

# Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums\*

Von Walter JAESCHKE (Bochum)

Die Formulierung des Themas bezeichnet nicht so sehr eine These zur Deutung dieser Philosophie als vielmehr einen Anspruch – und zwar Hegels Anspruch, daß seine Philosophie und insbesondere seine Religionsphilosophie als eine solche Explikation zu begreifen sei. Strittig ist jedoch nicht allein, ob sich dieser Anspruch einlösen lasse. Bedenklich ist auch, ob ein solcher Anspruch überhaupt einlösbar, ob er seriös sei; und zweifelhaft ist schließlich, ob es philosophisch sinnvoll und zu verantworten sei, eine Philosophie mit einem derartigen Anspruch auszuzeichnen und zugleich zu belasten.

Solche – und ähnliche – Bedenken haben dazu geführt, daß Hegels Religionsphilosophie nach einer kurzen Periode der intensiven Rezeption zumeist als abschreckendes Beispiel einer monströsen Überheblichkeit und verderblichen Fehlorientierung verworfen worden ist. Sie ist sowohl mit begeisterter Zustimmung als auch mit wenig schmeichelhaften Ausdrücken aufgenommen worden, unter denen „absoluter Stumpsinn für alles Göttliche“<sup>1</sup> noch zu den zurückhaltenden zählt. Beigetragen zu dieser Einschätzung hat fraglos die mangelnde Bereitschaft, das Programm dieser Religionsphilosophie aus ihren historischen und systematischen Voraussetzungen zu entfalten und die Durchführung an diesem Programm zu messen. Auf diese beiden Problemkreise – Voraussetzung und Durchführung des Programms – möchte ich deshalb zunächst eingehen, bevor ich in einem dritten Teil darauf zu sprechen komme, wieweit diese Philosophie ihrem Anspruch gerecht werde, Explikation der Idee des Christentums zu sein.

## I.

1) Das Wort vom Tode Gottes verbindet sich – einmal abgesehen von einer modernen und inzwischen doch schon antiquierten Modeströmung in der protestantischen Theologie – vor allem mit den Namen Nietzsche und Hegel. Die Rede beider vom Tode Gottes wird zwar sehr wohl unterschieden. Doch nähert man

---

\* Vortrag, gehalten am 5. Oktober 1987 auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Augsburg.

<sup>1</sup> So F. Schlegel, Über Jacobi (1822), in: Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe, Bd. 8. Studien zur Philosophie und Theologie, hg. von Ernst Behler und Ursula Struc-Oppenberg (München-Paderborn-Wien-Zürich 1975) 595.

das Hegelsche Diktum an dasjenige Nietzsches an, wenn man Hegel unterstellt, er habe den Tod des lebendigen Gottes als die „Geburtsstunde des Gottes der neuzeitlichen Metaphysik“ gedacht.<sup>2</sup> Dann wäre für ihn allerdings die Neuzeit das Zeitalter des Todes Gottes, und dann wäre es auch schwer verständlich, wie seine Philosophie Explikation der Idee des Christentums sein könnte. Doch beschränkt Hegel die zeitdiagnostische Bedeutung der Rede vom Tod Gottes präzise auf eine, und zwar auf diejenige Epoche der Philosophiegeschichte, die seiner eigenen Philosophie unmittelbar vorausgeht: auf die Philosophie am Ausgang der Aufklärung, auf die „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“. Allerdings betrifft seine Diagnose des Todes Gottes keineswegs ausschließlich die drei Philosophen, die er in einer frühen Schrift unter diesem Titel kritisiert: Kant, Jacobi und Fichte.<sup>3</sup> Sie schließt – auf die Zukunft vorgreifend – alle diejenigen Entwürfe der Theologie oder der Philosophie ein, nach deren Auskunft man von Gott nichts wissen könne – ob diese Auskunft nun begründet wird durch die Berufung auf einen reduktiven Philosophiebegriff, auf die Unhintergebarkeit der Sprache, auf die Erfahrung eines unmittelbaren Einsseins mit einem gleichwohl nicht erkannten, nicht gewußten Gott oder auf die Ansicht, daß Gott sich zwar offenbart habe, aber darin dennoch nicht offenbar geworden sei. Und diese Sichtweisen dürften in der nachhegelschen Philosophie die gängigen sein – auch wenn sie gemeinhin nicht so scharf artikuliert werden.

Das Wort vom Tode Gottes bezeichnet aber nicht allein ein abwegiges Gedankenspiel einiger philosophischer Sonderlinge. Es diagnostiziert das Resultat des philosophischen Denkens am Ende des 18. Jahrhunderts. Gültig ist es, sofern die bis dahin entwickelten Explikationsmittel der Philosophie keine Alternative zu diesem Resultat erkennen ließen. Nicht ohne Grund spricht die „Kritik der reinen Vernunft“ von der „Kritik aller spekulativen Theologie“.<sup>4</sup> Innerhalb des Rahmens der theoretischen Philosophie beschränkt Kant den Gottesgedanken zunächst auf eine regulative Idee – und selbst diese wahrlich zurückhaltende Aufgabe nimmt er später noch als zu weitgehend zurück.<sup>5</sup> Prekär wird die Situation der philosophischen Theologie insbesondere, als sich im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts das Scheitern auch der vermeintlichen Alternative zur *theologia naturalis* herausstellt: nämlich das Scheitern der praktischen Neubegründung des Gottesgedankens und – methodisch unabhängig davon – das Scheitern der ersten Konzeption der damals gerade erst begründeten Teildisziplin ‚Religionsphilosophie‘, und das heißt der moralischen Interpretation der Religion.

<sup>2</sup> Ch. Link, Hegels Wort „Gott selbst ist tot“ (Zürich 1974) 32.

<sup>3</sup> Hegel, Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (1802), in: Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4 (Hamburg 1968) 313–414.

<sup>4</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 659 ff.

<sup>5</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft. Akademie-Ausgabe, Bd. V, 466: bloße Widerspruchsfreiheit berechtigt bei Abwesenheit aller anderen Bedingungen der Erkenntnis nicht zur Aufstellung einer Hypothese. Vgl. hierzu W. Jaeschke, Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels (Stuttgart-Bad Cannstatt 1986) 79.

2) Es wäre damals eine naheliegende, keineswegs übereilte Option gewesen, das Wort vom Tode Gottes als zutreffende Beschreibung eines irreversiblen Resultats der neueren Philosophiegeschichte anzuerkennen – also bereits damals den Schritt zu vollziehen, der bald nach Hegels Tod ohnehin gefolgt ist. Dies hätte – auch außerhalb der Religion – keineswegs das Ende aller Rede von Gott bedeutet: Sie hätte in das Medium des dichterischen Worts oder in die Erneuerung der Mythologie oder in die Sphäre einer philosophisch nicht mehr explizierbaren Innerlichkeit emigrieren können. Dies sind nicht nur leere Möglichkeiten, sondern damals – um 1800 – mehrfach favorisierte Surrogate der vormaligen philosophischen Theologie.

