

## Religion zwischen Reflexion und Spekulation Erwägungen zur Religionstheorie des frühen Hegel

### I.

Mit der systematischen Bestimmung des Begriffspaars ›Reflexion‹ und ›Spekulation‹ legte Hegel zu Anfang seiner Jenaer Zeit den Grundstein zu einer Religionstheorie, in deren Zentrum die symmetrische Vermittlung von objektivem Gottesgedanken und subjektivem Gottesbewußtsein steht. Freilich läßt der Grundstein noch keineswegs die begriffliche Architektonik erkennen, in der Hegel später die als ›Selbstbewußtsein des absoluten Geistes‹<sup>1</sup> bezeichnete Religion im einzelnen entfalten wird. Auch ist diese Architektonik in den frühen Jenaer Jahren noch kaum entwickelt: Die mannigfachen und gravierenden Veränderungen, die Hegel mehrfach an seiner religionsphilosophischen Konzeption vornahm, zeigen, daß er erst in seinen späten Berliner Jahren über eine seinen Intentionen angemessene Fassung der Religionsphilosophie verfügte<sup>2</sup>. Dennoch war die mehr als ein Vierteljahrhundert zuvor erfolgte Bestimmung des Verhältnisses von ›Reflexion‹ und ›Spekulation‹ von entscheidendem systematischem Gewicht für die Ausbildung seiner Religionstheorie. Denn sie erlaubte es Hegel, eine Aporie zu überwinden, in die seine sogenannten ›theologischen Jugendschriften‹<sup>3</sup> konsequent hineingeführt hatten. Gemeint ist die Aporie, daß die in der religiös tätigen Subjektivität verortete Religion niemals zu einem ihr selbst angemessenen Begriff kommen kann, da jeder Begriff aufgrund der ihm eigenen Objektionslogik eine Differenz gegenüber der Subjektivität setzt und sie in ihrer Aktualität folglich verfehlt. Daher bleibt eine begrifflich verfahrenende Religionstheorie der Religion in dem Maße äußerlich, in dem sie außerstande ist, die genannte Differenz zu vermitteln. Doch hierzu ist sie nicht umstandslos in der Lage, da sie als Religionstheorie immer schon genötigt ist, mit jener Differenz zu operieren, so sehr sie auch auf die praktische Vollzugsdimension von Religion ausgerichtet sein mag. Vor allem aber wird die religiös tätige Subjektivität sich selbst äußerlich, wenn sie mit begrifflichen Mitteln sich selbst zu thematisieren sucht. Dies gilt auch dann, wenn sie ihre Bestimmtheit im Gottesbegriff, der als Inbegriff aller Begriffe kein bloßes Mittel mehr sein kann, darstellt. Unterläßt sie jedoch ihre Selbstthematisierung, so gleicht sie einem inhaltsleeren Kreisen, über das sie nicht einmal ein distinktes Bewußtsein ausbilden darf. Religion wird solcherart zu einem tendentiell bewußtlosen und unbestimmten Vollzug.

Dieser ebensowohl die Religionstheorie wie auch die Selbstthematizierung des religiösen Bewußtseins betreffende Aporie begegnet Hegel dadurch, daß er die für jene Differenz verantwortliche Verstandesreflexion mit Hilfe einer Selbstanwendungsfigur in spekulative Vernunft überführt, ohne sie hiermit abstrakt zu negieren. Auf diese Weise kann Hegel nicht nur eine Differenz gegenüber jener genannten Differenz aufbauen und mithin die Differenz durch Differenz in einen einheitlichen Zusammenhang überführen, sondern auch das partielle Recht des Differenzmomentes anerkennen. Nach Hegel läßt sich dieses Moment schon deshalb nicht eskamotieren, weil das religiöse Bewußtsein – als Fall von Bewußtsein überhaupt – sich stets auch in der Form der Differenz ausspricht. Denn sofern ein Bewußtsein sich jemals im Interesse seiner Selbsterfassung vergegenständlicht, ist seine Struktur durch die momentane Differenz zwischen ihm und seinem Gegenstand mitbestimmt. Bewußtsein ist nämlich dadurch ausgezeichnet, etwas von sich zu unterscheiden, worauf es sich zugleich bezieht (vgl. Phän, 58). Freilich waltet zwischen dem Bewußtsein und dem Gegenstand auch eine partielle Identität. Ist es doch das Bewußtsein, das *sich* in der Selbstvergegenständlichung thematisiert. Doch die im Selbstbezug enthaltene Identität wird von dem Bewußtsein, das sich unmittelbar selbst zu betrachten sucht, gerade verdeckt, da seine Struktur die genannte Identität in der Form der Differenz präsentiert: Als *Gegen*-Stand ist auch das Selbst der Form nach vom Bewußtsein unterschieden. Diese Differenz kann dadurch vermittelt werden, daß der Gegenstand kenntlich werden läßt, selbst von der Struktur des Bewußtseins zu sein, da er als Selbstvergegenständlichung des Bewußtseins dem Inhalt nach mit diesem konvergiert – wenn auch in reziproker Entgegensetzung. Wird auf das Differenzmoment der Bewußtseinsform mit Hilfe des vergegenständlichten Inhalts selbst die Bewußtseinsdifferenz angewandt, so kann die das Bewußtsein auszeichnende Vergegenständlichung sich selbst reflexiv werden. Mit Hegel soll jene einfache Vergegenständlichung Verstandesreflexion genannt werden. Das Sich-reflexiv-Werden der Reflexion erlaubt es sodann, den Verstand in eine negative Dialektik zu überführen. Wenn diese kraft ihrer Binnenstruktur als ein in sich gegenläufiger Zusammenhang erfaßt wird, dann ist prinzipiell der Boden betreten, den Hegel als Spekulation bezeichnet.

Die in aller Kürze angedeutete Figur der Überführung der Reflexion in Spekulation ermöglicht es Hegel grundsätzlich, den religiösen Inhalt, in dem sich die religiöse Subjektivität darstellt und bestimmt findet, so zu explizieren, daß er mit seiner Form übereinkommt. Freilich erhebt sich an dieser Stelle die Frage, ob der religiöse Inhalt, zuhöchst also der Gottesgedanke, überhaupt angemessen verstanden ist, wenn er als Darstellung des religiösen Bewußtseins interpretiert wird. Der mit dieser Frage angedeutete Einwand wird dadurch entkräftet, daß es nicht die religiöse Subjektivität in ihrer empirischen Gegebenheit ist, welche im Gottesgedanken zur Darstellung kommt. Vielmehr wird im Gottesgedanken die religiöse Subjektivität angesichts ihres *Dilemmas* thematisch, als endliche sich nur um den Preis der Selbstverfehlung selbst ergründen und objektivieren zu können. Der

