

Philosophische Bibliothek · BoD

G. W. F. Hegel

Vorlesungen über die Philosophie
der Religion

Band 2:

Die bestimmte Religion

Meiner





GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Vorlesungen über die Philosophie
der Religion

Teil 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Die bestimmte Religion

Neu herausgegeben von
Walter Jaeschke

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 460

Diese Edition beruht auf dem Text der kritischen Ausgabe G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 4a, herausgegeben von Walter Jaeschke.

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1117-0

ISBN eBook: 978-3-7873-2616-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

VORBEMERKUNG

Vor einem Jahrzehnt hat die Neuausgabe von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion in der Reihe »Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte« die Erforschung dieser wichtigen, abschließenden Disziplin des Hegelschen Systems auf eine neue Textgrundlage gestellt. Diese Edition erscheint nun im Rahmen der »Philosophischen Bibliothek« und ersetzt hier die von Georg Lasson in den Jahren 1925–1929 veröffentlichte Ausgabe.

Im vorliegenden Band ist der Textteil des Bandes 4 der Vorlesungsreihe unverändert und seitenidentisch nachgedruckt, bis auf die »Blätter zur Religionsphilosophie« (V 4, 643–648). Bei ihnen handelt es sich um Materialsammlungen und Vorstufen zum Manuskript, auf die in einer Studienausgabe verzichtet werden konnte. Aus Gründen der Umfangsbeschränkung konnte der Nachweis des Sonderguts, also derjenigen Partien der beiden ersten Ausgaben der Religionsphilosophie durch einen »Verein von Freunden des Verewigten«, zu denen heute keine Quellen mehr vorliegen, in den vorliegenden Band nicht übernommen werden – ebensowenig wie die Register zu den drei Teilen der religionsphilosophischen Vorlesungen sowie die umfassenden Anmerkungen. Die Asterisken am Rande, die auf diese Anmerkungen verweisen, sind jedoch belassen worden, um den Leser dieses Bandes darüber zu unterrichten, ob eine gegebene Textstelle im entsprechenden Band der Vorlesungsreihe kommentiert ist.

Berlin, im März 1994

Walter Jaeschke

INHALT

Einleitung. Von Walter Jaeschke	XI
I. Religionsgeschichte und Religionsphilosophie	XI
II. Zur Entwicklung der religionsgeschichtlichen Konzeption	XV
III. Begriff und Geschichte in den bestimmten Religionen	XXV
IV. Zur vorliegenden Edition: Zeichen und Siglen	XXXIV

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Teil 2

Die bestimmte Religion

Die bestimmte Religion – nach dem Manuskript	1
A. Die unmittelbare Religion	4
a) [Metaphysischer Begriff]	5
b) Die konkrete Vorstellung	10
c) Seite des Selbstbewußtseins. Subjektivität, Kultus	16
B. Religion der Erhabenheit und Schönheit	29
a) Metaphysischer Begriff	34
b) Konkrete Vorstellung, Form der Idee	40
α) In der Religion der Erhabenheit	40
β) Anders ist es in der Religion der Notwendigkeit	46
c) Kultus	58
α) Religion der Erhabenheit	58
β) Kultus der Religion der Schönheit	66
α) Geist des Kultus – Religiöses Selbstbewußtsein	66
β) Kultus selbst	74
C. Religion der Zweckmäßigkeit zunächst oder der Selbstsucht, des Eigennutzes	95
C. Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes	96

