

Gott als Geist

Theo-logik und Religionsvollzug in Hegels Religionsphilosophie

I.

Die Natur Gottes zu erkennen ist erklärtermaßen die Absicht Hegels¹ in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen. Namentlich in den pathetisch formulierten Einleitungspassagen zu den Kollegien hebt Hegel diese Absicht seines Unternehmens nachdrücklich hervor und betont gar, daß die Philosophie ob ihres theologischen Erkenntnisinteresses selbst "Gottesdienst" sei (BR, 64)² - und deshalb mit wahrer Religion übereinstimme. Begleitet wird das Pathos von Polemik gegen die Bildungsprinzipien des Hegelschen Zeitalters. Vermöge der theologischen Zielsetzung will Hegels Religionsphilosophie Front machen gegen die verbreitete Grundüberzeugung, "daß wir von Gott nichts wissen können" (BR, 5) und uns deshalb auf die Erkenntnis der endlichen Dinge einschließlich der nur subjektiven religiösen Gefühlsbestände beschränken sollten. Denn weil Gott der Inbegriff der Wahrheit sei, das Wissen sich allerdings auf das breite Reich der endlichen Dinge beschränke und selbst die Religion sich in die wahrheitsindifferente Innerlichkeit subjektiver Gefühle zurückgezogen habe, sei mit dem Verzicht auf die Erkenntnis Gottes auch ein Verzicht auf unverkürzte Wahrheitserkenntnis verbunden³. Diesem Verzicht will Hegel dadurch entgegentreten, daß er

1. Nachweise und Belege aus den Hegelschen Schriften sind im fortlaufenden Text in Klammern angegeben. Dabei werden folgende Siglen verwandt: BR = Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung [S. 1-92]; Der Begriff der Religion [S. 93ff.]. Hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1983. - VR = Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion. Hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1984. - ThWA 1-20 = Werke in zwanzig Bänden. Hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/M. 1969-71 (Theorie-Werkausgabe). - Enz / Enz § Anm. / Enz § Zus. = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830 / a.a.O. Anmerkung / a.a.O. Zusatz (= ThWA 8-10). - GB = Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Hg. von G. Lasson, Nachdr. d. 1. Aufl., Hamburg 1966 (PhB 64). - ViG = Die Vernunft in der Geschichte. Hg. von J. Hoffmeister, 5., aberm. verb. Aufl., Hamburg 1955 (PhB 171a). - GW 4 = Jenaer kritische Schriften. Hg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968. - Phän = Phänomenologie des Geistes. Hg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980. - Briefe = Briefe von und an Hegel, Bd. 1-3. Hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952 (PhB 235-237). - Orthographie und Interpunktion richten sich nach den zitierten Ausgaben.
2. Die Bestimmung der Philosophie als Gottesdienst findet sich bereits in der 'Differenzschrift', in der Hegel die Philosophie präzise als Spekulation begreift; vgl. GW 4, 76.
3. Vgl. H.-G. Geyer: Wahrheit und Pluralismus, in: EvTh 40 (1980), S. 76-86, hier bes. S. 84f.

Gott durch wissenschaftliches Denken zu erfassen sucht. Der Philosophie insgesamt und insbesondere der Religionsphilosophie obliege es deshalb, diesen "Ausgangspunkt ... [und dieses] Ende von allem" (BR, 3), die "heilige Mitte, die alles belebt und begeistert" (BR, 61), zu explizieren.

Sosehr nun Hegel mit solchen und ähnlichen Formulierungen den Anspruch erhebt, eine Lehre von Gott vorzutragen, so wenig ist mit ihnen bereits zureichend das Interesse der Religionsphilosophie markiert. Denn Hegel ist mitnichten an einer Theologie im strengen und engen Sinne gelegen, wenngleich jene theistisch gefärbten Formulierungen dies nahelegen könnten. Auch geht es Hegel nicht darum, den Gottesgedanken von dem Feld des Endlichen apart zu setzen oder ihn gar in selbstgültiger Objektivität unter Absehung der Subjektivität des religiösen Bewußtseins zu entfalten. Vielmehr ist der Inhalt der Religionsphilosophie "nicht nur Gott als solcher, sondern ... die Religion" (BR, 33). Mit dieser Inhaltsbestimmung revoziert Hegel keineswegs jenes theologische Ziel der Religionsphilosophie; höchster Gegenstand der Religionsphilosophie ist der Gegenstand der Religion selbst, nämlich Gott. Aber indem Hegel die Religion zum Inhalt der diesbezüglichen philosophischen Wissenschaft bestellt und den Gottesgedanken mit der Religion einführt, kann dieser nicht vorkritisch kraft seiner Positivität oder nach Maßgabe einer theistischen Konzeption aufgefaßt werden. Als "Vertrauter Lessings" (Briefe 1, 21)⁴ kann Hegel den Gottesgedanken nicht aus einer übernatürlichen und geschichtlich vorgegebenen Offenbarungsquelle schöpfen, und als Kenner Kants kann Hegel die Gotteslehre auch nicht durch den zum unbedingten Wesen hypostasierten, höchsten Gedanken eines auf dem Prinzip unmittelbarer Identität basierenden Verstandes begründen. Statt dessen wird der Gottesgedanke - und zwar durchaus als ein objektiver Gedanke - bei Hegel thematisch in Relation zu der Subjektivität von Religion⁵, welche freilich

Geyer ordnet die skizzierte Konstellation von Gottes- und Wahrheitserkenntnis sowie der Erkenntnis der endlichen Dinge in die nachkantische Geisteslage ein. - Wie aus einschlägigen brieflichen Äußerungen Hegels erhellt, dürfte ein gewichtiger Anlaß für die Ausarbeitung der Religionsphilosophie-Vorlesung im Jahre 1821 die Ankündigung und das Erscheinen des ersten Bandes der Schleiermacherschen 'Glaubenslehre' gewesen sein, in der Hegel die Preisgabe einer *theologisch* bestimmten und mithin wahrheitsfähigen Religionstheorie gesehen hat. Denn mit der Schleiermacherschen Lokalisierung der Religion im Gefühl ist für Hegel eine Form des religiösen Inhalts angenommen, welche aufgrund ihrer Verfaßtheit für jedwede und austauschbare Inhalte offensteht und deshalb die spezifische Bestimmtheit des religiösen Inhalts vergleichsgültigt. Allerdings hat Hegel diese These niemals anhand einer eingehenden Interpretation der 'Glaubenslehre' verifiziert; auch die am deutlichsten von Schleiermacher-Polemik durchzogene Vorlesung von 1824 enthält keine differenzierte Auseinandersetzung. Vgl. W. Jaeschke: *Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers*, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß*. Hg. von K.-V. Selge, Berlin 1984, Bd. II, S. 1157-1169.

4. Als einen solchen spricht Schelling seinen Freund Hegel 1795 brieflich an.

5. Hierdurch sucht Hegel zugleich den Nachweis zu führen, daß Theologie auch nach der

ihrerseits in spekulativer Theologie grundgelegt sein muß und nicht durch einen Rückgriff auf andere Disziplinen - namentlich etwa die Moral - gewonnen werden kann. Für die Explikation des Gottesgedankens ist dessen Relation zur Subjektivität des religiösen Bewußtseins sogar konstitutiv. Denn kommt Gott im Interesse seiner ursprünglichen und letztgültigen Ab-solutheit in strikter Unabhängigkeit von der Subjektivität des religiösen Wissens zu stehen und wird dadurch zu einem abstrakten "Jenseits des menschlichen Selbstbewußtseins" gemacht, dann wird Gott "zu einer glatten, eisernen Mauer, an der sich der Mensch nur den Kopf zerst[ößt]" (ViG, 126) - bis dieser, sich selbst als heimlichen Baumeister der Mauer erkennend, sie seinerseits demontiert. Umgekehrt würde der solcherart ins strikte Jenseits des menschlichen Selbstbewußtseins gesetzte Gott selbst zu einem "Vakuum der Abstraktion" gerinnen (BR, 42), welches seine Genese vergessen machen und angesichts der stetigen Bedrohung seiner Unabhängigkeit jedes Außerhalb seiner selbst vernichten müßte, um sich selbst als Nichts alles anderen zu vollenden.

Obzwar die Subjektivität des religiösen Wissens konstitutiv in die Explikation Gottes gehört, steht bei Hegel nicht die empirische religiöse Subjektivität für den Aufbau des Religions- und mithin Gottesbegriffes ein. Wohl sucht Hegel die Religion, "die *ist*", zu erkennen (BR, 10; Hervorh. im Orig.), aber das empirische religiöse Bewußtsein mitsamt seinen kulturellen und geschichtlichen Ausprägungen liefert nicht die für Hegels Religionstheorie maßgeblichen Daten. Namentlich der als "Die empirische Beobachtung" bezeichnete Teil der Vorlesung von 1824 macht deutlich, daß eine solche Betrachtung des vorgegebenen religiösen Bewußtseins lediglich die Bestimmungen an die Hand gibt, "welche auf die abstrakt subjektive Weise der Religion überhaupt fallen" (BR, 166) - nicht aber Gott in einer für ihn zureichenden Bestimmtheit zu erfassen erlaubt. Auf dem Wege der 'Beobachtung' ist zwar eine subjektivitätstheoretische Strukturanalyse von religiösen Bewußtseinsinformationen möglich, aber diese Strukturanalyse vermag nicht den als das *Andere* dieser Subjektivität eingeführten Gegenstand 'Gott' angemessen mitzubegreifen; sie müßte sonst den Boden der 'Beobachtung' verlassen und ihrerseits in einen theologisch bestimmten Religionsvollzug einmünden (vgl. BR, 217f.). Denn wenn die empirische Subjektivität zum Fundament des Religionsbegriffes erhoben wird, dann kann Gott nur als das intentionale, aber an ihm selbst unerreichbare Ziel der religiösen Betätigung angesehen werden - oder Gott kommt für den Religionsbeobachter als das einsinnige Produkt des religiösen Bewußtseins zu stehen. Jene religiöse und diese - genauer besehen - religionskritische Variante einer einsinnig subjektivitätstheoretisch

theologie- und metaphysikkritischen Wendung der Moderne als Wissenschaft möglich ist: da diese Wendung sich im Zeichen der Frage vollzog, ob Gott überhaupt unter die möglichen Gegenstände des subjektiven Wissens gerechnet werden könne.

und auf dem Wege der Beobachtung aufgebauten Religionstheorie liegen strukturell auf einer Ebene, insofern die Begründungslast für die religiösen Inhalte und Vollzüge allein auf dem subjektiven Bewußtsein der Religionsausübenden ruht. Dieses aber kann für eine wahrhafte Begründung der Inhalte und Vollzüge nicht eintreten: Gott wäre sodann "nur in der Religion, ein von uns Gesetztes, Erzeugtes" (GB, 46). Durch solche Religionsbegründung ist aber die Religionskritik ins Recht gesetzt. Wird der einsinnig subjektzentrierte "Standpunkt" fixiert, welcher Hegel zufolge überhaupt die Moderne kennzeichnet, so kann "also hier keine Religion sein" (BR, 205).

