



NEUE HORIZONTE DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

Michael Kühnlein /
Henning Ottmann (Hg.)

Religionsphilosophie nach Hegel

Über Glauben und Wissen
nach dem Tod Gottes



J.B. METZLER



Neue Horizonte der Religionsphilosophie

Reihe herausgegeben von
Michael Kühnlein
Institut für Philosophie
Goethe-Universität Frankfurt/M.
Frankfurt/M., Deutschland

Die Wiederkehr der Religion gehört zu den aufklärungsbedürftigen Intensivphänomenen der Gegenwart. Noch herrscht Uneinigkeit darüber, ob diese Entwicklung die Moderne nun fundamentalistisch in Frage stellt oder doch eher zum postsäkularen Begriffsrepertoire einer aufgeklärten Welt gehört. Doch allein die intellektuelle Wucht ihrer Rückkehr hat das binär codierte Denken von Wissen und Glauben, von Immanenz und Transzendenz in seinen Grundfesten erschüttert. Vor diesem Hintergrund will die hier vorliegende Schriftenreihe zu einer Relecture der religionsphilosophischen Klassiker einladen. Überzeugt von der Einsicht Hegels, dass die Vernunft sich nur dann selbst versteht, wenn sie in ihre eigene Existenz das Denken der Religion mit einbezieht, will die Reihe dabei in kritisch-konstruktiver Aneignung des wissenschaftlichen Kanons Neue Horizonte der Religionsphilosophie erschließen, um einen Beitrag zur Rationalisierung der Debattenkultur zu leisten. Nur auf diesem Wege lässt sich nämlich die staunenswerte, von vielen aber auch als bedrohlich empfundene Resilienz der Religion weiter aufklären.

Zum Aufbau der Reihe:

Jeder Band widmet sich dem religionsphilosophischen Gesamtwerk eines Autors und ist nach hermeneutischen und systematischen Gesichtspunkten unterteilt. Mit dieser Doppelperspektive soll sowohl den exegetischen als auch den begrifflichen Ambitionen der Schriftenreihe Rechnung getragen werden. Die Reihe selbst ist interdisziplinär ausgerichtet; bei den Interpreten handelt es sich um ausgewiesene Experten aus Philosophie, Theologie und benachbarten Disziplinen wie den Sozial- und Politikwissenschaften.

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/16084>

Michael Kühnlein · Henning Ottmann
Hrsg.

Religionsphilosophie nach Hegel

Über Glauben und Wissen
nach dem Tod Gottes



J.B. METZLER

Hrsg.

Michael Kühnlein
Institut für Philosophie
Universität Frankfurt
Offenbach am Main, Deutschland

Henning Ottmann
Tutzing, Deutschland

Neue Horizonte der Religionsphilosophie

ISBN 978-3-476-05751-8

ISBN 978-3-476-05752-5 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-476-05752-5>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung der Verlage. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Umschlagabbildung: Sweet Art, shutterstock.com

Planung/Lektorat: Franziska Remeika

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Einleitung: Religionsphilosophie nach Hegel

Seit den 2000er Jahren hat sich der Diskurs über die Religion auf vielfältige Weise intensiviert, und der Raum der öffentlichen Anerkennung ist größer geworden. Dieser gesellschaftliche Bedeutungszuwachs ist das eigentlich Besondere an der viel zitierten Rede von der „Wiederkehr der Religion“ (Riesebrodt); denn als intellektuelles Großphänomen der Moderne hat sich Religion schon längst aus dem üblichen Adressatenkreis professionell Interessierter – wie den Theologen und Philosophiehistorikern – verabschiedet und ist zu einem bevorzugten Gegenstand der interdisziplinären, gar internationalen Forschung geworden. Diese Überschreitung der traditionellen Interpretationsclaims birgt deshalb auch eine besondere Pointe für die heutige Debattenkultur; denn sie holt selbstkritisch nach, was an Komplexität durch die jahrzehntelange Prägung auf ein rein säkularistisches Verständnis sozial-kultureller Evolutionsprozesse verloren gegangen ist – nämlich die Einsicht, dass Vernunft und Religion auch unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne voneinander „lernen“ können (Habermas).

Diese Wiederherstellung der ‚Augenhöhe‘ ist gegenwärtig das wohl hervorstechendste Merkmal im Umgang mit der Religion, gerade weil auch die säkulare Ordnung um ihre eigene Verletzlichkeit weiß. Damit verändert sich aber zugleich die Sichtbarkeit von Religion: Fusionierte sie früher mit der staatlichen Ordnung, um politische Herrschaft einen Abglanz des Heiligen zu verleihen, so muss sie heute ihre argumentative Kraft diesseits der Trennung von Staat und Gott entfalten – und das tut sie in ungewohnter kreativer Wucht, in der sich die frühere ‚vertikale‘ Bedeutungsmacht der Religion zunehmend ‚horizontalisiert‘: Ihre Totalität erreicht zwar heute

nicht mehr die sakrale Höhe eines gemeinsam geteilten politischen Sinns, doch werden ihre Narrative nun verstärkt von den Fachdisziplinen aufgegriffen und ihre Auswirkungen auf das genealogische Verhältnis zum Säkularen (Walzer, Taylor) und zur Gewalt (Assmann, Girard) intensiv diskutiert. Im Zuge dieser methodischen Generalüberholungen werden auch wieder verstärkt geltungstheoretische Fragestellungen aufgegriffen, die die analytische Unterscheidung zwischen Normen und Werten (Joas) und zwischen dem Guten und dem Gerechten (Rosa) hinterfragen und überhaupt den Sinn des Sinns (Gerhardt) in den Vordergrund einer metaphysischen Grundlagenreflexion stellen. Diese Selbstrevisionen fallen bisweilen so kritisch aus, dass Verfassungsrechtler und Rechtsphilosophen sich wieder bemüßigt fühlen, an die strikte Weltlichkeit des modernen Rechtsstaats zu erinnern. Ihr Plädoyer für einen starken säkularen Staat, einen „Staat ohne Gott“ (Dreier), entspringt aber keiner fundamentalatheistischen Agenda à la Feuerbach mehr; vielmehr sehen sie im Grundrecht auf Religionsfreiheit den religiösen Freiheitsgewinn Gottes am besten ‚aufgehoben‘.

Vor diesem intellektuellen Hintergrund platziert sich nun die Reihe *Neue Horizonte der Religionsphilosophie*: Sie will den frei flottierenden Diskursen eine institutionalisierte Plattform, einen Ort des Nachdenkens geben, um in Auseinandersetzung mit den ‚Klassikern‘ der Religionsphilosophie die Chancen und Risiken des ‚Gotteszuwachses‘ in der Moderne auszuloten. Getragen ist die Reihe dabei von dem Selbstverständnis des Herausgebers, dass die notwendigen Säkularisierungsprozesse der Staatsgewalt nicht in gleicher Weise auf das Narrativ einer ‚gottlosen‘ Gesellschaft übertragen werden können; sicherlich muss Gott angesichts der prinzipiengeleiteten Neutralität des Rechtsstaats, des methodischen Szientismus und des weltanschaulichen Pluralismus der Moderne viele ‚kleine Tode‘ sterben, doch ist die Frage mehr denn je offen, ob diese Tode zu seiner endgültigen Negation führen müssen oder ob in ihnen nicht doch dialektische Vorbedingungen walten, die Gott – metaphorisch gesprochen – wieder ‚auferstehen‘ lassen.

