

Das Profil idealistischer Religionsphilosophie – eine Einleitung

Die Herausgeber

Die religionsphilosophischen Werke Schleiermachers, Hegels und Schellings sind im Zeitraum eines halben Jahrhunderts entstanden und gehören verschiedensten literarischen Gattungen an – von der apologetischen Rede über die Prolegomena einer Glaubenslehre bis zu philosophischer Abhandlung und Vorlesung. Zwischen den Religionstheorien, die in ihnen entwickelt werden, bestehen zudem gravierende inhaltliche und methodische Unterschiede, von denen schon die wechselseitige Kritik der drei Klassiker Zeugnis ablegt. Diese Theorien zum gemeinsamen Thema eines Bandes zu machen, mag deshalb auf den ersten Blick überraschen. Sind sich Schleiermacher und Hegel nicht bereits im Ansatz der Religionsphilosophie uneinig, wenn der eine die Religion primär als Sache von Anschauung und Gefühl versteht, der andere primär als Sache des Denkens? Und hat der späte Schelling Hegels System nicht als Karikatur einer negativen Philosophie verworfen, die sich zur positiven aufspreizt und deshalb verkennt, dass das menschliche Bewusstsein in einem realen Verhältnis zu Gott steht? Ist es aus diesen Gründen nicht aussichtslos, die Religionsphilosophien der drei Klassiker als Beiträge zu einem gemeinsamen Unternehmen zu betrachten?

Gewiss, jeder Versuch, die bestehenden Unterschiede abzuschwächen oder einzuebnen, muss Schiffbruch erleiden und liegt deshalb nicht im Interesse des vorliegenden Bandes. Freilich setzen aber auch gravierende Differenzen substantielle Gemeinsamkeiten voraus; denn konkurrieren können Theorien offenbar nur dann, wenn sie an der Klärung derselben Sache oder der Lösung vergleichbarer Probleme interessiert sind. Welche unterschiedlichen Wege Schleiermacher, Hegel und Schelling auf dem Boden ihrer Gemeinsamkeit einschlagen, ist das Thema der Beiträge des vorliegenden Bandes und soll einleitend nicht vorweggenommen werden. Vielmehr dient die Einleitung dem Zweck, die gemeinsamen inhaltlichen und methodischen Grundeinsichten zu skizzieren, die den Kontroversen der drei Klassiker vorausliegen. Eben diese Einsichten aber eröffnen die Aussicht, für die Religionsphiloso-

phie selbst etwas zu gewinnen, wenn die Konzeptionen von Schleiermacher, Hegel und Schelling zusammen behandelt werden.

Vier gemeinsame Grundzüge, die für ihre Religionsphilosophie charakteristisch sind, verdienen in dieser einleitenden Skizze genannt zu werden. Die beiden ersten Züge betreffen die Auffassung von Religionsphilosophie überhaupt. *Erstens* verstehen die drei Klassiker unter Religionsphilosophie eine Disziplin, die sich mit Religion und nichts anderem befasst. Inwiefern diese Gegenstandsbestimmung alles andere als trivial ist, sondern die nachkantische Religionsphilosophie vielmehr vom vorkantischen Programm einer philosophischen oder natürlichen Theologie abgrenzt, wird gleich zu erläutern sein. *Zweitens* ist der Entschluss, Religion zum Gegenstand gerade der Philosophie zu machen, bei allen drei Klassikern untrennbar mit der Annahme verknüpft, dass Religion konstitutiv zum menschlichen Bewusstsein gehört. Auch in dieser Hinsicht hat der Name „Philosophie der Religion“ Konnotationen, die keineswegs selbstverständlich sind. An die beiden ersten Grundzüge schließen sich zwei weitere an, welche die Architektur und den (relativen) Abschluss der Religionsphilosophie betreffen. Der *dritte* Grundzug berührt die Pluralität der Religionen und besteht in der Annahme, dass die Differenzierung der Religion in verschiedene Religionstypen und einzelne Religionen wesentlich damit zusammenhängt, was Religion im Allgemeinen ist. Die Vielfalt der Religionen ist deshalb bei Schleiermacher, Hegel und Schelling kein akzidenteller, sondern ein genuiner Gegenstand der Religionsphilosophie. Der *vierte* Grundzug schließlich liegt darin, dass die drei Klassiker die Wahrheitsansprüche der Religionen an dem messen, was Religion an sich ist, und anhand dieses Maßstabs eine Vollendungsgestalt von Religion namhaft machen.

