSERLINGK in seiner Münchener evang.-theol. Diss. *Die Erhebung zum Unendlichen* die nämliche Figur auf ihr logisch-kategoriales Fundament hin, die das praktische »Kult-Verhältnis« im engeren Sinne, aber auch die religionstheoretisch weitere Verhältnisbestimmung von Gottesbewußtsein und -gedanken leitet. K. sucht hierdurch den vernünftigen Gehalt von Religion und Theologie zu ermessen (vgl. 17 f.). Anders als in der griechischen Antike, für die das Unendliche das Formlos-Unzugängliche sei, werde es seit dem spätantiken Christentum zu einer zentralen, allem Endlichen vorgängigen göttlichen Größe, die mit der frühneuzeitlichen Wende zum Subjekt über dessen Erkenntnisbedingungen eingeholt werden könne. Gegen die Kantische Kritik, das Un-endliche sei kein positiv denkbarer und schon gar nicht transzendent-gegebener Sachverhalt, halte Hegel an dessen »Priorität vor allem Endlichen« fest, aber so, daß die »Bestimmtheit oder Realität dieser Idee« nur dem »Vernunftdenken« zu verdanken sei (28). Pantheismus und Dualismus umschiffend, sei die »Erhebung« als eine in der inneren Grenzdialektik des Endlichen – welcher auch das diesem gegenübergestellte, mithin nur vermeintlich Unendliche unterliege –, angelegte Vermittlung zu denken, in der beide darin übereinkommen, einander wechselseitig zu beanspruchen. Diese aufgrund des Wechselseitigkeitsverhältnisses ihrer Glieder auch deren bleibende Differenz umfassende Struktur sei das wahre Unendliche – eine prozessuale Einheit des (kraft eigener Begrenztheit bereits unendlichen) Endlichen und des (demgegenüber seinerseits endlichen) Unendlichen.

Vor dem Hintergrund einer einleitenden Exposition dieses religiös-metaphysischen Unendlichkeitskonzepts und seiner werkgenetischen Herkunft (9–55) stellt K.

nur unter Abblendung von Hegels durchgängiger dogmen- und eschatologiekritischer Rekonstruktion des religiösen Bewußtseins aufrechtzhalten – ebenso wie eine Befreiung des »homo spiritualis« durch »die unverrechenbare sprachliche Wirklichkeit der Bibel« »zur Freude an der subjektiven Widerständigkeit der Substanz, [und . . .] zur Selbstentdeckung in der Substanz« (303) die von Hegel entlehnten Begriffe unterschiedlich umdeutet und mit Hegels Programm einer Überführung der (spinozaischen) Substanz in die Subjektivität des Selbstbewußtseins unvereinbar ist. Unabhängig von den an Luther gewonnenen Einsichten M.s wäre im Blick auf Hegel gerade die Struktur der Subjektivität selbst gedanklich zu durchdringen, will man die theologische bzw. religionsphilosophische Pointe der auf »Kongruenz von Gottes- und Selbsterkenntnis« abzielenden »Spitzenaussagen« (247) nicht vorschnell dogmatisch vereinnahmen.

im Hauptteil seiner Arbeit die Entwicklung des Unendlichkeitsbegriffs in Hegels Logik dar (57–176), um abschließend einige religionsphilosophische Aspekte dieses Begriffs zu beleuchten (177–216). Insbesondere die textnahe Interpretation der ersten beiden Kapitel von Hegels großer »Logik« sollen das der Arbeit vorangestellte Motto »finitum capax infiniti« erhärten – getreu zur gängigen Überzeugung der Forschung, die »Logik« lege das kategoriale Fundament auch realphilosophischer Formative. Die »affirmative Unendlichkeit« sei eine prozessuale Relation, in die beide, das vormalige Endliche und vorgebliche Unendliche, als Momente »vermittels ihres Gegenteils« aufgehoben würden (176) – mithin darin endlich sowohl als auch unendlich seiend.

Die Logik-Rekonstruktion bewegt sich insgesamt auf hohem Niveau. Freilich läßt sich fragen, ob Sein und Nichts deshalb ineinander »umschlagen«, weil sie beide als Reflexionsabstraktionen statt Unbestimmtheit des leeren, aber »seienden« Denkvollzugs verstanden werden (vgl. 59–72) und ob das seinslogische »Fürsichsein« tatsächlich Subjektivität und Ich aufzuschließen vermöge (vgl. 183). Grundsätzlichere Einwände provoziert die religionsphilosophische Verwendung dieser Interpretation: Entgegen seiner eigenen Einsicht in den beschränkten Charakter eines seinslogischen Modells des Absoluten (»symmetrische Abhängigkeit Gleich-gültiger« [192]) fungiert eben es bei K. als kategorialer Schlüssel zur religiösen »Erhebung« überhaupt. Daran ändern auch die Bemerkungen zu den am wesenslogischen Modell der absoluten Notwendigkeit (»einseitig vom Absoluten dominierte Differenz«, ebd.) orientierten Gottesbeweisen wenig – zumal der nach Hegel »einzig wahrhafte« Beweis, nämlich der spekulativ reformulierte Gehalt des ontologischen Arguments, von K. nicht als begriffslogischer Übergang selbständiger »Subjektivität« in selbständige »Objektivität« rekonstruiert wird. Die Höhe der christlichen Religion als eine Religion der Freiheit gleichgültig Selbständiger wird mit dem seinslogischen Modell wechselseitiger Abhängigkeit mithin gar nicht erreicht. Fraglos besitzen die Begriffe des Endlichen und Unendlichen eine logisch klärungsbedürftige religiöse Valenz. Ihr Wechselverhältnis gegen ein vordergründiges Verständnis von festen Entitäten herausgestellt zu haben, ist das Verdienst der Studie K.s. Wie aber *in ihnen selbst* die Zwiefältigkeit von Endlichem und Unendlichem so gedacht werden kann, daß der »Übergang« zwischen ihnen die Freiheit einer ihrem Selbstverhältnis entsprechenden Anerkennung des je anderen manifestiert, ist das im Lichte der uneingelösten religionsphilosophischen Intentionen K.s sich aufdrängende Desiderat.

