

Friedrich Hermanni

Kritischer Inklusivismus

Hegels Begriff der Religion und seine Theorie der Religionen

Zusammenfassung: In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* plädiert Hegel für einen kritischen Inklusivismus, der die Religionen am Begriff der Religion misst, der ihnen zugrunde liegt. Nach Hegel sind die beiden Seiten der Religion, das religiöse Bewusstsein und Gott als Inhalt dieses Bewusstseins, untrennbar miteinander verknüpft. Der Begriff der Religion kann daher auf zwei Wegen entwickelt werden, entweder im Ausgang vom religiösen Bewusstsein oder im Ausgang von seinem Inhalt. Ab 1827 beschreitet Hegel konsequent den zweiten Weg, weil dadurch das Missverständnis vermieden wird, dass Gott durch anderes bedingt ist und daher die Stellung eines bloßen Resultats hat. Auf beiden Wegen zeigt sich, dass Religion das vorstellende Bewusstsein ist, das der absolute Geist durch Vermittlung des menschlichen Geistes von sich selbst hat. Aus diesem Begriff der Religion folgt, dass Religion sich nur durch unterschiedliche Religionen realisieren kann. Die Religionen bilden die Etappen einer Geschichte, die durch den Begriff der Religion strukturiert ist und in welcher der absolute Geist ein zunehmend adäquates Bewusstsein von sich selbst gewinnt. Der Übergang von einer Religion zur nächsten ergibt sich durch den Widerspruch zwischen der beschränkten Vorstellung von Gott, über die eine Religion verfügt, und dem Begriff der Religion, der in ihren anderen Vorstellungen zur Geltung kommt. Hegels Annahme einer universalen Religionsgeschichte, die aus seinem Religionsbegriff folgt, ist mit den heutigen Erkenntnissen über die Chronologie und die Genealogie der Religionen vereinbar, wenn zwei Ebenen unterschieden werden: die einheitliche Geschichte des religiösen Bewusstseins, die geographisch multipel realisiert ist, und die bestimmten Religionen, die regionale Unterbrechungen dieser Geschichte bilden.

Summary: In his *Lectures on the Philosophy of Religion* Hegel argues for a critical inclusivism that measures the religions using the concept of religion which underlies them. According to Hegel, the two sides of religion, the religious consciousness and God, as content of this consciousness, are inextricably linked. The concept of religion may therefore be developed in two ways, either starting from religious consciousness or starting from its content. From 1827 onward, Hegel consistently follows the second way, which avoids the misconception that God would be conditioned by something else and would therefore have the position of a mere result. Both ways show that religion is the representa-

tional consciousness which the absolute spirit has of itself through the mediation of the human mind. From this conception of religion it follows that religion can only be realized by different religions. The religions are the stages of a history that is structured by the concept of religion, and in which the absolute spirit receives an increasingly adequate consciousness of itself. The transition from one religion to another results from the contradiction between the limited representation of God which a religion has, and the concept of religion which is expressed in its other representations. Hegel's assumption of a universal history of religion, which follows from his concept of religion, is compatible with contemporary accounts of the chronology and the genealogy of the religions, if two levels are distinguished from one another: the uniform history of religious consciousness, which is geographically realized in multiple ways, and the determinate religions, which constitute the regional interruptions of this history.

Friedrich Hermanni: Prof. Dr. phil. Friedrich Hermanni, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Ev.-Theologische Fakultät, Philosophisches Seminar (assoziiert), Eberhard-Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 18, D-72074 Tübingen, E-mail: friedrich.hermanni@uni-tuebingen.de

Bertrand Russell war nicht nur einer der Väter der Analytischen Philosophie, sondern auch ein Aktivist für Frieden und Abrüstung und wurde deshalb mehrfach verhaftet. Bei einer dieser Verhaftungen fragte ihn ein freundlicher Gefängnisaufseher, der seine Personalien aufnahm, auch nach seiner Religion. Russell antwortete: »agnostic«, woraufhin sich der Aufseher erkundigte, wie man das schreibe, und seufzend hinzufügte: »Well, there are many religions, but I suppose they all worship the same god«. Diese Bemerkung habe ihn, berichtet Russell, in der ersten Woche seiner Haftstrafe bei guter Laune gehalten.¹

Die unfreiwillige Komik von Russells Gefängnisaufseher ist inzwischen zur political correctness geworden. Sie wird im religionstheoretischen *Pluralismus*, der an nichts Bestimmtes und daher, genau genommen, an gar nichts glaubt, auf den Begriff gebracht. Nach John Hick² etwa, dem bekanntesten Vertreter dieses Pluralismus, sind die Wahrheitsansprüche der Weltreligionen im gleichen und höchsten Maße berechtigt, weil sie alle auf authentischen Erfahrungen mit der transzendenten Wirklichkeit beruhen. Da diese Transzendenz aber unerkennbar ist, sind die Vorstellungen, die sich die Religionen von ihr ma-

¹ Vgl. Bertrand RUSSELL, *Experiences of a Pacifist in the First World War*, in: DERS., *Portraits from Memory and other Essays*, London 2. Auflage 1957, 30–34, hier: 33f.

² Vgl. John HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989.

chen, keine buchstäblich wahren Beschreibungen. Sie verdanken sich vielmehr ausschließlich den verschiedenen kulturübergreifenden und kulturspezifischen Ordnungsleistungen des menschlichen Bewusstseins.

Neben dem *Pluralismus* sind drei weitere mögliche Antworten auf die Frage denkbar, wie die Wahrheitsansprüche der Religionen und ihr Verhältnis einzuschätzen sind. Der religionstheoretische *Exklusivismus* nimmt an, dass die Wahrheitsansprüche nur einer Religion berechtigt sind, und bestreitet die aller anderen. Für den religionstheoretischen *Inklusivismus* hingegen sind die Wahrheitsansprüche mehrerer Religionen berechtigt, im höchsten Maße aber nur die einer einzigen. Der *Naturalismus* schließlich hält die Wahrheitsansprüche sämtlicher Religionen für unberechtigt.

Gemessen an dieser Einteilung religionstheoretischer Modelle, die sich in den letzten drei Jahrzehnten eingebürgert hat,³ vertritt Hegel zweifellos einen Inklusivismus. Sein Inklusivismus ist freilich kein dogmatischer, der die Wahrheit der eigenen Religion bloß voraussetzt, die anderen Religionen nach der Nähe zur eigenen bemisst und der deshalb von anderen Religionen mit gleichem dogmatischen Recht zurückgewiesen werden kann. Vielmehr ist Hegels Inklusivismus ein kritischer, weil er alle Religionen danach bewertet, in welchem Maße sie dem Begriff der Religion gerecht werden, der ihnen zugrunde liegt.

Mit der Kennzeichnung »kritischer Inklusivismus« ist die hegelsche Philosophie der Religionen allerdings noch nicht zureichend charakterisiert. Denn in dieser Hinsicht unterscheidet sie sich nicht von den beiden anderen großen religionsphilosophischen Entwürfen der klassischen deutschen Philosophie nach Kant, nämlich von denjenigen Schleiermachers und Schellings. Das Spezifikum des kritischen Inklusivismus, den Hegel in seinen Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* entwickelt, besteht darin, dass er das Denken als »innersten Sitz«⁴ der Religion versteht. Daher wendet er sich in diesen Vorlesungen und im Vorwort zur Religionsphilosophie seines Schülers Hinrichs gegen Schleiermachers Verortung der Religion im Gefühl und gegen dessen Definition von Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit.⁵ Der späte Schelling hingegen teilt einerseits Schleiermachers Annahme, dass die Quelle der Religion

³ Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 62–95 (»Zur Einteilung religionstheologischer Standpunkte«).

⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 3–5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1–3, hg. von Walter JAESCHKE, Hamburg 1983–1985 (= VPR 3–5), hier: VPR 3, 271, vgl. ebd., 281 und 290.

⁵ Vgl. VPR 3, 184–186, 270f.; Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorwort*, in: Hermann Friedrich Wilhelm HINRICHS, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, mit einem Vorworte von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Heidelberg 1822, I–XXVIII, besonders XVI–XXI; Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zu-*

nicht im Denken, sondern in einem »eigenthümlich religiöse[n] Princip im Menschen«⁶ zu suchen ist. Gerade deshalb aber weist er andererseits Schleiermachers Vorschlag zurück, dieses Prinzip im Gefühl zu finden.⁷ Dem späten Schelling zufolge gründet die Religion nicht in einer besonderen Provinz des menschlichen Gemüts, sondern in der Natur des Menschen selber, durch die er »dem Gott *vor* allem Denken und Wissen, ursprünglich gleichsam verhaftet und verpflichtet ist [...].«⁸

Die unterschiedlichen Bestimmungen des Religionsbegriffs führen bei Schleiermacher, Hegel und Schelling zu unterschiedlichen Formen einer kritisch-inklusionistischen Deutung der Religionen. Dem nachzugehen, ist hier nicht der Ort; vielmehr soll allein Hegels Begriff der Religion und seine Theorie der Religionen in den Blick genommen werden.

