

Geschichte und System in Hegels ‚Religionsphilosophie‘¹

Von WILLI OELMÜLLER (Münster)

Die hier vorgetragene These lautet: *Hegels* Religionsphilosophie ist ebenso wie die von *Lessing*, *Hamann* und *Kant* ein Versuch, die ungelöste Aporie zwischen dem überlieferten Christentum, seiner Lehre und seinen kirchlich-religiösen Institutionen, und der modernen geistig-wissenschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit durch eine Überwindung der von der Aufklärung formulierten und fixierten Alternativen von Glauben und Wissen, Bewahrung und Fortschritt, Jenseits und Diesseits, Heteronomie und Autonomie, Objektivität und Subjektivität auf dem Boden der Gegenwart so zu lösen, daß die Subjektivität dieser Lösung eine freie und begründete Zustimmung geben kann. In der Deutung der allgemeinen Aporie zwischen Christentum und Moderne und in der Ablehnung der Alternativen und Alternativlösungen der Aufklärung stimmt *Hegel* mit *Lessing*, *Hamann* und *Kant* völlig überein. Auf Grund seiner Überzeugung von der Verschärfung der geschichtlichen Aporie glaubt er seit etwa 1800 jedoch, über ihre Lösungsversuche hinausgehen zu müssen und mit seinem Systemversuch innerhalb seiner religionsphilosophischen Schriften die dieser Aporie allein noch angemessene Lösung gefunden zu haben. *Hegels* Systemversuch ist die seiner Diagnose der verschärften Aporie entsprechende Lösung – und diese ist am Ende schon für *Hegel* selbst nur eine „partielle“ Lösung für den von der Welt isolierten „Priesterstand“ (2, 2, 231) der Philosophie.

I

In der Deutung der allgemeinen Aporie stimmt *Hegel* der Sache nach mit *Lessing*, *Hamann* und *Kant* völlig überein. Seine Kritik der Orthodoxie geht

¹ Diese Abhandlung ist eine besonders im 2. Teil erweiterte und durch einige Anmerkungen ergänzte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Universität Münster vom 10. 2. 1968. Zu dem dieser *Hegel*-Interpretation zugrunde liegenden systematischen Ansatz einer Religionsphilosophie s. meine in Kürze erscheinende Arbeit: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von *Lessing*, *Kant* und *Hegel*.

Zitate mit doppelter Bandzahl beziehen sich auf *Hegels* Vorlesungen über die Philosophie der Religion in der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek (*Meiner*), Zitate mit einfacher Bandzahl auf die Jubiläumsausgabe (*Glockner*). Die Jugendschriften (= JSch) werden zitiert nach der Ausgabe von *Nohl*; nach den Ausgaben der Philosophischen Bibliothek (*Meiner*) werden zitiert: Glauben und Wissen (=GW), Jenaer Realphilosophie (= Jen), Phänomenologie (= Phän), Rechtsphilosophie (= RPh), Enzyklopädie 1830, hrsg. v. *F. Nicolin* u. *O. Pöggeler* (= Enz), Berliner Schriften (= BSch). *Kant* wird nach der *Cassirer*-Ausgabe zitiert (= K).

Bibliographische Hinweise zu *Hegels* Religionsphilosophie in: 2, 2, 245–256; Besprechungen der neueren Literatur besonders in den *Hegel*-Studien.

genau wie die seiner Vorgänger davon aus, daß diese in ihrer innerkirchlichen Polemik gegen Reformen der Lehre und der kirchlich-religiösen Institutionen sowie in ihrer totalen Ablehnung der historisch-kritischen Wissenschaften „von der Heterodoxie des Feindes nicht unangesteckt geblieben“² ist, daß sie den Glauben zu einem solchen bloß positiven, allein auf Autorität hin anzunehmenden „System religiöser Sätze“ gemacht hat, daß dies „notwendig Verlust der Freiheit der Vernunft, der Selbständigkeit derselben voraussetzt“ (JSch 233–234). *Hegels* Kritik des Pietismus geht ebenso wie die von *Lessing*, *Hamann* und *Kant* davon aus, daß dieser durch seine schwärmerische Jenseitserwartung und seinen blinden Fanatismus in der Religion, der Sittlichkeit und dem Staat dann „Verwüstungen“ (K 3, 568) anrichtet, wenn er gegen die Wirklichkeit, die sich in den kirchlich-religiösen und gesellschaftlich-politischen Institutionen ausgebildet hat, unmittelbar aus dem Gefühl und der Innerlichkeit des Herzens und durch unmittelbaren Rückgriff auf das Urchristentum Neues schaffen will. Seine Kritik der zeitgenössischen Bibelexegese schließlich geht wie die seiner Vorgänger davon aus, daß diese ebenso wie die Exegese der Deisten und Neologen durch den unkritischen Gebrauch des Wissenschafts- und Methodenbegriffs der historisch-kritischen Wissenschaft die Bibel so entmythologisiert und in den Kontext der orientalischen Welt integriert, daß jede überzeugende Applikation der biblischen Wahrheit für die Gegenwart unmöglich ist, daß sie die Bibel zu einer „wächsernen Nase“³ macht, daß sie die Bibel nur als ein historisches Dokument behandelt, wie die „Kontorbedienten eines Handelshauses . . ., die nur über fremden Reichtum, der ihnen durch die Hände geht, Buch und Rechnung führen, nur für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen“ (1, 1, 47).

Auch in der Beurteilung der zeitgenössischen Religionsphilosophie besteht völlige Übereinstimmung: Die theologia naturalis der Schulphilosophie und die von *Leibniz* und im Anschluß an seine Metaphysik unternommenen Theodizeeversuche des 18. Jahrhunderts sind für sie unhaltbar. Der Deismus ist für sie alle ein besonders deutliches Beispiel für die über sich und ihre Voraussetzungen unaufgeklärte Aufklärung, insofern diese glaubt, aus der abstrakten Vernunft einen von der christlichen Überlieferung unterscheidbaren, ja ablösbaren allgemeinen Begriff von Vernunftreligion konstruieren zu können, der für alle vernünftigen Wesen in allen Zeiten und Räumen gilt und der es ermöglicht, jede Offenbarungsreligion und jede positive Religion als eine psychologisch oder gesellschaftlich zureichend erklärbare Früh- oder Verfallsform dieser Vernunftreligion zu entlarven. Der platte Aufklärungsverstand, der – wie *Lessing* und *Hegel* formulieren – allen dogmatischen Aussagen des Christentums erst die „Krätze“ gibt, „um sie kratzen zu können“ (JSch 61)⁴, triumphiert für sie über eine erst von ihm selbst geschaffene „geistlose Dogmatik“ (1, 1, 301) und über einen „Leichnam“, der „ebensowenig von Vernunft als echtem Glauben an sich

² *Lessings* Gesammelte Werke, hrsg. von P. Rilla, 8, 197

³ *Lessing* a. a. O. 8, 190 und *Hegel* z. B. 1, 1, 38

⁴ W. Ritzel (Zur Herkunft eines *Hegelschen* Ausdrucks, in: *Hegel-Studien* 2 [1963] 278–281) zeigt, daß *Hegel* die Wendung von der Krätze sehr wahrscheinlich von *Lessing* übernahm.

hat“ (GW 1). Er „dichtet . . . dem religiösen Glauben an, daß seine Gewißheit sich auf einige einzelne historische Zeugnisse gründe“ (Phän 394), und hat den Glauben „ausgeplündert“ (Phän 406).

Auf Grund dieser Deutung der allgemeinen Aporie ist das gemeinsame Ziel der Religionsphilosophie für *Lessing*, *Hamann*, *Kant* und *Hegel* ein doppeltes: 1. Kritik der von der Aufklärung sowohl in den Kirchen und Gemeinden als auch in der Gesellschaft und im Staat angerichteten „Verwüstungen“; 2. Formulierung von Denkmodellen, auf Grund derer das kritische Subjekt der gegenwärtigen christlichen Religion, die zwar auf mannigfaltige Weise geschichtlich vorgegeben ist, jetzt aber nicht mehr unreflektiert und unkritisch allein auf Treu und Glauben hin angenommen werden kann, eine freie und begründete Zustimmung geben kann.

Seit etwa 1800 glaubt *Hegel*, daß er auf Grund der Verschärfung der geschichtlichen Aporie zwischen Christentum und Moderne über die Lösungsversuche und Denkmodelle von *Lessing*, *Hamann* und *Kant* hinausgehen müsse. Die Verschärfung besteht für ihn in dem größeren Bruch mit der christlichen Überlieferung und in der jetzt an vielen Phänomenen erkennbaren „ungeheuren Revolution in der christlichen Welt . . . : es ist ein ganz anderes Selbstbewußtsein über das Wahre eingetreten“ (1, 1, 140).

Die Aufklärung hat jetzt für ihn nicht nur in dem „höher gebildeten Bewußtsein“ (BSch 15), sondern auch, ja gerade in dem, was *Hegel* das „Volk“ nennt, einen „unendlichen Schmerz“ erzeugt: „Wenn den Armen nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, wenn das Salz dumm geworden und alle Grundfesten stillschweigend hinweggenommen sind, dann weiß das Volk, für dessen gedungen bleibende Vernunft die Wahrheit nur in der Vorstellung seyn kann, dem Drange seines Innern nicht mehr zu helfen. Es steht dem unendlichen Schmerze noch am nächsten“, es sieht „sich von seinen Lehrern verlassen; diese haben sich zwar durch Reflexion geholfen und in der Endlichkeit, in der Subjectivität und deren Virtuosität und eben damit im Eiteln ihre Befriedigung gefunden, aber darin kann jener substantielle Kern des Volks die seinige nicht finden“ (16, 355)⁵.

