

GEORG SANS SJ

**PHILOSOPHISCHE BEGRIFFE  
OHNE RELIGIÖSE VORSTELLUNGEN SIND LEER.**

HEGEL ÜBER DAS WISSEN VOM UNBEDINGTEN  
UND DEN GLAUBEN AN GOTT

Gleich am Beginn seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ weist Hegel darauf hin, dass die Philosophie ihre Gegenstände mit der Religion teile. Sowohl der Philosophie als auch der Religion gehe es in erster Linie um die Wahrheit, und zwar in dem Sinn, „dass Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist“<sup>1</sup>. Außerdem handelten Philosophie und Religion von der Natur sowie vom menschlichen Geist, insofern beide in Beziehung zu Gott als der Wahrheit stünden. Dank ihrer Nähe zur Religion könne die Philosophie „eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen“ und „ein Interesse an denselben“ voraussetzen. Demnach dient die Religion gleichsam als Propädeutik des philosophischen Systems. Zugleich schränkt Hegel ein, die Philosophie dürfe ihre Gegenstände nicht „als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben“<sup>2</sup> annehmen. Vielmehr sei von der denkenden Betrachtung zu fordern, dass sie die Notwendigkeit des betreffenden Inhalts aufzeige und das Sein als Bestimmung ihrer Gegenstände beweise. Obwohl dem philosophischen Erkennen und Begreifen also eine Vorstellung vom Absoluten vorausgeht, können die Bestimmungen des Unbedingten, einschließlich derjenigen des Seins, nur in der Philosophie selbst gerechtfertigt werden.

Dessen ungeachtet stammt die von der Philosophie als Wissenschaft vorausgesetzte ursprüngliche Bekanntschaft mit ihrem vornehmsten Gegenstand Hegel zufolge aus der Religion. Anders ausgedrückt: Die Philosophie entlehnt der Religion zwar nicht ihre Argumente, wohl aber eine vorläufige Vorstellung von Gott als der Wahrheit. Was immer unter dem Absoluten

1 HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), § 1, in: Gesammelte Werke, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff. [abgekürzt: GW], Bd. 20, 39.

2 Ebd.

verstehen sein mag, handelt es sich jedenfalls um einen  
enso in der Religion vorkommt. Diesem Befund müssen  
n nicht metaphysischen Lesarten des hegelschen Systems  
och soll es im Folgenden weniger um die vor allem in  
t der Logik“ entwickelte Metaphysik des Unbedingen  
hältnis der spekulativen Philosophie des Absoluten zum  
Dabei werde ich vor allem auf die Theorie des religiösen  
en, die Hegel in den letzten beiden Kapiteln der „Phä-  
stes“ entwickelt. Meine eigentliche Aufmerksamkeit gilt  
; zwischen Denken und Vorstellen. Um ihn aufzuklären,  
r ausholen, und wende mich daher zunächst dem kanti-  
er hegelschen Position zu.

## DER KANTISCHE HINTERGRUND

en Lehre Kants von den zwei Stämmen der menschl-  
nen wir nur dann etwas wissen, wenn Sinnlichkeit und  
virken. Es genügt nicht, dass uns Vorstellungen sinn-  
, oder dass wir einen Gegenstand denken, sondern das  
uss gedacht und das Gedachte muss angeschaut werden  
e seine Lehre auf die knappe Formel: „Gedanken ohne  
hauungen ohne Begriffe sind blind.“<sup>3</sup> Die Formulierung  
mit Gedanken und Anschauungen mit dem Inhalt der  
iffe gleichzusetzen. Wer also etwas denkt, ohne dass er  
ut, dessen Gedanken sind leere Begriffe, und wer etwas  
ngeschauten Inhalt auf den Begriff zu bringen, der ist wie  
er sieht in Wahrheit nichts.

unmittelbar, sei es mittelbar – auf Gegenstände.<sup>4</sup> Unter unmittelbarer Gegenstandsbeziehung versteht Kant die sinnliche Anschauung von etwas. Mittelbar auf einen Gegenstand beziehen sich Begriffe, und zwar insofern, als sie der Vermittlung durch Anschauungen bedürfen. Begriffe, denen nichts in der Anschauung Gegebenes entspricht, sind die besagten Gedanken ohne Inhalt. Damit wir einen Gegenstand erkennen, müssen Anschauungen von ihm unter einen Begriff gefasst werden. Das geschieht durch die logische Verstandesfunktion des Urteilens.<sup>5</sup> Anschauungen wären demnach eine Art von Vorstellungen, die sich zwar auf Gegenstände beziehen, aber ohne dass diese durch sie bereits erkannt würden. Begriffe dagegen sind Vorstellungen, die sich mittels Anschauungen auf Gegenstände beziehen, und durch die wir etwas erkennen, wenn wir sie in einem Urteil mit Anschauungen verbinden.<sup>6</sup>

