„Religion hat denselben Zweck, denselben Inhalt wie die Philosophie“

Herta Nagl-Docekal

Abstract: Wie erörtert Thomas M. Schmidt die Unterscheidung von Profanem und Sakralem mit Bezug auf Georges Bataille und Jürgen Habermas? Ausgehend von Schmidts These, wonach die religiöse Vorstellung für Hegel „nicht in einem komplementären Außenverhältnis zum Wissen“ stehe, erläutert der Beitrag Hegels Plädoyer für eine denkende Neu-Aneignung des Inhalts von Religion, das heute für Gläubige jeder Art von Bekenntnis Relevanz hat. Diskutiert wird Hegels Pointe: „Wenn die Theologie nicht Philosophie ist, so weiß sie nicht, was sie will“, die auch das Projekt einer Übersetzung säkularer Inhalte in die Sprache der Theologie impliziert. Mit Blick auf den Anspruch der „kommunikationstheoretischen Transformation der hegelschen Philosophie des Geistes“ wird Hegels Konzeption von „Gemeinde“, im speziellen deren Potential von Vergebung und Versöhnung, näher betrachtet.

Keywords: Profanisierung, aneignende Übersetzung, Wahrheit, Geist, Bataille, Hegel

> „No philosophical approach trying to understand what it means to be human in a globalized world would be complete without an adequate account of religion.” (Thomas M. Schmidt[1])

Übergang aus mythischen Denkformen und eingespielten Riten

In einer pointierten Rekapitulation des Anspruchs seiner Philosophiegeschichte, die als „‚Genealogie‘ des nachmetaphysischen Denkens“ konzipiert ist, erläutert Jürgen Habermas, wie die „Zuordnung zur sog. Achsenzeit“ zu verstehen sei: Diese verweise „auf die Umstrukturierung einer zeitlich vorangehenden Gestalt des Geistes, eben jener mythischen Weltbilder, mit denen die Philosophie […], und darauf kommt es mir an, dieselbe Aufgabe und dieselbe Funktion teilt“[2]. Enthält diese Pointe eine Anspielung auf Hegels These: „Religion hat denselben Zweck, denselben Inhalt wie

1 Schmidt (2018), 30.
2 Habermas (2023), 368–369.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Philosophie“[3]? Stimmen die Überlegungen, von denen die so ähnlichen Formulierungen getragen sind, in ihrem Kern überein? Dieser Frage nachgehend, sollen die folgenden Ausführungen entscheidende Differenzen aufzeigen sowie deren Konsequenzen hinsichtlich der von Thomas Schmidt fokussierten Frage nach der Stellung des Menschen in einer globalisierten Welt.

Das zentrale Anliegen der Philosophie sieht Habermas darin, „der Welt- und Selbstverständigung“ zu dienen und damit zugleich „die Funktion der sozialen Integration zu erfüllen“. Ihre Genese verortet er – unter Verweis auf jene Diskussionen, „die unter dem Stichwort ‚Vom Mythos zum Logos‘ geführt worden sind“ – im „kritischen Übergang vom Mythos zu den verschiedenen achsenzeitlichen Weltbildern“, der einen maßgeblichen „Erkenntnisfortschritt“ darstellt, insofern „das philosophische Denken die Fülle jenes in den Hochkulturen angesammelten, praktischen, empirischen und theoretischen Wissens verarbeitet, das die magische Denkform und narrative Erklärung des Mythos gesprengt hat.“[4]

Die weitere Entfaltung des philosophischen Denkens im okzidentalen Kontext ist Habermas zufolge bestimmt von „Theorien, die gegenüber den mythischen Denkformen und den eingespielten Riten eine jeweils neue Reflexionsstufe mit Begriffen zweiter Ordnung darstellen“, wobei sie sich durch die „jeweils anspruchsvolleren Anforderungen an Begründungen“ auszeichnen.[5] So lässt sich die Geschichte der Philosophie

> selbst als ein Lernprozess begreifen, der auf kognitive Dissonanzen antwortet – auf Dissonanzen, die vonseiten der beiden „offenen“ Flanken unseres Welt- und Selbstverständnisses aufbrechen: vonseiten der Fortschritte unseres Wissens vom innerweltlichen Geschehen sowie vonseiten der Krisen der gesellschaftlichen Integration[6].

Hier fällt auf, dass die existenziellen Sinnfragen, die durch die unüberwindbare Endlichkeit des Menschen provoziert werden, nicht unter dem Titel der „‚offenen‘ Flanken“ thematisiert werden. (Darauf wird noch zurückzukommen sein.)

Die These vom Übergang aus mythischen Vorstellungen und eingespielten Riten evoziert das Bild zweier differenter Typen von Denkweisen –

3 E III 408.
4 Habermas (2023) 369.
5 Ebd., 370.
6 Ebd., 369.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch wo *genau* soll die Trennlinie verlaufen? In einem in Wien gehaltenen Vortrag verweist Thomas Schmidt auf die Unterscheidung zwischen dem Profanen und dem Heiligen, wie sie von Georges Bataille im Anschluss an Durkheim dargelegt und von Habermas in der Theorie der „Versprachlichung des Sakralen"[7] weiter entfaltet wurde, die auch für seine Deutung der Moderne maßgeblich ist.

> Modernization is the process through which the „socially integrative and expressive functions that were at first fulfilled by ritual practice" pass over to communicative action, and the „authority of the holy is gradually replaced by the authority of an achieved consensus." […] The „spellbinding power of the holy is sublimated into the binding/bonding force of criticizable validity claims and at the same time turned into an everyday occurrence."[8]

Schmidt geht hier auf Habermas' Studie „Between Eroticism and General Economics: Georges Bataille"[9] ein, wobei er zunächst die von beiden Autoren geteilte Auffassung hervorhebt, dass sich religiöse Erfahrung nicht restlos versprachlichen lasse – jene Auffassung also, die in vielen Werken von Habermas mit der Bezeichnung der Religion als „opak"[10] ausgedrückt ist.