Im Einklang mit dem Interesse, das kategoriale, aber auch realphilosophische Übergänge vielfach in der Hegel-Deutung auf sich gezogen haben, scheint die kath. Augsburger Diss. von U. HÖRWICK *Das Denken der Religion* zu stehen, die laut Untertitel der *Andacht in der Religionsphilosophie Hegels*

gewidmet ist. Diese stehe am »Übergang« von »Gefühl und Reflexion«, markiere ferner »den Übergang vom Gefühl zur Religion« und sei schließlich an »allen Übergängen im Fortgang des Denkens präsent« (26; 24; 18).

Ohne die inflationären Tendenzen in seinem Verständnis von »Andacht« zu kontrollieren, greift H. auf das Manuskript von 1821 sowie Passagen aus der *Phänomenologie* zurück, um sie nebst Anreicherung mit Stoffen aus den übrigen Vorlesungen, aber auch den *Jugendschriften* auf das Stichwort »Andacht« hin abzuklopfen – »ohne zunächst krampfhaft ihren systematischen Ort sofort bestimmen zu müssen« (14). Ist dieser selbst ausgestellte Freibrief von methodischen Skrupeln zunächst auf die *Vorlesungen* bezogen, so gilt er faktisch auch für die von systematisch-konzeptionellem Problembewußtsein ungehemmte Vermischung verschiedenster Materialien aus unterschiedlichen Kontexten. Sie werden in die den *Vorlesungen* folgende, um drei Exkurse erweiterte Grobgliederung von »Begriff der Religion« (Kap. 1, 22–60), »Bestimmte Religion« (Kap. 2, 61–114) und »Vollendete Religion« (Kap. 3, 115–156) eingestreut. Wie schon die Einleitung (11–21) betont, stehe »Andacht« für ein anthropologisch allgemeines Vermögen. Darin sei sie »Anfang der Religion«, nehme »das Gefühl auf« und dränge »zum Denken« (57). Der andachtsgeleitete Fortgang vom »diffus Religiösen«, wohl Emotiv-Sinnlichen, »zur Religion« (45) verharre aber nicht bei deren vorgestellten kognitiven Gehalten: Die Andacht nehme auch eine »Schlüsselposition« im Übergang zur Philosophie ein, bleibe darin »erhalten« und »verweis[e] ... auf das Absolute selbst« (57; 134; 59). Überdies organisiere sie den inneren Gang der »bestimmten Religion« mit dem Ziel, daß die »vollendete Religion« »sich in toto als Andacht zeige« (61). Wie die auf Böhme rekurrierenden Schlußperspektiven (145–156) dokumentieren, könne die Andacht auch als »mystische Einheit« »umschrieben« werden (146) – oder mit einer früheren Formulierung H.s als Verweis auf die »THEORIA« – »jenen mystischen Spiegel, in dem sich alles und nichts zugleich spiegelt« (17).

Dies ist freilich nur dann der Fall, wenn man wie H. keine Klarheit über seinen Gegenstand gewinnt. Daß Hegel die Andacht als subjektives religiöses Vollzugsmoment begreift, genauer: als eine noch abstrakt bleibende, mit individueller Selbstvergessenheit einhergehende Erhebung über das Beschränkte, und daß er sie zugleich in die zum konkreten Denken drängende Sequenz kultischer Vollzüge einstellt, muß freilich einer Deutung verborgen bleiben, die – selbst nicht wissend ob mit oder gegen Hegel – das »Wissen des Begriffs«, die »mystische Einheit«, mit »Blitz« und »Tönen« gleichsetzt (145). Statt die gehaltvolle Frage zu erörtern, ob sich Hegels Denken als rationale (!), weil negationsdialektisch das Menschliche und Göttliche vereinende Mystik deuten lasse, wird mehrfach der »mystischste Text« Hegels beschworen: die berühmte Passage vom »spekulativen Karfreitag« aus *Glauben und Wissen*, freilich ohne jede Interpretation (156; 114).

Ähnlich wie Hörwick sucht S. HIRSCHLEHNER in seiner Regensburger kath.-theol. Diss. das Ganze der Religionsphilosophie Hegels aus einer

einzigsten Zugangsperspektive zu erhellen. Unter der redundant wiederholten Frage »Ist Theologie Realisation oder Wissen?« (11; 17; 20; 27; 31; 75; 109; 133) – gemeint sein dürfte wohl, ob eine metaphysische Gotteslogik« eher in praktischen Vollzügen oder theoretischen Dengehalten präsent werde – sucht H. den Beitrag Hegels zur Überwindung des neuzeitlichen Dilemmas der Theologie zu beschreiben: Es bestehe nach dem Ende einer Einheit von Theologie und metaphysischer Philosophie darin, daß eine wissenschaftliche Thematisierung der Religion den Preis ihrer praktischen Funktionalisierung, eine Ausrichtung an ihrer ansichseienden Wahrheit aber den Preis ihrer Ghettoisierung in vernunftloser Privatheit zu zahlen habe.

