

G. W. F. Hegel

Vorlesungen über die Philosophie
der Religion

Band 3:

Die vollendete Religion





GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Vorlesungen über die Philosophie
der Religion

Teil 3

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Die vollendete Religion

Neu herausgegeben von
Walter Jaeschke

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 461

Die vorliegende Edition beruht auf dem Text der kritischen Ausgabe »G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte«. Band 5, herausgegeben von Walter Jaeschke.

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1118-7

ISBN eBook: 978-3-7873-2615-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

VORBEMERKUNG

Vor einem Jahrzehnt hat die Neuausgabe von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion in der Reihe »Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte« die Erforschung dieser wichtigen, abschließenden Disziplin des Hegelschen Systems auf eine neue Textgrundlage gestellt. Diese Edition erscheint nun im Rahmen der »Philosophischen Bibliothek« und ersetzt hier die von Georg Lasson in den Jahren 1925–1929 veröffentlichte Ausgabe.

Im vorliegenden Band ist der Textteil des Bandes 5 der Vorlesungsreihe unverändert und seitenidentisch nachgedruckt, bis auf die »Blätter zur Religionsphilosophie« (V 5, 291–303) und die »Fragmente aus Vorlesungsnachschriften« (V 5, 305). Bei den ersteren handelt es sich um Materialsammlungen und Vorstufen zu Hegels Manuskript, auf die in einer Studienausgabe verzichtet werden konnte; bei den letzteren um Varianten aus einer nicht mehr erhaltenen Vorlesungsnachschrift. Aus Gründen der Umfangsbeschränkung konnte auch der Nachweis des Sonderguts, also derjenigen Partien der beiden ersten Ausgaben der Religionsphilosophie durch einen »Verein von Freunden des Verewigten«, zu denen heute keine Quellen mehr vorliegen, in den vorliegenden Band nicht übernommen werden – ebensowenig wie die umfangreichen Anmerkungen. Die Asterisken am Rande, die auf diese Anmerkungen verweisen, sind jedoch belassen worden, um den Leser dieses Bandes darüber zu unterrichten, ob eine gegebene Textstelle im entsprechenden Band der Vorlesungsreihe kommentiert ist. – Zur Ergänzung der vorliegenden Ausgabe sei noch auf die »Bibliographie der Quellen zur Religionsphilosophie« sowie auf die ausführlichen Register »Philosophica et Theologica«, »Mythologica«, »Realia« und »Nomina propria« (in Band V 4, 835–1014) hingewiesen.

Berlin, im April 1995

Walter Jaeschke

INHALT

Einleitung. Von Walter Jaeschke	IX
I. Der Begriff der vollendeten Religion	IX
II. Zur Entwicklungsgeschichte	XIII
III. Vorstellung und Begriff	XIX
IV. Die Flucht in den Begriff	XXV
V. Zur vorliegenden Edition: Zeichen und Siglen	XXXII

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Teil 3

Die vollendete Religion

Die vollendete Religion – nach dem Manuskript	1
A. Abstrakter Begriff	5
B. Konkrete Vorstellung	12
[Sphäre] a)	16
[Sphäre] b)	24
[Sphäre] c)	28
α)	29
β)	45
C. Gemeinde, Kultus	69
α) Entstehung der Gemeinde	78
β) Sein der Gemeinde, Kultus	85
γ) Vergehen der Gemeinde	93
Die vollendete Religion – nach der Vorlesung von 1824	99
A. Metaphysischer Begriff	108
B. Konkrete Vorstellung	119
Das erste Element	122
Das zweite Element	131

Das dritte Element	153
1. Das Entstehen der Gemeinde	155
2. Das Bestehen der Gemeinde	163
3. Die Realisierung des Glaubens	167
Die vollendete Religion – nach der Vorlesung von 1827	177
Einteilung	196
Das erste Element	199
Das zweite Element	215
Das dritte Element	251
1. Das Entstehen der Gemeinde	253
2. Das Bestehen der Gemeinde	256
3. Die Realisierung des Geistigen der Gemeinde	262
Der ontologische Beweis – nach der Vorlesung von 1831 (Sekundäre Überlieferung)	271
Beilage	
D. F. Strauß: Auszüge aus einer Nachschrift von Hegels Religionsphilosophie – Vorlesung von 1831	279
Verzeichnis der Bibelstellen	291
Personenverzeichnis	295

EINLEITUNG

I. Der Begriff der vollendeten Religion

Im ersten Teil seiner Vorlesungen entfaltet Hegel den »Begriff der Religion« als des Selbstbewußtseins des absoluten Geistes; im zweiten handelt er die »Bestimmte Religion« ab – von der »Zauberei« bis hin zu den Religionen Israels, Griechenlands und Roms.¹ Der vorliegende dritte Teil ist ausschließlich der christlichen gewidmet. Hegel zeichnet sie nicht allein durch diese Abhebung von den geschichtlich vorangegangenen Religionen aus; er unterstreicht dies noch, indem er die christliche die »vollendete Religion« nennt. Für viele ihrer Interpreten ist der Grundcharakter der Hegelschen Religionsphilosophie schon damit hinreichend bezeichnet: Es handelt sich bei ihr um eine Art philosophischer Dogmatik, die den einen ebenso als Vorbild wie den anderen als ein Schreckbild erscheint.

Hegel schmückt nicht allein die christliche Religion mit einem derartigen Epitheton; auch die anderen Religionen führt er zunächst unter einem solchen quasi-begrifflichen Titel ein. Erst nachträglich enthüllt er dann ihre historische Identität – so etwa die »Religion der Schönheit« bzw. die »Religion der Zweckmäßigkeit« als die griechische bzw. die römische Religion. Die meisten dieser Epitheta – Maß, Insichsein, Phantasie, Gutes, Rätsel, Erhabenheit – sind keine strengen Begriffsbestimmungen; man kann deshalb erwägen, ob die eine Bezeichnung nicht für eine andere Religion passender sei. »Erhabenheit« etwa ist zur Zeit Hegels ja oft als Charakterzug der indischen Kunst genannt worden. Bei der »vollendeten Religion« hingegen drückt bereits der Name eine Begriffsbestimmung aus. Dies erfordert eine andere Art der Rechtfertigung als den bloßen Hinweis, warum es plausibel sei, im Blick etwa auf die Religionen Chinas oder Ägyptens vom »Maß« oder vom »Rätsel« zu sprechen.

¹ PhB 459 bzw. 460, Hamburg 1993 bzw. 1994.

