

Philosophische Bibliothek

Pirmin Stekeler

Hegels Religionsphilosophie

Ein dialogischer Kommentar

Meiner





PIRMIN STEKELER

Hegels Religionsphilosophie

Ein dialogischer Kommentar

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über (<https://portal.dnb.de>) abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4653-0

ISBN eBook 978-3-7873-4654-7

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

*In Erinnerung an Friedrich Kambartel (1935–2022),
Lehrer und Freund*

Inhalt

<i>Vorwort</i>	11
<i>Einführung</i>	13
1. Zur ›dialogischen‹ Kommentierung von Hegels Philosophie der Religion	13
2. Systematisches zu Inhalt und Gegenstand, Verschiedenheit und Identität	19
3. Zur Arbeitsteilung von Textsicherung und Interpretation	29
4. Die inhaltliche Einheit der Religion und ihre Entwicklung in den Religionen	46
5. Religion als Bindung an die Transsubjektivität des Geistes	57
6. Der allgemeine Rahmen des Seins als Inhalt spekulativer Reflexion	93
7. Beschränkte Haltungen zu Sein, Dasein, Welt, Gott und sich selbst	123
8. Religion, Kunst und Philosophie zur Einheit von Geist und Natur	148
9. Zu einem modernen Pan-en-theismus	171
10. Empirismus, Materialismus und moralische Weltanschauung	182
<i>Hegels Einleitung in die Religionsphilosophie</i>	193
A. Die Stellung der Philosophie zu Religion und Religionswissenschaft	193
B. Abwehr der Forderung nach Erfüllung von Vorbedingungen	251
C. Zur Gliederung	271
I. <i>Begriff der Religion</i>	274
II. <i>Die bestimmte Religion</i>	278
III. <i>Die offenbare Religion</i>	286

I. Teil: Der Begriff der Religion	289
A. Zu einer Phänomenologie religiöser Haltungen	292
B. Probleme der rein historischen Zugänge zur Religion	300
C. Zur falschen Immanenz von Beobachtung und Selbstreflexion	358
1. Die natürliche Endlichkeit von Subjekt und Individuum	359
2. Transzendente und romantische Reflexionsphilosophie	363
3. Vernünftige Anerkennung der Realität des Ganzen	388
D. Spekulativer Zugang zu den Themen der Religion	412
E. Vom Begriff Gottes zur Würde des Personseins	436
1. Unsere Vorstellung Gottes	443
2. Der sich in der natürlichen Welt offenbarende Geist	445
3. Die äußeren Formen absoluter Affirmation	454
4. Der verengte Blick in der Gegenüberstellung von Spiritualität und Naturalismus	467
5. Die Rolle kultischer Liturgie	473
II. Teil: Die bestimmte Religion	495
I. Erster Teil der bestimmten Religion:	
Die unmittelbare Religion	504
1. Religion der Zauberei	559
2. Naturreligion der Phantasie	626
3. Die Religion des Guten, die Lichtreligion	669
4. Die Religion des Räthsels	681
II. Zweiter Teil der bestimmten Religion: Die Stufe der geistigen Individualität	725
1. Die Religion der Erhabenheit	811
2. Die Religion der Schönheit	856
2.1 Inhaltsbestimmungen durch göttliche Statusrollen	861

2.2	Gestaltungen und Erscheinungsformen	879
2.3	Kultische Verehrung und Orakel	893
3.	Religion der Zweckmässigkeit	921
III.	Theil. Die offenbare Religion	953
1.	Der metaphysische Begriff des Gottes der offenbaren Religion	981
2.	Die spekulativen Darstellungsformen der offenbaren Religion	1024
2.1	Das erste Element: Gottvater als der abstrakte Geist	1025
2.2	Das zweite Element: Der Sohn als Gottmensch in Zeit und Ewigkeit	1052
2.3	Das dritte Element: Der Geist in der Gemeinde . .	1107
3.	Probleme des Christentums	1142
3.1	Ambivalenzen in der Versöhnung von Gott und Welt	1142
3.2	Zwei Typen der Kritik an der christlichen Religion	1148
3.3	Falsche Prämissen der üblichen Kritik an der Religion	1162
	<i>Literatur</i>	1171
	<i>Namenregister</i>	1179
	<i>Sachregister</i>	1188

„Up to this hour we have never satisfied ourselves whether it is a tone and hum of real Humour, which we reckon among the very highest quality of genius, or some remote echo of mere Insanity and Inanity, which doubtless ranks below the very lowest.“

Thomas Carlyle über Professor Teufelsdröckh in *Sartor Resartus*, 24 f.

„Das Christentum ist nichts anderes als die Religion des reinen Selbsts, der Person als des *einen* Geistes.“

Ludwig Feuerbach an Hegel am 22.11.1828, *Hegel Briefe*, Hamburg: Meiner 1969, Bd. III, 244.

Vorwort

Das Projekt einer inhaltlichen Kommentierung der von Hegel selbst der Öffentlichkeit übergebenen Hauptwerke durch dialogische Erläuterungen und Kontextualisierungen wäre mit der *Realphilosophie*, also der Philosophie der Natur und des Geistes aus der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, abgeschlossen gewesen. Denn die ›exoterischen‹ Vorlesungen zu besonderen Themen wie zur Geschichte der Philosophie, zur Philosophie der Weltgeschichte oder die Vorlesungen über die Ästhetik sollten ausgeschlossen bleiben. Nun hat aber Hegel selbst bemerkt, dass die Religionsphilosophie aus systematischen Gründen eine eigene Betrachtung verdient. Sie bildet sogar die logisch-theologische Summe seines spekulativen Denkens. Sie setzt die weltumspannenden Praxisformen der Religion und des theologischen Denkens in Beziehung zu Philosophie und Wissenschaft. Sie hebt falsche Gewissheiten in Aufklärung und Moderne zu Seele und Gott, Moralität und Sittlichkeit, Subjektivität, Personalität und Gemeinschaft, aber auch zu Freiheit und Unsterblichkeit auf.

Dieser letzte meiner dialogischen Kommentare zu Hegels Texten ist besonders den Teilnehmern eines Seminars zu Hegels Religionsphilosophie an der Universität Leipzig zu verdanken, das ohne die Initiative von Max Stange und Leander Berger nicht zustande gekommen wäre. Ohne ihre Hilfe wären insbesondere viele Denk- und dann auch Formulierungs- und Druckfehler unentdeckt geblieben. Ihnen und dann natürlich auch Marcel Simon-Gadhof, Horst D. Brandt und allen Mitarbeitern im Verlag Felix Meiner sei daher an dieser Stelle in besonderer Weise gedankt.

Einführung

1. Zur ›dialogischen‹ Kommentierung von Hegels Philosophie der Religion

In der Zeit nach Kant und der Französischen Revolution wurde von Schriftstellern und Philosophen wie Hölderlin und Novalis, Schelling und Hegel erkannt, dass Aufklärung und Säkularisierung gerade deswegen problematisch werden können, weil sie kein funktionales Äquivalent für die Orientierungsleistungen, Gefühlspädagogik und Haltungslehre in der tradierten Praxisform der Religionen mitliefern. Heute kann man noch nicht einmal mehr unterstellen, dass alle Leser wissen, was *Religion* und *Theologie* sind, was *spekulative Philosophie* ist – oder was eine sinnkritische *Logik* der Sprache, des Sprechens und des Denkens alles abdecken müsste. Das Unwissen über *Religion* und *Theologie* ergibt sich aus dem Aberglauben der so genannten *Aufklärung*, alle ›Metaphysik‹ und ›Spekulation‹, damit auch alle Religion, seien Folgen eines Mangels an Wissen oder wenigstens an ›klarem‹ logischen Denken und Reden.¹

In der Musik heißt interpretieren, ein Stück auf eine bestimmte Weise aufzuführen. Es bleibt dabei dasselbe Stück. Eben dies soll auch für meine Ausführungen zu Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion gelten: Das Stück ist der *Inhalt* der uns überlieferten Texte. Dabei ist jede *Inhaltsgleichheit* immer viel allgemeiner als die *Gleichheit der Wörter und Sätze*.