Ist es nur um den Preis unwahrer Abstraktionen möglich, den Gottesgedanken unter Absehung von der Subjektivität seines religiösen Wissens zu entfalten, und ist es ebenso nur um den Preis unwahrer Abstraktionen möglich, den Religionsbegriff auf das Fundament der empirischen religiösen Subjektivität zu stellen, so sind erhebliche Umbauten im Religions- und Gottesbegriff vonnöten, um jene Abstraktionen zu überwinden. Gott kann nicht supranaturalistisch oder verstandestheologisch als ein jenseitiges höchstes Wesen gedacht werden, dessen Bestimmung sich in seiner Unbedingtheit erschöpft; und Religion kann nicht begriffen werden als ein Gottesverhältnis des Subjekts, das aufgrund seiner Verfaßtheit ebenso gut religionskritisch als ein mißlungenes Selbstverhältnis dechiffrierbar wäre. Vielmehr gilt es, Gott und Religion in einer solchen Weise aufeinander zu beziehen, daß ihre jeweilige Bestimmtheit vermittelt ist durch ihr Anderes - allerdings ohne deshalb dem Selbstsein der Extreme dieser Beziehung Abbruch zu tun. Eine solche Beziehung denkt Hegel vermöge der Struktur: 'Geist'. Durch sie wird in der Religionsphilosophie der Gottesbegriff aufgebaut, welcher freilich an ihm selbst zur Religion hinüberführt. Im Hinblick auf den Gottesgedanken kann Hegel darum formulieren, daß Gott nur wahrhaft begriffen werden kann, "wie er als Geist ist ..., und daß die Lehre von Gott nur als Lehre von der Religion zu fassen ... ist" (BR, 33). Religion wird in dieser, für Hegels Religionsphilosophie programmatischen Passage⁶ unter Zuhilfenahme des christlichen Verständnisses von Gemeinde interpretiert: Als Geist macht Gott "sich selbst das Gegenbild einer Gemeinde und die Tätigkeit einer Gemeinde in Beziehung auf ihn" (ebd.). Gemeinde steht hier für die Subjektivität des religiösen Wissens von Gott, das *ebenso* von Gott erzeugt ist, wie es selbsttätig sich auf Gott bezieht.⁷ Der als

6. Vgl. W. Jaeschke: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart 1986, S. 242.

7. Ebenso von Gott erzeugt zu sein wie selbsttätig sich auf Gott zu beziehen ist die explikationsbedürftige Stellung des gemeindlichen Wissens. - Da dieses Wissen von Gott zunächst nicht gegen einen Glauben an Gott bestimmt ist, kann die spezifische Differenz des Glaubens und des Wissens an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben. Hegel zufolge ist überhaupt der Glaube nicht antithetisch gegen das Wissen gestellt, sondern nur eine besondere Form des Wissens. Vgl. Enz § 64 und § 554.

Geist gefaßte Gott erfüllt sich mithin im Vollzug der Selbsttätigkeit des ihm 'gegenbildlich' gegenüberstehenden Anderen, der als Gemeinde namhaften, von Gott konstituierten religiösen Subjektivität. Sich in ihr zu wissen, genauer: sich selbst in ihrem Wissen von Gott zu wissen, charakterisiert die Bestimmung Gottes als des Geistes.

II.

Ist die Gotteslehre nur als Lehre von der Religion zu fassen, dann ist für die Explikation der Theologie ein Rekurs auf den Begriff der Religion vonnöten. Unter Religion versteht Hegel zunächst - wie auch das allgemeine Verständnis von Religion besagt - das Verhältnis zwischen Gott als objektivem Gegenstand und dem subjektiven Gottesbewußtsein⁸. Hegel entfaltet das religiöse Verhältnis im Rahmen seines allgemeinen Religionsbegriffes, welchen der erste Teil der Vorlesungen zum Thema hat, um durch denselben die geschichtlich-mannigfaltige religiöse Phänomenologie als Religion qualifizieren zu können. Allerdings wird das religiöse Verhältnis in den verschiedenen Kollegien auf unterschiedliche Weise aufgebaut. Während Hegel es 1821 aus der 'gemeinen' Vorstellung von Religion entlehnt, kommt 1824 das religiöse Verhältnis im Rahmen des spekulativen Religionsbegriffes zu stehen, welcher durch eine anagogisch-aufhebende, "empirische Beobachtung" des religiösen Bewußtseins hergeleitet wird (BR, 166ff.). 1827 beschreitet Hegel sodann einen weitgehend anderen Weg: Er entwickelt das religiöse Verhältnis aus dem Ur-teil des Gottesbegriffes, der zunächst als absolute Substanz gedacht ist, wenngleich dieser Substanz die

8. Freilich ist Gott in der Hegelschen Philosophie nicht nur im Rahmen eines religiösen Verhältnisses thematisch. So bestimmt Hegel bereits im § 1 der Enzyklopädie, daß die ganze Philosophie Gott als die Wahrheit zum Gegenstand habe - allerdings nicht im Sinne der Gottesvorstellungen eines religiösen Bewußtseins, sondern im Sinne einer philosophischen Theorie des Absoluten. Die Logik ist bekanntlich eine Abfolge von Definitionen des Absoluten, darin die logisch-kategorialen Denkbestimmungen selbstgültig und genetisch entfaltet werden. Die Naturphilosophie und die Philosophien des subjektiven und objektiven Geistes haben das Absolute sub specie seiner Manifestationen als Natur, endliche Subjektivität sowie deren Gestaltungen: der schließlich in sich unendlichen Welt der Kultur, zum Gegenstand. An ihm selber und zugleich in Einheit mit seinen Manifestationen wird das Absolute erst am Ende des Systems, im 'absoluten Geist' dargestellt: nämlich seinem Begriff gemäß als Geist, welcher Wissen ist von sich in seinem Anderen, einer seine adäquate Realität bildenden Subjektivität. In dieser Sphäre des absoluten Geistes - Hegel bezeichnet sie insgesamt als "Religion" (Enz § 554) - kommt es hinsichtlich der subjektiven Wissensformen zu der vermögens-theoretischen Differenzierung in Anschauung (Kunst), Vorstellung (Religion in engerem Sinne) und begreifendes Denken (Philosophie). Nur in dem an der Vorstellung orientierten Mittelteil des 'absoluten Geistes' wird das Absolute als Gott im Rahmen eines religiösen Verhältnisses thematisch, freilich den gesamten Systeminhalt abbreviiert in sich befassend.

Subjektivität inhärieren soll. So unterschiedlich in den einzelnen Kollegien die Ableitung des Konstruktionsganges des religiösen Verhältnisses ist, so gleichzeitig sind seine Grundelemente⁹: ein absolut Wahres, das religiös als Gott namhaft wird, und ein absolut wahres Wissen, die religiös "wahrhafte Wirklichkeit des Selbstbewußtseins" (BR, 131). Die Unterschiede in den Ableitungsvarianten des religiösen Verhältnisses rühren deshalb nicht aus einer grundlegenden Verschiedenheit seiner Elemente, sondern sie entstammen einer unterschiedlichen Begründungsstrategie der Bestimmungen Gottes und des Wissens, welche beide mit dem Prädikat absoluter Wahrheit ausgestattet sind. Denn während Hegel in den früheren Kollegien versucht, diese Bestimmungen vornehmlich im Zuge einer immanenten Analyse der Grundelemente des religiösen Verhältnisses und ihrer Relationen zu begründen, gibt er 1827 als Begründungsinstanz das ganze System in seiner Abfolge: 'Logik, Natur, Geist' an, welches insgesamt in die Religion einmündet und hier auf wahrhafte Weise reformuliert wird.¹⁰ Dieser Begründungsstrategie zufolge ist Gott deshalb als das absolut Wahre aufzufassen, weil er das "schlechthin alles Befassende" ist, "das, wodurch alles nur ist" (BR, 267). Ist dieser Begriff Gottes aufgebaut - mithin Gott als "das Leben der Welt ... in seiner ewigen Gestalt" gedacht (BR, 141)¹¹ -, dann ist das andere Extrem des religiösen Verhältnisses leicht in seiner Wahrheit erwiesen. Dem wahren Inhalt - Gott - entspricht eine wahre Form: das religiöse Wissen.

Doch unbeschadet der von Hegel in der Religionsphilosophie nur unzureichend geleisteten Begründung dafür, daß Gott das absolut Wahre ist, ist mit der Figur des religiösen Verhältnisses ein systematisches Problem verbunden, das auf dem Boden dieser Figur allein nicht gelöst werden kann: nämlich die mit jedem Verhältnis verbundene Trennung seiner Extreme. Gott und das religiöse Bewußtsein wären demnach jeweils das Andere ihres Anderen; Gott hätte seine Grenze am Bewußtsein und vice versa. Das Wissen von Gott stünde also in stetiger Trennung von seinem Gewußten, denn die Figur des Verhältnisses impliziert ebenso die Beziehung seiner Extreme wie ihre Trennung. Als bloß im Verhältnis zum Bewußtsein stehend gedacht, ist Gott allerdings nicht jenes Absolut-Wahre; er wäre dies nur für das Bewußtsein, nicht aber für sich selbst,

9. Für eine systematische Interpretation sind deshalb alle Kollegien heranzuziehen - trotz des von Jaeschke entwicklungsgeschichtlich begründeten "Primats" der Vorlesung von 1827 (Jaeschke, Vernunft, a.a.O., S. 255). Zwar ist die Konzeption von 1827 am ehesten dem 'Leben des Begriffs' gemäß; aber der Übergang von der Struktur 'Substanz' in die Struktur 'Subjektivität' wird nicht begrifflich entfaltet.

10. Ohne dadurch die systematische Argumentation insgesamt zu bestimmen, verweist Hegel auch in den anderen Kollegien auf den Systemgang. Vgl. zum Problem der Hegelschen Religionsbegründung die entwicklungsgeschichtliche Interpretation von W. Jaeschke, Vernunft, a.a.O. S. 219-273.

11. Dieses Zitat stammt zwar aus dem Kolleg von 1821, vermittelt aber eine treffende Vorstellung von der religiösen Reformulierung des Systems.

insofern Wahrheit als "Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst" bestimmt ist (Enz § 24, Zus. 2). Und das Bewußtsein könnte nicht als das wahrhafte Wissen qualifiziert werden, denn es als Form stimmt eben nicht mit seinem Inhalt überein, wenn dieser bloß als sein Anderes oder als sein Gegenstand zu stehen kommt. Dabei ist es gleichgültig, von welcher Seite aus das religiöse Verhältnis aufgebaut wird. Sind Gott und das Bewußtsein allein in der Weise eines Verhältnisses einander gegenübergestellt, dann sind beide nicht das, als was sie zunächst nach dem allgemeinen Religionsverständnis charakterisiert waren: ein alles in sich befassendes Absolut-Wahres sowie dessen wahrhaftes Wissen.