Zunächst aber ist es keineswegs selbstverständlich, die christliche Religion in dieser Edition der religionsphilosophischen Vorlesungen als die »vollendete« bezeichnet zu sehen. Die früheren Editionen durch den »Verein von Freunden des Verewigten« (*W*) bzw. durch Georg Lasson (*L*) sprechen nicht von der »vollendeten«, sondern von der »absoluten Religion«. Doch sowohl in Hegels Manuskript als auch aus dem letzten Kolleg ist der Titel »vollendete Religion« überliefert; daneben finden sich in den Kollegien 1824 und 1827 neben dem Neutralen »christliche Religion« noch die Prädikate »geoffenbart«² und »offenbar«.³ Die eingebürgerte Bezeichnung »absolute Religion« wird hingegen von keiner Quelle im Titel genannt, wenngleich Hegel sie in seinen weiteren Ausführungen verwendet.

»Vollendete Religion« – dies läßt etwa an die gebräuchliche Rede von einem »vollendeten Kunstwerk« denken. Doch anders als bei diesem ist bei der »vollendeten Religion« nicht bloß an eine höchste Steigerung des Gelungenseins zu denken. Es ist hiermit vielmehr eine präzise beschreibbare, von den vorangegangenen Religionen qualitativ unterschiedene strukturelle Eigentümlichkeit dieser Religion ausgesagt.

Diesen Vollendungscharakter der christlichen Religion faßt Hegel mit zwei Formeln. Nach der ersten ist sie diejenige Religion, die dem Begriff entspricht. Unter »Begriff« ist hier nicht der »Begriff« schlechthin zu verstehen, sondern näher der Begriff der Religion. Doch zeigt sich rasch, daß diese Formel für sich allein noch nicht geeignet ist, eine Religion vor den anderen auszuzeichnen: Alle Religionen entsprechen ja dem Begriff der Religion – sonst wären sie gar keine Religionen. Es muß somit über das bloße »Entsprechen« hinaus entweder ein besonderer Grad oder eine spezifische Weise dieses Entsprechens ausgesagt sein, um die eine Religion als die »vollendete« herausheben zu können.

Diese spezifische Weise wird durch die zweite Formel bezeichnet: Die christliche ist diejenige Religion, in der der Begriff der Religion sich selbst objektiv, Gegenstand geworden ist. Dies ist, wie

² Nachschriften Pastenaci (*Pa*) und Anonymus (*An*).

³ Nachschriften v. Griesheim (*Gr*), Deiters (*De*) und Boerner (*Bo*).

bereits in der Einleitung zum zweiten Teil⁴ vorausgreifend dargelegt worden ist, ganz wörtlich zu nehmen: Der Begriff der Religion selber bildet den Gegenstand der christlichen Religion. Diese Formel mag mißverständlich, wenn nicht unsinnig erscheinen. Denn wie sollte nicht allein ein Begriff sich selber zum Gegenstand, sondern zumal die christliche Religion einen Begriff zum Gegenstand haben – vielleicht gar Begriffsidolatrie treiben? Doch der Begriff der Religion ist nach Hegels Verständnis kein »abstrakter Begriff« und auch kein Inbegriff von einzelnen charakteristischen Bestimmungen der Religion, sondern er ist nichts anderes als der Geist selbst – in den drei Momenten, die Hegel im ersten Teil seiner Vorlesungen einführt: (1) dem Geist als der substantiellen Einheit, (2) dem Moment des Urteils in den Geist als Gegenstand und das Wissen dieses Geistes von sich, sowie (3) dem Moment der vermittelten Identität des Geistes.⁵ Diese drei Momente sind im Begriff der Religion überhaupt enthalten; sie finden sich somit in allen Religionen. Sie alle sind Formen einer solchen Selbstbeziehung des Geistes. Aber Hegel markiert sehr präzise den Unterschied zur vollendeten Religion – in einer längeren Passage, die um ihrer Bedeutung für das Verständnis des Begriffs der »vollendeten Religion« willen hier ausführlich wiedergegeben sei:

»Aber ist zugleich oben *in Ansehung der Methode* der Wissenschaft sowohl, als *in Ansehung der Fortbestimmung des Begriffs* bemerkt worden, daß *die Vollendung der Religion selbst ihren Begriff* hervorbringe, ihn sich gegenständlich mache; erst so gegenständlich gemacht ist er *entwickelt*, und in ihm die *Bestimmungen seiner Totalität gesetzt*. αα) Ist zu bemerken, daß sie in dieser offenbaren Religion als *wesentliche Momente des Inhalts*, mit dem Bewußtsein des Inhalts und mit der Bestimmung, *Wahrheit zu sein*, hervortreten – d. h. als *objektiv* und *im System des objektiven Gegenstands erscheinen*. In den bestimmten Religionen aber erscheinen *diese Bestimmungen* auch, als wie natürliche *Blumen und Gebilde*, zufällig hervorgesplossen, ohne

⁴ Siehe Teil 2, 18f.

⁵ Siehe insbesondere Teil 1, 102–106 (Hegels Manuskript) sowie die Gesamtkonzeption des »Begriffs der Religion« nach dem Kolleg 1827.

zu wissen woher noch wohin – als Ahnungen, Bilder, Vorstellungen.«⁶

Während also alle Religionen durch diese drei Momente strukturiert werden, hat die christliche Religion den Geist in diesen drei Momenten auch zum Gegenstand, nämlich zum Inhalt der religiösen Vorstellung: im trinitarischen Gottesgedanken. Das, was Religion *an sich* ist – ein durch die genannten Momente konstituiertes Selbstbewußtsein des Geistes –, ist auch *für sie* und macht ihren Lehrgehalt aus. Ein solches Fürsichsein des Geistes sieht Hegel allein in der christlichen Religion erreicht – auch wenn er Spuren davon in einigen »bestimmten Religionen«, insbesondere in der indischen Trimurti, erkennt, deren Bedeutung für den Hinduismus Hegel ebenso überschätzt wie seine trinitätstheologisch gebildeten und interessierten Zeitgenossen. Anders als diese faßt Hegel jedoch die »Spuren« nicht (romantisch) als Relikte einer »Uroffenbarung«, auch nicht (historisch) als Folgen kulturübergreifender geschichtlicher Vermittlungsprozesse und ebensowenig (theologisch) als Vorahnungen des Christentums oder (apologetisch) schlicht als »Diebstahl der Hellenen« (und der Orientalen zugleich); er versteht sie als Manifestationen des *einen* »Wesens des Geistes«. Denn »Geist« hat immer diese duale Struktur, die Hegel – ob zurecht oder nicht – am Selbstbewußtsein abliest: Geist macht sich zum Gegenstand und ist darin für sich. Wenn man die Religion, wie Hegel, geistesphilosophisch konzipiert, so ist es allerdings plausibel, diejenige Religion als die »vollendete« auszuzeichnen, die nicht nur einzelne Momente des Religionsbegriffs manifestiert, sondern diesen selber zu ihrem Gegenstand hat: Das, was sie *an sich* ist – nämlich Geist, der sich in den drei genannten Momenten auslegt –, wird hier *für sie*, als Religion, und damit zum Gegenstand ihrer eigenen Vorstellung, wird schließlich zum Inhalt des Gottesbegriffs. Die christliche Religion ist die vollendete, weil das, was das »Wesen« des Geistes im Sinne von »essentia« ist, hier auch »Wesen« des Geistes im Sinne von »Gegenstand« ist, oder umgekehrt: weil das, was dem Geiste hier sein »Wesen« ist, er selber ist.