Habermas stimmt mit Bataille auch in der Diagnose und Kritik der instrumentellen Logik, von der die kapitalistischen Bedingungen geprägt sind, überein, etwa wenn dieser die „profane Ordnung der Dinge" als „the sphere of useful activity, lasting order, and the accumulation of goods", bzw. als die „workaday world of utility" charakterisiert.[11] Zu beachten ist jedoch, dass die Trennlinie zwischen dem Profanen und Sakralen von Bataille bereits an dieser Stelle gezogen wird: Der Logik des Nutzens wird „the religious erotic desire for intimate communion" unmittelbar gegenübergestellt. Das bedeutet, dass die Möglichkeit der Verständigung in sprachlich klarer Artikulation eingeschränkt ist im Sinne der szientistischen Auffassung von Rationalität. Bataille stellt dieser Rationalität „the ecstatic communication with others and the world in total" gegenüber und bringt dabei „das Opfer" als paradigmatisch zur Geltung – „[i]n sacrifice

7 Habermas (2012).
8 Schmidt (2018), 19, zitiert hier Habermas (1978), 77.
9 Habermas (1997).
10 Habermas (2005[b]), 150.
11 Schmidt (2018), 25; er bezieht sich hier auf Bataille (1992).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

we violate the norms and restrictions of the profane world of labor and instrumental reason. […] There is no question for Bataille that sacrifice is an amoral act of transgression that can become a manifestation of extreme and violent self-affirmation."[12] Das Wesen von Religion wird genau darin gesehen: „The paradigm of religious experience which transgresses the constraints laid upon the human being by rational logic and labor and which reconnects the self with nature is ‚mystical experience'"[13]. Da heute die Vorstellung einer ekstatischen Vereinigung mit Natur vor allem im post-humanistischen Kontext eine neue Aktualisierung erfährt, gilt es zu unterstreichen, dass hier kein Raum bleibt für einen umfassenderen Begriff von Vernunft, der auch die Dimensionen von Recht und Moral einschließt. Eine argumentative Begründung normativer Ansprüche kann weder von der instrumentellen Logik noch von der ekstatischen Erfahrung her geleistet werden.[14]

Bei Habermas ist indessen die Trennlinie zwischen „Glauben und Wissen" in der Art gezogen, dass die Sphäre der argumentativ begründeten Verständigung nicht nur theoretische Erkenntnis und pragmatisches Kalkül, sondern auch die praktische Vernunft einschließt. Insbesondere das „nachmetaphysische Denken" ist Habermas zufolge durch einen derart umfassenden „säkularen Charakter"[15] gekennzeichnet: „Die Philosophie […] hat sich aus der Umklammerung der Religion gelöst und beansprucht nun, Moral und Recht, überhaupt den normativen Gehalt der Moderne aus Vernunft alleine zu begründen."[16] Im Rekurs auf Adornos These von der „‚Einwanderung' theologischer Gehalte ins profane Denken"[17] sucht Habermas einen „Lernprozess" darzustellen, für den der „detranszendentalisierte Begriff der vernünftigen Freiheit" ausschlaggebend ist, d. h. „das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens", wie es sich im „Zuwachs an institutionalisierten Freiheiten und heute vor allem in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfas-

12 Schmidt (2018), 26.
13 Ebd., 29.
14 Dieses Problem ergibt sich auch hinsichtlich der – vielfach vertretenen – These, wonach der gesamten materiellen Welt ethische Kompetenz zuzuschreiben ist, da die Menschen immer schon in ein „natureculturecontinuum" (Braidotti (2013), 66) eingebunden sind. Die Inkonsistenz einer derartig erweiterten Auffassung von Ethik erläutert Nagl-Docekal (2022).
15 Habermas (2012), 16.
16 Ebd.
17 Adorno (1969), 20.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sungsstaaten“ manifestiert.[18] Doch handelt es sich hier nicht um eine ein-für-allemal fixierte Trennlinie zwischen Glauben und Wissen; Habermas wirft vielmehr folgende Frage auf: „Können wir wissen, ob der Prozess der Versprachlichung des Sakralen […] erschöpft und abgeschlossen ist?“[19] Eine Fußnote verweist hier auf Peter Gordons These, dass Adorno „die negativistische Arbeit an der ‚restlos‘ profanisierenden Transformation der noch unabgegoltenen theologischen Gehalte am konsequentesten betrieben hat“[20].

Drückt der Gedanke an eine *restlose* Profanisierung die Erwartung aus, dass sich Religion letztlich völlig erübrigen würde? Habermas zeigt sich in dieser Frage zurückhaltend. Wie Thomas Schmidt erläutert, ließ dieser es in der mittleren Phase seiner diesbezüglichen Überlegungen „offen, ob eine vollständige aneignende Übersetzung der religiösen Überlieferung langfristig gelingen wird und die Koexistenz von Religion und nachmetaphysischem Denken daher nur vorläufigen Charakter besitzt“[21]. So hält Habermas zum einen fest, dass sich „die Philosophie in ihrer Rolle als Erbin der europäischen Aufklärung“ durch „die Zeitgenossenschaft“ religiöser Überlieferungen und Praktiken „provoziert“ sieht: Was bedeutet für die Philosophie

> als „Hüterin der Rationalität“ der Umstand, dass sich Religionsgemeinschaften und religiöse Lehren mit ihrer archaischen Verwurzelung in kultischen Praktiken inmitten der gesellschaftlichen Moderne als eine gegenwärtige und kulturell produktive Gestalt des Geistes zu behaupten scheinen?[22]

Zum anderen findet sich am Ende des zweiten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie* jene (seitens der Theologie wohl meistzitierte) Überlegung, die vor einer „Entropie“ der Vernunft warnt:

> Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch der Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange

18 Habermas (2019), II, 806.
19 Habermas (2012), 17.
20 Habermas (2019), II, 806, FN 22. Siehe: Gordon (2020).
21 Schmidt (2007), 330.
22 Habermas (2012), 9.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung „ins Profane" harren.[23]

Auf diese Weise bleibt eine Trennlinie erhalten: Wie immer weitreichend die „Profanisierung" auch geglückt sein mag, bildet Religion als das opake Andere der Vernunft noch immer ihr Gegenüber. Doch könnte es sein, dass diese Differenz durch den für das „nachmetaphysische Denken" ausschlaggebenden Rekurs auf die „säkulare" Rationalität der Aufklärung selbst verursacht ist? Insofern Habermas die Sphäre der Religion aus soziologischer Perspektive „von außen" betrachtet, gilt es erst noch, nach dem Blickwinkel der Gläubigen zu fragen: Ist für sie der Ritus – sind die kultischen Praktiken – der Sprachlichkeit entzogen? Es scheint sich doch so zu verhalten, dass für Christen die Segnung mit dem Kreuzzeichen – oder für Derwische ihre Bewegung nach tradierten Mustern – keine gedankenlose Aktivität darstellt. Auf in-explizite Weise geht auch Habermas von einer Durchlässigkeit der unterstellten Trennung aus, wenn er den Prozess der Profanisierung als „Übersetzung" darstellt. Wie kritische Kommentare vielfach geltend machten, impliziert der Begriff „Übersetzung" eine Relation zwischen verschiedenen Sprachen.[24] Habermas unterminiert die zunächst betonte Alterität weiter, wenn er eine von gläubigen und areligiösen Bürgern zu leistende „kooperative Übersetzung religiöser Gehalte" in Erwägung zieht: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen."[25]

Von hier aus scheint es sinnvoll, den Blick auf Hegels Begriff der Vernunft zu richten, der das Verhältnis von Religion und Moderne – sowie die Aufgabe von Philosophie – anders zu bestimmen erlaubt. In diese Richtung weist auch Thomas Schmidt, wenn er betont, „die religiöse Vorstellung" stehe für Hegel „nicht in einem komplementären Außenverhältnis zum Wissen".[26]

23 Habermas (2019), II, 807.

24 Siehe: Langthaler/Nagl-Docekal, 2007.

25 Habermas 2005[a], 36. Habermas verweist hier auf seine Friedenspreisrede *Glauben und Wissen*, die einen Abschnitt zum Thema „Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte" (vgl. Habermas (2001), 20–25) enthält.

26 Schmidt (2023), 311.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Standpunkt der verständigen Aufklärung

Auch Hegels Diagnose der säkularen Moderne setzt mit einer Kritik am Szientismus ein. Signifikant ist, dass er den durch die abstrakte Aufklärung ausgelösten Prozess der Entfremdung aus der Perspektive der Religion betrachtet und als eine Verlustgeschichte darstellt. Den Ausgangspunkt bildet Hegels Auffassung, dass alle Religionen auf demselben Grundbedürfnis beruhen: Das in jedem Menschen angelegte „Vernünftige“ treibt über die sinnliche Erkenntnis hinaus zum „Gedanken eines Ewigen gegen das Zeitliche“, wobei zunächst noch

> die Welt in zwei getrennte Teile zerrissen [ist] – ein Reich der Gegenwart und ein Reich des Jenseits; […] jedes hat absolute Ansprüche an mich, und diese Ansprüche sind im Widerspruch, und diesen Widerspruch kann ich nicht auflösen, indem ich eines aufgebe, sondern beide behaupten ihr Recht.[27]

Die Auflösung dieses Widerspruchs ist zunächst „in der Religion vorhanden“; sie „ist die Weise, in welcher den Menschen überhaupt das Bewusstsein ihres Wesens aufgegangen ist; das Wesen der Natur und ihres Geistes ist in ihr ihnen gegenständlich […] und der Geist in ihm erfasst sich selbst“.[28] Hier tritt deutlich hervor, worin für Hegel die zentrale Bestimmung von Religion liegt: Sie vermittelt „das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewusstsein seines Wesens“[29]. An diesem Anspruch orientieren sich dann auch seine Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Philosophie in „unserer Zeit“[30] (die hier noch zu thematisieren sein werden).

Was nun die von der abstrakten Aufklärung vollzogene Distanznahme von Religion betrifft, hält Hegel fest: Dass „die Erfahrung die Wissenschaft der Welt geworden“[31] ist, hat eine Sichtweise begünstigt, für die sich „die Gesetze der Natur als ein Letztes“[32] darstellen, was zur Folge hatte, dass „der Aberglaube an die sogenannte Naturmacht und deren Selbständigkeit gegen den Geist“[33] entstanden ist. Diesem szientistischen Wirklichkeitsver-

27 E III, 407.
28 Ebd., 409.
29 Ebd., 402.
30 Ebd., 401.
31 VW IV, 912.
32 Ebd., 913.
33 R II, 316.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ständnis gemäß werden die religiösen Inhalte zunächst auf den Boden der Empirie transferiert – so erst hat die Religionskritik ihr (scheinbar) leichtes Spiel. Hegel stellt diesen Vorgang anhand des Christentums dar: Aus szientistischer Perspektive kann „die Erscheinung Gottes im Fleisch, die Erhebung Christi zum Sohne Gottes, die Verklärung der Endlichkeit der Welt […] nicht vorhanden"[34] sein. Daraus folgt, dass Gott in ein abgetrenntes Jenseits verbannt wird; „der Standpunkt der verständigen Aufklärung" ist Hegel zufolge dadurch gekennzeichnet, dass „Gott jenseits ist und kein affirmatives Verhältnis zum Subjekt hat".[35] Auf diese Weise wird Gott aller Bestimmungen beraubt – für das bloß „abstrakte Denken" des Verstandes bleibt Gott „ohne Bestimmung, leer: […] Er ist ein Jenseits für das Erkennen".[36] Das „letzte Resultat" dieser Position bildet die Auffassung: „[M]an kann Gott nicht erkennen".[37]