I Hegels Begriff der Religion

1 Religionsphilosophie und philosophische Theologie

Die Religionsphilosophie scheint auf den ersten Blick eine von der philosophischen Theologie unabhängige Disziplin zu sein, und zwar aus mindestens zwei Gründen, einem wissenschaftssystematischen und einem philosophiehistorischen. Zum einen hat sie mit der Religion augenscheinlich einen anderen Gegenstand als die philosophische Theologie, die sich mit dem Dasein und Wesen Gottes befasst. Zum anderen entstand sie als selbständige Disziplin erst durch die Kritik, die Kant an der traditionellen philosophischen Theologie geübt hatte.⁹ Dem ersten Blick ist allerdings hier wie anderswo wenig zu trauen; denn bei genauerer Betrachtung ergeben sich Zweifel an der wechselseitigen Unabhän-

sammenhänge dargestellt, 2 Bde., hg. von Martin REDEKER, Berlin 7. Auflage 1960, §§ 3 und 4 (Bd. 1, 14–30).

⁶ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, in: DERS., Sämtliche Werke, hg. von Karl Friedrich August SCHELLING, 1. Abt.: 10 Bde. (= SW I–X), 2. Abt.: 4 Bde. (= SW XI–XIV), Stuttgart/Augsburg 1856–1861, hier: SW XIII, 190.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Ebd., 191, vgl. DERS., Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie, SW XI, 245–247.

⁹ Vgl. dazu Konrad FEIEREIS, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1965; Walter JAESCHKE, Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 9–17; DERS., Art. »Religionsphilosophie«, in: HWP, Bd. 8, 748–763.

gigkeit der beiden Disziplinen. Eine von der philosophischen Theologie abgelöste Religionsphilosophie dürfte die Religion ausschließlich als menschliche Lebensäußerung betrachten und müsste deshalb von ihrem konstitutiven Anspruch absehen, die endliche Wirklichkeit zu transzendieren. Damit aber würde sie der Eigenart ihres Gegenstandes nicht gerecht. Umgekehrt müsste eine philosophische Theologie, die keine Religionsphilosophie einschließen würde, von der Wirklichkeit der Religion abstrahieren und könnte Gott daher nicht als die alles bestimmende Wirklichkeit betrachten. Damit würde aber auch sie, gemessen an dem hergebrachten Minimalsinn des Wortes »Gott«, ihren Gegenstand verfehlen.¹⁰

Aus Gründen wie diesen war Hegel der Meinung, Religionsphilosophie sei in angemessener Weise nur als philosophische Theologie durchführbar und philosophische Theologie umgekehrt nur als Religionsphilosophie. In der Einleitung zu seiner religionsphilosophischen Vorlesung von 1824 bemerkt er programmatisch, »daß die Lehre von Gott nur als Lehre von der Religion zu fassen und vorzutragen ist.«¹¹ Untrennbar sind die beiden Disziplinen nach Hegel deshalb, weil ihre Gegenstände innerlich verknüpft sind. Denn das religiöse Bewusstsein, dem sich die Religionsphilosophie widmet, besteht wesentlich darin, seine Endlichkeit und subjektive Besonderheit zu überschreiten und sich zum wahrhaft Unendlichen und Allgemeinen zu erheben. Umgekehrt ist es dem wahrhaft Unendlichen und Allgemeinen, mit dem sich die philosophische Theologie befasst, nach Hegel wesentlich eigen, sich zum Gegenstand des religiösen Bewusstseins zu machen. Wenn sich eine der Disziplinen aus ihrer Einheit mit der anderen löst, entstehen deshalb Fächer, die ihre Gegenstände verzeichnen und der Kritik anheimfallen, gleichsam instabile Spaltprodukte, die keinen Bestand haben können. Das erste Spaltprodukt ist die *theologia naturalis* der vorkantischen Metaphysik¹², die sich ausschließlich mit Gott als solchem befasst und vom religiösen Bewusstsein absieht. Daher ist sie auf einen abstrakten Begriff von Gott beschränkt, aus dem nicht ersichtlich ist, warum Gott zum Gegenstand des religiösen Bewusstseins wird.¹³ Das zweite Spaltprodukt ist die moderne Religionsphilosophie, die sich wie bei Jacobi und Schleiermacher von der

10 Zum Verhältnis von philosophischer Theologie und Religionsphilosophie vgl. die vorzügliche, demnächst erscheinende Habilitationsschrift von Henning TEGTMEYER, *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie*, Tübingen 2013.

11 VPR 3, 33.

12 Vgl. z.B. Christian WOLFF, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Frankfurt/Leipzig 1739, Nachdruck Hildesheim 1978 (Gesammelte Werke, II. Abteilung: Lateinische Schriften, Bd. 7.1–7.2).

13 Vgl. VPR 3, 33, 95f., 99f.

philosophischen Theologie löst. Sie beschränkt sich auf eine Betrachtung des unmittelbaren religiösen Bewusstseins, weil sie glaubt, dass wir den Gegenstand dieses Bewusstseins nicht als solchen erkennen können, sondern nur von der Beziehung des Bewusstseins auf ihn wissen. Damit reduziert sie die Wahrheits- und Objektivitätsansprüche der Religion auf subjektive Gewissheiten und bereitet den Boden für eine radikale Religionskritik.¹⁴

2 Zwei Wege zum Begriff der Religion

Die Religion hat trivialerweise zwei Seiten, zum einen das religiöse Bewusstsein als solches, sei es in Form des Gefühls, der Vorstellung oder des Glaubens,¹⁵ zum anderen den Inhalt dieses Bewusstseins, das wahrhaft Unendliche und Allgemeine. Diese subjektive und objektive Seite der Religion, die *fides qua creditur* und die *fides quae creditur*, sind nach Hegel zwar zu unterscheiden, aber sie können nicht wie in der modernen Religionsphilosophie und in der vormodernen *theologia naturalis* von einander isoliert werden. Denn weil jede der beiden Seiten bei vernünftiger Betrachtung zur anderen führt, sind sie wesentlich miteinander verknüpft. Der Begriff der Religion, den Hegel im ersten Teil seiner religionsphilosophischen Vorlesungen darlegt, soll diese Verknüpfung zum Ausdruck bringen. Er kann deshalb auf zwei Wegen entwickelt werden, entweder im Ausgang vom religiösen Bewusstsein, der Form der Religion, oder im Ausgang vom Gegenstand des religiösen Bewusstseins, dem Inhalt der Religion. »Die Religion«, so bemerkt Hegel in § 554 der *Enzyklopädie*, »ist eben so sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.«¹⁶

In seinen Vorlesungen von 1827 und 1831 hat Hegel den Begriff der Religion konsequent auf dem zweiten Wege entwickelt. Entsprechend hatte er bereits in der Einleitung der Vorlesung von 1824 angekündigt, bei der Darlegung des Reli-

¹⁴ Vgl. zum Beispiel VPR 3, 50f., 70–75, 100f., sowie Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes, in: DERS., Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831), hg. von Walter JAESCHKE, Hamburg 1995, 252f. (HEGEL, Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen [1968–1995: Rheinisch-Westfälischen] Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff. [= GW], Bd. 18).

¹⁵ Vgl. VPR 3, 355f. (Straußexzerpt der Vorlesung von 1831); man beachte, dass sich der Begriff und die Stellung des Glaubens in der Vorlesung von 1831 gegenüber den vorausgegangenen Vorlesungen verschoben hat, vgl. beispielsweise VPR 3, 282–285 (Vorlesung von 1827).

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hg. von Wolfgang BONSIPEP und Hans-Christian LUCAS, Hamburg 1992, § 554 (GW [s.o. Anm. 14] 20, 542); zur Unterscheidung der beiden Wege vgl. auch VPR 3, 278–281.

gionsbegriffs mit ihrem »metaphysischen Inhalt« beginnen und von dort zum »Bewußtsein« des Inhalts sowie zur »Vereinigung beider Seiten«¹⁷ im Kultus übergehen zu wollen. In der Durchführung von 1824 ist Hegel allerdings von seinem eigenen Programm abgewichen. Die neuere Sekundärliteratur hat diese Inkonsequenz gerügt und der Darlegung des Religionsbegriffs in der Vorlesung von 1824 deshalb wenig Gewicht beigemessen.¹⁸ Damit wird freilich übersehen, dass Hegel zwar anders verfährt als angekündigt, seine Hörer dafür aber mit einem brillanten Gedankengang entschädigt, der den Begriff der Religion auf dem ersten der genannten Wege entwickelt.

3 Der erste Weg zum Begriff der Religion

Dieser Gedankengang lässt sich, wenn man von Hegels verwickelter Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Religionsphilosophie absieht, als Sequenz von fünf Schritten verstehen.¹⁹

(a) Der *erste* Schritt bestimmt die Religion zunächst als denkende Tätigkeit, durch die das Bewusstsein seine Endlichkeit und subjektive Besonderheit überschreitet und sich zum wahrhaft Unendlichen und Allgemeinen erhebt. Dieses wahrhaft Unendliche und Allgemeine wird vom Bewusstsein als einzige selbständige Wirklichkeit anerkannt, obwohl sich das Bewusstsein zugleich von seinem Gegenstand unterscheidet. Deshalb stellt sich die Frage, wie die Differenz zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand zu denken ist, ohne dem Gedanken einer Erhebung des Bewusstseins und dem Begriff des wahrhaft Unendlichen und Allgemeinen zu widersprechen.