⁶ Siehe Teil 1, 106.

Es ist nicht sonderlich beweiskräftig, gegen diese Fassung des Begriffs der vollendeten Religion den allgemeinen Vorbehalt geltend zu machen, daß die Geschichte kein Ort für absolute Religionen (ebensowenig wie für absolute Persönlichkeiten) sei.⁷ Ernster zu nehmen ist der Einwand, daß Hegels Geistbegriff selber schon christlich geformt, und sein Argument für den Vollendungscharakter der christlichen Religion insofern zirkulär sei. Dies ist zwar vordergründig plausibel, doch ist es keineswegs leicht, einen derartigen Nachweis zu führen. Denn Hegels Geistbegriff zählt ja nicht zum als allgemein bekannt vorauszusetzenden Traditionsbestand der christlichen Religion. Hegels Rede von »Geist« hat wenig mit dem neutestamentlichen Begriff des *πνεῦμα ἅγιον* gemein – auch wenn man nicht in Nietzsches Polemik einstimmt, daß »das Wort ›Geist‹ im neuen Testament bloss ein Missverständnis« sei.⁸ Zudem stehen auch entwicklungsgeschichtliche Erwägungen einer derartigen Ableitung entgegen. Der geschichtliche Ursprung des Hegelschen Geistbegriffs liegt in der Auseinandersetzung zwischen Transzendentalphilosophie und Spekulation in den Jahren nach 1801, und erst nach der Konzeption des Geistbegriffs gelingt es Hegel, die christliche Religion neu zu interpretieren und sich zu ihr in ein affirmatives und zugleich systematisch fruchtbares Verhältnis zu setzen.

II. Zur Entwicklungsgeschichte

Hegels geistesphilosophische Konzeption der christlichen Religion setzt diese Ausarbeitung des Begriffs des Geistes voraus. Hierin liegt die entscheidende Zäsur zwischen Hegels frühen Schriften aus den Tübinger, Berner und Frankfurter Jahren und der Religionsphilosophie als einer Disziplin seines späteren Systems. Das erste, wenn auch noch wenig entwickelte Zeugnis von dem neuen Begriff der christlichen Religion bietet die *Geistesphilosophie* von 1805/06,⁹ und

⁷ So Ernst Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen ³1929, 35

⁸ Friedrich Nietzsche: *Der Fall Wagner*, § 9.

⁹ Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 8, 280–286.

hier bezeichnet Hegel die christliche auch als die »absolute Religion«. Ausführlicher entfaltet er diese Deutung in der *Phänomenologie des Geistes* – unter dem Titel »Die offenbare Religion«.¹⁰ Entwicklungsgeschichtlich wichtig sind auch die wenigen Paragraphen der ersten Auflage seiner *Enzyklopädie*¹¹ über »Die geoffenbarte Religion« – oder »vielmehr offenbare Religion«, wie Hegel in seinen Marginalien hierzu festhält.¹² Sie behandeln aber nur einen, wenngleich einen wichtigen Aspekt der christlichen Religion, den Hegel später, in seinen vier Berliner Vorlesungen über Religionsphilosophie, zum Mittelpunkt seiner ausführlichen Abhandlung der christlichen Religion macht.

Anders als im ersten und im zweiten Teil erreicht Hegel hier im dritten bereits in seinem Manuskript von 1821 eine ausgereifte Darstellungsform, die er vom zweiten Kolleg (1824) an zwar noch einmal abwandelt und strafft, aber nicht eigentlich überbietet. Daß er diese Form bereits so früh findet, wird man auf zwei Gründe zurückführen dürfen. Seiner Vertrautheit mit der christlichen Religion wegen hat es hier keiner langwierigen Aneignung und gedanklichen Durchdringung von zuvor unbekannten Quellen und ihrer mehrfachen Uminterpretation im Lichte neuer Nachrichten bedurft – wie im Falle seiner Deutung einiger orientalischer Religionen, aber auch der Religion Israels. Und zum anderen legt gerade die geistesphilosophische Deutung der christlichen als der »vollendeten Religion« – ihre Übereinstimmung mit der Struktur des Geistes – die Grundlinien ihrer Darstellung fest.

In seinem Manuskript befolgt Hegel zunächst den Aufbau, nach dem er bereits die Abhandlung der »bestimmten Religion« strukturiert: Er gliedert seine Darstellung in A. Abstrakten Begriff, B. Konkrete Vorstellung und C. Kultus.

Die Stellung des ersten Abschnitts im Ganzen der Abhandlung der christlichen Religion, ja sein eigentlicher Inhalt wird durch die

¹⁰ Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 9, 400–421.

¹¹ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg 1817, §§ 465–471.

¹² »Hegels Notizen zum absoluten Geist«. Eingeleitet und hrsg. von Helmut Schneider. In: *Hegel-Studien* 9, Bonn 1974, 26.

bisherigen Editionen bis zur Unkenntlichkeit entstellt. In der »Freundesvereinsausgabe« lautet sein Titel zwar »Der metaphysische Begriff der Idee Gottes«, doch ist er dort unter die einleitenden Partien verwiesen, noch vor die »Einteilung«, also gar nicht Bestandteil der eigentlichen Darstellung der christlichen Religion. Deshalb ist er auch nicht als strukturelles Analogon zur Abhandlung der metaphysischen Begriffe der anderen Religionen erkenntlich. Und zudem geht es Hegel in diesem Abschnitt keineswegs um den »metaphysischen Begriff der Idee Gottes« – was auch immer der Herausgeber darunter verstanden haben mag –, sondern um den Begriff der christlichen Religion.

Georg Lasson hat ein weiteres getan, um die systematische Funktion dieses Abschnitts zu verschleiern: Er stellt diesen »metaphysischen Begriff«, also die Darlegung der begrifflichen Grundlage der christlichen Religion, in seiner Ausgabe unter den Titel »Reich des Vaters« – d. h. er vermengt die Abhandlung des metaphysischen Begriffs mit dem Referat des trinitarischen Gottesgedankens, den Hegel nicht ohne Grund als erste Sphäre der »konkreten Vorstellung« einführt. Hegels präzise Scheidung zwischen begrifflichen Erörterungen und Referat der Vorstellungswelt der christlichen Religion ist damit beseitigt und der systematische Stellenwert beider Partien nicht mehr erkenntlich.