Doch ist es, so fährt Hegel fort, dem Szientismus (Hegel verwendet in der Regel den Begriff „Aufklärung") nicht gelungen, das Christentum bzw. Religion überhaupt zu widerlegen. Signifikant ist, dass Hegel zufolge diese Art der Religionskritik ihren Adressaten eben dadurch verfehlt, dass sie religiöse Aussagen vorweg im Sinne ihres Realitätsbegriffs zuschneidet:

> Gegen den Glauben aber begeht sie schon darin das *Unrecht*, seinen Gegenstand so aufzufassen, dass er der Ihrige ist. Sie sagt hernach über den Glauben, dass sein absolutes Wesen ein Steinstück, ein Holzblock sei, der Augen habe und nicht sehe, oder auch etwas Brotteig, der, auf dem Acker gewachsen, von Menschen verwandelt und darauf zurückgeschickt werde.[38]

Freilich: Obgleich sie im „Unrecht" war, zog die radikalisierte Aufklärung eine massive Beeinträchtigung der Religion nach sich. Der Szientismus erfasste, so Hegel, zunehmend auch die Theologie. Indem diese dem empiristischen Realitätsverständnis nichts entgegen zu setzen wusste, konnte sie den Glauben nicht argumentativ verteidigen, sondern ihn nur dem Gefühl

34 Ebd., 337.
35 Ebd., 338.
36 Ebd., 334.
37 Ebd., 334.
38 PG, 409 (Herv. H. N.-D.). Dazu erläuternd Siep: „Dem Bewusstsein des Priesters oder Theologen ist die Aufklärung insofern gleich, als sie selber den Glauben in der verdinglichenden Weise missversteht, die sie am ‚Aberglauben' kritisiert. Die Aufklärung […] nimmt den als Geist verstandenen Gott als ein ‚vergängliches Ding'." (Siep (2000), 199.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anheimstellen. Hegel notiert, dass „die Religion, das fromme Bedürfnis, […] ihre Zuflucht nehmen zur Empfindung, zum Gefühl“[39]. (Im Lichte dieser Konstellation wäre auch zu betrachten, dass in der heutigen Theologie der Begriff „Spiritualität“ eine neue Konjunktur erfährt.) Doch „diese Form entspricht“, wie Hegel einwendet, „dem Geiste, der auch wissen will, woran er ist, nicht“.[40] Überdies bedeute eine solche Wendung zum Gefühl, dass letztlich die Gemeinschaft der Lehre aufgegeben wird. So geraten die Einzelnen in den Status von isolierten „Atomen“, denn „jedes Individuum hat sein eigenes Gefühl“[41]: „Es hat da jeder so seinen Gott, […] seine individuelle Religion, Weltanschauung, usw.“[42]. Der „Standpunkt der verständigen Aufklärung“ löste vor allem aber bei vielen Menschen eine religionsferne Haltung aus: „Diesseits des leeren Wesens Gottes steht so die für sich frei, selbständig gewordene Endlichkeit, die in sich absolut gilt.“[43] Das hatte u. a. zur Folge, dass die Individuen sich der Zufälligkeit und Leidenschaft überlassen, wodurch, wie Hegel anmerkt, auch ihre intimen Beziehungen geprägt werden; diese unterliegen nun einem raschen Wandel, so dass „*die* Liebe zu *einer* Liebe und zu einem Genuss ohne Schmerzen verkehrt ist“[44].

Eine denkende Neu-Aneignung von Religion

Hegel setzt dem Szientismus die Forderung nach einer denkenden Neu-Aneignung der Inhalte der Religion entgegen. Damit wendet er sich zugleich gegen eine Haltung, die heute nichts an Intensität verloren hat: das Insistieren auf institutionell fixierten Lehren und kultischen Praktiken, deren verhärtete „Positivität“[45] vielfach Entfremdung provoziert. Dagegen macht Hegel geltend, dass die Vernunft immer schon in der Religion selbst angesprochen wird.

Der Auffassung, unter Berufung auf die „geoffenbarte Wahrheit“ ließen sich bestimmte Lehren auf Dauer außer Streit stellen, begegnet Hegel mit

39 R II, 340.
40 Ebd., 340.
41 Ebd.
42 Ebd., 335.
43 Ebd.
44 Ebd., 343.
45 Zu Hegels Problematisierung der „schlechten Positivität“, d. h. des „unangeeignet Gegebenen“, das den „Schrecken der Objektivität“ darstellt, siehe: Heintel (1984), 334f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

folgendem Einwand: Der semantische Gehalt des Ausdrucks „Wahrheit" impliziert, dass eine bestimmte Aussage als gültig *eingesehen* wird; deshalb kommt als Ort von Wahrheit nur das Denken infrage. Das bedeutet: Soll eine bestimmte Aussage in der Form fixiert werden, dass jegliche weitere Debatte darüber untersagt wird, so bleibt dieser Aussage die Wahrheitsfähigkeit verwehrt. Somit ist es gerade der Anspruch auf „Wahrheit", der den Begriff „Offenbarung" mit der Vernunft verknüpft. Demgemäß hält Hegel fest, „dass die Vernunft der Ort des Geistes sei, wo Gott sich dem Menschen offenbart"[46]. (Hegel geht also in eine andere Richtung als Jürgen Habermas, für den Religion in ihrem Zentrum das „intransparente Andere der Vernunft"[47] repräsentiert.) Aus geschichtsphilosophischer Perspektive macht er geltend, dass diese Einsicht mit Luther vollends zur Klarheit gelangt ist. „Es entsteht so die unendliche Forderung, dass der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre, und dies Bedürfnis ist nicht abzuwenden."[48] Dementsprechend stellen sich die für die Moderne kennzeichnenden Kontroversen um verkrustete kirchliche Lehren und Praktiken als eine konsequente Fortführung dar:

> Es ist die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiste sich für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistlose Äußerlichkeit [...] und so tritt das Denken ein, das die Äußerlichkeit, in welcher Form sie auch erscheine, zerstört und ihr Trotz bietet.[49]

Wie lautet nun Hegels Vorschlag für ein denkend angeeignetes Christentum? Dazu ist hier nur ein knappes Resümee möglich. Entscheidend ist, dass es Hegel zufolge in allen Religionen darum geht, in ihrem Anspruch auf „Wahrheit" zugleich das Wesen der menschlichen Existenz zu erfassen. Kennzeichnend für die jüdisch-christliche Vorstellungswelt – im Vergleich insbesondere zu den religiösen Auffassungen Ägyptens und Griechenlands – ist für Hegel, dass nun „der subjektive Geist als unendliche Subjektivität das Bewußtsein hat, dass er für sich selber unendlichen Wert habe"[50]. Bereits im Buch *Genesis* war der Mensch bestimmt durch sein

46 R I, 50.
47 Habermas (2005[b]), 149.
48 R II, 333.
49 Ebd.
50 R I, 221 u. 232.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> unendliches Fürsichsein, das in früheren Religionen nicht so zum Bewusstsein gekommen ist […]. Dadurch, dass dies hier geschehen, ist nun zugleich die Würde des Menschen auf einen weit höheren Standpunkt gesetzt. Das Subjekt hat hierdurch absolute Wichtigkeit, ist wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes […]. Dies kommt in der Gestalt vor, dass der Mensch als Geist unsterblich ist.[51]

In der für das Christentum ausschlaggebenden Menschwerdung Gottes sieht Hegel die „Vollendung“[52] dieser Konzeption, „insofern nun dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist“[53]. Hegel erläutert: „Das Moment der unmittelbaren Existenz ist […] im Geiste selbst enthalten. […] Es ist die Bestimmung des Geistes, zu diesem Momente [i. e. zur Leiblichkeit] fortzugehen.“[54] So hat die christliche Religion mit der „Bestimmung, dass Gott Mensch wird, […] die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjektivität“[55] vollzogen.

Die Bestimmung des Menschen als Geist impliziert zugleich, dass die Bedingungen der Endlichkeit keine letztgültige Bedeutung haben. Im Blick auf Tod und Auferstehung Christi hebt Hegel hervor: „Gott […] erhält sich in diesem Prozess, und dieser ist nur der Tod des Todes.“[56] In einer Anmerkung ist erläuternd hinzugesetzt: „Die Überwindung des Negativen ist aber nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur, sondern ihre höchste Bewährung selbst im Tode und in der höchsten Liebe. Der Geist ist nur Geist als dies Negative des Negativen.“[57] Der „Tod“, dessen Überwindung in Christus vor Augen geführt wird, ist für Hegel nicht allein das leibliche Faktum der Sterblichkeit, sondern die Endlichkeit des Menschen als „unmittelbare Einzelheit“; es geht um die „Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist. […] Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten“[58]. Für die Menschen ist so zur Anschauung gelangt, dass Geist zu sein „das Aufheben der natürlichen Endlichkeit, […] die Aufhebung der Schranke“[59] bedeutet. Diese „Aufhebung“ ist „wesentlich so zu fassen, daß sie die Bewegung des

51 R II, 260.
52 Ebd., 276.
53 Ebd., 277.
54 Ebd.
55 Ebd., 276f.
56 Ebd., 291.
57 Ebd.
58 Ebd., 292.
59 Ebd., 293.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geistes ist, sich in sich zu erfassen, dem Natürlichen abzusterben. […] Was ihm gilt, was seinen Wert hat, das hat er nur in dieser Aufhebung seines natürlichen Seins und Willens“[60]. Dass dies im Christentum mit letzter Konsequenz erfasst ist, zeigt sich für Hegel daran, dass Christus den „gesteigerten Tod des Missetäters“[61] gestorben ist – „alle Größe und alles Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Dies ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist. Aber im Aufgeben des natürlichen Willens ist zugleich dies Endliche […] verklärt“[62].

Wenn die Theologie nicht Philosophie ist, so weiß sie nicht, was sie will

Die Auslegung zentraler christlicher Lehrstücke mittels der Philosophie des Geistes ist von Hegels Auffassung getragen, dass unter den Bedingungen „unserer Zeit“ eine denkende Neu-Aneignung von Religion nur mit philosophischen Mitteln glücken kann.[63] Insbesondere für das „höher gebildete Bewusstsein“ zeigt sich, dass es „die Form der Religion aufheben [muss], – aber allein darum, um ihren Inhalt zu rechtfertigen“.[64] Walter Jaeschke betont, dass der von Hegel geforderte denkende Zugang „einer philosophisch ausgewiesenen, begrifflichen Rede von Gott und der Religion“[65] bedarf, und er erläutert:

> Die Legitimation der Rede von Gott kann nur aus der Philosophie selber erwachsen, und die Vernunft in der Religion kann allein dadurch begriffen werden, dass die Philosophie den Begriff der Religion aus sich selber als einen Vernunftbegriff entwirft – als den Begriff des Selbstbewußtseins des eben darin und allein darin absoluten Geistes.[66]

Die unverzichtbare „Aufhebung“ der (narrativen) Form ist jedoch nicht im Sinne der Auffassung, wonach Religion obsolet geworden sei, zu verstehen. Aus Hegels These: „Religion hat denselben Zweck, denselben Inhalt wie

60 Ebd.
61 Ebd., 289.
62 Ebd.
63 Vgl. E III, 411.
64 Ebd.
65 Jaeschke (1993), XXXIV.
66 Ebd., XXXIV.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Philosophie“[67], lässt sich vielmehr die Anregung zu einer Kooperation von Theologie und Philosophie beziehen. Sofern Theologie unter der Last des Szientismus dazu tendiert, primär auf das Gefühl zu setzen, liegt es an der Philosophie, den Inhalt erneut zur Geltung zu bringen – „der religiöse Inhalt flüchtet sich […] in den Begriff“[68]. Wie Hegel in der Einleitung zu seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* aufzeigt,

> ist es in den neueren Zeiten so weit gekommen, dass die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von Theologie anzunehmen hat. In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, […] es ist uns mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Pflicht dazu auferlegt.[69]

Demgemäß hält Hegel fest: „Das ist der Standpunkt der Philosophie, dass der Inhalt […] durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung erhält.“[70] Dieser Gedankengang kann sich gerade heute als relevant erweisen, angesichts der Attraktivität, die diverse Formen von Spiritualität genießen.