⁵ s. auch die Fassung dieser Stelle in 2, 2, 230–231. In der Phänomenologie schreibt *Hegel*: „Der Glaube hat . . . den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen. Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dies Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtsein an sich riß, und seine Teile alle der Erde als ihr Eigentum vindizierte und zurückgab. Aber befriedigt ist er darum nicht, denn durch diese Beleuchtung ist allenthalben nur einzelnes Wesen entstanden, so daß den Geist nur wesenlose Wirklichkeit und von ihm verlaßne Endlichkeit anspricht. – Indem er ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt ist, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein reines Sehnen, seine Wahrheit ein leeres Jenseits, dem sich kein gemäßer Inhalt mehr finden läßt, denn alles ist anders verwandt. – Der Glaube ist in der Tat hiemit dasselbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtsein der Beziehung des an sich seienden Endlichen auf das prädicatlose, unerkannte und unerkennbare Absolute; nur daß sie die befriedigte, er aber die unbefriedigte Aufklärung ist“ (Phän 406–407). Schon in seinen Jugendschriften stellte *Hegel* die Frage: „Ist die Religion, die einst für das Volk zweckmäßig war – es würde sich sonst nicht zu

Die „ungeheure Revolution in der christlichen Welt“ zeigt sich *Hegel* an vielen Phänomenen: an der Ausbildung der neuen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, an der Erschütterung der überlieferten religiösen, sittlichen und politischen Institutionen durch die Französische Revolution, an der Romantik mit ihren aufklärungsfeindlichen geistigen, gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, an der „Sucht des Privatwohls und -genusses“, die jetzt „an der Tagesordnung“ (2, 2, 229) ist⁶. Die „ungeheure Revolution“ in der Wirklichkeit hat nach *Hegel* die Partikularität der Kirchen und Gemeinden im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft und zum Staat und den immer größer werdenden Verlust der Funktions- und Integrationskraft der tradierten kirchlich-religiösen und sittlich-politischen Institutionen offenbar gemacht. Dies alles hat nach *Hegel* dazu geführt, daß nun auch im Volk „das Bedürfnis der Erkenntnis und der Zwiespalt mit der Religion erwacht ist“ (1, 1, 44), so daß sich der Einzelne jetzt nicht mehr auf seine sogenannte unmittelbare religiöse Existenz und auf eine ungebrochene religiöse Vorstellungswelt in der Kirche und Gemeinde zurückziehen kann.

Daher hält *Hegel* jetzt trotz seiner tiefen Hochachtung vor *Lessing*, *Hamann* und *Kant* und trotz der vielen sachlichen Übereinstimmungen mit ihnen ihre Lösungsversuche für unzureichend. *Lessings* Denkmodelle, z. B. die von ihm in der ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘ formulierte Hypothese, mit der er die in der Bibel bezeugte Offenbarung Gottes als einen auf das ganze Menschengeschlecht gerichteten Erziehungsprozeß Gottes so zu denken versucht, daß die Gegenwart in ihrer Einheit und in ihrer Differenz zur bisherigen Geschichte sichtbar wird, bleibt für *Hegel* angesichts des Bruchs in der Wirklichkeit eine zu unbestimmte Vorstellung. *Hamanns* metaschematisierende Sprache und sein „abstrakter Haß gegen die Aufklärung überhaupt“ (BSch 264) führten diesen nach *Hegel* trotz seiner legitimen Aufklärungskritik dahin, daß er am Ende „in dem negativen Resultate mit dem, was er bekämpfte, übereinkam, alle weitere Entfaltung von Lehren der Wahrheit und deren Glauben als Lehren, ja von sittlichen Geboten und rechtlichen Pflichten, für gleichgültig“ (BSch 274–275) ansah. „Die letzte Zeit“ hat die Kultur, wie *Hegel* 1802 formuliert, so „über den alten Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, von Philosophie und positiver Religion“ erhoben, daß auch *Kant* mit seiner Unterscheidung von „biblischer Theologie“ und „philosophischer Theologie“ und mit „seinem Versuche, die positive Form der Religion mit einer Bedeutung aus seiner Philosophie zu beleben, nicht deswegen kein Glück machte, weil der eigentümliche Sinn jener

ihr gewandt haben – ist diese Religion in der gleichen Gestalt – unter ganz veränderten Umständen immer noch ebenso zweckmäßig – war die Religion in ihrem ersten Ursprung so beschaffen, daß sie fähig war, bei jeder Veränderung der Regierungsform, der Aufklärung – als allgemeine Religion sowohl als als Privatreligion ihre Würde, ihre Zweckmäßigkeit zu behalten, und ihre Wirksamkeit gleich auszuüben? Hat der Geist der Völker das, was an ihr etwa temporale war, selbst nach und nach abgelegt oder verändert –?“ (JSch 61)

⁶ Zu *Hegels* Deutung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse seiner Zeit s.: *J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1965.

Formen dadurch verändert würde, sondern weil dieselben auch dieser Ehre nicht mehr wert schienen“ (GW 2).

Der größere Bruch mit der religiösen Überlieferung in der Wirklichkeit und das, was *Fichte* und *Schelling* zunächst als legitime Weiterentwicklung des transzendentalphilosophischen Ansatzpunktes von *Kant* verstanden, und das, was *Weishaupt*, *Jacobi*, *Reinhold* und andere als Transzendentalphilosophie kritisierten, haben *Hegel* sowohl in seiner Religionsphilosophie als auch in seiner Rechts- und Geschichtsphilosophie und in seiner Ästhetik den Blick für entscheidende Voraussetzungen und Differenzierungen der Kantischen Philosophie und für viele sachliche Übereinstimmungen mit *Kant* verstellt. Trotzdem kann ein kurzer Vergleich der Stellungnahmen von *Kant* und *Hegel* zu drei Fragen: zum Verhältnis der Theologie zu den modernen Wissenschaften, zum Verhältnis von Staat und Religion, zur Frage nach der nachgeschichtlichen Zukunft des Menschen und der Menschheit *Hegels* Diagnose der für ihn verschärften geschichtlichen Aporie verdeutlichen.

1. *Kant* und *Hegel* stimmen darin überein, daß sowohl diejenige Theologie, die sich auf ein Gespräch mit der modernen Wissenschaft und der Philosophie nicht einläßt, als auch diejenige Theologie, die „von dem verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie . . . angesteckt“ (K 7, 334), unkritisch mit dem Wissenschafts- und Methodenbegriff der historisch-kritischen Wissenschaft und dem der a priori deduzierenden Philosophie arbeitet, nicht mehr in der Lage ist, die in der Bibel geoffenbarte und durch die Überlieferung vermittelte Wahrheit in der Gegenwart glaubwürdig zu applizieren. Für *Kant* besteht das wahre „Geschäft“ der Theologie jetzt darin, daß sie von ihren spezifischen Voraussetzungen: von dem durch die Bibel bezeugten Glauben an die Offenbarung Gottes und dem „Kirchenglauben“ aus im kritischen Gespräch mit den modernen Wissenschaften und der Philosophie und im Gespräch und Streitgespräch der Fakultäten auf die neuen Fragen neue Antworten geben muß, wenn sie nicht in die „Zeit der Scholastiker“⁷ zurückfallen bzw. sich selbst zur Unverbindlichkeit verurteilen will. Der Theologe kann und braucht nach *Kant* bei diesem interdisziplinären Gespräch seine spezifischen Voraussetzungen nicht rational oder transzendental zu begründen, er muß sich nur auf das Gespräch einlassen. Die Philosophie bietet sich – wenigstens nach *Kant* – dieser Theologie als „Freundin“ (a. a. O. C.) und Gesprächspartnerin an, wenn diese ihr nur die Freiheit läßt, in Freiheit nach der Wahrheit zu suchen. *Kant* formuliert damit zum erstenmal entscheidende Voraussetzungen und Bedingungen für ein interdisziplinäres Gespräch mit der Theologie.

Für *Hegel* dagegen ist die Theologie, vor allem durch ihren unkritischen Gebrauch der modernen wissenschaftlichen Methoden und durch ihre unkritische Anpassung an modern sein wollende Trends, endgültig so zerfallen, daß sie einerseits ihre spezifischen Voraussetzungen: die Bibel und die religiöse Überlieferung zu einer beliebigen Überlieferung gemacht hat und daß sie anderer-

⁷ *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. v. *H. Noack*, 1961, XCV.

seits selbst zu einem leeren und eitlen Rasonieren geworden ist. Auch für *Hegel* ist zwar wie für *Kant* durch die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften die Philosophie über die der Alten hinausgekommen. Angesichts des Zerfalls der Theologie und der verschärften Aporie kann für ihn jedoch nicht mehr das interdisziplinäre Gespräch, sondern allein noch die systematische Darstellung und Entfaltung der absoluten Wahrheit in der Philosophie eine überzeugende Vergewärtigung der christlichen Wahrheit leisten.

2. *Kant* und *Hegel* in seiner Berliner Zeit stimmen darin überein, daß das Verhältnis von Staat und Religion nach der Aufklärung und nach der Französischen Revolution nicht mehr in der Weise positiv bestimmt werden kann, daß man entweder von den metaphysischen und kosmopolitischen Begründungen der antiken Polis und Republik und von den mittelalterlichen Vorstellungen über die *civitas* und die *res publica christiana* oder von den modernen Naturrechtstheorien ausgeht. Während dort die politische Gemeinschaft durch eine Metaphysik und politische Theologie begründet oder durch die christliche Religion integriert war, wurde hier die Religion in den naturrechtlichen Konstruktionen der Souveränität und der politischen Institutionen lediglich auf eine mehr oder weniger ideologische Funktion reduziert. Für *Kant* und *Hegel* ist die Trennung von Staat und Religion trotz der Folgen der Französischen Revolution und trotz der kurzschlüssigen Reaktion auf sie der große Fortschritt, der es dem Staat und der Religion ermöglicht, ihre wahren „Geschäfte“ besser zu erkennen und auszuführen.