Wir denken immer inhaltlich. Das bedeutet nicht, wie man in naiver Reflexion meint, dass wir unmittelbaren Zugang zu Inhal-

¹ Zwischen Klarheit und Deutlichkeit unterscheiden wir so: Beispiele machen etwas *klar(er)*, Definitionen und Sätze als Artikulationen allgemeiner Regeln des Unterscheidens und Identifizierens in entsprechender Abhängigkeit von Kontexten und Situationen *verdeutlichen* die Dinge, machen sie also allgemein *distinkt(er)*.

ten hätten. Es bedeutet, dass wir inhaltliche Gleichgültigkeiten bloß äußerer Variationen des Ausdrucks sozusagen halbautomatisch erkennen (oder zu erkennen meinen). Jeder Zugang zu Gedanken ist zwar über äußere Formen vermittelt. Aber normalerweise schauen wir durch diese hindurch auf die Inhalte. Wegen dieser Transparenz der Ausdrücke führt es immer auch vom Sachthema weg, wenn man zu sehr auf die Ausdrucksformen achtet. Zwar macht der Fokus auf die Ausdrücke das Besondere des philosophischen Denkens aus. Doch das geschieht auf ganz andere Weise als etwa in den Philologien, in der Dichtkunst oder bei der Ersetzung von sachbezogener Politik durch verbale *political correctness* in weitgehend folgenlosen Korrekturen von Ausdrucksweisen, die einem aus diversen Gründen missfallen. Die Versuche, *alle möglichen* Missverständnisse oder auch Diskriminierungen im Reden und Schreiben zu vermeiden, sind vergeblich. Die Unterschiede der Ausdrucksformen werden aber nirgends so überschätzt und eine charitable Bemühung um gemeinsame Inhalte wird selten auf so folgenreiche Weise verweigert wie in religiösen Reden und ihrer Kritik.

In stiller Rede mit uns selbst sind wir uns gefühlsmäßig, subjektiv, gewiss, im Prinzip alles, was wir verstehen, durch eigene Worte oder wenigstens Beispiele wiedergeben, zusammenzufassen oder kommentieren zu können. Das geschieht zunächst durch Ausdrucksweisen, die uns sozusagen auf der Zunge liegen, oder durch exemplarische Fälle, auch wenn diese uns nicht immer auf Dauer als Inhaltsbestimmungen befriedigen sollten. Die wesentliche Inhaltsgleichheit verschiedener Ausdrucksweisen und Paradigmen, auch ganz unterschiedlicher Formen von Äußerungen, besteht darin, dass die differenziell bedingten Folgerungen ausreichend gleich sind. Es ist dabei allerdings immer die relevante Allgemeinheitsebene im Reden und Verstehen zu bestimmen und dann erst zu prüfen, ob sich in den Folgerungen die unterschiedlichen Ausdrucksformen wesentlich widersprechen oder nicht. Wenn sie es nicht tun, mag jeder die Text- und Redeformen wählen, die ihm am besten gefallen. Wer dasselbe also in anderen Worten sagen oder an anderen Beispielen zeigen möchte, kann das tun. Eine Differenz in der Art, wie etwas gesagt wird, muss noch keinen Unterschied im Inhalt ausmachen. Ob nämlich, gedanklich gesehen,

zu unterscheiden ist oder ob nicht unterschieden werden darf, das hängt vom Thema und Kontext ab, nicht vom unmittelbaren Gefühl der Leute.

Verschiedene Darstellungen liefern nun aber immer auch verschiedene Anlässe dafür, statt auf wesentliche Inhalte auf Irrelevantes zu fokussieren. Man schiebt dann auch gern und schnell auf mehr oder weniger geistreiche Weise nichtintendierte Lesarten in den Vordergrund. Das aber heißt zumeist schon, dass man das Gesagte auf nicht charitable Weise, sondern polemisch liest – und eben damit nicht angemessen versteht. Denn Verstehen eines Inhalts heißt, sich vor aller Bewertung nach richtig oder falsch, in diesem Sinn a priori, gemeinsam um die differenziell bedingten Inferenzen des Gesagten zu bemühen. Übersetzungen, Paraphrasen und Beispiele liefern dazu drei besondere Arten von Inhaltsäquivalenz.

Wenn aus *p* *inhaltlich* *q* folgt, dann ist schon ›rein logisch‹ *p* und *q* (wenigstens grob) inhaltsäquivalent zu *p*. Daher können wir im Prinzip alles, was wir über materialbegriffliche Inferenzen zu sagen haben, oder sogar, was wir als nahegelegte oder naheliegende Beispiele oder Kommentare dem Text hinzufügen, zu den inhaltsbestimmenden Bedeutungsgleichheiten zählen. Der Verzicht auf die Unterscheidung zwischen einem inhaltlichen ›Folgen‹ und einer inhaltlichen ›Äquivalenz‹ erleichtert die logische Kommentarsprache enorm. Alle Inferenzen, in denen sich *q* aus *p* auf *materiale* Weise als *begrifflich gültige* bzw. generisch-allgemein *gesetzte* Normalfallfolgen ergeben, sind damit nämlich schon abgedeckt.² Auch wenn wir einen Inhalt *p* durch ein Beispiel erläutern, kann

² Obwohl schon Platon im *Parmenides* das Generische begrifflich-allgemeiner Sätze über Arten (eidē) und Gattungen (genē) thematisiert, in denen man über den Kreis, den Staat, die Gerechtigkeit, das Tier, den Menschen, sogar das Große und das Sein, im formalen Singular spricht, wurde das bis heute kaum je begriffen, wie der philologische Streit um seine sogenannte Ideenlehre zeigt. Hegel nennt diesen geradezu unglaublich tiefen Dialog mit seinen dialektischen Erläuterungen, wie generische Sätze auf vieles Einzelne anzuwenden sind, zurecht ein Wunder der Logik. Meine eigene Hegelkritik in *Grundprobleme der Logik* (S. 35) wird damit hinfällig.

man das so lesen, dass die *Form* *q* des Beispiels sozusagen aus *p* ›folgt‹ oder so zu *p* gehört, dass man *p* & *q* als im Wesentlichen ›inhaltsgleich‹ zu *p* auffassen kann.

Wir verstehen Inhalte immer nur grob. Das geschieht erstens aufgrund angelernter Schemata des Unterscheidens, Redens, verbalen Schließens und folgernden Handelns, zweitens auf der Grundlage von Bewertungen des Passenden schon durch unmittelbare Gefühle der Befriedigung oder der Unzufriedenheit, die ihrerseits Folgen von eigenen ›Erfahrungen‹ sind. Eine eigene Praxis der Kontrolle ist die Reflexion, angewandt in reflektierender Urteils kraft. Das gilt schon für einfache Konstatierungen, dann aber auch für beliebig hochstufige Kommentare, zum Beispiel zu Bedeutungs gleichheiten und begrifflichen Inferenzen. Dabei ist immer zu unterscheiden zwischen der allgemeinen Ebene der Sprache als *langue*, also qua System von Ausdrucksformen, wie sie in phonematischen Schriften notierbar sind, und der besonderen Ebene der Rede oder *parole* oder *utterance*, also der von der Sprechsituation abhängigen konkreten Äußerungen. Die allgemeinen Inhaltsäquivalenzen der *Ausdrücke* der *Sprache* sind weit größer als die besonderen der Äußerungen in der *Rede*. Die Bedeutungen der Äußerungen sind dennoch keineswegs das, was der konkrete Sprecher subjektiv ›meint‹ oder ›sagen will‹, sondern das, was man normalerweise mit einer Äußerung dieses Typs in Situationen und Kontexten dieser Art sagt.