gegen-ständlich aufgebaute Gottesgedanken beinhaltet deshalb einen die Subjektivität grundlegenden und bestimmenden Sachverhalt, dessen sie in unmittelbarer Selbstwahrnehmung nicht ansichtig werden kann. Freilich muß der Gottesgedanke, soll er das Dilemma des Bewußtseins auflösen können und nicht nur sein abstraktes ›Jenseits‹ bedeuten, an ihm selbst so verfaßt sein, daß er den Gegensatz gegen das Bewußtsein, welcher aus der Differenz des religiösen Bewußtseins gegenüber seiner theo-logischen Objektivation resultiert, zu überwinden vermag. Nur dann kann es in Gott seine eigene Bestimmtheit grundgelegt finden. Ebendies erfordert die Erfüllung wenigstens zweier Bedingungen. Zum einen darf der religiöse Inhalt von keiner grundsätzlich anderen Struktur sein als die religiöse Subjektivität selbst. Im Gottesgedanken ist deshalb *Subjektivität* thematisch: Eine *abstrakte* Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch schließt Hegels spekulativer Gottesgedanke aus, zumal er in der Überwindung der Reflexionsproblematik gewonnen wird. Wenngleich Hegel in seinen frühen Jahren eher substanzmetaphysische Formeln für das Absolute gebraucht hat, die der abstrakten Verschiedenheit *abstrakt* wehren, so ist es gleichwohl nach einer berühmten Wendung darum zu tun, »das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken« (Phän, 18). Zum anderen muß der Gottesgedanke aber *selbst* ein solches Differenzmoment einschließen, das in der Weise der Gegenläufigkeit auf das Differenzmoment des religiösen Bewußtseins bezogen ist. Denn anderenfalls würde der Gottesgedanke lediglich eine plane Verdoppelung der religiösen Subjektivität bedeuten, ohne das in ihr aufbrechende Differenzmoment noch vermitteln zu können. Als Instanz einer Vermittlung jenes Differenzmomentes kommt das Moment der Differenz in den Gottesgedanken selbst hinein, freilich hier zugleich einen Bezug auf sein Gegenteil implizierend. Daß Gott gerade nicht lediglich als eine letzte Einheit begriffen werden kann, sondern ebenso sehr als Differenz gedacht werden muß, ist folglich das theologische Resultat von Hegels frühen religionstheoretischen Bemühungen, die mit der Frage nach einer angemessenen Explikationsgestalt der religiösen Subjektivität anheben. Denn gerade aus dem mit den Stichworten ›Reflexion‹ und ›Spekulation‹ bezeichneten religionstheoretischen Zusammenhang erhellt, daß Hegel die an den »Erkenntnisbedingungen« aufkommende »Dialektik in den Selbstvollzug Gottes hineinnimmt«<sup>4</sup> – sie freilich im religionstheoretisch genetisierten theo-logischen Resultat zur Spekulation erhebend. Die Überführung des Reflexion genannten Differenzbewußtseins in die Spekulation und die theo-logische Einsicht in das – nun allerdings nicht mehr einsinnige, sondern durch eine innere Gegenläufigkeit verklammerte zweisinnige – Differenzmoment im Gottesgedanken sind also voneinander untrennbar. Allerdings ist diese theo-logische Einsicht und ihre religionstheoretische Genese nur einem spekulativ-vernünftigen Denken zugänglich: Ein der bloßen Verstandesreflexion verpflichtetes Bewußtsein erblickt hierin die Destruktion des Gottesgedankens und mithin auch des religiösen Bewußtseins, da der Gottesgedanke ihm als sein über alle Entzweiung erhabener

Grund gilt. Allerdings ist es genau dieses Bewußtsein, das für Religion und Gottesgedanke ruinöse Folgen zeitigt. Denn es stellt selbst eine undurchschaute Entzweiung dar, die in jenem in abstrakter Differenz zum Bewußtsein stehenden Gott verschleiert wird. Deshalb schließt die mit der Einsicht in ein strukturelles Dilemma des religiösen Bewußtseins anhebende spekulative Religionsbegründung ein religionskritisches Moment ein: Kritikpflichtig sind dieses Bewußtsein und sein Gottesgedanke, freilich in einer letztlich bildungspraktischen Absicht. – Im folgenden soll der skizzierte Sachverhalt anhand Hegels Frankfurter religions-theoretischen Bemühungen (II.) sowie der spekulativen Überwindung des Refle-xionsdilemmas in der ›Differenzschrift‹ (III.) in systematischer Perspektive in den Blick genommen werden. Abschließend seien noch einige Linien zu Hegels späterem Religionsverständnis angedeutet und in ihrem Stellenwert gegenüber dem religiös tätigen Bewußtsein beleuchtet (IV.).

## II.

Das Stichwort ›Vereinigung‹ markiert knapp das thematische Zentrum von Hegels Frankfurter religionsphilosophischen Texten. Die während der Zeit des engen Aus-tausches mit Hölderlin<sup>5</sup> entstandenen Meditationen über Liebe, Leben und Religion kreisen um ein Konzept der »Vereinigung des Subjekts und Objekts, der Freiheit und Natur, des Wirklichen und Möglichen«<sup>6</sup>. Mit diesem an inhaltlicher Weite kaum überbietbaren Vereinigungsprogramm sucht Hegel einen Ausweg aus der Aporie seiner vormaligen religionsphilosophischen Arbeiten, die, im Zeichen einer von Kant inspirierten moralphilosophischen Verortung der Religion stehend, ein zwiefaches Scheitern eingestehen mußten. Zum einen dokumentiert nämlich eine die Religion beanspruchende Moralphilosophie ein Unvermögen der Vernunft, sich selber auto-nom zu realisieren. Anders als etwa ein »Republikaner«, der einen Zweck setzt, »dessen Realisierung ganz von ihm abhängt und also keiner fremden Beihilfe bedarf« (196), ist der durch den kategorischen Imperativ konstituierte gute Wille auf fremde Beihilfe angewiesen, wenn er auf religiöse Postulate rekurren muß, um eine Übereinstimmung von Vollkommenheit und Glückseligkeit begreiflich zu machen. Hierdurch gerät selbst der freie Wille in Abhängigkeit – wie zumal die faktische Unterordnung des praktischen Religionsglaubens unter religiöse Positivität beweist, in der schließlich die Moral auf »unsere Abhängigkeit von der Gottheit gebaut ist« (179). Will Hegel auch dieser Verkehrung durch eine ausgreifende Positivitätskritik zu Leibe rücken, so zeigt doch gerade die um der funktionalen Vermittelbarkeit von Religion und Moral vorgenommene Positivitätskritik den fundamentalen Gegensatz beider: Hegel muß einsehen, daß es Religion nicht ohne Positivität gibt und hiermit die Autonomie der Moral immer schon untergraben ist. Zum anderen scheitert die von Hegel zunächst favorisierte Religionskonzeption jedoch deshalb, weil sie selber ein positives Element impliziert. Es hat allerdings mit der religiösen Positivität nur einen

Strukturcharakter gemein: nämlich die *Entgegensetzung*. Steht ›Positivität‹ religiös für das objektive Vorgegebensein von Inhalten, die sodann in die Subjektivität des Glaubens aufzunehmen sind, so meint ›Positivität‹ in moraltheoretischem Zusammenhang den Gegensatz, den der »positive moralische Begriff« gegenüber der lebendigen Subjektivität setzt, die von ihm normiert werden soll (240). Der Begriff ist zwar fähig, »den Charakter der Positivität zu verlieren, wenn die Tätigkeit, die er ausdrückt, selbst entwickelt wird und Kraft bekommt« (ebd.) – aber *als* bloßer moralischer *Begriff* ist er niemals imstande, jene *Tätigkeit als solche* zu entwickeln und ihr die Kraft der *Selbstrealisierung* zu verleihen. Er befestigt vielmehr die strukturelle Differenz gegenüber seinem Vollzug. Auf Grund des zumindest zwiefachen Scheiterns der an Kant angelehnten Konzeption sucht Hegel nach einer umfassenden Vereinigungsphilosophie<sup>7</sup>.

