



J. Winfried Lücke*

Selbstverständigung, Selbsterkenntnis und Religion

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2025-0021>

Abstract: In recent years, there have been several noteworthy attempts to understand Hegel's doctrine of "absolute spirit" as a theory of cultural practices in which human self-understanding is formed, cultivated, and critically examined. This essay explores a number of theologically significant conclusions that can be drawn from this assumption. In doing so, I address central questions concerning the subject, content, and goals of the practice. My main thesis is that, for Hegel, there is a complex interplay between religious or metaphysical beliefs about the structure of reality as a whole and the successful formation of self-knowledge. In particular, these relations form an important basis for the critical evaluation of the cultural practices themselves and their social dimensions. I argue that these characteristics tend to be overlooked in contemporary interpretations.

Keywords: G.W.F. Hegel, Religious and Philosophical Self-Understanding, Self-Knowledge, Metaphysics, Social Cohesion, Religion and State, Theistic Grounding of Human Dignity, Problems of Religious Diversity

Zusammenfassung: In den letzten Jahren sind einige beachtenswerte Versuche unternommen worden, Hegels Lehre vom „absoluten Geist“ als eine Theorie kultureller Praktiken zu verstehen, in denen das menschliche Selbstverständnis gebildet, kultiviert und kritisch befragt wird. In diesem Aufsatz untersuche ich eine Reihe von theologisch signifikanten Schlussfolgerungen, die aus dieser Grundannahme gezogen werden können. Dabei beantworte ich die zentralen Fragen nach dem Subjekt, dem Inhalt sowie dem Ziel der genannten Praktiken. Meine Hauptthese ist, dass es nach Hegel ein komplexes Zusammenspiel zwischen religiösen oder metaphysischen Überzeugungen über die Verfassung der Wirklichkeit als Ganzer und der erfolgreichen Bildung von Selbsterkenntnis gibt. Diese Beziehungen bilden eine wichtige Grundlage für die kritische Bewertung der kulturellen Praktiken selbst sowie von deren sozialer Dimension. Diese Grundzüge kultureller Selbstverständi-

***Korrespondenzautor:** Dr. J. Winfried Lücke, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen, Germany,
E-Mail: winfried.luecke@uni-tuebingen.de

gungspraktiken werden, so meine These, in den zeitgenössischen Interpretationsansätzen tendenziell übersehen.

Schlüsselwörter: G.W.F. Hegel, religiöse und philosophische Selbstverständigung, Selbstwissen, Metaphysik, sozialer Zusammenhalt, Religion und Staat, theistische Begründung der Menschenwürde, Probleme religiöser Diversität

1 Einleitung

Nach einer neueren Lesarten-Familie besteht Hegels Lehre vom ‚absoluten Geist‘ in einer Theorie kultureller Praktiken der ‚Selbstverständigung‘. In und mit sozialen Praxen der Kunstproduktion und -rezeption, der Religionsausübung oder philosophischen Theoriebildung sollen Teilnehmerinnen ihr fundamentales und traditionsübergreifendes Selbstverständnis bilden, zur Darstellung bringen und – im Rahmen der Philosophie – kritisch prüfen oder legitimieren. Gemeinsames Ziel dieser Ansätze ist es, ein systematisch stimmiges Bild dieses Kernstücks von Hegels Geistphilosophie zu geben und besonders deren sozialphilosophische Implikationen herauszustellen.

Ein solcher Ansatz verdient religionsphilosophische und theologische Beachtung. Denn in seiner systematischen Grundorientierung verbindet er eine philosophisch breit angelegte Diskussion mit dem Grundansatz eines gewichtigen Stranges der gegenwärtigen deutschsprachigen Systematischen Theologie, die im Gefolge Schleiermachers das religiöse Selbstdeuten und -verstehen ins Zentrum der theologischen Reflexion stellt¹ – und zwar ohne dass beide innerdisziplinäre Debatten bislang in einen breiteren Austausch getreten wären.² Dennoch finden sich bislang noch keine Diskussionsbeiträge, die die Tragfähigkeit und Erklärungskraft des ganzen Ansatzes genauer in den Blick nehmen und die auch für die systematisch-theologische Debatte von großem Interesse sein dürften.

1 Bei Christian Danz heißt es etwa summierend mit Bezug auf die Christologie: „Der Glaube als ein personaler Akt stellt sich im Christusbild dar und verständigt sich über sich selbst und seine Einbindung in die Geschichte“ (Danz, *Systematische Theologie*, 213). Eine sehr gute Übersicht über das theologische Paradigma von Religion als Selbstdeutung bietet Evers, „Neuere Tendenzen“, 3–10.

2 Ansätze eines solchen Austauschs sind aber schon zu beobachten. Vgl. beispielsweise die Skizze von Hegels Geistphilosophie bei Christian Danz, in der es heißt: „Das menschliche Selbstverhältnis ist [...] eingebunden in eine geschichtliche Kultur und ihre Institutionen. Sie stellen die sprachlichen Formen bereit, mit denen sich der Mensch über sich selbst und seine Welt verständigt“ (Danz, *Systematische Theologie*, 217). Anders als die hier diskutierten Forschungsansätzen identifiziert Danz aber dies mit „Hegels Bestimmung des objektiven Geistes“ (*ibid.*).

Im Folgenden soll ein solcher Versuch unternommen werden. Dabei soll nicht in erster Linie die Treue zum Original, sondern vor allem die Kohärenz der Lesarten und ihrer Konsequenzen geprüft werden. Ich werde dabei dafür argumentieren, dass die Lesarten zwar zu Recht einen Schwerpunkt auf die soziale Einbettung der Selbstverständigungspraktiken legen, aber die – im weiten Sinne – metaphysische Dimension zu Unrecht größtenteils ausblenden.³ Denn ohne eine explizite Auseinandersetzung mit dieser Dimension ist – so meine These – eine kritische Debatte über die Legitimität bestimmter Selbstverständigungspraktiken nicht möglich. Wie sich zeigen wird, entspricht dem auch Hegels eigenes Selbstverständnis.

Dazu werde ich zunächst den Begriff der ‚Selbstverständigung‘ genauer eingrenzen (Abschnitt 2). Aus Abweichungen vom Alltagssprachgebrauch werde ich dann zwei Fragen entwickeln und mit Hegel und seinen Interpretinnen beantworten – nämlich nach dem *Subjekt* (Abschnitt 3) sowie nach dem *Thema* und dem *Ziel* der Selbstverständigungspraxis (Abschnitt 4). Um die Diskussion übersichtlich zu halten, werde ich mich auf Hegels Berliner Spätwerk beschränken und mich hauptsächlich dem Verhältnis von Religion und Philosophie zuwenden.

2 Begriffliche Vorbemerkungen

Exemplarisch für die Begriffsverwendung in der einschlägigen Literatur stehen Erläuterungen wie die folgende: „Religion ist eine Praxis, in der eine Gemeinschaft sich mit sich auseinandersetzt. Oder noch kürzer: Religion ist eine Praxis gemeinschaftlicher Selbstverständigung.“⁴ Aus dieser Stelle erfährt man, dass es sich bei der ‚Selbstverständigung‘ um eine soziale Praxis mindestens von der Größe der Religionsausübung handeln soll, die aber zugleich auch Kunst und Philosophie mitumfassen kann. Das gemeinsam verfolgte Ziel der Praxis besteht dabei in einer „Auseinandersetzung mit sich selbst.“

Mit Blick auf diese Anfangscharakterisierung ergeben sich zwei Bedenken. Das erste betrifft den notorisch schwierig einzugrenzenden Begriff der ‚sozialen Praxis‘, der noch zusätzlich an Komplexität gewinnt, wenn man ihn mit dem Begriff der ‚Religion‘ in Verbindung bringt und sich somit in die Problemgefüle rund um die Frage der angemessenen Religionsdefinition begibt. Glücklicherweise kann man im

³ Unter Metaphysik verstehе ich mit E.J. Lowe, „the study of the most fundamental structure of reality and involves the attempt to determine what categories of things can and do exist, which in turn involves understanding the nature or essence of the things in question“ (Lowe, „Rationality of metaphysics,“ 108).

⁴ Bertram und Wieland, „Die Aktualität von Hegels Religionsphilosophie,“ 81. Vgl. Gante, „Freiheit und das Wissen der Freiheit,“ 194; und Wieland, *Pluralität des Absoluten*, 172.

gegenwärtigen Kontext letztere Frage aus Platzgründen auf sich beruhen lassen und lediglich auf unproblematische Paradigmenfälle religiöser Praxis verweisen – wie beispielsweise gottesdienstliche Praktiken des Gebets, der Predigt, der Sakramente etc. –, wenn von Religion gesprochen wird.⁵

Was den Begriff der sozialen Praxis betrifft, werde ich mich an Alasdair MacIntyres Definition orientieren, der „Praxis“ definiert als:

any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended.⁶

Diese Arbeitsdefinition sollte keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, hat aber im vorliegenden Kontext mehrere Vorteile: *Erstens* besitzt sie den exegetischen Vorzug, dass sie in einer (im weiten Sinne) aristotelischen Tradition steht, in der sich auch Hegel bewegt. *Zweitens* bahnt sie sich einen Mittelweg zwischen so genannten „dichten“ und „dünnen“ Begriffe sozialer Praxen.⁷ Mit dem Fokus auf die praxisinternen, zu realisierenden Güter sowie ihren konstitutiven tradierten, autoritativen, wiewohl nicht irrtumssimmunen Ausübungsstandards verhält sie sich neutraler als „dichte“ Konzeptionen, die beispielsweise Praxis durch das bewusste und intendierte Folgen konstitutiver Regeln definieren. Gleichzeitig ist die Bedeutung der Ausrichtung auf interne Ziele, Güter und Ausübungsstandards, die eine soziale Praxis kennzeichnen, scharf genug, um nicht jede menschliche intersubjektive Tätigkeit, die einer Regelmäßigkeit folgt, schon als soziale Praxis im hier verwendeten Sinne einordnen zu müssen, wie dies „dünn“ Konzeptionen tun.⁸ *Dritt-*

5 Hegel selbst lehnt funktionalistische Religionsauffassungen ab und ist deutlich optimistischer, was einen allgemein verbindlichen Begriff des Wesens der Religion betrifft. Vgl. zu beiden Punkten Lücke, *Religion und Denken*, 31–41, 94–100 und 465–467.

