

2. HEGELS RELIGIONSPHILOSOPHIE ALS THEORIE DER MODERNE

ERZSÉBET RÓZSA

„GLAUBE IM GEFÜHL“

Hegels Auffassung der subjektiven Religiosität in Bezug auf die Selbstdeutung und Selbstbestimmung des modernen Individuums

„Alle Menschen haben daher von Gott ein Bewusstsein ... als ihr höchstes Leben, ihre wahre Würde, Sonntag ihres Lebens“. (Hegel)¹

Problemstellung: Die „subjektive Seite“ der Religion bei Hegel im Kontext der gegenwärtigen Debatte

Im folgenden konzentriere ich mich auf die „subjektive Seite“ der Religion, die Hegel auch als „subjektive Religion“ und „Glaube im Gefühl“ bezeichnet und, wie das Zitat zeigt, einem jeden zugeschrieben hat. Nun fragt sich: inwieweit und in welchem Sinne ist das Wissen von Gott konstitutiv für die Selbstkonzeption und Selbstkonstitution des modernen Individuums? ‚Selbstkonzeption‘ und ‚Selbstkonstitution‘ sind Ausdrücke, die Robert Brandom in Anlehnung an Hegel verwendet, um Problemstellungen zu erörtern, die den zentralen Begriffen des Moralitätskapitels der Hegelschen *Rechtphilosophie* entsprechen: ‚Selbstreflexion‘ und ‚Selbstbestimmung‘. Doch sieht Brandom bei der Verwendung dieser Begriffe davon ab, dass sie bei Hegel in seiner Theorie von praktischer Individualität und am systematischen Ort der Moralität zu finden sind.² Dagegen bin ich der Meinung, dass das System für die Erläuterung der gegebenen, heute wieder diskutierten Problematik der praktischen Individualität entscheidende

1 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. v. W. Jaeschke. Bd. 1. Einleitung nach dem Manuskript von 1821. S. 4. – Sigle: M.

2 Robert Brandom: *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution*. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung. In: *Hegels Erbe*. Hrsg. von Ch. Halbig, M. Quante und L. Siep. Frankfurt a. M. 2004. S. 44–48, 74–76.

Bedeutung erlangen kann. Die neopragmatische Diskussion liefert gewiss Impulse für zeitgenössische Hegel-Deutung, aber dies sollte nicht zu einem Beiseitelassen des Systems führen: auch eine zeitgenössische Deutung kann hegeltreu, d.h. im Sinne Hegels korrekt sein. Die Autorin des vorliegenden Textes beabsichtigt Belege vorzulegen, dass Hegels System für die Rekonstruktion der Hegelschen Konzeption des modernen Individuums konstitutiv ist. Die praktische Individualität stellt den umfassenden Begriff von Hegels praktischer Philosophie dar, der einerseits systemimmanent von zentraler Bedeutung, andererseits auch offen genug ist, um die heutigen Fragestellungen der neopragmatischen Diskussion über Praktiken, Begierde, Anerkennung usw. ernst zu nehmen und sie mit Hegels Systematik sinnvoll zu verknüpfen.³ Das moderne Individuum ist eine konkretere, individuell und geschichtlich bestimmte Gestalt der praktischen Individualität: dieses Individuum ist es, welches sich mit der subjektiven Religiosität der modernen Zeit und deren Folgen in seinem eigenen Leben auseinandersetzt.

Eine weitere inspirierende Deutung von Hegels Konzeption der Religiosität des modernen Menschen findet man bei Paul Tillich, der den *existentiellen* Aspekt der Religion bei dem jungen Hegel in den Vordergrund gestellt hat. Im folgenden soll untersucht werden, inwieweit dieser Aspekt auch bei dem reifen Hegel seine Bedeutung bewahrt hat.

Die skizzierte Problematik wird in folgenden Schritten ausgeführt:

1. Probleme der Verortung von Religion und der systematische Status der subjektiven Religiosität
2. Der existentielle Aspekt der Religion
3. „Glaube im Gefühl“. Epistemische und existentielle Bedeutungen des Wissens von Gott und des Verhältnisses zu Gott im systematischen Rahmen des Geistes
4. Das Bedürfnis nach Vereinigung und seine subjektive Befriedigung durch Glauben im Gefühl
5. Einige Konsequenzen

³ Zum Begriff der praktischen Individualität vgl. Erzsébet Rózsa: *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System*. Paderborn 2007. – Zur Bedeutung der Hegelschen praktischen Philosophie s. dieselbe: *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. München 2005.

1. Probleme der Verortung von Religion und der systematische Status der subjektiven Religiosität

Über die Religion als mittlere Stufe des absoluten Geistes hinaus, dessen Strukturierung Hegel in erster Linie auf die *epistemischen* Formen von Anschauung, Vorstellung und Begriff gegründet hat, bietet sich noch eine weitere Deutungsmöglichkeit, die eine Strukturierung zugrunde legen kann, welche sich von der linearen Einordnung von Kunst, Religion und Philosophie im Rahmen des absoluten Geistes unterscheidet. In dieser zweiten Verortung geht es um *existentielle* und *soziokulturelle* Aspekte der Religion, die für die vorliegende Deutung von herausragender Bedeutung sind.

Zur Verdeutlichung der verschiedenen Verortungen der Religion soll Hegel selbst zitiert werden. Ich berufe mich hier auf drei Stellen aus dem Spätwerk – gerade darum, weil das Spätwerk mit dem Frühwerk in für uns kardinalen konzeptionellen Fragen Kontinuität aufweist. Die „subjektive Seite“ der Religion ist dasjenige Motiv, an dem diese Kontinuität näher untersucht und nachgewiesen werden kann.

In der enzyklopädischen *Philosophie des Geistes* ist folgendes zu lesen: „Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. – Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. – Das Wort und die *Vorstellung* des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies, was hier der Vorstellung gegeben und was *an sich* das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie“.⁴

In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Enzyklopädie* ist diese Überlegung zu finden: „Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit ist aber eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen. *Der Gehalt ist derselbe*, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den anderen in der Sprache der übertätigen Menschen, so gibt es für jenen Inhalt zwei Sprachen, die

4 Derselbe: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In: Hegels Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Bd.10. Frankfurt a. M. 1986. § 384, Anm. S. 29–30. – Sigle: E 3.

eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien einseitigen Abstraktionen nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs.“⁵

In der Vorrede zur *Rechtsphilosophie* von 1820 liegt folgender Gedanke vor: „Es ist ein großer Eigensinn, der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, – und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neueren Zeit ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus. Was *Luther* als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im *Begriffe* zu fassen und so in der Gegenwart sich zu befreien und dadurch in ihn sich zu finden besterbt ist.“⁶

An der ersten wie auch an der zweiten Textstelle werden einerseits der gemeinsame Gegenstand bzw. „derselbe Gehalt“, d.h. das Absolute, betont; andererseits werden Unterschiede zwischen den Formen des absoluten Geistes, zwischen Philosophie und Religion durch epistemologische Unterscheidungen zwischen Begriff und Vorstellung aufgezeigt bzw. erklärt.⁷ Die epistemologischen Kriterien der Nahbarkeit des Absoluten als „Wahrheit“ stehen hier im Mittelpunkt und bilden den Bezugspunkt für die wissenschaftliche Annäherung. Diese epistemologisch fundierte und zugleich metaphysisch auf das Absolute gerichtete Perspektive spielt eine zentrale Rolle bei der linearen Verortung des absoluten Geistes, in der der höchste Stellenwert eben der Philosophie – durch das ihr angemessene Medium des Begriffes – zugeschrieben wird.