Wir verstehen Äußerungen hier und jetzt nur als Instanziierungen reproduzierbarer Typen und Formen. Dabei gibt es immer idiosynkratische Vorurteile. So wird mancher zum Beispiel, der das Wort »Religion« hört, auf konventionelle oder sogar bloß konnotative Weise zu einem »Glauben an Gott« übergehen, obwohl schon Hegel weiß, dass der Ausdruck »an Gott glauben« praktisch nur auf das Christentum und den Islam passt. Es gibt im Grunde weder in der Antike noch in den Religionen Asiens, schon gar nicht in den Naturreligionen Afrikas oder der Amerikas, einen Glauben *an* Götter oder Gott, sondern bestenfalls einen Dämonen-, Götter- oder Gottesglauben in der Form einer *Praxis der Verehrung* von Ahnen und Geistern (auch solchen ›in der Natur‹), dann auch von Göttern als Symbolen für Göttliches, zu denen auch noch der Buddha

gehört, obzwar ›er selbst‹ als Siddhartha Gautama so wenig Gott war und ist wie Mohammed.

Es gibt Gott noch nicht einmal im frühen Judentum im *singulare tantum*, also im Sinn des monotheistischen Ausdrucks *ho theos* des Xenophanes oder gar des Heraklit. Der Gott Israels, also der Inhalt der Reden über ›ihn‹, unterscheidet sich von den Göttern der anderen *Ethnien*, der ›Heiden‹, in vorchristlicher Zeit erstens nur als ›unser‹ Gott, genauer, als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, zweitens im Anspruch, nur ›er‹ sei *wahrer* Gott. Ein voller Monotheismus sollte dagegen – so würde ich das Wort verstehen wollen – einen *einzigsten Gott für alle Menschen* lehren und dabei sogar *alle Religionen* als mehr oder weniger gute Versuche verstehen, *den Begriff des einen wahren Göttlichen oder Gottes* gegebenenfalls in verschiedenen Erscheinungsformen zu fassen.

Im Judentum sind die Götter aller anderen Ethnien nur ›Götzen‹. Es wird sogar behauptet, dass die Götterfiguren selbst als Götter angesehen würden. Noch im Protestantismus meint man, der Katholizismus und die orthodoxe Kirche könnten nicht zwischen Zeichen und Bezeichnetem, ikonischem Bild und dargestelltem Göttlichem unterscheiden, noch nicht einmal zwischen dem Brot der Hostie und dem Leib Christi.

Der wohl trotz aller Bedenken als ›henotheistisch‹³ zu begreifende Nationalgott Jahwe auf dem Horeb oder Sinai verbietet

³ Es ist wohl nur ein Streit um Worte, ob man bei einer *Volksgottreligion* von einem *Henotheismus* sprechen möchte oder nicht. Im Detail fällt die von Protagonisten (z. B. ›Propheten‹ oder zum Teil selbsternannten ›Aposteln‹ wie Paulus) kanonisierte *Theologie* ohnehin nie mit der *Volksreligion* als Gesamt des im Volk ›Geglaubten‹ zusammen, weder in den jüdischen noch in den christlichen oder islamischen Traditionen. Hier geht es nur darum, die umstandslose Aussage zu relativieren, das Judentum habe den Monotheismus in die Welt gebracht. Dazu muss man noch gar nicht über Verbindungen zum ägyptischen Aton-Kult unter Amenophis IV (Echnaton) spekulieren. Die Skepsis passt auch zu den Einsichten Schellings und Hegels. Sie lässt noch offen, wie weit die spätere jüdische Theologie durch philosophisches Denken informiert ist, so dass die griechischen und vorderasiatischen Einflüsse in unserem jüdischen Erbe in den Blick zu nehmen wären.

seinem Volk nur, andere Götter neben ihm anzubeten. Trotzdem soll schon die Lehre des Moses ›monotheistisch‹ gewesen sein.⁴ Jahwe ist aber zunächst nicht *der* Gott, der *ho theos* des Xenophanes, Heraklit, Platon und Aristoteles, trotz dessen Identifikation mit Jupiter oder Zeus wie z. B. in einem schönen Hymnus des Platonikers Kleantes: Spätestens seit den Überlegungen der genannten Philosophen sollte es für eine denkende Theologie nur noch einen einzigen Gott geben, als Instanz der Wahrheit, des Guten und Schönen im Ganzen, der in idealer Fiktion z. B. ›alles weiß‹ – so aber, dass er wie schon bei Heraklit zugleich *in allem* ist, gerade wie im später noch kurz zu besprechenden Panentheismus. Der eine Geist der Religion, der Wahrheit und Wissenschaft, des Personseins und des Ethos kann daher nicht, wie Feuerbach in unserem Motto sagt oder suggeriert, ein Selbst oder individuelles Subjekt, sondern nur der Geist und das Wissen, die Kooperationsform und Sittlichkeit der einen Menschheit sein.

⁴ Vgl. dazu auch Yosef Hayim Yerushalmi, *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*. Berlin: Wagenbach 1991. Narrative Zuschreibungen wie z. B. in Sigmund Freuds *Der Mann Moses und der Monotheismus*, wo Moses zum Ägypter und Echnaton (Ikhnaton, Amenophis IV bzw. Amenhotep IV) zum Erfinder des Monotheismus des Aton, der Sonne (vgl. Yerushalmi S. 18 und S. 78) wird, liefern, wie Freud selbst sagt, nur historische Romane – wie z. B. der nach dem Krieg berühmte Roman von M. Waltari *Sinuhe der Ägypter*. Vgl. dazu auch Yerushalmi S. 45 zu E. Meyer 1906 (Moses als Levitenpriester), G. Beer 1912 (Moses als Magier), H. Gressmann 1913 (Moses als Religionsstifter) und Jahwe als Vulkangott der Midianiter (S. 46), ferner die Polemik (S. 50) gegen den zwar in der Tat antijudaischen, aber in der 1. Hälfte des 20. Jhts. bekannten Völkerkundler und vergleichenden Sprachwissenschaftler Pater Wilhelm Schmidt (SVD). Yerushalmi nennt die *Societas Verbi Divini* irr-tümlicherweise »Missionsgesellschaft *Verbum Dei*« und Schmidts Buch *Ursprung der Gottesidee*, das auch bei Wilhelm Wundt zitiert wird, »ein zwölfbändiges Ungetüm von über tausend Seiten pro Band«, kennt es also kaum und kann daher auch dessen Einfluss auf Freuds Konstruktionen sachlich nicht beurteilen.

2. Systematisches zu Inhalt und Gegenstand, Verschiedenheit und Identität

Sinnverstehen zielt, wie schon gesagt, keineswegs bloß auf *Unterscheidungen* ab, sondern immer auch auf *Inhaltsidentität* und dann auch auf *Gegenstandsgleichheit*. Diese sind zwei Arten der ›Negation‹ einer Unterscheidung. Eine Negation der Negation ist also Abwehr unwesentlicher Differenzierungen. Nur so lassen sich inhalts-, wesens-, art- und gegenstandsbestimmende Gleichsetzungen angemessen verstehen. Sie werden zu Gleichheiten und Identitäten, indem wir sie gemeinsam als im Kontext richtig oder zum Thema passend beurteilen. Sie sind daher immer nur relativ zu den gemeinsam unterstellten Formen und Normen des gemeinsamen Unterscheidens und Identifizierens wahr.