Wird einleitend die Rettung von »Philosophie durch Bewahrung des christlichen Inhalts« und Befreiung der »christliche[n] Religion aus bloßer Verinnerlichung durch seine [sc. Hegels] Philosophie« programmatisch herausgestrichen (11–16; hier 14), so stellt das 1. Kap. Hegels Kritik an der zeitgenössischen (Reflexions-)Philosophie und Theologie dar (17–32). Die ungelöste Verhältnisbestimmung von »Reflexion und Erfahrung« lasse nicht die »Wirklichkeit als das Ganze, als das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen ... zum Vorschein gelangen« (31). Unter dem Titel »Erfahrung und Darstellung« greift das 2. Kap. (33–74) auf Vorrede und Einleitung der *Phänomenologie* zurück, um sodann gegen den die Begrenztheit der wissenschaftlichen Vernunft erweisenden Kritizismus eine »Metaphysik nach Kant« (59) in einem Ausgriff auf die andere Seite der Grenze zu gewinnen. Dabei wird in einem *salto mortale* die Vernunft als »Rezeption von Wirklichkeit« in ihrer Ganzheit einschließlich ihres Grundes bestimmt, und Hegels phänomenologisch-skeptische Erfahrungsdialektik wird von einem »Anwesend-sein-wollen« des Absoluten her gedeutet, wofür sein »Anwesend-sein« in Hegels »Wir« maßgeblich sei (68; 74). Dabei wird freilich weder das Problem gelöst, wie die Rezeption des Ganzen durch dessen Teil gedacht werden könne und mit dessen qua »Teil« gesetzter Produktivität zusammenzureimen sei, noch wird die epistemische Funktion des Hegelschen »Wir« in der verwickelten Logik der *Phänomenologie* erörtert. Stattdessen werden unter der bekannten Eingangsfrage im 3. Kap. die »Bestimmung des Absoluten und die Form der Religion« behandelt (75–105): Nachdem an den Gottesbeweisen das Denken überhaupt als Form des »Anwesendseins« namhaft gemacht wird, kommen die spezifischeren subjektiven Vermögensformen der Anschauung, der Vorstellung und des begreifenden Denkens zur Sprache. Dabei sitzt H. freilich mancher Fehldeutung auf: So sei etwa – wider die Zentralpointe von Hegels Geist-Konzept – »Gott ... Geist auch dann, wenn er nur für sich selbst ist« (91), und die berühmt-berüchtigte Aufhebung der Vorstellung in den Begriff werde von der in Glaube und Kultus geschehenden Anerkennung der vorausgesetzten Wahrheit unterlaufen (vgl. 108). Das letzte Kap. ist dem Glauben als Realisierung des Anwesend-Sein-Wollens des Absoluten gewidmet (109–132). Unter zunehmender Distanznahme gegenüber Hegel wird nach dem »Beitrag des menschlichen Tuns in der Konstituierung der absoluten Wahrheit in der endlichen Welt« gefragt (110). Angesichts des Vorschubs von menschlichem Tun werden Hegels »Verwandlung der Historizität der Person Jesu« (114) als von der Gemeinde »beglaubigter« Gottmensch, seine mangelhafte Objektivitätsabsicherung der Lehre und vor allem seine bloß symbolische Sakramentsdeutung kritisiert. Abschließend wird festgestellt, Hegels

»Realisation und Wissen« entsprächen keiner »Theologik« (133 f.) – obwohl für den Leser nicht einsichtig wird, daß H.s in der Mitte des Buches gemachtes Eingeständnis: die Frage »Was ist Theologik«, immerhin »Grund für die Abhandlung«, sei »bis jetzt« »unbeantwortet« geblieben (75), mit dem Schluß des Buches gegenstandslos geworden ist.

Das in seiner Gedankenführung und Diktion schwerfällige, bisweilen elementarer Klarheit entbehrende Buch gibt auf seine »Frage« die Auskunft: »Theologik ist aufgrund der Auflösung der Religion in das absolute Wissen, in das Denken des Denkens, notwendiges Surrogat« (133). Aufschluß über den Sinn dieses Resultats sucht der Leser vergebens.

Einem ähnlichen Diskussionszusammenhang entstammt auch die Regensburger kath.-theol. Diss. von M. HOLZLEITNER: Ohne jeden Bezug zur Arbeit Hirschlehnners widmet sich das Buch dem Thema *Gotteslogik – Logik Gottes*. In seiner Gesamtausrichtung zwar weniger ängstlich, aber in seinen Einzelabschnitten durch ständige Themenwechsel und uneingeführte Begriffe schwer lesbar, dürfte das verschlungen in sich kreisende Buch H.s ebenfalls für einen geschlossenen Leserkreis geschrieben sein. Immerhin wird deutlich, daß »Gotteslogik« für ein »trinitarisches Wirklichkeitsganze[s]« steht (248), das ganz in menschliche Denk-Erfahrung eingehen soll. Hegels Philosophie, welche sich dem ontotheologischen Programm eines Identitätsnachweises von Denken und Sein verschrieben habe, wird inkarnationstheologisch gelesen: Die Menschwerdung des ewigen Gottes in zeitlicher Geschichte – fortgesetzt in der »eucharistische[n] Realpräsenz« Jesu Christi in der »Meßfeier« – sei das Zentrum der ökonomischen Selbstmanifestation der immanenten Trinität (220; vgl. 252). »Wirklichkeit« lasse sich eben nur als »Wirklichkeit Gottes« denken und erfahren – wobei eben dieses erfahrungsgesättigte Denken selbst dessen Wirklichkeit »ist«.