Den Schlüssel zur ihr findet Hegel in der Liebe, die den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur sowie Begriff und Vollzug übergreift. Denn in der Liebe waltet eine vollkommene Hingebung der Entgegengesetzten aneinander. Liebe besagt, daß das Subjekt die Form des Subjekts und das Objekt die Form des Objekts verlieren, daß Natur in Freiheit transformiert und der Gegensatz von Begriff und Vollzug überwunden wird. »Nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht« (242). Allerdings müssen sich die in der Liebe sich aktual Vereinigenden bereits in einem umgreifenden Zusammenhang befinden, welcher der Wirklichkeit der Vereinigung vorausgesetzt ist und sie allererst ermöglicht. Diese umgreifende Einheit ist das Leben, die immer schon gestiftete Einheit aller Lebendigen. »Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe, findet nur unter Lebendigen statt« (245). Hegel beschränkt das Lebendige keineswegs auf die Gestalten des physischen Lebens. Vielmehr verbindet er hiermit einen umfassenden Zusammenhang, in dem nichts einer perennierenden Entgegensetzung unterliegt. Das Leben aktualisiert sich in der Liebe mithin »nicht als ... Summe vieler Besonderer, Getrennter« (246), sondern im Liebesgeschehen erfüllt sich das es ermöglichende Leben selbst. In der Liebe »findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben« (ebd.).

Gleichwohl entsteht im Zuge der Explikation der Liebes- und Lebenslogik das Problem, daß ihre Darstellung sich von ihrer Vollzugsaktualität unterscheidet. Hegel sucht deshalb nach einer Ausdrucksform der Liebeslogik, in der die in der Liebe vereinigten Momente nicht voneinander isoliert sind<sup>8</sup>. Eine solche Explikationsform erblickt Hegel in der Religion. Anders als im Horizont der praktischen Philosophie Kants begreift Hegel die Religion nunmehr als eine ästhetisch entgrenzende Idealisierung der Liebe, welche gleichwohl mit ihrem Vollzug konvergiert: »Die Religion ist eins mit der Liebe« (244). Doch unmittelbar mit ihr zusammenfallen kann sie nicht. Deshalb ist Religion auch »freie Verehrung der Gottheit« (ebd.) – einer Gottheit, die durch Einbildungskraft hervorgebracht und als Einheit von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Natur so ausgezeichnet ist. »Wo Schrift und Objekt oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß

Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion« (242).

Sosehr Hegels Konzeption von Religion als tätiger Liebe einerseits und als Verehrung einer in Gestalt eines Göttlichen namhaften Vereinigung andererseits dafür steht, daß die Darstellung der Liebe gleichen Inhalts wie ihre Wirklichkeit ist, so sehr führt sie unvermeidlich eine Differenz der Form zwischen Wirklichkeit und Darstellung herauf. Diese Differenz, von Hegel als *Reflexion* bezeichnet, stellt das philosophische Grundproblem Hegels vor seinem Übergang nach Jena dar. Reflexion ist eine Fassung jener Vereinigung, die widersprüchlicherweise die Vereinigung durch einen Gegensatz zum Ausdruck bringt. Diesen Widerspruch von Einheit und Gegensatz vermag die Reflexion, ihrerseits als Gegensatzform bestimmt, nicht von sich aus aufzulösen: Die Reflexion befestigt ihn vielmehr in einer unendlichen Reihe des abwechselnden Entgegengesetzten und Vereinigen von Gegensatz und Einheit. Hegels Religionsverständnis unterliegt insofern dem Reflexionsgegensatz, als die Gestalt des Göttlichen, obgleich als Vereinigung bestimmt, ihrem aktuellen Vollzug entgegengesetzt ist. Überdies ist sie selbst durch Reflexion konstituiert: »Diese Tätigkeit (sc. der Vereinigung), *reflektiert* als Objekt, ist das Geglaubte« (251, Herv. v. mir, JD). Ist auch das die Vereinigung repräsentierende Objekt als Gottheit das wahrhafte Ideal der Religion, so destruiert sich dieser Charakter der Gottheit dadurch zugleich, daß sie notwendig einen Gegensatz gegen die religiös getätigte Vereinigung hervorbringt. Deshalb ist die religiös lebendige Liebe gegenläufig zur reflexiven Konstitution der Gottheit bestrebt, »die Reflexion in völliger Objektlosigkeit auf(zuheben)« (246). Hierdurch bringt sich jedoch die Liebe um die Möglichkeit einer religiösen Idealisierung, obwohl diese gerade um ihrer selbst willen gefordert ist, sofern sie einer Darstellung will fähig sein. Das mit der Reflexion verbundene Dilemma führt folglich zu der Antinomie, daß entweder die religiöse Liebesvereinigung in einem Reflexionsgegensatz als solche destruiert wird, wenn sie in einer Gottheit zur Darstellung kommen soll, oder daß sie zu einer gestaltlosen Abstraktion verkommt, wenn sie konsequent nur als ein unmittelbarer Vollzug wirklich ist, der um seiner aktuellen Reinheit willen jede Objektivation flieht.

In den Manuskripten, die seit der Ausgabe von H. Nohl unter dem Titel ›Der Geist des Christentums und sein Schicksal‹ zusammengefaßt werden, hat Hegel die genannte Antinomie erheblich differenziert, ohne sie indes einer wirklichen Auflösung zuführen zu können. Sein Religionsverständnis kreist weiterhin um die die »Macht des Objektiven« brechende und die »den Gesetzen das Gesetzliche« nehmende Liebe (363; 324), die überdies den Keim eines universalen göttlichen Reiches der Vereinigung von Subjektivität und Objektivität, von Individualität und Gemeinschaft bildet. Gleichzeitig betont er die Notwendigkeit einer »Darstellung dieser Einigkeit«, die in der Liebe der christlichen Gemeinde wirklich ist und ihren »göttliche(n) Geist« ausmacht (407; 405). Denn die Liebe wird erst dann zur *Religion*, wenn sie sich mit Hilfe der Einbildungskraft »in einer objektiven

Form« ausspricht (405). Doch zugleich weist Hegel in eindringlichen Analysen etwa der Auferstehungsvorstellung nach, daß noch die verlebendigte Objektivierung der religiösen Liebe die Reflexionsdifferenz gegenüber ihrer Vollzugsgestalt aufbrechen läßt: Der im Auferstandenen vergötterten Liebe hängt die vom Verstand fixierte Individualität Jesu wie Blei an den Füßen, da die Gemeinde sich von ihm getrennt wähnt – eine Entzweiung, für die die Naturenzweiheit der konsequenteste und religiös untauglichste Begriff ist (vgl. 369; 409ff.).