Jede Aussage über etwas involviert die Bestimmung der *Identität* des Gegenstandes. Sie unterstellt damit reflektierende Urteile über die Richtigkeit einer *Gleichung*. Jede Gleichheit ist Verneinung einer Ungleichheit. Daher sind Identitäten nie einfach *unabhängig* von Sprache und Denken anzunehmen. Das ist auch dann so, wenn wir unsere Gleichsetzungen gut an das Unterscheidbare und an das Identifizierbare in der Welt angepasst haben. Der Geist ist am Ende die Form dieser Anpassungen. Das erklärt den Vorrang des Geistes vor aller gegenständlich thematisierbaren ›Natur‹ oder ›Materie‹, auch den Vorrang der Subjektivität, samt konkreter Intersubjektivität und idealer Transsubjektivität im Unterscheiden und Identifizieren vor jeder Rede über einen ›objektiven‹ Unterschied und eine ›wirkliche‹ Identität. Alle Korrespondenztheorien der Wahrheit übersehen besonders im Materialismus und Naturalismus diese ganz und gar unabwiesbare Grundtatsache (der Logik) des Redens und Denkens: Alle Inhalts- und Gegenstandsgleichheiten sind konstituiert durch den *Verzicht auf eine zu feine Betonung von Verschiedenheiten* im Ausdruck, in Aspekten, Zeitphasen oder subjektiven Perzeptionen, Empfindungen und Gefühlen.

Die Gegenstände des Wissens stehen also in einem holistisch-relationalen und dann auch schon in einem zeitlich-prozessualen System von allem, was es gibt oder ›existiert‹. Diese Art von Exis-

tenz meint nicht nur die Dinge als Realität des Seins von Körpern, sondern auch alle Aktualisierungen von Prozessformen und möglichen Szenarien. Alle diese ›Dinge‹ der Natur, des Lebens, des Geistes sind am Ende Instanzierungen von Möglichkeiten. Möglichkeiten aber sind *Strukturen* oder *Systeme*. Soviel Strukturalismus und Systemtheorie muss sein – um Ferdinand de Saussure in der Linguistik, Claude Lévi-Strauss in der Ethnologie und Niklas Luhmann in der Soziologie ihre verdiente methodologische Ehre zu geben. Hegel erkennt dazu m. E. folgende unbestreitbaren Grundtatsachen: Jedes prädikative Unterscheiden mit Worten setzt einen relationalen bzw. prozessualen Rahmen voraus, der seinerseits auf einer Praxis des Unterscheidens von Dingen, Sachen und Worten und einer Zuordnung der unterschiedenen Wörter und Dinge bzw. Tatsachen und Sachverhalte besteht. Alle in der Welt unterschiedenen Sachen sind dabei selbst als Unterscheidbarkeiten und damit als reflexionslogisch bewertete Aktualisierung einer gemeinsamen Form des Unterscheidens zu begreifen. Damit sind alle Sachen das spiegelbildliche Urbild »ihrer Idee«. Denn die Idee ist in ihrer generischen Totalität die *Realisierung des Begriffs*. Wenn man ›den Begriff‹ daher mit Hegel generisch auf die Gesamtheit aller *allgemein* beredbaren Sachbereiche bezieht, ist ›die Idee‹ die Gesamtheit aller *besonderen*, als unterschieden erfassbaren Realformen oder realen Arten von Sachen.

Einzelne Dinge und Sachen stellen sich uns immer nur in ihren Manifestationen oder Erscheinungen vor oder dar. Es ergibt sich, dass sich das Begriffliche nicht abtrennen lässt von materialen und praktischen Unterscheidungen unserer Weltbezugnahmen. Zur bloß formalen Semantik des ›Rechnens‹ mit Worten und Sätzen, Ausdrücken und Reden kommt immer ein generisches Allgemeinwissen hinzu, das die materialbegrifflichen Unterscheidungen, Schlüsse, Normalerwartungen und Konnotationen auch als Basis für alle metaphorischen Tropen trägt. So war und ist es z. B. ein Fehler, die Erfahrungen im Umgang mit Quadern und Keilen in der Konstitution geometrischer Wahrheiten zu missachten.

Es ist daher auch höchst amüsant zu sehen, wie Schelling in *Zur Geschichte der neueren Philosophie* meint, Hegel liebe eine »ungefähre Art sich auszudrücken«, »dadurch lässt sich allerdings dem

I. Teil: Der Begriff der Religion

Worum es in der Religion thematisch geht, dürfen und müssen wir (jetzt) in gewissem Sinn als bekannt voraussetzen, auch wenn dieses Vorwissen bloß erst ein implizites und damit oberflächliches Kennen sein sollte. Man könnte dann auch damit beginnen, die Religion empirisch und die Religionen historisch untersuchen, indem man die Leute etwa nach ihren Meinungen über die religiösen Inhalte befragt und auch das, was man für religiöse Liturgien und Riten hält, samt ihren inneren Normen des formal Richtigen beschreibt. Man betreibt dann aber nur erst empirisch-historische Religionswissenschaft. Man erzählt z. B., was ›die Katholiken‹ oder gewisse ›Buddhisten‹ so alles tun oder glauben, oder man spekuliert über die Riten der Steinzeit oder die Mysterien von Eleusis. Auf diesem Weg kommt man nicht sehr weit, zumal in die Erzählungen und historischen Spekulationen längst schon die eigenen Vorurteile über die Religion und das Religiöse eingearbeitet sind. So glauben z. B. Protestanten wie Atheisten, dass Katholiken nicht zwischen einem Zeichen, etwa der Hostie, und der Sache, dem Leib Christi, oder zwischen Heiligen wie Maria und Gott unterscheiden können. Sogar bei Hegel selbst findet sich dieser Aberglaube. Im Fall der weltweiten Ahnenkulte und archäologischen Monumente oder dann auch der Mysterien orientalischer Herkunft meint man etwa auch, dass die Menschen immer schon ›wörtlich‹ an ein Weiterleben der Toten, ihrer Seele oder ihres Geistes geglaubt haben. Dabei ist selbst dann, wenn die Leute *sagen*, dass sie *wirklich* an ein *wirkliches* Weiterleben der Seelen oder Geister der Toten *glauben*, durchaus unklar, was das für sie hieß – und was es überhaupt heißen kann. Denn dazu müsste klar sein, was sie als reale Folgen nicht nur in Reden etwa im Rahmen von rituellen Feiern, sondern auch im sonstigen Handeln aus diesem Glauben ziehen. Wie also orientieren sie ihr Tun an ihrem ›Glauben‹?

Eine spekulative Überlegung fragt daher nach dem Sitz der religiösen Lehren und Praktiken im Leben. Wie sind sie als Idee oder Praxisform verfasst und wie sind sie in den Gesamtkontext personalen Lebens, unseres Wissens und Könnens eingebettet?

Einen möglichen Zugang liefert die Haltung der Verantwortung und Dankbarkeit nicht nur gegenüber lebenden und zukünftigen Personen, sondern auch gegen unsere Vorfahren. Die Rede von Verantwortlichkeit bleibt oberflächlich, wenn sie nicht vertieft wird im Gedanken der Verantwortung gegen sich selbst als voller Person, als dem wahren Sinn der traditionellen Rede einer Verantwortung gegen Gott. Analoges gilt für die Dankbarkeit: Dankbar sollten wir nicht etwa nur unseren Eltern sein, sofern diese es verdienen, sondern der ganzen Welt gegenüber, die unser personales und damit geistiges Leben allererst möglich gemacht hat. Und wieder artikuliert die Religion diesen Gedanken in der Rede vom Dank gegen Gott.

Diese religiöse Form der Dankbarkeit und Verantwortlichkeit wird durch Säkularisierung ausgehöhlt und verkommt zu bloßer Rhetorik: Man kann ohne religiösen Redeformen nicht mehr verstehen, dass und wie die Leistungen unserer Vorfahren zum Beispiel im Bereich der Entwicklung von Praxisformen und Institutionen, auch Wissen und Sprache, für uns verpflichtend sein sollten. Das geschieht freilich nicht so, dass die Geister der Verstorbenen oder als deren Nachfolger Jesu Christus, sitzend zur Rechten des Gottes, real nach unserem Ableben über uns zu Gericht sitzen werden. Der ›Glaube‹ an ein solches Gericht ist für eine gute Orientierung im Leben, Reden und Handeln aber immer noch richtiger als das nur scheinbar wahre Urteil, dass man nur lebenden oder zukünftigen, nicht aber toten Personen gegenüber im Blick auf eine gute Entwicklung der Institutionen des Geistes und der Natur als Umwelt verantwortlich sei.