Das Absolute ist aber auch *Geist*, wie im ersten Passus akzentuiert wird. Damit wird das Absolute nicht nur in seiner Ausrichtung auf Gott im epistemologischen und metaphysischen Sinne aufgefasst, sondern auch in seiner Bezogenheit auf das Subjekt einerseits und auf den soziokulturellen und geschichtlichen Kontext, d.h. auf seine subjektiv-menschlichen, existentiellen und „weltlichen“, soziokulturellen Gestalten andererseits. Diese Kontextuierung erklärt, warum Philosophie und Religion auch als *Bildungsangelegenheiten* aufzufassen sind, wie Hegel dies im ersten Passus ausführt. Bildung heisst in diesem allge-

5 Hegel, Werke (Anm. 4), Bd. 8, S. 23–24. – Sigle: E 1.

6 Derselbe: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Werke (Anm. 4), Bd. 7, S. 27. – Sigle: R.

7 Zur Unterscheidung von Vorstellung und Begriff bzw. Denken bei Hegel vgl. E 1, § 20, bzw. E 3, § 445. – Zu dieser Problematik vgl. noch von der Verf.: *Hegels Auffassung der Versöhnung und die Metaphorik der „Vorrede“ der Rechtsphilosophie – Risse am System?* In: *Hegel-Studien*, Bd. 32, 1997, S. 137–160.

meinen, aber deutlich artikulierten Kontext eine allgemeine kulturelle Form, eine Institution im weitesten Sinne, in der und durch welche das Absolute – der höchste Inhalt, den die Philosophie als Wissenschaft ausdrückt, womit sie aber nur wenige ansprechen kann – einem jeden vermittelt und verständlich gemacht werden kann und soll.

Die subjektbezogenen und die weltlichen Formen und Gestalten des Absoluten als Geist sind der Zeit unterworfen; darum sind sie von kontingenter und geschichtlicher Natur. In diesem historischen Kontext wird die Religion als die geschichtlich frühere, die Philosophie als die spätere Form des Erkennens von Gott gekennzeichnet. Gerade in dieser weltlichen und zugleich subjektbezogenen Perspektive können und sollen die vorliegenden Formen des Geistes nicht nur als Stufen und Gestalten des absoluten Geistes aufgefasst werden: der absolute Geist hat über seine epistemologische und metaphysische „Reinheit“ hinaus auch andersartige, dh. subjektbezogene und geschichtliche Kennzeichnungen erhalten, die sich in ihnen als Bildungsformen prä-sentieren.

Damit hat Hegel die linear-epistemische Verortung des absoluten Geistes und den ausgezeichneten Status der Philosophie deutlich relativiert. Zunächst geschah dies dadurch, dass er feststellt: die Philosophie ist geschichtlich nicht die erste Form des absoluten Geistes; die Religion ist die historisch erste Form. Ein weiteres Element der Relativierung ist, dass nicht nur der Philosophie, sondern auch der Religion und sogar der Bildung ein ausgezeichneter Stellenwert zugeschrieben wird: diese deutliche Relativierung des besonderen Status der Philosophie im linear aufgebauten absoluten Geist findet man in den Ausführungen über die kulturelle Funktion, die den Formen des absoluten Geistes im Medium der Bildung zukommt.⁸ In dieser Relation gewinnt die Religion einen ausgezeichneten Stellenwert: die erstrangige kulturelle Funktion, das Absolute in einer Form vorzustellen und darzustellen, die geeignet ist, es „für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung“ zugänglich zu machen, wird nicht der Philosophie, sondern der Religion beigemessen. Die Philosophie kann eine solche Aufgabe erst dann übernehmen und erfüllen, wenn sie sich zur Bildungsform transformiert und ihre Kenntnissen auf diese Weise einem jeden zu vermitteln bereit ist⁹.

8 Zur kulturellen Funktion der Philosophie bei Hegel vgl. von der Verf.: *Mehrdimensionalität der praktischen Philosophie mit Blick auf ihre Grundmotive und ihre Bildungsfunktion*. In: dies.: *Versöhnung und System*. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie. München 2005, S. 72–75.

9 Die Schriften der Nürnberger Zeit dokumentieren diese Konzeption.

Dass die Religion „für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung“ zugänglich ist, liegt daran, dass sie über die „*Sprache des Gefühls und der Vorstellung*“ verfügt.¹⁰ Durch diese spezifische Sprache der Religion ist das Absolute nicht nur als Wahrheit im wissenschaftlichen Sinne – als Wahrheit für wenige, wie in der Philosophie mit ihrer begrifflichen Denk- und Sprachform – zum Ausdruck gebracht, sondern auch als Wahrheit „für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung“. Das spezifische Element der Religion besteht gerade darin, dass ihre Sprache imstande ist, die Wahrheit nicht nur als Wahrheit als solche, sondern auch als *subjektive Gewissheit mit persönlicher Konnotation* auszudrücken. Das Absolute als Gott einem jeden zu vermitteln, das ist die kulturelle Funktion der *Sprache der Vorstellung*. Darüber hinaus ist die Sprache der Religion geeignet, dieses Wissen von Gott in die innere Welt und besondere Existenz eines jeden zu transformieren. Das ist die subjektiv-persönlich gefärbte Funktion der *Sprache des Gefühls* und des Glaubens. Daran zeigt sich: die *Sprache der Religion* ergibt sich eigentlich aus den zwei Aspekten der Vorstellung und des Gefühls, die die soziokulturelle und persönlich-individuelle Funktion der Sprache gleichzeitig zur Geltung bringen.