Sosehr Hegels Bestimmung Gottes als des Geistes die Ausarbeitung eines religiösen Verhältnisses um der Explikation der Theologie willen erforderlich macht, so wenig reicht diese Figur zur systematischen Konzeption einer Lehre von der Religion: Sie vermag nicht die Letztbegründungslast des Wahrheits- und Geltungsanspruches von Gott und Gottesbewußtsein zu tragen. Im systematisch-spekulativen Sinn wird Religion denn auch nicht als Verhältnis gedacht; weder baut sich der systematische Religionsbegriff über den religiösen Gottesgedanken noch über das religiöse Bewußtsein auf. Vielmehr ist Religion nach ihrem spekulativen Begriff durch eine strenge Selbstbezüglichkeit gekennzeichnet, welche die Figur des Verhältnisses verläßt. "Der Begriff der Religion in ihrem spekulativen, absoluten Sinn genommen ist der Begriff des Geistes, der seines Wesens, seiner selbst, bewußt ist" (BR, 55). Religion ist *Selbstbewußtsein des Geistes*¹²; es ist "sein Wesen, nicht das Wesen eines Anderen", dessen sich der Geist bewußt ist (BR, 86)¹³. Es erhellt aus dieser identitätsphilosophischen Bestimmung der Religion, daß der seiner selbst bewußte Geist kein partikularer und endlicher mehr sein kann, sondern allein als absoluter Geist in einer solchen Selbstbezüglichkeit gedacht werden kann. Denn in jeder beschränkten Gestalt des Geistes kommt ein von seinem Wissen unterschiedener Gegenstand zu stehen. In seinem Wissen mit sich selbst übereinzustimmen vermag den Geist nur in einer vollständig durch ihn selbst bestimmten Gestalt: dem absoluten Geist. "Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste" (Enz § 553) - so lautet die

12. 'Selbstbewußtsein des Geistes' ist Hegels begriffliche Formel für die Religion seit der Phänomenologie. Vgl. Phän, 363.
13. Logisch-kategorial folgt hieraus, daß die Religion von vornherein als Idee gefaßt werden muß. Die Parallelstelle von 1827 formuliert denn auch: "Insofern ist die Religion sogleich für sich Idee, und der Begriff der Religion ist der Begriff dieser Idee" (BR, 86). Allerdings ist der Begriff der Religion eben auch nur der *Begriff* der Idee, weshalb die Realität des Begriffs noch nicht als bestimmte Objektivität gesetzt ist, sondern nur als Begriffsbestimmung oder 'Realität' im Sinne einer nichtspekulativen metaphysischen Terminologie. Als bestimmte Objektivität wird die Realität des Begriffs erst in den konkret existenten Religionen, schließlich in der vollendeten Religion gesetzt. Vermöge dieses Sachverhalts kann die Grobgliederung der Religionsphilosophie durch die Trias: Begriff, Urteil, Schluß, Geltung beanspruchen, obwohl mit der Religion sogleich der Begriff der Idee verbunden ist (vgl. BR, 230).

Formel, mit der Hegel diese Sphäre eröffnet. Das Resultat des religionsexternen Beweises der Religion wird mithin systematisch innerhalb dieser Sphäre eingeholt und gesetzt, so daß die Wahrheit der Religion nicht nur durch ihre genetische Ableitung von anderem, nämlich der Natur und der sittlichen Welt, sondern auch durch die als Selbstidentität charakterisierte Binnenstruktur erwiesen ist. Notwendig ist die identitätsphilosophische Konstruktion des Religionsbegriffes nicht nur um der Einlösung des Wahrheitsanspruches von Gottesgedanken und -bewußtsein, sondern auch um des Religionsbeweises willen: damit dessen Beweiskraft sich auf die Religion *selbst* erstrecken kann und nicht allein bezüglich ihrer genetischen Herkunft von *anderem* Gültigkeit hat.

Dadurch daß der Geist in der Religion sich seines Wesens bewußt ist, ist der spekulative Religionsbegriff durch die Logizität von Freiheit ausgezeichnet. Denn Hegel bestimmt die Freiheit als das begriffsgemäße Wesen des Geistes. Freilich steht dieses Wesen nicht in ontologischer Differenz zu seinem Sein, weil der Vollzug des Sichwissens des Geistes Freiheit *ist*. Freiheit ist, "bei sich selbst zu sein" (BR, 85); bei sich selbst ist der Geist gerade in seinem Selbstwissen. Mit dieser identitätsphilosophischen Bestimmung der Freiheit ist allerdings nicht die Differenz überhaupt auf die Seite gesetzt. Den Hegelschen Freiheitsbegriff kennzeichnet zwar das "Nichtabhängigsein von einem Anderen" (Enz § 382, Zus.), aber diese negative Fassung von Freiheit erfüllt sich allererst durch ihr positives Anderes, welches freilich das Moment des Negativen in anderer Position an sich trägt: "Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen" (ebd.). Wie aus dieser Bestimmung der Freiheit erhellt, ist in das "Sichaufsichselbstbeziehen" (ebd.) des Geistes das Moment der Differenz eingelagert: Seiner selbst bewußt ist sich der Geist mithin durch ein Anderes, welches Andere ebenso als dem Selbst des Geistes immanentes Anderes gedacht werden muß - wenn nicht durch das Andere der Selbstbezüglichkeit des Geistes Abbruch getan werden soll -, wie auch der Geist als selbstbezüglich gerade in seinem Anderen gedacht werden muß - wenn dessen Charakter als ein Anderes gewahrt werden soll, das den Selbstbezug des Geistes vermittelt, und in dem der Geist seinen Selbstbezug 'erringt'. Beiden Anforderungen kann nur dann Genüge getan werden, wenn die Selbstidentität des sich wissenden Geistes als negative gefaßt wird. Denn als "absolute Negativität" (Enz § 381) besteht die Selbstidentität des Geistes darin, sich in sich 'ur-zu-teilen', sein Anderes und sich als das Andere seines Anderen zu konstituieren. Wie diese Extreme der in sich negativen Identität des Geistes von seiten ihrer 'Mitte', der absoluten, weil selbstbezüglichen Negativität, gedanklich aufgebaut werden können, so kann die Mitte ebenso von seiten der ausdifferenzierten Extreme negationstheoretisch konzipiert werden: ist sie doch nichts anderes als die gedoppelte Negation der Extreme, welche ihrerseits sowohl gegeneinander wie auch miteinander gegen die 'Mitte' gestellt sind. Vermöge

dieser Struktur realisiert sich die Selbstidentität des Geistes allein durch die Relation jener Extreme hindurch; mit sich identisch ist der Geist nur in der Beziehung seiner ausdifferenzierten Extreme. Insofern schließlich die Relationen am Orte der Extreme gesetzt werden können, so daß die Extreme *selbst* die Beziehung zu ihrem Anderen *sind*, kommt das 'Sichaufsichselbstbeziehen' des Geistes zu stehen in dem Selbstsein der Extreme; manifest wird freilich das Selbstsein der Extreme allein durch ihre Beziehung. Dieses Selbstsein muß deshalb als Selbstsein im Anderen gedacht werden und *gleichursprünglich* als Anderssein im Selbst.

Expliziert werden kann die Hegelsche Konzeption der Selbstidentität bzw. des Selbstbewußtseins des Geistes nur durch Ausarbeitung des Beziehungsverhältnisses der Extreme des Ur-Teils; anderenfalls wäre der Strukturgedanke des Selbstseins als eines Seins im Anderen und Andersseins im Selbst abstrakt und Hegel zufolge unwahr. Hinsichtlich der systematischen Bestimmung von Religion folgt hieraus, daß der gedankliche Gehalt des 'Selbstbewußtseins des Geistes' durch das religiöse Verhältnis hindurch zur Darstellung gebracht werden muß. Allerdings dürfen sub specie mentis die Extreme des religiösen Verhältnisses nicht so gedacht werden, daß sie in einer bleibenden Selbständigkeit gegeneinander und allein in Trennung voneinander beharren: Wiewohl Gott und dem subjektiven Bewußtsein momentane Selbständigkeit zukommen, kraft welcher an ihnen als Substraten ihre Beziehung aufeinander expliziert werden kann, müssen sie ebenso als Momente ihrer Beziehung begriffen werden, insofern sie diese Beziehung zugleich in sich selbst einbilden. Hegel hat diese, in aller Kürze exponierte Grundstruktur von Religion im § 554 der Enzyklopädie in unüberbietbarer Konzentration umrissen. Nachdem er den absoluten Geist als "ewig in sich seiende" (a), "in sich zurückkehrende" (b) und "in sich zurückgekehrte" (c) *Identität* bestimmt, sodann diese Identität interpretiert durch das Gegenteil ihrer selbst, nämlich als "eine und allgemeine *Substanz* als geistige" (a), "das Urteil *in sich*" (b) und "*in ein Wissen, für welches* sie als solche ist" (c), kann er die Selbstidentität des absoluten Geistes durch die gleichursprünglich gegeneinandergestellten Grundelemente des religiösen Verhältnisses explizieren: "Die *Religion*, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebensosehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist" (Enz § 554; Hervorh. im Orig.). Daß die Beziehung den Seiten des religiösen Verhältnisses eingeblendet ist, erhellt für die Seite des religiös als Gott namhaften Geistes daraus, daß er *selbst* in seiner Gemeinde ist; entsprechend gilt für die Seite des Subjektes, daß es in der Vollgestalt von Religion ebenfalls sich als *Selbst* in seinem Anderen erfüllt: Religiös weiß es *sich* letztlich *in Gott*.

III.

Daß Gott und das subjektive Gottesbewußtsein als Momente des Geistes ihr Selbstsein im Anderen vollenden, wird auf dem Boden existenter Religion durch eine in sich *gegenläufige* Bewegung vermittelt, vermöge welcher die prozessuale Natur des Geistes zur Darstellung kommt. Denn: "Der Geist, wenn er ... ruhend gedacht ist, ist kein Geist" (BR, 85). In dieser Bewegung werden Gott und das Bewußtsein so konstituiert, wie sie für existente Religion signifikant sind: Gott erscheint als selbsttätige Subjektivität, welcher die Relation zu ihrem Anderen wesentlich und selbst zu eigen ist, und das Gottesbewußtsein gestaltet sich als ein auf Gott in Theorie und Praxis bezogener Denk- und Handlungsvollzug des menschlichen Subjekts. Gott und Gottesbewußtsein sind in der religiösen Bewegung ebenso eigenständige Elemente - die, ihrer Bewegung substrathaft zugrundeliegend, den Prozeßcharakter von Religion allererst auszusagen erlauben -, wie sie auch - als an ihnen selbst durch die Bewegung zu ihrem Anderen bestimmt - in ihrem Selbstsein nicht gegeneinandergestellt bleiben, sondern einander gerade vermitteln. Kraft dieses doppelsinnigen und in jene Elemente eingelagerten Prozeßcharakters von Religion kann Hegel im Hinblick auf Gott formelhaft von "Gott als Geist" sprechen (Enz § 564; Anm.; vgl. BR, 33, 43, 96 u.ö.), obwohl seinem Geistbegriff zufolge Gott *als solcher* gerade nicht 'Geist' ist. "Das Absolute ist der Geist" (Enz § 384); in dieser höchsten Definition des Absoluten wird das Absolute gerade nicht als Gott im Sinne der religiösen Vorstellung bestimmt, sondern das Absolute ist das durch die Selbstdifferenzierung vermittelte Selbstsein im Anderen oder die in das Selbstsein im Anderen zurückgenommene Selbstdifferenzierung in sich und Anderes. Wenn Hegel dennoch die Formel von Gott als Geist prägt und mit derselben auch den religiös thematischen Gott begreift, so gründet dies darin, daß 'Gott' durch die als Geist namhafte Struktur von Religion konstituiert und bestimmt ist, sowie vermöge seiner Bestimmtheit diese Struktur dem religiösen Bewußtsein vorstellig 'macht'. Weil diese Bestimmtheit religiös nicht nur am Orte und im Vollzug der Beziehung Gottes zum Bewußtsein als seinem Anderen, sondern auch am Orte des Selbstseins Gottes ausgesagt wird, kann Hegel die Formel von Gott als Geist ausbilden, ohne hinter die kategorialen Aufbaumomente des Geistbegriffs zurückzufallen.