Hegel hingegen meint, dem negativen Resultat, dem „spekulativen Karfreitag“,<sup>6</sup> auch innerhalb der Philosophie als strenger akademischer Disziplin eine nur kurzfristige Geltung zusprechen zu müssen und zu dürfen. Denn er gewinnt in eben diesen Jahren die Einsicht, daß eine philosophische Behandlung der Religion, eine Erörterung des Verhältnisses Gottes und des Menschen, „wenn sie durch Begriffe gründlich geführt werden sollte“, „am Ende in eine metaphysische Betrachtung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen übergehen“ müsse<sup>7</sup> – also in eine metaphysische Theologie und damit in diejenige Disziplin, deren Unmöglichkeit Kant nachgewiesen zu haben beansprucht. Diese Einsicht markiert das Ende der *Juvenilia* Hegels und den Beginn seiner systematischen Explikation des Gottesgedankens. Sie bleibt auch nicht auf ein Teilgebiet der Philosophie, etwa auf die Behandlung der Religion, beschränkt, sondern läßt sich analog für tendenziell sämtliche Bereiche der Philosophie formulieren: Überall hat die philosophische Erörterung, „wenn sie durch Begriffe gründlich geführt werden sollte“, in eine metaphysische Betrachtung einzumünden. Der Verlust des Gottesgedankens bedroht deshalb nicht nur eine, und zudem eine entlegene Einzeldisziplin innerhalb der philosophischen Wissenschaften, sondern die klassische Gestalt der Philosophie überhaupt. Die vordringliche Aufgabe, die sich deshalb damals – und bleibend – für Hegel stellt, bildet die Rückgewinnung des Gottesgedankens für die theoretische Philosophie. Die Alternative hierzu hätte eine bloß auf die äußere Erscheinungsform der Religion bezogene Betrachtungsweise gebildet – modern gesprochen: eine Soziologie oder Psychologie der Religion oder generell eine Reduktion der Religionsphilosophie auf Anthropologie. Doch diese Themen wären für Hegel nicht der Mühe des Erkennens wert gewesen.

3) Damit sind zwar die philosophischen Motive Hegels für eine Erneuerung der philosophischen Theologie und für eine – erstmalige – Einbeziehung der Religionsphilosophie in den Kanon der theoretischen Philosophie genannt. Doch ist ihre Möglichkeit damit keineswegs verbürgt, ja nicht einmal im Umriss skizziert. In einer Epoche, deren Signatur man selber im Tode Gottes gefunden hat,

<sup>6</sup> Hegel, *Glauben und Wissen* (wie Anm. 3) 414.

<sup>7</sup> Hegel, *Theologische Jugendschriften*, hg. von H. Nohl (Tübingen 1907) 146.

muß man über gute Gründe verfügen, wenn man den Gottesgedanken erneut an die Spitze der Philosophie stellen will, als das alleinige principium essendi et cognoscendi.<sup>8</sup>

Solche Gründe hätten sich in einer Entkräftung der kritischen Einwände Kants erschöpfen können. Dann hätten sie – im Falle ihres Erfolgs – die Restitution des vorkritischen Gottesgedankens zum Ergebnis gehabt. Doch trotz seiner Polemik gegen eine Reihe Kantischer Argumente und Voraussetzungen verfolgt Hegel nicht diese Strategie. Sein Ansatz zielt nicht auf eine Restitution des Gottesgedankens der *theologia naturalis*, und zwar aus einem doppelten Grund. Zum einen ist auch Hegel – trotz seiner stereotypen Entrüstung über einige Kantische Einwände und Beispiele – keineswegs der Ansicht, daß dessen Kritik so gänzlich unzutreffend sei. Er weiß, daß Kants Kritik den Gottesgedanken der *theologia naturalis* sehr wohl trifft – und zwar deshalb, weil dieser Gottesgedanke unzureichend expliziert und zudem in sich selbst haltlos ist. Er ist das bloße Komplement zu der – insofern nicht einmal inkonsequenten – Überzeugung der Zeit, daß Gott nicht zu erkennen sei. Wenn aber Kants sogenannte „Kritik aller spekulativen Theologie“ eigentlich nur die Kritik der fehlerhaften Methode und einer unzureichenden Bestimmung des Gegenstands der damaligen natürlichen Theologie ist, so läßt sich zumindest nicht a priori ausschließen, daß die Vernunft den Gottesgedanken doch noch angemessen aussagen könne – sofern sie das Wesen der Erkenntnis, der Vernunft und des Seins in einer neuen, fundierteren Weise zu fassen vermöchte.

Solche Gründe sind sicherlich nicht leicht darzulegen. Sie bedürfen der Einbettung in einen neuen metaphysischen Gesamtentwurf – und man kann Hegels Philosophie und insbesondere seiner Religionsphilosophie nicht gerecht werden, wenn man nicht dies als ihre eigentümliche Leistung begreift. Sein gesamtes System besteht in nichts als in einer Explikation desjenigen Verhältnisses der Philosophie, der Vernunft, und Gottes, das er als das wahre und deshalb als das der Vernunft auch zugängliche ansah – als im Systemzusammenhang der Selbstexplikation der Vernunft formulierbar und auch begreifbar, nämlich von einer Philosophie, die ihre Aufgabe darin sieht, das, was sie als Wahrheit ausspricht, auch zu beweisen, und die daran festhält, „daß die Einsicht in die Notwendigkeit allein durch das Denken und Begreifen bewirkt“ wird.<sup>9</sup>

4) Diese Forderung nach einem philosophischen Begreifen wendet sich einerseits gegen das ‚begrifflose Reden vom Dreifuß‘ der romantischen und neumythologischen Orakel sowie gegen die schöne Innerlichkeit. Sie wendet sich aber

<sup>8</sup> Hegel, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, 179. – Am Rande sei vermerkt, daß Hegel diese Identität des principium essendi und des principium cognoscendi im Aristotelischen Begriff des Denkens ausgesprochen findet. Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 14 (Berlin 1833) 330.

