

Hegel-Studien

HEGEL-STUDIEN / BAND 49

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke und Ludwig Siep
sowie der Hegel-Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie
der Wissenschaften und der Künste

herausgegeben von

MICHAEL QUANTE und BIRGIT SANDKAULEN

BAND 49

Redaktion: Johannes-Georg Schülein

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015. ISSN 0073-1587

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: work:at:BOOK / Martin Eberhardt, Berlin. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

INHALT

BOCHUMER HEGEL-VORLESUNGEN

STEPHEN HOULGATE

Glaube, Liebe, Verzeihung: Hegel und die Religion 13

ABHANDLUNGEN

ELENA FICARA

Contrariety and Contradiction. Hegel and the Berliner Aristotelismus 39

ASGER SØRENSEN

Not Work, but Alienation and Education. 'Bildung' in Hegel's
Phenomenology 57

MARTIN STICKER

Hegels Kritik der Anerkennungsphilosophie. Die Aufhebung
verwirklichter Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* 89

TEXTE UND DOKUMENTE

NIKLAS HEBING

Hegels Ästhetik historisch-kritisch. Eine neue Quelle eröffnet
neue Perspektiven..... 123

JOJI YORIKAWA

Hegels eigenes Exemplar der Differenzschrift mit seinen
handschriftlichen Notizen. Ein Fund in einem Tokioter Antiquariat 157

LITERATURBERICHTE UND KRITIK

A) Untersuchungen zur klassischen deutschen Philosophie

- Dirk Baecker. Beobachter unter sich: Eine Kulturtheorie
(Oliver Brokel, Frankfurt a. M.)..... 171
- Allen W. Wood. The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right,
and Ethics in Classical German Philosophy.
(Lisa Herzog, Stanford/Frankfurt a. M.) 175

B) Editionen

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Frühe Schriften II. Band 2 der Gesammelten
Werke. Bearbeitet von Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel.
Herausgegeben von Walter Jaeschke. (Nikolaj Plotnikov, Bochum)..... 179
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der
Natur. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1819/20, 1821/22
und 1823/24. Band 24,1 der Gesammelten Werke. Herausgegeben von
Wolfgang Bonsiepen; Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1825/26
und 1828. Band 24,2 der Gesammelten Werke. Unter Mitarbeit von
Wolfgang Bonsiepen herausgegeben von Niklas Hebing.
(Gerald Hartung, Wuppertal) 186
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El joven Hegel. Ensayos y esbozos.
[Der junge Hegel. Essays und Entwürfe.] Edited and translated
by José María Ripalda. (Sonia Arribas, Barcelona) 192

C) Literatur zu Hegel

- Eva Bockenheimer. Hegels Familien- und Geschlechtertheorie.
(Susanne Lettow, Berlin)..... 196
- Remo Bodei. La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel. [Die Eule
und der Maulwurf. System und Epoche bei Hegel.]
(Elisa Magri, Dublin)..... 199
- Brady Bowman. Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity.
(Christophe Bouton, Bordeaux) 202
- Maria Daskalaki. Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz. Zur
Darstellung des Vernunftbegriffs in Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘.
(Gabriella Baptist, Cagliari) 206

Sven Ellmers. Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel. (Christoph J. Bauer, Bochum).....	208
Dina Emunds. Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit. (Angelica Nuzzo, Brooklyn)	212
Daniel Martin Feige. Kunst als Selbstverständigung. (Bernadette Collenberg-Plotnikov, Hagen/Münster)	215
Eric Lee Goodfield. Hegel and the Metaphysical Frontiers of Political Theory. (Susanne Herrmann-Sinai, Leipzig/Oxford)	219
Lisa Herzog, Hg. Hegel's Thought in Europe. Currents, Crosscurrents and Undercurrents. (Daniel Martin Feige, Stuttgart)	224
Andreas Heuer. Nachdenken über Geschichte. Hegel, Droysen, Troeltsch, Löwith, Strauss. (Max Winter, Jena)	227
Stephen Houlgate. Hegel's Phenomenology of Spirit: a Reader's Guide. (Raoni Padui, Santa Fe).....	229
Francesca Iannelli, Hg. Vita dell'arte. Risonanze dell'estetica di Hegel. [Das Leben der Kunst. Nachklänge der Ästhetik Hegels.] (Mario Farina, Firenze)	233
Wendell Kisner. Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic. The Middle Voice of Autopoietic Life. (Karen Ng, Nashville)	237
Bart Labuschagne and Timo Slootweg, eds. Hegel's Philosophy of the Historical Religions. (Jon Stewart, København)	241
Guillaume Lejeune. Sens et usage du langage chez Hegel. Le problème de la communication de la philosophie à celui des philosophies de la communication. (José María Sánchez de León Serrano, Jerusalem)	244
Burkhard Liebsch. Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler. (Annette Sell, Bochum)	247
Amir Mohseni. Abstrakte Freiheit. Zum Begriff des Eigentums bei Hegel. (Michael Frey, Leipzig).....	251
Sebastian Ostritsch. Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik. (Nadine Mooren, Münster)	255
Emmanuel Renault. Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien. (Guillaume Lejeune, Liège)	259
José María Sánchez de León Serrano. Zeichen und Subjekt im logischen Diskurs Hegels. (Tim Rojek, Essen).....	262

Kurt Seelmann und Benno Zabel, Hgg. <i>Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie</i> (Thomas Meyer, Münster)	265
Andrew Shanks. <i>A Neo-Hegelian Theology: The God of Greatest Hospitality.</i> (Friedrike Schick, Tübingen)	269
David S. Stern, Hg. <i>Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit.</i> (Jens Rometsch, Bonn)	272
Jean Gobert Tanoh. <i>Hegel, le pur penseur de l'Afrique: essai sur le devenir de l'être africain.</i> (Alain Casimir Zongo, Koudougou)	275
 D) Neuerscheinungen zu einzelnen Autoren der klassischen deutschen Philosophie	
Andreas Arndt. <i>Karl Marx – Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. 2. durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Auflage.</i> (Hans-Georg Bensch, Oldenburg/Hannover)	279
Thomas Sören Hoffmann, Hg. <i>Das Recht als Form der ‚Gemeinschaft freier Wesen als solcher‘. Fichtes Rechtsphilosophie in ihren aktuellen Bezügen.</i> (Oliver Koch, Bochum).....	284
Matthias Mayer. <i>Objekt-Subjekt. F.W.J. Schellings Naturphilosophie als Beitrag zu einer Kritik der Verdinglichung.</i> (Peter Neumann, Jena)	289
Michael Städtler. <i>Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung.</i> (Franz Knappik, Paris)	292
Violetta L. Waibel, Daniel Brezeale, and Tom Rockmore, Hgg. <i>Fichte and the Phenomenological Tradition.</i> (Sebastian Luft, Milwaukee/Paderborn)	296
Daniel Whistler. <i>Schelling's Theory of Symbolic Language. Forming the System of Identity.</i> (Jörg Noller, München)	301

BIBLIOGRAPHIE

Literatur zur Hegel-Forschung 2014.....	305
Abhandlungen im Berichtszeitraum 2014	306
Nachträge zum Berichtszeitraum 2013	320
Neue Bücher zu Hegel 2014.....	321
Nachträge zum Berichtszeitraum 2013	326
Zusammenstellung und Redaktion: JOHANNES-GEORG SCHÜLEIN UND LIANE LANGE (BOCHUM)	
Autoren	327
Siglenverzeichnis	11

SIGLEN

- AA Immanuel Kant. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff.
- AA Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner. Stuttgart 1976 ff.
- B Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister und Rolf Flechsig bzw. Friedhelm Nicolin. Hamburg 1960–1981.
- GA Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff.
- GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-estfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff.
- JWA Friedrich Heinrich Jacobi. Werke. Gesamtausgabe. Herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 ff.
- KFSA Friedrich Schlegel. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Paderborn/München/Wien 1958 ff.
- KGA Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Berlin/NewYork 1980 ff.
- StA Johann Christian Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe. Herausgegeben von Friedrich Beißner und Adolf Beck. Stuttgart 1943–1985.
- SW Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Sämtliche Werke. Herausgegeben von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861.
- TWA Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970 ff.
- V Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburg 1983 ff.
- W Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Sämtliche Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin 1832–1845.