Geist *ist* Gott freilich nur insofern an ihm selbst, als er *für sich selbst* die Relation zu seinem Anderen in sich enthält. Wohl muß Gott als "reine Beziehung auf sich selbst" gedacht werden (BR, 269); die "Grundbestimmung" Gottes, "er selbst zu sein" (GB, 27), wird durch seine Qualifizierung als Geist nicht hintergangen. Aber im Gegensatz zu einer im absoluten Selbstsein Gottes sich erschöpfenden metaphysischen Bestimmung der Natur Gottes sind dem Selbstsein des als Geist gefaßten Gottes die Beziehung zu seinem Anderen und mithin das

Andere seiner selbst immanent; Gott *ist* an ihm selbst Geist, indem seinem Selbstsein das "Selbstablassen eben auf seiner höchsten Spitze" eingezeichnet ist (VR, 21).¹⁴ Gott muß deshalb als an ihm selbst aufgeschlossen für sein Anderes gedacht werden. Gerade dieser Sachverhalt kommt Hegel zufolge in der christlichen Lehre von der immanenten Trinität zum Ausdruck. Wie defizient auch immer ihre vorstellungsmäßige Gestalt gegenüber ihrem begrifflichen Gehalt sein mag: wegen dieses Gehalts der Trinitätslehre kann allein der trinitarisch verfaßte Gott wahrhaft Gott sein, da er Geist ist. In dieser im *trinitarischen Selbstsein* gedachten Aufgeschlossenheit für sein *Anderes* erfüllt sich nicht nur der mit dem Gottesgedanken verbundene Wahrheitsanspruch, sondern auch die für Gott maßgebliche Bestimmung der Freiheit, an der auch Hegel festhält (vgl. BR, 31, 296 u.ö.): weil Freiheit ein Selbstbezug ist, welchem das Moment des Anderen inhäriert¹⁵.

14. Aufgrund dieser Bestimmung von Gottes Selbstsein als eines 'Selbstablassens' kann der Hegelsche Gottesgedanke nicht so interpretiert werden, als expliziere sich in ihm eine sich zum Absoluten aufspreizende Subjektivität, die bloß in sich selber kreist, weil sie alles in sich befaßt. Daher greifen solche Deutungen zu kurz, welche in Hegels Gottesgedanken insgeheim die Selbstrechtfertigung eines modernen, 'bürgerlichen' Subjekts erblicken wollen, das sein unter dem Titel der Persönlichkeit gefaßtes Autonomiestreben dadurch wahren und realisieren möchte, daß es sich gleichsam solipsistisch nur auf sich selbst bezieht und mithin gegen anderes abschließt. Zwar steht die eigentümliche Formulierung von Gottes 'Selbstablassen' bei Hegel im Kontext der Erörterung des Problems der Persönlichkeit Gottes, für die als unendliche Selbstbeziehung und -gewißheit das Strukturmoment des Fürsichseins oder des Ausschließens gegen anderes signifikant ist. Aber "der Charakter der Person" ist so zu begreifen, daß sie ihre "Isolierung und Abgesondertheit" auf der Spitze ihres Fürsichseins zugleich aufgibt (VR, 211; vgl. 127) - wie Hegel im Zuge seiner Analyse des überlieferten dogmatischen Gedankens einer göttlichen Personendreiheit aufzeigt. "Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen" (VR, 211); diese Formulierung läßt sich gewissermaßen als eine prozessuale Umschreibung der Struktur des Selbstseins im anderen und Anderssein im Selbst lesen. Allerdings bleibt der besagte Charakter der Persönlichkeit einem vorstellungshaft die göttliche Personendreiheit fixierenden Denkens verborgen, da es die Relationen entweder in einem abstrakten Tritheismus oder einem ebenso abstrakten, monotheistischen Subordinationismus zerreißt und auflöst. Wohl hat es in der Vorstellung einer Perichorese der göttlichen Personen ein ihm adäquates Gegengewicht gegen die abstrakte Auflösung der Relationen, jedoch eignet allein einem spekulativen Denken die Fähigkeit zum Begreifen dieses Sachverhaltes. - Zu den mit dem spekulativen Begreifen verbundenen Problemen vgl. *F. Wagner*: Religiöser Inhalt und logische Form, in: *F.W. Graf und F. Wagner (Hg.): Die Flucht in den Begriff*, Stuttgart 1982, S. 196-227.
15. *F.W. Graf* hat zu Recht betont, daß die theologische Hegel-Kritik im 20. Jahrhundert vorgetragen wurde mit dem Interesse, der "absoluten Freiheit Gottes" Geltung zu verschaffen (*ders.*: Der Untergang des Individuums, in: *Die Flucht in den Begriff*, a.a.O., S. 274-307; hier S. 295). Diese Freiheit sollte hervorgehoben werden gegenüber einer bei Hegel vermuteten "Nicht-Erkennntnis der Freiheit Gottes" - um *K. Barth* als wirkmächtigsten Vertreter dieser Variante theologischer Hegel-Kritik zu zitieren (*ders.*: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhun-

Die in Gottes Selbstsein als Geist eingelagerte Aufgeschlossenheit für das Andere wird von Hegel näher mit der Formel beschrieben, daß es dem Geist *wesentlich* ist, "für den Geist zu sein"; der Geist ist "nur Geist, sofern er für den Geist ist" (BR, 279; vgl. Enz § 564)¹⁶. Dieses Sein des Geistes für den Geist ist gleichbedeutend damit, daß der Geist sich offenbart oder manifestiert. Als Geist ist es mithin die Bestimmtheit Gottes, sich zu offenbaren und sich einem Anderen mitzuteilen, welches Andere im Akt der Offenbarung als solches gesetzt wird. Inhalt des Offenbarens ist, insofern das Offenbaren streng als *Selbstoffenbaren* gedacht werden muß, nichts anderes als Gott; Offenbaren ist keine vom Inhalt verschiedene Form der Selbstmitteilung, sondern Gott offenbart in der Form der Selbstmitteilung, daß er Selbstmitteilung *ist*. Sosehr die Welt und der endliche Geist als - freilich unvollständige - Manifestationen Gottes begriffen werden müssen, so sehr ist die vollendete Gestalt der Selbstoffenbarung Gottes dadurch charakterisiert, daß in ihr Gott als Geist vollständig manifest ist: weshalb diese Gestalt selbst als Geist, als das Andere von Gottes Selbst gedacht wird. Diese vollendete Gestalt von Gottes Selbstmanifestation ist die menschliche Wirklichkeit wahrer Religion, welche ihrem Begriff zufolge nur von Gott geoffenbart sein kann; denn sonst erschöpfte sich die Wirklichkeit der Religion in den zufälligen Betätigungen der endlichen Subjektivität. Die Religion ist - jedenfalls sofern sie

dert, 4. Aufl., Zürich 1981, S. 377). In dem Hegel gewidmeten Kapitel seiner Theologiegeschichte spitzt Barth seine Kritik an Hegel dahingehend zu, daß bei ihm die "Souveränität" Gottes aufgehoben sei zugunsten eines Unterstelltheits Gottes "unter" eine fremde Notwendigkeit, insofern Gott seitens eines Anderen erfaßt und anerkannt werden müsse (ebd.). "Das endliche Bewußtsein, das der Offenbarung teilhaftig ist, erweist sich damit als Moment in dem Begriff, in dem Prozeß Gottes selber" (ebd.). Daß der von Barth erhobene Vorwurf nicht trifft, erhellt daraus, daß Hegel zufolge die Aufgeschlossenheit für Gottes Anderes (endliches Bewußtsein, Gemeinde etc.) in Gott *selbst* gründet. Damit ist die Relation Gottes zu einem Anderen keine Gott äußerliche, und Gott kommt durch die Tätigkeit des Anderen unter keine ihm fremde Notwendigkeit zu stehen. Ist diese Tätigkeit des Anderen Gottes in Gott grundgelegt, dann geht der Vorwurf der Nicht-Erkennung der Freiheit Gottes fehl: Denn Freiheit wird auch von Barth nicht nur "negativ" und "uneigentlich" als "Unbedingtheit" gefaßt, sondern sie wird "positiv" und "eigentlich" gedacht als "durch sich selbst ... sein" (*K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, 3. Aufl., Zollikon-Zürich 1948, S. 339). - Der Grund für die Barth'sche Hegel-Kritik liegt darin, daß das dogmatische Denken Barths entworfen ist aus der Perspektive des Gott gegenüberstehenden und im Vollzug der Kommunikation mit Gott begriffenen 'religiösen' Subjekts, das mit Hilfe der dogmatischen Denkfigur in der Theologie die Bedingung seiner Möglichkeit erfaßt; aus dieser Perspektive muß eine begrifflich im Geist begründete Konzeption der existenten Religion als ein unzulässiges Überschreiten der durch 'Zweiheit' gekennzeichneten Vollzugsgestalt von Religion erscheinen (vgl. *Die prot. Theol., a.a.O.*, S. 376).

16. Im Anschluß an diese Formel interpretiert V. Hösle zu Recht die christentumsorientierte Religionsphilosophie Hegels als Theorie der Intersubjektivität. Vgl. *ders.: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1987, Bd. 2, S. 646ff.

wahrhafter Natur ist - "ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen" (BR, 46).

Obzwar Hegel die wahrhafte Religion begreift als von Gott geoffenbart, kommt sie nicht im Zeichen eines einsinnigen Offenbarungsmonismus zu stehen. Vielmehr wird Religion in ihrer subjektiven Wirklichkeit durch die Selbsttätigkeit des Menschen hervorgebracht: anders wäre sie nicht Gott als Geist gemäß. Die religiösen Inhalte, zuhächst Gott einschließlich seiner offenbarungstheologischen Bestimmung, sind Vorstellungen, die durch das subjektive Gottesbewußtsein aufgebaut werden. Ebenso in die Selbsttätigkeit des religiösen Bewußtseins gestellt sind die praktisch-kultischen Religionsvollzüge, in denen der Mensch sich mit dem auf dem Boden der Vorstellung von ihm gegen-ständlich getrennten Gott zusammenschließt. Religion ist mithin ein 'Erzeugnis des göttlichen Geistes' nur insofern, als dieser die Selbsttätigkeit des Menschen nicht ausschließt, sondern durch sie vermittelt ist. Mit dieser Bestimmung der Religion im Zeichen der Selbsttätigkeit des Menschen trägt Hegel nicht nur der menschlichen Freiheit Rechnung, sondern auch der göttlichen: Denn Gottes Freiheit vollendet sich gerade darin, daß er sein Anderes in die Freiheit entläßt und in dessen Freiheit anerkennt - freilich, gemäß der Logizität von Freiheit, um der Anerkennung von seiten des subjektiven Bewußtseins durch Hervorbringung der subjektiven Wirklichkeit der Religion willen. Hierzu ist indes die vollkommene Freiheit des Menschen vonnöten, welche dadurch ermöglicht wird, daß Gott kraft seiner Freiheit ein Anderes schafft, das seinerseits aus Freiheit den Grund seiner Freiheit ergründen kann.