Gleichwohl modifiziert Hegel seine fundamentale Antinomie insofern, als er einerseits im Gefühl und in der Anschauung Formen erblickt, die ob ihres *praereflexiven* Charakters dem – cum grano salis – spinozistisch verstandenen göttlichen *Leben* entsprechen. Andererseits bricht sich die Einsicht in die Notwendigkeit eines Gegensatzverhältnisses Bahn, da für die Bestimmung auch des *einheitlichen* göttlichen Lebensvollzuges immer schon *Reflexion* beansprucht wird – zumal dann, wenn aus ihm auch die Trennung soll entspringen können. Allerdings ist Hegel nicht imstande, beide gegenläufigen Gedanken zu verflechten. So kann das Göttliche als »reines Leben« nur so expliziert werden, daß es »nichts Entgegengesetztes in sich enth(ält)«: »Alle Ausdrücke der Reflexion über Verhältnisse des Objektiven oder über Tätigkeit (müssen) wegen objektiver Behandlung desselben vermieden werden« (372). Folglich kann das göttliche Leben nur in einer nicht-reflexiven Form aufgefaßt werden. Diese Form ist das Gefühl. Hegel bringt das Gefühl zwar noch mit der Anschauung in Korrelation, aber diese Korrelation gilt nur solange, als die Anschauung wie das Gefühl den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, von gegensatzbehaftetem Endlichen und gegensatzübergreifendem Unendlichen wegfallen läßt<sup>9</sup>. »Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen« (363) – ebendies ist die nur dem Gefühl mögliche Partizipation am göttlichen Leben. Sie fußt darauf, daß die Subjektivität des Gefühls selbst eine Modifikation des göttlichen Lebens ist. Damit ist eine substantielle Differenz von göttlicher und menschlicher Natur, von Leben und Gefühl ausgeschlossen: Ein reines *Gefühl* des *Lebens* ist nur dann möglich, wenn es eines des *einen und gleichen* Lebens ist (vgl. 382; 372; 363). Dieses Leben nimmt insgeheim die Stelle eines Absoluten ein.

Sosehr die spinozistische Verklammerung von Liebe, Leben und Gefühl dem ruinösen Reflexionsgegensatz wehrt, so wenig erlaubt sie es jedoch, das reine Leben als »Quelle aller vereinzelt Leben « zu denken (371). Auch vermag sie nicht die »Trennung« begreiflich zu machen, die für die in der Liebe vollzogene »Vereinigung des Lebens« vorausgesetzt ist (394). Deshalb nähert sich Hegels Konzeption einer von ihm selbst kritisierten Abstraktionslogik an. Soll es dennoch zu einer Erklärung der Differenzverhältnisse kommen, die als Modifikationen des einen gleichen Lebens interpretiert und folglich in ihm gehalten sind, muß Hegel wiederum die Reflexion bemühen, ohne ihr jedoch zugleich einen Ort innerhalb des Lebens anweisen zu können. So ist es »die Reflexion, die das Leben trennt« und »es in Unendliches und Endliches unterscheiden kann«; »außerhalb der Reflexion,

in der Wahrheit« findet diese Trennung nicht statt (378). Freilich intendiert Hegel mit dieser Formulierung eine Kritik der Reflexion. Denn der »Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist ... das Leben selbst« – welches somit den Charakter eines »heilige(n) Geheimnis(ses)« annimmt (ebd.). Doch durch diesen Umstand bricht die Reflexionsdifferenz verschärft auf: Ist das Leben ein Geheimnis, weil die Wahrheit *außerhalb* der Reflexion ist, so ist mit dem *Gegensatz* von Reflexion und Wahrheit die *Reflexion* selbst anerkannt, sosehr dieser Gegensatz gerade die reflexionsfreie *Wahrheit* selbst betonen will.

Sind Wahrheit und Reflexion einander entgegengesetzt, dann kann die Wahrheit nicht durch Reflexion erfaßt werden, obgleich eben dieser Sachverhalt allein durch Reflexion gedacht werden kann. Diese Paradoxie zeitigt nach dem »Systemfragment von 1800« eine zwiefache Konsequenz. Zum einen nimmt das Leben selbst – wie bereits die Wahrheit – den Charakter des Geheimnisses an, der jedoch nun von Hegel explizit als Reflexionsbestimmung gedeutet wird. Denn das, was die Lebendigkeit des Lebens konstituiert, ist allein »für die *Reflexion*« ein »Sein *außer* der *Reflexion*« (422, Herv. v. mir, JD). Doch da der Gegensatz gegen die Reflexion zugleich für die Reflexion als das gegensatzgeleitete Prinzip zu stehen kommt, ist das Leben kein einsinniges Reflexionsprodukt, das dem Reflexionsgegensatz lediglich äußerlich wäre. Vielmehr folgt aus dem Sachverhalt eines »Seins außerhalb der Reflexion« »für die Reflexion«, daß die Reflexion ihren Für-Bezug auf sich selbst beziehen muß und mithin das Trennungsprinzip auf es selbst anwenden. Diese reflexive Selbstanwendung des Trennungsprinzips führt zur Reflexion der Reflexion – einer negativen Dialektik, die den Verstandesgegensatz mit seiner Hilfe über ihn selbst erhebt und zur Vernunft bringt. Die Philosophie, der Hegel die Reflexion der Reflexion zuweist, hat deshalb »in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen« und auf diese Weise »das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises (zu) setzen« (423).

Ist die Überführung der Verstandesreflexion in eine negative Dialektik die eine Konsequenz, die es aus der Einsicht in den Reflexionscharakter des außerhalb der Reflexion angesiedelten wahren Lebens zu ziehen gilt, so muß als zweite Konsequenz das wahrhaft unendliche Leben *selbst* in *seinem Gegensatz* zum Gegensatz der sich selbst entgegengesetzenden Reflexion thematisch werden. Hegel sieht diesen Sachverhalt, indem er – eine spätere spekulative Formel gleichsam antizipierend – es experimentell als »die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung« bezeichnet (422). Allerdings verfügt Hegel noch nicht über die spekulativen Denkmittel, um den Gehalt dieser Formel zu explizieren, ohne ihn entweder einem einfachen Reflexionsgegensatz oder unendlicher Iteration auszuliefern. Hierzu müßte er die noch im »Systemfragment« festgehaltene spinozistische Konzeption des einheitlichen, aber in unendliches und endliches modifizierten Lebens preisgeben und das Leben selbst als den inneren Zusammenhang der gegensätzlichen Faktoren des Selbstbezuges und des Gegensatzes der Reflexion interpretieren – wodurch die Differenz im Leben selbst angesiedelt wäre. Doch anstatt die

Implikationen der genannten Formel in den Mittelpunkt seines Interesses zu rücken, sucht Hegel in der Religion wiederum ein nicht-reflexives *Medium* der Beziehung des endlichen und unendlichen Lebens, welches das Leben von der Reflexion *unberührt* halten soll. Denkbar ist dieses Medium und die ihm vorbehaltene reflexionsfreie Beziehung Unterschiedener freilich nicht. Folglich muß die Philosophie »mit der Religion aufhören« (423). Als »Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben« gekennzeichnet (425; vgl. 421; 427), soll die Religion jedem durch einen Gegensatz Beschränkten seine Beschränktheit nehmen. Doch dies ist, der von Hegel zuvor favorisierten Gefühlsform entsprechend, bestenfalls »glücklichen Völkern« möglich. Wo hingegen Zerrissenheit und Trennung vorherrschen – oder: die Reflexionskultur –, dort triumphiert auch in der religiösen Erhebung der Gegensatz von unendlichem und endlichem Leben, von Gott und Mensch.