<sup>9</sup> Hegel, *Rezension zu: Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Drei Vorträge*, gehalten an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, von J. Görres (Breslau 1830), in: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 11. *Berliner Schriften 1818-1831* (Frankfurt a. M. 1970) 489.

ebensosehr gegen die Ansicht, die Philosophie könne und müsse den Inhalt der Religion, die Lehren der Theologie als schlechthin gültig voraussetzen – sie müsse gar die Offenbarung zu ihrer Grundlage machen. Derartige Forderungen an die Philosophie sind in jenen Jahren von seiten einer religiös inspirierten Philosophie erhoben worden – etwa von der Spätphilosophie Friedrich Schlegels, aber auch in mehreren Äußerungen der Spätphilosophie Schellings: Sofern die Philosophie Vernunftsystem sei und nicht auf der Grundlage der Offenbarung konzipiert werde, setze sie unausweichlich den toten Abgott der Vernunft an die Stelle des lebendigen Gottes.<sup>10</sup> Das Christentum sei das Urbild, nach dem die Philosophie sich richten müsse.<sup>11</sup>

Hegel hingegen versteht ‚Explikation der Idee des Christentums‘ nicht in dem Sinne, als könnte die Philosophie die Offenbarung zu ihrer Grundlage machen. Sie kann zwar auf Inhalte Bezug nehmen, die als geoffenbart gelten, und sie kann diese Inhalte auf ihre Übereinstimmung mit der Philosophie analysieren. Die als geoffenbart geltenden Inhalte können für die spekulative Philosophie auch heuristische Funktionen erfüllen – schon deshalb, weil die Religion das Wahre zeitlich früher ausspricht als die Philosophie. All dies beschreibt ja das Verfahren des zweiten und dritten Teils der religionsphilosophischen Vorlesungen. Doch kann die Philosophie auf diesem Wege nicht die Wahrheit ihrer Aussagen begründen. Entscheidend bleibt, ob ein vorgegebener Inhalt der vernünftigen Einsicht zugänglich ist – ob er sich aus dem begreifenden Denken selbst produzieren läßt. Die herkömmlichen Formen der Wahrheitsbegründung – Offenbarung, Schrift oder Tradition – haben hier ihre Fundierungsfunktion gänzlich eingebüßt. Entgegen den Forderungen und Warnungen der ‚christlichen Philosophie‘ seiner Zeit setzt Hegel damit einen durch die Aufklärung geprägten Philosophiebegriff fort – modifiziert allerdings durch einen gegenüber der Aufklärung neu konzipierten Vernunftbegriff. Und er wählt dieses Verfahren keineswegs aus religions- oder theologiekritischen Intentionen, sondern in der Gewißheit, daß erst eine solche methodisch unabhängige philosophische Behandlung den Religions- und Gottesbegriff zur höchsten Evidenz bringen könne, und daß die Kirche und die Theologie schlecht beraten seien, wenn sie diese Unterstützung seitens der Philosophie abwiesen oder gar verspotteten. Denn „dieses Verschmähen hilft nichts mehr und ist Eitelkeit, wenn einmal das Bedürfnis der Erkenntnis und der Zwiespalt derselben mit der Religion erwacht ist. Da hat die Einsicht ihre Rechte, die auf keine Weise mehr verweigert werden können.“ Der Triumph der Erkenntnis – und damit das Ziel der Religionsphilosophie – sei jedoch schließlich die Versöhnung dieses Zwiespalts ihrer selbst und der Religion.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> F. Schlegel, über F.H. Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1812), in: Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe, Bd. 8 (wie Anm. 1) 447.

<sup>11</sup> So Schelling in: Horst Fuhrmans, Dokumente zur Schellingforschung, in: Kant-Studien 47 (1955/1956) 280, sowie Schelling, Philosophie der Offenbarung, in: Sämtliche Werke, Bd. 13, passim.

<sup>12</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. von W. Jaeschke, Teil 1 (Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3 = V 3) 47.

## II.

1) Die Konsistenz der Programmatik Hegels verbürgt jedoch noch nicht die Durchführbarkeit seines Entwurfs. Ich möchte im folgenden auf nur eine der Bedingungen seiner Realisierbarkeit eingehen: auf den konstitutiven Zusammenhang zwischen Hegels Neuformulierung des Gottesbegriffs und des Religionsbegriffs im Begriff des Geistes.

Der Gott der *theologia naturalis* bleibt für Hegel so tot, wie er es der „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“ selbst nachsagt. Denn das Verfahren der vorkritischen Schulmetaphysik, Gott als *ens realissimum* anzusetzen und dann seine Prädikate aufzuzählen, unter denen sich schließlich auch das Sein findet, gilt auch Hegel als unakzeptabel – unbeschadet seiner Kritik an Kants Zerstörung dieses Gottesbeweises. Das gleiche wäre auch für den Versuch zu sagen, den Begriff Gottes als eines notwendigen Wesens durch den Begriff des vollkommensten Wesens weiterzubestimmen. Hegel verschiebt jedoch Kants Kritik des Verfahrens der Gottesbeweise zu einer Kritik des in diesen Beweisen vorausgesetzten Gottesbegriffs. In Hegels Perspektive könnte man geradezu formulieren: Auch wenn Kants Kritik des Beweisgangs der spekulativen Theologie deren traditionelle Gestalt nicht zerstört hätte, so wäre sie doch schon um ihres Gottesbegriffs willen als obsolet zu verwerfen. Denn ihr Begriff von Gott hat sich „auf das dürre Resultat eines abstrakten Verstandeswesens beschränkt, und sofern Gott als Verstandeswesen gefaßt wird, so wird er nicht als Geist gefaßt; sofern er aber als Geist gefaßt wird, so schließt dieser Begriff die subjektive Seite in sich, die in der Bestimmung der Religion zu diesem Inhalt hinzukommt“.<sup>13</sup>

2) Die beliebte Gegenüberstellung des biblischen Gottes und des Gottes der Philosophen ignoriert diese Variationsbreite innerhalb der philosophischen Theologie. Hegel etwa zieht aus der eben zitierten Kritik der Verstandestheologie die weitreichende Konsequenz einer Verabschiedung der *theologia naturalis*. Wenn Gott Geist ist – und wenn dies nicht ein bloßes Wort bleiben, sondern philosophischen Sinn gewinnen soll –, so kann sich die philosophische Theologie nicht in einer *theologia naturalis* traditionellen Zuschnitt vollenden. Sie kann von der denkenden Subjektivität nicht einfach abstrahieren, sondern sie muß sich durch deren Einbeziehung erweitern, und das heißt: Wenn sie Gott nicht nur als ein ruhendes *ens*, sondern als lebendigen Geist denken will, so muß sie sich erweitern von der *theologia naturalis* zur Religionsphilosophie. Daß Gott Geist ist, bedeutet für die Philosophie methodisch, „daß die Lehre von Gott nur als Lehre von der Religion zu fassen und vorzutragen ist“.<sup>14</sup> Ein anderer Ansatz verfehlte gerade den Gottesgedanken, den er vermeintlich in seiner Reinheit expliziert, da er diese, für die Geisthaftigkeit Gottes konstitutive Bewegung des Übergangs zum Selbstbewußtsein unterschlägt. Oder, um es nochmals mit Hegels Worten zu sagen: „Gott ist wesentlich in seiner Gemeinde, hat eine Gemeinde, ist sich gegenständ-

<sup>13</sup> V 3, 33.