6 MacIntyre, *After Virtue*, 187.

7 Zur Unterscheidung und Kritik von „dichten“ (thick) und „dünnen“ (thin) Begriffen sozialer Praxen vgl. Haslanger, „What is a Social Practice,“ 236–237.

8 Zudem hat MacIntyres Vorschlag mehr Vorteile bei der Individuierung sozialer Praxen als etwa Haslangers Definition. Vgl. ibid., 245. In deren Zentrum steht die Koordination des Schaffens, Erhalts, Verteilens, Verwaltens etc. von Ressourcen, die Haslanger aber sehr weit auffasst: „Something becomes a resource when its (+/-) value, whether economic, aesthetic, moral, prudential, spiritual, is recognized“ (ibid., 243). Praxisexterne Güter, wie ökonomisches Kapital, Gesundheit der Mitglieder, gesellschaftliche Macht etc. sind zwar sicherlich ‚Ressourcen‘, aber sie kennzeichnen so ziemlich alle institutionalisierten sozialen Praxen. Besser an Haslangers Definition scheint mir hingegen ihre Betonung der semiotischen Dimension von Praktiken, die gerade für religiöse Praktiken wie Abendmahlfeiern essentiell ist. Vgl. Ibid., 238–240.

tens schließlich eignet sich MacIntyres Vorschlag gut für eine genauere Eingrenzung der sozialen Praxis der Selbstverständigung im Rahmen von Religion und Philosophie, die ich im Folgenden analog zu Praktiken der Untersuchung in Alltag und Wissenschaft verstehe.⁹

Bevor die wichtigsten Komponenten von MacIntyres Definitionsvorschlag auf den vorliegenden Fall angewendet und sein Aufschlussreichtum getestet werden kann, muss noch ein zweites Bedenken ausgeräumt werden. Der Begriff der ‚Selbstverständigung‘ fungiert in der Theorie als hochstufige und informative Erklärung, was es mit Praxen wie Religion und Philosophie generell auf sich hat. Gleichzeitig weicht der Begriff aber signifikant vom Alltagssprachgebrauch ab und ist daher selber erläuterungsbedürftig. Zumindest lässt er sich nicht von derjenigen lexikalischen Bedeutung ableiten, die dem Begriff am nächsten steht. ‚Sich verständigen‘ meint danach, dass mindestens zwei Personen(-gemeinschaften) *a* und *b* hinsichtlich eines Streitpunkts *f* zu einer Übereinkunft kommen.¹⁰

Damit ergeben sich drei Abweichungen, die den Begriff näher eingrenzen: (a) Während in der Alltagssprache ein dreistelliges Prädikat verwendet wird, das zwei Verhandlungspartnerinnen *a* und *b* und Verhandlungsfrage *f* als Argumente besitzt, werden im Begriff der *Selbstverständigung* die Relata scheinbar miteinander identifiziert. In einem ersten Anlauf formuliert: *a* verständigt sich demnach mit *a* über *a*. Der Gehalt einer Verständigung muss aber propositionaler Struktur sein und kann daher nicht die Person (oder Personengruppe) *a* selbst sein, sondern muss in Fragen oder Themen bestehen, die die Identität der Personen (oder der Personengruppe) betreffen – also beispielsweise Fragen darüber, wer man eigentlich ist und in Zukunft sein will. Im zeitgenössischen Duktus gesprochen handelt es sich genauer um Fragen rund um Konzeptionen der eigenen ‚praktischen Identität‘, also um Selbstbeschreibungen, die den Wert der eigenen Lebensführung hinsichtlich personaler Beziehungen oder sozialer Rollen explizit machen.¹¹ Jede Praxis von Selbstverständigung setzt damit voraus, dass es innerhalb der Personen(-gruppe) schon (kollektive) Lebensent-

⁹ Nicholas Wolterstorff spricht in seinen lesenswerten Ausführungen zur Praxis der „inquiry“ neutraler vom Handlungstypus der sozial verfügbaren sowie zugänglichen und akzeptablen „ways of finding things out“ und orientiert sich dabei auch an MacIntyres Begriff der sozialen Praxis. Vgl. Wolterstorff, „Entitlement and practices of inquiry,“ 90–98.

¹⁰ Der *Duden* nennt daneben noch 1) *a* verständigt *b*, d.h. *a* setzt *b* darüber in Kenntnis, dass *p*, sowie 2) *a* kann sich mit *b* verständigen, d.h. *a* und *b* können sich (sprachlich) verstehen. Vgl. den Artikel „verständigen“ in *Duden*, 1921 Sp. 3.

¹¹ Ich folge hier Korsgaards quasi-kanonischer Auffassung der „Konzeption praktischer Identität“, die diese definiert als: „description under which you value yourself and find your life worth living and your actions to be worth undertaking“ (Korsgaard, *Self-Constitution*, 20). Entsprechend versteht sie unter einer einzelnen praktischen Identität, „a set of principles, the dos and don'ts of being a teacher or a citizen, say“ (*ibid.*, 21).

würfe gibt, mit denen man sich mono- oder dialogisch ‚auseinandersetzen‘ kann. So mit wäre der Selbstverständigungsbegriff nah verwandt mit Ernst Tugendhats Analyse des ‚praktischen Verhaltens zu sich‘, d.h. des kritischen und wahrheitsfähigen Urteilens über die künftige Lebensführung und ihre Konzeptionen.¹²

(b) Hieraus folgt eine weitere Abweichung hinsichtlich des *Themas*: Dialogpartnerinnen verständigen sich, wenn sie ihre Interessen, Absichten und Pläne koordinieren oder scheinbar konträre Hypothesen oder Meinungen zusammenführen.¹³ Im vorliegenden Fall werden hingegen vorgängige Selbstkonzeptionen zur Diskussion gestellt, etwa indem darüber verhandelt wird, was es heißt, Teil dieser Gruppe zu sein, und warum es auch weiterhin sinn- oder wertvoll ist, dies zu tun.¹⁴

(c) Schließlich zielt der Alltagsbegriff auf das *Verhandlungsresultat*, die erfolgreiche Verständigung, während der Ausdruck ‚Selbstverständigungspraxis‘ das Gewicht auf die diskursive Auseinandersetzung legt. Die Praxisziel besteht also darin, Selbstauffassungen ergebnisoffen zur Debatte zu stellen. Für den Eintritt in die soziale Praxis müsste dann auch diese Zielsetzung als wichtig genug eingestuft werden und ganz im Sinne von MacIntyres Definition müssten Maßstäbe existieren, wie die Praxis angemessen und erfolgreich vollzogen werden kann.¹⁵

Mit dieser begrifflichen Vorverständigung wird nun deutlicher, warum es sich bei der Selbstverständigungspraxis um eine ‚soziale Praxis‘ in MacIntyres Sinne handelt: Sie ist (i) eine kooperative, dialogische Praxis der Urteilsfindung, in der (ii) auf ein spezifisch praxisinternes Gut abgezielt wird. Letzteres besteht entweder nur im Prozess der ‚Auseinandersetzung mit sich‘ oder darüber hinaus auch noch im möglicherweise resultierenden Wissen um die ‚praktische Identität‘ einer Einzelperson oder einer Gruppe. Zumindest mit Blick auf die Selbstverständigung in der Philosophie gibt es (iii) auch tradierte Standards der Praxisausübung, zu denen beispielsweise hermeneutische Richtlinien für ideengeschichtliche Bezüge, etablierte Maßstäbe für Definitionen und Begriffsanalysen, formale wie informelle Normen der Argumentation (wie z.B. Schlussregeln der induktiven und deduktiven Logik oder Konversationsmaximen) und theoretische Tugenden als Kriterien der angemessenen Theoriwahl gehören.¹⁶ Für die religiöse Selbstreflexion im Alltag und

12 Vgl. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 228–243.

13 Vgl. Walton, *Informal Logic*, ch. 1.1.

14 Nach Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 36–38 spitzt sich das praktische Selbstverhältnis auf die existentielle Hamlet-Frage nach ‚Sein oder Nichtsein‘ zu. Auf unseren Fall übertragen kann also eine ‚Selbstverständigung‘ auch den metaphorischen ‚Tod‘ der Gruppe zur Folge haben.

15 Zu den Details dieser Komponente einer sozialen Praxis vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 187–196.

16 Vgl. bspw. die prägnante Übersicht über philosophische Methoden in: Williamson, *Doing Philosophy*.

in der Wissenschaft müssten diese Maßstäbe sicherlich nochmals deutlich pluraler ausfallen. In der Hegel-Debatte wird diese Frage aber eher am Rande behandelt.

Mit dieser groben Einordnung bleibt allerdings immer noch offen, welche Personen oder Personengruppen sich nun genau mit welchen Selbstkonzeptionen unter welcher Zielsetzung ‚auseinandersetzen‘. Für eine bessere begriffliche Handhabe des Selbstverständigungsbegriff benötigt man also noch eine detailliertere Antwort auf die Frage nach dem *Subjekt*, dem *Thema* sowie dem *Ziel* der Selbstverständigungspraxis, die sich im hegelischen Rahmen bewegt. Mit Nadine Mooren, Tim Rojek und Michael Quante halte ich den § 552 von Hegels *Enzyklopädie* von 1830 für den besten Ausgangspunkt für eine Beantwortung dieser Fragen.¹⁷ Dabei werde ich dem vorgeschlagenen Interpretationsschlüssel folgen und den ‚absoluten Geist‘ durchgängig als Selbstverständigungspraxis verstehen. Meinen eigenen Interpretationsvorschlag werde ich mit den neueren Lesarten systematisch abgleichen.