Und wer eignete sich für diesen Anstoß nun besser als Hegel? Klar-sichtiger als andere und schon früher als Nietzsche fasste er das religiöse Lebensgefühl seiner Zeit in den Worten: „Gott selbst ist tot“ zusammen. Zwar bezeichnete Hegel dieses Gefühl sogleich als bloßes Momentum innerhalb der „höchsten Idee“ – sie gibt also nicht vollumfänglich das begriffliche Wesen der Religion preis –, doch geht dieser „Schmerz“ deshalb nicht weniger an die Substanz des Menschen: Es ist „das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß Gott selbst gestorben ist“. In der spekulativen Durchdringung der Identität von Glauben und Wissen bleibt

diese atheistische Grunderfahrung der Moderne für Hegel also stets präsent. Und von diesem ‚Spirit‘ lässt sich der vorliegende Band gerne leiten, denn auch dort, wo die onto-theologischen Voraussetzungen von Hegels Metaphysik nicht mehr gegeben sind und wir keinen Grund zu der Annahme haben, dass Immanenz und Transzendenz, Staat und Religion, Freiheit und Geschichte, ihrem Wesen nach begrifflich zusammenfallen müssten, fasziniert Hegels Versuch, scheinbar unversöhnlich wirkende Oppositionspaare ihrer impliziten Identität nach zu dekonstruieren. In diesem Sinne verstehen sich auch die hier versammelten Beiträge nicht als direkte Auslegung dieses einen Satzes vom Tode Gottes, sondern als eine hermeneutisch-systematische Konkretisierung der hegelschen Religionsphilosophie unter metaphysikkritischen Bedingungen der Gegenwart.

Unter Pandemiebedingungen ein Reihenformat zu entwickeln, ist eine (schreckliche) Kunst für sich. Und glücklich sind die Herausgeber darüber auch nicht geworden, dass immer wieder neue Steine auf den Weg zum Olymp der Publikationsreife hinaufgestemmt werden mussten. Umso mehr bedanken sich die Herausgeber bei den Trägerinnen und Trägern, die diesen Prozess der ‚flackernden‘ Visualisierung mit Geduld, Gelassenheit und Freundlichkeit begleitet haben. Dank schulden die Herausgeber auch Franziska Remeika und Anja Dochnal vom Verlag J.B. Metzler für die kompetente Hilfestellung bei der Lösung vertrackter Formatierungsvorgänge. Last but not least geht ein Dank an Herrn Dr. Veit Friemert für die Erstellung der Register und der souveränen Beseitigung all der Fehler, die sich dennoch ‚hinterrücks‘ eingeschlichen haben.

Februar 2021

Die Herausgeber
Michael Kühnlein und Henning Ottmann

Inhaltsverzeichnis

Hermeneutische Zugänge

Die Notwendigkeit der Rede von Gott nach der Aufklärung	3
<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	
1 Der Mensch. ohne Eigenschaften	3
2 Göttliches Sein als Vollzug von Welt und Geist	6
3 Trinitarische Struktur des Geistes	8
4 Logische Kritik wörtlichen Glaubens an einen ontischen Gott	11
5 Radikalisierte Immanenz	14
6 Der Atomismus als Grundproblem der Moderne	20
Literatur	26
Die Religion als Form und Inhalt in Hegels absolutem Geist	27
<i>Christoph Halbig</i>	
Literatur	40
Hegels philosophische Theologie	43
<i>Thomas Rentsch</i>	
Literatur	54
Arbeitsteilung in Hegels Religionsphilosophie	55
<i>Nadine Mooren</i>	
1 Das Verhältnis von christlicher Religion und spekulativer Philosophie als Identität des Inhalts bei einem Unterschied der Form	56
2 Institutionelle Arbeitsteilung von Religion und Philosophie	60

X Inhaltsverzeichnis

3	Intrapersonale Arbeitsteilung	68
	Literatur	71
	Die Ambivalenz der Hegelschen Philosophie und Religionsphilosophie	73
	<i>Henning Ottmann</i>	
	Literatur	88
	Religion und Selbstbewusstsein: Von Hegel zu Feuerbach und zurück	91
	<i>Georg Sans SJ</i>	
1	Hegels Theorie des religiösen Selbstbewusstseins	94
2	Feuerbachs anthropologische Kritik der Religion	97
3	Der absolute Geist und die Gattung des Menschen	103
	Literatur	107
	Prolepse	111
	<i>Gunther Wenz</i>	
1	Antizipatorische Gedankenbestimmungen. Pannenberg's geschichtstheologische Transformation der Hegelschen Theorie des Absoluten	113
2	Unaufgehobene Differenz. Die unter Anleitung Pannenberg's angefertigten Hegeldissertationen von Traugott Koch und Peter Cornehl	116
3	Michael Theunissen und Falk Wagner. Affirmation und Kritik von Pannenberg's Hegelrezeption	121
4	Der Begriff als Vorgriff. Pannenberg und Wilhelm Dilthey	129
	Literatur	134
	Systematische Perspektiven	
	Objektiver Idealismus und Theismus	141
	<i>Vittorio Hösle</i>	
	Literatur	158

Hegels Kritik der Theologiekritik Kants	161
<i>Burkhard Nonnenmacher</i>	
1 Welches Problem benennt Hegels Aussage, dass in der „Religion der Moralität“ das „absolute Wesen“, Gott, „ein Seyn“ sei, „das ebenso ins Selbst zurückgenommen und darin eingeschlossen bleibt“?	164
2 Was ist das für ein Bedürfnis, das Hegel als „das Bedürfnis eines konkreten Denkens“ bezeichnet?	171
3 Was heißt es heute, Hegels Rede vom „Bedürfnis eines konkreten Denkens“ ernst zu nehmen?	175
Literatur	177
Hegels Politische Theologie und ihre säkularistische Alternative	179
<i>Ulrich Thiele</i>	
Literatur	198
Menschenwürde bei Hegel	201
<i>Kurt Seelmann</i>	
1 Die Standes- und Amtswürde	203
2 Die Großartigkeitswürde auf dem Weg zur Bescheidenheit	205
3 Selbstachtungswürde	208
4 Menschenwürde in Hegels <i>Rechtsphilosophie</i>	210
Literatur	212
Religionspolitik nach Hegel	215
<i>Rolf Schieder</i>	
1 Hegel als Theologe	217
2 Hegels Reich-Gottes-Hoffnung	218
3 Das Reich Gottes als normative Bestimmung des sittlichen Staates	220
4 Der gemeinsame Gegenstand von Theologie und Philosophie	223
5 Hegels Aufklärungskritik: Warnung vor einem utilitaristischen Zynismus	224
6 Hegels Theologiekritik	226
7 Hegels Religionsbegriff	229
8 Der objektive Geist in Staat und Religionsgemeinschaften	231
9 Bildung und Wissenschaft als Vermittler zwischen Staat und Kirchen	235
10 Hegels religionspolitische Aktualität	239
Literatur	241

Nicht alles, was heute der Fall ist	243
<i>Michael Kühnlein</i>	
1 Was man von Hegel lernen kann	251
2 Was man von Hegel nicht lernen kann	257
3 Was von Hegel bleibt	259
Literatur	260
Personenregister	263
Sachregister	267

Herausgeber- und Autorenverzeichnis

Christoph Halbig ist seit 2014 Professor für Philosophie und Inhaber des Lehrstuhls für Allgemeine Ethik an der Universität Zürich. Ausgewählte Monographien und Sammelbände: *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik* (2013); *Die neue Kritik der instrumentellen Vernunft* (Hg. mit Tim Henning 2012).