<sup>14</sup> Ebd.

lich und ist dies wahrhaft nur im Selbstbewußtsein; seine höchste Bestimmung selbst ist Selbstbewußtsein. Der Begriff von Gott führt daher notwendig für sich selbst zur Religion; er ist unvollständig, integriert sich, hat erst Wahrheit, ist so nur als absolute Idee, daß die Seite seiner Realität für sich und in Identität mit dem Begriff gesetzt ist.<sup>15</sup>

3) Diese Sicht verweist das Problem einer philosophischen Theologie aber nicht einfach an eine andere Teildisziplin des traditionellen Fächerkanons der philosophischen Einzelwissenschaften. Denn von einer etablierten Disziplin ‚Religionsphilosophie‘ konnte zur Zeit Hegels keine Rede sein. Noch um die Wende zum 19. Jahrhundert bestritt man die Möglichkeit einer Religionsphilosophie mit dem Argument, daß es hierfür keine anerkannten Prinzipien gebe.<sup>16</sup> Die ersten Entwürfe einer Religionsphilosophie – bei Kant und in seiner unmittelbaren Nachfolge – nahmen diese Prinzipien aus dem Bereich der praktischen Vernunft. Sie verstan- den die Religion als Erkenntnis aller unserer Pflichten und göttliche Gebote.<sup>17</sup> Hegels Religionsphilosophie begreift hingegen die Prinzipien der Religionsphilosophie nicht mehr aus der Moral, sondern aus der philosophischen Theologie und aus der Ontologie. Doch ist die Verlagerung des Problems der philosophischen Theologie in die Religionsphilosophie nicht als ein bloßes Abschieben oder gar als ein müßiges Schaukelspiel zu verstehen, in dem die Probleme so lange hin und her geschoben werden, bis der Eindruck entsteht, sie seien gelöst. Die Verlagerung ist vielmehr Ausdruck der wesentlichen Verknüpfung beider Disziplinen.

Die Religionsphilosophie gewinnt hier unmittelbar eine metaphysische Dignität. Primär ist sie nicht die Thematisierung eines empirisch erhebbaren Phänomens, genannt ‚Religion‘. Sie hat es auch nicht mit der Analyse religiöser Rede oder gar mit der Kontingenzerfahrung und ihrer Bewältigung zu tun, sondern sie ist zuhöchst selbst philosophische Theologie. Das religiöse Verhältnis des einzelnen Geistes zum göttlichen Geist wird aus dem Gottesgedanken selbst entwickelt. Gott wäre nur unvollständig gewußt, wäre er nicht als der gedacht, der sich im religiösen Verhältnis mit sich selbst vermittelt. Deshalb kritisiert Hegel komplementär zu seiner Kritik der Geistvergessenheit der *theologia naturalis* ebenso die Gottverges- senheit einer Religionsphilosophie, die sich auf den subjektiven Pol beschränken zu können glaubt, auf die Betrachtung der Religion als einer Beziehung des einzelnen Selbstbewußtseins zu einem ihm nur gegenüberstehenden göttlichen Subjekt. Wenn dies eine angemessene Sicht dieses Verhältnisses wäre, so müßte man allerdings die Bedenken des Kritizismus gegen die Erkennbarkeit Gottes teilen und ebenso die Bedenken gegen eine Religionsphilosophie, die sich nicht bloß in Ethik erschöpft. Doch eine solche Verkürzung des thematischen Spektrums auf die subjektive Seite verkennt, daß es in der Religion letztlich um Gott selbst zu tun ist.

<sup>15</sup> V 3, 96.

<sup>16</sup> C. L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie* (Jena 1790) 376.

<sup>17</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VI, 153 u. ö.

Das Absehen von dieser wesentlichen Bezogenheit von philosophischer Theologie und Religionsphilosophie entleert die Religionsphilosophie und amputiert die philosophische Theologie.

4) Als paradigmatisch für eine falsche Restriktion auf den subjektiven Aspekt der Religion hat Hegel lange die zeitgenössische Rede von einem ‚unmittelbaren Wissen‘ gegolten. Erst in seinem vorletzten Kolleg hat er im ‚unmittelbaren Wissen‘ den Verknüpfungspunkt der zeitgenössischen Ansichten mit seinem eigenen Ansatz erkannt: Im Aussprechen des Inhalts des unmittelbaren Wissens, im Aussprechen der Untrennbarkeit meines und des göttlichen Geistes, ist die Wahrheit selbst ausgesprochen – wenn auch noch nicht in philosophisch entwickelter, begriffener Form. Der zuvor nur kritisierte Standpunkt des ‚unmittelbaren Wissens‘ wird nun gleichsam zur Propädeutik der spekulativen Religionsphilosophie. Denn dieser Standpunkt spricht aus, daß alle traditionellen Begründungen für das Wissen von Gott ihre Überzeugungskraft und damit ihr Recht verloren haben – die Berufung auf eine in einem heiligen Buch fixierte Offenbarung ebenso wie die Berufung auf eine die Offenbarung bewahrende und weiterbildende Tradition. Nun hingegen gilt, daß „alle objektive Bestimmtheit in die Innerlichkeit der Subjektivität zusammengefallen ist“ – und dies heißt, „daß der Geist im Geiste sich manifestiere, in diesem meinen Geist“.<sup>18</sup> Die Religion ist das Wissen des einzelnen Geistes – denn alles Wissen hat letztlich nur Realität als Wissen eines einzelnen Subjekts. Aber sie ist sein Wissen von sich selbst, von seinem Wesen. Sie ist „der Geist, der seines Wesens, seiner selbst bewußt ist. Der Geist ist bewußt, und das, dessen er bewußt ist, ist der wahrhafte, wesentliche Geist; dieser ist sein Wesen, nicht das Wesen eines Anderen.“<sup>19</sup> Eben dies besagt die provokante Formulierung, die Religion sei das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes.

5) Auf die Frage, was denn ‚Geist‘ nun näher sei, hat Hegel eine kurze Antwort gegeben: „der Grundbegriff vom Geist [ist] der, dessen Entwicklung die ganze Religionslehre ist“.<sup>20</sup> Die Antwort ist somit trotz ihrer Kürze zugleich sehr umfassend, und sie greift noch nicht einmal weit genug. Sie ist verkürzt wegen ihrer Beschränkung auf die Religionsphilosophie, wegen ihrer Ausblendung der vorangehenden systematischen Entfaltung der Geisteslehre und schon der Logik und der Naturphilosophie, ohne deren Einschluß Hegels Begriff des Geistes nicht seine volle Konkretion erlangt: das Wissen von seinem Wesen und damit zugleich die Wahrheit der im System vorausgehenden Gestalten zu sein.