a) Abstrakter Begriff	100
b) Gestaltung, Vorstellung des göttlichen Wesens	112
Die bestimmte Religion – nach der Vorlesung von 1824	139
A. Die unmittelbare Religion, oder die natürliche Religion, die Naturreligion	144
a) Metaphysischer Begriff	155
b) Vorstellung Gottes	172
α) Die Religion der Zauberei	176
β) Die Religion der Phantasie	219
γ) Die Religion des Guten, die Lichtreligion	254
δ) Übergang von der Naturreligion zur geistigen Reli- gion	259
Die Religion des Rätsels	259
B. Die Religionen der geistigen Individualität	282
a) Metaphysischer Begriff dieser Sphäre	290
b) Konkrete Bestimmung Gottes	321
α) Die Religion der Erhabenheit	323
β) Die Religion der Schönheit	353
γ) Die Religion der Zweckmäßigkeit	397
Die bestimmte Religion – nach der Vorlesung von 1827	411
A. Die unmittelbare Religion oder Naturreligion	419
Formen der Naturreligionen	428
a) Die Religion der Zauberei	433
Die Staatsreligion des chinesischen Reiches	445
b) Die Religion des Insichseins	458
c) Die indische Religion	475
Übergang zur folgenden Stufe	499
d) Die Religionen des Übergangs	504
α) Die Religion des Lichts	504
Übergang zur folgenden Stufe	514
β) Die ägyptische Religion	518
B. Die Religion der Schönheit und Erhabenheit. Die Religion der Griechen und der Juden	532
a) Die Religion der Schönheit oder die griechische Reli- gion	534

b) Die Religion der Erhabenheit oder die jüdische Religion	561
C. Die Religion der Zweckmäßigkeit. Die Religion der Römer	579
Der teleologische Beweis – nach der Vorlesung von 1831 (Sekundäre Überlieferung)	593
Beilage	
D. F. Strauß: Auszüge aus einer Nachschrift von Hegels Religionsphilosophie – Vorlesung von 1831	611
Personenverzeichnis	643

EINLEITUNG

I. Religionsgeschichte und Religionsphilosophie

Als einer der ersten hat Hegel der zu seiner Zeit noch jungen Disziplin »Religionsphilosophie« eine umfassende systematische Ausarbeitung zuteil werden lassen.¹ Als erster hat er der Geschichte der Religion eine zentrale Stellung innerhalb seiner Religionsphilosophie zugewiesen. Denn seine Philosophie betrachtet die Religion nicht – wie zumeist im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts – in der Perspektive ihrer Bedeutung für die Moral: der Konformität ihres sittlichen Gehalts mit der Ethik und der Fruchtbarkeit ihrer Lehren für die Moral. Sie entwirft aber auch nicht nur ein neuartiges und kühnes, aber rein fiktives Bild der Religion als einer »Anschauung des Universums«, wie es einer in den damaligen Romantikerzirkeln verbreiteten Sehnsucht kurzfristig entgegengekommen sein mag. Und sie beschränkt sich auch nicht auf eine bloße Untersuchung der unterschiedlichen Formen des religiösen Verhältnisses, d. h. des Glaubens, des Gefühls oder der »Ahndung«. Vielmehr zeichnet sich seine Religionsphilosophie vor den anderen zeitgenössischen Entwürfen durch den weiten und realitätsgesättigten Blick aus, mit dem sie ihren Gegenstand erfaßt.

In seinen religionsphilosophischen Vorlesungen hat Hegel der Abhandlung der bestimmten Religionen knapp die Hälfte der jeweils verfügbaren Kollegstunden eingeräumt; in die andere Hälfte mußten sich die »Einleitung«, der »Begriff der Religion« und die »Vollendete Religion« teilen. Er hätte dies schwerlich so aufgegliedert, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, daß gerade diesem geschichtlichen Teil ein für die Philosophie der Religion herausragender Rang zukomme. Es macht einen der charakteristischen und gleichsam revolutionären Züge von Hegels Religionsphilosophie aus, daß sie der Betrachtung der wirklichen Religion breiten Raum

¹ Dies ist in der Einleitung zu Teil 1 dieser Ausgabe dargelegt worden.