3 Wer ist das Subjekt der Selbstverständigung?

Auf die erste Frage nach dem ‚Wer‘ der Selbstverständigung gibt der Paragraph eine eindeutige Antwort: Es ist der „Volksgeist,“ der im Denken ein „Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit“¹⁸ gewinnt. Zwei Dinge gilt es hier zu beachten: *Erstens* meint der Begriff des ‚Volksgeistes‘ bei Hegel weder sogenannte ‚Ethnien‘ noch nationalstaatliche Gebilde.¹⁹ Vielmehr meint er so etwas wie umfassende Kulturtraditionen, wie sie sich für Hegel z.B. nach dem Fall des römischen Reiches im weitestgehend christlich geprägten Europa gebildet haben soll.²⁰ Selbstverständigung kann so als eine „kulturelle Praxis“ bestimmt werden, „in der sich Kulturen insgesamt reflektieren und auf diese Weise auch weiterentwickeln.“²¹

Zweitens impliziert die Rede vom ‚Volksgeist‘ nicht notwendigerweise, dass kollektive Entitäten als korporative Personen auftreten und sich als solche mit sich verständigen.²² Für Hegel setzt zwar die Selbstverwirklichung von Einzelpersonen

17 Vgl. Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist.“

18 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 552, 530 [= Enz.].

19 Vgl. Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist,“ 653.

20 Dem entspricht Hegels Rede vom ‚germanischen Volksgeist.‘ Vgl. die Erläuterungen in Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, 263, Fn. 4.

21 Bertram und Wieland, „Die Aktualität von Hegels Religionsphilosophie,“ 81. Vgl. Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist,“ 653–654 sowie Mooren, *Hegel und die Religion*, 31.

22 Eine Theorie korporativer Personen schreibt etwa R. Scruton Hegel zu. Vgl. Scruton und Finnis, „Corporate Persons,“ 254–255.

die Übernahme von sozialen Rollen innerhalb einer Gemeinschaft voraus,²³ die in familiären Zusammenhängen schon mit der Geburt geschieht oder in der Berufswahl durch freie Entscheidung vollzogen wird.²⁴ Individuen führen ihr Leben daher als Familienmitglied, als Berufstätige oder als Staatsbürgerin und verfolgen damit immer schon Ziele, die das Gemeinwohl betreffen. Soziale Praxen, Gruppen oder Institutionen können aber nach Hegel nur dann Bestand haben, wenn sie wiederum von Einzelpersonen als ihren Mitgliedern in ihren Zielen und Ansprüchen anerkannt werden können.²⁵ Folglich können Selbstverständigungspraxen nur unter Voraussetzung geteilter Überzeugungen und Absichten von menschlichen Individuen entstehen und existieren. Die Rede vom ‚Volksgeist‘ schließt daher nicht aus, sondern ein, dass Einzelpersonen die Subjekte der „Praxis gemeinschaftlicher Selbstverständigung“²⁶ sind.

4 Was ist das Thema und die Zielsetzung der Selbstverständigung?

Aus der Antwort auf die erste Frage ergibt sich die zweite: Wenn Personen(-gruppen) sich über ihre Identität verständigen, dann tun sie das aus ihren sozialen Rollen heraus, die damit – direkt oder indirekt – zum Inhalt eines höherstufigen Wissens werden. Im Gegensatz zur ersten Frage lässt der Text von Enz. § 552 aber mehrere exegetische Schlussfolgerungen zu. Ich werde im Folgenden zunächst eine eigene Interpretation entwickeln (4.1) und sie dann mit den alternativen Deutungsvorschlägen sachlich in Beziehung setzen (4.2).

4.1 Sittliches Selbstverständnis und religiöse Überzeugung

Im Paragraphen grenzt Hegel das „Wissen des absoluten Geistes“²⁷ durch eine doppelte Differenzierung näher ein: (1) unterscheidet er zwischen der „bewußtlose[n]“ Umsetzung normativer Erwartungen, die an Personen als Teile eines sitt-

²³ Vgl. Quante und Schweikard, „Leading a universal life,“ 72; sowie Siep, „Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz“.

²⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 174–175, 153–154 und § 206, 172 [= GPR].

²⁵ Vgl. Quante und Schweikard, „Leading a universal life,“ 68–71 und GPR § 260, 208.

²⁶ Bertram und Wieland, „Die Aktualität von Hegels Religionsphilosophie,“ 81.

²⁷ Enz. § 552, 530; Kursivierungen sind Sperrungen im Original.

²⁸ Ibid.

lichen Ganzen gestellt werden, und einer bewussten Thematisierung des Ganzen, in dem sich die Personen vorfinden oder das sie aktiv gestalten. Diese globale Selbstverständigung wird damit von lokalen Formen abgrenzt, in denen Personen ihre einzelnen Rollen innerhalb der Gemeinschaft thematisieren.²⁹ Stattdessen geht es hier (2) um das „Wissen“ der „Wesentlichkeit“ der fraglichen kulturellen Gemeinschaft und damit um das, was diese *als Ganze* ausmacht. Innerhalb dieses umfassenden Wissens unterscheidet Hegel zwei Unterformen, nämlich (2a) dasjenige „Wissen,“ das „die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat,“ und (2b) ein Wissen, in dem diese Beschränkung aufgehoben sein soll.³⁰

Wie man die Perspektivenüberwindung in (2b) genauer aufzufassen hat, lässt sich mit Blick auf den *Gehalt* des Wissens klären: In ihm „erfaßt“ der „denkende Geist der Weltgeschichte“ seine „concrete Allgemeinheit“ und zwar, indem der „*absolute [...] Geist [...]*“ als die „ewig wirkliche [...] Wahrheit“³¹ gewusst wird. Sieht man von Details in Hegels Wahrheitskonzeption ab, dann scheint die Perspektivenüberwindung hier an der universalen Geltung der deskriptiven und evaluativen Aussagen zu hängen, die das sittliche Ganze in seinen konstitutiven Merkmalen beschreiben. So gehört z.B. die Rechtsgleichheit für Hegel zu den Grundzügen des modernen europäischen Staates,³² die sich aus der Würdigung des „*unendlichen Werth[s]*“³³ jedes Menschen speist und aus dem Staatsangehörige ihr Recht ableiten, durch freie Berufswahl Selbstständigkeit zu erlangen.³⁴ Ein ‚Wissen‘ vom Typ (2a) würde in diesem Falle dann gebildet, wenn diese Werturteile und die resultierenden Rechtsansprüche selbstbewusst aufgefasst und akzeptiert würden. Gleichzeitig wäre dieses Wissen aber ‚beschränkt,‘ weil Staatsangehörige ihr Verständnis nur aus ihrer Perspektive beschreiben würden, ohne dass zugleich sichtbar würde,

29 Ein Beispiel einer lokalen Form der Selbstverständigung gibt Lisa Herzogs Frage, wer wir sind, wenn wir arbeiten, die man als individuelle Frage nach dem passenden Beruf oder als eine theoretische Frage nach dem richtigen Verständnis der Berufsausübung verstehen kann. Zu Hegels Antwort vgl. Herzog, „Wer sind wir, wenn wir arbeiten?“.

30 „[E]s ist der in der Sittlichkeit *denkende Geist*, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, [...] in sich aufhebt, und sich zum [2] Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt, ein Wissen, [2a] das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, [2b, W.L.] indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigentliche Weltlichkeit abgestreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit“ (*Enz.* § 552, 530).

31 Ibid.

32 Vgl. *GPR* § 209, 175.

33 *Enz.* § 482A, 477.

34 Vgl. *GPR* § 207, 173–174.

warum ihre Werturteile wahr und die Rechtsansprüche berechtigt sind.³⁵ Erst wenn eine Person diese Frage beantworten kann, „erfaßt“ sie ihre „concrete Allgemeinheit“³⁶ und damit das, was ihr Leben in und mit dieser sittlichen Gemeinschaft generell ausmacht. Auf dieser Grundlage wären Meinungen berechtigt, dass das einzelne Selbstverständnis einer Person für alle erkenntnisfähigen Personen verbindlich ist. Denn nach dem Gehalt ihrer Überzeugung sollte der intrinsische Wert jedes Menschen in jedem Gemeinwesen Anerkennung finden.

Das Selbstwissen vom Typ (2b) deckt sich mit derjenigen Selbsterkenntnis, die Hegel als „Erkenntniß des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich“³⁷ bezeichnet. Gleichzeitig deutet das Zitat auf eine Besonderheit von Hegels Wahrheitsauffassung: Denn die Selbsterkenntnis besteht nicht nur darin, dass man zutreffende Aussagen darüber vertritt, was das menschliche Leben auszeichnet. Vielmehr soll darin auch ‚das Wahrhafte‘ selbst transparent werden.