So wahr es ist, dass wir nach unserem Leben nichts mehr spüren und erfahren, so falsch wäre es zu sagen, dass *nichts* von uns bleibt außer gute oder schlechte Erinnerungen an uns, oder dann auch die uns nur im Nachhinein von anderen zugeschriebenen Verantwortungen, ohne Berücksichtigung dessen, wofür wir in unserer konkreten Situation *in Wahrheit* gegen uns selbst oder, was dasselbe sagt, vor Gott, verantwortlich sind.

Zuschreibungen von Verantwortungen post hoc für unabsehbare Folgen haben den unerwünschten Effekt, dass sie einer Übernahme von Verantwortung praeter hoc im Weg stehen. Wenn die

besten Personen aus dem Kanon der Helden und Heiligen als den Protagonisten einer guten Entwicklung des Geistes gestrichen werden, hat das zumindest keine motivierende Wirkung. Die Leugnung des Interesses an uns selbst aber kann zum ethischen Kollaps, zum Prinzip »Nach mir die Sintflut« führen. Dieser Kollaps lässt sich nicht durch eine dogmatisch gesetzte »moralische Pflicht« rhetorisch verhindern. Man erklärt z.B., die Einzelwesen hätten sich für Gattung, Nation und Familie so aufzuopfern, wie Tiere sich angeblich für den Erhalt ihrer Gattung, Art oder ihrer Gene »opfern«. Dabei hat es gar keinen Sinn, so zu sprechen. Die weltumspannenden Hilfspflichten des ethischen Utilitarismus sind daher auch nicht besser begründet als das biologistische Dogma, es ginge immer nur um den Selbsterhalt der Gene. Den Genen und den Exemplaren der nichtmenschlichen Arten von Lebewesen geht es um gar nichts, schon gar nicht »um sich«, weder um ihren eigenen Erhalt noch den des Arttypus.

In jedem Fall ist eine nicht nur theoretische, sondern am Ende auch ethische Re-Animalisierung und Ent-Personalisierung die Folge des Biologismus und auch einer rein quantitativen Ethik: Man geht unbewusst von vermeintlichen Tatsachen bzw. unmittelbaren moralischen Gefühlen über zu religionsförmigen ethischen Haltungen, die man als ausreichend gerechtfertigt ansieht, und zwar am Ende nur aufgrund von vagen Intuitionen.

Gerade nach der Zeit der Aufklärung orientiert man sich wie Hume oder Kant, aber dann auch Herder oder Schleiermacher an den realen Vorstellungen der Leute von Religion. Man beginnt sozusagen mit einer religionshistorischen und religionssoziologischen Betrachtung, wie später noch Ernst Troeltsch oder Max Weber und ihre Nachfolger. Erst nach einem solchen Durchgang durch die Vielfalt religiöser Verhaltungen und auch religionspsychologischer »Erfahrungen« schreibt man dann vielleicht ein abschließendes Kapitel über die eigenen existentiellen Überzeugungen und die spekulative Frage nach einer möglichen religiösen Wahrheit jenseits bloß subjektiver Meinungen und Haltungen.¹

¹ William James spricht in *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (Olten: Walter 1979, Zürich: Ex Libris 1982) auf S. 477 vom Phänomen der »Ge-

An diesem Vorgehen wäre nichts falsch, zumal der Beginn mit der Darstellung realer Vorstellung auch uns wichtig ist, wenn man dann auch noch das Nachdenken über Inhalt und Wahrheit ernst genug betreiben würde.

A. Zu einer Phänomenologie religiöser Haltungen

- 137 Wir fangen von der Religion an, sie ist unser Gegenstand. Wir können bei der Betrachtung derselben zwei Wege einschlagen, die empirische Weise oder die spekulative. Die empirische Weise ist daß wir betrachten, was in der empirischen Vorstellung für uns ist, in jedem Fall wo wir empirisch verfahren nehmen wir etwas unmittelbar auf. Nach spekulativer Weise fangen wir ebenso an und nicht beim absoluten Anfang, sondern beim ganz konkreten, und indem wir so am Ende anfangen haben wir eine Voraussetzung an dem ganzen Uebrigen der Wissenschaft. Es ist nun die empirische Seite, die Vorstellung von der Religion an die man sich im Ganzen in unserer Zeit hält und weiterhin geht man erst zur spekulativen über. Die Bestimmungen der empirischen Vorstellung sind uns wichtig und wir werden sie bei der spekulativen Betrachtung benutzen. [137]

Hegel stützt sich in seiner hochstufig-topographischen Reflexion auf die realen Formen des Religiösen und die bekannten Reden von Gott, also auch auf das historische Wissen über das, was die Leute sagen und glauben oder auch nur zu glauben scheinen. Das Wort »spekulativ« verweist dann aber immer auf eine hoch-

betsgemeinschaft«, bei dem »etwas Ideales, das in gewissem Sinne Teil unserer selbst ist und in einem anderen Sinne nicht zu uns selbst gehört, wirklich einen Einfluß ausübt, unser persönliches Energiezentrum erhebt und regenerative Wirkungen hervorbringt, die auf andere Weise nicht erlangt werden können«. Die Rede von »transmundanen Energien« (a. a. O.) und »daß jenseits jedes Menschen eine größere Macht existiert, die ihm und seinen Idealen freundlich ist« (S. 479), ist freilich weder die Hegels noch meine, auch wenn richtig ist, dass die hier relevante Transzendenz nur »unser bewußtes Selbst« (a. a. O.) bzw. das bloß erst verständige Reden und Handeln betrifft.

stufige Begriffsanalyse, die auf ganze Themen- oder Gegenstandsbereiche reflektiert oder auf noch größere Gesamtheiten wie z. B. das Sein und das Leben, die Welt und die Zeit, die Sprache und das Wahre, das Wissen und die Natur, oder schon spezieller: die Wissenschaft, den Staat oder das Recht, dann auch: die Zahl, das Spiel oder den Humor. Im Fall der Themen der Realphilosophie wie z. B. der Seele der Psychologie oder der Religion und ihrer Vorstellungen von Seele und Gott beginnt man dabei nicht, wie in der reinen Logik, mit einer ganz grundsätzlichen und bereichsinvarianten Unterscheidung zwischen Sein und Nichtsein, Gegenstand und Eigenschaft bzw. Name und Prädikat. Sondern wir appellieren an gewisse Vorkenntnisse, leider auch Vorurteile, über den Bereich, also in Bezug auf unsere Rede über Gott und eine Erhebung zu Gott oder über eine religiöse Haltung der Andacht etc.