BOCHUMER HEGEL-VORLESUNG

STEPHEN HOULGATE

GLAUBE, LIEBE, VERZEIHUNG

Hegel und die Religion

ABSTRACT: In this essay I begin with a brief account of Richard Dawkins' critique of religious faith in his book, *The God Delusion*, and explain that, for Dawkins, faith is utterly at odds with reason and is the source of intolerance and fanaticism. I then argue that Hegel has a much more subtle understanding of faith. First, Hegel shows that religious faith and reason are not only compatible with one another, but necessarily belong together. Faith is thus just as indispensable to the philosopher as to everyone else. Second, true faith, for Hegel, exhibits the form of reason in its willingness to let itself be moved by God (just as reason lets the 'Idea' determine itself in our thought). Third, since true faith, as Hegel conceives it, involves letting go of oneself in this way, it has nothing to do with intolerance, but is inseparable from forgiveness and love. In conclusion, I argue that, despite showing faith to be justified by philosophy, Hegel's this-worldly understanding of 'eternal life' presents a serious challenge to the piety that hopes for compensation in the beyond for the woes of this life.

I. Richard Dawkins und der Gotteswahn

2006 erschien zu großer Aufregung *The God Delusion (Der Gotteswahn)* von Richard Dawkins. Kritiker haben sofort Dawkins' geringes Verständnis der Religion und der Theologie bemängelt und die Vermutung geäußert, er habe wohl die Mühe gescheut, sich ernsthaft mit ihnen zu befassen, bevor er das Buch geschrieben hat.¹ Andere aber, einschließlich berühmter Autoren, Naturwissenschaftler und Philosophen, haben das Buch hochgepriesen und die Meinung

¹ Siehe z.B.: „Imagine someone holding forth on biology whose only knowledge of the subject is the *Book of British Birds*, and you have a rough idea of what it feels like to read Richard Dawkins on theology“ (Eagleton 2006, 32).

vertreten, es sei ein wichtiger Beitrag dazu, uns vom „superstitious nonsense“ (Liddle 2006) der Religion zu befreien. Ja, viele sind der Ansicht, dass im Buch von Dawkins die Wahrheit über die Religion und den dazugehörigen Gotteswahn definitiv entlarvt worden ist.

Laut Dawkins handelt es sich bei der Religion – das heißt beim Monotheismus, um den es ihm vor allem geht – um den Glauben an ein übernatürliches Schöpferwesen, das die Welt erschaffen hat und sich danach ständig in sie einmischt, um etwa Wunder hervorzubringen oder Sünder zu bestrafen (vgl. Dawkins 2006, 41, 51 f.). Dieser Glaube gilt als die Gewissheit, dass ein solches Schöpferwesen irgendwo außerhalb des Universums existiert. Ihm fehlt aber jede Rechtfertigung, da er sich auf keine Evidenz stützt, die als solche von der Naturwissenschaft anerkannt werden könnte.

Als gültige Evidenz würde Dawkins etwa Folgendes betrachten: den naturwissenschaftlichen Beweis, dass Jesus in der Tat keinen menschlichen Vater hatte, dass seine Mutter bei seiner Geburt noch Jungfrau war und dass er Lazarus vom Tod auferweckt hat und selber drei Tage nach seiner Kreuzigung wieder auferstanden ist (vgl. Dawkins 2006, 82 f.). Der Glaube an Gott – das heißt zumindest an den christlichen Gott – hängt also von solchen Wundern ab. Laut Dawkins bleibt jedoch noch die Frage offen, ob diese Wunder überhaupt geschehen sind. Es muss zwar in jedem Fall eine klare Antwort auf diese Frage geben, und es fällt der Naturwissenschaft zu, diese Antwort zu entdecken; in der Praxis aber ist eine solche Antwort unerreichbar, und solange sie ausbleibt, haben wir keine guten Gründe, an Gott zu glauben (vgl. Dawkins 2006, 83). Dawkins weiß nicht ohne allen Zweifel, dass es keinen Gott gibt, aber er hält die Existenz Gottes für höchst unwahrscheinlich und lebt in der Vermutung, dass es keinen Gott gebe (vgl. Dawkins 2006, 189).

Auffällig bei alledem ist, dass Dawkins jeglicher Sinn für die *geistige* Bedeutung religiöser, insbesondere christlicher Lehren zu fehlen scheint; ja, der Vorschlag, dass solche Lehren Metaphern oder Bilder enthalten, die tiefe Wahrheiten über Geist, Leben und Tod zum Ausdruck bringen, wird von ihm explizit verworfen. Albert Einstein hat freilich „in a purely metaphorical, poetic sense“ (Dawkins 2006, 40) von Gott gesprochen, als er behauptete, Gott würfe nicht, aber der christliche Glaube hat nach Dawkins mit solchen geistreichen Metaphern rein gar nichts zu tun. Aus seiner Perspektive hat dieser Glaube immer mit angeblich geschichtlichen Tatsachen und Ereignissen zu tun, die im Prinzip, wenn auch nicht in der Praxis, von der Naturwissenschaft beglaubigt – oder vielmehr als falsch erwiesen – werden können (vgl. Dawkins 2006, 70, 72 f.).

Dawkins richtet sich gegen einen solchen Glauben, weil er der Meinung ist, die meisten Christen würden ihren eigenen Glauben gerade auf solche einfältige, prosaische Weise auffassen (vgl. Dawkins 2006, 269 f., 275). Er vermutet also, dass ihr Glaube auf Wundern basiert, obwohl Letztere offenbar gegen die Prinzi-

pien der Naturwissenschaft verstoßen (vgl. Dawkins 2006, 83). Zudem führt er Beispiele an, um seine Vermutung zu untermauern: Er zitiert u.a. Richard Swinburne, einen führenden britischen Theologen, der behauptet, Gott sei nicht durch die Naturgesetze begrenzt, weil er sie gemacht habe und sie daher auch ändern oder aufheben könne (vgl. Dawkins 2006, 82; Swinburne 1996, 5 f.). Laut Dawkins stehen also christlicher Glaube und moderne Naturwissenschaft auf gleichem Boden. Der Glaube erhebt Ansprüche, die im Prinzip von der Naturwissenschaft verifiziert werden können, aber es fehlt eine Evidenz, die solche Ansprüche unterstützen würde.

Dawkins behauptet auch, dass Religion eng mit der Moralität zusammenhängt. Seiner Ansicht nach besteht diese Moralität jedoch hauptsächlich in der Verdammung der Sünde und im Ausschließen und Verbannen derjenigen, die die Gebote Gottes nicht einhalten (vgl. Dawkins 2006, 285, 288 f.). Von Caritas also ist hier nicht viel zu sehen. Überdies ist es nach Dawkins kein Zufall, dass die religiöse Moral auf diese Weise intolerant und illiberal ist, denn die Form des Glaubens selbst führt solche Intoleranz herbei, oder zumindest verstärkt sie diese. Laut Dawkins zeichnet sich der Glaube dadurch aus, dass er absolut ist und keine Gegenrede zulässt (vgl. Dawkins 2006, 324, 346). Der Glaube lässt sich nicht infrage stellen, lässt seine Lehren nicht durch die Vernunft kritisieren, sondern besteht darauf, dass er allein der Wahrheit teilhaftig sei. Wer sich gegen diesen Glauben wendet oder diesen Glauben nicht teilt, steht daher außerhalb der Wahrheit und außerhalb der Güte und Gnade Gottes; und das heißt wiederum, dass aus der Perspektive des Glaubens solche Nichtgläubigen oft verbannt oder sogar im Extremfall umgebracht zu werden verdienen. Dawkins gibt zu, dass nicht jeder Gläubige zu solchen extremen Mitteln des Ausschließens greifen würde; aber er sieht auch im milderen Glauben „an open invitation to extremism“ (Dawkins 2006, 346), weil auch dieser die grundsätzliche Form des Glaubens aufweist, nämlich die unerschütterliche Überzeugung, dass man recht hat. Von diesem milderen Glauben zum extremistischen Glauben ist es also laut Dawkins nur ein relativ kurzer Weg.