Als »abstrakten Begriff« der christlichen Religion behandelt Hegel im wesentlichen den ontologischen Beweis – ähnlich wie zuvor den kosmologischen und den physikotheologischen als die metaphysischen Begriffe der Naturreligion bzw. der römischen Religion.¹³ Man kann aber nicht einfach sagen, daß dieser Beweis mit jenem Begriff zusammenfalle. Denn die Gottesbeweise sind für Hegel sämtlich nur vorstellungs- und verstandesmäßige Formulierungen für Begriffsverhältnisse – im Falle des ontologischen Beweises eine letztlich unzureichende Formulierung der Identität von Begriff und Sein. Während aber diese Zuordnung der Gottesbeweise zu den Religionen auf dem Gebiet der »bestimmten Religion« schwankt, bleibt die Verbindung zwischen der christlichen Religion und dem ontologischen Gottesbeweis unverändert – obgleich es keineswegs

¹³ Siehe Teil 2, 5ff bzw. 100ff.

offensichtlich ist, was diesen Beweis zum metaphysischen Begriff jener Religion qualifiziert.¹⁴

Unter dem Titel »Konkrete Vorstellung«, den die früheren Ausgaben bezeichnender Weise unterschlagen, erörtert Hegel den dogmatischen Gehalt der christlichen Religion – allerdings in einer eigentümlichen Abwandlung, die ihn offensichtlich nicht befriedigt und zu einer nachträglichen Konzeptionsänderung veranlaßt hat. Die Struktur dieser »Konkreten Vorstellung« läßt Hegel sich hier zunächst aus der *Enzyklopädie* vorgeben: Die drei Vorstellungssphären, in denen die religionsphilosophischen Vorlesungen den Gottesgedanken, das Verhältnis von Natur und endlichem Geist und die göttliche Geschichte der »*Erlösung und Versöhnung*«¹⁵ behandeln, entsprechen exakt den besonderen Sphären, zu denen – nach der *Enzyklopädie*¹⁶ – die Reflexion bzw. die religiöse Vorstellung die logischen Momente Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit »abscheidet«.¹⁷ Deshalb wird auch nur von den Vorlesungen her die systematische Funktion der Enzyklopädieparagrafen für Hegels Deutung der christlichen Religion ersichtlich: Sie sind nicht als eine »Deduktion aus dem Begriff« zu verstehen, sondern als Referat der religiösen Vorstellung, in dem man freilich den Begriff des Geistes erkennen soll und kann – wenn man denn aus anderen Quellen schon über ihn verfügt. Und wie Hegel diesem, den Vorlesungen mit der *Enzyklopädie* gemeinsamen Teil in den Vorlesungen noch die Abhandlung des metaphysischen Begriffs voranstellt, so schließt er hier auch noch einen Abschnitt über den Kultus an: über das Entstehen, Bestehen und Vergehen der Gemeinde.

Die bisherigen Editionen verwischen die Unterscheidung der begrifflich-argumentierenden und der vorstellungsmäßig-referierenden Partien. Sie lassen dadurch auch nicht erkennen, daß Hegels ursprüngliche Konzeption sich mit der Dogmatik nicht vereinbaren

¹⁴ Siehe hierzu Walter Jaeschke: *Die Vernunft in der Religion*. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 308–314.

¹⁵ Siehe unten, 28.

¹⁶ Vgl. unten, 16–69 mit *Enzyklopädie*, 1817, §§ 467–470.

¹⁷ Siehe *Enzyklopädie* 1817, § 466; vgl. § 566 der beiden späteren Auflagen, in Hegel: *Gesammelte Werke*. Bde 19 bzw. 20.

läßt: Die begriffslogischen Momente Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit bzw. die auf sie gestützten Sphären der »Konkreten Vorstellung« sind ja nicht kongruent mit dem trinitarischen Gottesgedanken. Denn Christologie und Soteriologie finden keinen Platz in der zweiten Sphäre, dem Moment der Besonderheit. Sie bilden das Thema erst der dritten Sphäre – und nehmen somit die Stelle ein, die trinitätstheologisch der »Geist« beansprucht, der aber in den genannten drei »Momenten« keinen eigenen Ort zugewiesen erhält.

Eine derartige Divergenz zwischen theologischer Dogmatik und Religionsphilosophie ist – für sich genommen – sicherlich kein hinlänglicher Grund zu einer Änderung einer philosophischen Argumentation. Doch in diesem Abschnitt der Vorlesungen geht es nicht eigentlich um die Entfaltung und Begründung eines philosophischen Gedankens, sondern um die Präsentation der »Konkreten Vorstellung« – methodisch nicht anders als in den entsprechenden Kapiteln über die vorangegangenen Religionen. Deshalb läßt sich hier nicht davon absehen, daß der »Geist« als dritte Person unter die Gegenstände der religiösen Vorstellung zu zählen ist. Das Referat der Vorstellung muß der wirklichen Vorstellung entsprechen, und eine Abhandlung der »konkreten Vorstellung« der christlichen Religion, die den »Geist« nicht berücksichtigte, wäre ihrem Gegenstand nicht angemessen. Dies wird Hegel zur Umstrukturierung der ursprünglichen Konzeption bewogen haben. Indem er aber, was nach seinem Manuskript die zweite und dritte Sphäre bildet, zur neuen zweiten zusammenfaßt und den »Geist« – als ein Drittes – in die »Konkrete Vorstellung« einbezieht, erübrigt sich eine gesonderte Behandlung des Kultus, der Gemeinde – denn sie bildet für Hegel ja das »Reich des Geistes«.

Diese Konsequenz rechtfertigt Hegel auch in einer nachträglichen Randbemerkung zu seinem Manuskript. Zur ursprünglichen Überschrift »Konkrete Vorstellung« erläutert er: »oder vielmehr *Bestimmung d. h. Entwicklung der Idee* – verpflichtet sich durch sich in den Kultus«.¹⁸ Die Bereiche des Kultus und der Vorstellung lassen sich hier, in der »vollendeten Religion«, noch weniger von einander trennen als schon bei den früheren Religionen. Dies ist gerade auf

¹⁸ Siehe unten, 12,309–310.

Grund ihres Begriffes völlig plausibel: Denn diese Religion ist ja dadurch ausgezeichnet, daß sie den Begriff der Religion – das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes – zu ihrem Gegenstand hat; es muß somit unter den Gegenständen der religiösen Vorstellung selbst vorkommen.