Daß die Religion durch die Selbsttätigkeit des Menschen *als* 'Erzeugnis des göttlichen Geistes' hervorgebracht wird, denkt Hegel in der Figur der Erhebung des Subjekts zu Gott. "Die Religion sprechen wir wesentlich aus als eine Erhebung, ein Übergehen von einem Inhalt zu anderen, und der Inhalt, von dem wir übergehen zu Gott, ist der endliche Inhalt" (BR, 308). Ausgangspunkt der 'Erhebung' ist das Endliche; von diesem aus geht das religiöse Bewußtsein über zu dessen dialektischem Oppositum, dem Unendlichen. Unbeschadet der Vielzahl möglicher Ausgangspunkte und entsprechender Opposita sind mit der, dem traditionellen kosmologischen Gottesbeweis analogen, 'Erhebung' zwei Schwierigkeiten verbunden: Einerseits ist das Unendliche, auf das der Gang der Erhebung abzielt, von dem als Ausgangspunkt der Erhebung fungierenden Endlichen genetisch abkünftig, und andererseits ist das dialektisch gegen das Endliche aufgebaute Unendliche seinerseits endlich, insofern es im Gegenüber zu dem Endlichen steht und mithin von diesem begrenzt wird. Die erste Schwierigkeit löst Hegel dadurch, daß er den Ausgangspunkt im Zuge der Erhebung selbst als negiert und aufgehoben denkt. Da das Endliche an ihm selbst Negation ist - weil es als Endliches Negation des Unendlichen ist -, wird das Endliche aufgehoben, wenn sein Charakter, Negation zu sein, in der Erhebung gesetzt wird. Die

Vermittlung des Unendlichen durch das Endliche ist deshalb eine "Vermittlung durch Aufheben der Vermittlung", indem der "Ausgangspunkt ... sich selber auf[hebt]" (BR, 316). Durch diese Aufhebung des endlichen Ausgangspunktes der Erhebung wird das Unendliche - oder religiös gesprochen: Gott - des Widerspruchs enthoben, als Produkt der Erhebung von einem Endlichen abkünftig zu sein.¹⁷ Die andere Schwierigkeit behebt Hegel, indem er das Unendliche vermöge der negationslogischen Bestimmung des Endlichen als nicht einsinnig gegen das Endliche gestellt erweist. Infolge dieser Bestimmung wird das Unendliche wahrhaft so gedacht, daß es in dem als aufgehoben gesetzten Endlichen mit sich zusammenstimmt und mithin an ihm selbst unendlich ist, freilich die Endlichkeit als Moment in sich enthaltend. Das wahrhaft Unendliche ist deshalb die spekulative Einheit des in sich negativen Endlichen *und* seines dialektischen Oppositums, des gegen das Endliche bestimmten Unendlichen, welches seinerseits eben hierdurch in sich negativ ist. Solcherart das Endliche und das Unendliche in sich befassend, kommt das wahrhaft Unendliche kraft der gedoppelten Negation seiner Momente in seiner Bestimmtheit mit sich überein: Es bezieht sich in seiner Bestimmtheit durch seine Momente auf sich selbst. In modifizierender Aufnahme der Thematik des traditionellen ontologischen Gottesbeweises¹⁸ erweist He-

17. Wie *F. Wagner* in seiner Monographie über die Religion herausgearbeitet hat, setzte besagter Widerspruch die theologisch ruinöse 'radikale Religionskritik' ins Recht, die den Selbstwiderspruch des religiösen Bewußtseins aufdeckt. Dieser Widerspruch besteht darin, "daß das religiöse Bewußtsein meint, von einem Gegebenen [sc. Gott, J.D.] abhängig zu sein, das es gleichwohl selber produziert" (*ders.*: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, S. 558). Diesen Selbstwiderspruch des religiösen Bewußtseins diagnostiziert Wagner bei allen theoretischen Versuchen der Religionsbegründung, welche bei dem endlichen religiösen Bewußtsein bzw. dessen endlichen, gegenständlichen Inhalten ihren Ausgangspunkt nehmen, um von hier aus ohne Negation ihres Ausgangspunktes den Gottesgedanken als vorgängigen Grund dieses Bewußtseins aufzubauen. - So treffend die Wagnersche Kritik von Religionstheorien ist, die Religion mitsamt ihrem Wahrheitsanspruch auf das Fundament eines unaufhebbaren endlichen Bewußtseins gründen wollen, und so deutlich die Wagnersche Folgerung aus dieser Einsicht in die Aporie des religiösen Bewußtseins ist, nämlich: die Theorie des religiösen Bewußtseins in eine philosophische Theologie aufzuheben (vgl. S. 572ff.), so undeutlich bleibt allerdings, wie der von Wagner in aller Kürze unternommene Versuch der Überführung der 'theologischen' Religionskritik in konstruktive Theologie das theoretische Verständnis des Religionsvollzugs neu bestimmt - was Wagner zufolge durch besagte Überführung erreicht werden soll (vgl. S. 571). Wünschenswert wäre deshalb eine Darstellung der Inhalte und Gestalten sowie der kulturellen Orte des Vollzugs von Religion sub specie der von Wagner leider nur andeutungsweise skizzierten 'philosophischen Theologie'.
18. Die Formulierungen: traditioneller kosmologischer (s.o.) bzw. ontologischer Gottesbeweis, beziehen sich auf vorkritische und vorspekulative Fassungen dieser Argumentationsfiguren. Vgl. zur Gottesbeweisthematik: *D. Henrich*: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, 2. Aufl., Tübingen 1967; zu Hegels Interpretation der Gottesbeweise vgl.: *J. Dierken*: Gott und Religion. Zum Verhältnis von Theologie und

gel durch die exponierte Gedankenfigur, daß Gott - auch auf dem Boden der als Erhebung charakterisierten subjektiven Religion - durch sich selbst 'Gott' ist und nicht von Gnaden eines bloß subjektiven Gottesbewußtseins. In der durch die Selbsttätigkeit des subjektiven Geistes organisierten Erhebung "führt sich [so-mit] ... die Erkenntnis der andern Seite, der Natur Gottes ... von selbst herbei"; dadurch, daß die Erhebung "unmittelbar es enthält, daß in ihr sich das Einseitige des Erkennens, d.i. seine Subjektivität aufhebt, sie wesentlich selbst dies Aufheben ist", wird in ihr Gottes "Verhalten in und zu dem Erkennen" thematisch (GB, 44).

Der mit der Formel 'Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott' umschriebene Religionsvollzug gliedert sich in die stärker theoretisch akzentuierte Vorstellung und in den stärker praktisch ausgerichteten Kultus. Hinsichtlich der Vollendungsgestalt von Religion - des "Selbstbewußtsein[s Gottes] im Menschen", das durch das "Wissen des Menschen *von* Gott ... fortgeht zum Sichwissen des Menschen *in* Gott" (Enz § 564, Anm.; Hervorh. im Orig.) - waltet ein Gefälle von der Vorstellung zum Kultus. Denn erst der Kultus ist am Orte des wirklichen Religionsvollzuges durch die selbsttätig vom Subjekt gestaltete Negation des Endlichen ausgezeichnet, wobei das Endliche letztlich das menschliche Subjekt selbst ist. Im Kultus läßt das auf sich bezogene, endliche Subjekt von seiner Endlichkeit ab und entschlägt sich seiner subjektiven Partikularität. Wie anhand der Struktur eines geistig-sublimierten Opfers dargetan werden kann, ist im Kultus "ein negatives Moment enthalten, aber so, daß es praktische Tätigkeit des Subjekts an sich selbst ist, seine Subjektivität aufzugeben, zu entlassen" (BR, 250). In Entsprechung zum 'Selbstablassen' Gottes erhebt sich das Subjekt durch sein kultisches Selbstentsagen auf den "geistigen Boden" (BR, 334) und schließt sich mit Gott zusammen, "wodurch Gott Geist ist" (BR, 248). Zur Darstellung dieses Zusammenschlusses greift Hegel zurück auf die christliche Gestalt des Glaubensvollzuges, welcher als das "Innere des Kultus" (BR, 241) bestimmt ist. Freilich steht die Hegelsche Deutung des Glaubensvollzugs nicht im Zeichen eines 'Glaubensgehorsams' oder gar 'Fürwahrhaltens'; auch kommt der Glaube nicht in prinzipieller Konkurrenz zum Wissen zu stehen, sondern der Glaubensvollzug ist zu umschreiben durch die Figur der Selbsthingabe des für sich stehenden endlichen Subjekts, welche in die Selbsterfüllung des Subjekts in Gott einmündet.

Wie im christlich-religiösen Verständnis indes der Glaubensvollzug durch die Glaubensinhalte vermittelt ist, so ist auch der Kultus durch die eher theoretische Vorstellung Gottes angeleitet. Wenngleich auch in das Vorstellen ein kultisches Element hineinreicht, insofern das Subjekt in seinem vorstellungshaften Wissen

von Gott in Beziehung zu Gott steht, sind in der Vorstellung die religiösen Inhalte für das Subjekt so thematisch, daß die für den Kultus signifikante Eigentätigkeit des Subjekts nicht beansprucht wird. Vielmehr kommt auf dem Boden der Vorstellung die Eigentätigkeit allein auf seiten Gottes als des Inbegriffs der religiösen Inhalte zu stehen; obzwar im Vorstellen selbst tätig, *erscheint* das subjektive Bewußtsein sich selbst als passiv und durch die ihm gegenüberstehenden Inhalte bestimmt. Unter Rückgriff auf sinnliche Formen wie 'Erzeugen', 'Schaffen' usw. wird der Geist in den religiösen Inhalten thematisch, welche allerdings - der Natur des Geistes zuwider - für das religiöse Subjekt als von ihm getrennte auftreten. Diese Trennung gründet in der Struktur des *Bewußtseins*, welches die Vorstellungen in seiner - endlichkeitstranszendierenden - religiösen Welt- und Selbstausslegung produziert. Denn das Bewußtsein ist durch eine bleibende Differenz von Form und Inhalt ausgezeichnet, der zufolge es seine Inhalte stets *gegen-ständlich* und mithin in Trennung von sich aufbaut. Auf dem Boden des Bewußtseinsverhältnisses anerkennt "die Subjectivität sich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts", aber sie richtet "dieß Anerkennen" so ein, "daß sie sich als ein an sich, außer dem Absoluten seyendes rettet und erhält" (GW 4, 375)¹⁹, indem sie die religiösen Inhalte als Gegenstände von sich unterscheidet. Gleichwohl hat das Bewußtsein in diesen Inhalten ein ihm gemäßes Widerlager: Denn in Inkonsequenz gegenüber der Vorstellungsform zielt die immanente Logizität der Inhalte darauf ab, durch das "Zeugnis des Geistes" auf die Subjectivität des Bewußtseins überzugreifen und in sie einzugehen, um schließlich den kultischen Zusammenschluß von Form und Inhalt, von Gottesbewußtsein und Gott zu provozieren (Enz § 573, Anm.). Allein aufgrund dieses, vom Bewußtsein in seiner Logizität nicht vollends durchschauten, Zusammenschlusses kann das religiöse Bewußtseinsverhältnis als Moment von Religion qualifiziert werden, welche begrifflich Selbstbewußtsein des Geistes ist. Denn in dem bewußtseinsgemäß gegen die Bewußtseinsform gestellten Inhalt verbürgt der Geist auf dem Boden des Bewußtseinsverhältnisses seine Kontinuität. Die Möglichkeitsbedingung dieser Kontinuität liegt darin, daß das Bewußtsein nicht durch sich selbst, sondern durch den Geist in seiner Selbstdifferenzierung konstituiert und begründet ist (vgl. BR, 229f.; 237). Kraft der momentanen Priorität der religiösen Inhalte vor den Bewußtseinsformen, welche in der unbegriffenen Selbstunterstellung des Bewußtseins unter die für es eigenverfaßten Inhalte manifest wird, erweist sich - und zwar nicht nur für den Geist in seiner philosophischen Explikation, sondern auch für das Bewußtsein -, daß das Bewußtsein Moment des Geistes ist: weshalb die Vollgestalt von Religion nicht über das Selbstverständnis des religiösen Bewußtseins aufgebaut werden kann.