Vittorio Hösle ist Professor für Philosophie an der University of Notre Dame in Indiana (USA). Wichtige Monographien: *Globale Fliehkräfte. Eine geschichtsphilosophische Kartierung der Gegenwart.* (2019); *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (1998).

Michael Kühnlein ist Lehrbeauftragter für Philosophie an den Universitäten in Frankfurt, Heidelberg und der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen. Ausgewählte Monographien und Sammelbände: *Wer hat Angst vor Gott? Über Religion und Politik im postfaktischen Zeitalter* (2017); *Charles Taylor. Ein säkulares Zeitalter* (= Klassiker auslegen Bd. 59, 2019).

Nadine Mooren ist wissenschaftliche Assistentin am Philosophischen Seminar der Universität Münster. Wichtige Monographie: *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System* (2018).

Burkhard Nonnenmacher ist Privatdozent und lehrt Evangelische Theologie an der Universität in Tübingen. Wichtige Monographien: *Vernunft und Glaube bei Kant* (2018); *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik und reifem System* (2013).

Henning Ottmann ist Professor em. für Politische Theorie und Philosophie am Geschwister-Scholl-Institut der LMU München. Wichtige Monographien: *Geschichte des politischen Denkens* (vier Bände, 2001–2012).

Thomas Rentsch ist Professor für Philosophie an der TU Dresden. Wichtige Monographien und Sammelbände: *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie* (1990); *Gutes Leben im Alter. Die philosophischen Grundlagen* (Hg. mit Morris Vollmann 2012).

Georg Sans SJ ist Professor für Religions- und Subjektphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München. Wichtige Monographien: *Philosophische Gotteslehre* (2018); *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre* (2004).

Rolf Schieder ist Professor em. für Praktische Theologie an der HU zu Berlin. Wichtige Monographien und Sammelbände: *Sind Religionen gefährlich?* (2008); *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen* (2014).

Kurt Seelmann ist Professor em. für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Basel. Wichtige Monographien und Sammelbände: *Rechtsphilosophie* (1994); *Menschenwürde als Rechtsbegriff* (Hg. 2004).

Pirmin Stekeler-Weithofer ist Professor für Philosophie an der Universität Leipzig. Wichtige Monographien: *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar* (drei Bände 2019 ff.); *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar* (zwei Bände 2014).

Ulrich Thiele ist Privatdozent für Politikwissenschaft mit Schwerpunkt Politische Philosophie und lehrt an der Universität in Heidelberg. Wichtige Monographien: *Verfassung, Volksgeist und Religion. Hegels Überlegungen zur Weltgeschichte des Staatsrechts* (2008); *Advokative Volkssouveränität. Carl Schmitts Konstruktion einer ‚demokratischen‘ Diktaturtheorie im Kontext der Interpretation politischer Theorien der Aufklärung* (2003).

Gunther Wenz ist Professor em. für Systematische Theologie an der LMU München. Wichtige Monographien und Sammelbände: *Studium Systematische Theologie* (Bände 1–10, 2005–2015); *Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg* (Hg. 2017).

Hermeneutische Zugänge



Die Notwendigkeit der Rede von Gott nach der Aufklärung

Pirmin Stekeler-Weithofer

1 Der Mensch ohne Eigenschaften

Robert Musil verweist in Notizen zu einem Nachwort für den wohl philosophischsten Roman des letzten Jahrhunderts *Der Mann ohne Eigenschaften* auf „H. F. Amiel, zitiert von Csokor: ‚Es gibt keine Ruhe für den Geist als im Absoluten, keine Ruhe für das Gefühl als im Unendlichen, keine Ruhe für die Seele als im Göttlichen‘“, und betont dass „dieses Buch solchen Antworten genau so entgegengesetzt ist wie dem Materialismus.“ „Das Religiöse“ sei heute, so fährt er an anderer Stelle fort, „verdrängt (das muß irgendein historischer Prozeß sein). Dieses Buch ist religiös unter den Voraussetzungen der Ungläubigen.“¹ Musil sieht den genannten Prozess als verantwortlich für die Orientierungslosigkeit der Epoche des Bürgertums, am Ende sogar für den Nationalismus und macht die Vorstellung lächerlich, am ‚weltösterreichischen‘ (oder auch deutschen, britischen, panslawischen) Wesen solle die ganze Welt genesen. Musils Buch ist so Reaktion auf die ‚Ursachen des Ersten Weltkriegs‘,² auch auf die intellektuelle Hysterie,

¹Musil (1975), Bd. 3, 719 ff. Zur Achtung vor der Theologie und Kritik ‚weltlicher Philosophen‘ vgl. auch Bd. 2, 235.

²Vgl. ebd., Bd. 3, 673–678, 681, 685, 706.

P. Stekeler-Weithofer (✉)
Universität Leipzig, Leipzig, Deutschland
E-Mail: stekeler@uni-leipzig.de

welche sich eine ‚Große Katharsis der Tat‘ in seinem Gefolge erhofft.³ Die in ihrem induktiven Empirismus durch und durch ironische Hauptfigur, der „Logistiker“ (Bd. 2, 258) Ulrich, der als mathematischer Logiker durchaus mit einigen Zügen Bertrand Russells und Ludwig Wittgensteins ausgestattet ist, meldet sich am Ende wie Letzterer freiwillig und steht so in direkter Parallele zu dem ebenfalls zunächst tatenlosen Hans Castorp in Thomas Manns *Zauberberg*. Auf den letzten Seiten des Romans rät ihm Settembrini, der die Sache Frankreichs und den „heiligen Eigennutz“ Italiens unterstützt, dem allgemeinen Zeitgeist gemäß: „Kämpfe tapfer, dort, wo das Blut dich bindet“.