Durch diesen Rückbezug zur „ewig wirklichen Wahrheit“³⁸ wird die Konzeption der Selbstverständigung weitaus komplexer. Denn Aussagen über ‚das Wahre‘ sollen immer schon Teil desjenigen Selbstverständnisses sein, das eine wesentliche Legitimationsbasis für sittliche Gemeinwesen darstellt. Hegel formuliert damit aber ein wichtiges Element seiner Theorie, nämlich die These der Abhängigkeiten zwischen Staat, Sittlichkeit und Religion. Denn, so Hegel:

Der Staat beruht [...] auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem Religion das Bewußtsein der *absoluten Wahrheit* ist, so kann was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d.i. als *wahr* in der Welt des freien Willens gelten soll, nur in so fern gelten, als es *Theil* an jener Wahrheit hat, unter *sie subsumirt* ist und *aus ihr folgt*. Daß aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion sey, dazu wird erforderlich, daß die Religion den wahrhaften *Inhalt* habe, d.i. die in ihr gewußte Idee *Gottes* die wahrhafte sey.³⁹

Nach Hegel werden somit bestimmte Freiheitsrechte nur dann in einem Staatsgebilde Bestand haben können, wenn die Mitglieder diese Ansprüche und Pflichten als berechtigte anerkennen können. Nach dem obigen Zitat ist dies wiederum nur dann

³⁵ Analog dazu verhält sich das schwächere Selbstwissen, das Hegel die „Selbsterkenntniß nach den *particulären* Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums“ (*Enz.* § 377, 379) nennt.

³⁶ *Enz.* § 552, 530.

³⁷ *Enz.* § 377, 379. Die „Gewißheit“, dass einige Urteile tatsächlich die Wesensbestimmungen ihrer Bezugsgegenstände treffen, nennt Hegel auch „Vernunft“ (*Enz.* § 439, 434), ihre adäquate Verwirklichung hingegen „Erkennen“ (*Enz.* § 445, 439). Vgl. hierzu auch Lücke, *Religion und Denken*, 54–64. ‚Erkennen‘ entspricht dem normalen Wissensbegriff damit mehr als Hegels Auffassung, der ‚wissen‘ nicht immer als Erfolgsverb versteht. Vgl. u.a. *Enz.* § 63A, 102.

³⁸ *Enz.* § 552, 530.

³⁹ *Enz.* § 552A, 532.

möglich, wenn sie Teil ihrer „sittlichen Gesinnung“ werden, d.h. aus grundlegenden moralischen Orientierungen und entsprechenden Handlungsgrundsätzen folgen. Solche Überzeugungen begreift Hegel schließlich als Implikationen von religiösen Hintergrundüberzeugungen über die Natur ihres spezifischen Bezugsobjekts. Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Sittlichkeit und Religion besteht daher hinsichtlich der Geltung.⁴⁰

Als Beispiel nennt Hegel an der genannten Stelle die in seinen Augen kritikwürdigen sittlichen und rechtlichen Konsequenzen aus der für ihn ebenso falschen Auffassung der leiblichen Präsenz Christi in der katholischen Transsubstantiationslehre.⁴¹ Wesentlich grundsätzlicher ist Hegels Hinweis auf die christliche Auffassung, nach der

das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Werth hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniß, diesen Geist in sich wohnen zu haben.⁴²

Die Würde des Menschen ist demnach in seiner Bestimmung zur ‚Einwohnung‘ Gottes begründet, die wiederum Inhalt dessen ist, was Gottes Liebe mit den Menschen bezweckt. Mithilfe traditioneller theologischer Annahmen kann man Hegels Deutungsvorschlag in etwa so wiedergeben: Gottes Liebe zu sich enthält demnach die Erkenntnis und Wertschätzung des vollkommenen Guten in allen Arten, die in ihrer Gesamtheit Gottes Natur selbst zum Ausdruck bringen.⁴³ Indem der Schöpfer im Selbsterkennen und -lieben zugleich das Gute aller Dinge will und hervorbringt, zeigt er sich wohlwollend gegenüber der Wirklichkeit im Ganzen und sorgt sich insofern um das gute Leben einer jeden Person um ihrer selbst willen.⁴⁴ Teil der Identität des menschlichen Lebens ist es aber, das Wohlwollen und die Achtung gegenüber dem Leben des Anderen zur Bedingung des Gelingens des eigenen

⁴⁰ Vgl. Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist,“ 660. Fraglich ist allerdings, inwieweit man diese These generalisieren kann. Peter Geach weist bspw. darauf hin, dass Menschen mit unterschiedlicher religiöser Herkunft aufgrund geteilter Wertüberzeugungen ein Krankenhaus betreiben können, obwohl ihre Auffassungen des Göttlichen miteinander inkompatibel sind. Vgl. Geach, *The Virtues*, 13.

⁴¹ Vgl. *Enz.* § 552A, 533–534.

⁴² *Enz.* § 482A, 477.

⁴³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Buch I, Kap. 91.

⁴⁴ N. Wolterstorff weist darauf hin, dass die Agape nicht nur im Sinne der Benevolenz auf das gelingende Leben und Wohlergehen abzielt, sondern auch die angemessene Achtung der Würde des Nächsten miteinschließt, und verwendet für beide Aspekte den Begriff des ‚caring.‘ Vgl. Wolterstorff, *Justice in Love*, Ch. 9. Im Folgenden orientiere ich mich an dieser Auffassung.

Lebens zu machen.⁴⁵ Die Liebe zum Nächsten und zu Gott bildet damit die moralische Grundorientierung des Menschen und damit den letzten Horizont seines praktischen Urteils.⁴⁶ In ihrer erfolgreichen Umsetzung zeigt sich so die Liebe Gottes selbst, die nach traditionellem Verständnis mit seiner Natur identisch ist. Unter diesen traditionellen Prämissen kann man mit Hegel noch einen Schritt weitergehen: Nicht nur ist jede Person für die Agape „bestimmt.“ Inhalt der menschlichen ‚Bestimmung‘ ist es vielmehr, in der Sorge um den Anderen Gottes ‚Geist‘ „in sich wohnen zu haben.“

In Hegels Beispiel werden somit zum einen die behaupteten Begründungsbeziehungen zwischen rechtlichen, moralischen und theologischen Aussagen transparent. Folgen die Rechtsansprüche, die jeder Mensch immer schon besitzt, aus der ihm eigentümlichen Würde, so ist diese in Hegels Deutung darin begründet, dass das menschliche Leben auf die ‚Einwohnung‘ und Präsenz Gottes in der *Agape* ausgerichtet ist.⁴⁷ Damit zeigt sich zum anderen zumindest in Umrissen der Rückbezug zum ‚Wahrhaften an und für sich.‘⁴⁸ Denn die Ausrichtung auf die Agape ist Inbegriff des Schöpferwillens und enthält damit umfassende Antworten auf die Frage, warum es die Welt überhaupt gibt und was es mit ihr als Ganzer ‚in Wahrheit‘ auf sich hat.⁴⁹ Aussagen über die „letzte Wirklichkeit“ nenne ich im Folgenden in einem weiten Sinne ‚metaphysisch‘.⁵⁰

Somit wird deutlicher, warum die Bildung eines praxisrelevanten Selbstverständnisses nach Hegel metaphysische und im Grenzfall theologische Hintergrundüberzeugungen voraussetzt. Zum richtigen Verständnis seiner Theorie ist aber *erstens* darauf hinzuweisen, dass das Beispiel exemplarisch für ein allgemeines Prinzip steht, nach dem sich das Verständnis seiner selbst und des Göttlichen gegenseitig implizieren. In Hegels Worten:

Wie sich der Inhalt, Gott, bestimmt, so bestimmt sich auf der anderen Seite der subjektive, der menschliche Geist, der dies Wissen hat. Das Prinzip, nach dem Gott für die Menschen bestimmt ist, ist auch das Prinzip dessen, wie der Mensch in sich bestimmt ist, für den Menschen in seinem Geiste.⁵¹

⁴⁵ Dies bedeutet, dass man im Grenzfall dafür Übel oder sogar den eigenen Tod in Kauf nimmt – nach Hegel exemplarisch im Kreuzestod des Gottmenschen zum Ausdruck gebracht. Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3*, 60–67 und 150 (= VPR 5).

⁴⁶ Vgl. Wolterstorff, *Justice in Love*, 142–148.

⁴⁷ Damit verfolgt Hegel dasselbe Ziel wie Wolterstorffs neuere, wenn auch etwas andersgelagerte Begründung der Menschenwürde aus dem Geliebtwerden durch Gott. Vgl. ibid., 153–157.

⁴⁸ Enz. § 377, 379.

⁴⁹ Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1*, 139–142 [= VPR 3].

⁵⁰ „[M]etaphysics is the study of ultimate reality“ (van Inwagen, *Metaphysics*, 1). Vgl. Fn. 3.

⁵¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2*, 413 (= VPR 4).

Dieses Prinzip schließt für Hegel nicht nur explizit nicht-(mono)-theistische Auffassungen mit ein. Es ist nicht einmal auf Überzeugungen und Praktiken eingeschränkt, die man landläufig als ‚religiös‘ bezeichnen würde, sondern umfasst auch jede Begründungspraxis, die sich um eine angemessene Auffassung der Wirklichkeit als Ganzer bemüht⁵² – darunter auch philosophische Aussagen, die entweder bestimmte Auffassungen des Göttlichen oder dessen Existenz bestreiten.⁵³

Die nachgezeichneten theologischen Prämissen für die Begründung der Menschenwürde sind daher nicht alternativlos. Vielmehr ist es für Hegel *zweitens* eine zentrale Aufgabe der Philosophie alle epistemisch möglichen Schlussfolgerungen dieser Form zu beurteilen.⁵⁴ Dies wird auch im oben zitierten Passus deutlich: Nur wenn die jeweilige Auffassung der letzten Wirklichkeit korrekt ist und die entsprechende „Religion“ somit „den wahrhaften Inhalt“ besitzt, gilt nach Hegel, dass das „wahrhafte Sittliche“ die logische „Folge“ der „Religion“⁵⁵ ist. Der behauptete Zusammenhang zwischen religiösen und sittlichen Überzeugungen ist also nicht nur in dem deskriptiven Sinne zu verstehen, dass jede Organisation eines Gemeinwesens implizit auf einer bestimmten Auffassung der Wirklichkeit als Ganzer aufruht. Nach Hegel setzt vielmehr die *Rechtfertigung* von institutionalisierten Werten, Rechten und Pflichten die positive epistemische Bewertung der jeweiligen religiösen und metaphysischen Überzeugungen voraus.⁵⁶

Da diese Überzeugungen unterschiedlich epistemisch bewertet werden müssen, verschiedene religiöse Überzeugungssysteme aber nicht immer logisch kompatibel sind, folgt zum einen, dass nicht jedes religiöse und sittliche Selbstverständnis in gleicher Weise in seinem Wissensanspruch berechtigt sein kann. Einen epistemischen Pluralismus wird man Hegel also nur dann unterstellen können, wenn man nachweist, dass Hegel mindestens zwei inkompatible religiöse Überzeugungssysteme in allen vergleichbaren Hinsichten für gleichermaßen epistemisch akzeptabel sind.