### III.

Bereits in seiner ersten Jenaer Arbeit begegnet Hegel dem uneingestandenem Scheitern seiner früheren Religionstheorien, indem er die Reflexionskultur des »westlichen Norden(s)«<sup>10</sup> mit Hilfe eines spekulativen Konzepts des Absoluten kritisiert und in es aufhebt. Die »Differenzschrift« von 1801, in der Hegel als »Schellingianer«<sup>11</sup> erstmals an die literarische Öffentlichkeit tritt, faßt Religion als ein Element der »Anschauung des sich selbst gestaltenden, oder sich objectiv findenden Absoluten« (75). Diese Formel organisiert den Abschluß einer Systemskizze durch die Gestalten der Kunst und Spekulation, wobei die Religion der Kunst untergeordnet wird. Während in Kunst und Religion das Bewußtlose überwiegt, so erscheint in der Spekulation jene Anschauung des Absoluten mehr in der Form der Bewußtseinstätigkeit. Doch diese Differenz von Kunst und Religion einerseits und Spekulation andererseits zehrt sich dadurch auf, daß in beiden Extremen auch ihr jeweiliges Gegenteil gesetzt wird. Deshalb sind beide, »Kunst und Spekulation ... in ihrem Wesen der Gottesdienst; beydes (ist) ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens, und somit ein Einsseyn mit ihm« (76). Wie aus diesem noch substanzmetaphysisch anmutenden Systemabschluß erhellt, nimmt die Religion eine doppelte Stellung ein: Während sie einmal als ästhetisch-spekulativer »Gottesdienst« metaphorisch für das Ganze der mit dem Absoluten selbst identischen Anschauung desselben steht, ist ein andermal Religion in engerem Sinne nur ein der Kunst zugeordnetes Moment<sup>12</sup>.

Die Voraussetzung des skizzierten Systemabschlusses bildet die Überwindung des Reflexionsstandpunktes in philosophisch-spekulativer Vernunft, die das »Absolute im Bewußtseyn zu konstruieren« fähig ist (11). Hierzu muß sie zwei gegenläufige Faktoren in einen Zusammenhang verflechten. Zum einen ist das Bewußtsein von den ihm qua Bewußtsein eigentümlichen Beschränktheiten zu befreien, damit

das Absolute nicht nur gegen-ständlich zum Bewußtsein zu stehen kommt. Denn anderenfalls wäre es zwar dem durch Reflexionsgegenständlichkeit charakterisierten Bewußtseinsprinzip unterstellt, aber hierdurch gerade in bleibende Differenz gegenüber dem Bewußtsein gebracht, da für das Absolute selbst die Bewußtseinsdifferenz nicht maßgeblich ist. Zum anderen ist gleichwohl »die Entzweyung in das Absolute« zu setzen und das Bewußtsein als seine Erscheinung zu explizieren (16). Denn anderenfalls wäre nicht nur das Absolute bewußtseinstranszendent, sondern auch das Bewußtsein dem Absoluten selbst transzendent. Als »Tätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich« vereinigt nun die Spekulation beide gegenläufigen Faktoren; sie ergreift in der »Grundlosigkeit der Beschränkungen ... ihre eigene Begründung in sich selbst« (12). Formal gleichsam eine Mittelstellung zwischen dem Absoluten und dem Bewußtsein einnehmend, vermag die Spekulation die Grundlosigkeit der Reflexionsbeschränkungen des Bewußtseins einzusehen, weil sie weiß, daß diese nicht ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen bereitstellen. Sie sind vielmehr in einer absoluten Identität zu sehen: dem unbeschadet der Entzweyung mit sich identischen Absoluten. Kraft diesen Wissens mit dem Absoluten, das der Grund von allem Bestehenden ist, material zustimmend, kann die Spekulation in der Einsicht des Grundes der Grundlosigkeit von allem, das vom Absoluten differiert, ihre eigene Begründung leisten. Denn sie wird durch den Bezug des doppelseitigen Gegensatzes von Bewußtsein und Absolutem aufeinander zugleich selbstbezüglich. Die Spekulation hat die Kompetenz der Konstruktion des Absoluten im Bewußtsein, weil sie, in der Weise des Gegensatzes des Gegensatzes selbstbezüglich, den Gegensatz von Bewußtsein und Absolutem überwindet.

Allerdings ist dieser Gegensatz weniger durch das Absolute als vielmehr durch das der verständigen Reflexionsform verpflichtete Bewußtsein aufgebaut. Deshalb ist es in der Spekulation darum zu tun, diesen Bewußtseinsgegensatz durch die Selbstanwendung der Reflexion zu negieren. Macht sich die Reflexion »selbst zu ihrem Gegenstand«, dann ist »ihre Vernichtung« ihr von der Vernunft gegebenes »höchstes Gesetz«, durch das sie zugleich »zur Vernunft wird« (18). Dem Absoluten als der Indifferenz des Reflexionsgegensatzes entgegengesetzt, aber gleichwohl nur »im Absoluten« Bestand habend, muß die Reflexion »sich das Gesetz der Selbsterstörung geben«, um bestehen zu können (ebd.). Ebendamit ist ihr Bestand dem Vollzug ihrer Selbstnegation übereignet. Die skizzierte Gedankenfigur impliziert jedoch noch zwei miteinander verwobene Schwierigkeiten. Entweder *ist* nämlich die Selbstnegation der Reflexion nicht *für* diese selbst, da ihr Sein nur im Absoluten lokalisiert ist. Damit wäre allerdings die sich negierende Reflexion in ein abstrakt-identisches Absolutes versenkt, das seinerseits nicht den Aufbau der für die Selbstnegation beanspruchten Reflexionsdifferenz steuern könnte. Oder der Vollzug der Selbstnegation der Reflexion wäre gebunden an eine ihm gegenüber externe Reflexionsinstanz, die für die beanspruchte Differenz von Reflexion und Absolutem entsteht. Damit wäre jedoch eine Externperspektive auf

das Absolute eingestanden und das Absolute um seine Absolutheit gebracht. Beiden antinomisch zueinander stehenden Konsequenzen wehrt Hegel durch die Figur der transzendentalen – oder: intellektuellen – Anschauung. Die systematische Stelle des vormaligen Gefühlsbegriffes einnehmend, fungiert sie als die Instanz, die am Orte des Bewußtseins, aber nicht in der Form des Bewußtseins die Vollzugsaktualität des logischen ›Zugleich‹ von absoluter Indifferenz und Reflexionsdifferenz repräsentiert. Denn für die Selbstanwendung der Reflexion wird die Differenz der in jenem ›Zugleich‹ versammelten Momente zwar beansprucht, aber zugleich auch negiert. Einer solchen »Vernichtung der Entgegengesetzten im Widerspruch« tritt die Anschauung dadurch entgegen, daß sie am Orte des Bewußtseins eine »Synthese Entgegengesetzter« ermöglicht (27). Das spekulative Wissen vereinigt deshalb die Reflexion als seine negative und die Anschauung als seine positive Seite. Freilich vermag die Anschauung ihre Funktion im spekulativen Wissen nur dann zu erfüllen, wenn im Absoluten selbst »Entgegensetzen und Einsseyn ... zugleich« sind (64). Die spekulativ gedachte Reflexion der Reflexion erfordert komplementär die Anerkennung eines Differenzmomentes im Absoluten selbst, für das subjektiv die Form der Anschauung steht. Nur so vermag Hegel die noch das Systemfragment von 1800 beherrschende Abstraktionslogik zu überwinden. Allerdings bringt dieser Sachverhalt eine gewisse Spannung gegenüber einer für verbindlich erklärten identitätsphilosophischen Konzeption des Absoluten mit sich. Sie soll in der Systemskizze mit Hilfe der an Schelling orientierten Figur einer *duplizitären Selbstkonstruktion* des Absoluten in Natur- und Transzendentalphilosophie behoben werden. Jedoch vermag Hegel die Indifferenz beider Wissenschaften, die um der in ihnen waltenden *Selbstkonstruktion* des Absoluten willen gedacht werden muß, nur »negativ«, in der »Aufhebung der Trennung beyder Wissenschaften« zu explizieren, da sie in einer »ursprüngliche(n) Identität« wurzelt (75). Positiv liegt dieser Aufhebung voraus die Selbstobjektivierung der ursprünglichen Identität in einer »Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes« (ebd.), welche letztlich nur als eine Selbstanschauung des Absoluten vermöge der bereits genannten, systembeschließenden Gestalten der Kunst und Spekulation gedacht werden kann.