1. Dass sich die Philosophie der *Religion* mit religiösen Anschauungen, Gefühlen, Vorstellungen und Praktiken befasst, also wesentlich damit zu tun hat, wie sich das Göttliche *im* und *für das menschliche Bewusstsein* darstellt, ist einerseits selbstverständlich. Wo immer das Bewusstsein von einem Gegenstand seinerseits zum Gegenstand der Untersuchung wird, unterscheidet sich die Untersuchung des Bewusstseins von der Untersuchung des Gegenstands jenes Bewusstseins. Diese allgemeine Regel gilt auch für die Religionsphilosophie: Wie sich das religiöse Bewusstsein von seinem göttlichen Gegenstand unterscheidet, so unterscheidet sich die Philosophie der Religion von der Philosophie des göttlichen Wesens oder dem theologischen Zweig der *Metaphysica specialis*.

Mit dieser Unterscheidung ist freilich bei Schleiermacher, Hegel und Schelling eine neue Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion verbunden. Das zeigt sich im Vergleich mit dem Programm

der natürlichen Theologie, das in der Aufklärung vertreten wurde. Diesem Programm zufolge erkundet die Philosophie zunächst auf eigene Rechnung, ausgerüstet mit dem natürlichen Licht der Vernunft, was bewiesenermaßen von jenem Göttlichen gesagt werden kann, das die Religionen schon zu kennen glauben. Im zweiten Schritt des Programms lassen sich Religionen dann an dem Kriterium messen und ordnen, wie nahe sie den zuvor bewiesenen Wahrheiten gekommen oder wie fern sie ihnen geblieben sind. Auf diese Weise ergibt sich für eine Philosophie der Religionen im Gefolge natürlicher Theologie eine Scheidung zwischen dem *bloß Positiven* einer historischen Religion (einschließlich der Motive, die ihren Wahrheitskern entstellen) und dem womöglich *vernünftig Allgemeinen* in ihr, das in allen Religionen dasselbe sein muss.

Im Unterschied zu einer derart konzipierten Religionsphilosophie versteht sich die Religionsphilosophie Schleiermachers, Hegels und Schellings nicht als ein mit der Religion konkurrierendes Unternehmen, das mit eigenen und überlegenen Mitteln und Verfahren das erreicht, worauf Religionen nur in verworrener und unklarer Weise abzielen. Wenn die drei Klassiker die Religion thematisieren, dann nicht in der Weise des vergleichenden Messens mit einem anderwärts bereits erreichten Resultat. In ihren Theorien legt Religionsphilosophie vielmehr den Anspruch ab, sie müsse selbst zunächst die bessere Religion sein, um über wirkliche Religionen begründete philosophische Aussagen treffen zu können. Dies bedeutet nicht, eine genuin philosophische Theorie des göttlichen Wesens zu verabschieden, und ebenso wenig, die wesentliche Identität von Philosophie und Religion zu bestreiten. Dass Schellings Spätphilosophie zwei Teile umfasst, deren erster die negative Philosophie ist, sollte vor derartigen Fehlschlüssen genauso warnen wie Hegels Auffassung, Philosophie und Religion seien demselben Ziel gewidmet, wengleich auf formal unterschiedliche Weise.¹ Es bedeutet aber sehr wohl, dass der Versuch, Religion philosophisch zu begreifen, etwas anderes ist als der Versuch, Religion zu ersetzen.

Freilich muss ergänzt werden, dass der Unterschied zwischen Religionsphilosophie und philosophischer Theologie für Schleiermacher, Hegel und Schelling kein gleichgültiger Unterschied, keine bloße Verschiedenheit ist. Sie diagnostizieren nämlich einen Zusammenhang zwischen den strukturel-

¹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 1, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1970, 41; ders., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 3–5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1–3, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1983–1985 (= VPR 3–5), hier: VPR 3, 63.

len Mängeln einer philosophischen Theologie vorkantischen Typs und ihrer Selbstisolation vom religiösen Bewusstsein. Zwar bestimmen sie diesen Zusammenhang auf unterschiedliche Weise², aber sie sind sich einig, dass eine philosophische Theologie sich selbst nicht genügt, wenn sie vom religiösen Bewusstsein absieht. Denn zwischen dem Gegenstand philosophischer Theologie und seiner Präsenz im religiösen Bewusstsein besteht für alle drei Autoren eine wesentliche immanente Beziehung.

