
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber
Goethe-Universität Frankfurt am Main

in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Martin Mittwede,
Vladislav Serikov, Ajit S. Sikand, Ida Bagus Putu Suamba & Roger Töpelmann
in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik
Assistent Editor/ Redaktionsassistentin Susan Stephanie Tsomakaeva

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail e.weber@em.uni-frankfurt.de;

<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/1613>;

<http://www.irenik.org/journal-of-religious-culture/blog-post/>

Nr. 278 (2020)

G.W.F. Hegels und Rudolf Ottos Kritik empiristischer Religionsdeskription

Von

Edmund Weber

1. Vorbemerkungen

Die Renaissance der Erforschung der Religionsphilosophie G.F.W. Hegels und Rudolf Ottos ist ein Indiz dafür, daß die Ansicht, Religion sei eine historische, zufällige und zweifelhafte Gestalt kulturellen Lebens, und man könne ihre Erforschung einmal auf das Sammeln von sogenannten religiösen Daten und zum andern ihre Existenz auf religionsfremde Ursachen und Zwecke zurückführen, nicht mehr selbstverständlich ist und zur Vermutung Anlaß gibt, daß der eigentliche Stoff der Religionswissenschaft als solcher, Religion, d.h. das selbsterlebte Heilige, wieder ins Zentrum der Religionsforschung zu rücken scheint.

2. G.F.W. Hegels Kritik des Empirismus in der Religionswissenschaft

In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion.¹ behandelt Hegel u.a. die empiristische Religionsdeskription, welche Methode er zur Erklärung von Religion selbst für gänzlich untauglich hält. Denn die Wissenschaft der Religion, die er selbst "Religionswissenschaft" nennt², hat zur eigentlichen Aufgabe, sich mit dem Wesen der Religion zu beschäftigen und nicht nur mit religiösen Materien und Medien oder Äußerlichkeiten, d.h. mit Erscheinungen der Religionskultur.

Im Gegensatz zur empiristischen Methode, die Religionswissenschaft auf die systematische Sammlung sog. religiöser Äußerlichkeiten und deren extrareligiöser Erklärung reduziert, bedient sich Hegel der sog. spekulativen Methode, welche Religion als endliches Vorstellen des absoluten Geistes versteht, und die religiösen Äußerlichkeiten als zufällige Momente dieses Verstehensprozesses begreift. Den wahren Gegenstand der Religionswissenschaft definiert er denn auch wie folgt: "Die Religion also ist die Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist."³

¹ G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I, Frankfurt am Main 1969 (= RPh I)

² RPh I, S. 91; S. 118

³ RPh I, S. 197

In der Philosophie geschieht diese Beziehung im Denken, in der Kunst in sinnlicher Wahrnehmung, aber in der Religion in innerer Vorstellung.⁴

Aber der Gegenstand der Philosophie, das Absolute, der Religion, das Heilige, und der Kunst, das Schöne, ist ein und derselbe. Der absolute Geist, in der Religion als selbständiges inneres Objekt, als Gott oder das Heilige, vorgestellt, ist philosophisch verstanden nichts anderes als der absolute Geist, d.h. die freie, durch keine Bestimmung determinierte Tätigkeit des Geistes als solche. Sich mit ihr in der Weise der Vorstellung als Gott bzw. als das Göttliche oder Heilige, existenziell auseinanderzusetzen, das ist Religion: "So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes."⁵

Diese spezifisch religiöse Vermittlung geschieht mittels kultur-analogischen Materien und Medien, welche aber nur als endliche Bedeutungsträger der mit dem Unendlichen befassten Religion fungieren. Da die Religionstätigkeit des endlichen Geistes nur endliche Materien und Medien verwenden kann, kann das Absolute, die freie Tätigkeit des Geistes, nur verfremdet oder verzerrt, d.h. mythologisch, wiedergegeben werden. Es ist die Vernunft, die mittels der kultur-analogischen Vorstellungen der Religion einen ganz anderen Sinngehalt kommuniziert als diese an sich meinen. Werden die mythologischen Vorstellungen unmittelbar verstanden, so ergeben sie keinen Sinn. Es ist daher allein der Religionsbegriff, der den zufälligen Äußerlichkeiten Sinn verleihen kann.