Erlaubt die skizzierte Konzeption des spekulativen Wissens es Hegel, den zuvor mit dem Stichwort ›Vereinigung‹ benannten Gehalt von Religion zu explizieren ohne ihn der Reflexionsdifferenz auszuliefern, so impliziert diese Konzeption freilich neben einer spekulativen Transformation auch seine Ablösung von der Form des religiösen Bewußtseins. Denn dieses von Hegel in der ›Differenzschrift‹ unter dem Titel »Glauben« analysierte Bewußtsein<sup>13</sup> ist eine »Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute«, in der »nur die Entgegensetzung im Bewußtseyn (ist), hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit« herrscht (21). Der Glaube ist deshalb ein »Verhältniß der Reflexion zum Absoluten«, weil er das Göttliche allein in der Form des Objekts ausspricht und in einer spekulativen Aufhebung des Gegensatzes zwischen ihm und dem Absoluten nur eine »Zerstörung

des Göttlichen« erblickt (ebd.)<sup>14</sup>. Dennoch ist der Glaube dem Absoluten nicht allein entgegengesetzt. Als »unmittelbare Gewißheit« ist er nämlich ebenso »die Identität selbst« und mithin »Vernunft« (ebd.). Die absolute Gewißheit ist nichts anderes als das Absolute selbst, vollzogen am Orte der menschlichen Subjektivität. Aber sie ist dies nur bewußt- und gestaltlos. Deshalb vermag sie ihren Charakter nicht zu erkennen. Was auf ihrem Boden erkannt wird, ist nämlich »vom Bewußtsein der Entgegensetzung begleitet« und untergräbt mithin gerade die Gewißheit selbst (ebd.). Dem als ›Glauben‹ bezeichneten Bewußtsein kommt nur die Differenz in Gestalt des göttlichen Objekts zu Bewußtsein, so sehr er an sich gerade Gewißheit und folglich das Gegenteil des Bewußtseinsgegensatzes ist. Will der Vollzug der Gewißheit ein Wissen des Vollzugs ausbilden, so ist er genötigt, das religiöse *Gottesbewußtsein* in eine spekulative Einheit mit dem philosophisch gedachten Absoluten zu überführen. Doch dies ist nur mit Hilfe einer momentanen *Negation* des Bewußtseins möglich, vermöge deren die von der Bewußtseinsform verdeckte Selbstbezüglichkeit der religiösen Subjektivität so in den Blick kommt, wie sie im seinerseits selbstbezüglichen Absoluten fundiert ist. Ohne jene Negation, auf dem fixierten Standpunkt des Bewußtseins, ist die von Hegel erreichte Einsicht in die Differenz des Vollzugs der absoluten Gewißheit und des Wissens des Vollzugs des Absoluten nicht vermittelbar. Dies ist die religionstheoretische Konsequenz der Überführung des Reflexionsgegensatzes in spekulative Vernunft.

#### IV.

Der religionstheoretischen Konsequenz steht eine theo-logische zur Seite. Wenn das religiöse *Gottesbewußtsein* negiert werden muß, damit das Absolute angemessen erfaßt werden kann, dann ist auch der von diesem Bewußtsein in der Reflexionsform vorgestellte *Gott* um des Absoluten willen zu negieren. Denn der *Gott* des religiösen Bewußtseins ist nicht das Absolute. Ist das religiöse Bewußtsein an die Reflexionsform gebunden, so ist hiervon ebenso der religiös in der Form des Objekts thematische *Gott* betroffen. Allerdings bescheidet sich Hegels spekulative Theorie des Absoluten nicht mit diesem religionskritischen Resultat. Aufgrund des Umstandes, daß sie in einem weiteren Sinn selbst als ›Religion‹ gekennzeichnet werden kann, vermag sie späterhin auch der Religion in engerem Sinne eine philosophische Existenz zu geben. Doch hierzu sind, systematisch gesehen, noch wenigstens zwei zentrale Veränderungen in Hegels Philosophiekonzept vonnöten. Die erste betrifft die Fortentwicklung der spekulativen Theorie des Absoluten, die als Religion im weiteren Sinne den Rahmen für die Religion im engeren Sinne abgibt, welche deren Innensicht darstellt. Die ›Differenzschrift‹ hatte das Absolute einerseits als absolute Identität konzipiert, welche das Nichtsein ihres gegenteiligen anderen einschließt. Andererseits hat sie im Begriff des Absoluten dem Differenzmoment Rechnung zu tragen gesucht, damit noch das Nichtsein des anderen