2. Diese Beziehung besteht für die drei Klassiker auch in umgekehrter Richtung. Sie legen nämlich allesamt Argumente für die Annahme vor, dass es dem Bewusstsein wesentlich ist, auf das Göttliche bezogen zu sein. Die vorgelegten Argumente, ihr systematischer Ort und daher auch die nähere Bestimmung dieser Beziehung fallen allerdings erneut unterschiedlich aus. Wiederum bildet die Gemeinsamkeit zwischen den Autoren sowohl die verbindende Klammer als auch den Ausgangspunkt für Divergenzen. *Dass Religion* aber nicht nur de facto allgemein verbreitet ist, sondern auch konstitutiv zum menschlichen Bewusstsein gehört, ist eine von allen drei Klassikern geteilte Ansicht. Sie findet sich beispielsweise in Schellings Eingangsbetrachtung seiner *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der*

² Ein kurzer Vergleich zwischen dem jungen Schleiermacher und dem reifen Hegel mag die unterschiedliche Weise illustrieren, in der dieser Zusammenhang bestimmt wird. In der Erstausgabe seiner *Reden über die Religion* identifiziert Schleiermacher den Mangel an religiöser Anschauung und religiösem Gefühl als unmittelbaren Grund für die abstrakte Formalität und Willkür, die er in der *Metaphysica specialis* am Werk sieht. Hegel dagegen vertritt in seinen Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* die These, dass die strukturellen Mängel metaphysischer Theologie mit einer Bestimmung des göttlichen Wesens zusammenhängen, die keine Erklärung erlaubt, warum und auf welche Weise sich dieses Wesen dem menschlichen Geist zeigt. Diese These bildet das epistemologische Korrelat zu der ontologischen These, das Absolute sei als Geist zu begreifen – eine These, die Hegel mit Schelling teilt. Die entsprechenden Passagen bei Schleiermacher und Hegel lauten: „Warum hat Euch die Spekulation so lange statt eines Systems Blendwerke, und statt der Gedanken Worte gegeben? Warum war sie nichts als ein leeres Spiel mit Formeln, die immer anders wiederkamen, und denen nie etwas entsprechen wollte? Weil es an Religion gebrach, weil das Gefühl des Unendlichen sie nicht beseelte, und die Sehnsucht nach ihm, und die Ehrfurcht vor ihm ihre feinen luftigen Gedanken nicht nöthigte, eine festere Konsistenz anzunehmen, um sich gegen diesen gewaltigen Druck zu erhalten.“ (Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], hrsg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 2001 [= *Reden*], 81). „Wir haben es hier [in der Religionsphilosophie, d.V.] also nicht mit Gott als solchem, als Gegenstand zu tun, sondern zugleich mit Gott, wie er in seiner Gemeinde ist; es wird sich zeigen, daß er nur wahrhaft begriffen werden kann, wie er als Geist ist und so sich selbst das Gegenbild einer Gemeinde und die Tätigkeit einer Gemeinde in Beziehung auf ihn macht, und daß die Lehre von Gott nur als Lehre von der Religion zu fassen und vorzutragen ist.“ (G. W. F. Hegel, *VPR* 3, 33).

Mythologie. Dort macht er darauf aufmerksam, wie wenig selbstverständlich es ist, die Mythologie, d. h. die polytheistische Phase der Religionsgeschichte, zum Gegenstand gerade der *Philosophie* zu machen. Das zu tun, setzt nämlich für Schelling nicht anders als für Hegel und Schleiermacher bereits die begründungsbedürftige Annahme voraus, dass dieser Gegenstand mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft nicht erschöpfend erklärt werden kann. Ein legitimer Gegenstand der Philosophie ist Religion nur dann, so der Gedanke, wenn sie sich als notwendige Form des Bewusstseins erweist.³

Damit zeigt sich erneut, dass die Unterscheidung der Philosophie der Religion von einer Philosophie des göttlichen Wesens bei Schelling so wenig wie bei Schleiermacher und Hegel mit einem Rückzug von der Frage nach der Wahrheit in der Religion zu verwechseln ist. Auf solche Weise konnte freilich die Wendung von der Befassung mit dem Göttlichen zur Befassung mit der Religion auch verstanden werden – nach der Devise: Die Wege zur vernünftigen Erkenntnis des Göttlichen mögen durch Kants Kritik der *Theologia naturalis* ein für alle Mal verbaut sein, aber es bleibt das Faktum der Religion, die Tatsache, dass das Göttliche im Glauben und in der Meinung, in intentionaler Klammer also, vorkommt.