19. Diese von dem Jenenser Hegel als Glauben charakterisierte Struktur bestimmt den Vorstellungsbegriff der reifen Religionsphilosophie.

IV.

Freilich ist die - von Hegel im allgemeinen Religionsbegriff explizierte - Kontinuität des Geistes durch das Vorstellen hindurch nur dann gegeben, wenn die religiösen Inhalte an ihnen selbst durch die Struktur des Geistes bestimmt sind. Dies ist Hegel zufolge in vollendeter Weise in der christlichen Religion der Fall, welche die religionsgeschichtliche Selbstrealisierung des allgemeinen Religionsbegriffes darstellt²⁰. Denn im Christentum kommen die Momente des spekulativen Religionsbegriffs in einem "System des objektiven Gegenstands" zu stehen (BR, 106), welches seiner immanenten Bestimmtheit zufolge sich in die religiöse Subjektivität einbildet: Inhalt des Christentums ist die theologisch begründete Menschwerdung Gottes. Die im allgemeinen Religionsbegriff spekulativ aufgebaute 'substantielle Einheit' des göttlichen und menschlichen Geistes (vgl. BR, 243) hat ihre religiös-reale Entsprechung auf dem Boden des Christentums in der "Einheit der göttlichen und menschlichen Natur" (VR, 4) - so Hegels, der dogmatischen Tradition widersprechende, Formel für die Christologie²¹. Freilich restringiert Hegel die christologische Formel nicht auf die Beschreibung von Würde und Werk des geschichtlichen Gottmenschen; jene spekulativ zu deutende Einheit charakterisiert vielmehr das Ganze der christlichen Religion unter Einschluß sämtlicher dogmatischer Themenbestände, soweit sie für Hegels Christentumsdeutung von Interesse sind²². Denn ihrem Begriff nach geht es in der absoluten Religion nicht primär um das "Äußere" - sei es die historisch abständ-

20. Naturgemäß ist das Christentum die Selbstrealisierung der in Hegels Religionsbegriff thematischen *logischen* Struktur von Religion, welche in jeder existenten Religion immer schon in Anspruch genommen ist. Diese Struktur expliziert Hegels Religionsbegriff zwar, bringt sie deshalb aber nicht allererst hervor. Möglich ist die begriffliche Explikation der logischen Struktur von Religion, weil diese sich ihrerseits im Christentum manifestiert hat und darum in Hegels philosophischer Christentumsdeutung auf den Begriff gebracht werden konnte.
21. Die Termini 'göttliche' bzw. 'menschliche Natur' werden von Hegel nicht substanzmetaphysisch oder naturalistisch gebraucht; sie sind vielmehr metaphorische Umschreibungen von "geistige[n] Wesenheit[en]" (VR, 143), also Strukturen. Denn: "Göttliche und menschliche Natur ist ein harter und schwerer Ausdruck; die Vorstellung, die man dabei verbindet, ist zu vergessen" (ebd.) - einschließlich der Vorstellung einer Einheit beider Naturen außerhalb des Geistes. Ob Hegel gut daran getan hat, diese Terminologie trotz seiner Kritik beizubehalten, sei dahingestellt.
22. Insofern Hegels Christentumsdeutung durch seinen philosophischen Religionsbegriff, nicht aber durch irgendeinen positiven kirchlichen Lehrbegriff der christlichen Tradition bestimmt ist, mißversteht eine Interpretation Hegels Christentumsdeutung, wenn sie allein auf die Sichtung von Konvergenzen bzw. Divergenzen der 'vollendeten Religion' zu christlichen Dogmatiken abhebt. Die Bedeutung von Hegels Religionsphilosophie für die Theologie ist deshalb auch nicht durch eine Würdigung oder Kritik einzelner, dogmatische Sachthemen behandelnder Aussagenreihen zu erheben, sondern allein durch eine theologische Diskussion des Sinngefülles der gesamten Religionsphilosophie.

ge Person Jesu Christi oder sei es der "in Trennung gegen das subjektive Bewußtsein" bleibende, *nur* gegenständliche Gott -, sondern im Christentum ist es um "die Religion selbst [zu tun], d.h. die Einheit dieses Gegenstandes [sc. Gottes in seiner christologischen Bestimmtheit, J.D.] mit dem Subjekt" (VR, 101). Da Hegels Rede von der 'Einheit' Gottes und des Menschen an den spekulativen Religionsbegriff anschließt, ist besagte 'Einheit' nicht unmittelbar oder gar statisch zu verstehen, sondern als der Vollzug des Sich-im-Anderen-Wissens von Gott und Mensch. Der religiöse Ort für diesen letztlich kultischen Vollzug des Sich-im-Anderen-Wissens ist die durch die Anerkennung von Gottes Selbstoffenbarung in Christus "sich auch in den Himmel" erhebende Gemeinde (VR, 121). Ihrerseits von Gott in Christus anerkannt, vollendet sich die menschliche Subjektivität im Geist durch den Übergang von der ausschließenden Einzelheit Jesu Christi zu der allgemeinen Einzelheit der Gemeinde. Die begrifflich als spekulative Einheit von Allgemeinem und Einzelnem - oder religiös: von Gott und Mensch - gefaßte Gemeinde *ist* "unendliche Subjektivität ... als die wirkliche Göttlichkeit" (VR, 76).

In Hegels Christentumsdeutung ist kraft ihres begrifflich-christologischen Gepräges ein Sinngefälle zur Pneumatologie und Ekklesiologie eingeschrieben. Dieses Sinngefälle charakterisiert aber nicht nur die philosophische Christentumsdeutung, sondern es wird auch dem christlich-religiösen Bewußtsein offenbar.²³ Denn anders als die nichtchristlichen Religionen ist das Christentum dadurch ausgezeichnet, daß das Bewußtsein der es Ausübenden den gedanklichen Gehalt dieser Religion erfaßt und sich durch ihn bestimmt weiß. Gerade deshalb ist das Christentum die 'vollendete Religion'. Fähig zu solchen Erfassen ist das christlich-religiöse Bewußtsein darum, weil der begriffliche Gehalt sich in eine religiöse Gestalt transformiert und in den Gottesgedanken eingeht: "der Geist [ist] als solcher Gegenstand, Inhalt der Religion" (VR, 179). Im Christentum ist Gott als Geist manifest, insofern er an ihm selbst als Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur bestimmt ist. Ebendies formuliert Hegel zufolge die

23. Wie *F. Wagner* deutlich gemacht hat, ist Hegel in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen im Unterschied zu der enzyklopädischen Darstellung der Religion bestrebt, den gedanklichen Gehalt von Religion auch einem philosophisch nicht gebildeten religiösen Bewußtsein aufzuschließen, indem er den Gehalt auf dem Boden von dessen Verstehensmöglichkeiten expliziert. Die Vorlesungen enthalten deshalb auch einen bildungspraktischen Zweck, nämlich die Anleitung des religiösen Bewußtseins zum denkenden Erfassen der Religion (vgl. *ders.*: Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung, in: *Hegels Logik der Philosophie*. Hg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1984, S. 127-150). Allerdings ist es nicht möglich, zwischen der enzyklopädischen Darstellung und den Vorlesungen "strikt" zu unterscheiden (*ders.*, Was ist Religion?, a.a.O., S. 84). Denn die enzyklopädische Darstellung der Religion ist aufgrund ihrer thematischen Beschränktheit und ihres Abstraktionsgrades nur mit Hilfe der Vorlesungen zu interpretieren, wie W. Jaeschke zu Recht betont hat. Vgl. *ders.*, Vernunft, a.a.O., S. 219ff.

für den christlichen Gottesgedanken maßgebliche Trinitätslehre, freilich die 'menschliche Natur' als das Andere der göttlichen am Orte der ewigen Immanenz Gottes aussagend. Ist durch den trinitarisch verfaßten Selbststand Gottes dessen Geist-Sein in absoluter Selbstgültigkeit erwiesen, dann wird Gott - in Entsprechung zu seiner Immanenz - als Geist am Orte seiner Ökonomie thematisch: In den dogmatischen Themen: Schöpfung, Fall, Versöhnung, kommt der "*lebendige Prozeß*" des Geistes zur Darstellung, "daß die *an sich* seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich werde" (VR, 6; Hervorh. im Orig.) und auf dem Boden des menschlichen Lebensvollzuges gesetzt. In dieser ganzen Sphäre der Differenz - in ihr wird "der Sohn" analysiert (VR, 132) - stellt sich Gott so dar, daß er für ein sinnlich-vorstellendes Bewußtsein aufgeschlossen ist und zugleich die Konstitution dieses Bewußtseins offenbar macht. Namentlich indem Gott selbst als 'endlicher Geist' erscheint und sich in die Gestalt einer "unmittelbaren Einzelheit" (VR 49), also Jesu Christi, entäußert, wird Gott für jenes Bewußtsein anschaulich. Dadurch, daß das vorstellende Bewußtsein Jesus nach dem Vergehen seiner sinnlichen Präsenz als Sohn Gottes auffaßt - was freilich philosophisch nicht zu beweisen ist -, erkennt es, daß die 'Einheit der göttlichen und menschlichen Natur' gerade eine wesentliche Bestimmung für die Natur Gottes selbst ist (vgl. VR, 151). Diese Erkenntnis ist indes nur einem gläubigen Bewußtsein zugänglich, über das "der Geist schon ausgegossen war" (VR, 246): Allein dieses als das Urbild der Gemeinde anerkennt Jesus als den Christus²⁴. Trotz der traditioneller Dogmatik angelehnten Formulierung von der Ausgießung des Geistes ist besagtes Bewußtsein nicht durch eine übernatürlich an es herantretende Kraft hervorgebracht. Vielmehr ist der Glaube in Analogie zu