Hegel setzt sich deshalb gerade auch mit der empiristischen Methode der Beobachtung auseinander: "Das negative Verhältnis des Bewußtseins zum Absoluten stützt man auf die Beobachtung. Für das Bewußtsein sei nur Endliches; das Unendliche dagegen sei nur bestimmungslos ..., und das Bewußtsein habe nur ein negatives Verhältnis zu demselben (sc. dem Unendlichen)."⁶ Die Methode der Beobachtung hat zur Voraussetzung, nur endliche Sachen zu behandeln. Daher gilt ihr der Grund der Existenz, Gott, das Heilige oder das Absolute nichts, ist

⁴ RPh I, S. 28; S, 139 ff., S. 135 ff.

⁵ RPh I, S. 198

⁶ RPh I, S. 193

dergleichen doch bar jeder endlichen Bestimmung: "Weil sich, sagt man nun, in der Beobachtung nur solches Verhältnis finde, so sei es unmöglich, vom Absoluten, von der Wahrheit zu wissen."⁷ Im Ausblenden des Absoluten sieht Hegel das Grunddefizit der empiristischen Beobachtungsmethode: "Auf dem Standpunkt des Bewußtseins als beobachtenden, kann aber nicht von dem Inneren, dem Begriff gesprochen werden, denn er tut Verzicht darauf, das zu erkennen, was das Innere anbetrifft; er hat nur das vor sich, was in das äußere Bewußtsein als solches fällt."⁸

Damit aber kann konsequenterweise das, was Religion selbst ist, nicht begriffen werden: "... beobachten heißt, sich zu einem Äußerlichen verhalten, was darin äußerlich bleiben soll."⁹ Daraus zieht Hegel den methodologischen Schluß: "..., daß, um den Boden der Religion zu finden, wir das Verhältnis des Beobachtens aufgeben müssen."¹⁰

Hegel kritisiert in diesem Zusammenhang besonders die sog. historisch-kritische Theologie. Sie sammle und rekonstruiere eifrig Fakten der christlichen Dogmengeschichte, aber die diesen von den Kirchenlehrern zugesprochene Bedeutsamkeit für die eigene Existenz ließe sie außer Acht. Bissig bemerkt Hegel: "Wird das Erkennen der Religion nur historisch erfasst, so müssen wir die Theologen, die es bis zu dieser Fassung gebracht haben, wie Kontorbedienstete eines Handelshauses ansehen, die nur über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen, die nur für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen; sie erhalten zwar Salär; ihr Verdienst ist aber nur, zu dienen und zu registrieren, was das Vermögen anderer ist."¹¹ Solche sog. Theologie kann nichts zum Verstehen, zum Begriff der Religion beitragen, denn: "Mit dem wahrhaften Inhalt, mit der Erkenntnis Gottes haben es jene Theologen gar nicht zu tun."¹² Wenn religionsbezogene Disziplinen sich auf die Beschäftigung mit Religionskultur, den, was die Substanz der

⁷ RPh I, S. 193 f.

⁸ RPh I, S. 194

⁹ RPh I, S. 195

¹⁰ RPh I, S. 196

¹¹ RPh I, S. 48

¹² RPh I, S. 48

Religion angeht, akzidentellen "fremden" Materien der Religionstätigkeit, beschränken, offenbart dies nach Hegel eine äußerst geringe Wertschätzung des menschlichen Geistes: "In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu tun, daß der Geist mit dem allerhöchsten Interesse selbst in innere Beziehung trete, sich nicht nur mit etwas ihm Fremden beschäftige, sondern aus dem Wesentlichen seinen Inhalt ziehe und sich der Erkenntnis für würdig halte."¹³ Der Empirismus entfremdet demnach den Geist des Menschen von sich selbst, versperrt ihm die Erkenntnis seines Innersten und beraubt ihm damit seiner Würde. In der eigentlichen Religionswissenschaft aber: "Da ist es dem Menschen dann um den Wert seines eigenen Geistes zu tun, und er darf sich nicht demütig draußenhalten und in der Entfernung herumdrücken."¹⁴ Im Gegensatz zu solchem Empirismus versteht Hegel Religion nicht als einen abstrakten, von Selbstbetroffenheit ablösbaren Gegenstand, mit dem man sich dann distanziert oder auch gar nicht beschäftigen kann; vielmehr läßt der folgende Satz aus Hegels Religionsphilosophie, den Otto leicht abgewandelt als Eingangsmotto zu seiner Schrift 'Das Heilige' (s.u.) verwendet hat, an der je eigenen Erfahrung des Heiligen als Voraussetzung einer sachgerechten Religionswissenschaft keinen Zweifel: "Wer seine Brust nicht aus dem treiben des Endlichen heraus ausweitet, in der Sehnsucht, Ahnung oder im Gefühl des Ewigen die Erhebung seiner selbst nicht vollbracht hat und in den reinen Äther der Seele geschaut hat, der besäße nicht den Stoff, der hier begriffen werden soll."¹⁵ Nur wer sich selbst dem absoluten Geist existenziell stellt, versteht Religion als dessen Selbstvorstellung und religiöse Äußerlichkeiten als deren zufälligen Schein.