Was aber ist näher unter ‚Geist‘ zu verstehen, wenn man eine kürzere Antwort hierauf geben will? Wenigstens vier Implikationen dieses Geistbegriffs möchte ich hier kurz erwähnen: Konsubstantialität, Vernunft, Aktuosität und Freiheit.

‚Geist‘ ist zunächst einmal das Allgemeine, das in der Rede von einem ‚einzelnen Geist‘ bzw. vom ‚Wesen des Geistes‘ oder von ‚Geistigkeit‘ überhaupt immer

<sup>18</sup> V 3, 70.

<sup>19</sup> V 3, 86.

<sup>20</sup> V 3, 73.



schon gedanklich enthalten ist – wodurch die einzelnen Subjekte eben das sind, was sie – als geistige – sind. Hegel denkt den Geist als die allgemeine Substantialität der für sich seienden Subjekte. Die Annahme einer substantialen Identität des einzelnen und des göttlichen Geistes bildet somit die erste, wesentliche Bedingung für die Möglichkeit des Hegelschen Religionsbegriffs.

Die Konsubstantialität allein verbürgt aber nicht schon die Möglichkeit der Gotteserkenntnis oder irgendeiner Erkenntnis. Hierzu bedarf es der Näherbestimmung dieser Konsubstantialität als Vernunft. Wie der einzelne Geist Vernunft ist, so ist auch Gott Vernunft, und im Unterschied zum einzelnen Geist „absolute Vernunft“. Und nur, weil das einzelne Subjekt Geist vom göttlichen Geist, Vernunft von der göttlichen Vernunft ist, kann es diejenige Beziehung des Geistes auf sich selbst geben, als die Hegel die Religion begreift, und auch diejenige Beziehung, die die Religionsphilosophie ist: „Indem wir von Gott, der absoluten Vernunft, wissen, diese untersuchen, erkennen wir sie, verhalten uns erkennend. Der absolute Geist ist Wissen, bestimmtes, vernünftiges Wissen seiner selbst; es ist also, indem wir uns mit diesem Gegenstand beschäftigen, unmittelbar, daß wir das vernünftige Erkennen behandeln und untersuchen, und dies Erkennen ist selbst vernünftiges, begreifendes Untersuchen, Wissen.“<sup>21</sup>

In der Explikation dieser substantiellen Identität des einzelnen Geistes mit seinem Wesen, dem allgemeinen Geist, besteht die Aufgabe der Religionsphilosophie. Man verbaut sich den Zugang zu ihrem Verständnis und importiert eine Reihe gar nicht hierher gehöriger Probleme, wenn man in der Weise der gewöhnlichen Vorstellung hier von einem Verhältnis Gottes und des Menschen spricht – als ob zwei voneinander unabhängige Entitäten in einer äußeren Relation zueinander ständen. Das Thema der Religionsphilosophie ist nicht Gott – sofern mit diesem Wort traditionell nicht das gesamte religiöse Verhältnis bezeichnet wird, sondern nur die objektive, dem Menschen gegenüberstehende Seite. Das Thema der Religionsphilosophie ist aber auch nicht der Mensch, sondern der Geist, und zwar in dieser für seinen Begriff konstitutiven Doppelung in sich als allgemeinen und als einzelnen Geist. Hegels Religionsphilosophie kennt keinen anderen Gottesbegriff als den des Geistes, der eben das Wesen des einzelnen Geistes ist – oder, wie er schon in seinen Jenaer Jahren formuliert: „Gott [ist] die *Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes* . . . , – dadurch ist er das Selbst aller.“<sup>22</sup> Aber nicht etwa der Mensch weiß in der Religion von seinem Wesen – sonst wäre allerdings Gott das Gattungswesen der Menschheit –, sondern der einzelne Geist bezieht sich auf den Geist überhaupt, und da dieser eben das Wesen des einzelnen Geistes ist, bezieht sich der Geist auf sein eigenes Wesen – er verhält sich zu sich selbst.

Weil aber ferner die Konsubstantialität des einzelnen und des göttlichen Geistes in der Vernunft liegt, ist sie nicht als ein gleichsam ruhendes Sein zu denken, sondern als Tätigkeit. In einem wenig bekannten Absatz aus einem Reinschriftfragment zur Geistesphilosophie gibt Hegel besonders ausdrucksvoll über seinen

<sup>21</sup> V 3, 79.

<sup>22</sup> Hegel, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, in: Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 8, 280.

Begriff des Geistes Auskunft: „Wo er herkommt, – es ist von der Natur; wo er hingeht, – es ist zu seiner Freiheit. Was er *ist*, ist eben diese Bewegung selbst, von der Natur sich zu befreien. Dies ist so sehr seine Substanz selbst, daß man von ihm nicht als einem so feststehenden Subjekte sprechen darf, welches dies oder jenes tue und wirke, als ob solche Tätigkeit eine Zufälligkeit, eine Art von Zustand wäre, außer welchem es bestehe, sondern seine Tätigkeit ist seine Substantialität, die Aktuosität ist sein Sein.“<sup>23</sup> ‚Geist‘ ist nicht gleichsam ein für sich bestehendes Subjekt, in dem ein Zustand der Tätigkeit mit einem Zustand der Ruhe abwechselte. Er ist reine Aktuosität, sich Manifestieren, sich Offenbaren – mit dem Begriff der Tradition, den Hegel auch selbst zitiert: *actus purus*, oder mit Hegels eigenem Wort: absolute Subjektivität. Es wäre deshalb verfehlt, den Geist so zu denken, als ob ihm freistünde, gelegentlich auf diese Aktuosität zu verzichten. Aus diesem Begriff folgt deshalb für Hegel – in der Sprache der religiösen Vorstellung – die Notwendigkeit der Schöpfung. Diese Notwendigkeit ist nicht ein äußerer Zwang, sondern sie liegt im Wesen des Geistes, reine Tätigkeit zu sein – nicht anders als auch in der Tradition aus dem Wesen Gottes folgte, daß er nicht das Schlechte wollen könne – ohne daß man dies früher als eine unbillige Beschränkung der göttlichen Freiheit inkriminiert hätte.