Bei der genaueren Analyse ergeben sich jedoch erhebliche Differenzen⁸: Für *Kant* gibt es auf Grund von zwei „Geschichtszeichen“ (K 7, 397) die für das sittliche und politische Handeln begründete Hoffnung, die freilich keine Gewißheit ist, daß sich der moderne Staat als politischer Rechtsstaat und die das Recht verwaltende weltbürgerliche Gesellschaft in Zukunft trotz der Wirren der jetzigen Zeit besser und universaler verwirklichen werden. Der *Hegel* der Berliner Zeit dagegen „entsäkularisiert“, wie *R. Rothe* mit Recht formuliert⁹, den modernen Staat, indem er ihn als sittliches Universum und „göttlichen Willen“ (RPh 222) so interpretiert, daß in ihm die Arbeit der „ganzen Weltgeschichte“

⁸ Zu *Kant* s. meinen Aufsatz: *Kants* Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne, in: *Phil. Jb.* 75 (1967) 22–55 und die dort angegebene Literatur. Zu *Hegel* s.: die von *Marx* ausgehenden Arbeiten von *Lukács*, *Bloch*, *Adorno*, *Horkheimer*, *Habermas*; die von einer pragmatischen politischen Philosophie ausgehenden Arbeiten von *Lübbe* (Politische Philosophie in Deutschland, Basel-Stuttgart 1963; ders., *Hegels* Kritik der politisierten Gesellschaft, in: *Schweizer Monatshefte* 47 [1967] 237–251); zur liberal-rechtsstaatlichen *Hegel*-Interpretation s. die Arbeiten von *Weil*, *J. Ritter*, *Fleischmann* (s. hierzu: *K.-H. Ilting*, in: *Hegel-Studien* 3 [1965] 386–392; *M. Riedel*, Tradition und Revolution in *Hegels* ‚Philosophie des Rechts‘, in: *Z. philos. Forsch.* 16 [1962] 203–230; ders., *Hegels* ‚bürgerliche Gesellschaft‘ und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs, in: *Arch. Rechts- u. Soz.-Philos.* 48 [1962] 539–566; ders., *Hegels* Kritik des Naturrechts, in: *Hegel-Studien* 4 [1967] 177–204; ders., *Hegel* und *Gans*, in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith* zum 70. Geburtstag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1967, 257–273).

⁹ s. hierzu: *T. Rendtorff*, Zur Säkularisierungsproblematik, in: *J. Matthes*, Religion und Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg 1967, 227–228.

(RPh 223): die Verwirklichung der Freiheit und die „wahrhafte Versöhnung objektiv geworden“ (RPh 297) sei, die bisher in der Gemeinde nur im Glauben und in der Innerlichkeit vorhanden war. Für *Kant* kann der moderne Staat mit den ihm allein zur Verfügung stehenden rechtlichen und politischen Mitteln und Institutionen bloß für das „Erdenglück“, nicht aber „auch für die Seligkeit der Unterthanen Sorge tragen“¹⁰. Er hat bei einem Streit der Religionen und bei einem Streit der Fakultäten nicht die Kompetenz, in Religionsfragen inhaltliche Entscheidungen zu fällen, sondern den Rückfall in den „Naturstand“ (a. a. O. XCIV) zu verhindern und die von ihm freigesetzten Einzelnen, die Kirchen und Gemeinden und die sittlichen und religiösen Institutionen zu schützen. *Kant* stand freilich noch nicht wie *Hegel* vor der Frage, ob und wie der moderne Staat in der bürgerlichen Gesellschaft und angesichts ihrer Ideologiebildungen den Zerfall der auch für seine Existenz und für sein Funktionieren notwendigen nicht durch ihn definierten Substanzträger und Substanzvermittler verhindern kann. Sein politischer Staatsbegriff hätte es ihm jedoch unmöglich gemacht, wie *Hegel* von allen Anhängern des Staates „zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, – übrigens zu irgendeiner“ halten müßten, und zwar mit der Begründung, daß die Religion für den Staat „das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment“ sei (RPh 225).

Der Begriff und das Problem der bürgerlichen Gesellschaft werden für *Hegel* etwa seit 1820 besonders zentral. In seinen Jugendschriften sehnt er sich noch wie *Hölderlin* und andere nach der ästhetisch und politisch idealisierten Polis und der antiken Republik. Er kritisiert das Christentum, indem er wie vor ihm die Aufklärer (z. B. *Gibbon*) und später die Linkshegelianer die Entstehung des Christentums aus dem Zerfall der antiken Welt erklärt. Auch in Jena deutet *Hegel* zunächst noch „die absolute Idee der Sittlichkeit“ als ein Ganzes, in dem für den Einzelnen und für die Freiheit selbständiger religiöser Gruppen kein Platz ist. „Der Einzelne muß nicht nur einen Teil seiner Freiheit aufgeben, sondern sich selbst ganz“¹¹. In seiner Rechtsphilosophie verteidigt und rechtfertigt *Hegel* wie *Kant* vom „Prinzip des Staats“ (RPh 222 Anm.) aus die moderne Trennung von Staat und Religion. Der hier von *Hegel* konstruierte Staat als sittliches Universum, der freilich schon damals von dem Staat der preußischen Wirklichkeit verschieden war, erkennt zwar das Recht der Subjektivität an. Er vermag jedoch diese Subjektivität und ihre konkrete Freiheit nur noch unzureichend mit vorrevolutionären gesellschaftlichen und politischen Institutionen, der Monarchie und den Ständen, vor der Anarchie der religiösen Sekten zu

¹⁰ *Kant*, Religion innerhalb . . . a. a. O. XCVI.

¹¹ zitiert nach: *Riedel*, *Hegels* Kritik des Naturrechts a. a. O. 190. In der Jenaer Realphilosophie schreibt *Hegel*: „Die Kirche hat ihren Gegensatz am Staate, d. h. an dem daseienden Geiste. Sie ist er. . . . Der Fanatismus der Kirche ist das Ewige, das Himmelreich als solches auf Erden einführen zu wollen, d. h. der Wirklichkeit des Staates entgegen, Feuer im Wasser zu erhalten. Eben die Wirklichkeit des Himmelreichs ist der Staat, Versöhnung im Denken, oder Wesen beider miteinander durch die Kirche. Sind sie unversöhnt, so ist der Staat und die Kirche unvollkommen. Der Staat ist der Geist der Wirklichkeit; was in ihm sich zeigt, muß ihm gemäß sein. Er hat das Gewissen nicht zu respektieren“ (Jen 270).

sichern, die in „Zeiten öffentlichen Elends, der Zerrüttung und Unterdrückung“ (RPh 220) aufs Jenseits vertrösten und damit alle vernünftige sittliche und politische Praxis zerstören. Die Kirchen und Gemeinden sind für *Hegel* in der Rechtsphilosophie jedoch im Grunde aufgehoben und überflüssig, da der Staat für ihn der „göttliche Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist“ (RPh 222) ist, in dem „die wahrhaftige Versöhnung objektiv geworden“ (RPh 297) ist, die bisher nur im Glauben und in der Innerlichkeit in der Gemeinde vorhanden war. Diese „Entsäkularisierung“ des modernen Staates wird auch in anderen Aussagen der Berliner Zeit völlig deutlich: „Die Institutionen der Sittlichkeit sind göttliche Institutionen“ (2, 2, 218). „Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dies ist die wahre Subaktion der Weltlichkeit“ (2, 2, 219 Anm.). Wo *Hegel* ferner über die listenreichen Wege des Weltgeistes und über die Weltgeschichte als Weltgericht meditiert und den Staat als ein „Moment“ (RPh 290) im unpolitischen „Spiel“ (RPh 288) des Weltgeistes betrachtet, wo er ferner vor „Seiner Majestät dem König“ (BSch 31) davon spricht, „daß sich die Grundsätze von Religion und Staat selbst mit dem innersten Wesen der Wahrheit zu einem echten Frieden verbanden“ (BSch 45), wo er davon spricht, daß die absolute, d. h. christliche Religion „die Sanktionierung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit . . . die Basis der Sittlichkeit und des Staates“ (Enz 432) sei, da beschwört er einen Scheinfrieden, der schon damals weder die Theologen noch die Philosophen und Politiker zu überzeugen vermochte. Für *Kant* ist der Staat lediglich ein politischer Rechtsstaat, bei *Hegel* wird der Staatsbegriff, wie er selbst sieht, zweideutig: „Das geistige Individuum, das Volk, insofern es in sich gliedert, ein organisches Ganze ist, nennen wir Staat. Diese Benennung ist dadurch der Zweideutigkeit ausgesetzt, daß man mit Staat und Staatsrecht im Unterschiede von Religion, Wissenschaft und Kunst gewöhnlich nur die politische Seite bezeichnet. Hier aber ist der Staat in einem umfassenderen Sinne genommen, so wie wir auch den Ausdruck Reich gebrauchen, wo wir die Erscheinung des Geistigen meinen“^{11a}. Man braucht also nicht durch die Brille der Marxisten und politischen Pragmatiker zu sehen, um die Grenze einer liberalrechtsstaatlichen Hegelinterpretation zu erkennen.