(b) Der *zweite* Gedankenschritt zeigt durch Widerlegung des Gegenteils, dass diese Differenz keine externe Differenz sein kann, bei der sich zwei von einander unabhängige Seiten gegenüberstehen. Denn andernfalls hätte sich das Bewusstsein gar nicht von seiner Endlichkeit und subjektiven Besonderheit zum

¹⁷ VPR 3, 55.

¹⁸ Vgl. JAESCHKE, Die Vernunft in der Religion (s.o. Anm. 9), 240–255; DERS., Hegel-Handbuch. Leben–Werk–Schule, Stuttgart/Weimar 2003, 458f.; Falk WAGNER, Zum begrifflichen Aufbau und argumentativen Duktus von Hegels »Vorlesungen über die Philosophie der Religion«, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXII (1990), 115–133, hier: 119; Martin WENDE, Gottmenschliche Einheit bei Hegel. Eine logische und theologische Untersuchung, Berlin/New York 2007, 184f. Fußnote; Thomas A. LEWIS, Religion, Modernity, and Politics in Hegel, New York 2011, 136f.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden VPR 3, 205–214 (insbesondere 210–213) und 218–222 (insbesondere 221f.); als Parallelstelle, an welcher der Religionsbegriff ebenfalls auf dem ersten, vom Bewusstsein ausgehenden Weg entwickelt wird vgl. die rückblickende Zusammenfassung VPR 5, 189f.

wahrhaft Unendlichen und Allgemeinen erhoben. Umgekehrt wäre ein Allgemeines, dem das Bewusstsein als Besonderes gegenüberstünde, gar kein wahrhaftes, alle Besonderheit umfassendes Allgemeines, sondern lediglich ein vom Besonderen abgezogenes, abstraktes und damit, genau genommen, selbst ein Besonderes. Dasselbe folgt aus dem Begriff des wahrhaft Unendlichen: Würde es dem Bewusstsein von ihm als Jenseits gegenüberstehen, dann hätte es an diesem Bewusstsein seine Grenze und wäre somit in Wahrheit ein Endliches. Das Jenseits ist auch nur ein Diesseits, weil das Diesseits sein Jenseits ist.

(c) Der *dritte* Schritt des Gedankengangs zieht die Konsequenzen aus den beiden vorhergehenden. Wenn eine Differenz zwischen dem religiösen Bewusstsein und seinem Gegenstand besteht und wenn die Differenz keine externe sein kann, dann muss sie eine interne sein, die im wahrhaft Unendlichen und Allgemeinen eingeschlossen ist. Der Gegenstand des religiösen Bewusstseins muss offenbar so gedacht werden, dass er den Unterschied zwischen sich selbst und dem Bewusstsein von ihm zugleich setzt und aufhebt. Würde der Unterschied nicht gesetzt, dann wäre das wahrhaft Unendliche und Allgemeine nicht der Gegenstand des Bewusstseins. Und würde der gesetzte Unterschied nicht zugleich aufgehoben, dann wäre der Gegenstand des Bewusstseins nicht das wahrhaft Unendliche und Allgemeine.

(d) Der *vierte* Schritt beantwortet die Frage, wie das wahrhaft Unendliche und Allgemeine gedacht werden muss, wenn es den Unterschied zwischen sich selbst und dem Bewusstsein von ihm zugleich setzt und aufhebt. Hegels Antwort lautet bekanntlich: Es muss als absoluter Geist gedacht werden. Denn weil der Geist nur Geist ist, insofern er sich selbst weiß, erfüllt er die beiden Anforderungen, die an das Verhältnis des wahrhaft Unendlichen und Allgemeinen zum Bewusstsein von ihm zu stellen sind. Als Wissen setzt der Geist nämlich den Unterschied zwischen sich als Bewusstsein und sich als Gegenstand des Bewusstseins und als Sichwissen hebt er diesen Unterschied zugleich auf.

(e) Aus dieser Identifikation des wahrhaft Unendlichen und Allgemeinen mit dem absoluten Geist ergibt sich im *fünften* Schritt des Gedankengangs der Begriff der Religion. Als Bewusstsein des wahrhaft Unendlichen und Allgemeinen ist Religion das Bewusstsein vom absoluten Geist. Nun ist dieses Bewusstsein aber eines, in dem sich der absolute Geist auf sich selbst bezieht. Daher ist Religion das Bewusstsein des Geistes, der sich seiner selbst, seines eigenen Wesens bewusst ist, mithin »das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes«²⁰, wie sich Hegel in seiner Vorlesung von 1824 ausdrückt.

²⁰ VPR 3, 221 Fußnote, 222, 227; vgl. auch ebd., 55, sowie HEGEL, Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes (s.o. Anm. 14), GW 18, 302: »[...] der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dieß Wissen ist Selbstbewußtseyen Gottes [...].«

Dieser Begriff der Religion ist freilich noch unspezifisch, weil er neben der Religion im engeren Sinne auch die Kunst und die Philosophie umfasst, in denen das Sichwissen des Geistes als einzige wahrhafte Wirklichkeit jeweils unterschiedliche Formen annimmt. Die Religion im engeren Sinne ist nach Hegel das Sichwissen des Geistes in der Form der Vorstellung, die ihrem eigenen Inhalt nicht gerecht wird und deshalb mangelhaft bleibt.²¹ Denn das religiöse Bewusstsein stellt den absoluten Geist, der das Bewusstsein von ihm als Moment einschließt, irrigerweise als einen vom Bewusstsein getrennten Gegenstand vor.

4 Die Stellung Gottes auf dem ersten Weg

Mit den dargelegten Überlegungen ist der erste, vom endlichen Bewusstsein ausgehende Weg abgeschritten, auf dem Hegel den Begriff der Religion in seiner Vorlesung von 1824 entwickelt. Auf diesem Weg bildet der absolute Geist den Höhepunkt, in dem die Philosophie des subjektiven und objektiven Geistes und mittelbar das ganze hegelsche System kulminiert. In den Vorlesungen von 1827 und 1831 hingegen entwickelt Hegel den Begriff der Religion, wie gesagt, auf einem zweiten Weg, den er in der Einleitung der Vorlesung von 1824 bereits anvisiert hatte. Dieser zweite Weg ist kein *donum superadditum*, sondern Hegels Reaktion auf ein Problem, das sich auf dem ersten Wege zu ergeben scheint. Schelling hat das Problem später als Einwand gegen Hegels Philosophie und gegen seine eigene Identitätsphilosophie geltend gemacht und daraus die Konsequenz gezogen, die Theorieansprüche beider Systeme einzuschränken.

Worin besteht das Problem? Nach Schelling ist Gott oder der absolute Geist in beiden Systemen durch eine Entwicklung bedingt und hat damit die »Stellung eines bloßen *Resultats*«. ²² Nun steht aber die Annahme, Gott sei Resultat einer Entwicklung, im Widerspruch zum Gottesbegriff. Daher kann in Systemen, in denen er gleichwohl als Resultat erscheint, nicht von der Wirklichkeit die Rede sein, »sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen«. ²³ Diese Systeme müssen sich des-

²¹ Vgl. zum Beispiel VPR 3, 55 und HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (s.o. Anm. 16), § 565, GW 20, 551; zum Verhältnis von Form und Inhalt der religiösen Vorstellung vgl. die erhellenden Bemerkungen von WENDTE (s.o. Anm. 18), 173–177.

²² SCHELLING, Zur Geschichte der neueren Philosophie, SW X (s.o. Anm. 6), 123; vgl. diese Selbstkritik Schellings mit der entsprechenden Kritik an Hegels Lehre vom absoluten Geist ebd., 154f.; zum Problem vgl. auch Friedrich HERMANNI, Hegel als Episode? Die Bedeutung Hegels für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings, in: Heinz PAETZOLD/Helmut SCHNEIDER (Hg.), Schellings Denken der Freiheit, Kassel 2010, 237–251.

²³ SCHELLING, Zur Geschichte der neueren Philosophie, SW X (s.o. Anm. 6), 125.

halb nach Schelling damit begnügen, negative Philosophie, das heißt erfahrungsunabhängige Wissenschaft des Möglichen zu sein, und die Erkenntnis des Wirklichen einer anderen, positiven Philosophie überlassen, die vom absoluten Geist ausgeht.

Das Problem, das Schelling aufwirft, ist auch Hegel nicht entgangen. In seiner Vorlesung von 1827 bemerkt Hegel über den ersten Weg, zum Begriff der Religion zu gelangen:

»Man kann die schiefe Vorstellung haben, als ob Gott so vorgestellt werde als Resultat. Wenn man aber die philosophische Methode kennt, so weiß man, daß das Resultat den Sinn hat, absolute Wahrheit zu sein. Darin liegt, daß dieses, was als Resultat erscheint, eben weil es die absolute Wahrheit ist, aufhört, Resultierendes zu sein – daß diese Stellung, wodurch das Resultierende von anderem herkam, ebenso aufgehoben, vernichtet ist. Der Satz: ›Gott ist das absolut Wahre‹, heißt ebensowohl dies, daß Gott nicht Resultat, sondern daß dies absolut Wahre, sofern es das Letzte, ebensowohl das Erste ist. Aber es ist nur das Wahre, sofern es nicht nur Anfang, sondern auch Ende, Resultat ist, sofern es aus sich selbst resultiert. In diesem Sinn ist das Resultat der Philosophie hier der Anfang.«²⁴

Das Problem, das Schelling durch die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie bewältigt, ist nach Hegel ein Missverständnis, das auf dem ersten Weg entstehen kann. Dieses Missverständnis versucht er durch eine religionsphilosophische Umkehrung seines Systems auszuräumen – eine Umkehrung, bei der Gott oder der absolute Geist vom Ende an den Anfang rückt und als Ende nicht aus anderem, sondern aus sich selbst als Anfang resultiert. Deshalb entwickelt Hegel den Begriff der Religion in den Vorlesungen von 1827 und 1831 konsequent auf dem zweiten Weg, der nicht vom religiösen Bewusstsein, der Form der Religion, sondern vom Gottesgedanken, dem Inhalt der Religion ausgeht. Durch Betrachtung ihres Inhalts soll sich nun zeigen, dass Religion nichts anderes als der Geist ist, der sich seiner selbst als allein wahrhafter Wirklichkeit bewusst ist.