Die höchste Form dieser Tätigkeit des Geistes, seines sich Offenbarens, ist die Religion – als Verhältnis des einzelnen Geistes zu seinem Wesen, zum Geist überhaupt, als sich Wissen des einzelnen Geistes im Geist. „Das einzelne Selbstbewußtsein hat darin das Bewußtsein seines Wesens; es ist also frei darin, und eben diese Freiheit ist dann die Geistigkeit, und diese, sagen wir, ist Religion“ – „d. h. das Selbstbewußtsein der Freiheit.“<sup>24</sup>

### III.

Was aber hat dies alles mit der christlichen Religion zu tun? Inwiefern handelt es sich bei dieser Konzeption um eine Explikation der Idee des Christentums? Hegel sieht insbesondere den Begriff Gottes als des Geistes in der christlichen Religion nicht nur verbal ausgesprochen – „Gott ist Geist“<sup>25</sup> –, sondern er sieht diesen Begriff in ihr auch inhaltlich zu Grunde liegen. Damit entspricht ihr Begriff dem systematisch entfalteten Begriff der Religion, und deshalb nennt Hegel die christliche Religion die vollendete.

Seine Konzeption ist allerdings insofern unabhängig von der christlichen Religion, als der allgemeine Begriff der Religion auch unter Absehen von ihr exponiert werden kann und ja auch von Hegel methodisch entfaltet wird: im ersten Teil seiner Vorlesungen, dem „Begriff der Religion“. Diese Unabhängigkeit der systemati-

<sup>23</sup> Hegel, Fragment zur Philosophie des Geistes, in: Hegel, Werke in zwanzig Bänden (wie Anm. 9) Bd. 11, 528.

<sup>24</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. von W. Jaeschke, Teil 3 (Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 5 = V 5) 100.

<sup>25</sup> Joh. 4, 24.

schen Entfaltung des Religionsbegriffs wird auch nicht dadurch beeinträchtigt, daß die Religion der Philosophie geschichtlich vorausliegt und die philosophische Konstruktion eine begriffliche Rekonstruktion des geschichtlich vorgegebenen sein kann. Auch dann bleibt die philosophische Entfaltung des Religionsbegriffs auf eine ihr immanente Evidenz verpflichtet. Und wegen dieses Anspruchs auf immanente Evidenz bedarf die Religionsphilosophie auch nicht der Verifikation durch die Religion. Sie beansprucht vielmehr, ihrerseits Kriterien für deren Wahrheit zu formulieren. Denn für die Anerkennung als Wahrheit reicht es nicht aus, daß eine bestimmte Religion geschichtlich auf uns gekommen sei – daß wir in eine Tradition hineingeboren seien oder daß es sich bei dieser Religion um eine kommunikativ bewährte Lebensform oder um ein zumindest leidlich funktionierendes Instrument der Kontingenzbewältigung durch Sinnkonstruktion handle.

Gleichwohl betont Hegel mit Nachdruck die Übereinstimmung seiner Philosophie mit der Idee des Christentums. Aber auch die Genese weder des Systems überhaupt noch der Religionsphilosophie im besonderen läßt sich aus der christlichen Religion herleiten. Die vertraute Deutung, Hegel sei am Problem der christlichen Religion zum Philosophen geworden, läßt sich ja vor einer detaillierteren Sicht seiner Entwicklungsgeschichte nicht aufrecht erhalten, und dies aus einem doppelten Grund. Zum einen blendet sie eine Vielzahl von Zeugnissen, ja von ganzen Textgruppen aus, und zum anderen unterschlägt sie, daß Hegels Bezugnahmen auf das Christentum stets den jeweils erreichten Entfaltungszustand seiner Konzeption widerspiegeln, dessen Fortschreiten aber nicht seinerseits aus der Quelle der Religion begrifflich zu machen ist.

Deshalb kann es sich beim Verhältnis der christlichen Religion und der Philosophie Hegels allenfalls um eine Koinzidenz handeln: Im Zuge der Entfaltung seines systematischen Grundgedankens gewinnt Hegel schrittweise eine affirmative Beziehung zur christlichen Religion, eben indem ihm diese Koinzidenz der philosophischen und der religiösen Begrifflichkeit zu Bewußtsein kommt – bis hin zu seiner späten Behauptung, die Philosophie expliziere nur sich, indem sie die Religion expliziere, und sie expliziere die Religion, indem sie sich expliziere.<sup>26</sup> Und diese Deutung beeinträchtigt nicht im geringsten die enge Verbundenheit seiner Philosophie mit der christlichen Religion. Vielmehr kann allein diese Koinzidenz als Beitrag zur Bekräftigung der christlichen Religion gewertet werden – nicht hingegen das Resultat einer ‚christlichen Philosophie‘, die selbst schon auf der Grundlage des Christentums erbaut ist und dessen Lehren lediglich methodisch expliziert.

Den Begriff der Koinzidenz möchte ich jedoch in zweifacher Hinsicht einschränken. Zum einen beruht die Koinzidenz fraglos auf einer doppelten Vermittlung: der Vermittlung durch den allgemeinen Charakter des abendländischen Denkens und durch eine spezielle philosophische Interpretation der Grundlehren des Christentums. Es ist müßig zu betonen, daß die Begrifflichkeit auch noch der neueren Philosophie in diesem weiten Sinne durch die christliche Tradition geprägt

<sup>26</sup> V 3, 63.

sei. Schon die Aussage „Gott ist Geist“ belegt dies unwidersprechlich. Deshalb darf die Rede von ‚Koinzidenz‘ nicht so verstanden werden, als sollten dadurch andere Strömungen des abendländischen Denkens ausgeschlossen werden. Hegels Ausführungen gelten ja vielmehr dem Nachweis, daß es auch dort um die Wahrheit selbst zu tun sei und daß deren Manifestation und Erfassung sich keineswegs auf eine einzige Tradition beschränke, sondern ebenso in der Philosophie – insbesondere der Platons, Aristoteles‘ und des Neuplatonismus – gedacht werde, wenn auch nicht in vollendeter Gestalt. Doch ist die Erklärungskraft dieses Hinweises auf den allgemeinen Hintergrund des antik-christlichen Denkens vergleichsweise gering. Er kann ja gerade die spezifische Gestalt des Hegelschen Ansatzes nicht verdeutlichen – und insbesondere dort nicht, wo Hegel bewußt Korrekturen an vorgegebenen Philosophemen und Theologemen vornimmt. Es handelt sich hierbei also um eine zwar notwendige, keineswegs aber um eine zureichende Bedingung der behaupteten Koinzidenz.