3. *Kant* und *Hegel* stimmen darin überein, daß sie weder die metaphysischen Spekulationen der Deisten, z. B. die von *Reimarus* und *Mendelssohn*, über eine im Tode vom Leib ablösbare unsterbliche Seele noch die schwärmerischen, privatisierenden Eschatologievorstellungen der pietistischen Sekten als glaubwürdige Vergegenwärtigung der in der Bibel und in der religiösen Überlieferung vermittelten Antworten auf die Frage nach der nachgeschichtlichen Zukunft des Menschen und der Menschheit anerkennen können. Beide stimmen auch darin überein, daß für sie erst auf dem Boden des Christentums der unendliche Wert der Person, wie *Kant* sagt, oder der Subjektivität, wie *Hegel* sagt, so gefaßt ist, daß seitdem glaubwürdigere Vorstellungen über ein nachgeschichtliches

^{11a} Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. *J. Hoffmeister*, ⁵Hamburg 1955, 114.

höchstes Gut und ein nachgeschichtliches Reich Gottes entwickelt worden sind. *Kant* und *Hegel* sind in ihren Aussagen über diese Frage sehr zurückhaltend. Im Unterschied zu der „modernen Theologie“ (1, 1, 42), die das Volk in seinem „unendlichen Schmerz“ allein läßt, „geniert“ (1, 1, 47) diese Frage sie jedoch nicht, wie *Hegel* sagt.

Der Unterschied zwischen *Kant* und *Hegel* ist in diesem Punkt folgender: Nachdem für *Kant* der Mensch durch das Christentum seinen unendlichen Wert als Person erkannt hat, hat die durch „hergebrachte fromme Lehren“ der Überlieferung „erleuchtete praktische Vernunft“ (K 6, 421) auch angesichts des „furchtbar-erhabenen“ Gedankens (K 6, 411) des Todes keinen zwingenden Grund, die im religiösen Sprachgebrauch und in der religiösen Überlieferung ausgesprochene Hoffnung auf ein anderes Leben preiszugeben. Der Mensch darf nach *Kant* auf Grund der überlieferten religiösen Lehren die begründete Hoffnung haben, daß in dem allerdings erst nachgeschichtlich von Gott vollendeten Reich Gottes seine „eigene Glückseligkeit“ (K 5, 141) mitenthalten sein wird, wenn er sich dieser durch ein sittliches Verhalten würdig zu machen versucht hat, das allein aus Achtung vor dem moralischen Gesetz und dem Gewissen „uneigennützig“, nicht aus „Furcht oder Hoffnung“ (K 5, 140) auf seine eigene zukünftige Belohnung und Bestrafung entsprungen ist. *Kants* Deutung der Person, die von dem des neueren Personalismus¹² sehr verschieden ist, schließt also die durch die Offenbarung und Überlieferung vermittelte Hoffnung auf die nachgeschichtliche Vollendung des Menschen, der Menschheit und der Welt nicht als eine durch die Philosophie überholbare Vorstellung und religiöse Auskunft aus, sondern ausdrücklich ein.

Der junge *Hegel* erklärt wie die Aufklärer und die Linkshegelianer den Auferstehungswunsch des jungen Christentums aus dem Zerfall der öffentlichen Tugend der Römer. „*Cato* wandte sich erst zu *Platos* Phädon, als das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge war, seine Welt, seine Republik zerstört war; dann flüchtete er sich zu einer noch höheren Ordnung“ (JSch 222). Erst der Untergang der Republik und ihrer Freiheit habe die Leidenshysterie und „Trosttheorie“ (JSch 227) erzeugt, in der der Mensch den Wunsch habe, sich in einen jenseitigen Himmel „hineinzubetteln oder hineinzuzaubern“ (JSch 228). Der späte *Hegel* gibt diese Deutung des Christentums preis. Er sieht und bejaht in der Inkarnation jenes „ungeheure Moment im Christentum“, das endgültig in der Reformation dazu geführt habe, daß sich der Mensch nun in seiner unendlichen Bedeutung, seiner „Geschichtlichkeit“ und seiner Subjektivität, positiv begreift. Den Begriff Geschichtlichkeit gebraucht *Hegel* zum erstenmal¹³, und

¹² s. hierzu: *M. Theunissen*, Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, in: Die Frage nach dem Menschen, hrsg. v. *H. Rombach*, Freiburg-München 1966, 461–490.

¹³ *Hegel* sieht in der Inkarnation das ungeheure Moment im Christentum, das Wissen darum, daß Christus ein wirklicher, dieser Mensch gewesen ist, womit der Geist „eben in dieser Geschichte expliziert“ ist als „innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also die wahrhafte Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit zugleich“ (19, 137). Die Erkenntnis der Geschichtlichkeit impliziert auch die der Ungeschichtlichkeit. Es ist

er gebraucht ihn in einer von dem heutigen Gerede von Geschichtlichkeit sehr verschiedenen Bedeutung¹⁴. Die Subjektivität, von der seit 1788 in der philosophischen Diskussion fast ausschließlich in pejorativem Sinne gesprochen wurde, bezeichnet *Hegel* 1802 als „die große Form des Weltgeistes“, „das Prinzip des Nordens und, es religiös angesehen, des Protestantismus“ (GW 3)¹⁵. Nach dem Mißbrauch des Prinzips der Subjektivität durch die privatisierten chiliastischen Jenseitserwartungen der pietistischen Sekten und durch die jede Substanz zersetzenden ironischen Reflexionen der Romantiker kann *Hegel* allerdings in seiner Religionsphilosophie keinen positiven Begriff der Subjektivität entwickeln, der so etwas wie eine nachgeschichtliche Zukunft des Menschen und der Menschheit überhaupt denkbar macht. Auf dem Standpunkt des absoluten Geistes muß die Subjektivität nicht nur ihre bloß natürlichen Bedürfnisse und unmittelbaren egoistischen Interessen aufheben und negieren, wenn sie zu ihrer wahren Bestimmung und höchsten Freiheit gelangen will, sie muß auch ihre eigene Endlichkeit und konkrete Subjektivität überhaupt preisgeben: „Das Endliche ist kein wahrhaftes Sein.“ Es „hat keine Wahrheit“ (1, 1, 218), es ist nur die „Hülse, die abgestreift werden“ (1, 1, 258) muß. Das wahre Sein des endlichen Geistes ist nicht sein eigenes Sein, es ist auf dem Standpunkt des absoluten Geistes nur ein Moment und eine Vermittlungskategorie des Absoluten. Wer nach *Hegel* daher auf dem Standpunkt des absoluten Geistes die Versöhnung erkannt hat, kann und braucht sich nicht mehr wie das religiöse Bewußtsein diese Versöhnung als ein „Fernes der Zukunft“ vorzustellen, so als ob die Welt „ihre Verklärung noch zu gewarten hat“ (Phän 547–548). Die religiösen Vorstellungen sind für *Hegel* „nur trübe Vorstellungen“. „Das Jetzt des Genusses zerrinnt in der Vorstellung teils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, teils in Vergangenheit, teils in Zukunft. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart; er fordert mehr als nur trübe Vorstellungen“ (2, 2, 215). Die „erfüllte Gegenwart“ zeigt, daß der freie Geist „nichtbeschränkter, allgemeiner Geist“ ist; „das, was aufzuheben ist, ist die Form . . . seines vereinzelt, partikulären Fürsichseins“ (2, 2, 207). „Der Mensch als Geist [ist] unsterblich, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben . . ., der Sterblichkeit entnommen“ (2, 2, 110).

Die verschärfte Aporie zwischen Christentum und Moderne führt *Hegel* zu der Überzeugung, daß jetzt nur noch durch eine systematische Darstellung und

daher nicht zufällig, daß bei *Hegel* nicht nur der Begriff Geschichtlichkeit, sondern auch sein Gegenbegriff zum erstenmal begegnet. *Hegel* spricht der Negerasse in Afrika jede Erkenntnis Gottes, des Gesetzes und der Sittlichkeit und damit des Wertes der Subjektivität ab: „Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte“ (11, 145). Auch in der Darstellung Asiens schließt er Hochasien und Sibirien als „ungeschichtliche“ Gebiete aus (11, 159).

¹⁴ s. hierzu: *G. Bauer*, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963; *L. von Renthe-Fink*, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1964.

¹⁵ s. hierzu: *K. Homann*, *Der Begriff ‚Subjektivität‘ bis 1802*, in: *Arch. Begriffsgesch.* 11 (1967) 184–205.

Entfaltung der Philosophie die in Christus vollbrachte und jetzt in der Gemeinde und in der „neuen Welt“ auf verschiedene Weise gegenwärtige absolute Versöhnung glaubwürdig und überzeugend appliziert werden kann. Wenn *Hegel* eine systematische Darstellung und Entwicklung der in der „neuen Welt“ und der „neuen Wirklichkeit“ (2, 2, 155) offenbar gewordenen Wahrheit versucht, so ist er sich, wie wir noch sehen werden, bei aller Berufung auf die mittelalterliche Theologie, auf die Metaphysik und auf die Reformation, durchaus bewußt, daß dies jetzt „so zum ersten Male geschieht“ (1, 1, 7). *Hegel* will damit jedoch nicht, wie er immer wieder ausdrücklich betont, eine neue Religion stiften und „die Religion umstoßen . . ., die substanzielle Wahrheit hat nicht erst die Philosophie zu geben. Nicht erst auf Philosophie haben die Menschen zu warten gehabt, um das Bewußtsein, die Erkenntnis der Wahrheit zu empfangen“ (1, 1, 299). Die Philosophie müsse ebenso wie der christliche Glaube davon ausgehen, „daß die Versöhnung vollbracht ist, d. h. es muß vorgestellt seyn als etwas Geschichtliches, als eines, das vollbracht ist auf der Erde“ (16, 317).