²⁴ VPR 3, 267; vgl. die entsprechenden Bemerkungen ebd., 220, 225–227, sowie HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (s.o. Anm. 16), § 577, GW 20, 570f., DERS., Wissenschaft der Logik, Erster Teil: Die objektive Logik, Bd. 1: Die Lehre vom Sein (1832), hg. von Friedrich HOGEMANN und Walter JAESCHKE, Hamburg 1985, GW 21, 57, und die schöne Stelle im Manuskript von 1821: »Dem philosophischen Erkennen ist der Fortgang ein Strom mit entgegengesetzter Richtung, fortleitend zum anderen, aber so zugleich rückwirkend, daß dasjenige, was als das Letzte, als im Vorhergehenden begründet erscheint, vielmehr als das Erste, als der Grund erscheint.« (VPR 1, 136 Fußnote).

5 Der zweite Weg zum Begriff der Religion

Der zweite Weg, auf dem Hegel den Begriff der Religion entwickelt, beginnt also (a) mit dem Inhalt der Religion als erstem Moment ihres Begriffs. Aus diesem Inhalt ergibt sich nach Hegel das zweite und dritte Moment des Religionsbegriffs, nämlich (b) das religiöse Bewusstsein, das zwischen sich und seinem Inhalt unterscheidet, und (c) der Kultus, in dem der Unterschied aufgehoben wird. Schreiten wir den zweiten Weg im Einzelnen ab.

(a) Der Vorlesung von 1827 zufolge besteht der Inhalt der Religion und damit das *erste* Moment ihres Begriffs darin, dass »Gott in unbestimmtem Sinn«, verstanden als das »an und für sich Allgemeine«²⁵ die einzige selbständige Wirklichkeit ist. Die besonderen Dinge der natürlichen und geschichtlichen Welt hingegen haben für sich keinen Bestand, sondern nur durch die absolute Wirklichkeit, die dem noch nicht näher bestimmten Gott zugeschrieben wird.

Angesichts des Problems, das durch den zweiten Weg gelöst werden soll, mag man erstaunt sein, dass der Ausgangspunkt dieses Weges hinter der Bestimmung Gottes als absolutem Geist zurückbleibt, zu der die Entwicklung des hegelschen Systems abschließend geführt hatte. Genau besehen, geschieht das allerdings aus gutem Grund. Denn weil der absolute Geist in der religionsphilosophischen Umkehrung des Systems den Anfang bildet, aus dem die endliche Welt, das religiöse Bewusstsein und zuletzt er selbst resultiert, kann er am Anfang noch nicht *als* absoluter Geist gefasst werden. Am Anfang hat er vielmehr die Unterscheidung zwischen sich und dem Bewusstsein von ihm sowie die Überwindung dieser Unterscheidung gleichsam noch vor sich. Das erste Moment im Begriff der Religion ist nach Hegel deshalb »die substantielle Einheit« beider Seiten, »das rein Geistige ohne weitere Bestimmung«²⁶, oder, in einer anderen Formulierung, »der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für den durchaus kein Unterschied ist.«²⁷

Nun ist aber der absolute Geist, wenn man davon absieht, dass er den Unterschied zwischen sich und dem religiösen Bewusstsein von ihm zugleich setzt und im Sichwissen aufhebt, von der absoluten Substanz noch nicht unterschieden. Daher lässt sich nach Hegel auch sagen, das erste Moment des Religionsbegriffs sei die Bestimmung Gottes als »absolute Substanz«.²⁸ Um Missverständnisse zu vermeiden, setzt er freilich sogleich hinzu, »daß die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, nur ein Mo-

²⁵ VPR 3, 266f.

²⁶ Ebd., 87.

²⁷ Ebd., 277.

²⁸ Ebd., 269.

ment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist.«²⁹ Der absolute Geist, in dem das hegelsche System kulminiert, rückt in der Religionsphilosophie zwar an den Anfang, kann aber in seiner Anfangsstellung noch nicht *als* absoluter Geist bestimmt und von der absoluten Substanz daher noch nicht unterschieden werden. Gleichwohl ist der Anfang der Religionsphilosophie nichts anderes als das umgestellte Resultat des Systems und daher *an sich* der absolute Geist.³⁰

(b) Wenn die absolute Substanz aber an sich der absolute Geist ist, dann kann beim ersten Moment im Begriff der Religion nicht stehen geblieben werden. Denn das, was an sich Geist ist, macht sich notwendigerweise zum Gegenstand des Bewusstseins und setzt damit jenen Unterschied zwischen sich und dem Bewusstsein von ihm, der das *zweite* Moment des Religionsbegriffs bildet. In diesem Sinne bemerkt Hegel in der Einleitung seiner Vorlesung von 1827:

»Wenn wir vorläufig unser Bewußtsein befragen, was Geist ist, so ist Geist dies, sich zu manifestieren, für den Geist zu sein. Der Geist ist für den Geist, und zwar nicht nur auf äußerliche, zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dies macht den Begriff des Geistes selbst aus. Oder, um es mehr theologisch auszudrücken, ist der Geist Gottes wesentlich in seiner Gemeinde; Gott ist Geist nur, insofern er in seiner Gemeinde ist.«³¹

Weil der Inhalt der Religion an sich der absolute Geist ist, ergibt sich aus dem Inhalt und damit aus dem ersten Moment des Religionsbegriffs das zweite Moment, nämlich das Bewusstsein, für das der Inhalt ist. In der Religion im engeren Sinne hat das Bewusstsein des absoluten Geistes nun nach Hegel die Form der Vorstellung, während es in der Philosophie die Form des begreifenden Denkens annimmt. Diese beiden Bewusstseinsformen unterscheiden sich nach Hegel in zweifacher Weise.

29 Ebd.

30 Mit der Annahme, dass das erste Moment des Religionsbegriffs, die absolute Substanz, an sich der absolute Geist ist, greift Hegel also nicht auf die christliche Religion voraus, wie WAGNER (s.o. Anm. 18), 120–126, fälschlicherweise glaubt, sondern vielmehr auf das Resultat zurück, zu dem sein System geführt hatte. Das Missverständnis, dem Wagner unterliegt, hat ihn zu der gravierenden Fehldeutung verleitet, der spekulative Begriff der Religion werde im ersten Teil der hegelschen Religionsphilosophie gar nicht gerechtfertigt, sondern sei »als *Vorgriff* auf die christlich-vollendete Religion zu interpretieren.« (ebd., 125) Träfe das zu, dann wäre Hegels Begründung für den Vollkommenheitscharakter der christlichen Religion, nämlich sein Hinweis auf die Übereinstimmung dieser Religion mit dem spekulativen Religionsbegriff, eine *petitio principii*. Vgl. zum Problem auch unten Fußnote 48.

31 VPR 3, 73f.; vgl. als Parallelstellen in der Einleitung von 1827 ebd., 85 und 90. In der Durchführung von 1827 vermittelt eben dieser Begriff des Geistes den Übergang vom ersten zum zweiten Moment des Religionsbegriffs, vgl. ebd., 278f.

Erstens ist die Vorstellung eine Form, welche die Momente des absoluten Inhalts voneinander isoliert, weil sie jedes der Momente ausschließlich in seiner einfachen, unmittelbaren Beziehung auf sich selbst betrachtet. Für das vorstellende Bewusstsein stehen die Momente daher untereinander nur in einer äußerlichen Beziehung, nämlich im Verhältnis des zeitlichen Nacheinander und des sachlichen Nebeneinander. Das Denken hingegen begreift den inneren Zusammenhang zwischen den nur scheinbar selbständigen Momenten und damit die in sich differenzierte Einheit des absoluten Inhalts.³²

Aus diesem ersten Unterschied zwischen Vorstellung und begreifendem Denken ergibt sich der zweite. Weil das vorstellende Bewusstsein die Momente des absoluten Inhalts voneinander isoliert, isoliert es auch sich selbst vom vorgestellten Inhalt und setzt ihn daher als einen von sich getrennten Gegenstand. Das Denken hingegen begreift sich selbst als Moment des absoluten Inhalts, weshalb es nach Hegel diejenige Bewusstseinsform ist, die im Unterschied zur Vorstellung dem Inhalt gerecht wird.