Das zweite Moment der Vermittlung liegt in Hegels spezifischer Interpretation der Dogmatik und – in einem weiteren Sinne – des gedanklichen Gehalts des Christentums überhaupt. Man wird zwar nicht sagen können, daß Hegel hierbei die Dogmatik als eine wächserne Nase behandelt oder daß er sich das Prinzip von Kants Hermeneutik der Religion zu eigen gemacht habe: die Texte so lange zu interpretieren, bis man die Religion „ihrem wesentlichen Inhalte nach nachgerade mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen – oder hier: mit den spekulativen Prinzipien – in Übereinstimmung“ gebracht habe.<sup>27</sup> Gleichwohl bedarf es erst einer umfassenden Interpretation, um zu der Deutung zu gelangen, daß dieser dogmatische Gehalt, in seiner Wahrheit aufgefaßt, die interne Verfassung der Vernunft repräsentiere – und sicherlich nicht die Verfassung einer endlichen, als bloß subjektive Denkleistung aufgefaßten Vernunft, sondern einer Vernunft, die sich als den reinen Begriff und damit als Grundstruktur der Wirklichkeit überhaupt begreift.

Diese Vernunft stiftet keine exklusive Beziehung zwischen der Philosophie und der christlichen Religion im Gegensatz zu anderen Religionen. Während der erste Teil der religionsphilosophischen Vorlesungen der spekulativen Konstruktion des Begriffs Religion an Hand des Begriffs der Subjektivität dient, besteht die Aufgabe des zweiten und des dritten Teils in einer Hermeneutik der Vernunft in der Religion überhaupt und insbesondere in der christlichen. Von ‚Vernunft‘ ist dabei in mehreren Abstufungen die Rede – von der schlichten Aussage: „es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also Vernunft darin sein, *in aller Zufälligkeit* eine höhere Notwendigkeit“<sup>28</sup> bis hin zu der Behauptung der Identität des abstrakten Gottesbegriffs des Christentums mit der ‚absoluten Idee‘ am Ende der ‚Wissenschaft der Logik‘.

Zum anderen bleibt die behauptete Koinzidenz fraglos partiell. Sie beschränkt sich nicht einmal auf den Vernunftgehalt der christlichen Dogmatik im ganzen,

<sup>27</sup> Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (wie Anm. 17) 111.

<sup>28</sup> V 3, 107.

sondern lediglich der Trinitätslehre und der Christologie. Die anderen dogmatischen loci eignen sich offenkundig nicht für eine spekulative Interpretation im Hegelschen Sinne – allenfalls noch der Begriff der Sünde,<sup>29</sup> nicht aber die Soteriologie oder die Eschatologie, die Hegel ausdrücklich als Mißverständnis des Wesens des Geistes durch die religiöse Vorstellung verwirft. Und auch die christliche Ethik entfällt sowohl in der Religions- als auch in der Rechtsphilosophie. Dies ist aber nicht ein Ausdruck philosophischer Willkür im Umgang mit ehrwürdigen Traditionen, sondern eine unausweichliche Folge des Umstands, daß sich hier nicht die Möglichkeit einer Erzeugung und Begründung aus dem begreifenden Denken eröffnet. Oder schärfer formuliert: Die Korrektur dieser religiösen Lehren durch die philosophische Spekulation entzieht ihnen gänzlich ihren Boden. Man kann – kritisch oder zustimmend – von einer spekulativen Uminterpretation der Trinitätslehre oder der Christologie sprechen, aber nicht von einer spekulativen Bedeutung der Soteriologie oder der Eschatologie.

Der Umstand, daß solche Divergenzen verbleiben, eignet sich deshalb nicht für einen triftigen Einwand, sofern die Divergenzen in der unterschiedlichen Methodik des vorstellenden und des begreifenden Denkens begründet liegen. Es wäre schwerlich ein Indiz für die Glaubwürdigkeit einer sich auf Vernunft berufenden Philosophie, wenn sie beanspruchte, unterschiedslos den Gesamtinhalt des sonst als Offenbarung Geltenden im begreifenden Denken einzuholen. Deshalb verbietet es sich Hegels Philosophie – als eine Philosophie nach der Aufklärung –, über viele Dinge Auskunft zu geben, in deren Darlegung die vorkritische Metaphysik ihre Aufgabe gesehen und deren Entfallen wenig später die wirkungsmächtigsten Einwände gegen Hegels Philosophie veranlaßt hat. Aber nur das, was sich vom begreifenden Denken erzeugen – und sei es auch rekonstruieren – läßt, kann nach Hegels Philosophiebegriff zum Gegenstand der Philosophie werden: also nicht die Religion in ihrer Totalität, sondern das in ihr, was der Vernunft angehört: die Vernunft in der Religion.

Hegels Philosophie der Religion ist somit bewußt reduktiv angelegt – aber als eine Reduktion auf den Vernunftgehalt, auf den spekulativen Kern ihres Gegenstands. Den Verlust an religiösen Vorstellungen, den sie nicht verschuldet hat, den sie aber bereitwillig einräumt, sieht sie weniger als eine beklagenswerte denn als eine vorteilhafte Einbuße an – und jedenfalls als eine unausweichliche, da in der modernen Welt nichts Geltung beanspruchen kann, was nicht vor dem Gerichtshof der Vernunft ausgewiesen ist.<sup>30</sup> Und genau dies glaubt Hegel für die Trinitätslehre und für die Christologie zeigen zu können. Es geht ihm bei seiner Insistenz auf dem trinitarischen Gottesgedanken ja keineswegs um das in der Dogmatik und in der Dogmengeschichte umstrittene Problem, ob man drei Personen in einer Wesenseinheit oder drei Seinsweisen in einer Person oder gar nur zwei Personen in einer Wesenseinheit – als ihrem Dritten – anzunehmen habe. Es geht vielmehr um den

<sup>29</sup> J. Ringleben, *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs* (Berlin–New York 1977).

<sup>30</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (wie Anm. 9) Bd. 7, 485.

der spekulativen Vernunft zugänglichen allgemeinen Sinn dieses Theologems. Nur weil Hegel einen solchen Sinn unterstellt, wird das Dogma zum Thema der Philosophie. Dieser metaphysische Sinn des trinitarischen Gottesgedankens erschließt sich eben in dem vorhin genannten Begriff des Geistes als reiner Aktuosität: daß es die Bewegung des Begriffs ist, sein Anderes – die Realität – zu setzen und sich in ihr und sie als eins mit sich zu erkennen. Indem die Philosophie sich selbst, das Wesen des Begriffs, expliziert, expliziert sie auch das Dogma der Religion, das sonst als ein unbegriffenes und unbegreifliches Mysterium erscheint.