Hegel wendet sich jetzt daher gegen das „Vorurteil“ von Gegnern und Verteidigern der Religion, „daß das Religiöse, in dem es begrifflich gemacht werde, aufhöre, religiös zu sein“ (1, 1, 301). Er wendet sich gegen die „sich Spekulation nennende Abstraktion“ (Phän 411), und er wendet sich gegen diejenige Subjektivität, die glaubt, aus ihrem unmittelbaren, partikularen Selbstbewußtsein zur Versöhnung gelangen zu können. „Das Subject gelangt nicht aus sich, d. i. aus sich als diesem Subject, durch seine Thätigkeit, sein Verhalten zur Versöhnung: es ist nicht sein Verhalten als des Subjects, wodurch die Versöhnung zu Stande gebracht wird und zu Stande gebracht werden kann“ (16, 277). Die Versöhnung ist „ein zweiseitiges Tun: Gottes Gnade und des Menschen Opfer“ (1, 1, 258). Ja, *Hegel* beruft sich ausdrücklich wie *Hamann* auf den „lutherischen und christlichen Glauben“, der den objektiven Zusammenhang der Versöhnung mit der „christlichen Lehre von der Dreieinigkeit Gottes“ lehre, und er wendet sich dagegen, „wenn heutigestages Theologen vom Fache noch der christlichen Versöhnungslehre zugetan sein wollen und zugleich leugnen, daß die Lehre von der Dreieinigkeit die Grundlage derselben sei; ohne diese objektive Grundlage kann die Versöhnungslehre nur einen subjektiven Sinn haben“ (BSch 259).

Angesichts der verschärften Aporie kann und muß die Philosophie „das Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise“ (2, 2, 22) bezeugen und beglaubigen. Der „objektive Standpunkt“ der Philosophie sei jetzt „allein fähig, das Zeugnis des Geistes auf gebildete, denkende Weise abzulegen und auszusprechen . . . Durch die Philosophie erhält, empfängt die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf deren nicht; sie nimmt die Wahrheit als Autorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelt dieser Wahrheit. Aber sofern das Denken anfängt, den Gegensatz zu setzen gegen das Konkrete, und sich gegen das Konkrete in Gegensatz setzt, so ist es der Prozeß des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt. Diese Versöhnung ist die Philosophie. Die Philosophie ist insofern Theologie“ (2, 2, 227–228).

Die höchste Weise der Bezeugung und Beglaubigung besteht für *Hegel* darin, „daß der Begriff [der absoluten Religion] rein als solcher aus sich ohne Voraussetzungen die Wahrheit entwickelt und entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwicklung die Notwendigkeit der Wahrheit einsieht“ (2, 2, 22). Hierzu hat das Christentum den Geist ermächtigt: Es ist nun „nichts Geheimes mehr an Gott“ (1, 1, 75). Die Wahrheit hat jetzt im „begrreifenden Wissen“ „die Gestalt der Gewißheit“ (Phän 556) erlangt, so daß der Geist jetzt nicht nur das erst durch die historisch-kritischen Wissenschaften hervorgebrachte bloß Historische und bloß Positive und die „von der Reflexion erst gemachten Zufälligkeiten“ (J Sch 147), sondern auch die Zeit und alle geschichtlichen Vermittlungen überhaupt hinter sich gelassen hat. Für den sich wissenden Geist ist die Geschichte nur „der an die Zeit entäußerte Geist“ (Phän 563), für ihn ist „die Zeit getilgt“ (Phän 558). Angesichts der verschärften Aporie und des Zerfalls der religiösen Substanz im Leben des Einzelnen, der Kirchen und Gemeinden, der Gesellschaft und des Staates versucht *Hegels* systematische Darstellung und Entfaltung der absoluten Versöhnungslehre den Geist durch eine alle Geschichte tilgende und aufhebende Vermittlung mit der geschichtlich erst durch das Christentum offenbar gewordenen Wahrheit zu versöhnen. Er versucht, die durch das Christentum in der Geschichte offenbar gewordene Wahrheit für eine bestimmte geschichtliche Situation dadurch gegenwärtig zu halten, daß er sie aus aller Geschichte und allen geschichtlichen Vermittlungen heraushebt.

Genau dieses ist seit *Hegels* Lebzeiten das Ärgernis für die Theologie und die Philosophie. An der bisherigen theologischen und philosophischen Diskussion über *Hegels* Gottesbegriff und seine Trinitätslehre, seine Deutung der Inkarnation und des „spekulativen Karfreitags“ (GW 124), des Heiligen Geistes, der Gemeinde und anderer theologischer Lehren läßt sich ein großes Stück der neueren Theologie- und Kirchengeschichte sowie der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte deutlich machen. Neuere philosophische und theologische Hegelinterpretationen im Anschluß an *Lukács* und *Bloch* und an die liberal-rechtsstaatliche Hegeldeutung weichen diesem Ärgernis häufig dadurch aus, daß sie *Hegel* lediglich als einen Hermeneutiker der Zeit interpretieren und seinen Systemanspruch der Religionsphilosophie ebenso wie den der Rechts- und Geschichtsphilosophie und der Ästhetik tabuieren. Oder sie vereinfachen sich die Auseinandersetzung mit *Hegel* dadurch, daß sie entweder, in aktualisierender Absicht, den jungen *Hegel* gegen den späten ausspielen oder daß sie, in kompromittierender Absicht, den religionsphilosophischen Schriften eine systematische Geschlossenheit und Stimmigkeit und eine Identitätsphilosophie unterstellen, die sich im Blick auf alle Aussagen *Hegels* nicht belegen läßt.

Die Religionsphilosophie ist, wie *Hegel* immer wieder betont, keine Identitätsphilosophie. Sie ist keine Sache der Logik, sondern eine Logik derjenigen Sache, die immer wieder die von *Hegel* intendierte und mehr noch *Hegel* unterstellte systematische Geschlossenheit sprengt. In den religionsphilosophischen Schriften gibt es ebensowenig wie sonst bei *Hegel* den ihm seit *Chalybäus* und *Marx* immer wieder unterstellten dialektischen Dreischritt von Thesis, Anti-

thesis und Synthesis¹⁶. Der Systemanspruch¹⁷ kommt in den Jugendschriften nicht vor. Wenn *Hegel* in Jena das, was er in Frankfurt über das „Leben“ und die „Liebe“, das „Schicksal“ und die „Versöhnung“ gedacht hatte, in ein System zu bringen versucht, so bleiben seine Systementwürfe zunächst sehr verschieden und widerspruchsvoll. In den vier religionsphilosophischen Vorlesungen in Berlin, in denen der angeblich so ‚erstarrte Systematiker‘ doch besonders sichtbar werden mußte, wird die ungelöste Spannung zwischen den systematisch entwickelten Denkmodellen und der Vielfalt der religionsgeschichtlichen Zeugnisse und Dokumente immer wieder deutlich¹⁸. Der in seinen vier Vorlesungen beschriebene Gang des Geistes der Religion geht sehr verschiedene Wege: 1821 und 1824 ist die griechische Religion, 1827 die jüdische die unmittelbare Vorläuferin der römischen und christlichen Religion¹⁹. Auch die systematisch entwickelten Denkmodelle zur Deutung der Geschichte des Christentums sind sehr verschieden: Einmal wird der Fortschritt der Religion vom Osten zum Westen nach dem Schema *Joachims von Fiore* in drei Reichen gedacht, dann wieder hat das Christentum seinen Ort innerhalb der vier „welthistorischen Reiche“ (RPh 293) des Weltgeistes²⁰. Völlig ohne System und ohne Bezug zu den in den Vorlesungen systematisch entwickelten Denkmodellen deutet *Hegel* schließlich in seinen Berliner Schriften den Beitrag von *Hamann*, *Schleiermacher*, *Humboldt*, *Hinrichs* und anderen zur zeitgenössischen Aporie des Christentums. Man kann daher weder *Hegels* Systemanspruch tabuieren noch ihm einen Systembegriff unterstellen, den er in seinen Schriften gar nicht ausgeführt hat.

Wenn man von der geschichtlichen Wirklichkeit ausgeht, von deren Aporie *Hegel* selbst ausgeht, die er deutet und für die er einen Lösungsversuch sucht – und wenn man nicht von den verschiedenen Begriffen der Weltgeschichte ausgeht, die *Hegel* in seinen Schriften und Vorlesungen zur Deutung seiner Gegenwart entwickelt hat –, so wird schon bei *Hegel* selbst die Grenze seines Systemversuchs deutlich. An der Julirevolution von 1830 z. B. wird *Hegel* sichtbar, daß seine Theorie des Staates als eines sittlichen Universums und seine Theorie des

¹⁶ s. hierzu: G. E. Mueller, The *Hegel* Legend of „thesis – antithesis – synthesis“, in: Journal of the History of Ideas 19 (1958) 411–414.

¹⁷ Es geht in dieser Arbeit nur um *Hegels* Systembegriff innerhalb seiner religionsphilosophischen Schriften. Wie sich dieser zu dem der anderen ‚Disziplinen‘ (z. B. der Ästhetik, der Rechtsphilosophie, der Geschichtsphilosophie usw.) und vor allem zu dem der Philosophie *Hegels* überhaupt verhält, wie sich der Systembegriff der Phänomenologie zu dem der Logik und Enzyklopädie verhält, wird hier nicht erörtert. Zu der letzten Frage s. H. F. Fulda: Das Problem einer Einleitung in *Hegels* Wissenschaft der Logik. Frankfurt a. M. 1965.