Dieser doppelte Unterschied zwischen Vorstellung und Denken ist allerdings erst die halbe Wahrheit über ihr Verhältnis. Zwar setzt die religiöse Vorstellung ihren Inhalt als einen von sich getrennten Gegenstand, aber dennoch ist sie nach Hegel das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Denn sie beruht auf einer denkenden Vermittlung, durch die der endliche Geist seine Endlichkeit negiert und sich zum absoluten Inhalt erhebt.³³ Nun wird durch diese Erhebung die Trennung zwischen dem absoluten Inhalt und dem Bewusstsein von ihm aufgehoben.³⁴ Daher ist das religiöse Bewusstsein des absoluten Inhalts in Wahrheit das Bewusstsein, das der Inhalt von sich selbst hat, mithin das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Freilich verkennt das vorstellende Bewusstsein der Religion sein eigenes Wesen. Denn die denkende Erhebung, in der es wurzelt,³⁵ »macht sich« nach Hegel »bewußtlos in unserem Geist«³⁶, während sie in der Philosophie mit Bewusstsein vollzogen wird. Über die Erhebung, die

³² Vgl. VPR 3, 295f., 299–301; HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (s.o. Anm. 16), § 565, GW 20, 551, sowie die Deutung der zuletzt genannten Stelle bei Michael THEUNISSEN, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 225–236.

³³ Vgl. VPR 3, 271, 308 und 314–317.

³⁴ Vgl. beispielsweise VPR 3, 314: »Aber das Wesentliche ist, daß sie [die Vermittlung] bei ihrem Ausgehen vom Endlichen dieses in der Erhebung negiert, es nicht bestehen läßt.«

³⁵ Vgl. die oben in Fußnote 4 genannten Belege, dass Hegel das Denken als Boden der Religion betrachtet.

³⁶ VPR 3, 316; vgl. auch ebd., 305, 334, 337f. sowie HEGEL, Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes (s.o. Anm. 14), GW 18, 297.

der religiösen Vorstellung zugrunde liegt, wird im Straußexzerpt der Vorlesung von 1831 bemerkt:

»Allerdings geht diese Erhebung im Denken vor, aber es kann nicht oft genug gesagt werden: ein anderes ist Denken, ein anderes, ein Bewußtsein darüber haben. Der Mensch ist sich seiner und der Welt bewußt, aber indem er beide nur als Zufällige findet, so genügen sie ihm nicht, und er erhebt sich zu einem Anundfürsichseienden, Notwendigen, was die Macht ist über diese Zufälligkeit. Dies kann in der einfachsten Form des Gefühls geschehen, wie wenn der Mensch gen Himmel blickt.«³⁷

Weil das vorstellende Bewusstsein der Religion sich also der denkenden Erhebung nicht bewusst ist, auf der es beruht, hält es seinen Inhalt für einen von sich getrennten Gegenstand. Daher ist es zwar an sich, nicht aber für sich selbst das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes.³⁸

(c) Die Trennung, die für das religiöse Bewusstsein zwischen sich und seinem Gegenstand besteht, bildet das zweite Moment im Begriff der Religion, erschöpft ihn aber nicht. Denn sie steht in Konflikt mit dem, was Religion an sich ist. Weil Religion nämlich an sich das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes ist und weil der absolute Geist die Differenz zwischen sich und dem Bewusstsein von ihm nicht nur setzt, sondern zugleich auch aufhebt, muss sich auch die Aufhebung der Differenz in der Religion zur Geltung bringen. Auch *für* das religiöse Bewusstsein kann es also nicht bei der Trennung zwischen sich und seinem Inhalt bleiben.

Nun ist diese Trennung zwar auf der theoretischen Seite der Religion *an sich* überwunden; denn der religiösen Vorstellung liegt, wie gesagt, eine denkende Erhebung zugrunde, die das Bewusstsein mit dem absoluten Inhalt vermittelt. Da die denkende Erhebung aber bewusstlos erfolgt, bleibt *für* das religiöse Bewusstsein, das auf sein theoretisches Verhältnis zum Inhalt reflektiert, die Trennung zwischen sich und seinem Inhalt bestehen.³⁹ Daher vollzieht sich die Aufhebung der Trennung auf der praktischen Seite der Religion, im Kultus nämlich, der mithin das *dritte* und abschließende Moment im Begriff der Religion

³⁷ VPR 4, 616.

³⁸ JAESCHKE, Die Vernunft in der Religion (s.o. Anm. 9), 249f., macht sich die Sache zu einfach, wenn er entgegen Hegels ausdrücklicher Definition (vgl. VPR 3, 221 Fußnote, 222, 227) behauptet, die Religion im engeren Sinne sei wegen ihrer Vorstellungsform nach Hegel nicht das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes.

³⁹ Wenn in Orientierung an VPR 3, 330 beim theoretischen Verhältnis des religiösen Bewusstseins zu seinem Inhalt zwischen dem unterschieden wird, was dieses Verhältnis an sich ist, und wie es sich dem religiösen Bewusstsein in der Reflexion darstellt, dann löst sich die vermeintliche Spannung, die nach JAESCHKE, Die Vernunft in der Religion (s.o. Anm. 9), 269, zwischen VPR 3, 88 und 229f. auf der einen Seite und VPR 3, 330f. auf der anderen Seite besteht.

bildet.⁴⁰ Während die religiöse Vorstellung in einer denkenden, aber bewusstlosen Erhebung wurzelt, ist der Kultus eine praktische, nun allerdings bewusste Erhebung zum absoluten Inhalt. Hegel bemerkt: »Dieselbe Negation wie beim theoretischen Bewußtsein, von dem wir einsahen, daß sich das Subjekt über das Endliche und das Bewußtsein vom Endlichen erhebt, wird nun im Kultus mit Bewußtsein vollbracht [...].«⁴¹

In seiner Vorlesung von 1827 unterscheidet Hegel drei Formen des Kultus, erstens die Andacht als innere Form, zweitens äußere Formen und Opferhandlungen und drittens die (sittliche) Reinigung des Herzens.⁴² Durch diese Formen negiert das religiöse Subjekt seine endliche Besonderheit und bringt auf praktischem Wege und mit Bewusstsein jene Versöhnung mit Gott zustande, die an sich bereits besteht.

Zusammenfassend lässt sich der Begriff der Religion, den Hegel in seiner Vorlesung von 1827 auf dem zweiten Wege, das heißt im Ausgang vom Inhalt der Religion entwickelt, wie folgt bestimmen: Religion ist der absolute Geist, der sich in der Vorstellung zum Gegenstand des Bewusstseins macht und die Differenz zwischen sich und dem Bewusstsein von ihm im Kultus zugleich aufhebt. Was ihre theoretische Seite betrifft, ist Religion zwar an sich und für das begreifende Denken das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes, nicht aber für sich selbst. Durch ihre Vorstellungsform bleibt sie daher hinter der Philosophie zurück. Auf ihrer praktischen Seite hingegen zieht die Religion in gewisser Weise mit der Philosophie gleich, weil im Kultus wie in der Philosophie die Erhebung des endlichen Geistes zum absoluten Inhalt mit Bewusstsein vollzogen wird. Aus diesem Grund bezeichnet Hegel die Philosophie am Anfang seiner Vorlesung von 1827 als »Gottesdienst« und am Ende des ersten Teils als »beständige[n] Kultus«. ⁴³

II Hegels Theorie der Religionen

Aus dem Begriff der Religion, den Hegel im ersten Teil seiner Vorlesungen darlegt, entwickelt er im zweiten, erheblich umfangreicheren Teil eine kritisch-inklusive Theorie der positiven Religionen und ihrer Geschichte. Von 1821 bis 1831 hat er diese Theorie beständig umgearbeitet, wobei sich nicht nur die Deutung

⁴⁰ Vgl. VPR 3, 330–338.

⁴¹ Ebd., 334, vgl. auch ebd., 338.

⁴² Vgl. ebd., 333f., sowie die erhellenden Bemerkungen von LEWIS (s.o. Anm. 18), 173–178.

⁴³ VPR 3, 64 und 334.

einzelner Religionen, sondern auch ihre Stellung innerhalb der Religionsgeschichte verändern. Hegels Theorie und ihre kontinuierliche Umarbeitung im Einzelnen zu rekonstruieren würde den Rahmen dieses Aufsatzes bei weitem sprengen. Daher beschränke ich mich im Folgenden auf vier grundlegende Fragen. 1. Warum erscheint die Religion überhaupt in einer Vielheit positiver Religionen und in welchem Verhältnis stehen die Wahrheitsansprüche dieser Religionen? 2. Durch welche Prinzipien ist die Religionsgeschichte strukturiert? 3. Aus welchem allgemeinen Grund geht eine Religion in eine andere über? 4. Ist die Annahme einer universalen, kontinuierlich zum Höheren fortschreitenden Religionsgeschichte mit den heutigen Erkenntnissen über die Chronologie und die Genealogie der Religionen vereinbar? Ich werde zeigen, dass die Antwort auf die drei ersten Fragen nach Hegel im Begriff der Religion zu finden ist und dass die Bejahung der vierten Frage eine Unterscheidung voraussetzt, die Hegel nicht getroffen hat.