Hegel formuliert lapidar mit Bezug auf die Theologie: „Wenn diese nicht Philosophie ist, so weiß sie nicht, was sie will.“[71] Dies ist ein Plädoyer dafür, philosophische Differenzierungen, die in fachlicher Autonomie entwickelt wurden, zur begrifflichen Ausdeutung religiöser Lehrstücke heranzuziehen. Freilich kommt es für die Theologie darauf an, Philosophie auf dem größten Differenzierungsniveau der Gegenwart zu rezipieren. So erweist es sich heute für Gläubige (jeder Art von Bekenntnis) als angezeigt, sich die Bedeutung ihrer Lehren im Kontext ihrer Lebensbedingungen – etwa hinsichtlich ihrer eigenen Positionierung als Staatsbürger und -bürgerinnen im liberalen Rechtsstaat – neu zu vergegenwärtigen, da sie andernfalls in ein gespaltenes Selbstverständnis geraten würden, das *à la longue* nicht durchzuhalten wäre.[72] Bei Verzicht auf ein Neu-Durchdenken sähen sie sich mit einer Disjunktion im Sinne der „verständigen Aufklärung“ konfrontiert: entweder an Glaubenstraditionen festzuhalten, die nicht explizierbar sind

67 E III, 408.
68 R II, 340.
69 VG, 27.
70 R II, 339. Zum Thema der Aufhebung der Religion in Philosophie bei Hegel siehe die Beiträge von Erzsébet Rózsa, Ludwig Nagl und Gerrit Steunebrink in Gethmann-Siefert et al. (2013), 85–162.
71 VW, 838.
72 Siehe dazu Isensee (1987), 138–174.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und damit fundamentalistisch verschlossen bleiben, oder eine völlige Abkehr von Religion zu vollziehen.

Mit Blick auf das „nachmetaphysische" Denken wäre somit folgende Bilanz zu ziehen: Auch wenn die These, wonach wesentliche Elemente der heutigen Standards von Recht und Moral auf eine „Einwanderung" religiöser Inhalte in das säkulare Denken zurückgehen, Plausibilität beanspruchen kann, impliziert dies nicht, dass die Religion durch ebendiesen Prozess ihre Rechtfertigung sukzessive eingebüßt hätte. In Habermas' Terminologie gesprochen, kommt es für die Theologie auf eine „Übersetzung" säkularer Inhalte in ihre Sprache an. Dass Hegels Überlegungen nicht darauf hinauslaufen, die Religion würde letztlich von der Philosophie abgelöst werden, hebt u. a. Charles Taylor hervor: „Hegel [ist] der Meinung, dass die Zeit der Religion nicht vorüber ist"; er „änderte niemals seine Meinung über die unersetzliche Rolle der Religion".[73] Taylor zitiert u. a.: „Für den Geist, wie er an und für sich ist, ist die Gestalt der Religion notwendig. Sie ist die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menschen, für jede Weise des Bewußtseins ist."[74]

Wider den Hochmut des Vergessens höherer Interessen

Zu beachten ist hier freilich, dass Hegels Verständnis von Philosophie auf entscheidende Weise umfassender ist als das „nachmetaphysische" Denken. Als Hegel sein Lehramt an der Universität Berlin antrat, begann er seine Enzyklopädie-Vorlesung (am 22. Oktober 1818) mit grundlegenden Ausführungen zur Aufgabe der Philosophie in „unserer Zeit"[75]. Er setzte dabei mit der Diagnose eines beispiellosen Niedergangs der Philosophie ein, wobei er monierte: Die „Plattheit und Seichtigkeit des Wissens, welche sich Aufklärung nannte," hat „ihren Hochmut in das gründliche Vergessen höherer Interessen gelegt" und es „zum höchsten Triumph des Geistes" erkoren, „nur Erscheinendes, Zeitliches und Zufälliges, nur das Eitle zu erkennen, diese Eitelkeit ist es, welche sich in der Philosophie breitgemacht hat und in unseren Zeiten noch breitmacht und das große Wort führt."

73 Taylor (1983), 637.
74 Ebd., 638. Siehe GP, 102.
75 E III, 401.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dementsprechend betont Hegel: „Man kann wohl sagen, dass […] es nie so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat.“[76]

Dieser Misere tritt Hegel mit der Forderung entgegen, die Philosophie habe dafür zu sorgen, „dass das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewusstsein seines Wesens, nicht erlösche“[77]. Sie habe „das Reich des Geistes“ zu explizieren, denn „alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur“.[78] Hinsichtlich der potenziellen Adressaten dieser Explikation macht Hegel ein allgemein geteiltes „Bedürfnis der Philosophie“ geltend: „[I]m allgemeinen ist das, was dem eigentlichen Bedürfnis der Philosophie zugrunde liegt, bei jedem (denkenden) Menschen vorauszusetzen“[79]. Wenn Hegel in der These: „Religion hat denselben Zweck, denselben Inhalt wie die Philosophie“ auch vom „Zweck“ der Philosophie spricht, so geht es um die Aufgabe, die Menschen der Gegenwart über ihr eigenes „höheres Interesse“ aufzuklären, d. h. über ihr geteiltes Bedürfnis, das Wesen des Menschen im Medium des „vernünftigen Wissens“ zu erkennen. Freilich kann die Rettung der Einsicht in das geistige Wesen des Menschen bzw. in das Wesen des Geistes nur in einer Sprache erfolgen, die nicht der profanen Immanenz verpflichtet ist. Hegel unterstreicht: „Der absolute Inhalt“ kann nicht „in die Endlichkeit herabgezogen werden“.[80]