¹⁸ s. z. B. 1, 1, 66; 1, 1, 164; 1, 2, 105. Einmal wird die Geschichte der Religion nach den „Bestimmungen der logischen Idee“ (1, 2, 21), dann wird diese Geschichte mit den Stufen des „Menschenalters“ verglichen (1, 2, 17–18). H. J. Schoeps zeigt in seiner Untersuchung „Die außerchristlichen Religionen bei *Hegel*“ (in: Z. Rel.- u. Geistesgesch. 7 [1955] 1–34), daß *Hegel* zwar eine für seine Zeit außergewöhnliche Kenntnis der nichtchristlichen Religionen besaß, daß seine Konstruktionen jedoch „weder dem wirklichen Gang der Weltgeschichte noch der immanenten Logik des Geistesprozesses“ (18) entsprechen.

¹⁹ s. hierzu: 2, 1, 245–251; 2, 1, 55–57.

²⁰ Zu *Hegels* Systembegriff innerhalb seiner Religionsphilosophie s.: H. Kimmerle, Zu *Hegels* Religionsphilosophie, in: Phil. Rundschau 15 (1968) 111–135.

Verhältnisses von Staat und Religion denjenigen „Widerspruch“ und die „un aufgelöste Entzweiung“, an der „unsere Zeit leidet“ (1, 1, 311), unvermittelt außer sich hat. Seine Religionsphilosophie endet daher mit einem „Mißton“ (2, 2, 231) zwischen dem, was seine Philosophie im System als ein Ganzes entwickeln wollte, und dem, was sich bei einer „empirischen Betrachtung“ der Aporie zeigt, in der sich die christliche Religion „zur Zeit findet“ (2, 2, 229). Die Lösung vom Systemansatz aus erweist sich schon für *Hegel* selbst als eine partielle, die nur für den von der Welt isolierten „Priesterstand“ der Philosophie gilt, die aber nicht für das „höher gebildete Bewußtsein“ und das Volk und nicht für die Kirchen, die Gesellschaft und den Staat gilt, für die sie doch in erster Linie gedacht war: „Wie sich die zeitliche Gegenwart herausfindet, ist ihr zu überlassen . . . Wie es in der Welt sich gestalte, ist nicht unsere Sache“ (2, 2, 231). So lautet der letzte Satz von *Hegels* Vorlesungsmanuskript über die Philosophie der Religion.

II

Wenn die hier vorgetragene These über den inneren Zusammenhang von System und Geschichte in *Hegels* Religionsphilosophie stimmt, so ergeben sich für das Gespräch mit *Hegel* und für die Religionsphilosophie überhaupt, die sich seit dem 17. und 18. Jahrhundert ausgebildet hat und die man spätestens seit 1799²¹ so nennt, entscheidende Konsequenzen. Von ihnen seien hier lediglich zwei deutlich gemacht:

1. *Hegels* Deutung der verschärften Aporie zwischen Christentum und Moderne ist kurz folgende: Die Wahrheit ist „durch die moderne Theologie ausgelöscht“ (1, 1, 42). Die Kirchen und Gemeinden haben sich einerseits in religiöse Sekten aufgelöst, und sie sind jetzt überflüssig, weil ihre bisher nur im Glauben und in der Innerlichkeit vorgestellte Versöhnung im Staat objektiv geworden ist. Andererseits betont *Hegel* jedoch auch immer wieder, daß „das Zeugnis des Geistes . . . auf mannigfache, verschiedene Weise vorhanden sein“ kann, wozu auch „jener Standpunkt des Vertrauens [gehört], daß auf Autorität geglaubt“ (2, 2, 23) wird. Das Prinzip des Nordens und des Protestantismus: die Subjektivität ist durch den Pietismus und die Romantik zumindest religiös so zerfallen, daß *Hegel* der einzelnen Subjektivität auf dem Standpunkt des absoluten Geistes im Blick auf die nachgeschichtliche Zukunft kein wahrhaftes Sein mehr zuerkennen kann. Wenn *Hegels* Deutung der Gegenwart stimmen würde, wenn das Salz des Christentums in der modernen geistig-wissenschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit wirklich so „dumm geworden“ (2, 2, 230) wäre, so wäre nicht nur *Hegels* eigener Lösungsversuch, sondern auch das Geschäft des „biblischen Theologen“ und das des „philosophischen Theologen“ überhaupt zu Ende. Dann wären heute beide das, was ihnen das Argument des Priesterbetrugs vom Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert unter-

²¹ *Fichte*, Briefwechsel, hrsg. v. *H. Schulz*, Leipzig 1930, 2, 148.

stellte: betrogene Betrüger. Dann wären für den Einzelnen und für die Wissenschaften andere Lösungsversuche der Aporie überzeugender als die von *Hegel* angebotenen. Dann wären z. B. der späte *Hamann*, der seine metaschematisierende Sprache, und der späte *Kierkegaard*, der seine Spekulationen als Korrektiv der Zeit preisgab, um ohne Gespräch mit der Theologie und den Wissenschaften, den Kirchen und der Gesellschaft fromm die Aufgaben des Alltags zu tun, glaubwürdigere Zeugen des Christentums. Dann wäre diejenige Hermeneutik, die angesichts des Bruchs mit der Überlieferung ohne ausdrückliche Reflexion auf die Praxis die heute noch vorhandenen religiösen Überlieferungs- und Wirkungsgeschichten nur erinnernd vergegenwärtigt, museal, folgenlos und ein ohnmächtiger Kompensationsversuch der geschichtslosen modernen Gesellschaft. Dann wären diejenigen Religionswissenschaften, die sich lediglich darauf beschränken, wertfrei historisch, soziologisch, psychologisch, phänomenologisch und sprachanalytisch für alle Religionen geltende Definitionen empirisch zu entwickeln, und die sich weder kritisch noch apologetisch auf bestimmte geschichtliche Religionen und auf die Fragen und Probleme des konkreten Subjekts einlassen, wissenschaftsgeschichtlich gesehen die legitimen Erben der endgültig zu Ende gegangenen theologischen und philosophischen Tradition. Es gibt jedoch Argumente dafür, daß heute – auch in der industriell entwickelten Gesellschaft Europas – das Verhältnis von Christentum und Moderne wesentlich differenzierter ist, als dies *Hegel* annahm – selbst wenn man nicht blind ist für die schon von *Hegel* mit Recht kritisierten Alternativen der Aufklärung und die von ihm analysierten gefährlichen Tendenzen der modernen Theologie und der modernen Gesellschaft.

2. Eine Religionsphilosophie, die zu der heute im gelebten Leben des Einzelnen, der Kirchen und Gemeinden, der Gesellschaft und des Staates lebendigen religiösen Substanz Bestimmtes sagen will, muß sich freilich von derjenigen totalen Kritik bzw. unvermittelten Apologie der Religion, auch des Christentums, unterscheiden, die bisher das Gespräch mit *Hegel* und die Religionsphilosophie überhaupt fast ausschließlich kennzeichnete.

Die totale Kritik der Religion, die sich vor allem im Anschluß an *Hegels* Religionsphilosophie ausgebildet hat und die sich als ihre sachliche Konsequenz bzw. legitime Weiterentwicklung versteht, beansprucht, die Religion überhaupt durch einen kompromittierenden Grund: die Natur bzw. die Gesellschaft als falsches Bewußtsein bzw. als Ideologie entlarven zu können. Die totale Kritik der Religion im Namen der Natur, die vor allem von *Feuerbach*, *Nietzsche* und *Löwith* vorgetragen wird, deutet *Hegels* Religionsphilosophie als inkonsequente Aufhebung und Negation der „christlichen Onto-Theologie oder Meta-Physik“, die den vergebliehen und für die europäische Geschichte verhängnisvollen Überstieg des Bewußtseins „über die natürliche Welt zu einem überweltlichen Gott“²² versucht hat. Da nach *Feuerbachs* Deutung der Moderne in den Wissenschaften, im Leben des Einzelnen und in der Gesellschaft das Christentum jedoch „gründ-

²² *Feuerbach*, Sämtliche Werke, hrsg. v. *W. Bolin* u. *F. Jodl*, eingel. v. *K. Löwith*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1960, 1, XXV.

lich, rettungslos, unwiderruflich“ (a. a. O. 2, 218) negiert ist, ist für ihn *Hegels* Versuch, das Christentum für die Gegenwart neu zu applizieren und zu interpretieren, eine inkonsequente Halbheit: „Das Bedürfniss der Erhaltung ist nur ein gemachtes, hervorgerufenes – Reaction“ (a. a. O. 2, 216)²³.

Notwendig ist für ihn jetzt eine totale Negation des Christentums, vor allem der durch das Christentum erzeugten maßlosen Selbstüberschätzung des Menschen²⁴, und ein „universaler Selbstenttäuschungsact“ (a. a. O. 2, 241–242) der Philosophie und des Menschen. Notwendig ist jetzt „die Rückkehr zur Natur“. Diese ist „allein die Quelle des Heils“ (a. a. O. 2, 203), „der Anfang zu einem neuen Leben der Menschheit, die Grundbedingung ihrer Wiedergeburt“ (a. a. O. 7, 258). Der Ausgangspunkt und der Maßstab dieser Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie: die außermenschliche und die menschliche Natur, bleibt freilich in der durch die modernen Naturwissenschaften und die industrielle und gesellschaftliche Praxis gebildeten Welt nicht zufällig vieldeutig und unbestimmt. Mit Natur meint diese Hegelkritik den stoisch interpretierten Kosmos, einen vagen Evolutionsprozeß von Himmel und Erde, eine romantisch verklärte Unmittelbarkeit der Sinne, der Sinnlichkeit, des natürlichen Geschlechts und die durch sie begründete Ich-Du-Beziehung (*Feuerbach*). Als Natur gilt das mit antichristlichem Affekt beschworene dionysisch Ur-Eine und der Wille zur Macht (*Nietzsche*), die skeptisch und resigniert gesuchte sprachlose Welt der Natur (*Löwith*).