Der Anspruch des modernen Individuums, die Wahrheit von Gott auch als seine eigene Gewissheit vorzustellen und darzustellen, erscheint *explixite* in dem dritten zitierten Abschnitt, wo Hegel den „Eigensinn“ erörtert. An dieser Stelle findet man auch eine weitere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie. Hegel bezieht sich hier auf den Anspruch des modernen Menschen auf Selbstbegründung und Selbstbestimmung, indem er den „Eigensinn“ als Charakteristikum des modernen Menschen beschreibt. Dieser Anspruch wurzelt in der subjektiven Freiheit als Prinzip der Moderne. Die Rechtfertigung durch sich selbst (durch eigene, vernünftige Einsicht, wie es in der vorliegenden Passage aus der Vorrede zur *Rechtsphilosophie* heisst) ist die Folge dieses Prinzips. Dieser „Eigensinn“ ist das „Charakteristische der neueren Zeit“ und das eigentümliche Prinzip des Protestantismus. Hegel betont in diesem Zusammenhang: die Luthersche Religion hat dieses Prinzip als „*Glauben im Gefühl*“ eingeführt, was gleichbedeutend damit ist, dass der Geist im Begriffe zu erfassen bestrebt ist. Die Subjektivität des Wissens von Gott („Glaube im Gefühl“) und der Stellung zu Gott („Zeugnis des Geistes“) ist also die Kennzeichnung, die die Religion der modernen Zeit und die Religiosität des modernen Menschen im Hegelschen Sinne auszeichnet.

¹⁰ Die Sprache ist „der vollkommene Ausdruck“ des Geistes – so Hegel. Vgl. E 3 (Anm.4), S. 192.

In diesem Deutungshorizont wird verständlich, warum Hegel hier nicht auf die Vorstellung, d.h. auf die angemessene epistemische Form der Religion rekurriert, sondern auf den „Glauben im Gefühl“. Der „Glaube im Gefühl“ ist offensichtlich nicht identisch mit der Vorstellung: mit dieser Formulierung drückt Hegel eine weitere, andersartige Dimension der Religion aus. Der „Glaube im Gefühl“ stellt nicht eine rein epistemische und metaphysische Form dar, sondern hat einen den Menschen als Individuum angehenden, *existentiellen* Aspekt inne, dessen Betonung für Hegel im Hinblick auf die kulturelle Funktion der Religion, die in der Vermittlung von Wissen vom Absoluten „für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung“ besteht, besondere Bedeutung hat.¹¹ Gerade darum, weil das Absolute in diesem Kontext nicht als Wahrheit in allgemein-epistemologischer und metaphysischer Perspektive thematisiert wird, sondern in einer subjektbezogenen, zugleich soziokulturell und geschichtlich verstandenen Perspektive. Dieses subjektzentrische und geschichtlich kontextuierte Fundament der modernen Freiheit mit ihrer Komplexität erklärt, warum die moderne Religiosität allein durch die lineare Struktur des absoluten Geistes nicht zu erläutern ist. Von da her ist verständlich, warum Hegel auch die zirkuläre Struktur des Geistes in seine Ausführungen zur Religion mit einbezogen hat.

Aus dem Gesagten ergeben sich einige für die vorliegende Problematik wichtige methodologische Folgen. Die Berücksichtigung der Gesamtstruktur des Geistes, die über die lineare Struktur hinaus auch die zirkuläre enthält, scheint das angemessene Verfahren für die Erläuterung der subjektiven Religion als Religion des modernen Menschen zu sein. Diese Einsicht erfordert die Berücksichtigung von methodologischen Konzeptionen und Verfahren Hegels, wie sie etwa die Relationalität („Verhältnis“), die Perspektivität („Standpunkt“) und die Totalität als Komplexe und Konstellationen von Begriffen darstellen.¹² Diese Art von Dialektik bildet das Deutungspotential, durch das und mit

11 Der Glaube im Gemüt geht bei Luther auf die Geste Jesu zurück, der „dem Gebot die Gesinnung“ entgegen setzte, wie es in einem Frankfurter Fragment formuliert ist. Vgl. G. W. F. Hegel: *Grundkonzept zum Geist des Christentums*. In: *Werke* (Anm. 4), Bd. 1, S. 301.

12 Relationalität ist ein Ausdruck, den auch Brandom verwendet, wo er seinen „hegelianischen Zugang zum Denken und Handeln“ erörtert. Aber Brandom versteht darunter etwas anderes: ein wichtiges Kennzeichen von Hegels Expressivismus, das auf die wechselseitige Beziehung von Explizitem und Implizitem in der Bestimmung der Aufgabe der Logik mit Blick auf die Normen praktischer Rationalität hinweist. Vgl. Robert Brandom: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Frankfurt a.M. 2001, 248–254.

dem die unterschiedlichen, zugleich intern miteinander verbundenen Verortungen der Religion bzw. ihre Deutungsebenen zu untersuchen und aufzuzeigen sind. Mittels dieses Deutungspotentials wird die besondere Relevanz der linearen Verortung keinesfalls in Frage gestellt, doch wird ihr von Hegel selbst – im Hinblick auf die zirkuläre Struktur und Bedeutungsebene – relativierter Stellenwert hervorgehoben. Die primäre Bedeutung der Berücksichtigung dieser zweidimensionalen Grundstruktur des Geistes liegt in der Möglichkeit, auch jene Überlegungen Hegels in Sicht zu bringen, die in und aufgrund der linearen Struktur des Systems verhüllt bleiben, obgleich sie systemimmanent sind und wichtige konzeptionelle Inhalte umfassen. Diese Möglichkeit kann die Rekonstruktion der Hegelschen Auffassung der Grundzüge der Religiosität des modernen Individuums und sogar der Hegelschen Konzeption der praktischen Individualität befruchten.

2. Der existentielle Aspekt der Religion

Den existentiellen Aspekt der Religion bei dem jungen Hegel hat Paul Tillich in seiner *Vorlesung über Hegel* (Frankfurt 1931/32) hervorgehoben.¹³ Interessant ist, wie schon der junge Hegel der existentiellen Dimension der Religiosität einen bodenständigen Charakter beigemessen hat, und zwar dadurch, dass er sie mit der Selbstdeutung und der Selbstbestimmung des Individuums verbunden hat, d.h. mit den zentralen Elementen seiner späteren Theorie der praktischen Individualität, wie sie in seiner enzyklopädischen *Philosophie des Geistes* und der *Rechtsphilosophie* von 1820 ausgeführt sind.