1 Die Vielheit der Religionen und das Verhältnis ihrer Wahrheitsansprüche

Nach Hegel ist sich der Geist in allen Religionen seiner selbst als einzig wahrhafter Wirklichkeit bewusst. Hegel ist deshalb weit entfernt, eine exklusivistische oder naturalistische Theorie der Religionen zu vertreten, welche die Wahrheitsansprüche nur einer oder gar keiner Religion anerkennen. Im Manuskript zu seiner Vorlesung von 1821 schreibt er programmatisch:

»Die Übersicht über diese Religionen zeigt *die wunderbarsten* und *bizarren* Ausgeburten von Vorstellungen des göttlichen Wesens und dann von Pflichten, Verhaltensweisen, auf welche die Nationen verfallen sind. Es ist sich die Sache leicht gefaßt, diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als *Aberglauben*, *Irrtum* und *Betrug* zu verwerfen [...]; das höhere Bedürfnis ist, den Sinn, das POSITIVE, *Wahre* und Zusammenhang mit *Wahrem* – kurz, das *Vernünftige* darin zu erkennen; es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also *Vernunft* darin sein, *in aller Zufälligkeit* eine höhere Notwendigkeit; die *Geschichte der Religionen* in diesem Sinne zu studieren, sich mit dem zugleich auch *versöhnen*, was *Schauerhaftes*, *Abgeschmacktes* darin vorkommt, rechtfertigen, richtig, wahr finden, wie es in seiner ganzen Gestalt ist (*Menschen, Kinder opfern*), davon ist nicht die Rede; aber wenigstens den *Anfang*, die Quelle als ein Menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen – dies die höhere Versöhnung.«⁴⁴

Das Vernünftige und Notwendige, das trotz aller Unvernunft und Zufälligkeit in den Religionen liegt, besteht für das begreifende Denken darin, dass das Selbst-

44 Ebd., 107f.

bewusstsein des absoluten Geistes in ihnen Gestalt annimmt. Die bestimmten Religionen selbst verstehen die wahrhafte Wirklichkeit freilich keineswegs als absoluten Geist und können sich daher auch nicht als dessen Selbstbewusstsein begreifen. Vielmehr haben sie andere und höchst unterschiedliche Vorstellungen von der wahrhaften Wirklichkeit und von sich selbst.

Was ist der Grund für diese Vielheit der Religionen, die in ihren Vorstellungen auf unterschiedliche Weise von dem abweichen, was sie an sich sind? Und welches Verhältnis besteht zwischen den konkurrierenden Wahrheitsansprüchen ihrer Vorstellungen? Die Antwort auf beide Fragen ergibt sich nach Hegel aus dem Begriff der Religion, und zwar wie folgt: An sich und für das begreifende Denken ist Religion das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Nun widerspricht es aber der »Natur des Geistes« von Natur aus, unmittelbar, gleichsam auf einen Schlag ein vollkommenes Bewusstsein von sich zu haben.⁴⁵ 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.«⁴⁶ Um sich vollkommen zu erkennen, muss der absolute Geist daher einen Prozess zunehmender Selbsterkenntnis durchlaufen, dessen Stufen die unterschiedlichen Religionen sind. Aus dem Begriff der Religion folgt demnach zweierlei: Erstens kann Religion nicht im Singular einer einzigen, sondern nur im Plural unterschiedlicher Religionen wirklich sein. Zweitens sind diese Religionen Stufen eines Prozesses, in dem die Vorstellungen, die sie von der wahrhaften Wirklichkeit und von sich selbst haben, sukzessiv an das angepasst werden, was beide an sich sind, nämlich der absolute Geist und sein Bewusstsein von sich selbst. Vollendet ist der Prozess deshalb in einer Religion, in welcher der absolute Geist zum Gegenstand der religiösen Vorstellung geworden ist.

Der Begriff der Religion, den Hegel im ersten Teil seiner Vorlesungen entwickelt, schließt somit nicht nur eine exklusivistische und naturalistische Theorie der Religionen aus, sondern auch eine pluralistische.⁴⁷ Stattdessen führt er

⁴⁵ VPR 4, 423 Fußnote.

⁴⁶ Ebd. sowie VPR 3, 90; vgl. auch VPR 3, 56f. und 85.

⁴⁷ Nach Peter C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford 2007, 207, 212, 218f., 237–243, 282–284, hingegen läuft Hegels Religionsphilosophie auf eine pluralistische Theorie der Religionen hinaus, auch wenn Hegel *de facto* einen Inklusivismus vertrete. Denn Hegel könne zwar die Notwendigkeit einer Vielheit von Religionen deduzieren, aber nicht zeigen, dass diese Religionen eine Abfolge zunehmend adäquater Erkenntnis der wahrhaften Wirklichkeit bilden müssen. Damit verkennt Hodgson, dass der Begriff der Religion die Vielheit der Religionen nur deshalb begründet, weil er zugleich der Grund für die hierarchisch gestufte Berechtigung ihrer Wahrheitsansprüche ist. Müsste der absolute Geist keinen Prozess zunehmend adäquater Selbsterkenntnis durchlaufen, dessen Stufen die Religionen sind, dann wäre die Vielheit der Religionen keine begriffliche Not-

im zweiten Teil der Vorlesungen zu einem kritischen Inklusivismus⁴⁸, der die Religionen danach bemisst, was sie an sich sind, und die »bestimmten Religionen« als »notwendige Bedingungen für das Hervorgehen der wahrhaften Religion«⁴⁹ begreift.

2 Die Ordnung der Religionsgeschichte

Das Problem, durch welche Prinzipien Hegel die Religionsgeschichte ordnet, hat in der neueren Sekundärliteratur zu einigen Konfusionen geführt, an denen Hegel nicht ganz unschuldig ist. Denn auf den ersten Blick scheint sich seine Strukturierung keineswegs am Begriff der Religion zu orientieren, sondern ihre Prinzipien vielmehr aus anderen philosophischen Disziplinen zu entlehnen. In seinem Manuskript von 1821 gliedert Hegel die Geschichte der Religionen durch das Schema *Sein – Wesen – Begriff*, das er aus der *Wissenschaft der Logik* übernimmt. 1824 gibt er dieses Strukturprinzip wieder auf und greift stattdessen auf Kants Einteilung der Gottesbeweise zurück, um die Religionsgeschichte zu ordnen. Walter Jaeschke und andere haben daraus geschlossen, dass sich die Prinzipien für die Ordnung der Religionsgeschichte »aus dem bloßen Begriff der Religion nicht hinreichend ableiten [lassen]. Aus diesem Begriff allein [...] läßt sich ohne Zusatzannahmen ja nicht einmal das Faktum der Vielheit der Religionen plausibel machen.«⁵⁰ Dazu ist zweierlei zu bemerken.

Erstens muss eine ambitionierte philosophische Theorie der Religionen, wie sie Hegel ausarbeitet, zweifellos bestrebt sein, nicht nur die Vielheit der Religio-

wendigkeit. Hegels Inklusivismus ist daher ein konstitutives Element seiner Religionsphilosophie und keineswegs aus sachfremden Gesichtspunkten zu erklären, etwa als Ausdruck der »European cultural hegemony« oder als »concession to Christian orthodoxy« (ebd., 282).

48 Reinhard LEUZE, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975, 243f., WAGNER (vgl. die Kritik an Wagner in Fußnote 30) und HODGSON (s.o. Anm. 47), 219, glauben, dass Hegel den Begriff der Religion, an dem er die außerchristlichen Religionen misst, aus dem Christentum entnimmt, mithin einen dogmatischen Inklusivismus vertritt. Träfe das zu, dann wäre Hegels Auszeichnung des Christentums als vollendeter Religion ein schlichter Zirkelschluss. Diese dogmatisch-inklusive Deutung der hegelschen Religionsphilosophie haben JAESCHKE, *Hegel-Handbuch* (s.o. Anm. 18), 469, und LEWIS (s.o. Anm. 18), 187, zu Recht als Fehlinterpretation zurückgewiesen.

49 VPR 4, 415.

50 JAESCHKE, *Hegel-Handbuch* (s.o. Anm. 18), 463; vgl. dazu ausführlicher DERS., *Die Vernunft in der Religion* (s.o. Anm. 9), 276–283; vgl. auch die hegelkritischen Überlegungen von HODGSON (s.o. Anm. 47), 212, 218, 238, 282. WENDTE (s.o. Anm. 18), 186–195, wird den Intentionen Hegels dagegen besser gerecht, auch wenn er glaubt, neben den drei Momenten des Begriffs noch zwei weitere Strukturierungsprinzipien der Religionsgeschichte ansetzen zu müssen.

nen, sondern auch die Struktur ihrer Geschichte auf den Begriff der Religion zurückzuführen. Denn andernfalls könnte sie die Welt der Religionen nicht als vernünftige, sondern nur als begriffslose Wirklichkeit betrachten, deren Erforschung den Einzelwissenschaften überlassen bliebe.