Um dieses identitätsphilosophische Programm durchzuführen, greift H. nach einleitenden Bemerkungen (»Erstens«, 11–28) auf Hegels *Phänomenologie* zurück (»Zweitens«, 29–98), um die Bewußtsein und Gegenstand der Erfahrung verbindende »Logik« des »Ganzen« anhand Hegels *Wissenschaft der Logik* zu explizieren (»Drittens«, 99–212). Die trinitarisch-selbstbezügliche Struktur der »Wirklichkeit« in ihrer »Wahrheit« – ein »Zusammengehören aller Wirklichkeitsbereiche ... als gleichzeitiges, koextensives, gleichursprüngliches Ganzes« (193) – verbürge kraft ontotheologischer Identität von Denken und Sein auch dessen »Erfahrbarkeit« (vgl. 211). Ohne Rücksicht auf den spezifischen Ort logisch-kategorialer Formative wie etwa »Maß«, »Idee« und »Methode« läßt H. Hegels Logik in der »Bestimmung der Idee des Ganzen als Maß« (200) gipfeln, um schließlich das Gesamtsystem nach dem »Selbst-Maß der Trinität« zu verstehen als »drei-einige Entsprechung von »Logik«, »Phänomenologie« und Realsystem« (218). Diese H.s Assoziationsvermögen entstammende Konstruktion wird in dem der »Trinität als begriffene[r] Wirklichkeit« gewidmeten Hauptteil (»Viertens«, 213–250) unter Heranziehung religionsphilosophischer Materialien, ins-

besondere zum ontologischen Argument, meditiert. Vorbereitet durch Hegels Hinweise auf die »Persönlichkeit« und das »Ich« als »Begriff schlechthin« einerseits (210), durch Überlegungen, inwieweit die spekulative Methode »der Verwirklichung von personaler Freiheit dient«, andererseits (249), sieht H. in seinen abschließenden Überlegungen (»Fünftens«, 251–257) das spekulative Versöhnungsprogramm ob der Partikularität der philosophischen Geist-Gemeinde als »erlösungsbedürftig« an und tastet nach einem auf personale Freiheit und liebende Anerkennung fokussierten Religionsverständnis; es weiß sich unter Projektion von Hegels Logizität des Einzelnen auf den »einfache[n] Mensch[en]« von der allen Menschen eigenen Personalität als »Nahtstelle von immanenter und ökonomischer Trinität« inspiriert (253; 256 f.).

Das Buch weist erhebliche methodische Schwächen auf. Der teils sprunghafte Wechsel von kategorialen Themen und literarischen Gesprächspartnern und der auf Verortung einzelner Gedankenschritte im argumentativen Kontext verzichtende Stil machen es zu schwer verdaulicher Kost ohne allzu hohen Nährwert. Sachlich offen bleibt insbesondere das Problem, wie ein auf personale Freiheit – und mithin auch die Differenz von Individuen – hinauslaufendes Religionsverständnis sich mit der identitätsphilosophischen Lesart Hegels zusammenreimen lassen soll, in der alle Wirklichkeit immer schon mit der Ganzheit des Absoluten gleichgesetzt ist.

Das Studium der Religionsphilosophie Hegels, immerhin eines Ahnherrn des »protestantischen Prinzips«, wird in einem nicht unbeträchtlichen Maße durch die kath. Theologie betrieben. Dies ist freilich nur bedingt ein Zeichen ökumenischer Aufgeschlossenheit oder überkonfessioneller Ausrichtung, wird Hegel doch teils nach substanzontologischem Schema umgedeutet, teils zu kontroverstheologischer Polemik verzweckt. Beides läßt naturgemäß den Forschungswert rapide fallen. Demgegenüber bietet der in der Reihe der »Philosophischen Fakultät S.J.« erschienene *Kommentar* zu den Kapiteln »Geist«, »Religion« und »absolutes Wissen« aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* von J. SCHMIDT sachkundige Darlegungen. An dem »sehr schlichte[n] hermeneutische[n]« Ziel orientiert, den Text auch für Studenten »verständlich werden« zu lassen (13), zeichnet S. den komplexen Gedankengang Hegels nach. Dazu wird in einem gerafften »Kurzkommentar« (16–68) zunächst Hegels Anmarschweg zu den letzten drei Kapiteln der *Phänomenologie* zusammengefaßt; sodann werden diese in einem »Hauptkommentar« (69–470) relativ textnah und durch Zwischenüberschriften gegliedert dargestellt. Ohne sich allzusehr auf den weiten Feldern der von Hegel verarbeiteten kultur- und geistesgeschichtlichen Materialien zu verlieren, schmiegt sich S. nahe an Hegels Diktion den Details seiner Gedankenführung an. Eine kritische Diskussion der einzelnen, teils verschlungen formulierten Sätze Hegels sowie der kategorial schwierigen Übergänge unter Heranziehung möglicher Alternativen wird jedoch kaum geboten. Wenngleich es S. auch um

die »philosophische Pointe« und »Systematik dieses Werkes« geht (15), dürfte die Bedeutung des Buches vor allem in der Hilfe zur Lektüre liegen.