52 Zu Hegels weitem Religionsbegriff vgl. Mooren, *Hegel und die Religion*, 28–29; und Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist“, 661.

53 Gleichtes gilt für Hegels minimalen Begriff Gottes als einer all-umfassenden und im stärksten Sinne ontologisch unabhängigen Entität: „Gott in seiner Allgemeinheit – dies Allgemeine, indem keine Schranke, Endlichkeit [...] ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen; und was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen.“ (VPR 3, 268–269)

54 In diesem Sinne lotet etwa Vittorio Hösle die Möglichkeiten eines objektiven Idealismus aus, der ohne theistische Annahmen auskommt – darunter John Leslie, Nicholas Reschers und Thomas Nagels These einer Erklärung der Struktur der Wirklichkeit aus ihrer Ausrichtung auf die Verwirklichung von Werten. Vgl. Hösle, „Objektiver Idealismus und Theismus“.

55 Enz. § 552A, 532.

56 Daraus folgt umgekehrt die Berechtigung, Rechte und Pflichten einer Gemeinschaft nicht anzuerkennen, wenn sich die religiösen Hintergrundüberzeugungen als falsch herausstellen oder man zu mindest gute epistemische Gegengründe besitzt.

tabel hält. Es müsste also in Hegels Terminologie gesprochen mehr als eine ‚vollendete Religion‘ geben, obwohl sie bei ihm nur im Singular auftritt. Neuere pluralistische Lesarten stoßen daher bei Hegels eigenen Wertungen an notwendige Grenzen.⁵⁷

Aus der Folgerungsrichtung vom Gehalt religiöser Überzeugungen zu demjenigen von sittlichen, folgt nach Hegel zum anderen, dass wünschenswerte praktische Folgen nicht für die Wahrheit des religiösen Glaubens sprechen. Nach Hegel kann man daher religiöse Aussagen nicht aus pragmatischen oder moralischen Gründen heraus akzeptieren, wenn man sich ihnen gegenüber zugleich agnostisch oder ablehnend verhält. Eine funktionalistische Begründung gehört für Hegel vielmehr zum „ungeheure[n] Irrthum unserer Zeiten.“⁵⁸ Dies schließt zwar nicht aus, dass sich religiöse Überzeugungen in der Einübung ethischer Haltungen und ihrer Umsetzung entwickeln (sollen). Hegel ist vielmehr sogar der Meinung, dass die Bildung wahrer religiöser Überzeugungen nur in der vernünftigen sittlichen Praxis stattfindet.⁵⁹ Dies allein erlaubt aber keinen gültigen Schluss auf ihre epistemische Berechtigung.

Zusammenfassend ergibt sich damit eine erste Antwort auf die Frage nach Ziel und Thema der Selbstverständigung: In jeder Selbstverständigung geht es darum, ein adäquates, begründungsfähiges und allgemeinverbindliches Selbstverständnis als vernünftiger Person(-engemeinschaft) zu entwickeln. Thema ist also die praxis-relevante Auffassung der je eigenen individuellen und kollektiven ‚praktischen Identität.‘ Dies enthält zugleich ein gehaltvolles metaphysisches Wissen um das, was die Wirklichkeit als Ganze in ihren grundlegenden Strukturen ausmacht. Die Selbstkonzeption wie die Konzeption der letzten Wirklichkeit bestimmt für Hegel schließlich fundamentale Werte, Rechtsansprüche und Pflichten, deren Anerkennung ein sittliches Gemeinwesen trägt und erhält.

57 Vgl. Bertram und Wieland, „Die Aktualität von Hegels Religionsphilosophie,“ 87; und Wieland, *Die Pluralität des Absoluten*, 13. Man beseitigt das Problem auch nicht dadurch, indem man Religionen nur in den Graden ihrer Selbstreflexion unterscheidet und den höchsten Grad im Christentum sieht. Vgl. ibid., 223–224. Damit setzt man schon voraus, dass die relevanten Religionen dieselbe Auffassung des Göttlichen besitzen, was Hegel gerade bestreitet.

58 Enz. § 552A, 532. Vgl. ferner Lücke, *Religion und Denken*, 94–99.

59 „[D]ie wahrhafte Religion [...] geht nur aus der Sittlichkeit hervor [...]. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.“ (Enz. § 552A, 531) Vgl. Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist,“ 659, die Hegels Aussage umkehren: „Nur für Letztere [= von der ‚wahren Religiosität‘, W.L.] gilt, dass sie aus der Sittlichkeit hervorgeht.“ Eine ‚unwahre‘ Religion, wie die römische, die nach Hegel in der falschen Sakralisierung des politischen Lebens besteht, wäre damit nicht mehr konzipierbar. Vgl. u.a. VPR 4, 579–591.

4.2 Selbstdeutung und soziale Kohäsion

Wie verhält sich der obige Interpretationsvorschlag zu alternativen Lesarten? Meines Erachtens lassen sich zwei Unterschiede angeben: Hinsichtlich des Themas rückt der metaphysische Gehalt in den Hintergrund, während hinsichtlich der Ziele der Erfolgssinn des Erkennens abgeschwächt wird. Im Folgenden werde ich beide Punkte systematisch beleuchten.

4.2.1 Selbstverständigung als Selbstdeutung sozialer Praxen und als unabschließbarer Prozess

In ihrem einschlägigen Debattenbeitrag bestimmen Nadine Mooren, Tim Rojek und Michael Quante das Thema und Ziel der Selbstverständigung wie folgt:

Im absoluten Geist ginge es dann um solche Formen der Organisation menschlicher Gemeinschaften, die zur Stiftung und Bewahrung einer solchen Gemeinschaft beitragen, ohne dass ihr Gehalt sich spezifisch auf die politische Selbstorganisation richtete. [...] Diese Praxen richten sich auf den Geist, d.h. das Verständnis der Sinnhaftigkeit von gemeinschaftsstiftenden Praxen selbst. Insofern lassen sie sich als Selbstverständigungspraxen auffassen.⁶⁰

Die Zielsetzung des ‚absoluten Geistes‘ liegt also in der Doppelfunktion, soziale Gemeinschaften ins Leben zu rufen und bestehende zu erhalten. Diese Funktion soll zugleich das Thema der Selbstverständigung sein, genauer das „Verständnis der Sinnhaftigkeit von gemeinschaftsstiftenden Praxen.“⁶¹ In der Selbstverständigung hat man es also letztlich nicht darauf abgesehen, eine im besten Falle zutreffende Selbstauffassung und -beurteilung zu entwickeln. Vielmehr verstehen Personen in ihrer religiösen oder philosophischen Praxis in erster Linie den Sinn der „Organisation menschlicher Gemeinschaften“ und reflektieren dieses Verständnis wiederum innerhalb ihrer Praxis.

Der Vorschlag wirft aber eine Reihe von Fragen auf: Die Teilnahme an einer Praxis kann man dann als sinnvoll beurteilen, wenn deren Ziele entweder intrinsisch wertvoll sind oder der Praxisvollzug effektiv zu deren Erreichung beiträgt. Daher wäre *erstens* zu fragen, ob die genannte Zielsetzung zu dem gehört, was die Praxen kennzeichnet: Geht es im kontemplativen Gebet oder der argumentativen Verhandlung metaphysischer Fragen *ultima facie* darum, dass die sozialen und po-

⁶⁰ Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist,“ 656.

⁶¹ Ibid. Vgl. Gante, „Freiheit und das Wissen der Freiheit,“ der die transformative Kraft solcher Praxen betont.

litischen Verhältnisse, in die sie eingebettet sind, gestiftet werden oder erhalten bleiben? Und muss deren sozialer Wert oder Effektivität Teil des Selbstverständnisses derjenigen sein, die an dieser Praxis teilnehmen? Für die Metaphysik, die die theoretischen Tugenden verschiedener ontologischer Theorien wissenschaftlich kontrolliert abwägt, oder die Liturgie, die die Verehrung des Göttlichen ins Zentrum stellt, gilt dies sicherlich nicht.⁶² Man könnte höchstens sagen, dass die dort gewon-nene Selbst- und Weltauffassung einen impliziten Beurteilungsmaßstab dafür ab-gibt, ob die entsprechenden sozialen Verhältnisse stiftens- oder erhaltenswert sind. Nach dem oben diskutierten Beispiel würde das bedeuten, dass man z.B. mit der Religionsausübung eine Selbstauffassung und Konzeption des Göttlichen bildet, mit der man sich auf bestimmte Werturteile festlegt – etwa indem man das, was man aufgrund der praktizierten Gottes- und Nächstenliebe für wertvoll hält, im sitt-lichen Umfeld verwirklicht sieht oder nicht.

Wenn sich die Praxis aber auf die soziale Funktion der religiösen Selbstverständigung richten soll, dann wird *zweitens* dessen spezifisch metaphysischer Gehalt schlicht irrelevant, obwohl er gerade für die Unterscheidung von anderen Praktiken wesentlich ist. Im ‚absoluten Geist‘ soll es der obigen Interpretation gemäß um die „Organisation menschlicher Gemeinschaften“⁶³ gehen, nicht aber um die Grundverfassung der Wirklichkeit als Ganzer. Mit dem hegelischen Wortlaut ist dies jeden-falls inkompatibel. Denn das „Bewußtseyn der *absoluten* Wahrheit“ sowie die „ge-wußte Idee Gottes“⁶⁴ ist bei Hegel gerade für die Bewertung der sittlichen Umstände konstitutiv. Insbesondere für die Klärung der These der Zusammenhänge zwischen religiösen und sittlichen Praxen wäre der oben ausführlich zitierte Passus hilfreich gewesen. Denn geltungstheoretische Abhängigkeiten bestehen zwischen propositio-nalen Gehalten und genau diese Abhängigkeit wird im Beitrag Hegel explizit zu-geschrieben.⁶⁵

Exegetisch problematisch ist schließlich *drittens* die vorgeschlagene Idee des Verstehens des Sinns der Praxen, die wesentlich schwächer ist als die *Selbsterkennt-nis*, die Hegel dem ‚absoluten Geist‘ zuschreibt. Denn verstehen kann man eine Überzeugung oder Handlung auch dann, wenn man sie selbst für unangemessen, falsch oder unberechtigt hält. Unklar bleibt ferner, warum der Umstand, dass das Selbstverständnis zum Objekt einer höherstufigen Deutungspraxis wird, die ge-wünschten sozialen Funktionen erfüllt. Eine Religionstheoretikerin kann etwa in der Beobachterperspektive die Meinung bilden, dass Regentänze gruppenstabilisie-rende Wirkungen entfalten und insofern ‚sinnhaft‘ sind. Daraus folgt aber nicht,

62 Vgl. Williamson, *Doing Philosophy*; und Wolterstorff, *Acting Liturgically*, 28–29.

63 Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist,“ 656.

64 Enz. § 552A, 532.

65 Vgl. Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist,“ 660.

dass es Regentänze auch im Selbstverständnis der Theoretikerin geben sollte. Als Selbstverständigungspraxis müsste *Religionsphilosophie* aber genau das leisten.

Eine ähnliche Abschwächung folgt auch aus G. Bertrams Interpretationsvorschlag. Bertram geht zwar auf religiös gefärbte sittliche Überzeugungen ein und hebt in diesem Zusammenhang besonders das Ideal der Nächstenliebe hervor.⁶⁶ Aber auch hier soll es nicht in letzter Instanz um echtes *Selbstwissen* gehen. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil nach Bertram für Hegel „keine bestimmte Form [des menschlichen Lebens, W.L.] als wesentlich für Vernunft ausgezeichnet werden kann.“⁶⁷ Vielmehr ist Selbstverständigung diejenige Praxis, in der man sich kritisch mit dem gruppenspezifischen Selbstverständnis auseinandersetzt.

„Selbstkritik“⁶⁸ ist damit nach Bertram für eine gelingende Selbstverständigung kennzeichnend ist, an der im Idealfall alle Mitglieder einer Gemeinschaft an der Praxis teilhaben sollen.⁶⁹ Selbstverständigung wird also wesentlich als ‚Bewegung‘ verstanden, die Hegel, laut Bertram, für prinzipiell unabsließbar hält.⁷⁰ Die Güte der Praxis kann dann aber nicht mehr darin bestehen, dass man etwa karitative Haltungen angemessen beurteilt und sie in das praktische Selbstverständnis aufnimmt. Vielmehr verdient Selbstverständigung Wertschätzung, weil in ihr solche Urteile zusammen mit ihrer metaphysischen Grundlage permanent in Frage gestellt werden.

Die Idee eines *argument for argument's sake* passt aber *erstens* schwerlich zum Erfolgssinn des hegelischen „*Wissen[s] des absoluten Geistes*,“ in dem dessen „concrete Allgemeinheit“ „erfaßt“ werden soll.⁷¹ In sachlicher Hinsicht stellt sich *zweitens* dieselbe Frage wie oben: Gehört es wirklich zum Selbstverständnis und zur primären Zielsetzung religiöser oder philosophischer Praxis, dass man sich in Grundsatzdiskussionen begibt, ohne die Aussicht auf ein richtiges und akzeptables

66 Vgl. Bertram, „Absoluter Geist als sich vollbringender Skeptizismus,“ 398.

67 Ibid., 390. Gleichermaßen betrifft dann auch das religiöse Selbsterkennen, wenn es keinen Religionsbegriff geben kann, der erfasst, was religiöse Praxis im Kern ausmacht. Vgl. Bertram und Wieland, „Die Aktualität von Hegels Religionsphilosophie,“ 82 und 94.

68 Bertram, „Absoluter Geist als sich vollbringender Skeptizismus,“ 390. Vgl. auch die Überlegungen in Wieland, *Die Pluralität des Absoluten*, 17–18.

69 Der „absolute Geist“ ist „so auch mit dem Gedanken verbunden,“ „dass es für die Bestimmung von Orientierungen in einem Gemeinwesen keine privilegierte Position gibt, sondern einen stets offenen Streit, an dem alle Mitglieder des Gemeinwesens partizipieren.“ (Bertram, „Absoluter Geist als sich vollbringender Skeptizismus,“ 397 Fn. 15.)

70 „Keine Revision und kein Selbstverständnis haben dabei das letzte Wort. In diesem Sinn ist Selbstbegrenzung ein Prozess und nicht eine Erkenntnis in eine spezifische Verfasstheit des Menschen.“ (Ibid., 409; vgl. ferner 402 und 405 Fn. 28.) Zur Idee des Prozesses permanenter Veränderung vgl. Bertram und Wieland, „Die Aktualität von Hegels Religionsphilosophie,“ 81 und 95.

71 Enz. § 552, 530.

Ergebnis haben zu können? *Drittens* schließlich ist Bertrams Konzeption zu eng auf idealtypisches philosophisches Debattenformat zugeschnitten, um alle Formen des ‚absoluten Geistes‘ einzufangen. Sich im gemeinsamen Gebet in der Gegenwart Gottes zu wissen ist beispielsweise etwas anderes als eine philosophische Theorie der Selbstverständigung argumentativ auszuhandeln, obwohl beides für Hegel Ausdruck des ‚absoluten Geistes‘ wäre. Selbst wenn man zugesteht, dass in der Teilnahme am Gottesdienst tiefverwurzelte Überzeugungen über die eigene Identität transparent werden, wäre diese Form der Selbstverständigung nicht ‚kritisch‘ in Bertrams Sinne: Denn das höherstufige Bewusstsein eigener Meinungen impliziert nicht, dass man diese anzweifelt, deren ursprüngliche Gründe zurückweist oder solche Gründe allererst fordert.⁷²

4.2.2 Religiöse Erkenntnisansprüche und sozialer Zusammenhalt

An alle zitierten Lesarten lässt sich abschließend die Frage stellen, ob deren grundlegende Annahmen miteinander kompatibel sind. Dies betrifft (1) die These des kognitiven Gehalts einiger religiöser Äußerungen, die trotz der Abschwächung der Zielsetzung erhalten bleibt. Ihr gemäß enthält jede religiöse Praxis epistemisch bewertbare Wahrheitsansprüche.⁷³ Dies trifft Hegels explizites Selbstverständnis, wenn er in Enz. § 552 vom „*denkende[n] Geist*“⁷⁴ in den Selbstverständigungspraxen spricht. Als Fähigkeit in begründeten Urteilen Stellung nehmen zu können bildet das Denken für Hegel die Höchstform des ‚Erkennens‘⁷⁵ und Hegel hält es allgemein für „absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit u.s.f. das Denken ausschließen zu wollen.“⁷⁶ Gleichzeitig soll (2) zumindest in der Theorieperspektive feststehen, dass die Bildung von oder Auseinandersetzungen mit diesen Überzeugungen die Funktion erfüllt, für soziale Kohäsion zu sorgen oder Gemeinschaften allererst zu stiften.⁷⁷

Bei genauerem Blick ergeben sich zwischen diesen Annahmen aber Spannungen. Nach (1) müssen auch Religionen auf Wahrheit gerichtete Praktiken enthalten,

72 Mit Nicholas Wolterstorff könnte man dafür argumentieren, dass das Gelingen der Liturgie den Urteilsverzicht während ihres Vollzuges sogar voraussetzt. Vgl. Wolterstorff, *Acting Liturgically*, 18.

73 Vgl. Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist,“ 658; Mooren, *Hegel und die Religion*, Kap. I.4.; sowie Wieland, *Die Pluralität des Absoluten*, 181–184.

74 Enz. § 552, 530.

75 Vgl. Enz. § 467, 464–465; sowie Lücke, *Religion und Denken*, 53–72.

76 Enz. § 469A, 466.

77 Vgl. Mooren, *Hegel und die Religion*, 130; Bertram und „Absoluter Geist als sich vollbringender Skeptizismus,“ 396–397; Bertram und Wieland, „Die Aktualität von Hegels Religionsphilosophie,“ 82; und Wieland, *Die Pluralität des Absoluten*, 24–25.

in denen Meinungen gebildet, geklärt, weitergereicht oder auch verworfen werden.⁷⁸ Die Praktiken lassen sich dann aber mindestens praxisextern⁷⁹ danach beurteilen, ob ihre sie zuverlässig ihre konstitutiven Ziele erreichen. Dem entsprechen die hegelischen Voraussetzungen. Denn auch in der religiösen Praxis wird zu wissen beansprucht, was die Wirklichkeit als Ganze ausmacht und welche Konsequenzen dies für das jeweilige Selbstverständnis zeitigt. Hegel nimmt aber zugleich an, dass die Praxis der Meinungsbildung nur dann die gewünschte soziale Funktion erfüllt, wenn sie zu Ergebnissen führt, die möglichst alle Mitglieder eines Gemeinwesens teilen können und sollten. Entsprechend lässt sich Hegels These verstehen, dass keine politische „Revolution,“ ohne vorhergehende „Reformation“ geben kann.⁸⁰

Dies scheint zwar auch der genannten Annahme zu folgen, dass die religiöse Praxis *in erster Linie* auf das Gelingen kollektiven Lebens zielt. Trotzdem wird das Kernproblem damit nur verschoben. Denn das Gelingen eines Lebens bemisst sich nach Hegel an den jeweiligen Selbstverständnissen, die sich im Falle von religiösen Gemeinschaften aus einer Bestimmung des Verhältnisses zum Göttlichen ergeben. Inkompatible Selbst- und Weltauffassungen ergeben in der einen oder anderen Hinsicht inkompatible Ideen der Lebensführung und damit häufig nicht vermeidbare Konfliktpotentiale.⁸¹ Der bloße Hinweis, dass soziale Funktionen für die religiösen Praxen wesentlich sind, kann daher keine Einigkeit innerhalb religiös diverser Gesellschaften erzielen, sondern beschreibt nur eine soziale Tatsache, die sich in den religiösen Gemeinschaften in miteinander unverträglichen Formen ausgestaltet.

Eine mögliche Lösung besteht nun (3) darin, die Philosophie mit ins Spiel zu bringen. Entgegen dem ersten Anschein tritt diese in den Lesarten aber nicht als neutrale Schiedsrichterin auf, sondern enthält selbst metaphysische Annahmen, die mit religiösen Überzeugungen unvereinbar sind. Beispielsweise ist die theologisch wichtige Annahme der göttlichen Aseität mit der These inkompatibel, dass der ‚absolute Geist‘ nur in „konkreten raumzeitlich situierbaren Gestaltungen in Bauwer-

78 Vgl. ibid., 183. Ich orientiere mich hier an Alston, *Perceiving God*, Ch. 4.

79 Ich sehe hier von praxisinternen Standards epistemischer Bewertung ab, für die sich aber argumentieren lässt. Vgl. ibid., 158–159; 162–163 und für das Christentum Ch. 5.

80 Enz. § 552A, 536–537.

81 Hegel meint sogar, diese These an scheinbar nebensächlichen innerreligiösen Meinungsverschiedenheiten wie dem Abendmahlsstreit festmachen zu können. Vgl. ibid., 533–537. Inkompatible religiös-weltanschauliche Antworten auf kontroverse Fragen wie Schwangerschaftsabbruch oder assistierter Suizid wären für heutige Leserinnen vermutlich bessere Beispiele. Allerdings gilt auch hier, wie oben in Fn. 40 schon angemerkt, dass man aus einzelnen plausiblen Fallbeispielen kein einfach gestricktes Muster ableiten kann, nach dem immer aus bestimmten Selbstverständnissen von derselben Person immer die gleichen logischen und praktischen Schlussfolgerungen gezogen werden.

ken und Praxen“⁸² sich selbst entsprechen kann – zumindest unter Beibehaltung von Hegels Grundprämissen der Identität des Gehalts von Religion und Philosophie. Gleichermaßen gilt für die These, nach dem kultischen Selbstverständnis des Christentums sei Gott mit der liturgischen Praxis identisch, obwohl er in der religiösen ‚Vorstellung‘ zugleich als metaphysisch ‚transzendent‘ konzipiert wird.⁸³ Das Problem religiöser Diversität wird so durch die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Religionen und (hegelianischen) Philosophien verschärft.

Damit blieben im vorliegenden Rahmen nur drei Optionen offen: (a) Entweder man leugnet, dass es Meinungsbildungspraktiken in der Religion gibt, womit man aber (1) verwerfen müsste. Aussichtsreich wäre hier höchstens eine fiktionalistische Re-Interpretation von Behauptungen über das Göttliche, die Hegel bisweilen zugeschrieben wird.⁸⁴ Eine solche Auffassung setzt aber schon voraus, dass assertive Äußerungen als ehrliche Behauptungen verstanden falsch oder bestenfalls unentscheidbar sind.⁸⁵ Gläubigen müsste man zudem erklären, warum sie ihre Überzeugungen radikal revidieren, aber dennoch aus nicht-epistemischen, pragmatischen Gründen aufrechterhalten sollen.

Oder man gesteht (b) der Philosophie keine epistemische Wertung mehr zu, wohl aber eine sozialphilosophische. Damit läge der Wertungsmaßstab der relevanten Praxen nur darin, dass sie ihre sozialen Ziele und Funktionen erreichen. Ein Konsens, der zur sozialen Kohäsion erforderlich ist, lässt sich aber auch durch Zwang, Einschüchterung, Gehirnwäsche oder Propaganda erreichen – Mittel, die nicht nur in ethischer, sondern auch in epistemischer Hinsicht kaum erstrebenswert sind.⁸⁶

Schließlich könnte man (c) der Philosophie eine stärkere Rolle zuschreiben. Dies würde bedeuten, dass man auf argumentativer Ebene zu entscheiden versucht, welche religiösen Überzeugungen sich als wahr oder epistemisch berechtigt erweisen, um dann zu sehen, ob sich die Konzeptionen der letzten Wirklichkeit in relevanten Hinsichten zusammenführen lassen. Die Praxis der Begründung und Rechtfertigung von (wissenschaftlichen) Aussagen über die „alles bestimmende Wirklichkeit“ dürfte

⁸² Mooren, Rojek, und Quante, „Vom objektiven in den absoluten Geist,“ 648. Vgl. Mooren, *Hegel und die Religion*, 216–217.

⁸³ Vgl. Bertram und Wieland, „Die Aktualität von Hegels Religionsphilosophie,“ 90 und 92–93; und zur Kritik an der Transzendenz des Göttlichen ferner Wieland, *Die Pluralität des Absoluten*, 172–173.

⁸⁴ Vgl. Stekeler, *Hegels analytische Philosophie*, 421–422.

⁸⁵ Vgl. Le Poidevin, „Fiction and the Agnostic“.

⁸⁶ Zu dieser Kritik am Konsens-Konsequentialismus als Bewertungsstandard für Praktiken der Überzeugungsbildung vgl. Goldman, *Knowledge in a Social World*, 70–71. Goldman diskutiert noch eine Variante, in der diejenige Diskursordnung, die im Bestfall zum Konsens führt, das entscheidende Bewertungskriterium darstellt – etwa Habermas’ Idee des ‚herrschaftsfreien Diskurses.‘ Sie ist aber mit unproblematischen Fällen asymmetrischer Meinungsbildung inkompatibel, beispielsweise im Hören eines Radiovortrags ohne Möglichkeit kritischer Rückfragen. Vgl. ibid., 77–78.

zwar erheblich komplexer ausfallen, als es Hegels schlichte Identifikation von Theologie und Philosophie suggeriert.⁸⁷ Die philosophische Selbstverständigung müsste in diesem Rahmen disziplinübergreifend konzipiert sein und folglich die enger gesteckten Grenzen der universitären Fächer der Philosophie und Theologie überschreiten.⁸⁸ Sie hätte ferner eine Klärung der jeweiligen Auffassung des Göttlichen in den jeweiligen Religionen, der Theologien und der Philosophie(n) zur Voraussetzung. Aussichtsreich scheint dieser Versuch besonders dann, wenn man sich nicht nur auf Hegels Rechtfertigung des Christentums beschränkt, sondern eine möglichst große Bandbreite an religiösen, philosophischen und theologischen Konzeptionen in den Blick nimmt. Allerdings könnte die Verfolgung von Option (c) nicht nur auf eine breiter geführte Gegenwartsdebatte,⁸⁹ sondern auch auf einige sachorientierte Ansätze in der Hegelforschung zurückgreifen.⁹⁰

Von den drei genannten Optionen scheint somit (c) die vielversprechendste zu sein: Zum einen trifft sie Hegels Selbstverständnis, dass im Rahmen der philosophischen Selbstverständigung die jeweilige Bildung von Urteilen über Gott, Mensch und Welt in den einzelnen Religionen mit epistemischen Gründen argumentativ verhandelt wird. In dieser Verhandlung würden auch metaphysische Konzeptionen unterschiedlicher philosophischer Ansätze mit religiösen Selbstverständnissen konfrontiert werden und es ist dabei, wie Hegel selbst betont, nicht immer ausgemacht, dass erstere immer den Vorzug genießen dürfen.⁹¹ Zum anderen wäre die vorgeschlagene Auflösung der Spannungen zwischen den Annahmen (1) – (3) in diskutierten Deutungsansätzen leicht zu ergänzen. Denn es spricht nichts dagegen, die sozialphilosophische Dimension um die genannte metaphysische, theologische und epistemologische Dimension zu ergänzen. Dem käme nicht nur die tatsächliche Praxis der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie und Theologie entgegen, in der Fragen der religiösen Meinungsverschiedenheiten oder alternativer Gotteskonzeptionen detailliert behandelt werden. Diese könnte auch umgekehrt von der Hegel-internen Debatte um die Selbstverständigung profitieren, die in der anglo-amerikanischen Diskussion – soweit ich sehe kann – noch keine größere Beachtung gefunden hat.

⁸⁷ Zur (religions-)theologischen Theorie- und Hypothesenbildung vgl. besonders Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Kap. 5.

⁸⁸ Vgl. ibid., 370–371.

⁸⁹ Vgl. u.a. Buckareff und Nagasawa, *Alternative Concepts of God*.

⁹⁰ Vgl. neben Hösle, „Objektiver Idealismus und Theismus“ etwa Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke* oder Schärtl, „The Divine Self-Mediation in the Universe“.

⁹¹ Im Konflikt zwischen traditionellen christlichen Dogmen, wie bspw. der trinitarischen Gottesauffassung, und dem aufklärerischen „Rationalismus“ zieht nach Hegel letzterer bisweilen den kürzeren. Vgl. Enz. § 573A, 556.

5 Fazit

In den obigen Überlegungen wurden Schlussfolgerungen entwickelt, die man aus dem neueren Vorschlag ziehen kann, Hegels Lehre vom ‚absoluten Geist‘ als Theorie individueller und kollektiver Selbstverständigung zu deuten. Dass dieser Vorschlag einige aufschlussreiche, aber miteinander inkompatible Deutungen erlaubt, ist keine Schwäche des Ansatzes, sondern vielmehr die Grundlage für kommende Untersuchungen, für die alle relevanten Interpretationsoptionen zur Verfügung stehen sollten.

Ich möchte mit einigen generellen Bemerkungen schließen, die nicht zuletzt für ein interdisziplinäres Gespräch zwischen einer systematisch tragfähigen Hegel-Aneignung und der neueren Theologie der religiösen Selbstdeutung von Bedeutung sein könnten. In *exegetischer* Hinsicht trifft der Begriff der Selbstverständigung ein Kern-element von Hegels Theorie, nämlich dass es in den Praxen der Religion und Philosophie auch um die Fragen nach der ‚praktischen Identität‘ von Personen(-gemeinschaften) und der richtigen Lebensführung geht. Zutreffend ist auch, dass nach Hegel die Stabilität von Gemeinschaften daran hängt, dass sie zumindest in Grundzügen zum selben Urteil darüber gelangen können. In mindestens zwei Punkten scheint Hegel aber von seinen Interpretinnen abzuweichen. Erstens zielen die Praktiken der Religion und noch mehr die Philosophie auf gut begründete, wahre und universell verbindliche Antworten und nicht nur auf ein permanent kritikwürdiges Selbstdeuten, das in erster Linie auf ein versöhnliches gesellschaftliches Miteinander abzielt. Zweitens wird ein richtiges wie rechtfertigungsfähiges Selbstverständnis nach Hegel immer vor dem Hintergrund einer mindestens impliziten Auffassung der letzten Wirklichkeit oder des Göttlichen gebildet, während die diskutierten Ansätze das Gelingen der kollektiven Lebensführung klar in den Vordergrund rücken.

In *systematischer* Hinsicht wird man hingegen Hegels eigene Auffassung des Verhältnisses von Religion und Staat, seinen Umgang mit religiöser Pluralität und seinen Optimismus bezüglich der Lösung von religiösen und philosophischen Meinungsverschiedenheiten zu Recht mit Fragezeichen versehen. In diesem Sinne besitzt die philosophisch weniger anspruchsvolle Rede von der ‚Selbstverständigung‘ entscheidende Vorzüge, zumal die Idee der religiösen Selbsterkenntnis im Horizont der Gottesbeziehung gut zu Grundmotiven und -konzeptionen der Glaubensbildung passt. Man denke hier beispielsweise an die reformatorische Zuspitzung des theologischen Untersuchungsgegenstandes auf das gefallene menschliche Leben in der Aussicht auf Gottes Rechtfertigung und die damit verbundene Konzeption der Theologie als praktischer Wissenschaft.⁹² Die Grenzen der vorgeschlagenen Theorie der

92 Vgl. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Kap. 4.2.

Selbstverständigung bestehen hingegen weniger in Hegels idiosynkratischer Auffassung des Göttlichen. Denn auch darin wird deutlich, dass es in der Glaubenspraxis sowie in philosophischen Auseinandersetzungen um wesentlich mehr als darum geht, dass Gemeinschaften sich um des gesellschaftlichen Friedens willen sich mit sich selbst auseinandersetzen. Auch unter der Annahme, dass man mit der Rede von der Selbstverständigung ein wichtiges Element der genannten Praktiken herausstellt, wird man festhalten, dass die Modi der religiösen und philosophischen Selbstverständigung wesentlich weiter auseinandergehen, als eine Gleichsetzung des ‚absoluten Geistes‘ mit Praktiken der Selbstverständigung es suggeriert. Zukünftige Forschungen in dieser Richtung könnten sich daher auf den Aspekt der Selbstverständigung beschränken, der in religiösen und philosophischen Praxen zweifellos vorhanden ist, und die Ausgestaltung dieses Aspektes in einzelnen Praxen genauer in den Blick nehmen, ohne gleich einen einheitlichen Begriff seiner Vollzugswweise voraussetzen zu müssen.

Angesichts der großen Anlage und Detailfülle von Hegels einflussreicher Theorie des absoluten Geistes wird man vermutlich ohnehin nicht jede Komponente seiner Konzeption unter einen einzigen Begriff bringen und als solche verteidigen können. Das sollte sachorientierte wie aussichtsreiche Deutungsversuche, wie den oben diskutierten, aber nicht davon abhalten, auch in Zukunft ausgearbeitete Theorievorschläge im Anschluss an Hegel vorzulegen.⁹³

6 Bibliographie

- Alston, William. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- Bertram, Georg. „Absoluter Geist als sich vollbringender Skeptizismus.“ In *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, herausgegeben v. Thomas Oehl und Arthur Kok, 389–410. Leiden: Brill, 2018.
- Bertram, Georg, und Wieland, Tobias. „Nachwort: Die Aktualität von Hegels Religionsphilosophie.“ In: G. W. F. Hegel, „Wenn Gott nicht wäre ...“. *Religion und Versöhnung*, herausgegeben v. Georg Bertram und Tobias Wieland, 81–95. Ditzingen: Reclam, 2020.
- Buckareff, Andrei, und Nagasawa, Yujin, Hgg. *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Duden. *Deutsches Universalwörterbuch*. 8., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 2015.
- Danz, Christian. *Systematische Theologie*. Tübingen: UTB, 2016.
- Evers, Dirk. „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik.“ *Theologische Literaturzeitung* 140 (2015): 3–22.

⁹³ Für wertvolle konstruktive Kritik und Rückmeldungen zu früheren Fassungen dieses Aufsatzes danke ich Gustav Melichar, Marco Schendel und einer anonymen Gutachter:in der NZST.

- Gante, Markus. „Freiheit und das Wissen der Freiheit. Absoluter Geist und zweite Natur.“ *Hegel-Studien* 55 (2021): 187–212.
- Geach, Peter T. *The Virtues. The Stanton Lectures 1973–4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Goldman, Alvin. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Haslanger, Sally. „What is a Social Practice.“ *Royal Institute of Philosophy Supplement* 82 (2018): 231–247.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion*. Vol. 3, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg: Meiner, 1983.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2: Die bestimmte Religion*. Vol. 4. *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg: Meiner, 1985.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3: Die vollendete Religion*. Vol. 5, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg: Meiner, 1984.
- Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vol. 14/1, *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner, 2009.
- Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Vol. 20, *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner, 1992.
- Herzog, Lisa Maria. „Wer sind wir, wenn wir arbeiten? Soziale Identität im Markt bei Smith und Hegel.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011): 835–852.
- Hösle, Vittorio. „Objektiver Idealismus und Theismus.“ In *Religionsphilosophie nach Hegel: Über Glauben und Wissen nach dem Tod Gottes*, herausgegeben v. Michael Kühnlein und Henning Ottmann (Hgg.), 141–159. Berlin: J. B. Metzler, 2021.
- Korsgaard, Christine. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Le Poidevin, Robin. „Fiction and the Agnostic.“ *European Journal for Philosophy of Religion* 12 (2020): 163–181.
- Lücke, J. Winfried. *Religion und Denken. Die Epistemologie religiöser Überzeugungen im Spätwerk G.W.F. Hegels*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Lowe, E. J. „The rationality of metaphysics.“ *Synthese* 178 (2011): 99–109.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3. Aufl. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Mooren, Nadine. *Hegel und die Religion: Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*. Hamburg: Meiner, 2018.
- Mooren, Nadine, Rojek, Tim, und Quante, Michael. „Vom objektiven in den absoluten Geist: Eine Interpretation im Ausgang von § 552 der Enzyklopädie (1830).“ In *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, herausgegeben v. Thomas Oehl und Arthur Kok, 643–667. Leiden: Brill, 2018.
- Pannenberg, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Pannenberg, Wolfhart. *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Quante, Michael, und Schweikard, David. „Leading a universal life: The systematic relevance of Hegel's social philosophy.“ *History of the Human Sciences* 22 (2009): 58–78.
- Schärtl, Thomas. „The Divine Self-Mediation in the Universe: Euteleology Meets German Idealism.“ *European Journal for Philosophy of Religion* 11 (2019): 83–116.
- Scruton, Roger, und Finniss, John. „Corporate Persons.“ *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 63 (1989): 239–274.
- Siep, Ludwig. „Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz: Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels.“ In *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997–2009*, herausgegeben v. Ludwig Siep, 131–146. Paderborn: Wilhelm Fink, 2010.

- Stekeler, Pirmin. *Hegels analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn u.a.: F. Schöningh, 1992.
- Thomas v. Aquin. *Summa contra gentiles. Erster Band. Buch I.* [Lateinisch-Deutsch], herausgegeben u. übersetzt v. Karl Albert u. Paulus Engelhardt unter Mitarbeit v. Leo Dümpelmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- Tugendhat, Ernst. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- van Inwagen, Peter: *Metaphysics*. 5. Aufl. New York: Routledge, 2024.
- Walton, Douglas N. *Informal Logic: A Pragmatic Approach*. 2. Aufl. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.
- Wieland, Tobias. *Die Pluralität des Absoluten: Hegels Theorie sozialen Wandels*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2022.
- Williamson, Timothy. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Wolterstorff, Nicholas. „Entitlement and practices of inquiry.“ In Nicholas Wolterstorff, *Practices of Belief*, Vol. 2, *Selected Essays*, herausgegeben v. Terence Cuneo, 86–117. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Wolterstorff, Nicholas. *Justice in Love*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Wolterstorff, Nicholas. *Acting Liturgically: Philosophical Reflections on Religious Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Wood, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.