Hegel lenkt die Aufmerksamkeit insbesondere auf die Bedeutung der „Gemeinde“, die in der Bibel im Bericht von der „Ausgießung des Geistes“[81] thematisiert wird: „Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, dass die sinnliche Form in ein geistiges Moment übergeht.“[82] Entscheidend ist dabei die Integration der Einzelnen – „das Subjekt selbst wird hineingezogen“[83]. Im Blick darauf unterstreicht Walter Jaeschke Hegels Auffassung, dass „die Vielen zur Einheit des Geistes“ verbunden werden, „als wirkliches allgemeines Selbstbewußtsein […]. Denn das Wissen vom Geist als ihrem Wesen kann nicht das Wissen von je besonderen Wesen sein. Es wird deshalb erst durch die Gemeinde konstituiert“.[84] In die Gemeinde integriert zu werden,

76 Ebd., 403.
77 Ebd., 402.
78 Ebd., 404.
79 Ebd., 406.
80 Hegel (1993), 23.
81 R II, 296.
82 Ebd., 301.
83 Ebd., 296.
84 Jaeschke (1986), 35.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erfordert von den Einzelnen, ihre Vereinzelung zu überwinden. Aufschlussreich ist hier, wie Hegel an der Konzeption „Geist" die Implikation der „Liebe" hervorhebt. Besondere Beachtung verdient, dass Hegel die Bestimmung des Geistes als Liebe unter Heranziehung konkreter Lebenserfahrungen – „der gewöhnlichen Liebe"[85] – erläutert.

> Diese Sphäre ist deswegen das Reich des Geistes, dass das Individuum in sich unendlichen Wert hat, sich als absolute Freiheit weiß, in sich die härteste Festigkeit besitzt und zugleich diese Festigkeit aufgibt und sich in dem schlechthin anderen selbst erhält: die Liebe gleicht alles, auch den absoluten Gegensatz, aus [...] und dies ist das höchste Wunder, welches dann eben der Geist selbst ist.[86]

Das bedeutet: Erst dann, wenn die Einzelnen sich darauf einlassen, eine Einheit zu bilden, in der ihre Besonderheit gewahrt bleibt, können Menschen die „Erfahrung" machen, „was die Natur des Geistes ist". Signifikanterweise bezeichnet Hegel die Liebe als „diese weltliche Religion des Herzens"[87].

Zu beachten ist, dass es sich hier um eine Konzeption von Gemeinschaft und Integration der Einzelnen handelt, zu der es in den nachmetaphysischen Auffassungen der Gegenwart kaum eine Entsprechung gibt. Dies wird unmittelbar deutlich, wenn man sich die von Habermas entworfene ultimative Perspektive vor Augen führt, wonach ein „auf der Grundlage einer diskursiven Willensbildung gerechtfertigtes kollektives Handeln von letztlich globaler Reichweite institutionalisiert werden muss"[88]. Während dieses Ideal als *politische* Zielvorgabe gewiss einleuchtend ist, gilt es zu bedenken, dass die von Hegel dargestellte „Gemeinde" eine umfassendere Einbeziehung der Einzelnen vollzieht. Insofern der Fokus auf die staatsbürgerliche Bereitschaft, sich an der diskursiven Willensbildung zu beteiligen, gerichtet ist, verbleiben die Individuen in der Positionierung von Einzelnen. Den Hintergrund bildet die von Habermas beanspruchte „kommunikationstheoretische Transformation der Hegelschen Philosophie des Geistes"[89], die Thomas Schmidt so charakterisiert, dass sie „das idealistische Erbe Hegels in Gestalt einer nachmetaphysischen, prozedural verfassten

85 R II, 301.
86 Ebd., 300.
87 A II, 186.
88 Habermas (2019), I, 72.
89 Schmidt (2019), 46.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und sprachlich situierten Vernunft aufzuheben beansprucht“[90]. Damit rückt eine Konzeption von moralischer Interaktion in den Vordergrund, die aus der Perspektive von Konflikten entwickelt ist und die Einzelnen reziprok auf eine öffentliche „Rechtfertigung“ ihrer Handlungsmotive verpflichtet.[91]

Aufschlussreich ist dagegen Hegels Auffassung, dass die „Würde“ des Menschen erfordert, auf die Einzelnen in ihrer Ganzheit – „auf das Ganze des Menschen“[92] – einzugehen, sodass „ich meiner ganzen Subjektivität nach, was dieselbe ist und in sich enthält, als dieses Individuum, wie es war, ist und sein wird“[93] in die geteilte Verbundenheit aufgenommen bin. Dementsprechend ist Hegels Augenmerk auf die unausweichliche Fehlbarkeit aller Einzelnen gerichtet. Damit rückt die Bedeutung von Vergebung in den Vordergrund: Wenn wir einander verletzen, sind wir in die Vereinzelung zurückgefallen, doch vermag die Liebe eine vollständige Versöhnung zu leisten – Hegel erläutert „das Versöhnende“ der Liebe dadurch, dass sie die „moralische Imputation“ zurücklässt, „wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, jeder der Täter seiner Tat ist.“ Diese Imputation „hat nur ihre Stelle auf dem Felde der Endlichkeit, wo das Subjekt als einzelne Person steht, nicht auf dem Felde des freien Geistes. In dem Felde der Endlichkeit ist die Bestimmung, dass jeder bleibt was er ist; hat er Böses getan, so ist er böse: Das Böse ist in ihm als seine Qualität“, wohingegen „diese Schranke an ihm […] für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in Erinnerung, aber der Geist streift sie ab“[94]. Ohne explizit auf Hegel Bezug zu nehmen, hat Hannah Arendt genau diesen Gedanken ausgeführt: „Könnten wir einander nicht vergeben, d.h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinn des Wortes verfolgen würden.“[95]