Die Pointe der von ihm trotz der bekannten Brüche als kohärent eingeschätzten *Phänomenologie* scheint S. darin zu sehen, daß die mit der Moderne gesetzte Struktur in sich geschlossener Subjektivität in eine der »versöhnten« Intersubjektivität überführt werde, worin das jeweilige Selbstverhältnis zugleich im Bezug auf anderes sich vollziehe (vgl. 474; 308). Diese Struktur des daseienden Geistes müsse jedoch ihrerseits noch einmal als Selbstverhältnis gedacht werden – womit der Überschritt in die Religion plausibel sei. Hierin werde der sich zu sich verhaltende Geist als letzte Einheit und Ganzheit thematisch – was schließlich durch eine Präsenz des göttlichen Geistes im Menschlichen zu realisieren sei, bei der die göttliche Offenbarungstätigkeit in humanen Aneignungsvollzügen gipfele. Die religionsgeschichtlichen Gestalten werden in eine auf das Christentum zielende Linie gestellt, die in dem in der »Gemeine« gegenwärtigen menschgewordenen Gott, dem »Christus totus (caput et membra)« (407), gipfele. Im absoluten Wissen werde dann lediglich die dem religiösen Bewußtsein noch nicht reflexiv durchsichtige Form des Sichbegreifens des Absoluten vermittelt dessen Gottesvorstellungen eingeholt; dadurch gelange dieses Wissen an sein »Ziel«, dem »göttlichen Geist« »gerecht« zu werden (477; vgl. 436; 447).

Naturgemäß lassen sich nur die groben Linien eines Kommentars andeuten – ebenso wie die durch ihn provozierten Rückfragen. Hierzu zählt das Verständnis des Religions-Kapitels als eine sachlich erst nach der Vollendung des gleichsam welthaft-bedingten Geistes mögliche Darstellung des unbedingten Absoluten, das SCHMIDT als ein sich gemäß seiner Ewigkeit offenbarendes Subjekt versteht (vgl. 311 ff.; 475 ff.). Diese Sicht kollidiert insofern mit Hegels Religionsverständnis, als Religion insgesamt ein zentraler Ort ist, an dem gelebte Kulturen ihr Selbstverständnis artikulieren, freilich zunächst symbolisch verschlüsselt und reflexiv uneingeholt. Wenngleich darum nicht abstrakt von den entsprechenden Sozialverhältnissen ablösbar, gewinnt die Religion doch eine geschichtlich-kulturelle Eigendynamik, kraft deren sie in einer immanenten Logik das Sinngefälle mentaler und sozio-kultureller Vorgänge auch normativ zu reflektieren vermag. Daher erscheint in der Tat der »Geist« religiös als göttliches Subjekt – jedoch nur für ein vorstellendes Bewußtsein, dessen Vorstellungsform sich religionsgeschichtlich an der tendentiellen Geisthaftigkeit der theo-logischen Inhalte abarbeitet, um die hierin thematische Gewißheit seines Selbstvollzuges, alle Realität zu sein, nicht nur im Selbstverhältnis, sondern auch im Verhältnis zum welthaft-anderen bewährt zu finden (vgl. *Phänomenologie*, GW 9, 238). Deshalb schon kann das Religions-Kapitel keinen sachlichen Neueinsatz auf das göttlich Unbedingte hin (vgl. 475), sondern nur eine darstellungspragmatische Perspektivenveränderung im Aufbau wahrer Gewißheit beinhalten. Sie ist allerdings systematisch erforderlich – und darin liegt die

religiöse Unbedingtheitsdimension –, damit der in mehreren subjektiven Aktzentren gegenwärtige Selbstvollzug des »intersubjektiv-realen« Geistes in seiner mit diesem Vollzug gesetzten letztgültigen »begrifflichen« Bestimmtheit gewußt werden kann. Daß dabei das Bewußtsein sich in seiner selbsthaften Positionalität durchsichtig und zugleich seiner als Realisierungsinstanz des Geistes gewiß wird – mit Hegel: daß das »Ich = Ich« als begriffliches Resultat der offenbaren Religion das Ich ist, das eben nur »in seinem Anderssein bei sich selbst ist« (*Phänomenologie*, GW 9, 419; 428) –, läßt sich aber nur unter Negation des Vorstellungsverhältnisses und der es bedingenden einfachen Bewußtseinsstruktur begreifen. Es bleibt bei S. jedoch unangetastet: Er sieht auch nach dem Durchgang durch das »absolute Wissen« das mit dem Ganzen gleichgesetzte Absolute sich gemäß seiner »vorweltlichen« Ewigkeit und bleibenden Jenseitigkeit »souverän« offenbaren und sein anderes »übergreifen« (vgl. 16; 315; 431; 470; 476f.), obwohl die Präsenz des Absoluten gerade nur im Selbstvollzug des sich reflexiv einholenden Endlichen als solchen möglich sei (vgl. 316; 426; 436). »Harmónisch« ausgeglichen werden soll diese Spannung durch eine Selbstaufopferung des Endlichen als Vollzug seines Unterschieds zum unendlichen Wesen (393). Damit untergräbt S. jedoch, was er selbst zu Recht hervorhebt: daß das »Unendliche« sich im »Endlichen« nur »unter Wahrung von dessen Eigenwirklichkeit und d.h. in dieser selbst« präsent machen könne (316). Soll dies als »Freiheitstat« (426; vgl. 316), in der sich das Endliche selbst verändert, verstanden werden, so wäre diese Selbst-Veränderung in einer Logizität wechselseitiger Anerkennung zu explizieren, nicht aber in einer des einseitigen »Übergreifens« und korrespondierenden »Aufopfern«. Die von S. in bestem Hegelschem Sinn akzentuierte »Gleichrangigkeit der Seiten« des inhaltlich manifesten und formal begriffenen Geistes (452), religiös symbolisiert in göttlicher Offenbarung und menschlichem Wissen, wird hintertrieben, wenn dieses zur bloßen »Aufnahme« von jener herabgestimmt wird. (470; vgl. 411).