Es lässt sich natürlich nach den Auswirkungen der Zwei-Stämme-Lehre auf die Religionsphilosophie und die philosophische Theologie fragen. Eine einfache Antwort könnte lauten: Da Gott kein Gegenstand ist, von dem uns Anschauungen sinnlich gegeben werden, handelt es sich um einen jener leeren Begriffe oder Gedanken ohne Inhalt. Noch bevor eine gründliche Auseinandersetzung mit der Idee Gottes und mit den Argumenten für seine Existenz überhaupt begonnen hätte, würde mit dem Erkenntnisanspruch der Religion kurzer Prozess gemacht. Wenn religiöse Vorstellungen in keinem Bezug zur erfahrbaren Wirklichkeit stehen, sind sie epistemisch wertlos. Doch ist Vorsicht angebracht. Denn weder leugnet Kant die Möglichkeit rein begrifflicher Erkenntnis (in der formalen Logik), noch bestreitet er die Möglichkeit der Erkenntnis durch reine Anschauungen (in der Mathematik).<sup>7</sup>

4 Vgl. KANT: Kritik der reinen Vernunft, B 376 f.

5 Im einfachsten Fall (zum Beispiel ‚Dies ist rot‘) bezeichnet das Subjekt (der indexikalische Ausdruck ‚dies‘) eine konkrete Anschauung, deren Gegenstand durch das Prädikat (das allgemeine Merkmal ‚rot‘) bestimmt wird.

6 Dabei entsteht die zusätzliche Schwierigkeit, dass die Wörter unserer Sprache nicht ohne weiteres geeignet sind, einen unmittelbar gegebenen sinnlichen Gehalt auszudrücken, wie Hegel im ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* in Bezug auf ‚ich‘, ‚dies‘, ‚hier‘ und ‚jetzt‘ gezeigt hat. Siehe dazu SCHMIDT, JOSEF: „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels *„Phänomenologie des Geistes“* (Münchener philosophische Studien, Neue Folge Bd. 13), Stuttgart 1997, 19–23.

7 Deshalb kennzeichnet Kant Anschauung und Begriff in der „Stufenleiter“ der Vorstellungen als objektive Perzeption oder Erkenntnis, die Empfindung dagegen als subjektive Modifikation

Die Zwei-Stämme-Lehre macht also die Transzendente Dialektik nicht überflüssig, sondern hilft im Gegenteil, ihre Funktion innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ genauer zu beschreiben. Die Metaphysik erhebt Erkenntnisansprüche in Bezug auf Gegenstände, die weder im Raum noch in der Zeit existieren und mithin auch nicht sinnlich erfahren werden können. Was die philosophische Gotteslehre betrifft, weist Kant solche Erkenntnisansprüche ab, indem er zeigt, dass die Vernunft zwar die Idee Gottes als allerrealsten Wesens zu bilden vermag, dass aber alle Versuche, das Dasein Gottes als notwendig zu beweisen, auf Fehlschlüssen beruhen. Kant behauptet also nicht bloß, dass Gott nicht unter die Gegenstände möglicher Erkenntnis falle, sondern er möchte zeigen, dass alle herkömmlichen Verfahren, dem Begriff Gottes Realität zu verschaffen, zum Scheitern verurteilt sind.

Um diesen Nachweis zu erbringen, teilt Kant die Beweise für das Dasein Gottes in drei Arten ein, von denen er die dritte auf die zweite und die zweite wiederum auf die erste zurückführt, so dass am Ende ein einziger Typ von Argument übrig zu bleiben scheint. Diese eine Beweisart nennt Kant den ontologischen Beweis. Er schließe „gänzlich a priori aus bloßen Begriffen“<sup>8</sup>. Dagegen legt der kosmologische Beweis, wie Kant den zweiten Typ von Argument nennt, eine Erfahrung, das heißt die Existenz von irgendetwas – und sei es ich selbst – zugrunde und folgert daraus nach dem Grundsatz der Kausalität das Dasein einer höchsten Ursache. Der physikotheologische Beweis schließlich geht von der Beobachtung der Ordnung oder Zweckmäßigkeit der Natur aus und führt diese auf einen weisen Urheber zurück. Doch steht von einem solchen „Weltbaumeister“, wie Kant sofort einwendet, nicht mit Gewissheit fest, dass er zugleich der Grund und Schöpfer aller Dinge ist. Um Letzteres behaupten zu können, bedarf es eines kosmologischen Arguments, das sich auf die metaphysischen Prinzipien der Kausalität oder vom zureichenden Grund stützen kann. Aber selbst angenommen, der kosmologische Beweis würde gelingen, führt er nicht weiter als bis zu der Annahme eines notwendigen Wesens, von dem alles Kontingente abstammt. Welche sonstigen Eigenschaften das notwendige Wesen besitzt, bleibt solange in der Schwebe, wie es nicht

---

unseres eigenen Zustands (vgl. B 376 f.).