¹³ RPh I, S. 49

¹⁴ RPh I, S. 49

¹⁵ RPh I, S. 13 f.

3. Rudolf Ottos Kritik des Empirismus in der Religionswissenschaft

Gleich Hegel hat Otto in seiner Schrift *Das Heilige*¹⁶ das sachgemäße Verstehen von Religion an eine klare Bedingung geknüpft: "Wir fordern auf, sich auf einen Moment stärker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen."¹⁷ Sachgerechte Religionskunde setzt persönliches Erleben des Heiligen voraus. Denn dies allein gibt den eigentümlichen Stoff her, welcher erlaubt, sich mit Religion kompetent zu beschäftigen und ein fachlich qualifizierter Diskurspartner zu sein. Daraus aber folgt: "Wer sich auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht [besinnen kann], mit dem ist es schwierig Religionskunde zu betreiben."¹⁸ Einer Religionskunde, die sich nur auf akzidentelle "Äußerlichkeiten" fremden Religionserlebens bezieht und solche aus religionsfremden Ursachen herleitet, kann zur Sache selbst nichts Substantielles beitragen. Dies gilt insbesondere für Ansichten, die "... 'Religion' als eine Funktion geselliger Triebe und sozialen Wertens oder noch primitiver zu deuten"¹⁹ pflegen. Angesichts solcher Deutungen wird derjenige, der den 'eigentümlichen' Stoff der Religion erfahren hat, derlei "Theorien dankend ablehnen."²⁰ Otto ist allerdings vom Engagement, mit der die Verschleierung der Eigenart der Religion betrieben wird, beeindruckt: "Und mit einer fast bewundernswert zu nennenden Energie und Kunst verschließt man dabei die Augen vor dem ganz Eigenen des religiösen Erlebens wie es sich auch in seinen primitivsten Äußerungen schon regt:"²¹ Um authentische Religion, dieses rational nicht fassbare Erlebnis des "Ganz-Anderen"²² auszublenden, identifiziert man es kategorial unreflektiert mit den religionskulturellen Äußerlichkeiten: "[I]mmer aber sieht man es doch

¹⁶ Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Irrationalen*. München: C.H. Beck, 31.-35. Auflage, 11063 (= *Das Heilige*)

¹⁷ *Das Heilige*, S. 8

¹⁸ *Das Heilige*, S. 8

¹⁹ *Das Heilige*, S. 8

²⁰ *Das Heilige*, S. 8

²¹ *Das Heilige*, S. 4

²² *Das Heilige*, S. 28 ff.

auch auf Begriffe und Vorstellungen ab, und obendrein auf 'natürliche' Begriffe, das heißt auf solche die in dem allgemeinen Bereiche menschlichen Verstehens auch vorkommen."²³ Otto tritt des Weiteren entschieden der Vorstellung entgegen, daß Grund und Wert der Religion von ihrem Nutzen für die Kultur abhängig sei. Denn: Nicht "Leistung für Kultur, nicht 'Beziehung auf Grenzen der Vernunft,' und 'der Humanität' die man vorher und ohne sie selber (sc. die Religion) glaubt ziehen zu können, nichts ihr Äußerliches kann im letzten Grunde der Maßstab sein für den Wert einer Religion für die Religion."²⁴ Wenn aber nichts dergleichen als Maßstab der Religion gelten kann, können auch kulturelle Werte nicht zur Erklärung der Eigenart der Religion herangezogen werden. Deren Maßstab ist allein das je eigene Erleben des Heiligen; dieses ist niemals Mittel für anderes, sondern Selbstzweck. Die "Ausdrucksmittel des Numinosen"²⁵ können lediglich zur "Aufhellung"²⁶ des religiösen Gefühls nützlich sein. Aber Religion selbst "ist nicht 'lehrbar', nur erweckbar aus 'dem Geiste'."²⁷ Religion ist nicht mit religiösen Ausdrucksmitteln identisch, denn diese "sind Reiz und Veranlassung daß es (sc. das Gefühl des Numinosen) selber sich rege."²⁸ Das Gefühl des Numinosen ist zunächst "im Geiste"²⁹ als autonomer Keim verborgen und wird "durch Reize geweckt", so daß sie (sc. die Anlage) "wach wird."³⁰ Religion gehört also zur Natur des Menschen, dem Geist, und ist deshalb auch kein Zufallsprodukt der Kultur: Religion "bricht aus dem 'Seelengrunde' auf, aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selber, zweifellos nicht vor und nicht ohne Anregung und Reizung durch weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrungen, sondern in diesen und zwischen diesen."³¹ Diese kulturanalogen Medien der Religion fungieren als Reizungen nur, insofern sie auf das Heilige und

²³ Das Heilige, S. 4

²⁴ Das Heilige, S. 200

²⁵ Das Heilige, S. 78 ff.

²⁶ Das Heilige, S. 79

²⁷ Das Heilige, S.79

²⁸ Das Heilige, S. 138

²⁹ Das Heilige, S. 138

³⁰ Das Heilige, S. 140

³¹ Das Heilige, S. 137

nicht auf das Profane hindeuten; deshalb "sind (sc. die religiösen Vorstellungen) selber nicht Sinneswahrnehmungen, sondern zunächst seltsame Deutungen und Bewertungen von sinneswahrnehmlich Gegebenen."³² Um das Heilige als das Ganz-Andere fühlen zu können, wird natürlichem Material eine ganz andere, eben "seltsame" Bedeutung unterlegt, als ihm nach seiner sinneswahrnehmlichen Natur eigentlich zukommt. Die sinnlichen Ausdrucksmittel werden sozusagen einer Transsubstantiation unterzogen, insofern sie ihre äußerliche akzidentelle Gestalt beibehalten, aber ihre Substanz, ihre Bedeutung, eine ganz andere geworden ist. Diese transsubstantiierten Gestalten sind "offensichtlich Produkte der Fantasie (...), aber mit eigentümlichen Sinngehalten die selber nicht der sinneswahrnehmlichen Welt entnommen sind sondern zu dieser und über diese hinzugedacht werden."³³ Die Erkenntnis, daß die menschliche Existenz im 'Ganz-andern' und nicht in zweckrationaler Kultur gründet und aufgeht, wird gerade durch die Befremdlichkeit religiöser Gestaltungen gewährleistet. In Gegensatz zum Rationalismus und Faktizismus wird die Entwicklungslehre von Otto positiver bewertet und, was Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft angeht, als Interpretationsmodell herangezogen: "Das gute Recht auch der Entwicklungs-Lehre von heute besteht darin, daß sie das Vorkommnis, genannt Religion, 'erklären' will, denn das ist in der Tat die Aufgabe der Religionswissenschaft"³⁴ Eine entwicklungstheoretische Erklärung aber besagt, daß Religionstätigkeit des Geistes ein im Menschen angelegter Keim ist, der sich in der Religionsgeschichte entwickelt und zur Reifung kommt. Daß aber der Geist selber keinen fremden Grund hat, darin folgt Otto fast wörtlich Hegel, wenn er für den sich entfaltenden Geist postuliert: Es "setzt der in der Welt sich entwickelnde Geist als Grund seiner Möglichkeit den absoluten Geist voraus."³⁵ Aber diese Evolution der Religion ist nicht ziellos und zufällig; Eine "Anlage als 'Veranlagung' für etwas ist zugleich eine teleologische Determinante, ein a priori der Richtung von Erleben Erfahren Verhalten

³² Das Heilige, S. 138

³³ Das Heilige, S. 138

³⁴ Das Heilige, S. 139

³⁵ Das Heilige, S. 140 Anmerkung 1

ein a priori Eingestelltsein auf etwa"³⁶ Dieses "a priori Eingestelltsein auf etwas" erzeugt einen regelrechten religiösen Trieb: "Daß es dergleichen 'Veranlagungen' für und Vorbestimmtheiten zu Religion gibt, die spontan zu instinktmäßigem Ahnen und Suchen, zu unruhigem Tasten und sehndem Verlangen, das heißt zu einem religiösen Trieb werden können der erst zur Ruhe kommt wenn er über sich selber sich klar geworden ist und sein Ziel gefunden hat, das kann niemand leugnen usf."³⁷ Ziel dieses triebhaften Prozesses ist das existenzielle Bewußtsein, daß das Heilige der Grund der Existenz ist. Wird aber der religiöse Trieb unterdrückt, verbleibt der Mensch auf einer primitiven Stufe seiner geistigen Entwicklung stehen wie hoch entwickelt seine wissenschaftlich-technische Zivilisation auch sein mag. Die Reduktion von Religion auf ihre zufälligen Äußerlichkeiten und auf Fremdbegründung ist die Speerspitze solcher Triebunterdrückungskultur. Daß Religion der menschlichen Natur insgesamt eigentümlich ist, und nicht bloß zufälligen Individuen, erläutert Otto mit dem 'biogenetischen Grundgesetz' des radikalen Darwinisten Ernst Heckels (34-1919): "Wenn nun aber irgendwo das 'biologische Grundgesetz', das die Bildungs-Stufen und – Momente des Individuums zurück-deuten auf die seiner Gattung, wirklich gegolten hat so hier."³⁸ Ottos Religionstheorie beinhaltet somit die Allgemeinheit und Eigenständigkeit der Religion, ihre teleologische Triebhaftigkeit sowie ihre essentielle Unterschiedenheit von jeglicher Religionskultur. Empiristische Religionskunde ist daher bloße Hilfswissenschaft bzw. unsachgemäße Ideologie.

4. Schlussbemerkungen

In ihrer Auseinandersetzung mit Empirismus, Funktionalismus und Entwicklungslehre haben Hegel und Otto versucht, die Eigenständigkeit der Religion als Erfahrung des Heiligen bzw. des Absoluten zu begründen. Was ihr jeweiliges Religionsverständnis betrifft, unterscheiden sich Hegel und Otto jedoch: Während Hegel Religion als wahre,

³⁶ Das Heilige, S. 140

³⁷ Das Heilige, S. 140

³⁸ Das Heilige, S. 141

aber noch entfremdete Form der inneren Vorstellung des Geistes be- greift, so versteht Otto im Gefolge der Ahndungstheorie des Gegners Hegels Jakob Friedrich Fries (1773-1845) Religion als Ahndung bzw. Gefühl des Ewigen. Doch waren bei Fries³⁹ und Rudolf Otto sich darin einig, daß durch den Religionsempirismus die Religionswissenschaft zu einer Religion entfremdeten Hilfswissenschaft degradiert wird, gel- gentlich verbunden mit theoretischen Ansätzen, die Selbstbetroffenheit bewußt ausklammern. Hegel veranschaulicht seine Kritik mit einem aus der Welt der empiristischen Kunstforschung genommenen Vergleich: "Sie erzählen uns viel von der Geschichte des Malers eines Gemäldes, von dem Schicksal des Gemäldes selber, welchen Preis es zu verschie- denen Zeiten hatte, in welche Hände es gekommen ist, aber vom Ge- mälde selbst lassen sie uns nichts sehen."⁴⁰ Otto veranschaulicht seine Kritik an den empiristischen Positionen, "die auf das religiöse Gefühl selber sich nicht einlassen"⁴¹ mit einem martialischen Bild aus dem Gla- diatorenentum: "Ihre Waffen sind ja viel zu kurz und können nicht treffen da der Angreifer immer außerhalb der Arena selber steht."⁴² Da beide Religionsphilosophien zwischen substantieller Religion und akziden- teller Religionskultur unterscheiden, haben sie - im Gegensatz zum Re- ligionsempirismus - den Religionsseparatismus vieler Religionsge- meinschaften, die sich über ihre religiösen Ausdrucksmittel definieren, in Frage gestellt und eine theoretische Grundlage für einen transkultu- rellen Diskurs der Religionen geschaffen.

³⁹ Wissen, Glaube und Ahndung, Jena 1805 [Reprint], S. 173 ff.; siehe dazu Das Heilige, S. 175

⁴⁰ RPh I, S. 48 f.

⁴¹ Das Heilige, S. 200

⁴² Das Heilige, S. 200