Bei Hegel steht die Religion systematisch in der Fluchtlinie geschichtstheoretisch reflektierter Sittlichkeit. Deshalb besteht eine sachliche Verbindungslinie von der Religionsphilosophie zur praktischen Philosophie hin. In seiner Studie *Die hegelsche Theorie des praktischen Bewußtseins* berührt der inzwischen in Halle Philosophie lehrende R. ENSKAT die Bezüge zur Religionsthematik allerdings nur am Rande; notiert wird der »Beitrag des frühesten Christentums zum Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« (37), welcher deren Allgemeinheit und Weltüberlegenheit in der freilich überwindungsbedürftigen Form des Offenbarungsglaubens betreffe (vgl. 33–38). E.s ebenso knappe wie dichte, in 33 durchnummerierte Argumentationskreise

gegliederte Interpretation des komplexen Geflechts von Hegels praktischer Philosophie rekonstruiert diese vornehmlich unter dem Blickwinkel, daß Hegel es »im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts [...] für] möglich und wichtig [hielt], mit philosophischen Mitteln die Bedingungen zu klären, von denen abhängt, daß das Gute lebendig ist« (9). Aus dieser Formulierung, welche fast jede, jeweils einen größeren Argumentationszusammenhang resümierende These E.s einleitet, erhellt die Ausrichtung seiner Studie: In Wahrnehmung ihres geschichtlichen Ortes, an dem sich mit der Heraufkunft der modernen bürgerlichen Gesellschaft die überkommenen sozio-kulturellen Verhältnisse grundlegend wandeln, suche Hegels praktische Philosophie durch Klärung der Bedingungen des lebendigen Guten eine Korrektivfunktion gegenüber seinen aktuellen Gefährdungen auszufüllen.

Seine praktische Philosophie von Hegels kritischer Rezeption von Platons Idee des Guten, Aristoteles' Konzept des guten Lebens und Kants gegenständlichem Freiheitsbewußtsein her deutend (vgl. 5–19), beschreibt E. zunächst Hegels welt- und bildungsgeschichtliche Einholung des sittlich-normativen Freiheitsbewußtseins (vgl. 20–43), sodann die nach Sachen, Handlungen und Institutionen aufgeteilten Elemente der Weltlichkeit, in denen jenes Freiheitsbewußtsein angeeignet wird; dabei verliere es den an seiner Kantischen Fassung kritisierten abstrakt-formalen Charakter zugunsten einer im welthaften »Leben« selbst realen »Idee des Guten« (43–150). Dementsprechend werden in diesem umfangreichsten Teil des Buches, in freilich anderer Ordnung, die für Hegels Rechtsphilosophie signifikanten Sphären der »Moralität« (Handlungen), des »abstrakten Rechts« (Sachen) und der »Sittlichkeit« (Institutionen: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat) als – stets um den Preis der »Entfremdung« fehlbare – Aneignungszusammenhänge des Freiheitsbewußtseins erörtert. Ohne die gehaltvollen Aufstellungen E.s im einzelnen nachzuzeichnen, seien nur die mehrfach notierten Entfremdingsdiagnosen hervorgehoben: So komme es zu einer »Entfremdung« der familiären Sittlichkeit in der bürgerlichen Vergesellschaftungsform durch das Prinzip des Eigennutzes (82ff.; 152), und einer »Entfremdung vom Staat« werde durch dessen Verwechslung mit der bürgerlichen Gesellschaft und deren »Nützlichkeitsprädikat« (91ff.) Vorschub geleistet. Hegels »politische Ethik« (120) konzipiere angesichts der von ihr diagnostizierten Entfremdungsphänomene eine am öffentlichen Wohl orientierte Staatsphilosophie, in deren Fluchtlinie die Entwicklung einer umfassenden »Sozialpolitik« als Umgang mit den freiheitsgefährdenden Verwerfungen der bürgerlichen Wirtschaftssphäre liege (153). Allerdings habe Hegels »politische[r] Quietismus« eine erhebliche »Skepsis« besessen, mit philosophischen Mitteln »direkt in die praktischen Angelegenheiten der Menschen einzugreifen« (155).

Korrespondiert diese These mit E.s methodischer Ausrichtung an der philosophischen Bedingungsklärung für das lebendige Gute und kultiviert so eine vornehme Askese der Philosophie gegenüber politischem Aktionismus, so provoziert sie doch die Frage, in welcher Weise die Philosophie *selbst*

ein Moment des lebendigen Guten sein kann. Als dieses müßte sie aber gedacht werden, wenn sie das implizite Sollenspotential des sittlichen Freiheitsbewußtseins *in* der Korrektur und Balancierung der fragilen Konstellationen der sittlichen Lebenswirklichkeit zum Zuge bringen soll, anstatt zwischen sollensethischen Präskriptionen der sozialen Welt und einer resignativen Deskription entfremdeter Verhältnisse zu schwanken. Solches Schwanken bringt sie jedoch in Versuchung, sich auf den festen Boden der unvermeidlichen Exklusivität des philosophischen Begriffs zu retten.

Dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Religionsphilosophie ist auch die Frankfurter philos. Diss. von Th. M. Schmidt *Anerkennung und absolute Religion* gewidmet. In drei gedanklich luziden Teilen – zu Hegels *theologischen Jugendschriften* (19–123), zu den früheren *Jenaer kritischen Schriften* und Fragmenten (123–256) sowie, unter Einschluß des *Naturrechtsaufsatzes*, zu den späteren *Jenaer Systementwürfen* (257–496) – beleuchtet S. die wechselweisen Impulse von Sozial- und Religionstheorie für beider Genese, die überdies philosophisch-begrifflich durch eine zeitgleich entwickelte Logizität des ›Geistes‹ begründet werden. S.s werkgeschichtliche Arbeit bietet aber weit mehr als trockene Textrekonstruktion: Eine geltungstheoretische Erörterung vorbereitend (vgl. 14), sucht sie in Hegels Konzept der Anerkennung einen systematischen Zugang zu einer auch gegenwärtig diskussionswürdigen Sozialphilosophie zu gewinnen, die mit religionsphilosophischen Elementen verzahnt und in philosophischer Theologie fundiert ist. Dieser innere Zusammenhang sei für eine heutige Aneignung Hegels und für aktuelle theologische Bemühungen gleichermaßen zentral: Gerade die Religionsphilosophie ohne philosophische Theologie »in das Dilemma von Funktionalismus und Fundamentalismus« (13), so sei nach dem »semantische[n] Tod Gottes in der [gegenwärtigen] Wissenschaftssprache« (16) das theo-logische Thema nur *in* den Internstrukturen der Sozial- und Religionsphilosophie zu traktieren. Eben hierfür stehe das sittlich praktizierte und religiös vergegenwärtigte Anerkennungskonzept. Es sei der Kern einer unbedingten, darum absoluten Logizität des subjektiven Freiheitslebens, Inbegriff relational durch das Verhältnis zum anderen vermittelter Selbstverhältnisse; die Unbedingtheit dieses Freiheitslebens werde allerdings nicht wie im »subjektiven« Idealismus vom Ich aus expliziert, sondern am Orte der für die »subjekt-intersubjektive« Ich-Dialektik und ihre »subjekt-objektiven« Konditionen immer schon beanspruchten Logik letzt- und selbstgültiger Relationalität. Diese Relations-Logizität des Anerkennungsverhältnisses wird von S. mit Hegel-immanenten Argumenten auch dort eingeklagt, wo Hegel selbst die Eigenart der an ihm Beteiligten kaum anzuerkennen gewillt ist, sondern sie teils etatistisch übersteigt, teils ihrer sittlichen und religiösen

Gestalt hierarchisch die Esoterik des reinen philosophischen Begriffs überordnet.

Eine immanente und argumentativ vorgetragene Hegel-Kritik ist ohne die Kompetenz zur klaren Textinterpretation unter Würdigung distinkter Alternativen nicht zu leisten. SCHMIDTS souveräne Hegel-Deutung und -Kritik besticht durch die hier nicht nachzuzeichnende Fülle der Einzelaspekte, die der Interpret in einer problemgeschichtlichen Zugangsweise den Texten abgewinnt.

Hegels frühes Konzept der Volksreligion wird zunächst als Nukleus einer religiösen Sittlichkeitstheorie gelesen, die die Kantische Freiheitsethik unter Aufhebung ihres deontologischen Charakters in individuelle und soziale Lebensvollzüge zu überführen sucht. Der sich dabei ergebenden Aporie eines Verlustes vernunftreligiöser Eindeutigkeit bei zunehmender Umschmelzung der sittengesetzlichen Postulate in religionsgeschichtliche Positivität, individuellen Herzensglauben und sozialintegrative Kultusfrömmigkeit suche Hegel durch ein auf die Grundbegriffe der Liebe und des Lebens gestimmtes Konzept universaler Vereinigung zu begegnen. Hierin seien die prinzipientheoretisch aufgebrochenen Gegensätze von Sollen und Sein, Vernunft und Natur, Individuum und Allgemeinheit so zu überwinden, daß sie nicht zu Lasten des endlichen Individuums und seiner konkreten rechtlichen und staatlichen Institutionen, aber auch nicht zu Lasten ästhetisch-religiös vergegenwärtigter Universalität des sich in Liebe und Anerkennung verbindenden Lebens gehen. Für diese Struktur prägte Hegel gegen Ende der Frankfurter Zeit den Ausdruck »Unendlichkeit«, der auf eine begrifflich noch nicht faßbare »Einheit von Vereinigung und Entgegensetzung« ziele (121). Der Klärung dieser Struktur widme sich Hegel nach seinem Übergang nach Jena. An Kants Figur der transzendentalen Einheit der Apperzeption und Fichtes Reflexionsdialektik des Selbstvollzugs des sich als sich selbst bestimmenden Ich anknüpfend, aber die darin namhafte Synthesis über ihre subjektivitätstheoretische Restriktion auf einen ursprünglichen Geltungsgrund hin übersteigend, entwickle Hegel ein logisch-kategorial zu explizierendes Konzept des Absoluten; Endlichkeit und Unendlichkeit prozessual als gegenläufige begriffliche Bestimmungen vereinigend, sei dieses Absolute wahrer Unendlichkeit jedoch kein transmundaner Einheitsgott, sondern beinhalte die »Tendenz zu vollständiger Bestimmtheit und unbedingter Begründung« der Vernunft (189). Diese werde in der Totalität des sozialen Lebens sittlich realisiert und in religiöser Anschauung in ihrer qua »Selbstanschauung des Absoluten« rückbezüglichen Eigengeltung gewußt. Erfordere beides eine gedankliche Überwindung des einfachen, dualistischen Gegensatzes der Paradigmen »Endliches« und »Unendliches«, so biete die im *Naturrechtsaufsatz* gefundene »Figur des »Gegenteils seiner selbst« die Strukturformel für eine »Selbstbeziehung, die durch den Bezug auf das ihr Entgegengesetzte Bestimmtheit erhält« (273) – ein aktuelles »Verhältnis« von zwei »trianguläre[n] Verhältnisse[n]«, die ihrerseits durch die »Einheit von Einheit und Differenz« bestimmt sind (279). Diese über Differenz und Entgegensetzung aufgebaute Relationalitätsstruktur, der logische Kern des ins nachmalige Geist-Konzept integrierten Anerkennungsverhältnisses, erlaube es Hegel, das Ideal antiker Polisittlichkeit zugunsten eines produktiven Verständnisses moderner, von Entzweigungsphänomenen gekennzeichneter Sozialverhältnisse zu verabschieden, und die hiermit korrespondierende Religion sei nicht eine der schönen Harmonie,