Ideengeschichtlich ist diese Konsequenz aus der Kritik natürlicher Theologie der Türöffner für funktionalistische Religionstheorien gewesen, die das Wesen der Religion durch die Rolle definieren, die sie für andere individuelle oder gesellschaftliche Belange spielt. Nun haben Schleiermacher, Hegel und Schelling keineswegs bestritten oder übersehen, dass Religion mit anderen Bereichen menschlichen Lebens verknüpft ist. Aber sie bestehen darauf, dass funktionalistische Betrachtungen der Religion nicht das letzte Wort der Religionsphilosophie sein können. Dafür machen sie Variationen des folgenden Arguments geltend: Zweifellos hat der intentionale Gegenstand des religiösen Bewusstseins die Stellung eines Endzwecks. Nach Auffassung rein funktionalistischer Theorien hingegen findet das religiöse Bewusstsein seine Wahrheit und Erklärung darin, Mittel für anderweitige Zwecke zu sein. Daher entsteht ein Konflikt zwischen den Wahrheitsansprüchen, die in der Innenperspektive des religiösen Bewusstseins und in der Außenperspektive rein funktionalistischer Theorien erhoben werden.⁴ Um diesen Konflikt

³ Vgl. Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (= HKE), in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart 1856–1861 (= SW), Bd. XI, 4f.

⁴ Zum Versuch, Religion über ihren Nutzen für die Belange der Sittlichkeit zu bestimmen, schreibt Schleiermacher am Schluss seiner ersten Rede: „Ein schöner Ruhm für die Himmlische, wenn sie nun die irdischen Angelegenheiten der Menschen so leidlich versehen könnte! Viel Ehre für die Freie und Sorglose, wenn sie nun etwas wachsamer

zugunsten der einen oder anderen Seite zu lösen, kann sich die Religionsphilosophie nicht auf eine funktionale Betrachtung der Religion beschränken, sondern muss sie vielmehr überschreiten.

3. Schleiermacher, Hegel und Schelling verstehen die Pluralität der Religionen als intrinsischen Zug dessen, was Religion ihrem Wesen nach ist. Die Differenzierung der Religion in verschiedene Religionstypen und einzelne Religionen ist in ihren Augen deshalb keine bloße Funktion der wechselnden äußeren Umstände, unter denen Religion auftritt. Auch diese gemeinsame Annahme wird von den drei Klassikern in unterschiedlicher Weise entwickelt. Nehmen wir die einschlägigen Überlegungen Hegels und Schellings als Beispiel.

Nach Hegel ist Religion nichts anderes als das Bewusstsein, das der göttliche Geist durch Vermittlung des endlichen Geistes von sich selbst hat. Nun widerspricht es aber der „Natur“ des Geistes, von Natur aus, unmittelbar, gleichsam auf einen Schlag ein vollkommenes Bewusstsein von sich zu haben. Im Unterschied zu natürlichen Dingen ist der Geist nicht von Haus aus am Ziel; denn die Natur des Geistes ist Freiheit, er ist nur das, „wozu er sich macht.“⁵ Um sich vollkommen zu erkennen, muss der Geist daher einen Prozess zunehmender Selbsterkenntnis durchlaufen, dessen Stufen die unterschiedlichen Religionen sind. Aus dem Begriff der Religion folgt demnach, dass sich Religion nicht im Singular einer einzigen, sondern nur im Plural unterschiedlicher Religionen verwirklichen kann.