Die philosophische Tiefe von Ulrichs Sinn-Nihilismus zeigt sich, wie wir noch genauer sehen werden, in seiner Definition sogenannter *Richtbilder* (in Bd. 2, 435–436). Diese seien „ewige Wahrheiten, die weder wahr noch ewig sind, sondern für eine Zeit gelten, damit sie sich nach etwas richten kann“. In einer Studie fragt Musil selbst: „Was bleibt aber am Ende übrig? Daß es eine Sphäre der Ideale und eine der Realität gibt? Richtbilder und dergleichen? Wie tief unbefriedigend! Gibt es keine bessere Antwort?“⁴ Und er erwägt an anderem Ort: „Zum Beispiel spielt Entweder-oder contra Sowohl-als-auch in der modernen philosophischen Diskussion eine Rolle (Kierkegaards entscheidungsstarkes Entweder-oder-Denken gegen Hegels entscheidungsschwaches Sowohl-als-auch-Denken).“⁵

Musils *Mann ohne Eigenschaften* ist also keineswegs, wie die englischsprachige Übersetzung ohne ironischen Beiklang suggeriert, ein Mensch ohne *Qualitäten*, sondern ohne stabile Bindung an irgendein den Tag übergreifendes Projekt des Geistes, welche den Zufall unmittelbarer Gefühle und Ulrichs Glauben an bloße Statistik transzendieren könnte. Außerdem steht er in Relation zur Figur des Julius in Friedrich Schlegels *Lucinde*. Unter dem Titel „romantische Ironie“ hatte nun aber gerade Hegel dessen Selbstüberschätzung scharf kritisiert, welche in der Freiheit des eigenen Denkens und Urteilens meint, sich über alles und jedes in der Welt überheben zu können – wie ein Stoiker, Brahmane oder Arthur Schopenhauers Buddhismus. Hegel erkennt eine viel tiefere Ironie darin, dass der religiös Fromme in seiner Demut weit souveräner ist als jeder überanstrengte Ironiker.

Nach dem Zusammenbruch der antibürgerlichen Ideologien des 20. Jahrhunderts, dem nationaldeutschen und weltrussischen ‚Sozialismus‘ (1945

³Fries (1994).

⁴Musil (1975), Bd. 3, 688.

⁵Ebd., 701.

und 1989), scheinen sich allerlei Überanstrengungen zu wiederholen, in einem neuen Nationalismus ebenso wie in der Utopie von einer unmittelbaren ökologischen Weltpolitik.⁶ Die Wiederkehr der religiösen Frage kann man als Antwort sehen. Die Herausgeber des Bandes *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann, schreiben dazu in der Einleitung unter dem Titel „Philosophie als Selbstreflexion der Moderne“, Taylor sehe „Hegels spekulative Begriffssynthesen“ „als gescheitert an; Nietzsches anti-religiösen Antihumanismus lehnt er rundheraus ab; einzig zu Dostojewskis christlicher Liebes-Metaphysik unterhält Taylor eine uneingeschränkte positive Beziehung“. Einem Leser von Musil wird dann aber auch gleich die Nähe einer solchen Liebesmetaphysik zum Gutmenschentum von Franz Feuermaul alias Werfel auffallen.⁷

Vor dem Hintergrund der kaum abweisbaren Parallelen lohnt es sich wohl, das Bild zu befragen, das man sich von Hegels angeblicher Entscheidungsschwäche, Begriffsmetaphysik und seinen spekulativen Synthesen macht. Es könnte ja sein, dass die verbreiteten Meinungen, erstens, „ein Subjekt um 1500“ sei, wie Hartmut Rosa in Zustimmung zu Taylor im genannten Buch (17) schreibt, „in einer völlig anderen Weise auf die Welt bezogen“ als wir heute, und zweitens, es sei mit Hegels Tod „sein System“ zusammengebrochen, in Wahrheit nur auf ein Problem des philosophischen Denkens im akademischen Betrieb und in der bürgerlichen Intelligenz verweisen. Denn nicht nur steht die Frage nach dem Verhältnis von *Glauben und Wissen* im Zentrum von Hegels Nachdenken, sondern er erkennt auch, um es thetisch zu sagen, dass der angeblich neue Weltbezug nur darin besteht, dass man im Fall der Rede über den Geist nicht mehr so unbefangen durch die eigenen sprachlichen Metaphern hindurch auf die wirkliche Sache fokussiert wie im Fall der Natur. Im Blick auf die Religion aber thematisiert nicht etwa erst eine sich selbst für wissenschaftlich haltende Aufklärung, sondern seit der Kreuzigung ihrer Gründerfigur Jesus

⁶Der Antiheroismus Wiener Ironie, dargestellt in der Person des Ulrich, ist Reaktion auf jeden messianischen Heroismus utopischer Welterrettungsphantasien, aber auch auf eine bloß tradierte Sittlichkeit. Er ist Antwort auf das österreichische „Fortwursteln“ (ebd., Bd. 2, 274), aber auch auf alles Berliner Wichtigun, verdichtet in der Figur des zivilisierten Bourgeois Arnheim-Rathenau.

⁷Dabei seien aus bürgerlicher Sorglosigkeit „die Miasmen der Ungeduld, des Unglücks und der Sinnlosigkeit“ aufgestiegen (ebd., Bd. 3, 20) und gerade die Guten für den Ausbruch des Krieges verantwortlich gewesen (Bd. 3, 704 und 704). In ähnlich sarkastischer Weise mutiert in Thomas Theodor Heines semi-autobiographischem Schlüsselroman *Ich warte auf Wunder* der Sohn des Ich-Erzählers zum Gründer der ‚Meteorpartei‘ der Nazis.

das Christentum selbst den *Tod Gottes*. Es gilt daher zu begreifen, dass die Moderne weit älter ist als die jeweilige Gegenwart.

Im Folgenden soll versucht werden, eine in der geforderten Kürze eigentlich unmögliche Gesamtskizze des systematischen Zusammenhangs von Hegels *Philosophie der Religion* mit seiner philosophischen Reflexion auf Wissen und Wissenschaft, Verstand und Vernunft, Realität der Erscheinungen und Wirklichkeit ihrer ‚kausalen‘ Erklärungen zu entwerfen, wie er sie in seiner *Wissenschaft der Logik*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* und *Phänomenologie des Geistes* vorstellt.

2 Göttliches Sein als Vollzug von Welt und Geist

Dass die Idee als der realisierte Begriff und damit das Ganze des Seins nicht bloß als Substanz, sondern als Subjekt zu denken sei, ist eine der Kernaussagen Hegels, mit der er offenbar auf Spinoza antwortet. Eine andere besagt, dass das Wahre das Ganze ist, eine dritte, dass Gott Geist und der wahre Gott der christliche der Dreieinigkeit ist. Außerdem erklärt er, dass das Thema der Philosophie mit dem der Theologie zusammenfällt. Die entsprechenden Zitate kennt jeder. Ihr Sinn verschwindet jedoch hinter dem Vorhang eines allgemeinen Geredes über Hegels angebliche Begriffsmetaphysik und Onto-Theo-Logie.