sondern eine, die die Entzweiung im Gottesverständnis selbst lokalisiert: das Christentum. Spekulativ werde so der Karfreitag als das adäquate religiöse Symbol begriffen, in dem sich die moderne Gesellschaft verstehen könne (vgl. 319; 321; 479). Da dieses Symbol der Fluchtpunkt der auf die religiöse ›Selbstvergegenständlichung des Geistes‹ zielenden Menschwerdung Gottes sei, realisiere sich die differenzvermittelte Struktur des sich im Gegenteil seiner selbst findenden Geistes in sittlichen Verhältnissen der Anerkennung.

Leider werde diese Struktur von Hegel selbst abgeblendet. So sei etwa der sittliche Staat in Figuren der ›Aufopferung‹ der Individuen in Kampf und Krieg, aber auch der Preisgabe ihrer Besonderheit zugunsten des im einzelnen Monarchen personalisierten Allgemeinen gedacht. Diese variantenreich an sozialphilosophischen, weniger religionsphilosophischen Phänomenen vorgetragene Kritik S.s scheint bekannte Bahnen der Auseinandersetzung mit Hegel zu betreten. Doch S. sucht sie kategorial zu begründen. Insofern Hegel die Struktur gedoppelter ›privativer‹ Negation des unendlichen Grundes zugunsten einer ›limitativen‹ Negation der Entgegengesetzten, die aus jener Privation resultieren, zurückdränge, verkürze er die als ›Gegenteil seiner selbst‹ gedachte Anerkennungsfigur auf Wechselverhältnisse gegenseitigen Ausschließens. Sie mündeten in einsinniger Aufopferung bzw. hierarchischer Dominanz (vgl. 181; 317 f.; 469 f.; 487 f.). Dementsprechend habe Hegel bis in die Gliederung seiner Systemform hinein eine »Asymmetrie« zwiefältiger Negation des in Unterscheidungs- und Beziehungsfundament gedoppelten absoluten Grundes zugunsten einer beherrschenden »absoluten Einzelheit« preisgegeben (482ff.) – mit der Konsequenz einer hierarchischen Unterordnung von Sittlichkeit und Religion unter die Philosophie als Sachwalterin eines solch monologischen Absoluten. Damit sei weder das Motiv gewahrt, Sittlichkeit und Religion als zwiefältige, durch ihre Eigenverfaßtheit zugleich einander balancierende Totalitäten der Realisierung und Vergewisserung des differenzbeschließenden Absoluten – als dessen »geistige[s] Element« Hegel selbst 1805/6 »Anerkanntheit« nennt (*Jenaer Systementwürfe* III, 253) – zu begreifen; noch sei der Gedanke des Grundes als »negative Identität des Absoluten [festgehalten], die nur in dem Maße als unbedingter Grund ... in Erscheinung tritt, als sie die limitative Differenz des religiösen und des sozialen Lebens und ihre gemeinsame private Unterschiedenheit vom Grund der unbedingten Geltung freigibt« (496).

Man mag gegenüber der Leistungskraft der von SCHMIDT aufgegebenen Kritikmittel ›Privation, Limitation und Grund‹ reserviert bleiben – ließe sich doch das Dilemma des monologisch-einfältigen Absoluten mit der Hegelschen Logizität des Bestimmens seiner Unbestimmtheit und den hiermit freigesetzten Vollzügen des Entgegensetzens selbst angehen. Dennoch kann man der Stoßrichtung der Kritik und der darin implizierten Hegel-Aneignung nur zustimmen. Nicht nur vermag allein eine die ›Anstrengung des Begriffs‹ nicht scheuende Kritik den zu überzeugen, der der Leistungskraft eines Denkens von innen her gewahr geworden ist, das die Religion konstruktiv mit geschichts- und sozialphilosophischen Problemen zu verbinden weiß. Sondern Aussicht auf Erfolg ist einer gegenwärtigen Hegel-Aneignung nur dann beschieden, wenn sie die Eigenart ausdifferenzierter sozialer und mentaler Kultursphären nicht hierarchisierend übergeht und überdies das

bleibende Recht des Individuellen wahr. Dazu wäre freilich die Logizität des in freien sittlichen Anerkennungsvollzügen realisierten Absoluten als Geist auch religiös im Horizont individuell vergewisserter Freiheit zu thematisieren, deren Unbedingtheit in jenem Absoluten begrifflich zur Geltung gebracht wird. Daß das in solcher Mehrsinnigkeit vergegenwärtigte Absolute nicht als »monologische« Einfalt bestimmt sein kann, dürfte zu den zentralen religionsphilosophischen Pointen einer gegenwärtigen Hegel-Rezeption zählen.

Fortsetzung folgt