nicht ein anderes ist als das Absolute. Dieser Sachverhalt prägt sowohl die duplizitäre Selbstdarstellung des Absoluten in Natur- und Transzendentalphilosophie sowie die Indifferenzierung beider Wissenschaften, soweit sie einander entgegengesetzt sind, als auch die Zweiheit von Reflexion und Anschauung im spekulativen Wissen, welches deren Einheit ist. Da nun das spekulative Wissen systematisch nur »eine Wissenschaft des Absoluten« (GW 4, 76, Herv. v. mir, JD) ist und der Seite der Transzendentalphilosophie zugerechnet wird, kommt es zu einer Spannung zwischen der transzendental- und der naturphilosophischen Vergegenwärtigung des Absoluten, welche insgeheim auch das Absolute selbst betrifft. Denn jene ist komplexer als diese, obgleich beide gleichermaßen das Absolute sollen darstellen können. Aber allein die Spekulation in der Einheit von Anschauung und Reflexion hat das »absolute Princip« (76), das auch für die Natur maßgeblich ist. Dieser Sachverhalt verweist auf eine - von Hegel nicht eingestandene - Spannung zwischen dem identitätsphilosophisch gedachten Absoluten und der Spekulation (vgl. GW 4, 18; 32; 76). Diese Spannung kommt noch in einer weiteren Asymmetrie zum Vorschein. Hegel betrachtet nämlich einerseits das Absolute als eine immer schon vorhandene Größe für die Spekulation, welche lediglich die Aufgabe hat, die der »vorausgesetzte(n) Unbeschränktheit« entgegenstehenden »Beschränkungen« wegzuräumen (GW 4, 15). Andererseits überzieht er den Gedanken eines fertig gegebenen, sich selbst dem Wissen zubereitenden Absoluten mit beißendem Spott: Bietet es sich doch der »Passivität des Denkens« kaum so dar, daß dieses »nur den Mund aufzusperren braucht« (GW 4, 86). Ein solches Absolutes ist der Selbsttätigkeit der Vernunft immer schon strukturell unterlegen. Den genannten Asymmetrien zwischen dem Absoluten und seinem spekulativen Wissen kann nur dann gewehrt werden, wenn sie vermöge der Einsicht in den geheimen Wechselseitigkeitscharakter der Asymmetrien in eine Symmetrie von Absolutem und Wissen überführt werden. Denn die zu Lasten des Absoluten gestärkte Spekulation fußt in ihrer Stärke auf seiner Schwäche - und vice versa. Damit wird jedoch die »Schwäche« zugleich zum Fundament der »Stärke«. Hegel wird die noch einmal die spekulative Überwindung eines Gegensatzes bewährende Überführung der Asymmetrien in eine Symmetrie in seiner späteren Konzeption des Absoluten als des Geistes erreichen. Denn der Geist ist als ein *Wissen* von sich *bestimmt*, das zugleich in seinem *Gegenteil* sich *vollzieht*. Da der absolute Geist »sich selbst als das Andre seiner selbst, als unendlich, und so sich selbst gleich«<sup>15</sup> setzt, kann er nicht nur die Stelle der Reflexion, sondern auch die der Anschauung einnehmen, welche Hegel um der vollzugsaktualen Vergegenwärtigung des »Zugleich« von Differenz und ihrer Aufhebung willen eingeführt hatte. Denn mit der Duplizität des als Geist verfaßten Absoluten sind die Differenz und ihre Aufhebung gleichermaßen anerkannt: Im Geist sind beide gegenläufigen Momente der Spekulation enthalten. Erst mit dieser Konzeption ist eine angemessene Füllung der berühmten Formel aus der »Differenzschrift« erreicht, derzufolge das Absolute die »Identität der Identität und der Nichtidentität« ist (GW

4, 64). Allerdings erfordert die Einlösung des Gehalts dieser Formel in der Konzeption des Geistes, daß sich jede spinozistische Vorrangstellung des Absoluten vor seiner spekulativen Erkenntnis aufzehrt: Das Absolute ist nur, insofern seine Bestimmtheit im Vollzug der philosophischen Spekulation gedacht wird. Die zweite Veränderung betrifft Hegels Verständnis von Religion in engerem Sinne. Hatte Hegel in seinen vorspekulativen Schriften die Religion vornehmlich im Blick auf ihre Vollzugsform, die Liebesvereinigung, gedeutet und hatte er angesichts des Reflexionsdilemmas den an sich vernünftigen Charakter der unmittelbaren, bewußtlosen Gewißheit hervorgehoben, so greift er zur weiteren Ausbildung seiner Religionstheorie auf den Inhalt des Christentums zurück, um hierdurch Religion in engerem Sinne zu bestimmen. Dieser Inhalt ist in der Menschwerdung Gottes konzentriert. Sprach bereits die ›Differenzschrift‹ metaphorisch von ihr, so deutet der Fichte-Teil von ›Glauben und Wissen‹ gar die Umriss eines ökonomisch-trinitarischen Christentumsverständnisses an, um hierdurch dessen Reflexionsphilosophie der absoluten Subjektivität zu kritisieren. Danach beinhaltet die Religion für die endliche Natur eine reale Erlösung, »deren ursprüngliche Möglichkeit, das Subjective, im ursprünglichen Abbilde Gottes, ihr Objectives aber, die Wirklichkeit(,) in seiner ewigen Menschwerdung« beschlossen liegen; »die Identität jener Möglichkeit und dieser Wirklichkeit aber« wird »durch den Geist als das Einsseyn des Subjectiven mit dem Mensch gewordenen Gotte« realisiert (GW 4, 407). Wie aus dieser dichten Formulierung erhellt, drängt der religiöse Inhalt selbst auf die bei Hegel als ›Geist‹ namhafte Struktur eines Sich-selbst-Gleichseins im Anderssein. Die Menschwerdung Gottes ist deshalb nicht auf den objektiven Gehalt der Inkarnation in die Einzelheit des Gottmenschen beschränkt. In der göttlichen Selbstheit grundgelegt und als Erfüllung der göttlichen Ebenbildlichkeit gedacht, zielt die Christologie vielmehr auf ihre pneumatologische Realisierung im menschlicherseits vollzogenen Wissen darum, daß »die göttliche Natur ... nicht eine andre (ist) als die menschliche« (JR, 266) - so sehr gerade um dieses Wissens willen die substantielle Einheit der ›Naturen‹ zugunsten einer Zweiheit von göttlicher und menschlicher Subjektivität differenziert sein will. Ist doch das »geistige Element«, in dem Religion ihren Ort hat: »Anerkanntsein« (JR, 263).

Vermöge der Konzeption des Absoluten als des Geistes sowie der im Zeichen der Pneumatologie begriffenen Religion ist es Hegel prinzipiell möglich, diese als eine Vollzugsgestalt des philosophisch gedachten Absoluten zu explizieren. Religion im engeren Sinne wird dadurch zu einem Binnenmoment des als Geist namhaften Absoluten. Auf diese Weise vermag Hegel ebenso der spekulativ gedeuteten Gewißheit als der Vollzugswirklichkeit der Religion in engerem Sinne Rechnung zu tragen wie auch der spekulativ gedachten Wahrheit des absoluten Geistes. Denn diese beinhaltet gerade, daß der Geist tätig zum Wissen seiner selbst gelangt, wobei dieses Wissen die Duplizität von Selbst und anderem notwendig einschließt. Die in den absoluten Geist integrierte Religion hat es deshalb mit der dem religiösen

Bewußtsein zwar zugrunde liegenden, von ihm selbst aber verfehlten Struktur seiner Selbstbezüglichkeit zu tun, weil sie das ›Selbstbewußtsein des absoluten Geistes‹ darstellt<sup>16</sup>. Doch sosehr Hegels spekulative Formel von der Religion als dem ›Selbstbewußtsein des absoluten Geistes‹ vermittlungsfähig ist mit einer pneumatologischen Konzeption der Religion, so wenig leuchtet sie als Inbegriff einer *religionstheoretisch-spekulativen* Grundlegung der Religion einem religiös *tätigen Bewußtsein* unmittelbar ein: Solange es allein der Form der *Reflexion* verpflichtet ist, vermag es die um der *spekulativen* Religionsbegründung willen erforderliche Kritik von religiösem Gott und Gottesbewußtsein nicht mitzuvollziehen. Aber Religionskritik und Religionsbegründung bilden einen inneren Zusammenhang, wie Hegels spekulative Religionstheorie lehrt. In der Fluchtlinie ihrer Perspektive kommt schließlich der »Übergang der Reflexionsbestimmungen in Wirklichkeits- und Lebensvollzüge«<sup>17</sup> in den Blick, zu denen auch der Vollzug des Denkens gehört. Den genannten Zusammenhang von Religionsbegründung und -kritik dem religiösen Bewußtsein selbst durchsichtig zu machen, wäre die bildungspraktische Konsequenz von Hegels spekulativer Religionstheorie. Diese Konsequenz zu ziehen bedeutete, ein Implikat dieser Theorie auf sie selbst anzuwenden und ihren Theoriecharakter zu transzendieren. Eben hierin würde sich die Kraft ihrer Gedankenfigur der Selbstanwendung noch einmal bewähren.