Durch diese Änderung erhält die Darstellung der »Vollendeten Religion« vom zweiten Kolleg ab eine im wesentlichen trinitarische Struktur. 1824 und auch 1831 geht der Abhandlung der drei trinitätstheologisch konzipierten Sphären oder Elemente zwar noch die Abhandlung des ontologischen Gottesbeweises als des metaphysischen Begriffes der christlichen Religion voraus; der eigentliche Akzent aber liegt auf jenen drei Sphären der »konkreten Vorstellung«. Im Kolleg 1827 behandelt Hegel die Gottesbeweise insgesamt im »Begriff der Religion«; deshalb verwirklicht allein dieses Kolleg eine rein trinitarische Gliederung der christlichen Religion. Und das letzte Kolleg beginnt zwar wiederum mit dem ontologischen Gottesbeweis, doch unterstreicht es im Gegenzug die trinitätstheologisch motivierte Gliederung in drei Elemente oder Sphären noch durch die bekannten Titel »Reich des Vaters«, »Reich des Sohnes« und »Reich des Geistes«,¹⁹ die Hegel auch zuvor schon beiläufig verwendet, jedoch niemals in der plakativen Weise des letzten Kollegs.

Vom zweiten Kolleg an beseitigt Hegel also die Diskrepanz, daß das Selbstbewußtsein der »vollendeten Religion« entgegen deren Begriff nicht unter ihren Vorstellungsgegenständen erscheint. An die Stelle der beseitigten tritt allerdings eine neue. Als Momente des Begriffes der Religion nennt Hegels Manuskript, wie oben erwähnt, im Einklang mit der *Enzyklopädie* die Momente der substantiellen Einheit und des Urteils sowie der vermittelten Identität.²⁰ Die Dreiheit dieser Momente bildet die Struktur der »Konkreten Vorstellung« nach Hegels Manuskript sowie nach der *Enzyklopädie*, und sie steht offensichtlich in Relation zur Trinitätstheologie des Christentums, obgleich sie sich nicht exakt auf diese abbilden läßt. Indem

¹⁹ Siehe unten, 281.

²⁰ Siehe Teil 1, 102–106. – Dem entspricht § 554 in den beiden späteren Auflagen der *Enzyklopädie*; siehe Hegel: *Gesammelte Werke*. Bde 19 bzw. 20.

Hegel aber vom zweiten Kolleg ab die »Konkrete Vorstellung« trinitätstheologisch strukturiert, verstößt er gegen seine frühere Exposition der drei Momente des Begriffs der Religion. Diese ist jedoch nicht einfach ebenfalls nach dem trinitätstheologischen Modell zu korrigieren, denn sie stützt sich auf die begriffslogischen Momente Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Vermutlich deshalb behält Hegel sie auch in den beiden späteren Fassungen der *Enzyklopädie* bei. Es zeigt sich hierin eine Inkongruenz zwischen einer *begriffslogischen* und einer *trinitätstheologischen* Strukturierung. Hegel sucht sie zwar – editions- und deshalb auch wirkungsgeschichtlich erfolgreich – zu überdecken, doch läßt sie sich nicht wirklich beseitigen. In religionsphilosophischer Perspektive muß man sie dem Unvermögen der religiösen Vorstellung anlasten, die Struktur des Geistes als den absoluten Inhalt rein aufzufassen. Sie bleibt ja auch an anderer Stelle hinter der begrifflichen Erkenntnis zurück.

III. Vorstellung und Begriff

Hegels religionsphilosophische Vorlesungen zählen zu den besonders kontroversen Partien seines Systems. Schon wenige Jahre nach ihrer postumen Veröffentlichung ist ein heftiger Streit um sie entbrannt, und in seiner Folge ist es bekanntlich zunächst zur Differenzierung der Schule Hegels, dann zur Gliederung in Fraktionen und schließlich zu ihrer Spaltung gekommen.²¹ Erst in dieser späteren Phase erweitert sich der Streit auch auf seine Logik und seine Rechtsphilosophie. Doch bereits in Hegels letzten Lebensjahren haben sich die Denunziationen hinsichtlich der Christlichkeit seiner Philosophie überhaupt gemehrt; sie ist des Pantheismus und des Atheismus, ja der Erzeugung eines Vernunftgötzen aus den Eingeweiden des Philosophen²² bezichtigt worden.

²¹ Zu diesen Auseinandersetzungen siehe vom Verf.: *Die Vernunft in der Religion*, 361–436.

²² C. A. Eschenmayer: *Die Hegelsche Religions-Philosophie verglichen mit dem christlichen Princip*. Tübingen 1834, 57.

Diese Angriffe haben sich zunächst vor allem auf Hegels *Logik*, daneben auch auf die *Phänomenologie des Geistes* und die *Enzyklopädie* gestützt. Nach Veröffentlichung der religionsphilosophischen Vorlesungen haben sie nicht allein eine erheblich breitere Basis erhalten. Zu den bereits bekannten philosophisch-theologischen Streitfragen ist nun die weitere hinzugekommen, *wie* die Religionsphilosophie überhaupt zu deuten sei. Dieser Streit ist hauptsächlich mit Blick auf diesen dritten Teil der Vorlesungen geführt worden. Schon darin zeigt sich, daß er nicht so sehr als eine philosophische Auseinandersetzung um Hegels Religionsbegriff anzusehen ist, sondern daß es speziell um dessen Stellung zur christlichen Religion und Theologie zu tun ist – wieweit Hegels Philosophie mit dieser Religion übereinstimme, ja sogar: ob sie den recht weit gehenden Ansprüchen eines frommen Gemütes genüge.

Dieser Streit zieht sich bis in die Gegenwart, und beide Seiten haben sich in ihm auf vermeintlich eindeutige dicta probantia berufen können. Auf Grund dieser »Isostenie« hat sich die Ansicht verfestigt, Hegels Vorlesungen seien »von Anfang an wesentlich zweideutig«²³ – ebensowohl Orthodoxie wie Häresie. Doch dieser Eindruck schwindet, wenn man Hegels Religionsphilosophie nicht vom Wortlaut, sondern von der ihr zu Grunde liegenden, in den bisherigen Editionen allerdings weitgehend verdeckten Konzeption her versteht – wenn man sich über die Argumentationsstruktur und den Stellenwert seiner Ausführungen verständigt und nicht diejenigen Passagen, in denen Hegel den Inhalt der religiösen Vorstellung referiert, gleichsam als eine »metaphysische Deduktion« mißversteht.