In vergleichbarer Weise erklärt auch der späte Schelling die Pluralität der Religionen. Er unterscheidet allerdings zwischen zwei Erklärungsfaktoren⁶, die in Hegels Religionsbegriff miteinander verwoben sind: zwischen dem Wesen des menschlichen Bewusstseins und dem Akt, in dem das Bewusstsein auf sich selbst reflektiert. Seinem Wesen nach ist das menschliche Bewusstsein nach Schelling nichts anderes als unmittelbares, blindes, vorreflexives

und treibender wäre als das Gewißen! Für so etwas steigt sie Euch noch nicht vom Himmel herab. Was nur um eines außer ihm liegenden Vortheils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl Noth thun, aber es ist nicht in sich nothwendig, es kann immer ein frommer Wunsch bleiben, der nie zur Existenz kommt, und ein vernünftiger Mensch legt keinen außerordentlichen Werth darauf, sondern nur den Preis, der jener Sache angemessen ist.“ (*Reden*, 72). Entsprechend bemerkt Hegel in der Einleitung seines religionsphilosophischen Kollegs von 1827: „Der Gegenstand der Religion ist schlechthin durch sich selbst und für sich selbst, der absolute Endzweck an und für sich, das absolut Freie. Die Beschäftigung mit dem Endzweck kann also keinen anderen Endzweck haben als diesen Gegenstand selbst. Alle anderen Zwecke erfahren ihre Erledigung nur in ihm.“ (*VPR* 3, 61).

⁵ G. W. F. Hegel, *VPR* 3, 90.

⁶ Vgl. F. W. J. Schelling, *HKE*, SW XI, 185–191.

Bewusstsein von Gott in der Einheit seiner Momente oder Potenzen. Indem das Bewusstsein aber auf sich selbst reflektiert, widerspricht es seinem eigenen Wesen und tritt aus seinem Versenkt-Sein in die göttliche Einheit heraus. Deshalb wird es nunmehr von den getrennten göttlichen Potenzen erfüllt, die sich in ihrer Herrschaft über das Bewusstsein gegenseitig ablösen, in verschiedene Konstellationen zueinander treten und dadurch die Vielfalt der religiösen Vorstellungen erzeugen. Die Trennung der Potenzen und die sukzessive Überwindung der Trennung, in der sich das Wesen des Bewusstseins zunehmend Geltung verschafft, sind indes erforderlich, damit das unmittelbare Gottesverhältnis des Bewusstseins in ein freies und gewusstes verwandelt wird.

4. Alle drei Klassiker argumentieren für eine Vollendungsform der Religion und finden sie im Christentum oder in einer christlichen Konfession. In den reifen religionsphilosophischen Werken Hegels und Schellings macht sich dieser Zug schon in der Gliederung bemerkbar. Die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, die Hegel in seiner Berliner Zeit mehrfach gehalten hat, sind stets in drei Teile gegliedert, in den Begriff der Religion, die bestimmte Religion und die vollendete Religion, die mit der christlichen identisch ist. Der späte Schelling gliedert seine Religionsphilosophie hingegen in zwei Teile, in die *Philosophie der Mythologie*, die sich mit den außerchristlichen Religionen oder – in Hegels Terminologie – mit der bestimmten Religion befasst, und die *Philosophie der Offenbarung*, deren Gegenstand wiederum mit dem Christentum zusammenfällt.

Der Sache nach liegt der Fall bei Schleiermacher nicht anders, und zwar nicht erst in der späten *Glaubenslehre*⁷, sondern schon in den frühen *Reden über die Religion*. Den *Reden* zufolge unterscheiden sich die positiven Religionen durch die jeweilige Anschauung des Unendlichen im Endlichen, die sie zur Zentral- oder Grundanschauung erheben und auf die sie alle weiteren Anschauungen beziehen. Nun kann aber jede Anschauung des Unendlichen im Endlichen mit demselben Recht zur religiösen Grundanschauung erhoben werden.⁸ Folglich sind alle Religionen gleichermaßen gültig. Dennoch erhält das Christentum am Schluss der *Reden* eine Sonder-

⁷ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 Bde., hrsg. von Martin Redeker, Berlin 7. Auflage 1960, hier: Bd. 1, §§ 8–9 (S. 51–64), insbesondere § 8, 4 (S. 55 f.).