#### Anmerkungen

1. Mit dieser Formel bezeichnet Hegel die Religion seit der ›Phänomenologie‹. Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg 1980 (GW, Bd. 9), 363 (im folg. zit. als Phän); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1983 (Ausgew. Nachschr. u. Manusk., Bd. 3), 55; 86; 222; 227.
2. Vgl. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart 1986, 134-218; 255.
3. Mit diesem Stichwort, das sich seit der Edition der Manuskripte des jungen Hegel durch H. Nohl (Tübingen 1907) eingebürgert hat, soll keineswegs behauptet werden, daß Hegel in seiner Berner und Frankfurter Zeit kaum mit anderen als theologischen Fragen beschäftigt war - wie es die Forschungs- und Editions-geschichte suggeriert. Vgl. Chr. Jamme u. H. Schneider, *Die Geschichte der Erforschung von Hegels Jugendschriften*, in: Dies. (Hg.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt/M. 1990, 7-44.
4. H.-W. Schütte, *Tod Gottes und Fülle der Zeit. Hegels Deutung des Christentums*, in: *ZThK* 66 (1969), 62-76, hier 72.
5. Vgl. hierzu Chr. Jamme, »Ein ungelehrtes Buch«. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn 1983 (Hegel-Studien, Beih. 23).
6. G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M. 1969-71 (Theorie-Werkausg.), Bd. 1, 242 (im folg. zit. als ThWA 1ff.).

Im Abschnitt II. beziehen sich die Angaben in Klammern immer auf den ersten Band.

7. Sie führt freilich auch Motive weiter, die der frühere Hegel zwar verfolgt, aber nicht in die an Kant angelehnte Konzeption integriert hat. Genannt seien nur die Motive der Vereinigung von Natur und Vernunft sowie von Subjektivität und Intersubjektivität, für welche die wehmütig erinnerte Griechenwelt ein Paradigma sein sollte. Vgl. hierzu H. Timm, *Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel*, Frankfurt/M. 1979.
8. Als Beispiel für eine solche Objektivation steht der in geschlechtlicher Liebe gezeugte ›Keim‹. Überdauert in ihm auch die Vereinigung die erneute Trennung der Liebenden, so vermag er doch nur auf punktuelle Weise die Vereinigung zu repräsentieren: Sobald er sich entwickelt, tritt die Trennung wieder auf (vgl. 249).
9. Diesem vom Gefühlsbegriff geleiteten Anschauungsverständnis (vgl. 386) steht freilich ein anderes gegenüber, das die Anschauung wegen des unaufhebbar mit ihr verbundenen ›Widerspruch(s)‹ von Anschauendem und Angeschautem als ein für das Unendliche ungeeignetes Organ erachtet (vgl. 369ff.). - Ob Hegels Gebrauch des Begriffspaars Anschauung und Gefühl in der zweiten, 1799/1800 entstandenen Fassung des Textes auf Schleiermachers ›Reden‹ zurückgeht, kann hier nicht philologisch analysiert werden (Vgl. hierzu: D. Lange, *Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion*, in: *Hegel-Studien* 18 (1983), 201-224). Es ist aber evident, daß Hegels Kritik am Anschauungsbegriff auf eine Ambivalenz hinweist, die Schleiermachers Gebrauch dieses Begriffes in der Erstauflage der ›Reden‹ kennzeichnet und die zu seiner Abkehr von diesem Begriff beigetragen hat. Denn Religion soll nach Schleiermacher »Anschauen des Universums« sein, obwohl die Anschauung immer etwas »(E)inzernes« und »(A)bgesonderetes« bleibt. Daß der Unterschied von Gefühl und Anschauung bei Schleiermacher auf einer »notwendige(n) Reflexion« fußt, die sekundär zur religiösen Primärerfahrung der aktualen, erotisch gefärbten Einheit beider hinzutritt, um sie zu explizieren, entkräftet jene Ambivalenz solange nicht, wie eine Genetisierung der Reflexionsdifferenz aus der ursprünglichen Einheit unterbleibt. Ob Schleiermachers Metapher der »geringste(n) Erschütterung« der augenblicksartigen Vollzugswirklichkeit der Einheit von Gefühl und Anschauung hinreicht, um beider Differenz zu legitimieren, sei dahingestellt (F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. v. H.-J. Rothert, Hamburg 1970 (PhB 255), 55; 58; 72; 74 [Orig.pag.]).
10. G.W.F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, hg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968 (GW, Bd. 4), 14 (im folg. zit. als GW 4). Im Abschnitt III. beziehen sich die Angaben in Klammern immer auf diesen Band. - Der genannten Reflexionskultur dürften auch Hegels eigene frühere Bemühungen zuzurechnen sein, auch wenn er sie in ›Glauben und Wissen‹ durch Kant, Jacobi und Fichte vollständig repräsentiert finden wird.
11. Von Schelling unterscheidet ihn allerdings die Stellung und Interpretation von ›Reflexion‹ sowie die - zumindest eine partielle - Entzweiung implizierende Konzeption des Absoluten. Vgl. zum Verhältnis Hegel-Schelling: K. Düsing, *Spekulation und Reflexion, Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in: *Hegel-Studien* 5 (1969), 95-128.
12. Die von der ›Differenzschrift‹ der Kunst zugemessene Bedeutung dürfte auf Hegels Übernahme des Schellingschen Konzepts zurückzuführen sein. Während der weiteren

Jenaer Zeit entwickelt Hegel sodann die für seinen späteren Systemabschluß maßgebliche Sequenz von Kunst, Religion und Philosophie. Doch die doppelte Stellung der Religion hält sich noch bis in die ›Enzyklopädie‹ durch, die die ganze Sphäre des ›absoluten Geistes‹ im allgemeinen als Religion bezeichnet, obgleich im besonderen die Religion nur ihr Mittelglied bildet (vgl. ThWA 10, 366; 372ff.).

13. Freilich ist das religiöse Bewußtsein nur ein Fall von ›Glauben‹, mit welchem Hegel vor allem in ›Glauben und Wissen‹ eine jede reflexionsphilosophische Fassung des Absoluten betitelt.
14. Vgl. zu den theologischen Implikationen dieser Objektivierung Gottes durch die Reflexion: H.-W. Schütte, a.a.O., bes. 75.
15. G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe II, Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, hg. v. R.-P. Horstmann, Hamburg 1982 (PhB 332), 184. Diese Formulierung stammt aus dem 1804/5 entstandenen Manuskript zur Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, die den absoluten Geist zwar noch in dem unangemessenen Kontext der Metaphysik der Subjektivität expliziert, aber ihn bereits über die Kritik einer substanzphilosophischen Konzeption des höchsten Wesens aufbaut und seine Grundstruktur expliziert. Spätestens 1805/6 steht der absolute Geist am Ende des Systemkonzepts (vgl. G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1969 (PhB 67), 263ff. (im folg. zit. als JR).
16. Vgl. zu diesem Sachverhalt: H.-W. Schütte, Religionskritik und Religionsbegründung. Zur Theorie von Religion, in: N. Schiffers, Zur Theorie der Religion, Freiburg u.a. 1973, 95-144, hier 129ff.
17. Schütte, a.a.O., 125.