In der Frankfurter Konzeption der „subjektiven Religion“ findet man wichtige Motive, die auch für die reife Konzeption von großer Bedeutung sind. Die grundlegende Kennzeichnung der modernen Religion, die Hegel in der Formulierung „Glaube im Gemüt“ zum Ausdruck bringt, findet man schon in diesem Text. Hier ist folgendes zu lesen: „Es liegt in dem Begriff der Religion, daß sie nicht bloße Wissenschaft von Gott, seinen Eigenschaften, unserem Verhältnis und dem Verhältnis der Welt zu ihm und der Fortdauer unserer Seele – was uns allenfalls entweder durch bloße Vernunft annehmbar oder auf einem anderen Weg bekannt wäre -, nicht eine bloße historische oder rasonierte Kenntnis

¹³ Vgl. Paul Tillich: *Vorlesung über Hegel* (Frankfurt 1931/32), hrsg. von E. Sturm. Berlin-New York 1995. – Im folgenden wird aufgezeigt, dass der existentielle Aspekt auch bei dem reifen Hegel eine besondere Bedeutung gehabt hat, worin ein Beleg für die inhaltliche Kontinuität in Hegels Werk zu erkennen ist.

ist, sondern daß sie das Herz interessiert, daß sie einen Einfluß auf unsere Empfindungen und auf die Bestimmung unseres Willens hat“.¹⁴

Es zeigt sich: die subjektive Religion ist hier als praktische Motivation zu verstehen, die einen besonderen Stellenwert durch ihren „Einfluss auf die Handlungen und Denkart“ hat (F, S. 12). Die subjektive Religion hat auch anthropologische und existentielle Aspekte: „Sie äußert sich in Empfindungen und Handlungen“ und ist „etwas individuelles“, „modifiziert sich in jedem Menschen anders“ (F, S. 14). Das Entscheidende ist aber, dass die Momente der subjektiven Religion als „Beweggründe“ aufzufassen sind. Als praktische Motivationen werden sie „Nachdruck auf das Gemüt, auf die Bestimmung des Willens zu Handlungen ausüben“ (F, S. 34). Der allgemeine anthropologische Hintergrund ist, dass der Mensch selbst handeln, selbst wirken, sich selbst entschliessen soll (F, S. 32).

Ohne die Problematik der Kontinuität in Hegels Konzeption der Religion weiter verfolgen zu können, wenden wir uns nun jener Konzeption zu, die man in dem Manuskript über die Religion von 1821 findet¹⁵. Für die vorliegende Deutung der subjektiven Religion ist dieses Manuskript von besonderer Bedeutung, da dies einer der wenigen authentischen Texte über die Religion von dem reifen Hegel ist. Über die Authentizität hinaus gibt es noch einen weiteren Grund für die Bevorzugung dieses Textes: dieses Manuskript bietet eine Vergleichsmöglichkeit mit der zeitlich nahe liegenden *Rechtsphilosophie* von 1820 und der *Kunstphilosophie* von 1823. Ein solcher Vergleich könnte ein ausschlaggebender Beitrag zu einer hegeltreuen und zugleich zeitgenössischen Rekonstruktion von Hegels Konzept des modernen Individuums sein. Im Rahmen dieses Gesamtkonzepts könnte man den spezifischen Stellenwert und die besondere Bedeutung der modernen Religiosität in ihrer Komplexität aufzeigen. Aber ein solches Unternehmen überschreitet die Grenzen dieses Beitrages.

In dem Manuskript von 1821 stellt Hegel folgendes fest: die „subjektive Seite der Religion“ ist ein „wesentliches Moment“ (M, S. 97).¹⁶ Diese subjektive Seite der Religion ist auch hier vor allem als eine praktische Stellung aufzufassen: die subjektive Haltung als „Verhalten zu Goti“ steht in dem Mittelpunkt. Diese Haltung kennzeichnet Hegel als eine „innere Geschichte im Geist und Gemüt“ (M, S. 98–99). Hier

14 G. W. F. Hegel: Fragmente über Volksreligion und Christentum. In: Werke (Anm. 4), Bd. 1, S. 11. – Sigle: F.

15 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Anm. 1).

16 Auch in diesem Gedanken ist eine konzeptionelle Kontinuität zwischen dem Frühwerk und dem religionsphilosophischen Manuskript von 1821 festzustellen.

geht es um nichts anderes als um die Selbstkonstitution des modernen Individuums. Das moderne Individuum konstituiert sich durch eine „innere Geschichte“ und in der Gestalt des Gemüts und der inneren Welt. Diese Selbstkonstitution des Individuums auf dem Boden der inneren Welt und durch die eigene, innere Geschichte ist die grundlegende Kennzeichnung der Geburt und des Wesens des modernen Individuums. Die innere Geschichte und die innere Welt weisen auf die Trennung hin, die zwischen dem Selbst und der Welt, dem Subjekt und dem Objekt, dem Menschen und Gott eintritt und die logischerweise zu einem Schwanken in der Haltung führt, weshalb auch eine neuartige Vereinigung erforderlich wird. Diese existentielle Lage erweckt das Bedürfnis des zerrissenen Individuums nach Identität und Integrität. Das Individuum der modernen Zeit kann seine Identität und Integrität nur in und durch seine innere Welt und seine eigene Geschichte vermittelt erreichen. Diese Leistung der Innerlichkeit ist eine entscheidende Komponente der modernen Kultur, wie Charles Taylor aufgezeigt hat.¹⁷

Die Innerlichkeit wirkt sich auf alle Formen des Geistes, des Menschlichen und der Kultur aus, auch auf die Kunst und die Philosophie der Moderne, nicht nur auf die Religion. In der Religion tritt diese Wende in und durch die Reformation auf: „Aber es ist unendlich wichtig, diese subjektive Seite, welche Luther Glaube genannt hat, so hoch gestellt zu haben.“ (M, S. 101.) Das Wesentliche an der Reformation liegt eben in dem „ewigen Prozess des Subjekts, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen“ (M, S. 102). Hegel schreibt hier über das *Einssein als Identität des Subjekts mit sich* (M, S. 103).¹⁸ In der subjektiven Suche nach persönlicher Identität, die bei Hegel gerade durch Gott als das Absolute in seiner Subjektbezogenheit vermittelt wird, kommt das tiefe „Bedürfnis der Religion“ als „absolutes Verlangen nach etwas Festem“ zum Ausdruck (M, S. 155).

So zeigt sich, dass es sich hier um die Identitätsproblematik des modernen Individuums handelt, die im Moralitätskapitel der *Rechtsphilosophie* von 1820 eingehend und systematisch erläutert wird, das den systematischen Ort von Hegels Theorie praktischer Individualität bildet.

17 Zur besonderen Bedeutung der Innerlichkeit für die neuzeitliche Kultur vgl. Charles Taylor: *Quellen des Selbst*. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M. 1996, S. 207–372. Es ist zu bedauern, dass Taylor in diesem Zusammenhang Hegels Leistung nicht einmal erwähnt.

18 Die Suche nach Identität des Selbst als subjektivste Angelegenheit findet zugleich in geschichtlich-kulturellem Kontext in der „Vielfalt von Religionen“ statt, was der modernen Religiosität bei Hegel eine hohe Spannung verleiht. Vgl. ders.: M, S. 107.

In der Moralität ergibt sich das Dasein als Existenz des Individuums. Diese Existenz ist auf der Stufe des objektiven Geistes keine unmittelbare, wie dies beim subjektiven Geist der Fall ist, sondern sie drückt eine theoretisch-selbstreflexive und eine praktisch-selbstbestimmende Haltung aus.¹⁹ Das Gute wird hier zwar thematisiert, doch ohne auch als Verhältnis zu Gott angesprochen zu werden. Damit sieht man sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass das Problem der Religiosität des modernen Subjekts am zentralen systematischen Ort der praktischen Individualität *nicht erörtert wird*.