Zweitens beansprucht Hegel ausdrücklich, sowohl die Vielheit der Religionen als auch die Ordnung ihrer Geschichte aus dem Religionsbegriff zu gewinnen. Den Vorlesungen von 1827 und 1831 zufolge ist das Verhältnis zwischen dem Begriff der Religion und den bestimmten Religionen anders aufzufassen als das Verhältnis zwischen Gattung und Art in den Einzelwissenschaften. In der Rechtswissenschaft zum Beispiel folgen die bestimmten Rechte, etwa das römische und das deutsche Recht, nach Hegel nicht aus dem Begriff des Rechts, sondern »sind aus der Erfahrung zu nehmen.« In der Religionsphilosophie »dagegen hat sich die Bestimmtheit aus dem Begriff selbst zu ergeben«⁵¹, näherhin aus den drei oben genannten Momenten des Begriffs. Das Exzerpt von David Friedrich Strauß bringt das hegelsche Programm präzise zum Ausdruck:

»Der Begriff, das Ansich muß sich realisieren, und darin treten seine Bestimmungen auseinander, aber es tritt auch nichts heraus, was nicht im Begriff der Religion an sich enthalten war. Im Laufe dieser Entwicklung aber, solange sie noch nicht zum Ziel gekommen ist, treten nur einzelne Momente des Begriffs herein [...].«⁵²

Nach Hegel verwirklicht sich der Begriff der Religion, indem seine »Momente selbständig erscheinen«⁵³, ins Verhältnis einer zeitlichen Abfolge treten und dadurch die Stufen der Religionsgeschichte bilden. Auf der ersten Stufe beispielsweise, zu der die Vorlesung von 1827 (neben dem Vorspiel der Zauberei) den Hinduismus und Buddhismus rechnet, wird der absolute Geist als absolute Substanz vorgestellt⁵⁴, die, wie wir sahen, das erste Moment im Begriff der Religion ausmacht. Nun steht die absolute Substanz, wie wir ebenfalls sahen, noch diesseits der Differenz zwischen sich und dem religiösen Bewusstsein von ihm. Nach Hegel wird das endliche Subjekt und sein Bewusstsein von der wahrhaften Wirklichkeit daher im Hinduismus und Buddhismus als nichtiger Schein betrachtet, als böser Traum gleichsam, aus dem zu erwachen Erlösung bedeutet.

51 VPR 3, 84; vgl. die entsprechenden Bemerkungen aus der Vorlesung von 1831 in VPR 4, 411 Fußnote, die auf das Verhältnis zwischen Gattung und Art Bezug nehmen.

52 VPR 3, 352, vgl. die entsprechende Stelle ebd., 90f.

53 Ebd., 86 Fußnote.

54 Vgl. VPR 4, 459 und 476f.

3 Die Übergänge zwischen den Religionen

Um die Frage zu beantworten, aus welchem allgemeinen Grund eine bestimmte Religion nach Hegel in eine andere übergeht, muss zunächst das Bild komplettiert werden, das bisher von den bestimmten Religionen gezeichnet wurde. Eine bestimmte Religion kann nach Hegel nicht darin aufgehen, die wahrhafte Wirklichkeit mit einem bestimmten Moment des Religionsbegriffs zu identifizieren, der Hinduismus zum Beispiel nicht darin, das Absolute als Substanz vorzustellen. Denn um Religion zu sein, hat jede Religion dem Begriff der Religion und damit den drei Momenten des Begriffs zu entsprechen, wenn auch in einem anderen Sinne von Entsprechung als die Religion, die Hegel die vollendete nennt. Daher muss neben demjenigen Moment des Begriffs, das in einer Religion von den anderen Momenten isoliert und zum Inhalt der Vorstellung wird, auch der ganze Begriff der Religion in ihr zur Geltung kommen.

Nehmen wir wieder die hinduistische Religion als Beispiel. Im Hinduismus wird das Absolute, wie gesagt, als Substanz vorgestellt. Nun ist Religion aber an sich das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Folglich muss auch die Bestimmung der Subjektivität, die der Substanz fehlt, um Geist zu sein, im Hinduismus hinzutreten. Im Rahmen der Substanzvorstellung kann sie aber nur äußerlich hinzutreten, also so, dass sie nicht als interne Bestimmung der wahrhaften Wirklichkeit gewusst wird.⁵⁵ Daher werden im Hinduismus bestimmte endliche Subjekte, die Yogis⁵⁶, als selbständige Verkörperungen der absoluten Substanz vorgestellt. Diese Vorstellung ist einerseits notwendig, um innerhalb der Beschränktheit des Hinduismus dennoch den ganzen Begriff der Religion zur Geltung zu bringen. Andererseits aber widerspricht es der absoluten Substanz, selbständige Verkörperungen neben sich zu dulden. Aus diesem Grund muss der Hinduismus in eine Religion übergehen, in der die Subjektivität als interne Bestimmung des Absoluten und das Absolute daher nicht mehr als bloße Substanz vorgestellt wird.⁵⁷

Was für den Übergang der hinduistischen Religion in eine andere gilt, gilt nun nach Hegel für jeden religionsgeschichtlichen Übergang. Die Triebfeder der Religionsgeschichte ist stets der Widerspruch zwischen der beschränkten Vorstellung, die eine Religion von der wahrhaften Wirklichkeit hat, und dem Begriff der Religion, der sich in ihren anderweitigen Vorstellungen Geltung verschafft.⁵⁸

⁵⁵ Vgl. ebd., 430f. Fußnote, 471, 615, 617.

⁵⁶ Vgl. ebd., 490–492.

⁵⁷ Vgl. ebd., 499–504.

⁵⁸ Vgl. die prägnante Stelle in HEGEL, Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes (s.o. Anm. 14), GW 18, 308.

Die nicht mehr überbietbare und mithin vollendete Religion ist deshalb diejenige, in welcher der vollständige Begriff der Religion zum Inhalt der Vorstellung geworden ist.

Mit dem Hinweis auf den Widerspruch zwischen den Vorstellungsinhalten einer Religion ist die Frage nach dem allgemeinen Grund religionsgeschichtlicher Übergänge allerdings erst zur Hälfte beantwortet. Denn offenbar muss ein Bewusstsein hinzukommen, in dem der Widerspruch präsent ist und zum Grund wird, den Übergang zu vollziehen. Welche Form des Bewusstseins ist imstande, dieser Anforderung gerecht zu werden? Aus der Analyse der Formen religiösen Wissens, die Hegel im ersten Teil seiner Vorlesungen durchführt, wird man schließen müssen, dass nicht das vorstellende, sondern nur das denkende Bewusstsein die Aufgabe erfüllen kann.

»In der Vorstellung [...] stehen die unterschiedenen Bestimmungen für sich, sie mögen nun einem Ganzen angehören oder auseinander gestellt sein. Im Denken wird das Einfache in unterschiedene Bestimmungen aufgelöst, oder jene auseinanderliegenden Bestimmungen werden verglichen, so daß der Widerspruch derselben, die doch zugleich eins ausmachen sollen, zum Bewußtsein kommt. Wenn sie sich widersprechen, so scheint es nicht, daß sie *einem* Inhalt zukommen könnten; das Bewußtsein über diesen Widerspruch und seine Auflösung gehört zum Denken. [...] In der Vorstellung hat alles ruhig nebeneinander Platz [...]. Im Denken hingegen wird dies aufeinander bezogen, und der Widerspruch kommt so zum Vorschein.«⁵⁹

Nur das Denken ist demnach in der Lage, den Übergang von einer Religion zur nächsten zu vollziehen. Aber um welches Denken handelt es sich näherhin? Um das begreifende Denken der Philosophie oder das seiner selbst nicht bewusste Denken, in dem sich nach Hegel die Erhebung zum Unendlichen vollzieht⁶⁰ und das der religiösen Vorstellung vom Unendlichen zugrunde liegt? Leider hat sich Hegel zu dieser Frage meines Wissens nicht geäußert. Um sie dennoch in seinem Sinne zu beantworten, ist zwischen den religionsgeschichtlichen Übergängen selbst und ihrer philosophischen Rekonstruktion zu unterscheiden. Auf der Ebene der Rekonstruktion werden die Übergänge, wie der zweite Teil von Hegels Vorlesungen beweist, zweifellos durch das begreifende Denken vollzogen. Daraus folgt jedoch nicht, dass die Übergänge selbst vom Denken der Philosophie abhängig wären und religionsintern nicht zustande kämen. Vielmehr scheint die philosophische Rekonstruktion der Religionsgeschichte nur jenes Denken zum Bewusstsein zu bringen, das den »innersten Sitz«⁶¹ der Religion ausmacht und die religionsgeschichtlichen Übergänge vollzieht, ohne sich sei-

⁵⁹ VPR 3, 300f., vgl. ebd., 356.

⁶⁰ Vgl. die in den Fußnoten 36 und 37 genannten Belege.

⁶¹ VPR 3, 271.

ner selbst bewusst zu sein. Im Falle des religionsgeschichtlichen Fortschritts verhält es sich demnach ebenso wie im Falle der denkenden Erhebung, auf der die religiösen Vorstellungen beruhen: Die Erhebung »macht sich bewußtlos in unserem Geist; die Philosophie aber ist, das Bewußtsein davon zu haben.«⁶²

Aus diesen Überlegungen ergibt sich die Beantwortung der von Hegel ebenfalls nicht explizit behandelten Frage, wodurch sich die Religionen voneinander isolieren und was sie miteinander verbindet. Offenbar ist die Vorstellungsform der Religion für die Absonderung der Religionen voneinander und für die exklusivistischen Alleingeltungs- oder dogmatisch-inklusive Höchstgeltungsansprüche verantwortlich, die sie in der Regel wechselseitig erheben. Durch das Denken hingegen, das die Vorstellungen der Religionen generiert und transformiert, sind sie miteinander verbunden und Momente auf dem Weg zur Wahrheit.