Eine der Ursachen dafür, dass man Hegels spekulative – und d. h. nur: logikbasierte – Philosophie für überholt hält, finden wir freilich in den manchmal fast zu vielen Worten, in denen seine zentralen Überlegungen häufig sozusagen untergehen. Wir müssen uns daher allererst in die Lage versetzen, die Texte in ihren kontextuellen Kontrastierungen zu lesen und im Rahmen der Kämpfe mit allerlei Fehlverständnissen von Logik und Theologie, Wissenschaft und Aufklärung zu verstehen. Diese Kämpfe werden sich als noch keineswegs beendet herausstellen. Außerdem kommt man als Leser mit den durchgängig figurativen Ausdrucksformen bzw. den syntaktischen Metaphern seiner hochstufigen logischen Topographie häufig nicht zurecht, schon gar nicht mit dem Verhältnis der Rede vom Begriff im generischen Singular zu den vielen besonderen und einzelnen Begriffen. Das zeigt sich nicht zuletzt in den Problemen, die man mit dem Begriff des Staates und der Idee des Rechts (bzw. des Geistes oder der Kunst) hat, aber auch mit dem Begriff und der Idee überhaupt. Dabei zeigt schon unsere Liste, dass die Kaskade der Ausdifferenzierung von Großbegriffen als Thementiteln

über ganzen Sach- und Redebereichen zu lokaleren Begriffen führt, wir aber umgekehrt die letzteren nur im Kontext der Ersteren begreifen können. So gehört z. B. der Begriff der reinen Größe zur Geometrie und Arithmetik, so wie der Begriff des Ministers oder Verteidigers zu Staat und Recht. Entsprechend setzt eine empirische Einzelkenntnis, wie die, dass Milch im Kühlschrank ist, ein allgemeines Wissen über Milch und Kühlschränke voraus. Der Form nach ist dieses analog zum ‚materialbegrifflichen‘ Wissen, dass die Sonne die Erde und die Erde alle Körper in ihrer Nähe anzieht – wie wir es in den Wissenschaften als institutionalisierter Gemeinschaftsarbeit am Begriff und damit an kanonischen ‚Richtbildern‘ entwickeln.

Wie die Beispiele zeigen, geht es in Hegels *Wissenschaft der Logik* erstens wesentlich um die ‚transzendentallogische‘ Einsicht, dass sprachliche Information immer schon in einem Bezug auf schon präsupponierte Gegenstandsbereiche und das Allgemeinwissen des Begrifflichen zu verstehen sind. In der Arithmetik gibt es z. B. keine Cäsaren und in der Religion keinen ökonomischen Handel, Vertrag oder Schuldausgleich. Es geht zweitens um die Einsicht in die verschiedenen Konstitutionsbedingungen spekulativ-holistischer und ‚endlicher‘ Denk- bzw. Aussageformen, die teils generisch sind wie z. B. in Aussagen über Tierarten und typische Exemplare, teils empirisch wie in Aussagen über dieses oder jenes Einzeltier. Gegenstände der realen, empirischen, Welt sind zusätzlich noch in dem Sinn endlich, dass sie mit oder in der Zeit entstehen und vergehen. Ewig oder überzeitlich sind nur abstrakte und allgemeine Gegenstände wie die der Mathematik oder die einer begrifflichen Reflexion. Letzteres gilt gerade auch für den Inhalt der Reflexionstermini religiöser Rede, die in einer Praxis eingebettet sind, die man leicht irreführend als einen religiösen Glauben anspricht. Eben daraus ergibt sich das Problem der Religion in der Moderne. Denn die Aufklärung meint, die religiösen Gegenstände seien reine Konstruktionen durch uns, rein fiktionale Figuren religiöser Romane, und hätten ‚keine Wahrheit an und für sich‘, wie Hegel in solchen Fällen zu sagen pflegt.

Das Religiöse begreift Hegel, um das Wesentliche prägnant zu sagen, als gute Haltung der Person zum Sein im Ganzen – im Kontrast zu verschiedenartigen Fehlhaltungen, die zumeist mit zu engen, sozusagen provinziellen, Verständnissen oder Kommentierungen des Verhältnisses von Subjekt und Objekt zusammenhängen. Wenn man etwa die Welt unter dem Titel der *physis* oder *natura* bloß als das *to on*, als Gesamt der empirisch vorhandenen und damit endlichen Gegenstände auffasst, hat man die Wirklichkeit des Seins, des *to einai*, wie Hegel lange vor Heidegger bemerkt, schon verkürzt. Das gilt erst recht für die bloß relationalen und funktionalen Systeme einer bloßen Mathematik der Natur und Welt.

Interessanterweise sind nun gerade die scheinbar problematischen Übergänge von einem abstrakten Göttlichen wie dem indischen Brahman oder persischen Ormuzd zu anthropomorphen Göttern oder, nach Xenophanes, zu dem einen und einzigen Gott, *ho theos*, bzw. dann auch vom Eins-und-Alles im Neuplatonismus zum christlichen Gott des Origines gerade kein Rück-, sondern Fortschritte, gerade so wie der Schritt von Spinozas (in gewissem Sinne pantheistischer) Auffassung Gottes als Allsubstanz (*sive natura*) zu Hegels Allsubjekt der Geschichte bzw. zum Geist der Ideen und Begriffe. Dazu gilt es freilich, diese Übergänge angemessen zu begreifen.⁸

Hegels Polemik gegen jede bloß verständige Reflexion auf religiöse Rede- oder Denkformen richtet sich in erster Linie gegen alle ‚wörtlichen Lektüren‘ figurativer und generischer Ausdrucksformen. So ist zum Beispiel die übliche Kritik an der grammatisch maskulinen Rede von Gott dem Vater mit weißem Bart von der gleichen logischen Form, wie wenn man aus dem Satz, dass Richard ein Löwe ist, schließen zu dürfen meint, dass er wie Löwen die Kinder einer neuen Frau töten würde. Das ist offensichtlich ein falscher Gebrauch der Metapher. Nur wenn man sozusagen metaphernfest (und nicht ironieresistent wie etwa ein *immigration officer*) zu denken vermag – gerade dem ist Hegels Dialektik als Aufhebung der Widersprüche oder Fehlverständnisse figurativer und generischer Redeformen gewidmet –, dann wird man den Übergang von einem bloß Göttlichen zu Gott als Ausdruck dafür lesen können, dass wir uns das Sein der Welt als Schöpfung und in dieser Schöpfung die Entstehung des Geistes nach Art eines Tuns, freilich nicht eines Tuns eines endlichen Subjekts, vorstellen sollten.

Hegel modifiziert also Spinozas *prima facie* richtige Aussage, dass Gott als Allsubstanz des Seienden zu verstehen sei, so dass das generische Wir der Menschheit und das Ich der Person zu wesentlichen Momenten Gottes als generischem Subjekt allen Werdens in der Welt werden. Gott selbst wird damit zur *Geschichte* der Natur *und* des Geistes. Das ist die zentrale Synthese Hegels, an der Kierkegaard, Musil und Taylor mit vielen anderen sozusagen schon interpretativ scheitern.

3 Trinitarische Struktur des Geistes

Das zunächst dunkle Orakel, nach welchem der *Natur* das *Quadrat*, dem *Geist* aber das *Dreieck* symbolisch korrespondiere, war schon eine der Habilitationsthesen Hegels gewesen. Dabei spielt er im ersten Fall auf die

⁸Hegel (1969), hier Bd. I, 410–418, Bd. II, 51–52.