Indem wir die Religion betrachten machen wir keinen abstrak- 137
ten Anfang, sondern das womit wir hier anfangen, ist in Betreff der Wissenschaft schon vorausgesetzt. Diese Voraussetzung ist doppelter Art, empirische Weise, unmittelbarer Anfang, die andere ist der wissenschaftliche Anfang, so daß wir auf die Wissenschaften verweisen, welche der unseren haben vorangehen müssen, und welche das hier Abzuhandelnde zum Resultat haben. Beide Weisen werden wir anwenden, nicht allein die wissenschaftliche, sondern auch die empirische, weil die in der allgemeinen Bildung unserer Zeit sich philosophisch nennenden Ansichten in dem empirischen Standpunkt enthalten sind. Diese Ansichten begegnen uns hier und die vorkommenden Ausdrücke sind uns verständlich. Diese Seite giebt uns allerdings die Bestimmungen an die Hand, welche auf die abstrakt subjektive Weise der Religion fallen, es ist jedoch dieß nichts als hohle, leere Subjektivität, nur Form der endlichen Subjektivität, das ist denn aber auch ein Moment in dem höheren Standpunkt, in der Idee des absoluten Geistes, aber nur eine formelle Seite. [137]

Wir müssen in jeder Reflexion auf den Sinn einer Praxis oder Institution wie der Religion oder der Kunst, nicht anders als im Fall von Staat und Recht, Wissenschaft und Literatur, ein gewisses Wissen über die äußeren Fakten, in unserem Fall also die Praktiken und die Geschichte der Religionen voraussetzen. Außerdem ken-

nen wir in gewisser Weise schon, was wir selbst oder andere Leute von der Religion halten. Wir müssen das aber in einer Art phänomenologischer Epoché einklammern, da es gerade das Thema des sinnkritischen Nachdenkens als Bedingung religiösen Selbstbewusstseins ist. Freilich gibt es noch andere für unser Thema relevante Vorurteile oder wenigstens Vorbeurteilungen etwa in Bezug auf das, was Logik, Wissenschaft und spekulative philosophische Analyse und Reflexion sind oder sein sollten. Indem wir an bloß übliche Vorstellungen anknüpfen, besteht also immer die Gefahr, dass diese trotz weiter Verbreitung nur erst phrasenartig angelernt sind. Allerdings ist die Subjektivität jeder Performanz und damit das partiell Unbewusste religiösen Gefühls immer auch ein wesentliches Moment in der Realform, also der Idee, des absoluten Geistes, wie er sich in der Praxis religiöser Haltungen zeigt. Daher muss die bloß formelle Seite dieser Subjektivität gegen die objektive Seite allgemeiner, also gemeinsamer Inhalte gestellt werden.

138 Indem wir uns nun so entschliessen empirisch zu Werke gehen zu wollen, so können wir in Ungewißheit sein, was wir auf dem Wege der Erfahrung finden werden. Wir können hierbei große Hoffnungen haben das wesentliche, substantielle Innere zu finden, aber wir können auch wissen auf was sich das Zufindende beschränken wird. Wir wissen nämlich daß Gott sich nicht beobachten läßt, nicht aus äusserlicher Erfahrung sinnlich wahrnehmen als solch gegebenes Ding, als Objekt, aber sich auch nicht finden aus der inneren Erfahrung, als Erfahrung von uns. [138]

Das »empirische« Verfahren ist hier kein reines Herumschauen, sondern eine »historische« Betrachtung von Realformen des Religiösen, so aber, dass man sich schon am Begriff der Religion, also dem Vorwissen der besonderen Art religiöser Rede und Praxis, orientiert. Daher kann man auch nicht einfach *völlig* unerwartet Neues finden, indem man die Religionen der Völker betrachtet, so wenig wie in der Mathematik, Physik oder Musik und bildender Kunst. Denn was für die Religion wesentlich ist, ist nur in einem *nachdenkenden Urteilen* zu bestimmen. – Wir wissen in Bezug auf alle Inhalte, nicht nur auf abstrakte Gegenstände wie Zahlen, dass man empirisch nur äußere Formen findet. Entsprechend gilt trivialerweise, sozusagen a priori, dass sich Geist, Vernunft und Gott

weder äußerlich beobachten noch durch Introspektion in sich finden lassen.

Aussen ist die natürliche Welt, innerlich sind wir, was wir also 138
darin finden ist unser subjektives Tun ausser Gott und so genommen ist Gott weder in uns noch ausser uns. [138]

Die sogenannte Außenwelt ist, was wir im Prinzip beobachten können. Sie heißt »natürlich«, soweit wir von anderen Personen absehen bzw. nur deren äußeres Verhalten in Betracht ziehen, also etwa ihre Laute und Bewegungen. Alles so genannte Innere »ist unser subjektives Tun«. Gott ist *in diesem Sinn* weder außen noch innen.

Man kann sagen daß wir unsere religiöse Erhebung über uns, 138
die wir verschieden sind von der äusserlichen Natur, beobachten sollen ausser unserem endlichen Verhältniß nach dem wir gegen anderes sind. [138]

Der Satz ist sehr dicht. Er enthält mehr an Gedanken, als es zunächst scheint: Als ganze *Personen* sind wir zu unterscheiden von uns als bloß leiblichen *Individuen*, aber auch von uns als *Subjekten* präsentischer Vollzüge. Die Vollzüge eines Subjekts als Agens sind nicht nur momentane Akte wie in der Aktualisierung irgendeiner Handlungsform, etwa einer Rede; es kann sich auch um eine längere Phase handeln wie etwa die des Lernens als Schüler oder die einer bestimmten Berufstätigkeit. Die Folge ist, dass das Subjekt als Extension des Pronomens »ich« in einer Aussage über mich auf ganz verschiedene Zeiten des Ich-Seins referiert, was schon Heraklit erkannt hat. Es ist daher ganz richtig, von einer religiösen Erhebung zu sprechen, in der wir uns als ganze Person »von der äußerlichen Natur« unseres Leibes und auch von den bloß aktuellen Tätigkeiten und Empfindungen des Subjekt-Seins unterscheiden. Aber dann ist es schon zweideutig und daher möglicherweise irreführend, wenn man *im wörtlichen Sinn* diese Erhebung empirisch »beobachten« wollte. Richtig ist nur, dass das Thema einer Philosophie der Religion die *nachdenkende Betrachtung* dieser Erhebung und damit der *Transzendenz* der Person und des Personseins im Ganzen ist, welche alle endlichen Verhältnisse zwischen meinem Leib und anderen Dingen oder dann auch zwischen mir als Subjekt endlicher Vollzüge *überschreitet*.

138 In diesem religiösen Erfülltsein, sind wir nicht mehr als Getrennte auf einer Seite, wir verhalten uns darin auf affirmative Weise zu Gott und sollen uns so selbst den Inhalt, Gott, bilden. [138]

Der Text ist besonders in den folgenden drei Sätzen problematisch, da er, erstens, weiterhin sehr dicht ist und daher einer Ergänzung bedarf, zweitens der überlieferte Wortlaut ganz offenbar nicht ausreichend deutlich oder geradlinig zwischen Darstellung im Modus der Erwähnung, Kritik und eigenem Urteil unterscheidet. Hegels Gedankenführung scheint dennoch rekonstruierbar zu sein.

Während ich mich als Gegenstand einer theoretischen Selbstbetrachtung und Selbstaussage von mir als Subjekt des Betrachtens oder Aussagens unterscheide, bin ich in der religiösen Erhebung und im Gefühl religiöser Erfüllung eine Einheit. Es handelt sich um die Einheit von empfindendem und fühlendem Individuum, Subjekt und Person im Ganzen – die ich am Ende der Tage gewesen sein werde – mit meiner Welt, von der ich als Ganzes ebenso wenig getrennt bin wie von Gott. Dass ich mich in religiöser Erhebung »auf affirmative Weise zu Gott« verhalte und dass der Gegenstand dieser Haltung dennoch ich selbst bin, ist freilich nicht leicht zu verstehen. Es bedeutet nämlich keineswegs, dass meine Welt identisch mit der Welt oder ich im naiven Sinn in Gott oder Gott in mir wäre. Wir müssen uns in jedem Fall »selbst den Inhalt, Gott, bilden«.

138 Wenn wir darin Gott zu finden meinen, so ist allerdings mit dieser Andacht, mit diesem verhältnißlosen Verhalten, mit diesem Standpunkt der Gegenstand der Beobachtung verschieden. [138]

Wer in seinen eigenen religiösen Erfüllungsgefühlen sozusagen qua »spirituellen Befriedigungen« Gott zu finden meint, kann sich sehr leicht täuschen. Das liegt besonders daran, dass der vermeinte Inhalt, Gott, schon im Erlernen von Sätzen über ihn unrichtig bestimmt sein kann. Daher stellt das religiöse Gefühl gerade keinen unmittelbaren Bezug zu Gott her. In jeder sich selbst und Gott »betrachtenden« Andacht, auch in jeder scheinbar unmittelbaren Haltung zu sich, zur Welt und zu Gott im Ganzen, sind und bleiben Vollzug und Gegenstand der »Betrachtung« verschieden.