8 KANT: Kritik der reinen Vernunft, B 618.

gelingt, den Begriff Gottes durch zusätzliche ontologische Überlegungen genauer zu fassen.

Das eigentliche Problem der rationalen Theologie besteht gemäß der kantischen Diagnose darin, dass sie nicht über die begrifflichen Mittel verfügt, die erforderlich wären, um ihren Gegenstand hinreichend zu bestimmen. Die Vernunft bildet den Gedanken des transzendenten Ideals als allerrealsten Wesens (*ens realissimum*), indem sie den Inbegriff aller möglichen positiven, das heißt sachhaltigen Prädikate formt. Welche „Realitäten“ das sind, und ob sie alle zugleich demselben Subjekt zukommen können, lässt sich vorderhand nicht ausmachen. Kant misstraut dem leibnizschen Anspruch, gezeigt zu haben, dass alle möglichen „Vollkommenheiten“ miteinander vereinbar sind, solange es sich um nichts anderes als einfache positive Bestimmungen handelt. In Kants Augen müssten die realen Prädikate des Unbedingten „spezifisch gegeben“ sein und ihre Vereinbarkeit „in der Erfahrung gesucht“ werden.<sup>9</sup> Da weder das eine noch das andere der Fall ist, besitzt der Begriff Gottes lediglich hypothetischen Wert.

Aufgrund dessen fragt es sich, woher die Rationaltheologie ihre Kennzeichnungen Gottes nehmen soll. Kant spricht von der Tendenz der menschlichen Vernunft, das transzendente Ideal zu hypostasieren und zu personifizieren, indem sie das allerrealste Wesen als „einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges usw.“ sowie als Intelligenz bestimme.<sup>10</sup> Dazu kommen im physikotheologischen Kontext die Merkmale der Weisheit und Allmacht. Die letzteren sind dem Analogieschluss vom schöpferischen Wirken des Menschen in Kunst und Technik auf einen göttlichen Baumeister der Natur geschuldet. Ein derartiger Schluss krankt freilich an dem Übergang der Vernunft „von der Kausalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt“<sup>11</sup>.

Kant selbst verfolgt erklärtermaßen die Absicht, das vermeintliche Wissen der herkömmlichen Metaphysik im Allgemeinen und der philosophi-

9 Vgl. KANT: Kritik der reinen Vernunft, B 630.

10 Vgl. KANT: Kritik der reinen Vernunft, B 608 und B 611 Anm. – Unter „Allgenugsamkeit“ versteht Kant „den unverringerten Besitz von aller Vollkommenheit“ (KANT, IMMANUEL: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, in: AA II, 154).

11 KANT: Kritik der reinen Vernunft, B 654.

schen Theologie im Besonderen aufzuheben, „um zum Glauben Platz zu bekommen“<sup>12</sup>. Ein solcher moralischer Glaube an Gott stützt sich nicht auf Beweisgründe der spekulativen Vernunft, sondern beruht, wie Kant bereits in der Methodenlehre der ersten „Kritik“ darlegt, auf der Notwendigkeit des sittlichen Gesetzes und der Unbedingtheit des Bewusstseins der Pflicht. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ führt Kant den Begriff Gottes ein zur Bezeichnung eines Wesens, „das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist“<sup>13</sup>. Die Bestimmung ergibt sich aus der Forderung der Vernunft, eine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit müsse zumindest möglich sein. Nur ein Gott, der einerseits selbst ein sittliches Wesen und andererseits Urheber der Natur ist, vermag die Harmonie von Freiheit und Natur zu bewirken. Die Eigenschaften Gottes folgen demnach aus der ihm von der praktischen Vernunft zugewiesenen Funktion.

## 2. RELIGION UND ABSOLUTES WISSEN

Um Hegels Philosophie der Religion zu verstehen, muss man sich seine Abkehr vom kantischen Sprachgebrauch verdeutlichen. Das betrifft zunächst das Verhältnis von Glauben und Wissen. Bereits in dem gleichnamigen Jenaer Journalaufsatz von 1802 polemisierte Hegel gegen den Pyrrhussieg der aufgeklärten Vernunft, welche zwar die Erkenntnisansprüche der positiven Religion erfolgreich abgewiesen, die Grenzen des Wissens dann aber so eng gezogen hatte, dass sie „das Bessere, als sie ist, da sie nur Verstand ist, als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt“<sup>14</sup>. Mit einer solchen Selbstbescheidung des philosophischen Wissens mochte sich Hegel nicht abfinden und suchte deshalb nach einer Auffassung des Absoluten, welche die schlechte Alternative von Endlichem und Unendlichem hinter sich lässt. Sowohl die „Phänomenologie des Geistes“ als auch die „Wissenschaft der Logik“ sind diesem Ziel einer philosophischen Erkenntnis des Absoluten verschrieben.

12 KANT: Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

13 KANT, IMMANUEL: Kritik der praktischen Vernunft, in: AA V, 125.

14 HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, in: GW 4, 315.

Bei allem philosophischen Wissen handelt es sich Hegel zufolge um begriffliches Erkennen. Hegel gibt sich überzeugt, dass weder Anschauung noch Gefühl zur wahren Erkenntnis des Unbedingten führen können. In diesem Punkt bleibt er sozusagen orthodoxer Kantianer. Doch im Gegensatz zu Kant begnügt sich Hegel nicht mit einem Unbedingten der praktischen Vernunft, das sich im Bewusstsein des Sittengesetzes ausspricht, sondern erklärt das Absolute für einen Gegenstand der theoretischen Vernunft. „Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist.“<sup>15</sup> Geistigkeit oder Subjektivität ist für Hegel das eigentliche Wesensmerkmal des Absoluten. Die Erkenntnis des Unbedingten ist folglich nur so denkbar, dass das Absolute sich im Anderen seiner selbst erkennt. Die Einsicht in die Möglichkeit spekulativen Wissens und die Erkenntnis der Verfassung des Absoluten sind für Hegel untrennbar ineinander verwoben. Erst wenn das Begreifen die Form des Wissens von sich angenommen hat, kommt die Bewegung des Denkens zur Ruhe.

Am Anfang der „Phänomenologie des Geistes“ sieht sich Hegel vor die Schwierigkeit gestellt, seine sowohl die Verfassung als auch die Erkenntnis des Unbedingten betreffende These nicht einfach dogmatisch zu behaupten, sondern ihrerseits systematisch zu begründen. In der Vorrede grenzt er sich von der Schwärmerei oder Begeisterung ab, die „wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig ist, dass sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt“<sup>16</sup>. Hegel selbst geht in der „Phänomenologie“ bekanntlich so vor, dass er die anderen Standpunkte sich nacheinander und auseinander entwickeln lässt. Am Ende der langen Reihe von Gestalten des Bewusstseins bleibt das absolute Wissen als derjenige Standpunkt übrig, auf dem die Wahrheit in der „Form des Begriffs“ gewusst wird.<sup>17</sup> Umso verwunderlicher ist es, dass Hegel im Anschluss an die weiter oben zitierte Behauptung, Gott sei allein im spekulativen Wis-

15 HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie des Geistes, in: GW 9, 407.

16 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 24. Am Beginn der *Logik* wendet sich Hegel gegen diejenigen, die „wie aus der Pistole aus ihrer inneren Offenbarung, aus Glauben, intellektueller Anschauung usw. anfangen“ (HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein [1832], in: GW 21, 53).

17 Vgl. HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 12; 407; 432.

sen erreichbar, fortfährt: „...und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion.“<sup>18</sup> Wie aus der Anlage der „Phänomenologie“ deutlich wird, darf die Religion keinesfalls mit dem absoluten Wissen gleichgesetzt werden, sondern bildet eine diesem vorangehende und untergeordnete Stufe des Bewusstseins.

In der Tat rückt Hegel seine Behauptung in den folgenden Absätzen zu recht. Das religiöse Wissen gleicht dem philosophischen zwar dem Inhalt, nicht jedoch der Form nach. Die Religion hat es zunächst nicht mit Begreifen, sondern mit Anschauungen und Vorstellungen zu tun. Bei der von Hegel so genannten natürlichen Religion und der Kunstreligion wird das Absolute in Pflanzen und Tieren, in Statuen oder heiligen Handlungen sinnlich angeschaut. Der historische Ursprung des Christentums liegt darin, dass Gott „als ein wirklicher Mensch da ist“, den das glaubende Bewusstsein „sieht und fühlt und hört“<sup>19</sup>. Indem der Gläubige dem konkreten Menschen Jesus von Nazareth begegnet, erscheint ihm Gott selbst. In der Identifikation des endlichen Selbstbewusstseins Jesu mit dem unendlichen Gott, die der Glaube vornimmt, liegt für Hegel bereits das implizite Wissen, dass das Absolute Geist ist. Denn wäre Gott nicht Geist, könnte er sich in Jesus nicht selbst erkennen; der Glaube, Jesus sei Gott, wäre somit falsch.

Doch streng genommen genügt die Anschauung nicht zur Erklärung des religiösen Bewusstseins. Um beispielsweise in einem wirklichen Menschen die Göttlichkeit sehen und fühlen und hören zu können, muss der Gläubige das sinnlich unmittelbar Gegebene mit dem begrifflich Allgemeinen in Zusammenhang bringen. Das geschieht in der „Form des Vorstellens“, worunter Hegel „die synthetische Verbindung der sinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens“<sup>20</sup> versteht. Die wesentliche Eigenheit der Religion liegt für Hegel darin, dass sie ihren Gegenstand nicht in Begreifen denkt, sondern sich im Modus des Vorstellens auf ihn bezieht. Im Abschnitt über die offenbare Religion erörtert er eine ganze Reihe von Vorstellungen

18 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 407.

19 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 404.

20 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 408.



des Absoluten im Christentum.<sup>21</sup> Zur Beschreibung der innergöttlichen Beziehungen bedient sich die Theologie seit alters her der Rede von der Zeugung des Sohnes durch den Vater. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt wird in Analogie zu menschlichen Tätigkeiten ein Erschaffen genannt. Von der gefallenen Natur des Menschen handeln die Erzählungen vom Baum der Erkenntnis und von der Vertreibung aus dem Paradies. Die Überwindung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch kommt in der Menschwerdung und im Tod Gottes am Kreuz zum Ausdruck. Der Glaube an die von Jesus Christus bereits geleistete Genugtuung verbindet sich mit der Vorstellung von der zukünftigen Versöhnung aller Menschen.

Mit der langen Abhandlung über das Christentum bezweckt Hegel, die Entspréhung der religiösen Vorstellungen mit den Einsichten der spekulativen Philosophie aufzuzeigen. Die offenbare Religion wisse Gott „als Denken oder reines Wesen, und dies Denken als Sein und als Dasein, und das Dasein als die Negativität seiner selbst, hiermit als Selbst, dieses und allgemeines Selbst“<sup>22</sup>. Der für das absolute Wissen kennzeichnende Ineinsfall der Gegensätze von Sein und Denken, Dasein und Wesen, Einzelheit und Allgemeinheit, Objekt und Subjekt, Endlichem und Unendlichem bildet den Schlüssel, mittels dessen Hegel die religiösen Vorstellungen in philosophische Begriffe übersetzt. Sowohl der Gottmensch Jesus Christus<sup>23</sup> als auch die vom Heiligen Geist erfüllte Gemeinde der Gläubigen sind Träger spekulativen Wissens. Beide sind in dem ausgezeichneten Sinn „Selbst“, dass sie sich ihrer Einheit mit Gott bewusst sind und um sie wissen. Die Gemeinsamkeit der offenbaren Religion mit der spekulativen Philosophie beruht nicht bloß auf ihrer Betonung der Einheit zwischen Gott und Mensch, sondern darauf, dass beide dieses Verhältnis als einen Fall des Wissens von sich selbst deuten.

21 Vgl. zum Folgenden HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 409–421, sowie dazu SCHMIDT 1997, 411–435. Ich übergehe hier die nähere Differenzierung der christlichen Religion in die drei Elemente des reinen Denkens, der Vorstellung und des Selbstbewusstseins, da sich das religiöse Bewusstsein in allen drei Elementen auf Vorstellungen bezieht.

22 HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 407.

23 Bei Hegel heißt es: der „göttliche Mensch oder menschliche Gott“ (HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 417).

## 3. WIEVIEL RELIGION BRAUCHT DIE PHILOSOPHIE?

Die offenbare Religion weiß um den Begriff „des sich selbst als Geist wissenden Geistes“, aber in ihr ist dieser Begriff „selbst der unmittelbare und noch nicht entwickelt“<sup>24</sup>. Als Philosoph gibt Hegel sich solange nicht zufrieden, wie der unmittelbare Begriff – sprich: die Vorstellung – nicht zum absoluten Wissen geworden ist. Dazu muss das Bewusstsein nicht nur in seinem Inhalt sich selbst erkennen, sondern auch die „Form der Gegenständlichkeit“ hinter sich lassen.<sup>25</sup> Doch was bleibt von der Religion übrig, wenn man sie durch das Räderwerk des Begriffs dreht? Oft wurde und wird die Philosophie Hegels als eine Art reduktionistisches Programm verstanden, das die Religion überflüssig macht, indem sie alle religiösen Vorstellungen in philosophische Begriffe übersetzt. Solange es allein auf den Inhalt ankommt, den die Religion mit der Philosophie gemeinsam hat, kann der Philosoph die Religion gleichsam als mythologischen Ballast über Bord werfen. Hegel hätte damit jener Entmythologisierung Vorschub geleistet, die bei David Friedrich Strauss und Ludwig Feuerbach erst zur Kritik und schließlich zum Ruf nach der Abschaffung des Christentums führte.<sup>26</sup>

Vor einem solchen Schluss sollte man allerdings einen genaueren Blick in das letzte Kapitel der „Phänomenologie“ werfen, wo Hegel die Überwindung der Religion und ihre Überführung in das philosophische Wissen zum Thema macht. Hegel gesteht der Religion zu, dass es sich bei dem Inhalt ihrer Vorstellungen um den absoluten Geist handelt. Deshalb sei es „allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu tun“<sup>27</sup>. Der vorgestellte Inhalt steht dem religiösen Bewusstsein als ein Anderes gegenüber, sei es in der Person des menschengewordenen Gottes, sei es in der Gemeinschaft der Gläubigen, sei es als zukünftiges Reich der Versöhnung. Das philosophische Wissen dagegen erkennt in der von Gott gewirkten Versöhnung sein eigenes Tun. Das Absolute ist für das Bewusstsein nicht mehr in der „Form des Vorstellens eines

24 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 407.

25 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 422.

26 Vgl. LEWIS, THOMAS A.: Religion and Demythologization in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, in: Moyar, Dean / Quante, Michael: Hegel's *Phenomenology of Spirit*. A Critical Guide, Cambridge 2008, 192–209, 207 f.

27 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 422.

Anderen“, sondern „des Wissens seiner selbst“<sup>28</sup>. Deshalb stimmen Form und Inhalt, die in der Religion noch einander entgegengesetzt waren, nach der Aufhebung in die Philosophie miteinander überein. Das am Ende der „Phänomenologie“ erreichte absolute Wissen ist nicht weniger als das Selbstbewusstsein des Absoluten als Geist. Auf diese Weise erfüllt sich die Forderung aus dem Religions-Kapitel, dass „der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewusstsein erhalte“<sup>29</sup>.

Die hegelsche Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion wurde bereits von Hegels unmittelbaren Schülern als zweideutig empfunden. Die Zweideutigkeit zeigte sich schon bald an ihrer Spaltung in zwei Flügel. Während die sogenannte Rechte Hegels Philosophie der Religion dankbar aufnahm und von seiner spekulativen Begriffsform in der systematischen Theologie großzügigen Gebrauch machte, bestand für die Linke die kritische Pointe der hegelschen Philosophie gerade darin, die Religion als solche zum Verschwinden zu bringen. An dieser Stelle tritt sogleich eine weitere Zweideutigkeit zutage. Die Ansicht, in Hegels Philosophie sei eigentlich kein Platz für den Glauben, teilen die hegelfreundlichen Kritiker mit den hegelfeindlichen Befürwortern der Religion. Beide stimmen in ihrer Beurteilung des hegelschen Unternehmens überein und halten den Versuch einer Explikation der Religion mit philosophischen Mitteln insofern für gescheitert, als er zwangsläufig zur Zerstörung der Religion führt.<sup>30</sup> Deshalb ist Hegel trotz der großen Aufmerksamkeit, die er dem Phänomen der Religion widmet, bei vielen Theologen schlecht angeschrieben.<sup>31</sup>

28 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 427.

29 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 408.

30 Vgl. WAGNER, FALK: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. Zur Rekonstruktion des religionsphilosophischen Grundproblems der Hegelschen Philosophie, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 18 (1976), 44–73, 70–73.

31 Zwei Beispiele aus jüngerer Zeit sind William Desmond und Martin Wendt. Dem ersten zufolge handelt es sich bei Hegels Gott um einen „falschen Doppelgänger“, da der Philosoph die Transzendenz des „ganz Anderen“ in die Immanenz des Denkens auflöse (vgl. DESMOND, WILLIAM: Hegel's God. A Counterfeit Double? (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology), Aldershot 2003). Der zweite macht gegen Hegels Gedanken der absoluten Vermittlung die bleibende Abhängigkeit von einer vorgängigen Unmittelbarkeit geltend (vgl. WENDT, MARTIN: Gottmenschliche Einheit bei Hegel. Eine logische und theologische Untersuchung (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 77), Berlin 2007).

Während die philosophische Religionskritik den christlichen Glauben als unwahr ablehnt, beharrt die theologische Hegelkritik auf einem nicht in spekulative Begriffe auflösbaren Bestand religiöser Vorstellungen. Beides ist Anlass genug, die Frage nach der Rolle der Vorstellungen für das philosophische Wissen noch einmal neu zu stellen. Erinnern wir uns zunächst an die eingangs erwähnte Bemerkung aus der Einleitung zur „Enzyklopädie“, die Philosophie könne und müsse eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen sowie ein Interesse an ihnen voraussetzen. Ganz allgemein gilt für Hegel, dass „das Bewusstsein sich der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben macht“ und dass „der denkende Geist sogar nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht“<sup>32</sup>. Demnach geht das Vorstellen dem Wissen nicht nur faktisch oder genetisch voraus, sondern die Philosophie ist auf ein Korrelat in der Vorstellung bleibend angewiesen, weil ihre Begriffe sonst leer und abstrakt blieben.

Was die „Phänomenologie des Geistes“ betrifft, kann das absolute Wissen die Fülle der zuvor durchlaufenen Gestalten des Bewusstseins nicht ersetzen. Für Hegel liegt es vielmehr in der Natur des Begriffs, sich zu „realisieren“, indem er sich selbst „entäußert“. Das absolute Wissen sei „der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalt zugleich die Form des Selbst gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriff bleibt“<sup>33</sup>. Die „Phänomenologie“ schildert nicht bloß die Bewegung des Bewusstseins vom unmittelbar Seienden bis hin zum begreifenden Wissen, sondern sie enthält außerdem die „wirkliche Geschichte“<sup>34</sup> des Geistes. In diesem Zusammenhang spricht Hegel von dem „an die Zeit entäußerten Geist“<sup>35</sup>. Die Rede von der Entäußerung ist eine theologische, genauer gesagt eine christologische Formel und stammt aus dem Philipperbrief des Apostels Paulus. Obwohl Jesus Christus Gott gleich war, entäußerte er sich und wurde

32 HEGEL: Enzyklopädie, § 1, in: GW 20, 39. – Man könnte meinen, hier Aristoteles zu hören, für den alles Denken auf ein inneres Bild (*phantasma*) angewiesen ist (vgl. De anima III, 7).

33 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 427.

34 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 430.

35 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 433.

den Menschen gleich.<sup>36</sup> Die Kenosis Gottes, der Mensch wird und am Kreuz stirbt, bringt Hegel mit dem zeitlichen Werden des Geistes in Verbindung. Die „Phänomenologie“ schließt mit der lapidaren Feststellung, die Geschichte der Menschheit und die „Wissenschaft des erscheinenden Wissens“ bildeten zusammen „die Schädelstätte des absoluten Geistes“<sup>37</sup>, das heißt den Ort, wo er in seinen endlichen Formen erscheint.

Es besteht also kein Zweifel, dass Hegel selbst sich bei der Darstellung des absoluten Wissens religiöser Vorstellungen bedient. Aber handelt es sich bei den verwendeten christologischen Formeln um mehr als eine literarische Einkleidung? Hätte Hegel die Vorstellungen zur Erläuterung seiner philosophischen Begriffe nicht ebenso gut einem anderen Phänomenbereich entnehmen können? Oder gibt es etwas, das die Religion vor den übrigen Bewusstseinsgestalten auszeichnet und insofern unersetzbar macht? Hier ist abermals an den Anfang der „Enzyklopädie“ zu erinnern, wo es von der Religion heißt, sie habe ihre Gegenstände mit der Philosophie gemeinsam, nämlich außer der Natur und dem menschlichen Geist auch noch Gott, der allein die Wahrheit „im höchsten Sinn“<sup>38</sup> sei. Deswegen sind die Vorstellungen, mit denen ein Philosoph seine Begriffe verbindet, keineswegs nebensächlich. Wem nichts anderes vorschwebt als die Gegebenheiten der Natur oder des endlichen Bewusstseins, der hat keine angemessene Vorstellung vom Gegenstand der Philosophie. Für das Verständnis von Hegels Begriff des absoluten Wissens ist der Umstand entscheidend, dass er nicht etwa das Planetensystem, den lebendigen Organismus oder die freie Gesellschaft, sondern den christlichen Gott für das dem Absoluten entsprechende Korrelat in der Vorstellung hielt.

Dieser Befund braucht bei einem ausgebildeten Theologen, der Hegel war, nicht zu verwundern. Er führt jedoch zu Schwierigkeiten in einer Zeit, da religiöse Vorstellungen nicht mehr zum fraglosen Bestand des Bewusstseins der allermeisten Philosophen gehören. Mit dem Fortschreiten der Säkularisierung wurden religiöse Überzeugungen aus vielen Lebensbereichen zurückgedrängt.

36 Vgl. Phil 2, 6 f. – Im Religions-Kapitel kennzeichnet Hegel die Menschwerdung Gottes als „die Entäußerung der Substanz, ihr Werden zum Selbstbewusstsein“ (GW 9, 401) und spricht von „der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird“ (GW 9, 415).

37 HEGEL: Phänomenologie des Geistes, GW 9, 434.

38 HEGEL: Enzyklopädie, § 1, in: GW 20, 39.

Der Glaube an Gott hat aufgehört, als gewöhnlicher Teil der alltäglichen menschlichen Erfahrung zu gelten. Angesichts dessen wird auch die Ansicht problematisch, „dass nichts gewusst wird, was nicht in der Erfahrung ist oder, wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, vorhanden ist“<sup>39</sup>. So sehr man diesen Satz als Anspielung vor allem auf Jacobi zu lesen hat, so wenig kann bestritten werden, dass sich Hegels Rede von religiösen Vorstellungen nicht auf äußere Anschauungen beschränkt, sondern das lebendige Gefühl des Einzelnen mit einbezieht.<sup>40</sup> Wem nicht konkrete religiöse Vollzüge – im weitesten Sinn des Wortes – vor Augen stehen, der macht sich buchstäblich keine Vorstellung von dem, was die Philosophie zu wissen beansprucht.<sup>41</sup>

Den Inhalt der dem absoluten Wissen korrespondierenden Erfahrung beschreibt Hegel als das Werden des Geistes zu sich selbst. Damit ist die schrittweise Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand gemeint. In der christlichen Religion ist diese Entwicklung so weit fortgeschritten, dass Gott sich selbst zum Menschen entäußert und das gläubige Subjekt im absoluten Geist sein eigenes Wesen erkennt. Doch erst mit dem Übergang von der Religion zur Philosophie wird aus dem Glauben begriffliches Wissen. „Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissenschaft es aus, was der Geist ist; aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst.“<sup>42</sup> Die philosophische Erkenntnis des Unbedingten im engeren Sinn ist Aufgabe der „Wissenschaft der Logik“. Zu ihr bil-

39 HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 429.

40 In seinen späteren Berliner Vorlesungen bestimmt Hegel Vorstellung und Gefühl als komplementäre Seiten der Glaubensgewissheit (vgl. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1: Einleitung. *Der Begriff der Religion*, Hamburg 1983, 285–298).

41 Zumindest irreführend ist die Behauptung, die *Phänomenologie des Geistes* laufe „auf eine entschieden säkulare Theorie der Religion“ hinaus, denn Hegel bezwecke, „den Schein von Transzendenz, der den Gegenständen des Bewusstseins anhaftet, aufzulösen“ [HÄUSSLER, MATTHIAS: *Der Religionsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“* (Alber-Reihe Thesen Bd. 31), Freiburg 2008, 121]. Der Bezug auf einen dem Bewusstsein transzendenten Gegenstand ist nicht nur der Religion, sondern beispielweise auch der Wahrnehmung eigen. Aber wird man Hegel deshalb unterstellen, er wolle die materiellen Dinge als Schein entlarven?

42 HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 430.

det die „Phänomenologie des Geistes“ lediglich eine Art von Einleitung. Auf dem Weg zum absoluten Wissen durchläuft das Bewusstsein eine lange Reihe gleichsam unphilosophischer Gestalten, darunter religiöse Vorstellungen und den Glauben an Gott. Sie sind dennoch nötig, damit die philosophischen Begriffe nicht am Ende leer bleiben.

Kehren wir zum Schluss noch einmal zurück zu Kant und der doppelten Forderung, „seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen)“ sowie „seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)“<sup>43</sup>. Was bei Kant auf die Welt der sinnlichen Erfahrung gemünzt war, bezieht Hegel auf das philosophische Wissen überhaupt. Dabei kommt der Religion eine besondere Rolle zu, weil nur sie das Unbedingte in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst zum Inhalt hat. Ohne religiöse Vorstellungen bliebe der Begriff des Geistes – zumindest teilweise – leer. Daraus folgt freilich nicht, dass die christliche Religion in Hegels Philosophie eine begründende Funktion übernehme.<sup>44</sup> Der Philosoph erkennt das Wesen des absoluten Geistes nicht deshalb, weil er an die Offenbarung Gottes glaubt. Aber wer an nicht mehr denkt als an die Natur, an das endliche Bewusstsein oder an die menschliche Gesellschaft, dem fehlt die richtige Vorstellung dessen, wovon sich die hegelsche Philosophie einen Begriff machen will.

43 KANT: Kritik der reinen Vernunft, B 75.

44 Das Letztere war noch beim Frankfurter Hegel der Fall, der nicht der Philosophie, sondern nur der Religion zutraute, sich zum unendlichen Leben oder Geist zu erheben. Siehe dazu SANS, GEORG: Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Und wie viel Religion ist dafür nötig? Über Hegel und Schelling um 1800, in: Hanke, Thomas / Schmidt, Thomas M.: Der Frankfurter Hegel im Kontext, Frankfurt 2015, 269–298.

## LITERATURVERZEICHNIS

- DESMOND, WILLIAM: Hegel's God. A Counterfeit Double? (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology), Aldershot 2003.
- HÄUSSLER, MATTHIAS: Der Religionsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (Alber-Reihe Thesen Bd. 31), Freiburg 2008.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Gesammelte Werke, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff. [abgekürzt: GW].
- DERS.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, Hamburg 1983.
- KANT, IMMANUEL: Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. [abgekürzt: AA].
- LEWIS, THOMAS A.: Religion and Demythologization in Hegel's *Phenomenology of spirit*, in: Moyar, Dean / Quante, Michael: Hegel's *Phenomenology of Spirit*. A Critical Guide, Cambridge 2008, 192–209.
- SANS, GEORG: Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Und wie viel Religion ist dafür nötig? Über Hegel und Schelling um 1800, in: Hanke, Thomas / Schmidt, Thomas M.: Der Frankfurter Hegel im Kontext, Frankfurt 2015, 269–298.
- SCHMIDT, JOSEF: „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (Münchener philosophische Studien, Neue Folge Bd. 13), Stuttgart 1997.
- WAGNER, FALK: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. Zur Rekonstruktion des religionsphilosophischen Grundproblems der Hegelschen Philosophie, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 18 (1976), 44–73.
- WENDTE, MARTIN: Gottmenschliche Einheit bei Hegel. Eine logische und theologische Untersuchung (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 77), Berlin 2007.