Freilich geht Habermas mit Adorno davon aus, dass ein sich rein auf das Immanente begrenzender philosophischer Blick auf das „Selbstverständnis des Menschen“ zu restriktiv wäre: „Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde

90 Ebd., 58.
91 Siehe auch Forst (2015). Kritisch zur Auffassung, wonach moralische Fragen mit einem Konfliktfall einsetzen: Nagl-Docekal (2014), 41f.
92 RL, 246.
93 A II, 182.
94 R II, 295.
95 Arendt (1981), 301f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern".[96] Diese Schlusspassagen des Werkes *Auch eine Geschichte der Philosophie* eröffnen im Grunde ein neues Forschungsprogramm, das untersucht, ob sich die Abwendung vom Transzendenten in der Tat auf uneingeschränkt „gute Gründe" berufen kann, oder ob sich aus Kernelementen der Hegelschen Konzeption des Geistes Ansätze beziehen lassen, um einer szientistisch-reduktionistischen Bestimmung des Menschen – und den daraus resultierenden, die Menschenwürde missachtenden Handlungsweisen – entgegenzutreten und einen unverkürzten Begriff von Humanität geltend zu machen[97].

Literatur

Adorno, Theodor W.: Vernunft und Offenbarung, in: ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main 1969, S. 20–29.

Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981.

Bataille, Georges: Theory of Religion, New York 1992.

Braidotti, Rosi: The Posthumanism, Cambridge 2013.

Forst Rainer: Rechtfertigung in der Philosophie, in: Information Philosophie 2015, H. 4, S. 20–27.

Gethmann-Siefert, Annemarie/Nagl-Docekal, Herta/Rózsa, Erzsébet/Weisser-Lohmann, Elisabeth (Hrsg.): Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne, Berlin 2013.

Gordon, Peter: Migrants in the Profane. Critical Theory and the Concept of Secularization, New Haven 2020.

Habermas, Jürgen: The Theory of Communicative Action, Bd. 2, Boston 1978.

Habermas, Jürgen: Between Eroticism and General Economy. Georges Bataille, in: ders.: The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures, Cambridge 1997, S. 217–218.

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001.

Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders./Josef Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005[a], S. 106–118.

Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005[b].

Habermas, Jürgen: Versprachlichung des Sakralen, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II, Frankfurt am Main 2012, S. 7–18.

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 2019.

96 Habermas (2019), II, 807.

97 Dazu: Nagl (2022).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas, Jürgen: Eine Antwort auf die Kommentare, in: Rudolf Langthaler/Hans Schelkshorn (Hrsg.): Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen. Beiträge zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie, Darmstadt 2023, S. 363–411.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. v. Georg Lasson, Hamburg 1968 [VW].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Entwürfe über Religion und Liebe (Werke Bd. 1), Frankfurt am Main 1970 [RL].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (Werke Bd. 3), Frankfurt am Main 1970 [PG].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III (Werke Bd. 10), Frankfurt am Main 1970 [E III].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke Bd. 12), Frankfurt am Main 1970) [VG].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Ästhetik II (Werke Bd. 14), Frankfurt am Main 1970 [A II].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Werke Bd. 16), Frankfurt am Main 1970 [R I].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II (Werke Bd. 17), Frankfurt am Main 1970 [R II].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Werke Bd. 18), Frankfurt am Main 1970 [GP].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Hamburg 1993.

Heintel, Erich: Grundriß der Dialektik, Bd. I, Darmstadt 1984.

Isensee, Josef: Die katholische Kritik an den Menschenrechten, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Josef Spaemann (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, S. 138–174.

Jaeschke, Walter: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie, Stuttgart 1986.

Jaeschke, Walter: Einleitung des Herausgebers, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Hamburg 1993, S. XI-XXXIV.

Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Berlin 2007.

Nagl, Ludwig: Merits and Limits of AI. Instrumental Rationality and Praxis-Related Hermeneutical Reason, in: Waldemar Zacharasiewicz/Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): Artificial Intelligence and Human Enhancement, Berlin 2022, S. 33–50.

Nagl-Docekal, Herta: Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen, Berlin 2014.

Nagl-Docekal, Herta: Feminist Perspectives on Kant's Conception of Autonomy: On the Need to Distinguish between Self-Determination and Self-Legislation, in: Susanne Lettow/Tuija Pulkkinen (Hrsg.): The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy, Cham 2022, S. 51–72.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schmidt, Thomas M.: Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft, in: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Berlin 2007, S. 322–340.

Schmidt, Thomas M.: The Search for Lost Intimacy. George Bataille on Religion as Immanent Human Experience, in: Brigitte Buchhammer (Hrsg.): Re-Learning to be Human in Global Times. Challenges and Opportunities from Perspectives of Contemporary Philosophy of Religion, Washington DC 2018, S. 13–23.

Schmidt, Thomas M.: Habermas und Hegel als Denker der Moderne, in: Klaus Viertbauer/Franz Gruber (Hrsg.): Habermas und die Religion, Darmstadt 2019, S. 40–58.

Schmidt, Thomas M.: Geist, Sprache, Leiblichkeit. Hegel, Herder und Feuerbach über die Verkörperung der Vernunft, in: Rudolf Langthaler/Johann Schelkshorn (Hrsg.): Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen. Beiträge zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie, Freiburg im Breisgau 2023, S. 40–58.

Siep, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie des Geistes, Berlin 2000.

Taylor, Charles: Hegel, Frankfurt am Main 1983.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY