

Christian Danz, Wien

Vorstellung und Begriff

Anmerkungen zu einer Zweideutigkeit von Hegels Religionsphilosophie

Im dritten Heft seiner *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, welches 1837 erschien, nahm David Friedrich Strauß nicht nur zu den zahllosen Reaktionen auf sein epochales Jugendwerk Stellung, er erklärte sich hier auch über sein Verhältnis zur Philosophie Hegels. Über diese schreibt er: „Mit der *Hegel'schen* Philosophie stand meine Kritik des Lebens Jesu von ihrem Ursprung an in innerem Verhältniß. Schon in meinen Universitätsjahren erschien mir und meinen Freunden als der für die Theologie wichtigste Punkt dieses Systems die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion, welche bei verschiedener Form doch denselben Inhalt haben können.“¹ Die „wichtigste Frage“ an Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie sei es gewesen, wie der ehemalige Tübinger Stiftsrepetent fortfährt, „in welchem Verhältniß zum Begriff die geschichtlichen Bestandteile der Bibel, namentlich der Evangelien, stehen: ob der historische Charakter zum Inhalt mitgehöre, welcher, für Vorstellung und Begriff derselbe, auch von dem letzteren Anerkennung fordere; oder ob er zur bloßen Form zu schlagen, mithin das begreifende Denken an ihn nicht gebunden sei“.² Da der Berliner Meisterdenker in seinen Schriften hierauf keine klare Antwort gegeben habe, manifestiert sich für den Tübinger Theologen „die ganze Zweideutigkeit des Begriffs der Aufhebung an diesem Punkte“.³

In seinem 1835 erschienenen *Leben Jesu* hatte Strauß bekanntlich den Versuch unternommen, die genannte Zweideutigkeit der Hegelschen Religionsphilosophie in Eindeutigkeit zu überführen, um deren wahre Intention zur Geltung zu bringen.⁴ Allein, das *Leben Jesu* hat nicht nur die Hegelsche Schule entzweit, es hat auch eine lang anhaltende Debatte über die Zweideutigkeit von Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie initiiert, welche erst am Ende des 20. Jahrhunderts durch die Untersuchungen von Falk Wagner und Walter Jaeschke zu einem Abschluss gekommen ist.⁵ Beide konnten zeigen, dass die behauptete Zweideutigkeit in Hegels These, Religion und Philosophie hätten denselben Inhalt in unterschiedlichen Formen, sowie die sich hieran anschließende Forderung einer Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, sich einer einseitigen Deutung verdankt. Eine Identität des Inhalts in den unterschiedlichen Formen der Vorstellung und des Begriffs besteht lediglich für die Philosophie.

¹ D. F. Strauß, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, 3. Heft, Tübingen 1837, 57.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Vgl. hierzu W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 386–393. Zu Strauß vgl. F. W. Graf, *Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit*, München 1982; J. F. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer. Mit unveröffentlichten Briefen*, Göttingen 1972.

⁵ Vgl. K. Löwith, „Hegels Aufhebung der christlichen Religion“, in: ders., *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966, 54–96; ders., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1964; M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970; F. Wagner, „Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. Zur Rekonstruktion des religionsphilosophischen Grundproblems der Hegelschen Philosophie“, in: ders., *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989, 204–232; W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, 110–119.

Die Kritik von Strauß an der Religionsphilosophie Hegels weist allerdings noch einen weiteren Aspekt auf, der über die wesenslogischen Bestimmungen von Form und Inhalt hinausgeht. Er besteht, worauf der Tübinger Theologe bereits in seiner Besprechung der *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften* von Karl Rosenkranz hingewiesen hat, in dem Verhältnis der spekulativen Philosophie zur Historie.⁶ In seiner *Glaubenslehre* hat Strauß diese Kritik aufgenommen, und zwar nicht an dem Vernunftgehalt der Religion, wohl aber an dessen Identifizierung mit der empirischen Geschichte in der Religionsphilosophie Hegels und seiner Schüler Bedenken geltend gemacht.⁷ Religion und Geschichte, so lässt sich die Kritik zusammenfassen, sind strikt zu unterscheiden.⁸

Auch der späte Schelling hat in seinen Vorlesungen über *Philosophie der Mythologie* Hegels Religionsphilosophie der Kritik unterzogen. Seine Argumente zielen ähnlich wie die von Strauß auf den Status der Geschichte für den Begriff der Religion.⁹ „Wenn man das geschichtliche nimmt und als leere Form der Vorstellung abstreift, so kann es ihr [sc. der Rechtgläubigkeit] ganz gleichgültig seyn, ob auf etwas vornehmer oder gemeiner aussehende Weise sie um dieß geschichtliche kommt. Es ist ungefähr, wie wenn der eine mir allen baaren Geldvorrath abnimmt ohne mir etwas dafür zu geben, ein anderer thut mir dasselbe, gibt mir denselben Betrag aber an abgeschätztem unbrauchbarem Papiergeld zurück, ich gestehe, daß mir der erste noch ehrlicher vorkommt.“¹⁰ Die Herabstufung der Geschichte gegenüber der Idee verbinde nicht nur die Religionsphilosophie Hegels mit der Kants, in ihr dokumentiere sich auch der nicht überwundene Rationalismus ihrer Konzeptionen. „Das Kunststück ist das alte durch Kant bekannte, Kant wollte, daß die der Vernunft unschmackhaft gewordenen Thatsachen in moralische Thatsachen; hier sollten sie in speculative umgewandelt werden.“¹¹

Mit der angeführten Kritik von Strauß und Schelling an der Religionsphilosophie Hegels ist die Fragestellung der nachfolgenden Überlegungen benannt. Beiden zufolge bestehe darin eine Strukturäquivalenz zwischen Kants und Hegels Religionsphilosophien, dass sie auf unterschiedliche Weise den Gehalt der Religion mit der Vernunft identifizieren und dadurch die geschichtlichen Bestandteile der Religion depotenzieren. Ob dieser Einwand die Religionsphilosophien Kants und Hegels trifft, wird zu prüfen sein. In einem ersten Abschnitt sind deshalb kurz einige Grundzüge der Religionsphilosophie Kants in Erinnerung zu rufen. Sodann wird es im zweiten Abschnitt um Hegels Antwort auf Kants Religionsphilosophie gehen. Abschließend sind im dritten Abschnitt die Einwände von Strauß und Schelling gegen die Religionsphilosophien Kants und Hegels selbst zu diskutieren.

6 D. F. Strauß, „Rez. Rosenkranz, *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften*“, in: ders., *Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik*, Leipzig 1839, 213–234, bes. 217–219.

7 Vgl. D. F. Strauß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, Bd. 1, Tübingen/Stuttgart 1841 (= ND Darmstadt 2009), 12.

8 Vgl. hierzu J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford 2013, 73–95.

9 Vgl. hierzu C. Danz, „Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte. Anmerkungen zu Schellings später Religionsphilosophie im Kontext der Hegel-Schule“, in: ders. (Hg.), *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 2013, 233–253.

10 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchner Vorlesung 1841*, hg. v. A. Roser/H. Schulten, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 202.

11 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* (Anm. 9), 202.

1 Religion in den Grenzen der praktischen Vernunft, oder: Kants Konstruktion der Religionsgeschichte

Immanuel Kant hat die Theologie nicht nur vom Himmel auf die Erde zurückgeholt, er hat auch eine Neubegründung der Religion im Horizont der praktischen Vernunft ausgearbeitet, nachdem deren theoretisches Fundament in Folge seiner Vernunftkritik brüchig geworden war. Jene steht, wie er in der Vorrede der Religionsschrift ausführt, unter der Maßgabe, den Vernunftgehalt der Religion zu begründen.¹² Die Einführung der Religionsthematik in der *Kritik der praktischen Vernunft* erfolgt indes ausschließlich im Hinblick auf die Realisierung der reinen praktischen Vernunft durch das sinnlich-endliche Vernunftwesen Mensch und nicht in begründungslogischer Absicht. Die Religion hat ihren Ort in der Dialektik der praktischen Vernunft. Kant bestimmt jene als Erkenntnis aller Pflichten als göttliche Gebote.¹³ Die Elemente dieses normativen Religionsbegriffs sind kurz zu benennen und sodann die darauf aufbauende Konstruktion der Religionsgeschichte.

Der Übergang von der autonomen Vernunftmoral zur Religion resultiert nicht aus einem Begründungsdefizit der Moral. Er erfolgt ausschließlich im Interesse an deren Realisierung. Der Mensch ist für Kant ein sinnlich-endliches Vernunftwesen und mithin stets auch durch sinnliche Handlungsantriebe und Neigungen bestimmt und eben nicht nur durch Vernunftgründe. Das Problem, die reine praktische Vernunft mit den sinnlichen Handlungsantrieben zu vereinigen, stellt sich allein für den Menschen im Hinblick auf die Realisierung seiner sittlichen Aufgabe.

Die Sittlichkeit gehört indes in die Ordnung der Freiheit. Von ihr unterscheidet Kant die Naturordnung, in der alles durch einen Ursache-Wirkung-Mechanismus miteinander verbunden ist. Von Freiheit kann in einem solchen Mechanismus keine Rede sein. Die Natur folgt unabänderlich ihren Gesetzen. Bei den Handlungen des Menschen soll das ersichtlich anders sein. Vom ihm ist zu fordern, dass er sittlich handeln und nicht seinen natürlichen Neigungen und Trieben folgen soll. Wenn die sittliche Welt der Freiheit und die kausale der Natur sich geradezu ausschließen, der Mensch jedoch in seinem sittlichen Handeln auf die Naturordnung einwirken soll, dann ist nicht so ohne weiteres klar, wie die beiden Welten zusammenstimmen können. Ihre Verträglichkeit lässt sich weder von der Seite der Natur noch von der der Freiheit einsehen oder begründen. Gleichwohl muss der Mensch in jeder sittlichen Handlung bereits voraussetzen, dass beide Ordnungen kompatibel sind. Andernfalls wäre das sittliche Handeln sinnlos, es würde in der Natur nichts bewirken. Auf das eben genannte Problem der Zusammenstimmung von Natur und Freiheit bezieht Kant das Postulat Gottes.¹⁴ Die Gottesvorstellung repräsentiert dem Handelnden die für die Verwirklichung der Sittlichkeit unumgängliche Voraussetzung der Beziehbarkeit von Freiheit und Natur. Vor diesem knapp skizzierten systematischen Hintergrund versteht Kant Religion als Selbstdeutung des sittlichen Bewusstseins. Sie ist die Weise, in der Moral für das sinnliche Vernunftwesen Mensch Wirklichkeit wird. Deshalb kann sie Kant als Erkenntnis unserer Pflichten als göttliche Gebote bestimmen.

In der Religionsschrift hat Kant den skizzierten moralphilosophischen Religionsbegriff auf die Religionsgeschichte angewandt. Der „*angewandte[n]* Religionslehre“¹⁵ ist es um eine kritische Regulierung der Gehalte der christlichen Religion am Leitfaden der Moralreligion zu tun. Religion ist die Form, unter der das jederzeit sinnlich affizierte endliche Vernunftwesen Mensch nicht nur seine sittliche Pflicht repräsentiert, sondern sich auch deren fortschreitender Realisierung

¹² Vgl. I. Kant, Ri BA XIX.

¹³ Vgl. I. Kant, KpV A 233. Vgl. hierzu U. Barth, „Kants Religionsformel“, in: C. Danz/R. Langthaler (Hg.), *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, Freiburg i. Br./München 2006, 30–42.

¹⁴ Vgl. I. Kant, KpV A 224 f.

¹⁵ I. Kant, MS T A 183.

vergewissert. Die von Kant vorgenommene kritische Musterung der positiven Religion, wie sie in dessen Religionsschrift vorliegt, baut auf die Selbsterfassung des sittlichen Bewusstseins in seiner reflexiven Verfassung auf. In dem Maße, in dem dieses sich in der ihm eigenen Reflexivität evident ist, werden ihm die geschichtlichen Formen der Religion zu einer Ausdrucksgestalt des Vernunftglaubens. Das ist der Gehalt von Kants Formel, Würdigkeit glücklich zu sein.

Das Moralbewusstsein entsteht in der Geschichte, ist aber nicht aus ihr ableitbar. Dessen geschichtliche Einbindung arbeitet Kant zu einer förmlichen Theorie der Religionsgeschichte aus. Er unterscheidet zwischen Judentum und Christentum. Während dem Judentum die Merkmale der Religion fehlen, tritt mit dem Christentum das Moralbewusstsein in die Geschichte ein. Der Stifter der christlichen Religion bewirkte eine „gänzliche Revolution in Glaubenslehren“.¹⁶ Die Einführung der Moralreligion bedarf jedoch zunächst des sinnlichen Mittels des Geschichtsglaubens, so dass beide in der Christentumsgeschichte um die Oberherrschaft kämpfen. Kant lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass die reine Vernunftreligion schließlich die Oberhand gewinnt. Da der Mensch aber stets ein sinnlich-endliches Vernunftwesen bleibt, kann der reine Religionsglaube freilich den Geschichtsglauben nicht ersetzen. Vielmehr kommt es darauf an, diesen kritisch zu restringieren und als Darstellung und Ausdruck des Religionsglaubens zu begreifen. Die geschichtlichen Formen der Religion sind gegenüber der Vernunftreligion defizitär. Als bloßem Introduktionsmittel kommt ihnen keine eigenständige Bedeutung zu.

2 Religion als Selbstbewusstsein des absoluten Geistes, oder: Hegels Antwort auf Kants Religionsphilosophie

Hegels Religionsphilosophie, wie er sie seit seinen Jenaer Systementwürfen, der *Phänomenologie des Geistes* und vor allem in den späten Vorlesungen über Philosophie der Religion ausgearbeitet hat, unterzieht die Konzeption Kants einer radikalen Kritik. Gegenüber dem Ausschluss des Gottesgedankens aus dem Bereich möglicher Erkenntnis durch den Königsberger Philosophen macht er geltend: „Was ist eine Theologie ohne Erkenntnis Gottes?“¹⁷ Gleichwohl teilt Hegel die Kantische Kritik an der überlieferten Metaphysik. Die spekulative Gotteserkenntnis resultiert aus einer Selbstanwendung der Reflexion auf sich selbst, so dass der Verstand zur Vernunft gebracht wird.¹⁸ Zugleich verschränkt der Berliner Philosoph Religionsphilosophie und spekulative Theologie. „Gott ist nur Gott, insofern er sich selbst weiß; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-Wissen des Menschen in Gott.“¹⁹ Dieser wechselseitigen Verschränkung von Religion und Gott zufolge, wie sie Hegel in der *Enzyklopädie* formuliert, ist das religiöse Bewusstsein im spekulativen Gottesgedanken und dieser in jenem auszulegen. Die Konstruktion fußt auf der Struktur des Geistes, Selbstexplikation an der Stelle seines Andersseins zu sein, und allein dadurch unterscheidet sich der Hegelsche Gottesgedanke von dem der vorkantischen theologia naturalis, aber auch von dem Kants.

Hegel bestimmt die Religion insgesamt als das Selbstbewusstsein des Geistes in der Form der Vorstellung. Dabei unterscheidet er einen doppelten Religionsbegriff: Zunächst steht die Religion

¹⁶ I. Kant, Ri A 180.

¹⁷ G. W. F. Hegel, „Hinrichs-Vorrede (1822)“, in: ders., *Berliner Schriften (1818–1831)*, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1997, 62–86, hier 84.

¹⁸ Vgl. hierzu J. Dierken, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Tübingen 1996, 214–229.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, hg. v. F. Nicolini/ O. Pöggeler, Hamburg 1991, 447 (§ 564).

als Selbstbewusstsein des Geistes für die Sphäre des Geistes überhaupt,²⁰ und sodann verwendet er den Religionsbegriff für die geschichtliche Realisierung des Geistes in einer bestimmten Religion im Verlauf der Religionsgeschichte.²¹ Allein im Christentum – „der absoluten Religion“ – manifestiert sich Gott als Geist für den Geist. Die Gemeinde ist folglich das Selbstbewusstsein des Geistes. In Hegels Bestimmung des christlich-religiösen Bewusstseins als Selbstbewusstsein des Geistes liegen zwei Aspekte beschlossen: Zunächst stellt es die Wirklichkeit des Geistes dar. Das subjektive menschliche Gottesbewusstsein gehört konstitutiv zum objektiven Gottesgedanken hinzu. Die menschliche Religion ist eine Bestimmung Gottes. In ihr realisiert sich Gott als Geist. Sodann erfährt das christlich-religiöse Bewusstsein seine Auslegung durch den Gottesgedanken. Der Gottesgedanke ist eine Bestimmung des religiösen Bewusstseins. Letzteres muss folglich selbst am Ort des Gottesgedankens thematisch werden, und zwar in Gestalt der Trinitätslehre sowie der Christologie.²²

Die wechselseitige Verwiesenheit von religiösem Bewusstsein und Gottesgedanken entspricht der Struktur des Geistes. Er steht für ein solches Verhältnis, in dem das Selbstsein im Anderssein und das Anderssein im Selbstsein seine Auslegung erfährt. Allein diese Struktur ist dem Christentum angemessen, da in ihm Gott als Geist angebetet wird und dieser als Geist in der christlichen Gemeinde präsent ist. Deshalb ist das Gottesverhältnis im Christentum grundsätzlich durch Freiheit bestimmt.

Das christlich-religiöse Bewusstsein ist zwar das Selbstbewusstsein des Geistes, aber in der Form der Vorstellung.²³ Unter Vorstellung versteht Hegel zunächst eine Form von Bewusstsein.²⁴ Es zeichnet sich durch eine Mittelstellung zwischen „erinnerte[r] Anschauung“ und „dem unmittelbaren Bestimmt-sich-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken“ aus.²⁵ Das vorstellende Bewusstsein repräsentiert seine Inhalte in sinnlichen Bildern. Konstitutiv für ein solches Bewusstsein ist die Differenz von Vorstellendem und Vorgestelltem. Sodann sind Vorstellungen als Sachverhalte, die in einem Bewusstsein vorkommen, etwas, das von diesem selbst produziert ist. Das gilt auch für das religiöse Bewusstsein. Es richtet sich auf Bewusstseinsgehalte, die es selbst erst hervorgebracht hat. Das religiöse Bewusstsein ist sich aber dessen nicht bewusst, dass es seine Vorstellungsgehalte selbst produziert hat. Indem es sich auf seine Vorstellungen bezieht, sind ihm diese nicht als Gehalte des Selbstbewusstseins evident, sondern es fasst sie als etwas Vergangenes oder Zukünftiges auf, in beiden Fällen als etwas außer ihm liegendes. Mit der Veräußerlichung seiner Vorstellungsgehalte verfehlt sich das religiöse Bewusstsein jedoch selbst. Der Grund für diese Selbstverfehlung besteht darin, dass es in seiner christlichen Form bereits das Selbstbewusstsein des Geistes ist und damit die Wirklichkeit der Versöhnung. Aber die Versöhnung, die das christliche Bewusstsein ist, stellt es als vorstellendes Bewusstsein als etwas ihm Äußerliches dar, nämlich als etwas, was sich zu einem historischen Zeitpunkt ereignet hat oder in einer Zukunft ereignen wird. Aufgrund seines Vorstellungscharakters widerspricht das religiöse Bewusstsein sich selbst. Es ist unglückliches Bewusstsein und kein Selbstbewusstsein der Versöhnung. Zu einem solchen kann es nur dann kommen, wenn die religiösen Vorstellungen in den philosophischen Begriff überführt werden. Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff bildet die Voraussetzung für die Realisierung des Selbstbewusstseins der Gemeinde. Das erfolgt allerdings nicht mehr in ihr, sondern ausschließlich in der Philosophie. Sie begreift, was in der religiösen Vorstellung unbegriffen geschieht. Allein in der Philosophie kann sich das religiöse Bewusstsein als das erfassen, was es ist, nämlich

20 Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* (Anm. 18), 440 (§ 554).

21 Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* (Anm. 18), 446 (§ 564).

22 Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* (Anm. 18), 447–450 (§§ 566–571). Vgl. hierzu F. Wagner, „Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und ‚Wissenschaft der Logik‘ am Beispiel der Trinitätslehre“, in: ders., *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989, 256–285.

23 Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* (Anm. 18), 447 (§ 565).

24 Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* (Anm. 18), 363–377 (§§ 451–464).

25 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* (Anm. 18), 363 (§ 451).

die Wirklichkeit der Versöhnung.²⁶ Deshalb ist die Philosophie der wahre Gottesdienst und nicht der Kultus der Gemeinde – so unentbehrlich Letzterer auch ist.

Die knappe Skizze des Verhältnisses von Vorstellung und Begriff lässt erkennen, wie die Begründung der Religion mit deren Kritik einhergeht. Die Wahrheit der Religion kommt erst in der Philosophie zur Geltung, da in dieser Form und Inhalt sich entsprechen. Sosehr die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den Begriff mit einer Veränderung des Inhalts verbunden, und dessen Identität in den unterschiedlichen Formen von Religion und Philosophie allein dieser evident ist, so sehr ist doch das religiöse Bewusstsein mit seinen konkreten Bestimmungen gegenüber der philosophischen Einsicht defizitär.

3 Philosophie und Geschichte, oder: Idee und Faktum

Die Religionsphilosophien Kants und Hegels setzen sowohl die historische Kritik der Aufklärung als auch die erkenntnistheoretische Kritik an der überlieferten Religion voraus. Beiden geht es um eine Neubegründung der Religion, die freilich bei ihnen höchst unterschiedlich ausfällt. Für Kant fußt die Geltung der Religion allein auf dem sittlichen Bewusstsein. Nur dieses ist allgemein und universal. Die geschichtlichen Religionen sind dann gerechtfertigt, wenn sie sich als konkreter Ausdruck des praktischen Selbstverhältnisses als Sitz aller Normativität erfassen. Kants moralphilosophischer Religionsbegriff hat damit zwar einen Bezug auf Konkretheit und Geschichtlichkeit, aber jener selbst wird strikt ungeschichtlich und invariant verstanden.²⁷ Gegen den Königsberger Philosophen macht Hegel nicht nur den Gottesgedanken als den eigentlichen Gehalt der Religion geltend, er löst den Religionsbegriff auch von der engen Bindung an die praktische Vernunft. Auf diese Weise kommt die Religion als Moment im Entwicklungsgang des absoluten Geistes zu stehen. Der Gehalt der Religion ist der Geist, allein dieser ist in dem religiösen Bewusstsein in einer unzulänglichen endlichen Form, so dass die Religion aufgrund ihrer eigenen bewusstseinstheoretischen Verfasstheit die Wahrheit verfehlt, die sie bereits ist. Die Realisierung ihrer Wahrheit erfolgt im philosophischen Begreifen, da in ihm Inhalt und Form sich entsprechen.

Der normative Gehalt der Religion liegt somit sowohl für Kant als auch für Hegel in der Vernunft. Sie begründet den Begriff der Religion, bei dem Königsberger als invariante Geltung des sittlichen Bewusstseins und bei dem Berliner Denker als Geschichte der Idee. Die geschichtliche Faktizität ist gegenüber der Vernunft defizitär; ihr kommt keine eigenständige Dignität zu. Die eingangs genannte Kritik von Strauß und Schelling an den Religionsphilosophien Kants und Hegels zielt auf diese Fassung des Religionsbegriffs. Die Konstruktion der Religion im Medium der Vernunft vergleichgültigte die Geschichte. Das historische Faktum, so der Einwand von Strauß, lasse sich nicht aus der Vernunft ableiten und bedarf folglich eines anderen methodischen Zugangs. „Und in dieser Hinsicht ist nun meine Behauptung, daß vorerst aus der allgemeinen Stellung der *Hegel'schen* Philosophie die Behauptung der Nothwendigkeit eines solchen Geschehenseins auf keine Weise folgt, sondern eben jene Stellung setze diese Geschichte, von welcher, als dem Unmittelbaren, ausgegangen wird, zu etwas Gleichgültigem herunter, welches so geschehen seyn könne, aber ebensogut auch nicht, und worüber die Entscheidung ruhig der historischen Kritik anheimzugeben sei.“²⁸ Der junge Strauß versuchte dieses Problem durch eine Verbindung von historischer Kritik und spekulativer Philosophie zu lösen. Während jene nach dem ‚Dass‘ fragt,

²⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* (Anm. 18), 452 f. (§ 573 Anm.). Vgl. hierzu auch F. Wagner, „Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff“ (Anm. 5), 226 f.

²⁷ Vgl. hierzu E. Troeltsch, „Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte“, in: *Kant-Studien* 9 (1904), 21–154, bes. 50. 146. 152.

²⁸ D. F. Strauß, *Streitschriften* (Anm. 1), 68.

geht diese auf das ‚Was‘, wobei die Idee strikt von der geschichtlichen Wirklichkeit unterschieden bleibt. Auch der späte Schelling unterscheidet zwischen Idee und Wirklichkeit, aber er setzt ganz andere Akzente als Strauß. Im Unterschied zu dem Tübinger Theologen fordert der Philosoph für ein angemessenes Verständnis der Religion ein von Vernunft und Philosophie unabhängiges Prinzip.²⁹ Schellings Forderung zielt auf das methodische Problem, Kriterien zur Beurteilung der Religion aus der Religionsgeschichte selbst zu gewinnen und eben nicht aus einem vorausgesetzten Vernunftbegriff der Religion.

Die Kritik von Strauß und Schelling, so wird man die vorgestellten Überlegungen zusammenfassen müssen, beinhaltet eine Aufgabe für die Bestimmung eines angemessenen Begriffs der Religion. Zunächst ist in diesem dem Nichtbegrifflichen, welches sich nicht in den Begriff transformieren lässt, Rechnung zu tragen. Und sodann gehört die reflexive Durchsichtigkeit des religiösen Aktes zur Religion selbst und nicht in eine von den religiösen Vollzügen unterschiedene Philosophie oder Theologie.

Prof. Dr. Christian Danz
christian.danz@univie.ac.at

²⁹ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* (Anm. 9), 189: „Um sich also als eine besondere Wissenschaft außer der allgemeinen Wissenschaft zu behaupten und unabhängig von dieser, müßte die Religionsphilosophie durchaus ein besonderes, eigenthümliches, ein von Philosophie und eben darum auch von der Vernunft unabhängiges Prinzip der Religion zu behaupten wissen. Eines solchen Prinzips wird sie bedürfen, wenn sie die objectiven Erscheinungen der Religion begreiflich machen will; sie wird eines solchen von der Vernunft unabhängigen Prinzips bedürfen, selbst um manche subjectiven Erscheinungen zu erklären.“