Sie wäre ein Erkennen, Begreifen, aber grade diese Weise der Erhebung ist ausgeschlossen, indem wir nur unmittelbar beobachten, nehmen sollen, wir beschränken uns auf diesem empirischen Standpunkt darauf, allem Raisonement zu entsagen, weil wir nichts von Gott wissen sollen. [138] 138

Eine empirische Betrachtung religiöser Erhebung könnte nur zusammen mit einer nachdenkenden Betrachtung ihres Sinns, auch der Inhalte religiöser Andacht, zu einem »Erkennen, Begreifen« des Religiösen führen. Solange wir aber entweder bloß in einem Gefühlszustand der Erhebung sind oder diesen bloß unmittelbar beobachten, kommen wir noch nicht zum Inhalt. Daher ist es ebenso falsch, zugunsten einer Religion des Gefühls auf das Nachdenken über Gott, die Seele und die Religion bzw. den Sinn religiöser Andacht zu verzichten wie sich einfach auf bloße Beobachtung religiösen Verhaltens zu beschränken. Vollends desaströs wird alles, wenn man Hume oder Kant folgt, die angeblich gezeigt haben, dass man ohnehin »nichts von Gott wissen« könne, so dass man gar keine entsprechenden Wissensansprüche erheben sollte.

Die religiöse Erhebung aber als Gefühl könnte unser Gegenstand | sein, aber wenn wir meinen da Gott zu finden, so müssen wir bemerken daß Gefühl immer nur Gefühl ist. [138 f.] 138 f.

Wenn wir die religiöse Erhebung als Gefühl zum Gegenstand der Reflexion machen, muss klar bleiben, dass Gefühle und Intuitionen immer nur erst subjektive Haltungen sind. Diese können als solche noch ohne selbstbewusste Kontrolle der Inhalte immer im mehrfachen Sinn falsch sein, nämlich sowohl als allgemeine Haltung zu Gott und zur Welt als auch als besondere von mir zu mir und uns.

Es gibt eine Menge Gefühle, die vielfältigsten, sind von einander verschieden, sind bestimmt und was wir lernen sollen durch Beobachtung des religiösen Gefühls, ist nicht Gefühl, sondern das religiöse Gefühl mit dieser Bestimmtheit. [139] 139

Logisch von zentraler Bedeutung ist, dass ein Gefühl wie z. B. die Furcht vor etwas eine Haltung zu propositionalen Gehalten sind. Sie sind eben daher im Sinn Franz Brentanos intentional. Das heißt nicht mehr und nicht weniger, als dass sie auf Inhalte bzw. Möglichkeiten gerichtet sind, die bestehen können oder auch

nicht. Darin unterscheiden sie sich wesentlich erstens von faktiven *Wahrnehmungen*, bei denen im guten Fall das Wahrgenommene existieren muss, zweitens von unmittelbareren *Sinnesempfindungen* wie den manchmal noch nicht einmal klar lokalisierbaren Schmerzen und, drittens, von globalen und ungerichteten *Stimmungen*.

Sowohl im Haben eines religiösen Gefühls als auch in der Beobachtung der Äußerung eines religiösen Gefühls liegt ein »Gefühl mit dieser Bestimmtheit« vor, so aber, dass in beiden Fällen die Bestimmung etwa des Gottes als Gesprächspartner im Gebet oder des Göttlichen in der religiösen Erhebung, was sie also sind, implizit, unbewusst, bleibt. Das ist so, gerade weil Gefühle als solche nur erst Gefühle sind. Die Inhalte werden in ihren Bestimmungen also weder unmittelbar gefühlt bzw. empfunden noch beobachtet, sondern implizit unterstellt. Gehalte kann man nur denken. Sie sind also nachdenkend, in reflektierender Rede, genauer zu bestimmen bzw. explizit zu machen.

- 139 Ich habe Gefühl von Härte d.h. ich fühle hartes, es wird mir sogleich Objekt und Inhalt. Bestimmt denken heißt einen Inhalt denken, dieser Inhalt ist die Bestimmtheit. [139]

Das Wort »Gefühl« bedeutet ursprünglich, also *vor* der metaphorisch ausgeweiteten Übertragung auf »alle Gefühle«, eine auf die Härte eines Körpers ausgerichtete haptische Empfindung im Wahrnehmen. Im Tasten wird das gefühlte Ding »mir sogleich Objekt und Inhalt«. Ich ertaste so etwa meinen Schlüsselbund in der Tasche usf. – und kann mich dabei täuschen.

Offenbar muss die Logik der Unterscheidung von Wahrnehmungen, Gefühlen, Empfindungen und Stimmungen nicht auf Brentano, Husserl oder Heidegger warten. Schon Hegel weiß, dass die inhaltlichen Bestimmungen der Gefühle Denkbestimmungen sind, die auf Arten, also Gegenstände an sich gehen. »Bestimmt denken heißt einen Inhalt denken«. Inhalte von Gefühlen sind als generische Gegenstände durch Nominalisierungen bestimmbar. Das gilt auch für den propositionalen Inhalt »das ist ein/mein Schlüsselbund«. Wir sehen hier eine Ausdrucksvariante des intentionalen Gefühls »ich ertaste/fühle einen/meinen Schlüsselbund«.

Hier zeigt sich, dass das, was wir Wahrnehmung nennen, gerade wegen seiner Faktizität ein reflexiv schon bewertetes Gefühl ist. Es ist mit einem Urteil darüber, was wahrgenommen wird, immer schon verbunden, ob uns das je aktual bewusst ist oder nicht. Anders gesagt, die Unmittelbarkeit des Wahrnehmens ist nur Schein. Es muss über die richtige Instanzierung der Art von Dingen, die man wahrnimmt, schon geurteilt sein. Daher muss auch zwischen dem ›inneren‹ Gegenstand des Gefühls, dem intentionalen Gehalt qua vorgestellter Möglichkeit, und einer realen Existenz unterschieden werden. Das gilt besonders auch für alles Heilige und Göttliche im religiösen Gefühl.

Hier soll nun der Inhalt der göttliche Geist sein, der ist aber 139
kein unmittelbares Subjekt und ist nicht so zu beobachten. [139]

Im religiösen Gefühl erhebender Andacht ist nun »der Inhalt der göttliche Geist«. Das gilt auch für »atheistische« Religionen wie für den Buddhismus, auch wenn er wenigstens »im Prinzip« keine Götter und keinen Gott anerkennt, aber durchaus das Göttliche des Erhabenen – wer oder was auch immer »erhaben« oder »göttlich« heißen mag. Dass Gott oder der göttliche Geist »kein unmittelbares Subjekt« ist, das man beobachten oder auch erfahren könnte, darin stimmen alle überein. In der Gefühlsreligion wird diese logisch-begriffliche Selbstverständlichkeit aber sozusagen sofort wieder vergessen.

Auf dem Standpunkt der Beobachtung finden wir höchstens 139
Bestimmung der endlichen Subjektivität. [139]

Die Folge dieser unabweisbaren Überlegung ist, dass wir im eigenen Gefühl und auch in der empirischen Beobachtung religiösen Verhaltens der anderen allein noch keine religiösen Inhalte finden, sondern höchstens implizite, zum Teil sogar ganz unbewusste Vorstellungen, Meinungen und Haltungen der jeweiligen endlichen Subjekte zu dem, was sie für Religion halten. Wir kommen daher nicht ohne nachdenkende Reflexion auf Begriff und Artform des Religiösen im Reden, Denken und Tun aus.