Wie kann man aus dieser Sackgasse herausgelangen?

Eine Möglichkeit ist, dass man sich an die institutionelle Kontexturierung der Religiosität wendet, die in der Kirche stattfindet.²⁰ Diese Möglichkeit bietet sich im Staatskapitel, wo Hegel die Kirche eingehend erörtert. Diesen Weg werde ich jedoch nicht beschreiten: in diesem Beitrag wird nicht das Verhältnis der Religion bzw. der Kirche zum Staat thematisiert. Wichtiger scheint mir die Überlegung, dass die Problematik der subjektiven Religion und der „subjektiven Seite“ der Religion bei Hegel nicht in einer Institution, und schon gar nicht in der Kirche wurzelt. „Glaube im Gefühl“ ist der Ausdruck, mit dem Hegel das grundlegende Charakteristikum der subjektiven Religiosität der modernen Individuen erläutert, die mit den institutionellen Komponenten der Religion nicht verwechselt werden darf. Diese Formulierung – „Glaube im Gefühl“ – führt uns zum subjektiven Geist zurück. Man bewegt sich also wie ein Krebs: vom absoluten Geist zum objektiven und vom objektiven zum subjektiven Geist. Eben diese Relationalität der Strukturebenen des Geistes und der dazu gehörigen Begriffe eröffnet die Möglichkeit eines konstitutiven Verfahrens im Sinne Hegels, wodurch eine korrekte Antwort auf unsere Fragen gegeben werden

19 Für die Erhellung des besonderen Stellenwertes der praktischen Individualität findet man wichtige Textstellen im Moralitätskapitel der *Rechtsphilosophie*. In § 105 ist über die Konstitution der praktischen Individualität folgendes zu lesen: „Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seiende Identität gegen das Ansichsein und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die Person zum Subjekte.“ R, S. 203. – In § 106 liegen weitere Erklärungselemente für die praktische Individualität bzw. ihre Selbstkonstitution vor: „Die Selbstbestimmung des Willens ist zugleich Moment seines Begriffs und die Subjektivität nicht nur die Seite seines Daseins, sondern seine eigene Bestimmung (§ 104).“ R, S. 205.

20 Hegels Leistung in Verbindung mit Kant besteht nach Brandom darin, dass die Normen bei Hegel als Begriffe „Bodenkontakt bekamen, indem er den normativen Status als sozialen Status verstand und eine Auffassung entwickelte, der zufolge jegliche transzendente Konstitution soziale Institution ist.“ Robert Brandom: *Begründen und Begreifen*. (Anm. 12), S. 52.

kann. Darin erweist sich die Fruchtbarkeit einer Deutung, die sich auf die zirkulären Strukturen des Systems stützt.

3. Glaube im Gefühl. Epistemische und individuell-existentielle Bedeutungen des Verhältnisses zu Gott im systematischen Rahmen des Geistes

Hinausgehend über die Vorstellung als epistemisch angemessene Form der Religion, die systematisch zum theoretischen Geist im Rahmen des subjektiven Geistes gehört, hat Hegel auch das *Gefühl* in die Problematik der Religiosität miteinbezogen, wie oben aufgezeigt. Im Abschnitt *Probleme der Verortung der Religion und der systematische Status der subjektiven Religiosität* wurde erläutert, dass Hegel dem Gefühl eine subjektiv-individuell-existentielle Bedeutung zugeschrieben hat. Damit hat er zwei Aspekte der epistemischen Form der Religion – den der Vorstellung und den des Gefühls – unterschieden und sie mit verschiedenen sprachlichen Kennzeichnungen versehen. Um den Status des „Glauben im Gefühl“ näher zu erkunden, wenden wir uns nun an die *Philosophie des Geistes*. In diesem enzyklopädischen Werk hat Hegel das Gefühl durch drei Relationen des subjektiven Geistes erläutert; diese sind: erstens das Gefühl in der fühlenden Seele, zweitens das Gefühl als das praktische Gefühl, drittens das Gefühl im Rahmen des freien Geistes.²¹

Die erste Bedeutung des Gefühls erscheint zunächst in seiner konfusen Natur: in der *fühlenden Seele* tritt die Seele *individuell* in das Verhältnis zu ihrem unmittelbaren Sein auf.²² Die fühlende Seele ist die *innerliche Individualität* (E 3, § 403, S. 122) und eine *Totalität ihrer besonderen Welt*. Im Gefühl erscheinen „alle wesentlichen Verhältnisse“, ohne aber voneinander unterschieden zu werden. Gefühlstotalität, Gefühlsleben, Gefühlssein sind Hegels Ausdrücke, mit denen er den noch nicht getrennten *epistemischen und existentiellen Status* des Gefühls bzw. seine Unartikuliertheit kennzeichnet. Diese „konzentrierte Individualität“ als eine konfuse, noch nicht artikulierte Gestalt erscheint

21 In diesen Relationen erweist sich, dass Hegel dem Gefühl im epistemischen und individuell-existentiellen Sinne einen relativ selbstständigen Status beigemessen hat, der aber im geschichtlichen und lebensweltlichen Kontext deutlich relativiert wird. Darüber hinaus zeigt sich hier auch, dass die lineare Struktur des Systems intern relativiert wird, insofern die Problematik des Absoluten auch in den Stufen und Gestalten des subjektiven Geistes thematisiert wird.

22 Vgl. E 3, § 390, S. 49.

im Herz und Gemüt. (E 3, S. 126–127). Das (Selbst-)Gefühl ist eine Art *epistemische und existentielle Unmittelbarkeit*, eine „konzentrierte“, d.h. noch nicht gegliederte und artikulierte Individualität, die sich von einem vernünftigen, artikulierten Bewusstsein und von einer gegliederten Seinsart unterscheidet.