24. Eine interessante Interpretation der Christologie mit Hilfe der Hegelschen Rezeptionsgestalt der lutherischen Abendmahlslehre bietet W. Jaeschke (Vernunft, a.a.O., S. 328ff.). Jaeschke macht den Gedanken, daß die Transsubstantiation nur "im Glauben und Genuß" vonstatten geht (VR, 91), fruchtbar für die Bestimmung der Einheit der 'Naturen' in der Individualität Christi, welche allein auf dem Boden der Gemeinde zustande kommt. Hierdurch sucht Jaeschke zwischen einer 'rechten' - auf der historischen Faktizität des Gottmenschen aufbauenden - Deutung und einer 'linken' - auf die Gemeindeprojektion setzenden - Interpretation zu vermitteln. Allerdings macht Jaeschke nicht hinreichend in seiner Analogie von Christologie und Eucharistie deutlich, daß, wie um des Glaubens und Genusses willen die Hostie vonnöten, so um der Idiomenkommunikation auf dem Boden der Gemeinde willen die Person Jesu Christi als 'Sohn Gottes' erforderlich ist. Im Horizont der von Jaeschke bemühten Analogie ließe sich die funktionale Priorität der Faktizität des Gottmenschen für den Gemeindeglauben weiter durch die Vorstellungsinhalte ausleuchten, als dies bei Jaeschke der Fall ist. - Aus Platzgründen kann hier nur eine knappe Skizze der Hegelschen Deutung der Vorstellungsinhalte gegeben werden; die vielschichtigen Interpretationsprobleme und die Differenzen der Architektur zwischen der Enzyklopädie und den Kollegien müssen unberücksichtigt bleiben. Vgl. F. Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh 1971; W. Jaeschke: Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt 1983.

dem Negationsmoment der 'Erhebung' durch die Selbstentäußerung und -umkehr des endlichen Geistes entstanden, für die der Kreuzestod Jesu als Tod Gottes das Paradigma darstellt. Wie im Tod Jesu als Tod Gottes "das Negative göttliche Moment" ist, und "das Anderssein nicht außer Gott ist" (VR, 249f.), so kommt durch das gleichsam paulinische Mitsterben mit Christus die "innere Konversion" (VR, 62) der *gegen* Gott gestellten menschlichen Natur zustande, kraft welcher der Mensch sich glaubend mit Gott vereint erkennen kann. Die solcherart sowohl von seiten Gottes wie des Menschen aufgebaute 'Einheit der göttlichen und menschlichen Natur' vollendet sich schließlich im Leben der Gemeinde, in der Gott als Geist in der Subjektivität ihrer Glieder wirklich ist. Durch die Entäußerung dieser Subjektivität in die im Kreuz Christi "gegenständliche Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes" (VR, 76) aufersteht Gott im Selbstbewußtsein der Gemeinde; indem diese ihr Selbst in dem Bewußtsein Gottes erfaßt, realisiert und erfüllt sie gerade darin das Selbstbewußtsein Gottes.

Hegels Christentumsdeutung ist durch eine immanente Gegenläufigkeit strukturiert, kraft welcher die momentane Priorität und Eigenverfaßtheit der religiösen Inhalte ebenso zum Zuge kommen, wie auch die Selbsttätigkeit der religiösen Subjektivität nicht ausgeblendet wird. Diese Gegenläufigkeit bestimmt nicht nur die Christologie im engeren Sinne, sondern auch die gesamte Explikation der vollendeten Religion. Denn wie die christologische 'Natureinheit' dem religiösen Bewußtsein als An-sich vorausgesetzt werden muß, um dieses Bewußtsein zur Anerkennung von Jesus als Christus zu befähigen, zugleich indessen *als* solche Einheit erst in der Anerkennung konkret gesetzt und hervorgebracht wird, so ist die trinitätstheologisch gefaßte Möglichkeitsbedingung der Gemeinde auch nur auf dem Boden der bereits entstandenen Gemeinde zu explizieren²⁵. Die Trinitätslehre ist in der Gemeinde entstanden; gewissermaßen ist die begriffsgemäße Entwicklung der Gemeinde geradezu dadurch charakterisiert, daß sie durch die Ausbildung des Bewußtseins, "was Gott ist", im Glauben die "rechte Exegese" des Lebens und Sterbens Christi leistet (VR, 285). Und "was Gott ist", nämlich: Geist, expliziert Hegel zufolge die Lehre von der immanenten Trinität. Ohne sie als "objektive Grundlage kann die Versöhnungslehre nur einen subjektiven Sinn haben" (ThWA 11, 315). Vonnöten ist um des objektiven Sinns der Versöhnungslehre - und mithin um des subjektiven Religionsvollzugs der Gemeinde - willen der Wahrheitsgehalt der Trinitätslehre, dem zufolge Gott an ihm selbst Geist ist, insofern er sich durch ein ihm immanentes Anderes selbst vermittelt. Obwohl das Bewußtsein von Gott als dem dreieinigen auf dem Boden der Gemeinde produziert wird und die Gemeinde sich vermöge dieses Bewußtseins über den anderenfalls *nur* subjektiven Sinn der Versöhnungslehre erhebt,

25. Vgl. Dierken, a.a.O., S. 196ff.

ist die Trinitätslehre keine Funktion des Bewußtseins: Sein Produzieren hat zugleich den Charakter der Anerkennung einer vorausgesetzten Wahrheit, nämlich des trinitarisch verfaßten Selbstseins Gottes. Als ein solches kann das Selbstsein Gottes allerdings nur durch *Gott selbst* qualifiziert werden. Im Gegenzug zu der kosmotheologisch strukturierten Genese der Trinitätslehre stellt Hegel denn auch die vollendete Religion als ontotheologisch bestimmte Selbstexplikation Gottes dar, deren Resultat schließlich die Gemeinde ist, in der Gott sich selber weiß. "Die christliche Religion fängt mit der Wahrheit selbst an" (VR, 132); sie vollendet sich in der wahrheitsgemäßen Selbstgewißheit. Aufgrund dieser Struktur ist das Christentum: "die geistige Religion" (VR, 179).

V.

Wenngleich Hegels Christentumsdeutung - wie die Religionsphilosophie insgesamt - ihr systematisches Zentrum in der 'Gemeinde' erreicht, insofern hier "Gott als Geist" wirklich ist in der selbstbewußten Subjektivität (VR, 254), findet der subjektive Religionsvollzug durch die Gemeinde nicht das Interesse bei Hegel, das angesichts des spekulativen Gehalts von 'Gemeinde' zu erwarten wäre. Wohl ist die Gemeinde "selbst der existierende Geist" (ebd.); auch prägt Hegel die bekannte Formel: "Gott als Gemeinde existierend" (ebd.), im Hinblick auf die Aktualität der gleichsam kultisch vollzogenen Einwohnung Gottes in das Selbstbewußtsein; überhaupt faßt Hegel den Begriff der Gemeinde als einen "Prozeß des Subjekts in und an ihm selbst" (VR, 255), welcher sub specie der in ihm hervorgebrachten Wirklichkeit *Gottes* in den Gedanken der "unendliche[n] Subjektivität" verdichtet werden kann (VR, 76). Aber zugleich zeigt sich Hegel asketisch in der Darstellung der religiösen Profile der kultisch geprägten Gemeindesubjektivität; die phänomenale Breite spezifisch religiöser Vollzüge wird von Hegel kaum berührt. Neben der Entstehung der Gemeinde durch die Auferstehung Christi in das Selbstbewußtsein und neben der Ausbildung der Lehre, in der die Gemeinde ihre eigene Bestimmtheit theo-logisch ausspricht, thematisiert Hegel knapp die individuelle Aneignung der Versöhnung sowie die Sakramente. Der Grund für diese zurückhaltende Behandlung der religiösen Vollzüge liegt darin, daß trotz der systematischen Grundbestimmung der Gemeinde als subjektiver Präsenz Gottes die für die Vorstellung signifikanten Dualismen fortbestehen: Die spezifisch religiösen Vollzüge vermögen die Einheit Gottes und des Menschen lediglich als *vermeinte* Einheit im Zeichen der Differenz darzustellen. Die die Bestimmtheit der Gemeinde explizierende Lehre steht dem Vollzug des Gemeindeglaubens partiell gegenüber; die Aneignung der Versöhnung geschieht durch die Überwindung der vorausgesetzten Differenz von Gott und Mensch; der

sakramentale Genuß der Gegenwart Gottes ist an den 'geistigen' Verzehr der Elemente gebunden, und die Einwohnung Gottes in das Selbstbewußtsein zerfällt für die Gemeinde in Protologie und Eschatologie. Darüber hinaus entsteht für die Gemeinde das Problem, daß sie als empirische nicht das ist, was sie ihrem Begriff nach sein muß: nämlich allgemein. Sie findet sich schließlich einer Welt harter Objektivität gegenüber und vermag nicht, ihre innere Bestimmtheit am Orte der äußeren Weltverhältnisse angemessen darzustellen, was sie zum Rückzug in die Innerlichkeit veranlaßt.

Aufgrund dieser Defizite der empirischen Gemeinde begreift Hegel denn auch nicht deren - im engen Sinne - religiöse Bewußtseinszustände und Betätigungen als letztgültige Gestalten des subjektiven Religionsvollzuges. Systematische und geschichtsphilosophische Argumentationsfiguren verschränkend, begründet Hegel im Blick auf die Moderne die These, daß an die Stelle der *Frömmigkeit* als Inbegriff des 'Kultus' die *Sittlichkeit* tritt. Letztere kann Hegel durchaus religiös als "wahrhafteste[n] Kultus" bezeichnen (BR, 334), da in den sittlichen Verzicht auf partikulare subjektive Willkür das Negationsmoment des kultisch sublimierten Opfers eingelagert ist. Wenngleich die Frömmigkeit in die Sittlichkeit transformiert wird und diese mithin jene als adäquate Gestalt des subjektiven Religionsvollzuges ablöst, steht die Sittlichkeit nicht im Gegensatz zur Religion, wie dies ein frommes Bewußtsein meinen könnte, insofern es dem sittlichen Weltumgang einen lediglich profanen Charakter zugesteht. Vielmehr ist die Sittlichkeit selbst religiöser Natur; sie stellt - in der Moderne - die "Realisierung des Geistigen der Gemeinde zur allgemeinen Wirklichkeit" dar (VR, 262). Sittlichkeit ist die Objektivierung der religiös unendlichen Subjektivität zu einer gleichsam zweiten Natur, deren Wesen die Freiheit ist. Ihr Paradigma ist die im Christentum weltgeschichtlich hervorgetretene Versöhnung von Gott und Mensch, von Allgemeinem und Einzelem. Aus dem Christentum solcherart abgeleitet, ist die Sittlichkeit die geschichtliche Realisierung des Göttlichen "im Felde der Wirklichkeit"; ihre Institutionen sind deshalb "göttliche Institutionen" (VR, 264) - freilich nicht im Sinne einer klerikalen Qualifizierung, sondern allein als Gestaltungen der christlich freigesetzten Subjektivität. Unter der religionsphilosophisch erwiesenen Voraussetzung, daß die christliche Religion "den wahrhaften Inhalt" enthält (Enz § 552, Anm.), insofern in ihm die Subjektivität zur Selbstgewißheit und Freiheit gelangt, kann Hegel die durch die Objektivierung subjektiver Freiheit gestaltete Sittlichkeit als adäquate Folge und Verwirklichung des Christentums begreifen. Denn die aus der subjektiven Freiheit hervorgebrachte moderne Sittlichkeit ist, theologisch gesprochen, die adäquate Darstellung der Freiheit Gottes. Freilich darf dieser theologische Charakter der Freiheit auch unter den Bedingungen der Moderne nicht in Vergessenheit geraten: Die sittliche Subjektivität ist der Selbstvergewisserung und Letztbegründung in dem substantiellen, religiösen Inhalt bedürftig, um nicht in Beliebigkeit und Partikularität

abzuleiten - weshalb die Religion die notwendige "Basis der Sittlichkeit" darstellt (ebd.). Sittlichkeit und Religion sind mithin untrennbare Größen; ihre Trennung würde einen Verfall sowohl der Religion wie auch der Sittlichkeit bedingen.