Hegel hebt die christliche zwar insofern von den anderen Religionen ab, als er ihrer Abhandlung einen eigenen Teil seiner Vorlesungen zuweist. Seine Methode aber ist hier dieselbe wie schon im zweiten Teil, bei der bestimmten Religion: Er schickt zunächst den »metaphysischen Begriff« voraus, also im Fall des Christentums den ontologischen Gottesbeweis; in der weiteren Darstellung orientiert er sich an den jeweils bekannten religiösen Vorstellungen und an

²³ So Karl Löwith: »Hegels Aufhebung der christlichen Religion«. In: *Hegel-Studien*, Beiheft 1. Bonn 1964, 194.

den Formen des Kultus. Diese konkrete Vorstellung selbst »deduziert« Hegel nirgends »aus dem Begriff«, auch nicht aus dem vorausgestellten »metaphysischen Begriff«. Er nimmt sie aus den ihm jeweils zugänglichen Nachrichten als etwas Gegebenes auf – und so auch den Lehrgehalt und die kultischen Formen der christlichen Religion. Ein zweiter Schritt ist hiervon logisch getrennt, wenn auch material oft mit dem ersten verbunden: Hegel interpretiert diese aufgenommene Vorstellung in der Perspektive seines geistesphilosophischen Religionsbegriffs. Das Maß der Übereinstimmung beider ist zugleich das Maß der Rechtfertigung beider. Denn ohne Begriff wäre die Vorstellung ein bloß Positives und somit vernunft- und belanglos, und ohne Vorstellung der Begriff ein rein geistesphilosophischer, aber nicht der Begriff der Religion und ohne geschichtliche Referenz.

Entsprechend dieser Dualität lassen sich auch bei der Interpretation zwei Schritte unterscheiden. Den ersten kann man als theologische Interpretation bezeichnen; erst mit dem zweiten beginnt die philosophische Interpretation. Im ersten geht es um die berechnete, ja unabweisbare Frage, ob denn das, was Hegel als christlich ausgibt, auch wirklich als christlich zu gelten habe – zumal Hegel selber großen Wert auf die Übereinstimmung seiner Philosophie mit der christlichen Religion legt. Diese Prämisse erscheint unproblematisch, doch ist bei ihrer Prüfung dreierlei zu berücksichtigen.

Schon die Verständigung darüber, was als »christlich« zu gelten habe, ist keineswegs gänzlich 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, zu Hegels Zeit nicht anders als heute; von exegetischen Resultaten ganz zu schweigen. Eine fruchtbare philosophisch-theologische Diskussion mit Hegels Religionsphilosophie kann deshalb allein auf der Basis eines reflektierten Begriffs christlicher Theologie geführt werden. Ferner ist die Übereinstimmung von spekulativer Religionsphilosophie und christlicher Religion nicht als eine bloße Tautologie zu nehmen – als ob Hegel lediglich beabsichtigt hätte, den Inhalt der Dogmatik in »philosophischer« Formulierung nachzuerzählen oder

mit dem Siegel ›philosophischer‹ Erkenntnis zu versehen. Ebenso wenig gilt sein Interesse einer religionsgeschichtlichen oder religionsphänomenologischen Darstellung – so sehr er sich auch um diese Empirie bemüht. Es gilt vielmehr dem Nachweis, daß Vernunft in der Religion sei, ja daß die jeweilige Vorstellungswelt und die mit ihr zusammenhängenden kultischen Praktiken als Gestalten zu verstehen seien, in denen der Geist sein Selbstbewußtsein gewinne. Zu diesem Nachweis aber bedarf es der Interpretation der überlieferten Zeugnisse im Lichte seines geistesphilosophischen Religionsbegriffs – und hierdurch wird ihr ursprünglicher Sinn notwendig als ein geistesphilosophischer identifiziert. Zudem weist Hegel ja häufig und nachdrücklich darauf hin, daß die von ihm behauptete Übereinstimmung durch zwei Bestimmungen charakterisiert sei: durch die Inhaltsidentität von Religion und Philosophie, aber auch durch ihre Formdifferenz. Die Philosophie hat den gleichen Inhalt wie die Religion – nämlich das Absolute oder den Geist –, jedoch nicht in Form der Vorstellung, sondern des begreifenden Denkens. Deshalb ist stets zu fragen, wieweit eine bemerkte Inkongruenz als durch die Formdifferenz zwischen Vorstellung und Begriff bedingt zu begreifen sei.

Den Unterschied dieser beiden Wissensweisen – der Vorstellung als einer an Räumlichkeit und Zeitlichkeit, an Bildhaftigkeit gebundenen, und des begreifenden Denkens als einer darüber hinausgehenden Erkenntnis – hat Hegel bereits im ersten Teil seiner Vorlesungen ausführlich erörtert; der dritte setzt dies voraus. Es sei deshalb nur kurz daran erinnert: Vorstellung und Begriff sind nicht zwei gleich-gültige Formen des *einen* Inhalts; dessen angemessene Form ist die Begriffsform. Es ist deshalb darum zu tun, den »absoluten Stoff« auch in der »absoluten Form«, im begreifenden Denken zu fassen. Und wegen dieser Priorität kann der Begriff wohl die Vorstellung verstehen, nicht aber diese jenen. Deshalb kann die Vorstellung dem Begriff gegenüber auch keine Geltungsansprüche erheben; hingegen muß sie sich durch den Begriff korrigieren lassen. Vorstellung – oder als Offenbarung Vorgestelltes – und Vernunft stehen zwar einander entgegen, aber nicht als heterogen und unversöhnlich. Denn die Offenbarungswahrheiten lassen sich in Vernunftwahrheiten umformen – wie auch Lessing in § 72 seiner

Erziehung des Menschengeschlechts formuliert: Wir haben die Offenbarungswahrheiten so lange als Offenbarungen anzustaunen, bis die Vernunft lernt, sie aus »ihren andern ausgemachten Wahrheiten« herzuleiten und mit ihnen zu verbinden.

Was man »Umformung« oder »Aufhebung« nennen könnte, ist somit bereits bei Lessing wie später bei Hegel eigentlich eine Rekonstruktion auf einer anderen Ebene des Denkens, eine Produktion des Inhalts aus dem Begriff. Möglich ist sie, da Vorstellung und Begriff zwar different, aber nicht wesentlich verschieden sind; sie sind zwei Formen der einen Vernunft. Denn es gibt nicht eine doppelte Vernunft – eine göttliche und eine menschliche –, sondern nur die *eine* Vernunft. Was vorgestellt – und als geoffenbart vorgestellt – wird, ist an sich Moment dieser *einen* Vernunft. Dies erlaubt eine ambivalente Akzentuierung: Was – in der Sprache der religiösen Vorstellung – als Offenbarung an uns zu kommen scheint, ist an sich vernünftig. Für den Philosophen ist es eine Manifestation des *einen* Geistes – obschon es ursprünglich als etwas anderes gewußt wird, eben als positive Offenbarung. Und weil es ein Produkt der Vernunft und deshalb an sich vernünftig ist, kann es auch in einer anderen Form der Vernunft rekonstruiert werden. Aber ebenso gilt: Was zunächst als ein der Vernunft Entgegenstehendes erscheint, läßt sich – zumindest seinem Grunde nach – als ein Vernünftiges erkennen. Und eben darin besteht die Aufgabe in der historischen Rückwendung der Religionsphilosophie: Das, was zunächst als ein Widernünftiges oder als ein Übervernünftiges erscheint, als ein Vernünftiges zu begreifen: als eine, wenn auch noch nicht vollendete Gestalt des Selbstbewußtseins des Geistes. Die Vorstellung ist zwar die geschichtliche Voraussetzung des Begriffs, doch dieser ist der Erkenntnisgrund für die Wahrheit der Vorstellung. Denn um die Hieroglyphen der Vernunft in den Religionen, auch in der christlichen, zu entziffern, muß man den Begriff schon haben.