Die zweite Bedeutung findet man in dem praktischen Gefühl. Über das *praktische Gefühl* ist in § 471 der *Philosophie des Geistes* folgendes zu lesen: Die Ideen von Gott, Recht, Sittlichkeit können auch gefühlt werden. Die Betonung der gefühlten Form dieser Ideen ist wichtig, insofern sie auf die *Expressivität der Vernunft* hinweist, die über rationale Elemente und Formen des Wissens hinaus auch nicht-rationale integriert.²³ Diese gefühlte Art der Ideen bleibt aber beschränkt, fügt Hegel sofort hinzu: das Gefühl ist nichts anderes als die Form der unmittelbaren eigentümlichen Einzelheit des Subjekts. Die Vernunft stellt den Bezugspunkt dar: die Wahrheit und wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der Allgemeinheit der Intelligenz, nicht in der Einzelheit des Gefühls als solchem stattfinden. Die Vernunft ist aber auch ein integrierendes Medium; demnach ist „im Menschen nur *eine Vernunft im Gefühl, Wollen und Denken*“ (E 3, S. 291). Hegel weist damit auf die *Schranken* des Gefühls hin, wobei er hier auch seine integrierende Bedeutung betont: die Idee von Gott kann gefühlt werden, was die Form der *eigentümlichen Einzelheit des Subjekts*, anders gesagt: *Existenz* ist. Die unmittelbare Form der Einzelheit als Existenz ist für die Selbstbestimmung und Selbstentfaltung der Individualität, die uns interessiert, vor allem darum von Bedeutung, weil sie den Ausgangspunkt für die selbstbestimmende Individualität darstellt (E 3, S. 292–293). Doch erst die (theoretische und praktische) Selbstbezogenheit als Selbstreflektieren und Selbstbestimmen ist es, die aus dem Defizit der unreflektierten und unbestimmten Art des Wissens des Gefühls und der Existenz der Einzelheit hinausführt. Damit eröffnet sich der Weg zu einer höheren Gestalt des Wissens bzw. der individuellen Existenz, zu der „*besonderen Existenz*“ als konkreter, wirklicher Lebenswelt des freien Individuums, die Hegel im Blick auf den subjektiv-freien Geist zwar anspricht, aber erst in seiner Konzeption des objektiven Geistes ausführt.

23 Die Problematik der expressiven Vernunft hat Charles Taylor eingeführt, und zwar in seiner Deutung der neuzeitlichen Identität. Vgl. Anm. 17. S. 639–640. – Ohne hier darauf einzugehen, soll daran erinnert werden, dass Brandom diese Deutung der expressiven Vernunft in wesentlichen Punkten verändert hat, indem er sie in den Mittelpunkt stellt. Vgl. R. B. Brandom: *Expressive Vernunft*. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung. Frankfurt a. M. 2000.

Die dritte Bedeutung des Gefühls ist im Abschnitt über den freien Geist anzutreffen. In § 481 erörtert Hegel die Idee der Freiheit als das eigene Wesen des Geistes. Die Idee der Freiheit eines jeden ist durch das Christentum in die Welt gekommen, in dem das Individuum als solches einen unendlichen Wert erhalten hat.²⁴ Hegel führt hier aus, dass diese Freiheit zunächst nur Prinzip des Geistes und Herzens im subjektiven Geist ist und sich erst später zur rechtlichen, sittlichen, religiösen Wirklichkeit bzw. zur Lebenswelt im objektiven Geist – als „weltliche Existenz“ und „besondere Existenz“ – entwickelt. Damit wird das *subjektive Moment der Freiheit* in den geschichtlichen, individuell-existentiellen und konkret-lebensweltlichen Kontext eingeordnet, der das Übergehen der „subjektiven Seite“ der Religion, des „Glaubens im Gefühl“ in den objektiven Geist und somit auch in die Lebenswelt als besondere Existenz unmittelbar begründet. Die geschichtlichen Erlungenschaften der modernen Freiheit durchdringen die Existenz und Lebenswelt des modernen Menschen, so auch sein Verhältnis zu Gott. In diesem Zusammenhang erweist sich Hegels systematische Stellungnahme als ausschlaggebend: in die Gestalten des objektiven Geistes integrieren sich auch die Gestalten des subjektiven Geistes. Darum sind die Strukturen des objektiven Geistes von komplementärer Natur²⁵, und darum ist nicht bloß der Geist, sondern auch der objektive Geist nur in einem begrenzten Sinne als soziale Institution aufzufassen.²⁶

Erst in diesem komplexen, den subjektiven und objektiven Geist verknüpfenden Kontext gewinnt das Gefühl eine konkret-lebensweltliche Bedeutung. Es geht darum, dass die Lebenswelt, deren systematischer Ort in den Relationen der Moralität, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft zu finden ist, nicht nur „weltliche“, „objektive“ Lebenssphären integriert. Das Gemüt als Set von Gefühlen bildet einen „inneren Raum“ des freien Individuums und stellt eine selbstständige „innere Welt“ als interne Komponente der „besonderen Existenz“ als Lebens-

24 Für die Erläuterung dieses Paragraphen über das Gefühl ist § 400 zur Empfindung insbesondere geeignet. Hier liest man folgendes: „Alles ist in der Empfindung und, wenn man will, alles, was im geistigen Bewusstsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine Quelle und Ursprung in derselben; denn Quelle und Ursprung heisst nicht anderes als die erste, unmittelbare Weise, in der etwas erscheint“. E 3, § 400, Anm., S. 97–98. Er fügt hinzu: „Dass aber die Empfindung und das Herz nicht die Form sei, wodurch etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht usf. gerechtfertigt sei“. Ebd., S. 98.

25 Dean Moyer: *Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen*. In: Hegels Erbe (Anm. 2), S. 209–253.

26 Zur herausragenden Bedeutung der sozialen Institution für Hegels Philosophie vgl. Brandoms Stellungnahme: Anm. 20.

welt eines jeden dar.²⁷ Das Innerliche als selbstständige Region der Subjektivität ist der „allgemeine Boden“ dafür, „dass der Mensch seinen Wert, seine Unendlichkeit und einen absoluten Wert in der Innerlichkeit“ hat (M, S. 50). Diese interne Verbindung zum Absoluten in und durch die „innere Welt“ ist eines der entscheidenden Kennzeichen der modernen Religiosität. Nun hat jeder nicht nur ein Bewusstsein von Gott, sondern auch eine subjektive, eigene Gewissheit der Einheit (oder gerade der mangelnden Einheit) mit dem Absoluten, damit die Gewissheit (oder die fehlende und vermiste Gewissheit) der eigenen Freiheit (M, S. 16). Das Wissen von Gott ist also von dem *eigenen* Leben, von der *eigenen* Freiheit nicht zu trennen, sei dieses Leben auch ein gescheitertes oder diese Freiheit eine mangelnde. Entscheidend ist, dass das Wissen von Gott und die Haltung zu Gott nur durch eigene Gewissheit zur Wahrheit für das Individuum – und so für einen jeden – werden können. Diese Gewissheit wurzelt aber in einer formellen, empirisch-universellen Freiheit; darauf macht Hegel uns immer wieder aufmerksam. Diese moderne existentielle Lage kann zwar zu einem problematischen, immer in Frage gestellten Wissen und sogar zum Scheitern eines Lebens führen, dennoch sah Hegel in der subjektiven und formellen modernen Freiheit auch etwas Großartiges.