Für seine These der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit bemüht Hegel das 'protestantische Prinzip' der Vollendung des Religionsvollzugs am Orte des sittlichen Weltverhältnisses. Indem die Reformation Hegel zufolge das Prinzip der religiös gerechtfertigten, freien Subjektivität gegen das katholische Autoritätssystem und seine Trennung von 'heilig' und 'profan' mobilisiert hat, wurde die weltliche Sittlichkeit zum authentischen Betätigungsfeld der religiösen Subjektivität erhoben; befreit von dem Verdacht der bloßen Profanität, kann der sittliche Weltumgang für den Protestantismus geradezu in den Rang des Gottesdienstes im alltäglichen Leben einrücken²⁶.

Das 'protestantische Prinzip' der Verbindung von Religion und Sittlichkeit ist allerdings keine Entwicklung des historischen Protestantismus und seines kirchlichen Selbstverständnisses; begrifflich hervorgebracht ist dieses Prinzip vielmehr durch Hegels philosophische Interpretation des Christentums in seiner neuzeitlichen Realisierung. Denn angesichts der Persistenz des religiösen Vorstellens und seiner Dualismen auf dem Boden der empirischen Gemeinde vermag allein die "Gemeinde der Philosophie" (VR, 176) den inneren Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit in der freiheitlich verfaßten Subjektivität zu begreifen. Obwohl im Eigensein von Religion und Sittlichkeit begründet, kann deren Mediatisierung nur vermöge eines philosophisch gedachten Begriffs beider Gestalten des Geistes geleistet werden. Denn allein auf dem Boden eines solchen Begriffs ist es möglich, die Kontinuität des wahren Inhalts trotz der Differenz der Formen von Religion und Sittlichkeit zu erfassen.

Sachlich eng verbunden mit der Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit ist das Hegelsche Theorem von der Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, welches für Hegels Konzeption des absoluten Geistes signifikant ist²⁷. Wie die Ausbildung jenes 'prote-

26. Angesichts des in das protestantische Prinzip einmündenden Verständnisses von 'Gemeinde' ist das Urteil von V. Höhle kaum nachzuvollziehen, daß "Hegels 'Religionsphilosophie' (entgegen ihrem eigenen Selbstverständnis) eine größere Affinität zur katholischen als zur protestantischen Theologie" besitzen dürfte (a.a.O., S. 662). Eine gewisse Plausibilität hat diese These hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Bibel und Tradition; im Hinblick auf das Verhältnis der Hegelschen und der römischen Ekklesiologie ist sie evidentenmaßen unzutreffend.

27. Vgl. F. Wagner: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, in: NZStH 18 (1976), S. 44-73; ders.: Religion zwischen Aufhebung und Rechtfertigung, a.a.O.

stantischen Prinzips' ist diese Aufhebung in der Inadäquanz von religiösem Inhalt und dessen - bleibender - Vorstellungsform begründet. Diesen Inhalt und seine religiösen Formen *aner kennend*, ihn von der Einseitigkeit der Formen *befreiend* durch Erhebung in die absolute Form begreifenden Denkens, erkennt die Philosophie die immanente Bestimmtheit des religiösen Inhalts, das partielle Recht seiner Formen sowie deren Unangemessenheit gegenüber dem Inhalt. Da der religiös-absolute Inhalt dadurch bestimmt ist, "Form ..., d.h. ... Wissen von sich", zu sein (BR, 243), kommt dieser Inhalt durch die Aufhebung seiner Vorstellungsform in die des Begriffes zu seiner eigenen Vollendung: denn diese "absolute Form ... [bestimmt] sich selbst zum Inhalte ... [und bleibt] identisch mit ihm" (Enz § 573). Kraft der Identität von Inhalt und Form vollzieht das philosophische Denken das Sichwissen des Geistes in dessen eigenem Element, dem Begriff. Religiös formuliert ist die Philosophie deshalb selbst "ein beständiger Kultus" (BR, 334).

VI.

Die Stellung der Religion zwischen Sittlichkeit und Philosophie provoziert die Frage nach ihrer Eigenständigkeit. Relevant ist diese Frage namentlich im Hinblick auf die Realisierung des religiösen Geistes in der Moderne, welche eine Veränderung und Umformung der Gemeinde impliziert (vgl. VR, 167); daß die christliche Religion geschichtlich der modernen Sittlichkeit und Philosophie vorausliegt und in eigenständiger Gestalt hervorgetreten ist, kann kaum sinnvoll bezweifelt werden.

Eigenständig ist die christliche Religion gewiß nicht in dem Sinne, wie es ein unmittelbar-frommes Bewußtsein fordern würde: apart gesetzt gegenüber ihrer weltlichen Realisierung und über aller rationalen Begreifbarkeit schwebend. Ein solches Verständnis der Eigenständigkeit steht dem religiösen Inhalt: Gott als Geist, entgegen. Ist dieser dadurch ausgezeichnet, daß er gerade in seinem *Anderen* mit sich selbst übereinstimmt, dann muß der religiöse Inhalt auch über seine religiöse Wissensform hinausgreifen und sich am Orte seiner nichtreligiösen Wissens- und Vollzugsformen entsprechen. Trotz der mit der Transformation des religiösen Inhalts in Sittlichkeit und Philosophie einhergehenden Veränderung desselben - denn in Sittlichkeit und Philosophie ist der Geist nicht als *Gott* thematisch -, ist die Überschreitung der Religion in der Verfaßtheit des religiösen Inhalts angelegt. Zugespitzt ließe sich sagen, daß die Eigenständigkeit der Religion darin besteht, daß sie sich kraft ihres Inhaltes der Selbsttranszendierung fähig erweist und das Selbstsein des Inhalts sich am Orte seines Anderen bewährt.

In Entsprechung zu der solcherart gefaßten Eigenständigkeit kann diese auch nicht aus der isoliert für sich genommenen Religion abgeleitet werden: Sie resultiert aus der rechtfertigenden Anerkennung durch das philosophische Denken, welches die Notwendigkeit und Vernünftigkeit des religiösen Inhalts und der religiösen Formen mitsamt ihren Schranken begreift und dabei schließlich die Religion in sich aufhebt. Sosehr mit diesem Begreifen die bestimmte Negation der spezifischen Formen und mithin auch eine Veränderung des Inhalts einhergeht, so sehr ist mit dem philosophischen Aufheben der Religion deren Bewahrung verbunden: erfaßt doch die Philosophie ihren Begriff allein dadurch, daß sie auf ihr "Wissen", d.h. ihre realen Gehalte, "*zurücksieht*" (Enz § 573; Hervorh. im Orig.). Gerade kraft ihrer Aufhebung in die Philosophie reicht die Religion als deren Anderes in das Selbsterfassen des philosophischen Begriffs hinein. Auch dessen Identität ist keine differenzlose Einheit, sondern - in Abwandlung von Hegels früher Formel für das philosophisch begriffene Absolute - eine Einheit der Einheit und der Unterschiedenheit (vgl. GW 4, 64; ThWA 6, 549).

Kommt der Religion Eigenständigkeit - cum grano salis freilich - allein vermöge ihres absoluten Inhalts zu, dann erhebt sich die Frage, ob die spezifisch religiösen Formen in der Moderne zu ihrem Ende gekommen sind. Wie die gerade durch diese Formen bedingte Aufhebung der Religion zeigt, ist besagte Frage von Hegel systematisch beantwortet - wenngleich diese religiösen Vollzugsformen partiell weiterbestehen und das Vorstellen als Moment des subjektiven Geistes fraglos zur Natur des Menschen gehört. Gleichwohl kann - allerdings nicht mehr auf dem Boden einer Hegel-Interpretation, sondern nur im Anschluß an sie - nach angemessenen Gestalten einer religiösen Sprachkultur gefragt werden, welche Gott als Geist im Modus eines spezifisch *religiösen* Vollzugs darzustellen erlauben - ohne deshalb der sittlichen Realisierung und der begrifflichen Rekonstruktion des Christentums Abbruch zu tun. Diese Frage ist nicht allein aus gleichsam volkspädagogischen Erwägungen heraus motiviert, insofern in der Religion die "Wahrheit für alle Menschen" präsent ist (Enz § 573, Anm.), sondern mehr noch rührt sie aus einem im Geist selbst begründbaren Interesse an einer in verschiedene Sphären ausdifferenzierten Gestaltigkeit desselben, welche mit der subjektiven Lebenswelt vermittelbar ist. Die in Gott als Geist thematische Struktur des Selbstseins im Anderen und Anderesseins im Selbst käme in einer solchen Kultur diskursiv und in intersubjektiven Kommunikationsprozessen zur Sprache. Ihr vorstellungshaftes Urbild möchte eine solche Sprachkultur in der dialogisch gestalteten Struktur des Glaubens und der Kult-Handlung des Gebets haben; abbildlich käme diese in den vielfältigen und unabgeschlossenen Gesprächsvollzügen religiöser Subjekte zur Entfaltung, welche sich am Orte intersubjektiven Lebens erfüllen. Durch die Philosophie entlastet von der Letztbegründungspflicht für die Wahr-

heit des Christentums und durch die Sittlichkeit befreit von einem missionarischen Verwirklichungszwang, könnte jene Sprachkultur sich zweckfrei der religiösen Darstellung der Versöhnung widmen, die in Gott als Geist beschlossen liegt²⁸.

28. Freilich ist die hier vorgeschlagene Annäherung an die Bestimmung einer religiösen Vollzugsgestalt der Explikation Gottes als des Geistes nur dann sinnvoll, wenn Philosophie und Sittlichkeit in besagter Weise realisiert und in Geltung sind. Sind diese Voraussetzungen der angedeuteten religiösen Sprachkultur indes nicht erfüllt - wie dies gegenwärtig der Fall zu sein scheint -, dann muß aus dem religiösen Vollzug und seiner gedanklichen Verantwortung eine Anwaltschaft für die Realisierung der Gehalte von Sittlichkeit und Philosophie entspringen: Hegels Interpretation der Moderne zum Trotz dürfte wohl kaum die Zeit abgelaufen sein, in der glaubensorientierte sozialetische Handlungsperspektiven um der Wirklichkeit des Christentums willen erforderlich und in der theologische Vergewisserungen der Begründbarkeit der christlichen Religion im Interesse ihrer Wahrheit vonnöten sind.