In dieser Differenz von Vorstellung und Begriff gründet die eigentümliche Doppelheit von Affirmation und Destruktion der religiösen Vorstellung durch das Begreifen. Sie ist jedoch nicht als Zweideutigkeit, sondern als *Zweischneidigkeit* zu fassen. Gegenüber radikaleren Formen der Religionskritik – wie etwa der »genetisch-

destruktiven«²⁴ – zeichnet Hegel die religiöse Vorstellung als ein Wissen vom absoluten Inhalt aus; gegenüber dem philosophischen Begreifen wertet er sie als eine weniger vollkommene Form ab. Denn Vorstellung und begreifende Vernunft sind keine gleichberechtigten Formen. Der Begriff ist das Maß der Vorstellung; jede Nichtidentität beider geht zu deren Lasten. Dies hat Hegel sehr bestimmt ausgesprochen: Das Denken ist die tiefste, innerste Weise der Einsicht. Wenn es sich eines Inhalts vergewissert, so kann es nichts diesem Widersprechendes gelten lassen. Die philosophiegeschichtlichen Vorlesungen lassen deshalb die Auseinandersetzung mit der Lehre von der doppelten Wahrheit in den lapidaren Satz einmünden: »die Vernunft will, wie Gott, keine fremden Götter neben sich haben, noch viel weniger über sich.«²⁵

Die Überlegenheit der begrifflichen Erkenntnis zeigt sich insbesondere darin, daß Hegel der religiösen Vorstellung eine vom begreifenden Denken zwar abgesonderte, aber nicht gleichsam für sich abgeschlossene Sphäre eigenen Rechtes zuweist. Er zieht die Begriffserkenntnis heran, sei es um Vorstellungsaussagen zu affirmieren, sei es, sie im Falle der Nichtübereinstimmung auch auf deren eigener Ebene ausdrücklich zu korrigieren. Beispiele hierfür bieten alle drei Vorstellungssphären. In der ersten nimmt Hegel den trinitarischen Gottesgedanken auf – im Gegensatz nicht allein gegen die rationalistische Theologie seiner Zeit, sondern auch gegen Schleiermacher, der damit ebenfalls wenig anzufangen gewußt hat. Doch moniert Hegel, daß die Vorstellung das Dritte nicht als die Einheit des Ersten und des Zweiten fasse, und ebenso, daß sie im Credo den Gedanken der Welterschöpfung bereits in die Sphäre des noch abstrakten Gottesgedankens eintrage und damit die begriffslösende Ordnung dieser Sphären verwirre.²⁶ In der zweiten (bzw. ursprünglich der dritten) Sphäre stellt Hegel die Lehre von der gott-

²⁴ Siehe Falk Wagner: *Was ist Religion?* Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986, 90–106.

²⁵ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg 1994, 304 (= Hegel: *Vorlesungen*. Bd 6).

²⁶ Siehe auch die *Enzyklopädie*, 1467, 2/3567.

menschlichen Einheit dar, und er hebt die Nähe der spekulativen Interpretation zur religiösen Vorstellung hervor – gegenüber der für die Aufklärung charakteristischen bloß moralischen Sicht Jesu als eines guten Mannes und Tugendlehrers, der Hegel auch selber in seinen frühen Schriften gefolgt ist, insbesondere in seinem »Leben Jesu«.²⁷ Aber so sehr er die Wahrheit des Gedankens der Menschwerdung Gottes betont, so wenig schließt er sich kritiklos der gängigen Vorstellung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an: »Göttliche und menschliche Natur ist ein harter und schwerer Ausdruck; die Vorstellung, die man damit verbindet, ist zu vergessen.«²⁸ Und in der dritten Sphäre, der des »Geistes«, sieht Hegel hier wie auch bei den vorhergehenden Religionen den eigentlichen Mittelpunkt der Religion, da es hier in besonderer Weise um das Selbstbewußtsein des Geistes zu tun ist. Dies hindert ihn jedoch nicht, an der Gemeinde auch scharfe Kritik zu üben: Das einzelne Selbstbewußtsein ist in ihr zwar zum Bewußtsein seines Wesens gekommen²⁹ – doch stellt die Gemeinde dieses Wesen als ein anderes Wesen vor. Sie weiß um die Identität des allgemeinen und des einzelnen Geistes – aber sie verlegt diese Einheit in einen besonderen Menschen. Sie spricht das »Einmal ist Allemal« zwar selbst aus – aber sie mißversteht dies, als ob damit nur – etwas banal – gesagt sei: »Einmal ist genug«. Ihrem Begriff nach ist sie das wirkliche Selbstbewußtsein des Geistes – aber in ihrer trüben Vorstellung zerspaltet sie diese erfüllte Gegenwart in ein Ehemals und ein Einst.³⁰

IV. Die Flucht in den Begriff

Hegels Interesse an der Religion ist ein Interesse an Erkenntnis. Es ist nicht die Aufgabe der Religionsphilosophie, Frömmigkeit zu bewirken, und ebensowenig, Apologetik zu treiben – auch wenn sie sowohl frömmigkeitsgeschichtliche als auch apologetische Wirkun-

²⁷ Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd. 1, 205–278.

²⁸ Siehe unten, 143.

²⁹ Siehe unten, 100.