Darstellung von Beschleunigungen durch einen Term t^2 in Bewegungsgleichungen der Gravitationstheorie nach Newton und schon bei Kepler und Galilei an, im zweiten auf seine eigene logische Deutung der Dreifaltigkeit, wie er sie dann in der *Phänomenologie des Geistes* skizziert. Gott der Vater steht für die ‚Schöpfung‘ von Welt, Erde, Leben und menschlichem Geist insgesamt und damit auch für alle geschichtlich entwickelten und sittlich tradierten Formen und Normen personalen Lebens an sich, im Allgemeinen. Jesus der Sohn, steht nicht für ein kommendes Heil, wie es sich Juden von einem Messias oder Christus, Heiden und Germanen von einem Heiland erhofft haben mögen, sondern für die *Vereinzelung* personaler Formen im Subjekt. Jesus ist Protagonist im Kampf der Anerkennung der Freiheit des Urteils personaler Subjekte, auch über religiöse Fragen. Der Heilige Geist aber wird sozusagen zum Pseudonym der dafür immer nötigen, den je *besonderen Fall* ausreichend *gut* treffenden *Urteilkraft*.

Mit anderen Worten, die Trinität Gott-Sohn-Geist deutet Hegel als ein Dreieck A-B-C, in dem A für Geschichte, Überlieferung und allgemeine Erfahrung steht, B für das personale Subjekt mit seiner individuellen Erfahrung und Kompetenz, C für die urteilskräftige Verbindung von allgemeiner und individueller Erfahrung. Der Geist wird so zur Doppelkontrolle des Allgemeinen durch das präsentische Einzelne und des Einzelnen durch das generische Allgemeine, das tradierte Gemeinwissen. Dass das Sinnverstehen dialektisch ist, bedeutet jetzt: Wir finden das Vernünftige immer nur als eine Art Mitte zwischen bloß tradierten Schemata und der besonderen Subjektivität individueller Urteile.

Dass Gott der Sohn stirbt, deutet Hegel wie später auch Thomas Mann in enger Verbindung mit den jahreszeitlichen Totenkulten des Osiris, Adonai, der Persephone und des Dionysos.⁹ Der Tod ist nicht nur begrifflich universales Moment des Lebens, sondern definiert geradezu die Differenz zwischen der endlichen materiellen Realität und dem unendlichen, in seiner Form zeitallgemeinen, Sein des Geistes. Dieser wirkt wirklich über die geschichtlich entwickelten und partiell in den Wissenschaften erarbeiteten begrifflichen Formen.

Der Geist wird damit bei Hegel zu einer in den Geisteswissenschaften systematisch zu rekonstruierenden Sprach-, Begriffs-, Ideen-, Kultur- und Institutionengeschichte. *Religion* ist in dieser Entwicklungsgeschichte des Geistes der Bereich der Formen der Äußerungen unserer praktischen Haltung zu dem substantiell vorgestellten *Gesamtsubjekt der geschichtlichen*

⁹Ebd., Bd. 1, 422–430.

Welt. Die generische Redeform, nach welcher Gott etwas tut, steht dabei in einfacher Parallele dazu, dass wir oft sagen, dass die Natur oder der Mensch, ein Volk oder die Zeit etwas getan hat oder noch tut.¹⁰

Hegel konzipiert *Religionsphilosophie* als Realphilosophie analog zur Natur- oder Rechtsphilosophie, nämlich als spekulative Reflexion auf die ‚lokalen‘ Grundformen und Grundbegriffe der Religion als geschichtlich gegebener Praxis der Reflexion auf das Ganze. Sie ist damit auch ‚regionale‘ Logik von Theologie bzw. Religionswissenschaft als systematischer bzw. kulturhistorischer Disziplin.

Gott ist also nach Hegel das vorgestellte, ja *gewusste*, Ganze meiner und der Welt, zu dem ich mich immer schon verhalte, wenn ich mich zu mir selbst verhalte. Bewusst wird dieses Verhältnis nicht nur in der Rede *über* Gott, sondern in der *Ansprache* Gottes, die im Gebet die Form eines von uns selbst vorgestellten *Zwiesgesprächs* annehmen kann. Wenn manche in leicht törichtem Stolz von sich sagen, sie seien religiös unmusikalisch, drücken sie nach Hegels Analyse nur eine Art Mangel personaler Bildung und Selbstbildung aus, und zwar auf der Grundlage einer logischen Verwirrung über den spekulativen Begriff Gottes,¹¹ dessen Wirklichkeit die ganze im Reich der Erscheinungen wirkende begriffliche geformte Wirklichkeit ist,¹² nicht bloß die nur von uns empirisch erfahrene Realität oder ein endlicher bzw. ontischer Gegenstand in der Welt. Damit wird klar, inwiefern sich, figurativ gesprochen, Gott sozusagen selbst als Natur *und* Geist auf sich selbst bezieht, sich selbst also nicht nur im Werden entwickelt, sondern denkt, weiß, und praktisch selbst bestimmt – nämlich indem *wir Menschen* auf der Basis des Begrifflichen *uns selbst erkennen* und im individuellen und kollektiven, manchmal auch kooperativen, Handeln unsere zukünftigen Möglichkeiten des Lebens und damit die Person, die wir sein werden, *selbst frei mitbestimmen*.

¹⁰Die Reden von Ludwig Feuerbach und Karl Marx über *den Menschen, der seine eigene Geschichte macht*, haben eben diese generische Form – und sind gerade auch deswegen ambig, in sich widersprüchlich. Die christliche Trinität wird bei Hegel zum metonymischen Mythos für das Allgemeine, Besondere und Einzelne je meines Personseins.

¹¹Vgl. Hegel (1969), Bd. 1, 43 f.: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Matth. 5.48), – diese hohe Forderung ist der Weisheit unserer Zeit ein leerer Klang. Sie hat aus Gott ein unendliches Gespenst gemacht [...] und ebenso die menschliche Erkenntnis [...] zu einem Spiegel, in den nur [...] die Erscheinungen fallen [... so dass] wir vom Vollkommenen nichts erkennen [...]. Diesen Standpunkt muss man dem *Inhalte* nach für die letzte Stufe der *Erniedrigung* des Menschen achten, bei welcher er freilich umso hochmütiger zugleich ist, als er sich diese Erniedrigung als das Höchste und als seine wahre Bestimmung erwiesen zu haben glaubt.“

¹²Ebd. Bd. 1, 94 „Gott ist die *absolute Substanz*, die allein wahrhaftige Wirklichkeit“.

4 Logische Kritik wörtlichen Glaubens an einen ontischen Gott

Negativ betrachtet ist nun aber gerade Hegel zufolge jeder bloß verstandesförmige Glaube an einen ontischen Gott, dem man gewisse Eigenschaften zuschreibt und von dessen Seinsweise oder Existenz man etwas zu wissen glaubt, erstens reine Willkürmeinung und zweitens begrifflich verwirrt. Man glaubt, etwas über eine angebliche Wahrheit hinter dem Rücken der einzigen Realität sagen zu können, die es wirklich gibt. Man anerkennt nicht, dass die empirische Vollzugswelt in Zeit und Raum in all ihrer Kontingenz und Endlichkeit das einzig Reale ist. Das begriffsbestimmte Wesen ist nur wirklich in seiner Erscheinung, wie man im generischen Singular zu sagen geneigt ist. Damit aber wird gemäß der Grundeinsicht des von Hegel so genannten objektiven und absoluten Idealismus die Wirklichkeit zur Idee. Diese ist, weiter in generischer Sprache, der realisierte Begriff. Damit ist die Idee das wirkliche Wesen oder die wahre Natur der begrifflich erfassten Realität. Das wiederum heißt, dass das Sein keineswegs eine indifferente Mannigfaltigkeit, kein diffuses Eins-und-Alles ist.

Dass nun die *klassischen Themen der Metaphysik*, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gerade in einer Logik des Seins, Wesens und Begriffs thematisch werden, sollte uns nicht wundern. Denn Gott steht in der Tradition der Religion und Theologie sozusagen immer schon für das wahre Sein, das wahre Wesen und das absolute Wissen. In der *Wissenschaft der Logik* geht es also auch schon darum, dem, was die Leute für einen ‚Glauben‘ (an Gott) halten, die Form des Wissens zu geben. Dazu ist die Einsicht in die ewige Spannung zu entwickeln, die zwischen einem bloß subjektiven Meinen und einer Wahrheit besteht, welche alle bloß erst endlichen Überzeugungen aus je beschränkten Perspektiven transzendiert. Man spricht idealistisch und damit leicht mystisch auch von einer absoluten Wahrheit.

Zu den materialbegrifflichen Grundeinsichten jedes Verstehens im Weltbezug gehört, dass weder alles Zufall noch alles gesetzesförmige Notwendigkeit ist. Es gibt also echten Zufall als Grenze begrifflich erreichbaren Wissens; aber es wäre absurd, wie ein empiristischer Skeptiker (etwa Musils Ulrich, Max Stirner oder Friedrich Nietzsche) dogmatisch zu sagen, alles sei eigentlich kontingent und alle Begriffe seien eigentlich unwahr, weil sie als Wissensansprüche nur generisch und nicht universal allgemein gelten.

Jede *positive Theologie*, die etwas von Gott zu wissen glaubt und zu diesem Wissen oder diesem Glauben allerlei Versicherungen abgibt, ist daher

schon rein logisch gesehen irreführend. Das ist jedenfalls dann so, wenn die gebrauchten Ausdrucksformen, die auf endliches Wissen über Sachen in der in der Welt zugeschnitten sind, wörtlich verstanden werden. In spekulativen Reflexionen sind sie ‚negativ‘, genauer, als figurative Allegorien zu lesen. Nicht etwa nur der katholische Barock malt Bilder des Göttlichen. Das tut auch jede Sprache. Daher war es immer inkonsequent, die Heiligen Schriften des Judentums, Christentums und Islam von der ikonoklastischen Kritik des „du sollst dir kein Bild machen“ auszunehmen. Stattdessen sollten wir bildliche Symboliken angemessen verstehen lernen.

Hegels Kritik an bloßen Versicherungen richtet sich dann weiter gegen *jede Glaubensphilosophie*, auch gegen den physikalistischen Materialismus, dem zufolge alles, was es in der Welt wirklich gibt, Bewegungen atomarer Substanzen seien, deren Bewegungsformen sogar als durch ewige Natur- oder Kausalgesetze prädestiniert vorgestellt werden, und wenn auch nur, wie bei Musil, in wahrscheinlichkeitstheoretischen Modellen. Formen lokaler Darstellungs- und Erklärungsformen werden dabei sozusagen totalitär verallgemeinert und naiv hypostasiert. Kritische Philosophie hat hier den tiefsten aller Irrtümer aufzuheben, nämlich die naive Annahme, die wirkliche Welt sei schon ohne unser Zutun nach wahr und falsch gegliedert und wir müssten nur herausfinden oder vernünftigt glaubend und hoffend erraten, was der Fall ist, was nicht.¹³

In einer bloß erst formalen Logik kann man offenbar (fast) nichts sagen zur Unterscheidung zwischen einem sinnvollen und sinnlosen, begründbaren und willkürlichen Glauben. Denn der Ausschluss bloß formaler Widersprüche reicht nie aus, im Diskurs um Wissen und Wahrheit die wesentlichen Unterschiede verständlich zu machen zwischen Möglichkeiten, mit denen wir rechnen sollten und können und Möglichkeiten, die bestenfalls kontrafaktische Vorstellungsbilder, Märchen nach Art der Mythen über Heroen und Engel oder eine *Science Fiction* sind. Die Folge ist, dass gerade der moderne Glaube auf dem solipsistischen Recht beharrt, intuitiv und damit entweder nach eigenem Belieben oder nach angelernten Schemata

¹³Allerdings kann man niemanden mit einem schlagenden Beweis davon überzeugen, dass sein spekulativer Glaube an sein metaphysisches Weltbild eine reine Willkürentscheidung ist und daher mit Wahrheit nichts zu tun hat. Das gilt insbesondere auch für den bis heute herrschenden Naturalismus. Denn jeder wird uns versichern, es könnte doch sein, dass seine Vorstellung wahr sei. Doch eben damit steigt er aus einer Reflexion auf die impliziten Setzungen der Bedingungen und einer gemeinsamen Bewertung seiner Wahrheitsversicherungen aus. Warum sollten wir seiner Willkür folgen und nach seinen Mustern urteilen, schließen und handeln?

zu urteilen und zu handeln. Diese Art der Anwendung der Freiheit des Urteilens und Handelns im subjektiven, leiblichen, je präsentischen Vollzug sollte uns nicht genügen.

Im Kontext seiner Analyse der Willkür als *arbitrium brutum* hat Kant das Problem der Willkür in ihrem Rückfall auf ein bloß erst tierähnliches Verhalten gesehen. Hegels Titel „geistiges Tierreich“ aus der *Phänomenologie des Geistes* überschreibt diese Art von Rückzug der *Person* in die bloße *Subjektivität*. Es handelt sich um die Einsicht, dass wir uns auf beliebig hohem Niveau re-animalisieren können, da alle Tiere ihrer performativen Seinsform gemäß *Subjekte* im Verhaltensvollzug sind, wie ich zu reden vorschlage. Das heißt, wir sind alle je schon Subjekte und sollen uns zu Personen bilden. Eine Person aber ist am Ende der Gesamtcharakter, wie wir mangels einer besseren Erläuterungssprache sagen müssen, wenn wir das ebenso problematische wie ambige Wort „Seele“ vermeiden wollen, das als Psyche ähnlich wie als Charakter ein teils natürliches, teils erworbenes Vermögen bezeichnen kann, wie bei Aristoteles oder Simmias in Platons *Phaidon*, aber auch wie bei Sokrates die unsterbliche Seele oder Gesamtperson als den am Ende zeitallgemeinen Wahrmacher für alle Aussagen über ‚die Person‘, also den Menschen im Ganzen. Heideggers häufig missverstandene Rede von einem „Vorlaufen in den Tod“ hängt so eng mit Hegels ethischem Imperativ im § 36 der *Rechtsphilosophie* „sei eine Person!“, d. h. mache dich zu einer vollen Person, zusammen, samt dem relationalen Pendant „und respektiere die anderen [Menschen] als Personen“.