Der Glaube hat Dawkins zufolge keinen objektiven Grund und beruht auf keiner objektiven Evidenz, sondern er beglaubigt sich selber durch die Stärke seiner Überzeugung, was auch immer geglaubt wird. Sein wahrer Ausdruck ist daher das Ausschließen der Andersdenkenden, manchmal sogar im Namen der Nächstenliebe: Gleichgesinnte Gläubige binden sich dadurch eng aneinander, dass sie Andersgesinnte ausschließen und, wenn nötig, aus der Welt schaffen (vgl. Dawkins 2006, 288 f., 326, 346).

Dieser Kritik von Dawkins an der Religion stimmen viele zu, weil er mit der Stimme der sogenannten ‚gesunden Vernunft‘ spricht. Für diejenigen, die von Dawkins’ Buch beeindruckt sind, sind Vernunft und Religion schlechthin unvereinbar. Nach Hegels Verständnis hingegen beruht ein solcher Gegensatz auf

einem äußerst beschränkten Begriff von Vernunft und einer zutiefst verzerrten Auffassung der Religion. Laut Hegel hat die Religion, und vor allem das Christentum, eine durchaus *vernünftige* Grundlage. Zudem manifestiert sich die Vernunft in einem wesentlichen Aspekt der christlichen Religion, den Dawkins anscheinend gar nicht zur Kenntnis nimmt, nämlich im intimen Zusammenhang von Glaube, Liebe und Verzeihung. Dawkins setzt der Religion die Vernunft, oder eher den naturwissenschaftlichen Verstand, gegenüber; der Zweck dieses Aufsatzes dagegen ist, genauer auseinanderzulegen, in welchem Sinne Hegel die wahre Vernunft *in* der christlichen Religion selbst erblickt.²

II. Glaube, Vorstellung und Gefühl

Aus philosophischer Perspektive ist die Wahrheit Hegel zufolge so zu verstehen: Das Sein, womit die Philosophie anzufangen hat, erweist sich zuerst als Idee oder absolute Vernunft. Die Idee wiederum gebiert die Natur, die als die „Idee in ihrem Andersseyn“ (GW 20: § 18) oder als *verkörperte* Vernunft zu begreifen ist. Diese Vernunft erlangt dann im Menschen das Selbstbewusstsein und wird dadurch Geist. Die Idee oder die absolute Vernunft ist auf diese Weise als Prozess des Zu-sich-Kommens aufzufassen, worin sie sich selber zum Geist entwickelt. So, in aller Kürze, die Wahrheit, wie sie in der Philosophie dargestellt wird.³

Dieselbe Wahrheit wird laut Hegel auch von der Religion, vor allem der vollendeten Religion, dem Christentum, zum Ausdruck gebracht (vgl. V 3: 292).⁴ Die Form, in welcher diese Wahrheit in der Religion artikuliert wird, unterscheidet sich aber von der Form der Philosophie. Die Philosophie bewegt sich im Element des abstrakten Begriffs und legt die *logische* Notwendigkeit auseinander, wodurch das Sein bzw. die Idee sich zum Geist entwickelt (vgl. V 3: 301).

² Aus Hegels Perspektive ist Dawkins übrigens ein glänzendes Beispiel der „reinen Einsicht“, deren Verbreitung die „Aufklärung“ ausmacht und die nichts im Glauben erkennen kann als irrtümliche *Einsicht* und daher die eigentümliche Natur des Glaubens verfehlt (siehe GW 9: 293 f.).

³ Vgl. auch GW 20: § 577: „Das Sich-Urtheilen der Idee in die beyden Erscheinungen“ – Natur und Geist – „bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt und diese Bewegung ebenso sehr die Thätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt“.

⁴ Laut Dale Schlitt muss daher die wahre Religion, wie sie Hegel konzipiert, Gott als Prozess des Selbstbewusstwerdens und so als Trinität auffassen: „So Hegel saw religion as the consciousness of the all-encompassing object or God, which has become the inclusive self-consciousness of absolute spirit. This inclusive self-consciousness is given fullest expression as a movement of Trinitarian divine self-positing subjectivity“ (Schlitt 2013, 52). Siehe auch Schlitt 2012.

Sie ist daher nur für diejenigen geeignet, die die Zeit und die Disziplin haben, die „Anstrengung des Begriffs“ (GW 9: 41) auf sich zu nehmen. Die Religion hingegen ist „das Bewußtsein der absoluten Wahrheit [...], so, wie diese für alle Menschen ist“ (V 3: 292, 88). Das Element, in dem sich die Religion bewegt, ist daher die weniger anstrengende Form der *Vorstellung* (und, wie wir unten sehen werden, des Gefühls) (vgl. V 3: 87, 159, 291–298; vgl. auch Yerkes 1983, 66–89).

Bald werden wir uns dem eigentümlichen Charakter der Vorstellung zuwenden. Zuvor aber müssen wir einen Punkt deutlich machen: Es spricht nach Hegels Verständnis nichts gegen die Möglichkeit, dass ein und derselbe Inhalt in *zwei* verschiedenen Formen ausgedrückt werden kann. In der „Lehre vom Wesen“ in der *Wissenschaft der Logik* weist Hegel nach, dass es keinen Inhalt ohne Form geben kann, aber auch, dass „[d]ie Identität des Inhalts mit sich selbst“ eine „gegen die Form *gleichgültige* Identität“ (GW 11: 301; meine Hervorhebung) ist. Ein formierter Inhalt kann daher eine andere Form annehmen, ohne dabei ein ganz neuer Inhalt zu werden.⁵

Nach Hegel haben Religion, insbesondere die christliche, und die spekulative Philosophie also *einen* „gemeinschaftlich[en]“ (V 3: 63) Inhalt. Dieser Inhalt ist einerseits „das wahrhaft und allein *Spekulative* der Natur Gottes, des Geistes“ (V 5: 76) – der Gedanke, dass die Idee oder ‚Gott‘ nur im menschlichen Selbstbewusstsein Geist wird – und andererseits „die auseinandergelegte Geschichte dessen, was der Mensch ist“ (V 5: 137) – der Gedanke, dass durch „Aufgeben“ seiner Natürlichkeit und Verzicht auf sich selbst „der Mensch mit Gott vereinigt werden kann“ (V 3: 247), d.h. die Verkörperung der göttlichen Liebe und dadurch wahrhaft sittlicher Geist werden kann.⁶

Laut Hegel ist der höchste Ausdruck und die angemessenste Form dieses Inhalts ohne Zweifel die Philosophie, und dementsprechend ist die religiöse *Vorstellung* von Gott – z.B. dass er „Schöpfer der Welt“, „allgerecht, allwissend, allweise“ ist – „nicht das wahrhafte Erkennen dessen, was die Wahrheit, was Gott ist“ (V 5: 183, 195). Dennoch wird diese Wahrheit sowohl durch religiöse Vorstellungen als auch durch die Philosophie zum Bewusstsein gebracht. Es fällt daher der Religionsphilosophie zu, an dem Inhalt der Religion, der ja die Wahrheit enthält, „das zu trennen, was der Vorstellung nur angehört“ (V 3: 292). Letzteres mag der Wahrheit selber nicht genau entsprechen, aber solange es

⁵ Vgl. Kolb (1986, 53): „One content can be expressed in various combinations of form and matter“.

⁶ Dieser zweite Gedanke wird in der christlichen Religion vor allem in folgender Aussage Christi ausgedrückt: „Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen“ (Matthäus 16:25; siehe auch Markus 8:35; Johannes 12:25).

diese Wahrheit in der Tat durchscheinen lässt, ist an ihm nichts zu beanstanden. Problematisch ist es nur, wenn es die geistige Wahrheit in der Religion derart verschleiert, dass diese gar nicht mehr zu erblicken ist.

Da die Religion dieselbe Wahrheit enthält wie die Philosophie und da die Philosophie die Notwendigkeit und Vernünftigkeit dieser Wahrheit beweist, dient die Philosophie zur *Rechtfertigung* der Religion (gegen die Angriffe der Aufklärung und ihres abstrakten Verstandes) (vgl. V 5: 175, 268). In dieser Hinsicht, und im Gegensatz zur Aufklärungstheologie, ist die spekulative Philosophie nach Hegel „wesentlich orthodox“ (V 5: 188). Die Philosophie rechtfertigt aber nicht nur den geistigen Inhalt der Religion, sondern auch die der Religion eigentümlichen und ihrem Inhalt letzten Endes unangemessenen *Formen* der Vorstellung und des Gefühls. Sie tut dies, weil sich beide Formen im Laufe der Philosophie als notwendige und unentbehrliche Formen des Bewusstseins der Wahrheit erweisen (vgl. GW 20: §§ 403–408, 451–464).⁷ In Hegels Worten ist also der Begriff, der in der Philosophie auseinandergelegt wird,

die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion; er erkennt eben diesen Inhalt nach seiner Notwendigkeit, nach seiner Vernunft. Ebenso erkennt er auch die Formen in der Entwicklung dieses Inhalts. Beides gehört zusammen – der Inhalt und die Form. Diese Formen, die Weisen der Erscheinung Gottes, die Vorstellungen für das sinnliche und das geistige Bewusstsein, das zur Allgemeinheit, zum Denken gekommen ist, diese vollständige Entwicklung für den Geist haben wir gesehen (vgl. V 5: 268).

Überdies zeigt die Philosophie, dass der Religion durch ihre eigentümlichen Formen gewisse Vorteile zukommen, die bei der Philosophie selbst abwesend sind. Die Philosophie mag wohl die Wahrheit in ihrer vollkommensten Gestalt darstellen, aber die Form der religiösen Vorstellung weist eine allgemeine und unmittelbare Verständlichkeit auf, die der Philosophie wegen ihrer beträchtlichen Schwierigkeit fehlt. Zudem wird die geistige Wahrheit durch das religiöse Gefühl, worin der Glaube besteht, tief ins menschliche Herz gebracht; und, wie Hegel es ausdrückt, „[w]as der Mensch im Herzen hat, gehört zum Sein seiner Persönlichkeit, zu seinem innersten Sein“ (V 3: 287). Daher vermag die Religion unseren Charakter und unsere Handlungsweise direkt zu bestimmen, während die Philosophie, die allein Sache unserer selbstbewussten Vernunft ist, nicht

⁷ Das Denken, wie Hegel an mehreren Stellen betont, gehört auch zur Religion (vgl. V 3: 54, 87, 216, 271, 290), aber es dient nicht dazu, die Religion von der Philosophie zu unterscheiden.

in der Lage ist, Ähnliches zu leisten (vgl. V 3: 180, 287). Die Philosophie ist also nicht eindeutig der Religion überlegen. Sie ist zwar wegen ihrer begrifflichen Form vom Standpunkt der Wahrheit aus der Religion vorzuziehen; aber vom Standpunkt der Relevanz für das Leben und der praktischen Wirksamkeit ist es eher die Religion, die ihrerseits der Philosophie vorzuziehen ist.⁸

Nach diesen Bemerkungen wenden wir uns nun dem eigentümlichen Charakter der religiösen Vorstellung selbst zu. Während die Philosophie die notwendigen, dialektischen Beziehungen zwischen Idee, Natur und Geist zum Bewusstsein bringt, verleiht die religiöse Vorstellung diesen Momenten eine „Selbständigkeit“ (V 3: 296), wodurch jedes Moment sich nur auf sich selbst bezieht (siehe auch GW 20: § 20 Anm.). Die in sich komplexe Idee oder absolute Vernunft wird – zunächst zumindest – auf ganz *einfache* Weise als ‚Gott‘ vorgestellt und dadurch von der Natur oder ‚Welt‘ klar unterschieden; d.h. in Hegels Worten: „Wir haben da einerseits Gott und andererseits die Welt“ (V 3: 295 f.). Dieselbe Selbständigkeit zeichnet die vorgestellten Prädikate Gottes aus: „Wenn wir sagen: ‚Gott ist allweise, allgütig, gerecht‘, so haben wir gewisse Inhaltsbestimmungen; jede derselben ist einfach und selbständig neben der anderen“ (V 3: 296).

Obwohl Gott, Welt und Heiliger Geist zunächst in ihrer einfachen Selbständigkeit vorgestellt werden, bringt die Religion auch die Beziehungen dieser Wesen zueinander zum Bewusstsein. Im Gegensatz zur Philosophie jedoch, die die logischen Beziehungen zwischen Idee, Natur und Geist begrifflich macht, fasst die religiöse Vorstellung die Beziehungen zwischen ihnen auf *raum-zeitliche* Weise auf. Die verschiedenen Stufen der Geschichte Gottes werden als „in der Zeit nacheinander, dann im Raum nebeneinander“ (V 3: 295) folgend vorgestellt.⁹

Laut Hegel aber weiß das religiöse Bewusstsein, dass diese Versinnlichung der Geschichte Gottes nicht naiv im wörtlichen Sinne zu nehmen ist. Solches Bewusstsein weiß, dass es zu Bildern und Analogien greift, um die Geschichte Gottes zu verdeutlichen. „So sind in der Religion viele Formen“, sagt Hegel, „von denen wir wissen, daß sie nur Metaphern sind. Z.B. wenn wir sagen, daß Gott einen Sohn erzeugt habe, so wissen wir wohl, daß das nur ein Bild ist“, dass es „ein anderes Verhältnis bedeuten soll, das ungefähr diesem gleicht“ (V 3: 293, 157). Gleiches gilt für die Vorstellung, dass Gott die Empfindungen der

⁸ Hegel bemerkt auch, dass die Religion das Individuum im Leiden, in Unglücksfällen und im Tod „tröstet“ (V 3: 109). Ob die Philosophie einen ähnlichen Trost bieten kann, wird jedoch nicht klargemacht.

⁹ Vgl. V 3: 296: „Die Verbindungsweisen der Vorstellungen sind ‚und‘ und ‚auch‘.“ Siehe auch Jaeschke (2003, 455).

Reue oder Rache verspürt.¹⁰ Nach Hegel also sind wahre religiöse Gläubige keine einfachen Fundamentalisten, denn sie wissen, dass die *raum-zeitlichen* Vorstellungen der Religion über sich hinaus auf tiefe *geistige* Wahrheiten über die Natur Gottes und des Menschen hindeuten.

Auch wenn es sich in der Religion nicht um Metaphern, sondern um eine wirkliche Geschichte handelt, wie bei der Geschichte Jesu, wissen wahre Gläubige wohl, dass sie nicht bloß bei den sinnlichen Einzelheiten dieser Geschichte stehenbleiben, sondern deren innere, *geistige* Bedeutung vernehmen sollten. Das ist eben der Zweck der vier Evangelien: zu zeigen, dass durch die Geschichte Jesu und in seinem Leben und Tod die Natur *Gottes* selbst geoffenbart wird (vgl. V 3: 294 f.).

Hegel meint, dass die Religion „ewige Wahrheiten“ (V 3: 241) über die Natur Gottes und des Geistes in raum-zeitlicher Hülle enthält. Die Philosophie legt dann diese ewigen Wahrheiten auf vollkommene Weise dar. Die Philosophie sieht daher in den theologischen Lehren der Kirche den Ausdruck *spekulativer* Wahrheiten, aber sie streift diesen Wahrheiten die Form der Vorstellung ab: Vorstellungen werden in Begriffe verwandelt (vgl. V 3: 292). Es entsteht also die Frage, ob bei dieser Verwandlung die Religion durch die Philosophie zerstört wird (vgl. V 3: 64, 66, 292 f.). Einige meinen, die Antwort auf diese Frage sei ja.¹¹ Hegel ist anderer Meinung (vgl. V 3: 159).

Wenn der religiöse Glaube die naiv fundamentalistische Form, die Dawkins ihm zuschreibt, annimmt, dann wird allerdings die Religion durch die spekulative Philosophie zerstört.¹² Wir können nicht einerseits Gott auf quasi-spi-

¹⁰ Vgl. Plantinga (2010, 70): „A passage such as Genesis 6:6, for example – ‚And the LORD was sorry that he had made humankind on the earth, and it grieved him to his heart‘ – was widely understood [in early Christian theology] as conveying a moral to its readers concerning the gravity of human wickedness, but was not literally applicable to God.“

¹¹ Vgl. z.B. Solomon (1983, 627): Hegel „claims that what he is doing is to convert the *form* of Christian dogma from ‚picture-thinking‘ to conceptual truth, but it is not hard to show that what he saves (as essential content) is not Christianity, and that the form into which he converts it is wholly compatible with atheistic humanism.“ Ein ausführliche – und musterhafte – Diskussion der Debatte nach Hegels Tod um die ‚Christlichkeit‘ oder ‚Antichristlichkeit‘ seiner Religionsphilosophie findet man in Jaeschke (1983, 361–436).

¹² Walter Jaeschke erinnert uns daran, dass auch die systematische Theologie mit solchem Fundamentalismus schwer zu vereinbaren ist: „Schon die Verständigung darüber, was als ‚christlich‘ zu gelten habe, ist keineswegs problemlos. Wenn man hierfür ein allzu naiv-fundamentalistisches Kriterium anlegt – wie es nicht bloß die frühe Diskussion um die Christlichkeit der Hegelschen Philosophie belastet –, so erweist sich rasch, daß auch nur wenige systematisch-theologische Entwürfe vor ihm bestehen können, schon zu Hegels Zeit und um so mehr heute – von den Resultaten der neueren Exegese ganz zu schweigen“ (Jaeschke 2003, 472). Dawkins hingegen ist der festen Ansicht, dass die Kernthesen der Religion buchstäblich gemeint und als solche zu bewerten sind. „The presence or absence of a creative super-intelligence is“ daher laut

nozistische Weise als absolute Vernunft auffassen und zugleich behaupten, dass er Affekten wie Reue und Rachegefühl unterliegt (vgl. V 3: 53, 79, 293). Die Philosophie, wie Hegel sie versteht, ist mit religiösem Fundamentalismus unvereinbar.

Wenn es aber dem religiösen Bewusstsein *nicht* um die buchstäbliche Wahrheit seiner Vorstellungen geht, dann können Philosophie und Religion ohne Weiteres zusammen existieren. Die Religion spricht von der „Weisheit Gottes“ und weiß wohl, dass dies ein Bild ist, während die Philosophie versteht, dass solche „Weisheit“ in Wahrheit die „ewige[] Vernunft“ (V 3: 92) selber ist. Hegel zufolge ist es möglich, dass Religion und Philosophie nicht nur überhaupt, sondern auch *in einem Individuum* zusammenbestehen; und bekanntlich hat er in einem Brief an Friedrich August Tholuck beteuert, dass er selber „ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Luthertum befestigt“ (B 4: 29) sei. In seinen Vorlesungen ist Hegel auch bereit, philosophische Ideen „in der theologischen Sprache“ (V 3: 74, 88) auszudrücken, ohne Bedenken zu haben, dass dabei die grundlegenden Wahrheiten verdeckt werden.

Der Philosoph, der sich am religiösen Leben beteiligt, weiß wohl, dass religiöse Vorstellungen und Ausdrücke nicht wörtlich zu nehmen sind. Gleiches gilt aber auch für das religiöse Bewusstsein, das nichts mit der Philosophie zu tun hat: „Wenn vom Zorn Gottes gesprochen wird“, erklärt Hegel, „so wissen wir bald, daß dies nicht im eigentlichen Sinn genommen, daß es nur Ähnlichkeit, Gleichnis, Bild ist“ (V 3: 293). Die *explizite Reflexion*, dass dies der Fall sei, bleibt jedoch in der Religion zumeist aus: Ob er Philosoph ist oder nicht, der Gläubige braucht nicht ständig in Erinnerung zu behalten, dass die Rede vom Zorn Gottes bildlich ist, weil die buchstäbliche Wahrheit der Vorstellungen im religiösen Leben normalerweise *gar nicht erst infrage kommt*. Hegel zufolge geht es dem religiösen Bewusstsein hauptsächlich um die *geistigen* Wahrheiten *in* solchen Vorstellungen.

Überdies ist das zu diesen Vorstellungen gehörige religiöse Verhalten ohnehin nicht die selbstbewusste Reflexion, sondern das *Gefühl*. Nach Hegel ist das religiöse Gefühl nicht ein unbestimmtes Gefühl des Unendlichen, sondern es hat einen objektiven Inhalt an den Vorstellungen und Lehren der Kirche (vgl. V 3: 180 f., 291, 298; vgl. Fackenheim 1967, 121 f.). In diesen Vorstellungen und Lehren aber fühlt der Gläubige die geistige Wahrheit, die darin enthalten ist: Er hat ein „dunkles Anerkennen“ (V 3: 295) von ihr. Vorstellung und Gefühl sind also hier nicht

Dawkins „unequivocally a scientific question, even if it is not in practice – or not yet – a decided one. So also is the truth or falsehood of every one of the miracle stories that religions rely upon to impress multitudes of the faithful“ (Dawkins 2006, 82). Für Hegels weitaus subtilere Deutung der Wunder Christi siehe V 3: 239; 5: 81–83, 151 f., 182.

auseinanderzuhalten: „[D]er Gott ist wesentlich ein Vorgestelltes“, sagt Hegel, *und er ist zugleich* „im Gefühl der Verehrung, Dankbarkeit usf.“ (V 3: 96).

Dies ist ein wichtiger Punkt. Die Vorstellungen der Religion enthalten Gedanken und sind durch das Denken in klar artikulierte Lehren durch die Kirchenväter und Konzilien verwandelt worden. Diese Vorstellungen und Lehren werden aber nicht vor allem durch das Denken und die Reflexion der Gläubigen, sondern eher *im Gefühl* der darin enthaltenen geistigen Wahrheit aufgenommen. Ja, erst *im Gefühl* der Verehrung und der Dankbarkeit *ist* der vorgestellte Gott wirklich *für* den Gläubigen. Dabei tritt die Frage, ob dieser Gott im buchstäblichen Sinne ein ‚gütiges‘ oder ‚zorniges‘ Wesen sei, gar nicht ins Bewusstsein. Wenn darauf reflektiert wird, dann gesteht schon der Gläubige, dass Vorstellungen wie die ‚Güte‘ oder der ‚Zorn‘ Gottes Bilder sind, die eine tiefere Wahrheit enthalten. Diese Reflexion gehört aber nicht wesentlich zum *Gefühl* dieser Wahrheit selbst.

Die Frage, ob Philosophie und Religion miteinander zu vereinbaren sind, führt daher auf eine andere Frage zurück: Kann der Philosoph, der ein *begriffliches* Verständnis der Wahrheit hat, sich auch ohne Vorbehalt einem *gefühlsmäßigen* Verständnis eben dieser Wahrheit hingeben? Hegels Antwort ist eindeutig: „Aller Inhalt kann im Gefühl sein wie im Denken überhaupt“ (V 3: 286, auch 179, 290).¹³ Ja, es ist nicht nur möglich, sondern auch *notwendig*, dass wir das, was wir durch das Denken begreifen, auch im Gefühl – im Herzen und Gemüt – haben. „Man verlangt, daß wir von Gott, Recht, usf. nicht nur wissen, Bewußtsein haben, überzeugt seien, sondern daß dies auch in unserem Gefühl, in unserem Herzen sei. Das ist eine richtige Forderung; sie bedeutet, daß diese Interessen wesentlich die unseren sein“ (V 3: 286, auch 179, 298). Der Philosoph muss sich daher die spekulative Wahrheit zu Herzen nehmen; diese Wahrheit als Gegenstand des Gefühls muss selber ein Konkretes, ein Vorgestelltes sein; der Philosoph muss daher auch zugleich ein *religiöses* Leben führen.¹⁴

Martin Wendte hat recht, wenn er behauptet: „Wer als denkender Mensch und damit als Mensch, der in der Wahrheit des Menschseins ist, meint, seine Be-

¹³ Vgl. auch V 5: 269: „Das Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben.“

¹⁴ Vgl. V 5: 175: „[A]ber daraus auch die Form der Vorstellung als notwendig zu erkennen.“ Vgl. Lauer (1982, 36; meine Hervorhebungen): „There is no question in Hegel’s mind that religious *Vorstellungen* [...] can and do contain truth. Only, however, when they have been adequately ‚thought out‘ can they satisfy the educated mind, *which is not to say that the ‚educated mind‘ can then discard them*“; siehe auch ebd., 288: „[P]hilosophical knowing neither swallows up nor dispenses with faith.“ – In dieser Hinsicht steht Hegel in schroffem Gegensatz zu Lessing, für den wir „des Alten Testaments entbehren können“ und „des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen“, weil wir jetzt die „Vernunftwahrheiten“ (Lessing [1780] 1967, § 72, 558), die darin enthalten sind, für sich zur Kenntnis genommen haben.

ziehung zum unendlichen Geist letztgültig in der Form der Religion gestalten zu können, befindet sich laut Hegel im Widerspruch zum absoluten Geist und damit zugleich im Widerspruch zu sich selbst“ (Wendte 2007, 285). Doch laut Hegel gerät der denkende Mensch, einschließlich des Philosophen, genauso in den Widerspruch mit dem Geist und sich selbst, wenn er sich gar nicht mehr in einer religiösen – und auch ästhetischen – Beziehung zum unendlichen Geist befindet. Denn, so Hegel, „[e]s ist dies hinzuzufügen, daß [...] nicht nur aller Inhalt im Gefühl sein kann, sondern daß auch der wahrhafte Inhalt in unserem Gefühl sein muß“ (V 3: 179, auch 298). Diese Notwendigkeit beruht auf der Natur des menschlichen Geistes, die Hegel in seiner Philosophie des Geistes im dritten Teil der *Enzyklopädie* auseinanderlegt und die erfordert, dass der Mensch die Wahrheit nicht nur durch Denken, sondern auch durch Empfindung, Gefühl, Anschauung und Vorstellung aufnehme (GW 20: §§ 399–467). Die eigentümliche Natur des menschlichen Geistes wird aber selber durch die absolute Vernunft und daher aus religiöser Sicht durch Gott notwendig gemacht. Was die Religion dem Menschen unentbehrlich macht, ist also nicht bloß eine anthropologische oder psychologische, sondern eine absolute, ‚göttliche‘ Notwendigkeit: Die Religion ist „ein Verhältnis [zu Gott], das von Gott ausgeht“ (V 3: 279).

Die Religion erhält nach Hegel ihre begriffliche Rechtfertigung durch die Philosophie, da Letztere entgegen der Kritik der Aufklärung nachweist, dass der geistige Inhalt der Religion der Vernunft gemäß sei (vgl. V 5: 267 f.). In diesem Sinn, sagt Hegel, „flüchtet sich“ der Inhalt der Religion „in den Begriff“ (V 5: 174, 267).¹⁵ Hegel besteht jedoch darauf, dass „die unbefangene Frömmigkeit“, die sich gar nicht um die Kritik der Aufklärer kümmert, dieser Rechtfertigung durch die Philosophie *nicht bedarf*, denn der Glaube, d.h. das religiöse, durch die Lehre der Kirche gebildete Gefühl (vgl. V 5: 257) ist ja selber die Beglaubigung des religiösen Inhalts: „[D]as Herz gibt das Zeugnis des Geistes und nimmt die Wahrheit auf, die durch Autorität zu ihm kommt, und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelt dieser Wahrheit“ (V 5: 268; auch V 3: 285). Überdies erfordert die Philosophie, wie oben angedeutet, eine intellektuelle Anstrengung, die die Fähigkeiten vieler Leute übertrifft, und zudem einen Zeitaufwand, den sich die meisten Leute nicht leisten können. Die Religion kann daher ganz gut und muss in der Regel ohne die Unterstützung der spekulativen Philosophie auskommen. Umgekehrt geht es aber Hegel zufolge nicht: Die Religion ist sowohl die geschichtliche Voraussetzung der spekulativen Philosophie als auch ein immer noch wesentlicher Bestandteil des menschlichen Lebens: „[D]ie Wahrheit für *alle* Menschen“ (V 5: 208 f., auch 197, 280; meine Hervorhebung). Das Ver-

¹⁵ Zur ‚Flucht in den Begriff‘ siehe Jaeschke (1986, 362 f.; 2003, 474–476).

hältnis zwischen Religion und spekulativer Philosophie ist also folgendes: „[D]aß die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion seyn kann, sondern diese vielmehr in sich schließt“ (GW 20: 14).

Viele werden wohl an dieser Stelle Hegels Argument widerstehen wollen. Aber ich sehe hier keinen Ausweg. Laut Hegel kann der Mensch vom Begriff allein nicht leben, sondern er hat es auch nötig, die Wahrheit in der Religion durch Gefühl und Vorstellung, wie auch in der Kunst durch die Anschauung, aufzunehmen.

Dem könnte man vielleicht zustimmen und dennoch fragen: Warum ist nach Hegel gerade die christliche Religion, ja sogar die lutherische Konfession, für den spekulativen Philosophen notwendig? Die Antwort lautet, dass das Wesen des religiösen Gefühls und Glaubens selbst dies notwendig macht. Der *wahrhafte* Glaube ist notwendig der Glaube an die Liebe Gottes und die Vergebung der Sünden. Nur so wird der Glaube die Vernunft, welche Gegenstand der Philosophie ist, zum Inhalt *und* zur Form haben.

III. Glaube und die Form der Vernunft

Der Glaube ist Hegel zufolge vor allem Glaube an Gott, und zwar das Wissen, „daß Gott ist“ (V 3: 283). Dieses Wissen ist aber kein reflexives, verständiges Wissen, sondern es nimmt die Form des Gefühls an: Der Glaube ist laut Hegel „die Gewißheit, sofern sie Gefühl und im Gefühl ist“ (V 3: 282, auch 297). Er ist die gefühlsmäßige Gewissheit, dass wir in der Gegenwart Gottes sind – eine Gewissheit, die der Einsicht der Philosophie entspricht, dass die Welt und das Leben ihren Grund in der *absoluten Vernunft* haben.

Der Glaube ist auch die gefühlsmäßige Gewissheit, dass in der vorgestellten Geschichte Gottes die Wahrheit über den *menschlichen* Geist geoffenbart wird. Das heißt, der Glaube ist „das Zeugnis des Geistes“, dass der Inhalt der Religion „der Natur meines Geistes gemäß sei, die Bedürfnisse meines Geistes befriedige“ (V 3: 285). Der Glaube ist also nicht nur die Gewissheit, dass *Gott* ist, sondern er zeugt auch davon, dass die ewige Natur Gottes, die vor allem in der Liebe besteht, auch die wahre Natur des *Menschen* sei. Dieser Glaube hat seinen Grund nicht in äußerlichen Ereignissen, Zeichen oder Wundern, sondern im dunklen Anerkennen durch den menschlichen Geist selbst von seiner Wahrheit (V 3: 238, 295; V 5: 182).¹⁶

¹⁶ Der christliche Glaube beruht daher nicht einfach auf dem geschichtlichen Leben und Tod Christi, sondern der Glaube selbst ist es, der dieses Leben und diesen Tod als *göttliches* Ereignis interpretiert. Die „Betrachtung des Glaubens“ ist, so Hegel, „daß in Christus geoffenbart sei die göttliche

Der Glaube hat aber nicht nur die Vernunft – Gott selbst – zum *Inhalt*, sondern er weist auch die *Form* der Vernunft auf. Um verständig zu denken, müssen wir unsere eigene Urteilsfähigkeit und Kraft des Schließens bei einem bestimmten Problem anwenden; das heißt, wir müssen bei dem Problem aktiv Gründe erwägen, Schlüsse ziehen usw. (vgl. GW 20: § 467). Um aber vernünftig zu denken, müssen wir uns der Sache gegenüber eher *passiv* verhalten. Mit anderen Worten, wie Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie* schreibt, muss unsere Aktivität oder „Anstrengung“ darin bestehen, uns in den Inhalt zu versenken, diesen Inhalt selber „sich bewegen zu lassen“ und uns „des eignen Einfallens in den immanenten Rythmus der Begriffe [zu] entschlagen“. Diese „Enthaltbarkeit“ ist ja, so Hegel, „ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff“ (GW 9: 41 f.; vgl. Houlgate 2006, 60–66). Auf diese Weise lassen wir die Vernunft selber in uns wirken, und unser Denken bleibt nicht bloß *unser* Denken, sondern wird eben das Denken *der* Vernunft selber, sowohl im objektiven als auch im subjektiven Sinn.

Laut Hegel ist die Vernunft „das Göttliche im Menschen“ (V 3: 46, 53; vgl. Barth 1975, 330).¹⁷ Indem wir die Vernunft in uns wirken oder ‚walten‘ lassen, lassen wir daher, in theologischer Sprache ausgedrückt, Gott in uns wirken, und unser Denken wird eben das Denken Gottes in uns. Genau dasselbe kann man vom wahrhaften Glauben behaupten, und in dieser Hinsicht weist der Glaube auch die *Form der Vernunft* auf (auch wenn er offenbar nicht die explizit begriffliche Form der spekulativen Vernunft teilt). Der Glaube ist zwar das Zeugnis *meines* Geistes von der Wahrheit in der Geschichte Gottes. Dieses Zeugnis ist aber nicht als mein *Urteil* zu verstehen, wofür *ich* in meiner endlichen Einzelheit verantwortlich bin. Das einzelne Selbstbewusstsein zeugt von der Wahrheit nur, insofern „dies sich abtut seiner Einzelheit und zu einem solchen Zeugnenden wird“ (V 3: 248). Der Mensch in seinem Glauben, in seinem Zeugnis vom Geist, ist sich also bewusst, dass dieser Glaube eben nicht sein *eigenes* Verdienst ist, sondern „EIN VON GOTT GEWIRKTER GLAUBE“ (V 5: 85), eine Wirkung der göttlichen Gnade in uns.¹⁸

Natur“, und damit ist der Glaube „die rechte Exegese“ (V 5: 285 f.) sowohl der Lehren als auch des Todes Christi (vgl. Jüngel 1978, 199 f.). Gleiches gilt auch für das Verhältnis zwischen der Bibel und dem Glauben. Der Glaube ist nicht einfach auf die Bibel gegründet, sondern er ist „der wahrhafte, rechte, der heilige Geist“ (V 5: 187), der erst das Göttliche in der Bibel auffasst. Dieser Glaube ist das unmittelbare Zeugnis des Geistes von der Wahrheit und zugleich das mittelbare Produkt „der Erziehung, Übung, Bildung“ (V 5: 257–259; auch V 3: 306 f.), die der Gläubige in der Kirche erhält.

¹⁷ Barth ist der Ansicht, dass Hegels Identifizierung Gottes mit der Vernunft und insbesondere „mit der dialektischen Methode“ (Barth 1975, 349 f.) Gott seiner Freiheit beraubt. Für eine Kritik dieser Kritik an Hegel vgl. aber Houlgate (2005, 252 f.).

¹⁸ In diesem Sinne ist die Religion für Hegel, wie Jaeschke deutlich macht, „nicht Bewußtsein eines Gottes, sondern Selbstbewußtsein des Geistes“ (Jaeschke 2003, 454), d. h. das Selbstbewußtsein des göttlichen Geistes im Menschen.

Dem Aufklärer Dawkins zufolge fehlt dem Glauben jede objektive Begründung, jeder objektive Maßstab; er ist rein subjektiv. Der Glaube dient daher dazu, die Vorurteile des Menschen gegen rationale Betrachtung abzuschirmen, und führt immer das Risiko des Fanatismus mit sich (vgl. Dawkins 2006, 55, 326, 346). Nach Hegel hingegen fängt der wahre Glaube beim Sichabtun der *eigenen* Einzelheit an und besteht darin, die objektive Natur Gottes, das heißt die Liebe Gottes, in sich wirken zu lassen. Solcher Glaube hat mit Fanatismus nichts zu tun, sondern ist das von der Vernunft durchdrungene Gefühl – was Hegel auch „denkendes Herz und denkendes Gefühl“ (V 5: 184) nennt.

Hegels Auffassung des Glaubens ist offenbar der lutherischen ähnlich (vgl. V 3: 152).¹⁹ Bei Luther in der „Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer [1522]“ heißt es: „*Glaube* ist nicht der menschliche Wahn und Traum, den etliche für Glauben halten“ (Luther [1522] 1983, 182). Er ist nicht ein Gedanke, den man sich „aus eigenen Kräften“ macht, sondern „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott“ (ebd.).²⁰ Nach Luther ist zwar der Glaube, „daß Christus unser Heil ist“, „das Hauptstück, [...] an welchem sich alle Vernunft und Weisheit stößet“ (Luther [1522] 1983, 196). Aus Hegels Perspektive aber hat Luther hier nicht die wahre, göttliche Vernunft im Blick, sondern die weltliche, endliche Vernunft oder den Verstand, der nur etwas als vernünftig ansieht, wenn es durch Gründe und Evidenz unterstützt wird. Aus der Perspektive der wahren Vernunft, die gar nicht unser eigenes Verdienst sein kann, sondern die wir nur in uns wirken *lassen* können, hat der Glaube, wie ihn Luther versteht, die Form dieser Vernunft selbst, wenn auch in der Weise des Gefühls, nicht des logischen Begriffs.²¹

¹⁹ Zur Beziehung zwischen Hegel und Luther siehe u.a. Asendorf (1982), Thaidigsmann (1983), Jaeschke (1986), Merklinger (1993) und O'Regan (1994).

²⁰ Siehe auch Asendorf (1982, 1): „Wenn der Mensch zu Gott kommt, so geschieht das nicht durch seine eigenen Kräfte, denn unser innerer Drang und Frage nach Gott ist die Liebe Gottes selbst, die macht, daß wir wollen und lieben. Der Gott Liebende ist zuvor von ihm erfaßt und ergriffen. Nur in der Liebe erkennt sich das Göttliche“.

²¹ Es gibt aber einen wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Luther, den man nicht übersehen darf. Laut Hegel gibt es letztendlich nur *eine* Vernunft und *einen* Geist (vgl. V 5: 146). Die unendliche, ‚göttliche‘ Vernunft, für die wir uns im Glauben offenhalten, kommt also nicht von außen an uns heran, sondern ist die uns schon immanente Vernunft (die wir aber nicht beherrschen, sondern nur in uns wirken lassen können). Der Gedanke, dass Gott das *Andere* des Menschen sei, ist der Vorstellung zuzuschreiben und verdreht die wahre Sachlage (obwohl er auch ganz richtig darauf hindeutet, dass die Vernunft eben nicht unter unserer Kontrolle steht) (vgl. V 3: 307: „daß Religion, Recht, Sittlichkeit, alles Geistige im Menschen nur erregt wird“; V 5: 89: „als ob es ein anderer vollbracht“). Vgl. u.a. Barth (1975, 328, 330, 348), Lewis (2011, 161, 165, 168) sowie Jaeschke und Arndt (2012, 674). Luther hingegen bewahrt den klaren Unterschied zwischen Gott und Christus einerseits und dem Menschen andererseits, auch wenn wir „durch den Geist des Glaubens eins mit ihm [Christus]“ (Luther [1519] 1984, 114) werden.

Der religiöse Glaube ist Hegel zufolge nichts Unvernünftiges; er ist im Gegenteil das gefühlsmäßige Bewusstsein der absoluten Vernunft selbst, das die Form der Vernunft dadurch aufweist, dass es sich als das Wirken Gottes im Menschen anerkennt. Ferner ist es nicht nur möglich, sondern auch notwendig, dass ein Philosoph, wie andere Menschen auch, dieses gefühlsmäßige Verhältnis zur Wahrheit genießt. Ein Mensch kann nicht nur vom Begriff leben, sondern er muss auch die Wahrheit in seinem Gemüt, Gefühl, d.h. in seinem *Glauben* haben. Er muss nicht nur die absolute Vernunft erkennen, sondern auch Gott danken und sein Vertrauen in Gottes Liebe setzen können, wenn er ein vollständig menschliches Verhältnis zur Wahrheit haben will.

Nun gut, aber wir wissen immer noch nicht, warum dieser Glaube an die Liebe Gottes ein spezifisch *christlicher* Glaube sein muss. Wo in der Rede von Reue, Buße und Vergebung der Sünden durch Christus ist die *Vernunft* zu finden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns Hegels Analyse des Kultus zuwenden.

IV. Glaube und Kultus

Der Glaube ist laut Hegel nicht bloß ein gefühlsmäßiges Verhältnis *zu* Gott, worin ich ihm gegenüberstehe, sondern die Gewissheit der Gegenwärtigkeit Gottes *im* Gefühl selbst (vgl. V 5: 246; vgl. Jaeschke 2003, 454). Jedes Gefühl ist seiner Natur nach der Genuss unserer „Erfüllung mit der Sache“ (V 3: 286). Das Gefühl in der Form des Glaubens muss also auch die Gewissheit sein, von Gott selbst „angefüllt“ (V 3: 330) zu sein. Der Glaube ist nicht die bare Gewissheit, dass Gott irgendwo im Jenseits existiert, sondern die Gewissheit, „daß Gott präsent ist“ (V 5: 246).

Die Religion umfasst aber nicht nur das Gefühl meiner Einheit mit Gott, sondern auch das Bewusstsein des *Unterschieds* zwischen Gott und mir. Um diesen Unterschied im vollen Bewusstsein dieses Unterschieds selbst aufzuheben und meine Einheit mit Gott zu genießen, bedarf es nicht nur des Glaubens, sondern auch eines *praktischen* Verhältnisses, worin ich diese Einheit hervorbringe. „Diese Einheit hervorzubringen“, sagt Hegel, „ist das Tun oder die Seite des

Vgl. Asendorf (1982, 3, 11): „Darum ist der Christus in nobis von dem Christus extra nos her zu begreifen, denn nur die fremde Gerechtigkeit ermöglicht die eigene“; „die von außen, nämlich von Christus kommende Gerechtigkeit ist nicht die eigene. Sie kommt vom Himmel, nicht von der Erde. Sie kommt von außen.“ Hegel scheint diesen Unterschied zwischen Luther und ihm anzuerkennen, indem er einräumt, dass die lutherische Auffassung der Gnade „ohne Zweifel die geistreichste, jedoch nicht spekulative“ (V 5: 93) ist.

Kultus“, der sowohl die Andacht als auch die *unio mystica* im Heiligen Abendmahl umfasst (V 3: 330, 333 f.; vgl. auch V 5: 260).

Laut Hegel gibt es einen engen Zusammenhang zwischen dem Kultus und dem Glauben, denn der Kultus gipfelt im Glauben. Das Höchste und Innerste des Kultus, behauptet Hegel, ist nicht bloß die Erinnerung an Gott, sondern „das Bewußtsein der Vereinigung, Versöhnung meiner mit Gott“ (V 3: 333). Kern des Kultus ist, mit anderen Worten, der Genuss – in der *unio mystica* – der Gewissheit, dass Gott in mir lebendig ist, und zwar „[i]m Geist und im Glauben“ (V 5: 261) selbst. Im Kultus also wird der Glaube, der in sich ein Wissen von Gott ist, in eine gemeinschaftliche Praxis eingebettet.

Doch nicht nur gipfelt der Kultus im Glauben, sondern er setzt auch den Glauben *voraus*. Um die „Vereinigung, Versöhnung meiner mit Gott“ hervorzu- bringen, oder eher zustande kommen zu lassen, muss ich das Vertrauen haben, dass Gott den Menschen überhaupt mit sich versöhnt hat, dass er sich schon *im* Menschen in der Geschichte verkörpert und geoffenbart hat (vgl. V 3: 332 f.). Die *unio mystica*, worin das Subjekt die Gegenwart Gottes im Glauben selbst genießt, setzt also den Glauben an die *Menschwerdung Gottes* voraus, weil die Vorstellung, dass Gott menschliche Form angenommen hat, die Möglichkeit darstellt, dass er eins *mit mir* werden kann (vgl. Römer 8:17; Galater 3:26).

Der Glaube an die Menschwerdung Gottes ist aber nicht nur die notwendige Voraussetzung des *Kultus*; er ist auch durch die Natur des *Glaubens* selbst notwendig. Laut Hegel ist, wie wir gesehen haben, der wahre Glaube die gefühlsmäßige Gewissheit, dass Gott *ist*. Er ist auch das Gefühl, dass Gott im Glauben selbst gegenwärtig ist, weil das Gefühl seiner Natur nach den Genuss *unserer Erfüllung* mit der Sache in sich birgt (vgl. V 3: 286). Der Glaube als Gefühl ist also notwendig die Gewissheit der Gegenwart Gottes *im Menschen*; das ist das Wesen, der Begriff des Glaubens selbst. Da die Religion nicht nur Sache des Gefühls, sondern auch der Vorstellung ist (vgl. V 3: 297), muss sich der Glaube auf die Vorstellung dieser Einheit Gottes mit dem Menschen beziehen. Der wahre Glaube muss daher den Glauben an die *Menschwerdung Gottes* enthalten. Das Christentum, in dem die Menschwerdung Gottes im Mittelpunkt steht, zeichnet sich für Hegel also deswegen gegenüber anderen Religionen aus, weil in ihm *der Glaube* seine vollendete Form erreicht.²²

²² Ähnliches behauptet Jaeschke vom Begriff der Religion überhaupt: „[D]er Vollendungscharakter der christlichen Religion liegt nun in einem Entsprechungsverhältnis zwischen dem ‚Begriff der Religion‘ und der ‚Vollendeten Religion‘: Vollendet ist sie, weil sie dem Begriff der Religion gemäß ist“ (Jaeschke 2003, 454).

V. Glaube und Verzeihung

Wie oben erwähnt, ist der Kultus durch ein Bewusstsein des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen geprägt. Dank diesem Moment der Entzweiung bin ich mir bewusst, dass mir in meiner bloßen Endlichkeit die Liebe Gottes fehlt, dass „Ich als natürlicher Mensch unangemessen bin dem, was das Wahrhafte ist“ (V 5: 230). Theologisch ausgedrückt, bin ich mir bewusst, dass ich im Gegensatz zu Gott böse, *der Sünde verfallen* bin (vgl. V 5: 220, 223–225). Wie wir aber gerade gesehen haben, setzt der Kultus, durch den das Bewusstsein der Versöhnung Gottes mit mir hervorgebracht werden sollte, den Glauben an die Menschwerdung Gottes voraus. In dieser Menschwerdung Gottes sehen wir, dass „die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag tun solle jener göttlichen Einheit, die das Substantielle der Versöhnung ist“, ja „daß das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst sind“ (V 5: 235, 249). Das heißt, wir sehen, dass wir trotz unserer Sündhaftigkeit, trotz der Entzweiung, die uns von Gott entfernt hält, dennoch Gott in unserem *menschlichen* Herzen haben können, mit Gott vereint und der göttlichen Liebe fähig sein können. Mit anderen Worten, der Glaube an die Menschwerdung Gottes gibt uns das Vertrauen, dass uns unsere Sünden „vergeben“ sind und wir trotz allem „bei Gott in Gnaden“ (V 3: 88, 333; V 5: 165 f., 262) bleiben. Der Glaube an die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden gehört also *mit* dem Glauben an die Menschwerdung Gottes notwendig zum wahren Glauben selbst.

Die praktische Tätigkeit, die zum Kultus gehört, besteht darin, „[d]ieser Versöhnung, die an und für sich vollbracht ist, teilhaft“ (V 3: 332) zu werden; das heißt, sie besteht darin, dem eigenen Herzen einzuprägen, *dass* unsere Sünden in der Tat vergeben sind und uns nicht davon abhalten, mit Gott vereint zu sein. Laut Hegel ist im Kultus sonst nichts von uns verlangt. Vor allem ist von uns keine *moralische* Tätigkeit gefordert, durch die wir das Böse in uns bekämpfen und uns der Gnade Gottes, um mit Kant zu sprechen, ‚würdig‘ machen würden (vgl. V 5: 260; sowie bei Kant: AA VI, 44). Der moralische Standpunkt geht Hegel zufolge davon aus, dass es uns zufällt, uns selbst und die Welt zum Guten zu bringen: „[D]a soll das Gute innen erst hervorgebracht werden, realisiert werden“ (V 3: 250), und zwar durch unsere eigene Anstrengung. Im Gegenteil hat der wahre Gläubige im Kultus nichts durch seine eigene Tätigkeit zustande zu bringen. Er braucht sich nicht moralisch zu bessern, damit er die Vergebung der Sünden und die Gnade Gottes verdiene; er hat sich nur die Gewissheit einzuverleiben, dass er schon *ohne* sein Zutun und *ohne* sein Verdienst Gegenstand der göttlichen Gnade ist. Die Praxis im Kultus erfordert daher keine praktische Tätigkeit im gewöhnlichen Sinne. Deswegen wird gesagt, so Hegel, „das Subjekt gelange nicht aus sich, d. h. aus sich als diesem Subjekt durch seine Tätigkeit, sein Ver-