Auch die totale Kritik der Religion im Namen der Gesellschaft, vor allem die von *Marx* und den Marxisten, versteht sich als die sachliche Konsequenz der inkonsequenten Hegelschen Religionsphilosophie. Für *Marx* selbst war frei-

²³ „Das Christenthum ist negirt – negirt selbst von denen, die es noch festzuhalten scheinen; aber man will es nicht laut werden lassen, daß es negirt ist. Man gesteht es sich aus Politik nicht ein, macht ein Geheimniß daraus; man täuscht sich absichtlich und unabsichtlich darüber; ja man giebt die Negation des Christenthums für Christenthum aus, macht das Christenthum nur zu einem Namen. Man geht in der Negation des Christenthums so weit, dass man alle positive Richtschnur wegwirft, weder die symbolischen Bücher, noch die Kirchenväter, noch die Bibel als Maass des Christlichen verlangt“ (a. a. O. 2, 216–217). Für das Ende der bisherigen, durch das Christentum geprägten Periode der Weltgeschichte spricht für *Feuerbach* auch die Tatsache, daß „dem Historiker . . ., dem Juristen, dem Theologen, dem Philologen, auch dem gewöhnlichen Philosophen, der nur von überlieferten Begriffen lebt – nur das ‚Historische‘ . . . das Wahre, das Wesentliche [ist]. Alle Dinge und Wesen interessieren ihn nur insofern sie Gegenstände historischer Gelehrsamkeit geworden“ (a. a. O. 2, 325).

²⁴ Schon in seinem Brief an *Hegel* aus dem Jahre 1828 sieht *Feuerbach* das Ziel der „neuesten Philosophie“ in der „neuern Weltperiode“ darin, „das Ich, das Selbst überhaupt, das, seit Anfang der christlichen Aera besonders, die Welt beherrscht hat, und sich als den einzigen Geist, der ist, erfaßt hat . . ., von seinem Herrscherthron zu stoßen“ (Kleine Schriften, hrsg. v. *K. Löwith*, Frankfurt a. M. 1966, 9). Es sei notwendig, „das Ich, das Selbst (nebst dem unendlich Vielen, was damit zusammenhängt) als das absolut feste, als das allgemeine und bestimmende Prinzip der Welt und der Anschauung“ zu überwinden und „die bisherigen weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person und der außer der Endlichkeit im Absoluten und als absolut angeschauten Person, nämlich Gott usw., in welchen der Grund der bisherigen Geschichte und auch die Quelle des Systems der christlichen sowohl orthodoxen als rationalistischen Vorstellungen enthalten ist, wahrhaft zu vernichten“ (a. a. O. 10–11).

lich durch *Feuerbach* die Kritik der Religion im wesentlichen beendet und die Hegelsche Religionsphilosophie als eine Begriffsbewegung ohne ein bewegendes Subjekt und als ein Monolog des von der Wirklichkeit abstrahierenden Denkens mit sich selbst durchschaut. Was *Marx* über *Feuerbach* hinaustreibt, ist die Hoffnung, durch gesellschaftlich-politische Praxis die entfremdete bürgerliche Gesellschaft in eine künftige Gesellschaft so aufheben zu können, daß nicht nur für die Religion als Opium des Volkes und für das Volk, sondern auch für die Religionsphilosophie als Opium für Intellektuelle kein Bedürfnis mehr besteht. Die Marxisten nach *Marx* argumentieren zunächst weithin mit den von *Marx* selbst bereits kritisierten Argumenten der Linkshegelianer gegen die Religion und gegen die Religionsphilosophie. Wo heute jedoch in den industriell entwickelten Staaten selbst die Marxisten ihr Fernziel und die gesellschaftlich-politischen Mittel zu seiner Realisierung neu formulieren müssen und wo auch in der sozialistischen Gesellschaft die Entzweiung zwischen der Theorie und der gesellschaftlich-politischen Praxis immer offener wird, zwingt die erneute Auseinandersetzung mit der in der Wirklichkeit vorhandenen Religion und mit der Hegelschen Religionsphilosophie (z. B. bei *Lukács*, *Bloch*, *Adorno*, *Schaff*, *Kolakowski*, *Machovec*, *Luporini*, *Garaudy*) zu einer Differenzierung sowohl gegenüber dem herrschenden orthodoxen Marxismus als auch gegenüber dem jungen *Marx*. Man unterscheidet – wie in der dialektischen Theologie – zwischen Religion überhaupt und dem Christentum, man gibt das Opiumargument von *Marx* zum Teil ausdrücklich preis, man historisiert und relativiert seine Religionskritik und führt einen Dialog mit dem Christentum über gemeinsame humane und gesellschaftlich-politische Ziele. Die entscheidende These bleibt jedoch bei allen von *Marx* ausgehenden Kritikern der Hegelschen Religionsphilosophie dieselbe: *Hegels* Religionsphilosophie ist ein idealistischer Lösungsversuch der in seinem Ursprung und Wesen gesellschaftlich-politischen Entfremdung. Was *Hegel* zunächst in der Utopie der Vergangenheit: der griechischen Polis und der antiken Republik sucht und dann im Christentum als die an sich vollbrachte Versöhnung gefunden zu haben glaubt, ist für sie im Grunde die Versöhnung des Einzelnen und der Gesellschaft, die *Hegels* eigene gesellschaftlich-politische Wirklichkeit noch verweigerte, die man heute jedoch mit Blochscher Emphase von der Zukunft erhofft oder mit Adornoscher Skepsis trotz des totalen Entfremdungs- und Verblendungszusammenhangs in einer negativen Dialektik wenigstens noch denkt.

Die mit der Moderne unvermittelte philosophische Apologie der Religion wendet sich der Hegelschen Religionsphilosophie von den Ansatzpunkten aus zu, die man im Sprachgebrauch der antiken und mittelalterlichen Metaphysik das immerseiende Sein, das Ewige, das Absolute oder im neueren Sprachgebrauch die endliche und einzelne Person und Existenz nennt. Wo die Apologie der Religion heute ohne die notwendige Differenzierung zwischen den verschiedenen theologischen und philosophischen Überlieferungen von der ‚heiligen Überlieferung‘ überhaupt oder bestimmter vom platonisch-christlichen oder thomistischen Denken ausgeht, versteht sie sich als eine solche, die vom immerseienden Sein, vom Ewigen und Absoluten nach Ansicht der Maximalisten immer-

gültige, nach Ansicht der Minimalisten wenigstens relative Aussagen machen kann. Diese Apologie der Metaphysiker setzt trotz aller immer differenzierter werdenden Methodenreflexion innerhalb der Metaphysikgeschichte als selbstverständlich eben das voraus, was spätestens seit der Aufklärung theologisch und philosophisch nicht mehr selbstverständlich ist: Daß der Mensch nämlich dessen fähig und bedürftig sei, was für die antike und mittelalterliche Metaphysik das immerseiende Sein, das Ewige und das Absolute war. *Hegel* gilt dieser Apologie trotz aller Kritik als Zeuge und Bewahrer der Metaphysik der Alten.

Die mit der modernen Wirklichkeit unvermittelte Apologie der Religion, die in ihrem kritischen Gespräch mit *Hegel* von der endlichen, je eigenen Person bzw. Existenz ausgeht, argumentiert durchweg von dem Person- und Existenzbegriff aus, der sich seit den zwanziger Jahren und seit der neueren *Kierkegaard*-rezeption ausgebildet hat. Der Begriff Person und Existenz, der in dieser Apologie zum Fundamentalbegriff geworden ist, hat nicht nur die in der Antike und im Mittelalter für ihn grundlegenden rechtlichen und theologischen Voraussetzungen preisgegeben, sondern sich fast durchweg auch als Gegenbegriff zum transzendentalphilosophischen Ego, zu den modernen Wissenschaften und der versachlichten und der verwalteten Gesellschaft, zur Antinomie von Du und Es, Gemeinschaft und Gesellschaft, Gemeinde und säkularisierter Welt fixiert. Der Einzelne, auf den *Kierkegaard* lediglich als religiöser Schriftsteller ohne theologischen Auftrag als Korrektiv der Zeit aufmerksam machen wollte, wird in dieser Apologie anthropologisch und ontologisiert. Personalismus und Existentialismus zählen so auch zu ihren Vorläufern und Ahnherren die Gegner *Hegels*: *Jacobi* und den späten *Schelling*, *Weiß* und *J. H. Fichte*, *Fewerbach*, *Kierkegaard* und andere. Konsequenterweise sind die kritischen Argumente und Vorwürfe gegen *Hegels* Religionsphilosophie gleich: Idealismus, Panlogismus, Pantheismus, Atheismus, Hybris usw. Es leuchtet auch ein, daß der Umschlag der unvermittelten Apologie, die von diesem Person- und Existenzbegriff ausgeht, zu einer totalen Kritik der Religion und zu einer Interpretation der Hegelschen Religionsphilosophie als Atheismus des seine Endlichkeit annehmenden Daseins (z. B. bei *Bruno Bauer* und *Kojève*) nicht weit ist.