Eine analoge Diskrepanz zeigt sich in der Christologie. Was an sich ist, ist nicht historisch-individuell, sondern liegt in der Struktur der Vernunft. Doch verkennt die religiöse Vorstellung das, was an sich ist, als einen äußeren Zustand. Eigentümlicherweise ist das für Hegel entscheidende Argument in dieser Frage kein anderes als auch im Blick auf die damals noch beliebte Vorstellung eines heilen Naturzustands vor dem Beginn der Geschichte: „Was an sich ist, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas Natürliches gehalten, . . .“<sup>31</sup> An sich aber ist für Hegel die Identität des Göttlichen und Menschlichen im Begriff des Geistes – die Identität des allgemeinen und einzelnen Geistes. Die Begründung für diese Identität ist rein metaphysischer Natur. Sie greift zurück auf die Einsicht Spinozas, daß es nicht neben der göttlichen noch eine andere, von ihr unabhängige Substanz geben könne. Da diese Identität aber nicht für das gewöhnliche Bewußtsein ist, ihm als ein Fremdes erscheint, so stellt es sie als etwas Besonderes, etwas historisch Einzigartiges vor. Die Korrektivfunktion der philosophischen Interpretation wird hierbei sogar noch deutlicher als bei der Trinitätslehre, da die spekulative Bedeutung in starker Spannung zu der religiösen steht. Denn während das religiöse Vorstellen hier ein historisch einmaliges Ereignis annimmt, richtet sich die Spekulation vielmehr auf das, was an sich der Fall ist, aber dem gewöhnlichen Bewußtsein als etwas Fremdes erscheint und deshalb von ihm als ein Besonderes sich gegenübergestellt wird.

Es wäre wenig überzeugend, und es wäre vor allem im Interesse weder der Philosophie noch der Theologie, wollte man diese Diskrepanz zwischen den religiösen Lehren in ihrer traditionellen Form und ihrer spekulativen, von dem Gerichtshof der Vernunft bestätigten Form bestreiten. Hegel allerdings beansprucht, das Eingeständnis und die Notwendigkeit dieser Diskrepanz selbst noch als Folge der christlichen Religion ausgeben zu können. Denn er begreift die Einsetzung des Gerichtshofs der Vernunft als Ausdruck der Geltung des Subjektivitätsprinzips, und dieses wiederum versteht er als das Prinzip des Christentums. Die Plausibilität dieser Herleitung wird allerdings durch die vielfachen Abschattierungen in der Rede von ‚Subjektivität‘ beeinträchtigt. Allenfalls für die metaphysische Bedeutung von ‚Subjektivität‘ – als Tätigkeit des Geistes, reine Aktuosität – ist diese Genealogie stichhaltig: denn die christliche Religion denkt Gott als Geist. Weniger zwingend ist jedoch die Verknüpfung dieses philosophisch-theologischen Begriffs von ‚Subjektivität‘ mit den ferneren Konnotationen „Individualität“,

<sup>31</sup> Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (wie Anm. 8) 271.

„Recht zur Kritik“, „Autonomie des Handelns“.<sup>32</sup> Wenn sich diese Konnotationen als Weiterbestimmungen des Begriffs Gottes als des Geistes und des metaphysischen Begriffs der Freiheit als Beisichsein im Anderssein denken ließen, so wäre auch noch die Diskrepanz zwischen der traditionellen Offenbarungsgestalt und der neuzeitlichen Vernunftgestalt des identischen Inhalts aus dem Prinzip des Christentums begriffen – mit der Hegelschen Wendung: als Realisierung des Geistigen der Gemeinde. Und obschon Hegel diesen Zusammenhang schwerlich mit der erforderlichen Plausibilität dargelegt hat – weder durch metaphysische Ableitung noch durch geschichtsphilosophische Zuordnung –, so ließe sich die fehlende Argumentation doch unschwer nachliefern – freilich nur unter der Voraussetzung, daß der Begriff des Geistes und seiner Freiheit als Prinzip des Christentums akzeptiert wäre.

Man kann der Religionsphilosophie Hegels leicht vorwerfen, daß sie den Gehalt der religiösen Vorstellung verfälsche – daß sie die Religion um ihren spezifischen Sinn bringe, sich mit einem *caput mortuum* der gelebten Religion zu schaffen mache und deshalb die Bedürfnisse des religiösen Gemüts in unerträglicher Weise mißachte. Doch eine Religionsphilosophie nach der Aufklärung kann allenfalls ein derartiges Programm der Reduktion des religiösen Inhalts auf seine immanente Vernunft ausgeben. Dies dürfte zumindest so lange nicht illegitim sein, als die Philosophie nicht – wie in Kants moralischem Religionsbegriff – versucht, alle Erscheinungsformen der Religion, die sich diesem Begriff nicht fügen, als Aferreligion und Fetischdienst zu entlarven und zu diffamieren. Wenn die Hermeneutik der Vernunft in der Religion einen gedanklichen Gehalt aufweisen und als identisch erweisen kann mit der in der Philosophie explizierten Vernunft, so ist der Religion – obschon nur eine partielle Koinzidenz zwischen ihr und der Philosophie sichtbar wird – ein nicht bloß partikulärer, sondern gewichtiger Rang zugesprochen. Der Versuch hingegen, im vermeintlichen Interesse der Religion noch einen Schritt über diese partielle Identität hinauszugehen, wie er zu Hegels Zeit im Namen der ‚christlichen Philosophie‘ unternommen wurde, ignoriert die geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtlichen Selbstreflexion und die aus ihr folgende Begrenzung des Argumentationsspielraums einer Philosophie nach der Aufklärung. Doch diese historische Bedingtheit ist nicht beliebig revidierbar, und schon gar nicht durch bloßes Ignorieren oder durch fortgesetzte Polemik gegen die Berufung auf die Vernunft. Es wird immer merkwürdig bleiben, daß, nach einem Jahrzehnt des – im Namen der Religion vorgetragenen – Protestes gegen Hegels Identifizierung des Vernunftgehalts der Religion und der Philosophie, diese Identität auch im Namen der Vernunft aufgekündigt worden ist – und daß dieser Schritt zugleich den Beginn der geschichtlichen Demontage des Vernunftbegriffs markiert. Der von Hegel hergestellte Zusammenhang von philosophischer Theologie und Religionsphilosophie ist damit zerbrochen; die philosophische Theologie ist preisgegeben, und die Aufgabenstellung der Religionsphilosophie ist dergestalt

<sup>32</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt a. M. 1985) 27.

neu formuliert worden, daß sie vom Verlust der philosophischen Theologie nicht betroffen wird und auch nicht als Surrogat für diesen Verlust beansprucht werden kann. Doch wird man zweifeln dürfen, ob diese – insgesamt im Zeichen Feuerbachs stehende – Religionsphilosophie, mit ihrer zumindest methodischen Ausklammerung der philosophischen Theologie, angemessene oder zumindest bessere Bedingungen für die philosophische Behandlung der Religion geschaffen habe und der Religion oder gar dem Hegelschen Programm einer Versöhnung von Religion und Philosophie besser gerecht geworden sei.