⁸ Schleiermacher schreibt: „Daß ichs kurz sage: ein Individuum der Religion, wie wir es suchen, kann nicht anders zu Stande gebracht werden, als dadurch, daß irgend eine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür – denn anders kann es nicht geschehen, weil eine jede gleiche Ansprüche darauf hätte – zum Centralpunkt der ganzen Religion gemacht, und Alles darin auf sie bezogen wird.“ (*Reden*, 171).

stellung. Der Grund ist folgender: Das, was Religion ihrem Wesen nach ist und was deshalb in jeder positiven Religion erscheint, wird in der christlichen Religion zum Inhalt der religiösen Grundanschauung. Das Endliche, in dem das Unendliche primär angeschaut wird, ist demnach im Christentum nicht irgendein beliebiges, sondern die Religion selbst. Diese Deutung des Christentums als „Religion der Religionen“⁹, als Religion also, in der das Wesen der Religionen bewusst ist, hat Hegel später in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* aufgenommen, modifiziert und ebenfalls für die Auszeichnung des Christentums ins Feld geführt. Auch für Hegel ist das Christentum deshalb die vollendete Religion, weil im Christentum der Begriff der Religion, der jeder positiven Religion zugrunde liegt, den Gegenstand der religiösen Vorstellung bildet.

Schon diese Andeutungen sollten vor dem Fehlschluss warnen, auch nur einen der drei Klassiker als *christlichen* Religionsphilosophen zu verbuchen, der die Absolutheit des Christentums als unbefragten Rahmen der Theoriebildung voraussetzen würde. Als Philosophen wissen sich Schleiermacher, Hegel und Schelling vielmehr einer Philosophie ohne einschränkende Attribute verpflichtet, nicht der Selbstausslegung eines besonderen Standpunkts. Dieser Anspruch gilt für ihre Arbeit als Religionsphilosophen nicht weniger als für ihre Arbeit als Philosophen der Logik, der Natur und der Ethik. Die hervorgehobene Stellung des Christentums kann für die drei Klassiker deshalb nie und nimmer die Prämisse, sondern allenfalls das Resultat von philosophischen Untersuchungen über das Wesen der Religion und seiner Erscheinung in den Religionen bilden.

In der religionstheoretischen Debatte der Gegenwart werden üblicherweise vier mögliche Antworten auf die Frage unterschieden, wie die Wahrheitsansprüche der Religionen und ihr Verhältnis einzuschätzen sind: der Naturalismus, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Bezogen auf diese Einteilung vertreten Schleiermacher, Hegel und Schelling zweifellos eine Form des Inklusivismus, der im Unterschied zum Naturalismus und Exklusivismus in vielen oder allen Religionen Momente der Wahrheit findet, im Unterschied zum Pluralismus aber nur in einer Religion die volle Wahrheit. Ihr Inklusivismus ist dabei nicht Ergebnis des zweifelhaften Verfahrens, das die Wahrheit einer Religion voraussetzt und zum Maßstab für die Bewertung der anderen erhebt. Vielmehr werden alle Religionen an ihrem eigenen Maßstab gemessen, an dem Kriterium nämlich, inwieweit sie dem Wesen der Religion gerecht werden, das in ihnen erscheint.

⁹ F. Schleiermacher, *Reden*, 193.

Diese einleitenden Überlegungen eröffnen eine Reihe von Fragen, die geeignet sind, das Themenfeld des vorliegenden Bandes zu strukturieren: 1. Worin besteht für jeden der drei Klassiker die genuine Aufgabe einer Philosophie der Religion? 2. Wie bestimmen sie jeweils das Wesen oder den allgemeinen Begriff von Religion? 3. Welche Gründe machen sie jeweils für die Einteilung der religiösen Sphäre in bestimmte Religionstypen und einzelne Religionen geltend, und wie hängen diese Gründe mit ihrem allgemeinen Religionsbegriff genau zusammen? 4. In welchem Sinn verknüpfen sie die Einteilung der religiösen Sphäre jeweils mit der Annahme einer gerichteten Entwicklung, deren immanentes Ziel Wahrheit heißt?

Im Rahmen dieser Fragen ist jedem der drei Klassiker eine eigene Sektion von Beiträgen gewidmet. Das spezifische Profil der Religionsphilosophie Schleiermachers, Hegels und Schellings je für sich zu bestimmen und dabei unterschiedliche, auch kontroverse Interpretationen zu berücksichtigen, ist nämlich auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung eine unabdingbare Voraussetzung seriöser Vergleiche. Vergleichende Betrachtungen finden sich teils schon in den drei ersten, autorenspezifischen Sektionen, teils in der vierten Sektion, die zugleich Ausblicke auf wirkungsgeschichtliche und systematische Verbindungen mit der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart bietet. Der Band schließt mit ausführlichen Bibliographien zur Religionsphilosophie Schleiermachers, des späten Hegel und des späten Schelling.