4 Die Einheit der Religionsgeschichte

Die voranstehenden Überlegungen bewegten sich im Rahmen einer hegelschen Annahme, die problematisch erscheint und die deshalb abschließend eigens thematisiert werden soll. Nach Hegel entspricht der gedanklichen Ordnung, die sich ergibt, wenn Religionen am Grad ihrer Realisierung des Religionsbegriffs gemessen werden, die historische Ordnung einer universalen, kontinuierlich zum Höheren fortschreitenden Religionsgeschichte. In der Einleitung zur Vorlesung von 1824 heißt es:

»Wenn wir die Reihe der bestimmten Religionen betrachten, nach der Leitung des Begriffs, durch den Begriff regiert und determiniert, so geht uns daraus hervor die Reihe der historischen Religionen, und so haben wir die Geschichte der Religionen zugleich vor uns. Denn was notwendig ist durch den Begriff, das hat existieren müssen, und die Religionen, wie sie aufeinander gefolgt sind, sind nicht auf zufällige Weise entstanden, sondern der Geist ist es, der das Innere regiert, der das hervorgebracht hat; es ist kein Zufall, und es ist abgeschmackt, hier Zufälligkeit zu sehen. Also die Religionen, wie sie in der Geschichte aufeinander gefolgt sind, sind determiniert durch den Begriff selber, nicht äußerlich bestimmt [...].«⁶³

Hegel nimmt demnach an, der gedanklichen Hierarchie der Religionen entspreche ihre zeitliche Abfolge und dem gedanklichen Weg von einer Religion zur

⁶² Ebd., 316. Durch diese Hegeldeutung wird die Differenz zwischen Hegel und dem späten Schelling keineswegs nivelliert. Denn nach Schelling vollzieht sich der religionsgeschichtliche Fortschritt nicht durch die denkende Tätigkeit religiöser Subjekte, sondern widerfährt ihnen.

⁶³ Ebd., 59; vgl. die entsprechenden Äußerungen ebd., 57, 91 sowie in VPR 4, 415 und 433.

nächsten ihre geschichtliche Entstehung auseinander. Wie ist diese Annahme zu beurteilen?

Um sie zu begründen, hätte Hegel die Chronologie der Religionen, die Kommunikationswege und Kontakte zwischen ihnen sowie ihre Einflüsse aufeinander im Einzelnen untersuchen müssen. Er hat diese interreligiösen Zusammenhänge jedoch allenfalls ansatzweise erforscht, weil die Quellen, die ihm zur Verfügung standen,⁶⁴ differenzierte Untersuchungen nicht zuließen.⁶⁵ Nach heutigem Kenntnisstand hingegen ist zweierlei festzustellen. Erstens entspricht die chronologische Ordnung der Religionen keineswegs der gedanklichen Hierarchie, in der sie nach Hegel stehen. Ein besonders drastisches Gegenbeispiel ist der Buddhismus, der in Hegels gedanklicher Hierarchie weit unterhalb von Religionen angesetzt wird, die wie die ägyptische oder jüdische älter sind als er.⁶⁶ Demnach könnten jüngere Religionen in der gedanklichen Hierarchie durchaus tiefer und ältere Religionen höher einzustufen sein. Zweitens entspricht dem gedanklichen Weg, der nach Hegel von einer Religion zur nächsten führt, in aller Regel kein historisch-genealogisches Verhältnis zwischen ihnen, und zwar schon deshalb nicht, weil Religionen nur in wenigen Fällen auseinander hervorgegangen sind. Hegels Annahme, dass die Religionen die Etappen einer einzigen, kontinuierlich zum Höheren fortschreitenden Religionsgeschichte bilden, scheint daher nicht akzeptabel zu sein.⁶⁷

64 Vgl. die »Bibliographie der Quellen zur Religionsphilosophie« in VPR 4 (b: Anhang), 835–858.

65 Immerhin hat Hegel versucht, eine allgemeine Antwort auf die Frage zu geben, wie dem gedanklichen Fortschritt von einer Religion zur nächsten eine historische Kontinuität zwischen ihnen entsprechen kann. Zu diesem Zweck nimmt er an, dass sich der gedankliche Fortschritt auf einem kontinuierlichen Weg von Osten nach Westen realisiert, von China über Indien und den Nahen Osten bis Europa. Die systematische Funktion der hegelschen Religionsgeographie wird deshalb verkannt, wenn sein religionsgeographisches Programm wie bei Jaeschke oder Hodgson gegen sein religionsgeschichtliches ausgespielt wird, vgl. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion* (s.o. Anm. 9), 290; DERS., *Einleitung*, in: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 2: Die bestimmte Religion*, neu hg. von Walter JAESCHKE, Hamburg 1994, XI–XXXV, hier: XXIX; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch* (s.o. Anm. 18), 465; HODGSON (s.o. Anm. 47), 207, 212, 218, 238, 282.

66 Vgl. zum Buddhismus VPR 4, 208–218 (Vorlesung von 1824); ebd., 458–475 (Vorlesung von 1827); ebd., 623 (Vorlesung von 1831).

67 Diese Konsequenz hat kürzlich Lewis gezogen. Nach Lewis ist Hegels Philosophie der Religionen inkonsistent, weil sie zwei Theorien miteinander kombiniert, die streng zu unterscheiden sind, nämlich eine Theorie der begrifflichen Ordnung, in der die Religionen stehen (»conceptual mapping«), und eine Theorie der historisch-genealogischen Verhältnisse zwischen den Religionen (»narrative of genesis«), vgl. LEWIS (s.o. Anm. 18), 179–202.

Durch diese Diagnose entsteht freilich ein ernstes Problem für die gesamte hegelsche Religionsphilosophie; denn Hegels religionsgeschichtliches Programm ist nicht unabhängig von seinem Religionsbegriff, sondern folgt aus ihm. Wenn Religion nämlich das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes ist, das drei Momente einschließt, und wenn der Geist einen Prozess zunehmender Selbsterkenntnis durchlaufen muss, um sich vollkommen zu erkennen, dann muss Religion eine kontinuierlich zum Höheren fortschreitende Geschichte haben, in der die Momente des absoluten Geistes Zug um Zug bewusst werden. Ist aus der nur partiellen geschichtlichen Kontinuität zwischen den Religionen sowie aus der möglichen Divergenz ihrer chronologischen und gedanklichen Ordnung deshalb umgekehrt zu schließen, dass Hegels Religionsbegriff verfehlt ist?⁶⁸ Oder sind diese Befunde mit den recht verstandenen religionsgeschichtlichen Implikationen des hegelschen Religionsbegriffs vereinbar?

Vereinbar sind sie durch ein religionsgeschichtliches Modell, das wie Schellings *Philosophie der Mythologie*⁶⁹ zwei Ebenen unterscheidet, die Hegel leider nicht trennt. Die erste Ebene ist die eine, kontinuierlich zum Höheren fortschreitende Geschichte der Religion oder des religiösen Bewusstseins, die durch den Begriff der Religion bestimmt wird. Diese Bewusstseinsgeschichte, die Schelling als »mythologischen Prozess« bezeichnet, ist geographisch multipel realisiert, das heißt sie verläuft auf dieselbe Weise in verschiedenen Gegenden der Welt. Die zweite Ebene hingegen ist die der Religionen. Sie entstehen, wenn das religiöse Bewusstsein einer Weltgegend eine bestimmte Stufe seiner Geschichte fixiert und seine weitere Entwicklung dadurch vorläufig oder endgültig unterbricht.

Im Rahmen dieses Modells stehen die genannten Befunde offenkundig nicht mehr im Widerspruch zu den religionsgeschichtlichen Implikationen des hegelschen Religionsbegriffs und stellen ihn deshalb auch nicht in Frage. Denn erstens stehen die bestimmten Religionen, verstanden als regional fixierte Etappen der kontinuierlichen Bewusstseinsgeschichte, auch dann in Kontinuität zueinander, wenn sie sich historisch nicht beeinflusst haben. Zweitens kann das Modell die Divergenz erklären, die womöglich zwischen dem chronologischen und dem gedanklichen Verhältnis von Religionen besteht. Bei sol-

68 LEWIS (s.o. Anm. 18), 197–199, versucht dem Schluss durch die Annahme auszuweichen, dass Hegels Konzeption einer einheitlichen Religionsgeschichte nicht aus seinem Religionsbegriff folgt. Damit verharmlost Lewis die Konsequenzen, die ein Scheitern von Hegels religionsgeschichtlichem Programm für seine Religionsphilosophie hätte.

69 Vgl. SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI (s.o. Anm. 6), 131, 211–213, 233; DERS., *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII (s.o. Anm. 6), 380f.

chen Divergenzen wäre anzunehmen, dass der Prozess des religiösen Bewusstseins in verschiedenen Gegenden der Welt mit unterschiedlichem Tempo voranschreitet. Denn auf diese Weise kann eine frühere Religion durchaus eine höhere Stufe des Bewusstseinsprozesses fixieren als eine spätere und eine spätere kann den Entwicklungsstand unterschreiten, der von einer früheren erreicht wurde.