Der Rückzug vom Wissen in das Überzeugtsein ist nun aber, wie Hegel sieht, Erniedrigung der Person ins Subjekt – wie im Empirismus und Naturalismus insgesamt. Hegel wendet sich eben daher auch höchst ironisch gegen alle Bestrebungen, das religiöse Denken *sentimental* dem *Gefühl* auszuliefern, besonders im Pietismus und bei Friedrich Schleiermacher, und stellt sich damit gegen die Subjektivitätstradition britischer und deutscher Empfindsamkeit in der Romantik und zunächst an die Seite der rationalistischen Theologie etwa von Heinrich Eberhard Gottlob Paulus in Heidelberg. Allerdings begründet er die Notwendigkeit einer systematischen Religionsphilosophie in einer Art Ansprache an die Theologen seiner und unserer Zeit gerade dadurch, dass auch der Rationalismus den Zusammenbruch der Religion als sinnvolle Idee oder Praxis zur Folge hat.¹⁴

¹⁴Hegel (1969), Bd. 1, 37 ff., 49 ff.

5 Radikalisierte Immanenz

Welches Problem bleibt nach den Vorgaben des rationalen Empirismus Kants offen? Kant verschiebt gegenüber Leibniz – unter dem Einfluss der Erkenntnistheorie Lockes und erklärtermaßen auf Basis der Wissenskritik Humes – den Schwerpunkt der Analyse von einer *metaphysischen Draufsicht von der Seite* auf die *innere Sicht* der Konstitution einer gemeinsamen Welt der Erscheinungen ‚für uns‘. Dabei rückt das ‚Ding an sich‘ in eine *per definitionem* unerkennbare *Hinterwelt*. Dieser Schachzug soll es möglich machen, an die Freiheit des Handelns im Lebensvollzug zu glauben – was ja für jede moralische Verantwortung unentbehrlich zu sein scheint.

Das für Kant zu lösende Hauptproblem liegt in der kausalen Konstitution der objektiven Gegenstände der Erscheinungen. Denn Kausalität ist eine der apriorischen Prinzipien im System der Kategorien. Kant hatte diese Grundsätze von Gegenständlichkeit und Objektivität in der *Kritik der reinen Vernunft* aus logischen Aussageformen wie „Der Gegenstand N hat die Eigenschaft E“ oder dann auch „wenn p, dann q“ entwickelt. Sein Titel ‚Funktionen des Urteils‘ ist freilich leicht obskur.

Es ergeben sich daraus mehrere Probleme. Erstens gibt es bei Kant neben der Kausalität der Erscheinungen eine in sich widersprüchliche Vorstellung davon, dass ‚das Ding an sich‘ Wahrnehmungen kausal bewirken oder hervorrufen können soll. Zweitens übertreibt Kant die Einsicht, dass die Synthesis, die Einheit, eines Gegenstandes durch allgemeines Kausalwissen bedingt ist, indem er meint, dass *im Reich der Erscheinungen* der *Satz vom zureichenden Grund* gälte.¹⁵ Drittens bleibt bei Kant die *Dialektik* generischer und spekulativer (holistischer) Sätze noch weitgehend unbegriffen, obwohl es Kant selbst war, der auf diese Dialektik als erster hingewiesen hatte. Viertens wird die *Metaphorik* generischer und globaler Reflexion noch nicht in ihrer prekären Notwendigkeit erkannt.

Ad 4) Weder Spinoza noch Leibniz, Locke, Hume oder Kant haben die Konsequenzen bedacht, die aus der Einsicht in die *metaphorische Form* reflexionslogischer Reden und besonders aus *dem Unterschied zwischen*

¹⁵Eigentlich müsste man hier statt von einem zureichenden Grund (ratio, reason) von einer hinreichend effizienten Wirk-Ursache (causa efficiens, efficient cause) sprechen. Gründe für Handlungen sind keine solchen Ursachen. Aus ihnen ‚folgt‘ ein Tun einer bestimmten Art nicht ‚unausweichlich‘. Sie sind nur erst Inhalte eines Denkens, in dem wir Entscheidungen und Handlungen frei planen und dann ggf. nach Plan ausführen, was im guten Fall zum Erfolg, also zur Erfüllung der Absicht im Plan oder des Vorsatzes im Entschluss führt.

generischen und *spekulativ-holistischen* Lesarten von Ausdrücken und Sätzen zu ziehen sind. Der Mangel dieser Einsicht macht sozusagen ihre Rest-Metaphysik aus. Hegels Metaphysikkritik ist am Ende Einsicht in das Metaphorische spekulativer Reflexionsformen.

Ad 3) Das führt zurück zum dritten Problem: Metaphern verlangen von einem Verstehen eine dialogische Dialektik der Aussonderung unpassender Analogien und der Fokussierung auf eine relevante und angemessene Projektion eines Urbilds auf einen Bildbereich. Auch die Dialektik generischer Sätze besteht darin, dass in konkreten Sprechhandlungen die Erfüllung von Normalfallbedingungen vom Sprecher *und* Hörer in einem gewissen Ausmaß charitabel und kooperativ zu kontrollieren sind. Denn es ist immer mit zufälligen Privationen zu rechnen. Auf der *Äußerungsebene* ist daher das Schließen, anders als auf der *Ausdrucksebene*, nicht *monoton*. Was das heißt, möge an folgendem von Frege skizzierten Beispiel erläutert werden: Pferde haben vier Beine.¹⁶ Das ist ein generisch-allgemeiner Satz, der eine Defaultregel für das normale, kanonische Schließen ausdrückt. Er gilt universal-allgemein *nur für wohlgestaltete und unverletzte* Pferde, wie Frege selbst hervorhebt.

Im Normalfall ‚folgern‘ wir aus dem Satz, dass Bucephalus ein Pferd ist *und* Alexander gehört, dass Bucephalus vier Beine hat. Die Information aber, dass Bucephalus einen schweren Unfall hatte, könnte diese Folgerung *blockieren*. Generische Inferenzen sind in *privativen* Fällen nicht *monoton*: Aus $p \& q$ kann jetzt *weniger* ‚folgern‘ als aus p . Hegels Dialektik ergibt sich in diesen Fällen aus der Einsicht in die logische Form, die Aristoteles „*steresis*“ nennt und die Platon bei seiner Untersuchung möglicher Mängel von Wissensansprüchen bzw. von Sophismen so genannter Sophisten entdeckt hat. Sie ist von allgemeiner Bedeutung gerade wegen der durchgängigen *Restkontingenz* der empirischen Realität im Gegensatz zu einer gesetzesartig dargestellten oder erklärten Wirklichkeit an sich.

Die Dialektik spekulativ-holistischer Sätze besteht ebenfalls darin, dass die Sätze über das Ganze der Welt notwendigerweise *indefinit* und *figurativ*, daher wie Metaphern, wenn man sie wörtlich liest, *in sich widersprüchlich* sind. Das ist schon deswegen so, weil z. B. weder die Natur noch Gott, weder die Welt noch die Wahrheit ‚endliche‘ *Gegenstände* sind, die in einem ‚normalen‘ Sinn *Eigenschaften* hätten oder *etwas tun* – obwohl gerade Kants Kritik das noch unterstellt.

¹⁶Frege (1892, S. 196); vgl. auch ders. (1980), 70.