

heitliche Linie, welche deutschsprachigen Ausgaben von Hegels Texten und welche Übersetzungen ins Englische – die ja wiederum auf unterschiedlichen deutschsprachigen Ausgaben basieren – zugrunde gelegt werden. Der willkürliche Gebrauch von Siglen ist eine unschöne Folge dieses Umstands. Dem Herausgeber unterläuft selbst ein Lapsus mit Blick auf Hegels früheste Texte, auf die er in seiner Einleitung eingeht (vgl. XXXIV–XL). Dort spricht er von Hegels nichtpublizierter Schrift „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ und zitiert aus der auf der veralteten Nohl-Ausgabe basierenden Knox-Übersetzung. Seit dem Erscheinen von Band 2 der „Gesammelten Werke“ im Jahr 2014 wissen wir freilich, dass es eine solche nichtpublizierte Schrift Hegels nie gegeben hat, sondern lediglich Fragmente, die diverse Themen umkreisen. Korrigiert werden sollte auch die aus der Hegel-Biographie von Terry Pinkard übernommene Zeittafel, in der die Ereignisse der Jahre 1829 und 1830 doppelt angegeben sind (vgl. XXV). TH. HANKE

MOOREN, NADINE: *Hegel und die Religion*. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System (Hegel-Studien Beiheft; 66). Hamburg: Meiner 2018. 253 S., ISBN 978–3–7873–3185–7 (Paperback); 978–3–7873–3339–4 (PDF).

In der Vorrede zur 2. Auflage der *Enzyklopädie* von 1827 betont Hegel eine Gemeinsamkeit und einen Unterschied zwischen Religion und Philosophie: Ihr Gehalt sei derselbe, aber es gebe „für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten Begriffs“ (GW 19, 12). Mit dieser Formulierung stellt sich Hegel sozusagen von selbst in die aktuelle Debatte über die Rolle religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum, die nicht zuletzt durch den Vorschlag von Jürgen Habermas zur „rettenden Übersetzung“ religiöser in säkulare Sprache geprägt ist. Allein dieser Umstand zeigt die Relevanz des Themas an, das Nadine Mooren [= M.] in ihrer Münsteraner Dissertation untersucht. Hegels Philosophie der Religion, die einst zur Spaltung der Hegel-Schule führte, weil die einen sie zu hypertroph aufluden und die anderen sie gerade deshalb ablehnten, lässt sich durchaus bodenständig und plausibel auffassen, so führt es M. vor. Die soziale Realität der Praxen und Selbstdeutungen konkreter religiöser Gemeinschaften kann als ein berechtigter Ausdruck menschlichen Lebens und Zusammenlebens aufgefasst werden, mit dem die wissenschaftliche Philosophie als eine davon unterschiedene Praxis im Prinzip nicht in Konflikt stehen muss (im Detail kann sie es freilich schon) – so die Quintessenz von M.s Hegel-Deutung. Dabei verfolgt M. keineswegs eine deflationistische Agenda, die von dem spekulativen Anspruch des Hegelschen Systems nichts wissen will – sie ist einfach philologisch genau.

Diese philologische Exaktheit ist ein erster Punkt, der besondere Würdigung verdient. Die Probleme mit der Religionsphilosophie, die sich nach Hegels Tod ergaben und die bis in die Gegenwart perpetuiert wurden, sind ja zu einem nicht geringen Teil der Edition seiner entsprechenden Vorlesungen in der *Freundesvereinsausgabe* (1832 und 1840) geschuldet, in der der Stoff aus vier verschiedenen Semestern innerhalb einer Zeitspanne von zehn Jahren zu einer einzigen Darstellung amalgamiert wurde. Viele religionsphilosophische und theologische Studien aus dem 20. Jahrhundert haben entsprechend aus dem Vollen geschöpft. Für M., die nicht an der Wirkungsgeschichte oder einer theologischen Extrapolation, sondern an Hegel selbst interessiert ist, kann das kein gangbarer Weg sein. In dieser Hinsicht ist sie äußerst konsequent: Textgrundlage ihrer Dissertation sind die relevanten Paragraphen aus den drei Auflagen der *Enzyklopädie*, Hegels Vorlesungsmanuskript aus dem Sommersemester 1821, das in Band 17 der *Gesammelten Werke* in einer historisch-kritischen Edition vorliegt, sowie von der Autorin herangezogene Passagen aus der *Wissenschaft der Logik* und den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, mit deren Hilfe bestimmte religionsphilosophische Aussagen erläutert werden. Auf die *Phänomenologie des Geistes* wird nur in einigen Fußnoten rückverwiesen. Texte, die nicht von Hegel selbst, sondern von seinen Studenten niedergeschrieben wurden, werden nicht zitiert (es gibt eine ein-

zige Ausnahme auf 235, die in vorbildlicher Weise sogleich an eine Stelle aus Hegels Manuskript zurückgebunden wird).

Die Arbeit besteht aus drei Teilen, die man als ein Hinabsteigen von der Oberfläche zu den Fundamenten von Hegels Theorie verstehen kann. Zur Orientierung dienen Zusammenfassungen, Regieanweisungen und Diagramme, die M. immer wieder zwischenschaltet. Ausgangspunkt von Teil 1 ist die zu Beginn angesprochene These, dass Religion und Philosophie denselben Inhalt hätten, aber verschiedene „Sprachen“ sprechen würden bzw., wie die prominentere Formulierung lautet, denselben Inhalt in unterschiedlichen Formen repräsentierten. Die Rede von Inhalts-Identität bei Form-Differenz ist jedoch komplexer, als es den Anschein hat. Auch formal gibt es Gemeinsamkeiten: Philosophie und Religion (sowie die Kunst) sind als Gestalten des absoluten Geistes allesamt „*Ausdruckswelten*“ (32) menschlicher Subjektivität mit Anspruch auf eine letzte Bedeutsamkeit. Darin sind sie von den Gestalten des objektiven Geistes, also von dem alltäglichen menschlichen Zusammenleben, zu unterscheiden, ohne davon völlig abgetrennt zu sein. Ferner sind Religion und Philosophie auch nicht durch den pauschalen Gegensatz von Glauben und Wissen voneinander abzugrenzen. Hegel versteht nämlich unter der Bezeichnung „Wissen“ *sowohl* dessen vollkommene Form im Medium der Philosophie *als auch* in einem weiter gefassten Sinne die Realisierung von Wissen in der gesamten Sphäre des absoluten Geistes, das heißt auch in Kunst und Religion. Ebenso betont er, dass Glauben neben der fiduzialen eine dezidiert propositionale und damit wahrheitsfähige Komponente enthält. M. akzentuiert die inferentielle Verantwortung, die religiöse Menschen übernehmen und nach der sie befragt werden können. Religion fällt nicht in die abgedunkelte Domäne subjektiver Beliebigkeit, sondern hat eine öffentliche Dimension (vgl. 51 f.).

Nach diesen begrifflichen Klärungen zur Frage nach der Form – der Frage, *wie* erkannt wird – geht es in Teil 2 um die Durchdringung des Verhältnisses von Form und Inhalt – also darum, auf welche Weise das *Wie* der Erkenntnis mit dem, *was* erkannt wird, in Verbindung steht. Dieser Teil setzt mit Hegels Behauptung aus § 1 der *Enzyklopädie* ein, dass die Philosophie ihre Gegenstände mit der Religion gemeinsam habe – nämlich Gott als die umfassende Wahrheit –, anders als die Religion jedoch nicht von dieser Voraussetzung ausgehen dürfe, sondern deren Notwendigkeit auszuweisen habe. Was die Religion in ihrem Sprechen und Tun implizit in Anspruch nimmt, soll von der Philosophie explizit gemacht werden. M. unterstreicht bereits hier, was sie später als leitende Einsicht von Teil 3 immer stärker profilieren wird: „Dass die Philosophie Gedanken an die Stelle der religiösen Vorstellungen *setzt*, bedeutet nicht, dass die Philosophie die Vorstellungen *innerhalb* der Religion durch Begriffe *ersetzt*. Vielmehr erhalten die Vorstellungen eine neue Bedeutung in einem anderen Rahmen (dem Theorierahmen der Philosophie), was nicht heißt, dass die alte Bedeutung sowie der sie umschließende Kontext nicht bestehen bleiben könnten“ (68). Allerdings dürfte auch klar sein, dass eine Transformation von Vorstellungen in Begriffe *als* Transformation vermutlich nicht ohne „grundsätzliche Spannung“ (ebd.) vonstattengeht.

M. folgt dann der enzyklopädischen Darstellung der Religionsthematik, in der es Hegel – das ist die Differenz zu seinen Ausführungen in den Vorlesungen – nicht um Religionen überhaupt, sondern allein um das Verhältnis der *christlichen* Religion zur *modernen* Philosophie geht. Wichtig sind besonders die Erläuterungen zur „Vorstellung“ als *epistemischer Form* der christlichen Religion sowie zur „Gemeinde“ als deren *sozialer Form* (vgl. 96–136). Dieser Abschnitt erfüllt meines Erachtens einen doppelten Zweck. Zum einen haben wir es mit einer Einstimmung auf das in Teil 3 behandelte logische Motiv zu tun, dass Form und Inhalt immer ineinandergreifen und nicht isoliert voneinander zu betrachten sind. Bereits auf erkenntnistheoretischer Ebene ist festzuhalten, dass die „Form der Vorstellung [...] kognitiv nicht neutral“ ist (104). Zum anderen kann M. deutlich machen, dass die Religion als eine soziale Größe und die Philosophie als eine andere soziale Größe für Hegel nicht im Widerspruch zueinander stehen. Ähnlich wie Erzsébet Rózsa betont M. den Beitrag der religiösen Gemeinde zu „soziale[r] Kohäsion“ sowie ihre „existentielle Funktion“ (133), der gegenüber „die Philosophie als Reflexionswissenschaft nichts Gleichwertiges und nichts Höherwertiges anzubieten

vermag“ (134). Zwischen der Philosophie als Wissenschaft und der vorwissenschaftlichen religiösen Praxis verläuft keine prinzipielle Konfliktlinie.

Teil 3 führt die bisherigen Überlegungen durch eine raffinierte Kombination von Hegels wesenslogischen Ausführungen über den Wechselbezug von Form und Inhalt mit einer an Hilary Putnam geschulten Theorie sozial aufgeteilter Bedeutungsverwendung fort (vgl. 139–179). Unsere alltägliche Sprachpraxis, so Putnam, wird von dem Vertrauensvorschluss getragen, den wir unseren Kommunikationspartnern entgegenbringen. Insbesondere vertrauen wir, die wir in vielerlei Hinsicht Laien sind, in bestimmten Fragen Experten. So kommt es zu einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung in Sachen Begriffsverwendung. Je nach Kontext und Interesse wird derselbe Inhalt in eine andere Form gebracht und durch sie erläutert. M. zieht daraus mit Blick auf Hegel zwei Schlüsse. Der erste Schluss bezieht sich auf die gesellschaftliche Rolle des spekulativen Philosophen: Er werde „als Inhaber einer besonderen Profession mit einem spezifischen Sach- oder Expertenwissen herausgehoben“ (171). Die zweite Folgerung betrifft die Frage nach dem gemeinsamen Inhalt, über den religiöse Menschen ebenso wie akademische Philosophen reden. Wenn man die Theorie der semantischen Arbeitsteilung ernst nimmt, dann handelt es sich bei religiösen Narrativen, welche „die Wahrheit für alle Menschen“ zugänglich machen (*Enzyklopädie* von 1830, § 573 Anm.: GW 20,556), und bei der spezifischen Arbeit philosophischer Experten um unterschiedliche Formen respektive Grade der Explikation von Begriffen. Daher könne „im strengen Sinne nicht mehr von einer inhaltlichen Identität bzw. Bedeutungsgleichheit (Synonymie) [...] der religiösen Vorstellung und des philosophischen Begriffs die Rede sein“, sondern lediglich „von einer inhaltlichen Kontinuität“ zwischen beiden (179). Hegel unterschreibe hier – wohlgemerkt als Philosoph – den Ausruf Pascals, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht der Gott der Philosophen sei (vgl. 178). Wie der höhere Explikationsgrad konkret aussieht, führt M. an den §§ 566 bis 571 der *Enzyklopädie* vor, in denen Hegel die für ihn zentralen christlichen Dogmen philosophisch interpretiert (vgl. 180–204). Was für den religiösen Menschen bloß ein Aggregat einzelner Glaubensüberzeugungen ist, wird philosophisch als notwendiger metaphysischer Zusammenhang erschlossen.

Zwei wissenschaftstheoretische Analysen runden die Arbeit ab. Die erste betrifft das Verhältnis der beiden akademischen Fächer Philosophie und Theologie. Während Philosophie und Religion aufgrund besagter Arbeitsteilung nicht miteinander konkurrieren, ist dies beim Verhältnis von Philosophie und Theologie anders. Wie die Philosophie, so will die Theologie eine reflexive Begründung der in der Religion implizit in Anspruch genommenen Überzeugungen leisten. Dass Hegel diesen Versuch zumindest zu seiner Zeit, in der Theologen wie Kirchenoffizielle nur am subjektiven Gefühl, an historischen Detailfragen und an pastoraler Umsetzbarkeit, nicht aber am Wissen von Gott interessiert sind, desaströs scheitern sieht, ist aus vielen polemischen Äußerungen bekannt. M. präzisiert diese Stellungnahmen und diagnostiziert die „methodische Willkür“ (211) als das Hauptproblem der Theologie als akademisches Fach. – Die zweite wissenschaftstheoretische Analyse betrifft die Philosophie selbst (vgl. 217–236). Aus der bisherigen Diskussion haben wir gelernt, dass, so Hegel, „die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion“ sein könne (GW 20,14, zitiert auf 221). Der erste Halbsatz erschließt sich jetzt von selbst: Religion ist eine existentielle Einstellung und soziale Praxis eigenen Rechts, die im Kontext ihrer narrativen und kultischen Vollzüge keiner philosophischen Explikation bedarf. Den zweiten Halbsatz deutet M. so, dass die Philosophie die Alltagsüberzeugungen von Menschen nicht ignorieren dürfe. Hegels System verstehe sich „nicht als Schöpfung aus dem Nichts“, sondern sei „von der Einsicht getragen, dass ein philosophisches Unternehmen immer auch Resultat vorangegangener [das heißt nicht-philosophischer] epistemischer Anstrengungen ist“ (229).

Als Stärke dieser Arbeit ist nach der als erstes hervorgehobenen philologischen Akkuratess als zweites das wissenschafts- und bedeutungstheoretische Setting zu loben, in das M. Hegels Überlegungen stellt. Darin sehe ich den innovativen Ertrag ihrer Studie. Er erlaubt, Hegel weder als Krypto-Theologen noch als prinzipiellen Feind der Religion zu stilisieren. Die metaphysische bzw. spekulative Dimension wird

dabei nicht ausgeklammert, wie sowohl M.s Deutung von Hegels Transformation der christlichen Dogmen als auch die von ihr beibehaltene Differenzierung der Sphären des objektiven und des absoluten Geistes belegen. Religion ist für und im Anschluss an Hegel nicht nur deshalb interessant, weil sie in einem mehr oder weniger produktiven Verhältnis zum Staat bzw. zur bürgerlichen Gesellschaft steht, sondern vor allem, weil sie etwas über die Wahrheit der Welt und den Ort des Menschen in ihr zu sagen weiß.

Eine Grenze ihrer Arbeit hat M. selbst gewählt: Für ihre systematische Konzeption bildet im Wesentlichen die enzyklopädische Verhältnisbestimmung von Philosophie und christlicher Religion das Raster, nicht das Vorlesungsmanuskript von 1821, das nur zur Erläuterung jenes Rasters herangezogen wird. So bleibt u. a. das Material zur von Hegel so genannten „bestimmten Religion“, also zu den nicht-christlichen Religionen, welches ebenfalls durch das Manuskript zugänglich ist, völlig unberücksichtigt. Diese strategische Auswahl ist legitim, sie hätte allerdings im Titel des Buches reflektiert werden sollen. Wenn man jedoch der Einschätzung von Walter Jaeschke folgt, dass nicht das frühe Manuskript, sondern die durch Nachschriften gut belegte Vorlesung von 1827 die systemadäquate Konzeption von Hegels Religionsphilosophie enthält, wiegt die Beschränkung der Textauswahl weit schwerer. M. könnte diesem Einwand entgegenhalten, dass die Paragraphen zur „geoffenbarten Religion“ in den drei Auflagen der *Enzyklopädie* tatsächlich erstaunlich konstant geblieben sind und Hegel sich offensichtlich nicht veranlasst sah, sie konzeptuell zu verändern. Ihre Arbeit kann daher durchaus als komplementär zu Jaeschkes großer entwicklungsgeschichtlicher Studie *Die Vernunft in der Religion* von 1986 angesehen werden. TH. HANKE

QUANTE, MICHAEL: *Der unversöhnte Marx*. Die Welt in Aufruhr. Münster: mentis 2018. 114 S., ISBN 978-3-95743-120-2 (Hardback); 978-3-95743-765-5 (PDF).

Im Vorwort benennt Quante (= Q.) drei Punkte einer kritischen Zeitdiagnose, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übriglässt. Sein erster Punkt lautet: „Die Welt ist in Aufruhr.“ (11) Als Beleg nennt er hier „Religionskonflikte, Kämpfe um Ressourcen, Kriege oder durch klimatische Veränderungen verursachte Naturkatastrophen und mit ihnen einhergehende Hungersnöte“ (ebd.), die die Menschen aus ihren Heimatländern vertreiben. In diesem Zusammenhang weist er auch darauf hin, dass die Flüchtlingsströme Europa längst erreicht haben und „die bisher in die dritte Welt ausgelagerten Probleme ins Herz der alten Welt sowie in das Bewusstsein auch der bürgerlichen Parteien getragen“ (ebd.) haben. Als weiteren Beleg nennt er die Tatsache, dass der „internationale Finanzsektor [...] nach wie vor Schauplatz eines politisch unkontrollierten Neoliberalismus“ (ebd.) sei, was dazu geführt habe, dass die „dadurch verursachte Krise des Weltfinanzmarkts [...] mittlerweile einige Länder Südeuropas zu Entwicklungsländern innerhalb der Europäischen Union werden“ (ebd.) ließ.

Der zweite Punkt von Q. lautet, dass nicht nur der „Weltmarkt [...] endgültig globalisiert“ sei, sondern dass „auch die mit dem Kapitalismus einhergehenden Krisen [...] sich nicht mehr länger in die Entwicklungsländer abschieben“ (ebd.) ließen. Vielmehr sei „der Angriff auf das im Sozialstaat erreichte Maß an institutionell abgesicherter Humanität und Solidarität in nahezu allen westlichen Ländern in vollem Gange“ (ebd.). Er fügt hinzu: „Begleitet [wird] dieser Prozess von einer individuellen Gesinnung des ‚Geiz ist geil!‘ und privaten Erwartungen an Zinsgewinne, die dem Drehen der neoliberalen Abwärtsspirale weitere Energie zuführen.“ (ebd.)

Der dritte Punkt, auf den Q. verweist, ist die Tatsache, dass „[f]remdenfeindliche und revanchistische Denkfiguren oder Handlungsmuster anstelle von kritischem Bewusstsein, Bildung und Solidarität längst [...] die Deutungshoheit weit über den sprichwörtlichen Dunstkreis der Stammtische [hinaus] gewonnen“ (ebd.) haben. Denn „auf die Krisen und die mit der Globalisierung auf allen Ebenen einhergehenden Herausforderungen reagieren“ seiner Meinung nach „die Bevölkerungen der westlichen Welt gegenwärtig in erschreckendem Ausmaß mit Nationalismus, Ausgrenzung und politisch reaktionären Strategien, die nur Verdrängungen, aber keine Lösungen darstellen“ (11f.). Daher zeige der Kapitalismus „derzeit an vielen Orten der Welt in vielfältigen Formen ungeschminkt sein hässliches Gesicht“ (12).