Auf empirische Weise finden wir so drei Bestimmungen. [139] 139

Der Weg bloßer Beobachtung des religiösen Verhaltens anderer Personen und einer unmittelbar auf eigene religiöse Gefühle und Haltungen sozusagen introspektiv »reflektierenden« Selbstbeob-

achtung ist zwar noch kein Denken über Inhalte, führt aber schon zu den folgenden Problemen bzw. möglichen Vor-Urteilen.

B. Probleme der rein historischen Zugänge zur Religion

- 139 1. Wir wissen von Gott und zwar unmittelbar, Gott soll nicht begriffen werden, es soll nicht über Gott raisonniert werden, weil es mit vernünftigem Erkennen nicht hat gehen wollen. [139]

Hegel spricht hier klarerweise im Modus der Erwähnung, d. h. er behauptet die Aussage nicht, sondern bedenkt nur seinen Inhalt: Es soll also, so die Gefühlreligion, eine Art unmittelbares Wissen von Gott geben. Es wird nun dieser im Allgemeinen durchaus richtige Satz in seinem Inhalt zu unterscheiden sein vom falschen Satz, es gebe *nur* ein unmittelbares, gefühlsförmiges ›Wissen‹ über das Göttliche oder Gott. Denkend könne Gott nicht begriffen werden, meinen alle religiösen Romantiker. Diese machen weltweit in allen Religionen die überwältigende Mehrheit der Gläubigen aus. Sie stimmen damit in ganz und gar unheiliger Weise mit der Aufklärung des 18. und der Gefühlsreligion des 19. Jahrhunderts überein. Es soll also auf jedes ›Räsonnement‹ über Gott verzichtet werden.

- 139 2. Wir müssen nach einem Halte dieses Wissens fragen. Wir wissen nur in uns, es ist so nur subjektiv, daher wird nach einem Grund gefragt, es wird nach dem Ort des göttlichen Seins gefragt und gesagt Gott ist im Gefühl, das Gefühl erhält so die Stellung eines Grundes, das Sein Gottes ist uns so im Gefühl gegeben. [139]

Die Rede von einem ›Wissen‹, das implizit im Gefühl eingelassen sein soll, ist ganz offenbar höchst problematisch. Das ist insbesondere dann so, wenn es um ein Wissen über das Wahre, Gute und Schöne und damit über Gott gehen soll.

- 139 3. Wir wissen von Gott unmittelbar und er ist im Gefühl, das dritte ist nun die Bestimmung beider gegen einander, daß Gott nicht Ich ist, das Andere des Ich ist und das Subjekt welches an sich selbst negativ, das Endliche ist und Gott das nicht Negative, das Unendliche in jeder Rücksicht. [139]

Da wir immer zwischen je mir, je uns und dem Gott, also dem subjektiven, objektiven und absoluten Geist unterscheiden, ist der Satz, dass Gott in mir sei, als Metapher zu lesen. Er sagt, dass mein Geist Teil des allgemeinen Geistes, dass mein Verstand und meine Vernunft Teil allgemein verständigen bzw. vernünftigen Urteilens, Schließens und Handelns ist, dass aber auch mein Wissen von Welt und Geist Teil des Wissens Gottes von sich selbst ist. Dabei bin ich meine Welt. Aber meine Welt ist nicht die Welt. Als Subjekt, auch als Individuum und selbst als ewig gedachte Person bin ich in Unterscheidung zu allem anderen in der Welt höchst endlich. Gott als das Ganze der Welt und des Geistes ist dagegen indefinit unendlich. Meine Welt und ich sind insofern negativ bestimmt, als unser Sein begrenzt im Ganzen ist. Gott ist dagegen der indefinite Gesamtbereich des Seins, *in dem*, wie man metaphorisch sagt, alles, was es gibt, ob Natur oder Geist, durch eine Negation als Teil zu bestimmen ist. Alle Bestimmung ist Ausgrenzung: *determinatio est negatio*.

Es wird damit klarer, dass die Frage, wann die Welt begonnen hat, ebenso sinnlos ist wie die Frage, wo Gott als Geist residiert. Wenn wir von einem Urknall sprechen als Anfang der Zeit des Kosmos als Reich von Chronos (während Kronos sozusagen der Gott der Erde ist in deren Zeit), dann unterscheiden wir das präsentische Weltall mit seinen Körpern schon längst vom All der ganzen Welt. Das Ganze ist immer ›größer‹ als seine endlich begrenzten Teile. Eine Zahl ist etwas anderes als die Zahlen. Eine einzelne Person ist etwas Anderes als das Personsein. Der subjektive Geist von dir oder mir ist etwas Anderes als der Geist an sich.

Diese Sätze sind ganz wichtig und es soll keiner negiert werden, 139f. aber sie sind so trivial, daß es nicht der Mühe werth ist hier davon zu sprechen. Wenn die | Religionswissenschaft auf diese Sätze beschränkt wird, so ist es nicht werth sie zu haben und es ist nicht einzusehen, weshalb es dann Theologie giebt. [139 f.]

Als »richtig« markiert habe ich das an den drei Sätzen oben, was Hegel an ihnen *nicht negieren* will: Er hält es für trivial wahr, dass es Gott als Welt und als Geist gibt (1). Wir wissen das unmittelbar, weil es ohne die Unterscheidung von realer Welt und Fiktion gar keine Wahrheit und kein Wissen gäbe (2). Ich weiß daher auch,

dass meine Welt nicht die Welt ist. Ich bin nicht allwissend, daher auch nicht identisch mit Gott (3).

Religionswissenschaft, wie sie heute betrieben wird, entwickelt nur historisches Wissen über Religionen. Wenn man aber nur die obigen drei Sätze als Charakterisierung des Wesens der Religion ansähe, wäre eine theologische Wissenschaft von der Religion schnell fertig. Dazu wäre keine eigene akademische Disziplin nötig.

Die Beweise vom Dasein Gottes in üblicher Lesart und dann auch die entsprechende Kritik an ihnen wie in Kants Argumentation besonders gegen den so genannten ontologischen Gottesbeweis von Anselm über Descartes bis Leibniz und Spinoza bringen diese einfachen Dinge schon wieder in Unordnung. Denn es scheint jetzt so, als ginge es nicht nur um die Existenz von Welt und Geist, wie sie über mich, meine Welt und meinen subjektiven Geist hinausreicht, was jeder ganz »unbefangen« anerkennt, der nicht so verrückt ist wie ein solipsistischer Idealist, der meint, die Existenz der (Außen-)Welt und eines allgemeinen Wissens, das über seine subjektiven Meinungen hinausgeht, müsse ihm allererst bewiesen werden. Zwar hält Kant die Forderung nach einem solchen Beweis nicht anders als Hegel für einen Skandal des neuen skeptizistischen Philosophierens in Nachfolge des Empirismus David Humes. Kant sieht dennoch nicht, wie weit er selbst einem solchen subjektivistischen Idealismus verhaftet bleibt.

- 140 1. Wir wissen unmittelbar daß Gott ist. Das ist ganz wichtig können wir sagen und unsere Vorstellung muß dieß zugeben. Dieser Satz hat zunächst einen ganz unbefangenen Sinn, dann aber auch einen nicht unbefangenen, nämlich den, daß dieß sogenannte unmittelbare Wissen, das einzige Wissen von Gott ist und die moderne Theologie ist insofern der geoffenbarten Religion entgegen, als auch der vernünftigen Erkenntniß, die den Satz eben so leugnet. Dieß unmittelbare Wissen hat zuerst Jacobi aufgebracht, er sagt wir wissen nicht daß wir Körper haben, daß um uns Äusserliches ist, durch Raisonement, nicht durch Beweise pp sondern wir glauben es unmittelbar. Dieß unmittelbare Wissen hat Jacobi Glauben genannt, wir glauben daß Gott ist, insofern wir unmittelbar von ihm wissen, wir glauben an Freiheit insofern wir unmittelbar wissen, daß wir frei sind. [140]