Man kann, ja man muß die hier kurz gekennzeichneten bisherigen philosophischen Gespräche mit *Hegels* Religionsphilosophie sicherlich im einzelnen theologie- und philosophiegeschichtlich, kirchengeschichtlich und gesellschaftlich-politisch genauer interpretieren. Dennoch sind sie sowohl im Blick auf das Grundproblem einer Religionsphilosophie überhaupt als auch im Blick auf *Hegel* unbefriedigend. Die totale Kritik und die unvermittelte Apologie bleiben erstens bei aller Legitimität und Plausibilität einzelner Argumente blind für genau die neuen Fragen und Aporien, die das kritische Subjekt seit dem 17. und 18. Jahrhundert zur Ausbildung der Religionsphilosophie zwingen. Ihre Deutungen der neuen nicht aus der bisherigen Theologie- und Kirchengeschichte ableitbaren Fragen und Aporien können für das kritische Subjekt daher keine überzeugenden Lösungsversuche sein. Unbefriedigend sind die bisherigen philosophischen Gespräche mit *Hegels* Religionsphilosophie jedoch zweitens vor allem deshalb, weil sie von Voraussetzungen ausgehen, die *Hegel* selbst bereits direkt oder in-

direkt als Ausgangspunkte zu einer Lösung der geschichtlichen Aporie zwischen Christentum und Moderne zurückgewiesen hat und weil sie sich mit *Hegels* weithin überzeugender Kritik nicht auseinandersetzen.

1. Die radikale Kritik der Religion im Namen der Natur geschieht im Namen dessen, was angeblich unmittelbar ist, d. h. nicht durch die Philosophie, das Christentum, die geschichtliche Überlieferung, die sittlichen und rechtlichen, die gesellschaftlichen und politischen Institutionen vermittelt ist. Gegen diesen erst durch den abstrakten Verstand und sein leeres Rasonieren gebildeten Begriff von Natur, gegen die „heutigestages so beliebte Kategorie der Unmittelbarkeit“ (BSch 325) richtet sich *Hegel*, wenn er trotz seiner Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen die entscheidende gemeinsame Voraussetzung beider, ihre „einzige Grundlage“ so bestimmt: „Philosophie und Glaube [haben] das Wort Gottes zur einzigen Grundlage und die Vernichtung der gefallenen Natur, die Erlösung von der Natur, zum Zwecke . . . Beide sind übernatürlich, insofern sie den Menschen über die gefallene Natur erheben, welches durch die Natur selbst nicht bewirkt werden kann; beide sind aber auch insofern natürlich, als sie die Wiederherstellung der wirklichen Natur zur Folge haben sollen“ (BSch 324). Von der unmittelbaren Natur aus kann man nach *Hegel* den unendlichen Wert des Menschen nicht bestimmen: „Alle Unmittelbarkeit, in der der Mensch Werth hätte, ist hinweggeworfen; es ist allein die Vermittlung, in der ihm solcher Werth, aber ein unendlicher zukommt, und in der die Subjectivität wahrhaft unendlich und an und für sich wird“ (16, 312). Selbst wenn man *Hegels* Begriff der Vermittlung auf dem Standpunkt des absoluten Geistes nicht zustimmen kann, bleibt seine Kritik des abstrakten Naturbegriffs und der Kategorie der Unmittelbarkeit als Fundamentalbegriff überzeugend.

2. Die radikale Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie im Namen der Gesellschaft geschieht bei *Marx* im Namen der zukünftigen revolutionär zu verwirklichenden Gesellschaft, in der die Menschen in ihrer Arbeit und Produktion der Lebensbedingungen und in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse unentfremdet leben können und in der die Religion und „die Tradition aller toten Geschlechter“ nicht mehr „wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden“²⁵ lastet. *Hegel* gebraucht ab 1820 den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und deutet sie als ein System der Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse und natürlicher Interessen. Seine ganze Philosophie geht davon aus, daß der Mensch dann seine konkrete Freiheit verloren hat, wenn er nach dem totalen Bruch mit allen Traditionen „alles durch sie [die bürgerliche Gesellschaft] sey und vermittelst ihrer thue“ (7, 315). Für ihn ist daher nicht der revolutionäre Bruch mit der bisherigen Geschichte, sondern die glaubwürdige Vergegenwärtigung ihrer Substanz in der Theorie und in der Praxis das Bedürfnis der Zeit.

3. Die mit der Moderne unvermittelte Apologie der Religion diskutiert und kritisiert die Hegelsche Religionsphilosophie von den Voraussetzungen der antiken und mittelalterlichen Metaphysik aus als ihre Bewahrung und Erinnerung. Trotz *Hegels* Berufung auf die Metaphysik der Alten auch in seiner Religions-

²⁵ K. Marx, Werke, Schriften, Briefe, hrsg. v. H. J. Lieber, Darmstadt 1960, 3, 1, 271.

philosophie, insofern diese gegenüber der seichten Aufklärung ein Moment von Wahrheit enthalte, und trotz vieler formaler Analogien seiner Systemversuche mit dieser Metaphysik unterscheidet sich jedoch seine Religionsphilosophie von aller Metaphysik, der rationalistischen und der der Alten, dadurch, daß sie nicht von einem immerseienden Sein, sondern von der erst durch das Christentum gebildeten „neuen Welt“ ausgeht, von der erst durch Christus vollbrachten und in der Gegenwart auf verschiedene Weise gegenwärtigen absoluten Versöhnung. Seine Religionsphilosophie ist keine Bewahrung und Erinnerung der Metaphysik der Alten, sondern der auf Grund seiner Deutung der verschärften Aporie des Christentums und der Moderne unternommene Versuch einer Applikation des überlieferten Christentums, ein Versuch, von dem *Hegel* selbst sagt, daß er „so zum ersten Male“ (1, 1, 7) unternommen worden sei.

4. Das von der unvermittelten Apologie der Religion im Namen der endlichen und einzelnen Person und Existenz aus geführte Gespräch mit *Hegels* Religionsphilosophie anthropologisiert und ontologisiert im allgemeinen genau dasjenige am einzelnen Subjekt, was der Mensch nach *Hegel* aufheben muß, wenn er zu seiner wahren Freiheit und höchsten Bestimmung gelangen will und worauf *Kierkegaard* lediglich als Korrektiv der Zeit aufmerksam machen wollte.

Eine Religionsphilosophie, die im kritischen Anschluß an *Lessing*, *Hamann*, *Kant* und *Hegel* zu der heute im gelebten Leben des Einzelnen, der Kirchen und Gemeinden, der Gesellschaft und des Staates in sehr verschiedener Weise lebendigen religiösen Substanz Bestimmtes sagen will, kann nicht den Anspruch erheben, daß sie für die im Leben des Einzelnen, der Kirchen und Gemeinden, der Gesellschaft und des Staates lebendige religiöse Substanz einen total kompromittierenden oder total rechtfertigenden Grund angeben kann. Die Lehren und Institutionen des Christentums unterscheiden sich von den Lehren und Institutionen der sittlichen und rechtlichen Praxis und erst recht von denen des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens dadurch, daß sie trotz ihrer menschlichen, oft allzu menschlichen Gestalt sich von einem Grund her verstehen, der gerade nicht durch eine rationale Genealogie total zu kompromittieren oder total zu rechtfertigen ist. Hierdurch unterscheidet sich das Christentum trotz seiner entscheidenden Bedeutung für die genannten Formen der Praxis von eben dieser Praxis. Dies bedeutet jedoch nicht, daß sich die Religionsphilosophie zur Kritiklosigkeit, zur bloßen Hermeneutik dessen, was noch an religiösen Restphänomenen da ist, verurteilt. Im Gegenteil, sie kann z. B. zeigen, warum eine Theologie bei *Lessing*, *Hamann*, *Kant* und *Hegel* neue Ansatzpunkte gewinnen kann, wenn sie die durch die dialektische bzw. personale und existenziale Theologie fixierten Alternativen von Christentum und Religion, von Kirche und säkularisierter Welt usw. wieder flüssig machen will. Sie kann jedoch auch zeigen, daß und warum eine unmittelbare Applikation der Hegelschen Kategorien, z. B. der schon von *Hegel* mythisierten Kategorie der Entzweiung, der Entfremdung, der Versöhnung und des „spekulativen Karfreitag“, in der neueren Theologie zu manchem mehr oder weniger eitlen Gerede über den Tod Gottes und anderes geführt hat.

Eine Religionsphilosophie im kritischen Anschluß an *Lessing*, *Hamann*, *Kant*

und *Hegel* kann nicht sagen, was heute allein die Theologie von ihren spezifischen Voraussetzungen aus: der Offenbarung Gottes in der Bibel und in Jesus Christus und dem Glauben der Kirche sagen kann, sagen muß und sagen sollte. Sie ist keine Predigt und Verkündigung, und sie kann nicht in einem sozusagen religionslosen Menschen Religion hervorbringen und „ein der Substanz nach Neues, Fremdes in den Menschen hineinbringen“ (1, 1, 8). Ihre Aufgabe besteht heute darin, 1. im kritischen Gespräch und im Streitgespräch mit der Theologie und den Wissenschaften, mit der Kirche und der Gesellschaft die neuen Fragen und Probleme zu formulieren, vor denen die moderne geistig-wissenschaftliche und gesellschaftlich-politische Welt steht. Und ihre Aufgabe besteht 2. darin, Denkmodelle zu formulieren, auf Grund derer die Subjektivität der in der Gegenwart auf verschiedene Weise lebendigen religiösen Substanz eine freie und begründete Zustimmung geben kann.