³⁰ Siehe bereits Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. 420f.

gen nach sich ziehen mag. Die Religionsphilosophie ist zwar nur ein Teil, jedoch ein für das Gesamtverständnis der Hegelschen Philosophie unverzichtbarer Teil der Philosophie des Geistes: die letzte, sein System abschließende Disziplin. Ihre Aufgabe ist es, die Religion – wie auch die Kunst und die Philosophie selber – als diejenigen Formen des Geistes zu begreifen, in denen der Geist sich auf sich zurückwendet und sein Bewußtsein über sich selbst gewinnt und eben darin absoluter Geist ist: das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes. In diesem Systemzusammenhang steht auch Hegels philosophische Explikation der Idee des Christentums; dieses ist Gegenstand und nicht Fundament seiner Philosophie. Deshalb fordert und entwirft Hegel auch keine christliche Philosophie, wie die zeitgenössischen Denker der Restauration: etwa der späte Friedrich Schlegel, der späte Schelling oder Friedrich Julius Stahl.³¹

Solche philosophische Erkenntnis ist unmittelbar beides: Kritik und Rechtfertigung der Vorstellung durch den Begriff. Solche Rechtfertigung und Kritik aber lassen sich nicht nach Belieben fordern oder als überflüssig und unzumutbar abweisen. Sie entspringen unvermeidlich und unabänderlich aus einer spezifischen kulturgeschichtlichen Lage. Hegel umschreibt dies in subtiler Ironie mit dem apokalyptisch-biblichen Topos der »Fülle der Zeit«;³² daß jetzt »die Zeit erfüllet ist, daß die Rechtfertigung durch Begriff Bedürfnis ist«. Erfüllt aber ist die Zeit, weil die früheren Legitimationsweisen des absoluten Inhalts – Tradition und Schrift – mit der Aufklärung ihre verbindende Kraft eingebüßt haben. Die »Fülle der Zeit« enthüllt sich somit geradezu als die »Leere der Zeit«. Und daß

³¹ Siehe u. a. Friedrich Schlegel: »Signatur des Zeitalters«; Friedrich Julius Stahl, insbesondere seinen Vortrag »Was ist die Revolution?« sowie die »Vorrede zur dritten Auflage« des zweiten Bandes seiner Rechtsphilosophie; beide in *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820–1854)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1995 (= *Philosophisch-literarische Streitsachen* 4.1), 3–90 bzw. 422–444; Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System der Weltalter*. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Hrsg. und eingeleitet von Siegbert Peetz. Frankfurt am Main 1990, 9 u. ö., sowie in den späteren Darstellungen seiner »positiven Philosophie«.

³² Vgl. Mk 1,15; Gal. 4,4.

in dieser kultur- und gesellschaftsgeschichtlichen Situation des »Vergehens der Gemeinde« nun keineswegs die kritische Historie die Aufgabe einer Sicherung des absoluten Inhalts übernehmen kann, hat Hegel sehr klar gesehen – weit klarer als diejenigen, die ihm noch heute vorwerfen, er habe die Erkenntnisleistung der historisch-kritischen Theologie unterschätzt: »Wenn geschichtlich behandelt, *so ist [es] aus*«. ³³ Und es steht auch keineswegs in Widerspruch zu seiner Geringschätzung der kritischen Historie, daß Hegel selber die in den biblischen Texten erzählte Geschichte als *absolute Geschichte* auszeichnet – als diejenige Geschichte, die der Natur des Geistes adäquat sei. Denn diese absolute Geschichte ist nicht Geschichte in dem Sinne, daß sie der historischen Kritik zugänglich wäre, und schon gar nicht im Sinne von *facta bruta*: Sie ist erzählt von solchen, über die der Geist schon ausgegossen ist. ³⁴ Sie ist also – modern gesprochen – »kerygmatische Geschichte«, und der Rückgang auf die Historie wäre ein Rückgang hinter das kerygmatische Geschichtsbild. Durch diesen Zugriff mögen sich zwar etliche Details erhellen, auch Spuren am leeren Grabe sichern lassen – aber der absolute Inhalt als Gegenstand sowohl des Glaubens als des Begreifens ist auf solchem Wege nicht zu finden.

Als Ausweg aus der für die Religion bedrohlich gewordenen Lage sieht Hegel allein die Rechtfertigung durch das begreifende Denken: Nun muß die »Religion in die Philosophie sich flüchten«. ³⁵ Möglich ist eine solche Flucht in den Begriff allein dadurch, daß Hegel die Religion primär als geistesphilosophisch begreift. Hätte sie nicht den »absoluten Inhalt« mit der Philosophie gemein, so könnte sie sich auch nicht in deren »absolute Form« flüchten. Gerade wegen dieser Inhaltsidentität aber ist die Flucht, die Hegel der Religion anrät, nicht eine überstürzte Flucht in ein anderes, ihr fremdes Gebiet, sondern in ihren eigenen Grund – eine »*felix fuga*« (*sit venia verbo*). Zudem bedeutet »Flucht in den Begriff« auch keineswegs das Programm einer Ersetzung von Religion durch Philosophie, sondern einer neuen Grundlegung: An die Stelle von Tradi-

³³ Siehe unten, 95.

³⁴ Siehe unten, 246.

³⁵ Siehe unten, 96.

tion, Schrift, Inspiration und Historie oder gar gesellschaftlicher Nützlichkeit tritt die in einer Geistesphilosophie entfaltete Vernunft. Eine Religion hingegen, die vor diesem Schritt zurückschreckt und sich weiterhin historisch und zugleich offenbarungs-positivistisch versteht, bleibt in einem Mißverständnis ihrer selbst befangen – und in einer Illusion hinsichtlich ihres Fundamentes.

Doch die Religion hat bekanntlich diese ihr von Hegel angeratene Flucht nicht angetreten. Zumeist hat sie Hegels – auf die Aufklärungskritik zurück- und auf das 20. Jahrhundert vorausschauende – Diagnose des Grundlagenverlustes nicht geteilt und deshalb eine solche Flucht nicht allein für unnötig, sondern für verlustreich und für schädlich gehalten. Denn entgegen Hegels Versicherung hat sich das religiöse Interesse in der geistesphilosophisch rekonstruierten Religion nicht befriedigen zu können. Es sind vornehmlich zwei Themenkreise, in denen Hegels Religionsphilosophie nicht diejenigen Resultate vorgelegt hat, die das religiöse Interesse von ihr gefordert hat.

Den ersten bilden zwei eng mit einander verknüpfte Gegenstände: die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Die 1830er Jahre sind erfüllt mit philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen über diese beiden Themen und ihre Verbindung. Hegels Schüler Michelet hat deshalb im Rückblick nicht ganz zu unrecht festgestellt, »daß die Geschichte der Philosophie in den letzten zehn Jahren eigentlich nur die Geschichte der im Schooß der Philosophie über diese Gegenstände erhobenen Streitigkeiten ist«.³⁶ In der Sicht der Kritiker ist selbst Kants Ethiktheologie dem Interesse der Frömmigkeit an der Vergewisserung von Persönlichkeit und Unsterblichkeit weiter entgegengekommen als Hegels Religionsphilosophie. Denn Kant erklärt die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zwar nicht zu Gegenständen der Erkenntnis, aber doch zu Postulaten der praktischen Vernunft, also zu im praktischen Interesse notwendigen Annahmen.

Den zweiten Bereich bildet das Leben Jesu – die von David Friedrich Strauß aufgeworfene Frage, ob Hegel beabsichtigt habe

³⁶ Carl Ludwig Michelet: *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes*. Berlin 1841, 7.