Wenn das Wissen über Gott von der eigenen Gewissheit des Individuums nicht zu trennen ist, dann entstehen auch *unterschiedliche Alternativen im Verhältnis zu Gott*. Die Selbstbestimmung durchzieht auch dieses Verhältnis. In dieser Hinsicht hat Hegel schon früh mit der extremen Alternative des Todes Gottes gerechnet, die freilich für ihn nie akzeptabel war. Dennoch hat er diese Alternative an mehreren Stellen angesprochen. Die besondere Bedeutung der subjektiven Gewissheit, und damit der subjektiven Freiheit, auch in den letzten Fragen des Menschseins führt dazu, dass Hegel in der „schwankenden Haltung“ eine der grössten Schwierigkeiten des modernen Menschseins erblickt. In diesem Kontext ist eine der entscheidenden Funktionen der subjektiven Religion zu erkennen: sie besteht in dem Bedürfnis nach Gott als Bedürfnis nach Vereinigung.²⁸

27 Zum Status der inneren Welt als eigener innerer Raum siehe Hegels folgende Bemerkung: „Knechte haben keinen inneren Raum, innere Ausdehnung, Seele von Umfang“ (M, S. 65).

28 Auch dieses Motiv zeigt eine konzeptionelle Kontinuität in Hegels Werk. Das Motiv des Bedürfnisses nach Philosophie als einer vereinigenden Macht findet man ebenso in der *Differenzschrift*. Vgl. G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: Werke (Anm. 4), Bd. 2, S. 20–25.

4. Das Bedürfnis nach Vereinigung und seine subjektive Befriedigung durch Glauben im Gefühl

In der Form des „Glaubens im Gefühl“ – nicht einfach in Form einer Lehre – von Gott zu wissen, dient der subjektiven Befriedigung des Bedürfnisses nach Vereinigung in und mit dem Absoluten schon bei dem jungen Hegel. Das Verhältnis zu Gott in und durch Glauben wird uns als denkenden und freien Wesen beigemessen und geht uns alle nicht nur in unserem Menschsein im allgemeinen, sondern ebenso in unserer individuellen Existenz an.

Das ist freilich nur das Prinzip. Wie aber sieht es in der Wirklichkeit aus? Hegels Antwort liegt darin, dass der Glaube als subjektiv-innerliche Form der Religiosität zu einer Komponente der Lebenswelt werden kann, ist er das aber nicht unbedingt. Gott ist bei Hegel einerseits aus dem Menschsein nicht zu eliminieren, andererseits ist es aber auch nicht ausgeschlossen, dass Gott im Leben eines modernen Menschen unreflektiert und sogar ausgeschlossen bleibt.²⁹ Für ihn war die These über Gottes Tod nicht akzeptabel: Gott soll existieren und sich uns, modernen Individuen manifestieren und offenbaren, um den Sinn des Lebens nicht nur des Menschen als solches, sondern auch eines jeden zu finden.

Aber der „Glaube im Gefühl“ bringt zugleich die Subjektivität der Religiosität des modernen, unendlich freien Menschen zum Ausdruck, der auf die letzte Frage über den Sinn seines eigenen Seins subjektiv, willkürlich, beliebig antwortet. Seine Beziehung zu sich, zu anderen und zu Gott ist für den Menschen nicht mehr vorgegeben, sondern ihm aufgegeben: als freies Wesen befindet er sich auf der Suche nach Gott, aber auch nach sich selbst. Der moderne Mensch weiss aber nicht unbedingt, dass er auf der Suche nach Gott und nach sich selbst ist. Die moderne Religiosität enthält die Alternativen des Nicht-Wissens oder des Unwissens, des falschen, unangemessenen Wissens von Gott, aber auch die Annahme von Gottes Tod, die für Hegel eine mögliche, obgleich nicht wünschenswerte Alternative der modernen Religiosität darstellt.

Hegel sah in der modernen subjektiven Freiheit sowohl einen Gewinn als auch ein Defizit. Das besonders Defizitäre lag für ihn in der Zufälligkeit, Beliebigkeit, Kontingenz und Fragmentiertheit des mensch-

²⁹ Die radikalste Form der modernen Religiosität, nämlich Gottes Tod, ist schon bei dem jungen Hegel anzutreffen, der in Auseinandersetzung mit Pascal die These vom Tod Gottes als extreme Folge der Subjektivierung der menschlichen Seins aufgefasst hat. Vgl. ders.: *Glauben und Wissen*. In: *Werke* (Anm. 4), Bd. 2, S. 432.

lichen Seins als individueller Existenz. Die „schwankende Haltung“ ist eine der entscheidendsten mentalen Folgen der subjektiven Freiheit in der Lebenswelt, was Hegel sowohl im Blick auf den sozialen Kontext in seiner *Rechtsphilosophie* als auch im Blick auf die Kunst als eine typisches problematisches Phänomen der Moderne erörtert hat. Die schwankende Haltung tritt auch im Verhältnis zu Gott auf, wie Hegel das im Manuskript über Religionsphilosophie von 1821 erhellt. Daraus entspringt der Wunsch nach einer Konsolidierung der Lebenswelt, der in dem Bedürfnis nach Vereinigung als Bedürfnis nach Religion zum Ausdruck kommt. Dieses Bedürfnis kann durch den „Glauben im Gefühl“ *prinzipiell* in jedem Einzelnen befriedigt werden, doch geschieht dies nicht unbedingt.

Um auf die Frage zurückzukommen, ob die Religiosität eine konstitutive Komponente der Selbstkonzeption und der Selbstkonstitution des modernen Individuums bildet, ist folgendes festzustellen: in die Selbstdeutung und Selbstbestimmung *können* auch Kenntnisse von Gott und Haltungen zu Gott mit einbezogen werden: Wissen von Gott und Stellung zu Gott *können* konstitutiv für die Selbstdeutung und Selbstbestimmung des eigenen Lebens werden, aber sie *sind das nicht unbedingt*. Für Hegel war es wünschenswert, den Glauben als Wissen von Gott durch die Bildung einem jeden zu vermitteln und dadurch das Verhältnis eines jeden zu Gott zu prägen. Aber er war nüchtern genug, um die Komplexität dieses Verhältnisses, auch das Problematische und die Extreme der Subjektivierung des Verhältnisses zu Gott, zu erkennen.

In seiner Deutung der „subjektiven Seite“ der Religion hat Hegel auf die spannende und spannungsvolle Problematik der Religiosität des modernen Individuums hingewiesen. Diese Problematik wäre *allein* aus der Perspektive des absoluten Geistes, in der der Religion im Rahmen einer hierarchischen Struktur ein fester, sogar starrer systematischer Stellenwert zugewiesen ist, kaum zu erkennen. Diese spannende Problematik ist vielmehr nur von den internen Relationen des Geistes her zu rekonstruieren. Diese zweite Art von System eröffnet neue Deutungsmöglichkeiten auch für die in der neopragmatischen Diskussion angesprochenen Probleme der praktischen Einstellungen und der Kultur. Das würde aber über unser Thema hinaus führen.

5. Einige Konsequenzen

Es hat sich herausgestellt: das Verhältnis zu Gott und das Bewusstsein von Gott kommen bei Hegel einem jeden zu. Dieses Verhältnis hat epistemische, existentielle und soziokulturelle Aspekte und Bedeutungs-

ebenen. Epistemisch stellen die Vorstellung *und* der Glaube im Gefühl die von Hegel bevorzugten Formen dar, in denen das Bewusstsein von Gott als religiös-theoretisches Verhalten bzw. das Verhältnis zu Gott als religiös-praktisches Verhalten artikuliert werden können. Aber nicht nur die Artikulation durch Vorstellung und Glauben sind von unterschiedlicher Art, sondern auch ihr systematischer Stellenwert und ihre Funktionen. Die Vorstellung ist die epistemisch bevorzugte Form der Religion im Rahmen des absoluten Geistes, wo die Religion metaphysisch, in Ausrichtung auf das Absolute als das Wahre eine *abstrakt-allgemeine* kulturelle Form darstellt, die aber weder geschichtlich noch individuell konkret *bestimmt* ist.

Im Rahmen des Vergleichs mit anderen Formen – mit der Kunst und der Philosophie, deren kulturell-geschichtliche Natur hier nicht untersucht wird, – hat Hegel die Vorstellung auf einen epistemologisch und metaphysisch verstandenen Begriffskreis (Anschauung und Begriff) bezogen. Damit entstand eine hierarchische Struktur, in deren Rahmen die Religion als mittlere Stufe des absoluten Geistes aufgefasst wird. In diesem Rahmen gewinnt die Religion wie auch ihre epistemisch angemessene Form, die Vorstellung, einen *festen, sogar starren Stellenwert*.

Doch hat Hegel die Religion als Bewusstsein eines jeden von Gott auch in einer andersartigen Perspektive bzw. in anderen Relationen aufgefasst, wodurch er über den starren Rahmen des absoluten Geistes hinausgeht. In dieser Relation wird die kulturelle Funktion der Formen des absoluten Geistes akzentuiert, die darin besteht, das Absolute „für alle Menschen, für Menschen aller Bildung“ zu vermitteln. In dieser Hinsicht hat Hegel der Religion eine weitere epistemische Form zugeschrieben, die in dem „Glauben im Gefühl“ als „subjektive Seite“ der Religion besteht, dem Hegel aber keinen starren Stellenwert in einem hierarchischen System eingeräumt hat.

Man kann die Bedeutung des „Glaubens im Gefühl“ erst dann richtig verstehen, wenn man die Perspektiven (mit Hegel: den Standpunkt), die Relationen (mit Hegel: die Verhältnisse) und die Konfigurationen der jeweiligen Begriffe des Geistes vor Augen hat. Die methodologische fruchtbare Bedeutung dieser zirkulären Verortung hat sich darin erwiesen, dass der „Glaube im Gefühl“ als subjektive Religiosität der konkreten Individuen im Blick auf die Relation zwischen subjektivem und objektivem Geist zu untersuchen ist.

In der zirkulären Struktur findet man wichtige Überlegungen, die im Rahmen der linearen Struktur nicht thematisierbar sind. Der „Glaube im Gefühl“ ist mehr als eine reine epistemische Form des Bewusstseins von Gott wie etwa die Vorstellung. Im „Glauben im Gefühl“ kommt sowohl

der kulturell-geschichtliche Hintergrund der Religion der modernen Zeit (der Protestantismus Lutherischer Prägung) als auch die individuelle Betroffenheit als existentieller Aspekt der modernen Religiosität („Eigensinn“) ans Licht. An diesem Punkt wird die Bedeutung der Subjektivierung der Religion einsichtig, die in dem Prinzip der modernen Welt, der unendlich subjektiven Freiheit wurzelt, und die für die Individuen durch ihre Selbstreflexion und Selbstbestimmung als Fundament ihres eigenen Lebens Gewinne, aber auch Verluste mit sich gebracht hat. Die religiösen Folgen dieser Wende hat Hegel in seiner Konzeption der Moralität – am zentralen Ort der praktischen Individualität – nicht thematisiert. Diese Tatsache nährt die Vermutung, dass Hegel die subjektive Freiheit auch in der Frage der Religiosität respektierte. Diese Vermutung kann aber erst dann bestätigt werden, wenn die Religiosität auch am Schnittpunkt des subjektiven und des objektiven Geistes untersucht wird. Wichtige Aspekte und Komponenten der praktischen Individualität, so den „Glauben im Gefühl“, hat Hegel nicht in Zusammenhang mit dem absoluten Geist, sondern mit dem subjektiven Geist erörtert. Daher waren der Status und die Bedeutung des „Glaubens im Gefühl“ aus den Binnenrelationen des subjektiven Geistes bzw. aus den Relationen des subjektiven und des objektiven Geistes zu rekonstruieren.

Bei Hegel ist auch eine „neutrale Systemimmanenz“ festzustellen, die eine deutliche Distanzierung gegenüber den Anforderungen an die Religiosität eines jeden von Seiten des Christentums bedeutet. Offenbar hat das „Recht auf Besonderheit“ als Recht auf die Bestimmung des eigenen Lebens als „weltliches“ Element einen stärkeren Status bei ihm. Das „Recht auf Besonderheit“ hat nicht zuletzt dadurch einen ausgezeichneten Stellenwert, dass es im Mittelpunkt der Moralität – des Ortes von Hegels systematischer Konzeption der praktischen Individualität – steht.

Die praktische Individualität stellt die philosophisch-systematische Gestalt des geschichtlich-sozial und individuell konkreten modernen Menschen dar, welcher sich in seiner konkreten Lebenswelt immer wieder mit letzten Fragen, so auch mit der nach dem Absoluten, konfrontiert. Hegel erläutert, wie sich das moderne Individuum als geschichtliche und zugleich individuell konkrete Gestalt der praktischen Individualität darauf richtet, alles als das seinige zu setzen. Diese Haltung der Selbstsetzung bezieht sich nun auch auf das Wissen von Gott und auf das Verhalten zu Gott, wie dies in der subjektiven Gewissheit erscheint; die Selbstkonstitution ist das ausschlaggebende Kennzeichen nicht nur der weltlichen Praktiken des modernen Individuums, die die Neopragmatiker in den Mittelpunkt stellen, sondern seiner Existenz

überhaupt. Dieser erweiterte und zugleich systeminterne Horizont der praktischen Individualität bietet eine systematisch korrekte Deutungsposition auch für diejenigen Praktiken an, die im Zentrum des Interesses der zeitgenössischen neopragmatischen Debatte stehen.

Die Frage ist jedoch, ob man bereit ist, sich in dem Deutungsprozess zu bewegen, der sich auf die Relationen und Perspektiven des Systems einlässt, d.h., ob man bereit ist, die mühsame Arbeit des Begriffs auf sich zu nehmen.