gewährt – und zwar der wirklichen Religion nicht allein in den bekannten Gestalten der »Volksreligion« Griechenlands oder der zu seiner Zeit herrschenden christlichen Religion, sondern der Religionen in ihrer geschichtlichen und geographischen Vielfalt. Sein gedankliches Ausgreifen tendentiell auf die Totalität der Religionen durchbricht die beiden traditionellen Dreierschemata: sowohl das spätantike Schema von Heidentum, Judentum und Christentum als auch das seit dem späten Mittelalter gängige, aus der geschichtlichen Erfahrung des »christlichen Abendlandes« erwachsene² und noch Lessings »Nathan« zu Grunde liegende Schema von Christentum, Judentum und Islam. Doch vollzieht sich dieses Aufsprengen nicht als ein polemisches Ausspielen etwa der »Weisheit der Chinesen« oder der »Schätze Indiens« gegen die christliche Religion – wie es für einige Ansätze der Aufklärung und der frühen Romantik charakteristisch ist. Und wenngleich Hegel die christliche Religion schließlich als die »vollendete« auszeichnet, dient sein Blick auf die anderen Religionen doch keineswegs der Perhorreszierung ihres Gehalts als eines menschenunwürdigen Aberglaubens oder eines abgefeimten Priestertrugs. Das zuletzt genannte Deutungsmuster einer radikal-aufklärerischen Religionskritik eignete sich übrigens auch vorzüglich zu apologetischen Zwecken – sofern man nur verstand, es als Charakteristik der eigenen Religion zurückzuweisen, wohl aber als treffende Einsicht in den ungöttlichen Ursprung und den mangelnden Wahrheitscharakter der anderen Religionen auszugeben. Hegels Interesse an der Erkenntnis der Religionen in ihrer geschichtlichen Vielfalt hingegen gilt weder der Unterminierung noch der apologetischen Bekräftigung der christlichen Religion. Es gilt der geschichtlichen Bewährung einer seiner Religionsphilosophie zugrundeliegenden Annahme, die gleichwohl weniger als eine dogmatische Setzung denn als eine hermeneutische Vorgabe anzusehen ist: dem Erweis seiner Annahme, daß Vernunft in der Religion sei. Denn wenn Vernunft in der Religion ist, dann muß diese geschichtlich verwirklichte Vernunft sich auch der in der philosophischen Erkenntnis wirklichen Vernunft erschließen.

² Erinnert sei an Nicolaus Cusanus: *De pace fidei* und *Cribratio Alkorani*.

Dieses »Vorurteil« hat Hegel in dem folgenden programmatischen Passus aus dem ersten Teil seines Manuskripts sehr klar ausgesprochen:

Mit dem näheren Gestalten der Vorstellungen von Gott hängt die *Geschichte der Religionen* zusammen; diese Geschichte, soviel sie gesammelt und bearbeitet ist, läßt vornehmlich so nur *das Äußerliche*, Erscheinende sehen; das höhere Bedürfnis ist, den Sinn, *das POSITIVE*, *Wahre* und Zusammenhang mit *Wahrem* – kurz, *das Vernünftige* darin zu erkennen; es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also *Vernunft* darin sein, *in aller Zufälligkeit* eine höhere Notwendigkeit; die *Geschichte der Religionen* in diesem Sinn zu studieren, sich mit *dem* zugleich auch *versöhnen*, was *Schauerhaftes*, *Abgeschmacktes* darin vorkommt, rechtfertigen, richtig, wahr finden, wie es in seiner ganzen Gestalt ist (*Menschen, Kinder opfern*), davon ist nicht die Rede; aber wenigstens den *Anfang*, die Quelle als ein Menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen – dies die höhere Versöhnung.³

Dieses Menschliche und Vernünftige, das aller Religion zugrunde liegt, bezeichnet Hegel an anderer Stelle präziser als das Geistige. Nicht allein die christliche als die »absolute Religion« – auch die anderen in der Geschichte aufgetretenen Religionen bilden ja in Hegels Sicht Gestalten des absoluten Geistes, d. h. des sich auf sich selbst beziehenden und sich erkennenden Geistes – auch wenn dieser Begriff der Religion mit dem Selbstverständnis der jeweiligen Religionen keineswegs übereinstimmt. Alle Religionen sind solche Gestalten des sein Wesen wissenden und sich mit seinem Wesen in eins setzenden Geistes. Dieses Verhältnis des einzelnen und des allgemeinen Geistes – wie Hegel es im ersten Teil der Vorlesungen gedanklich expliziert und im dritten Teil historisch eingelöst findet – wird in der Geschichte der Religionen zunächst zwar noch nicht nach seiner *Wahrheit* erkannt und gelebt. In den einzelnen Religionen haben die Menschen ihr Verhältnis zum Göttlichen in sehr unterschiedlicher und – gemessen an Hegels Religionsbegriff – in sehr unvollkommener Weise bestimmt. Doch wie sehr die Darstellung dieses Verhältnisses in den geschichtlich wirklichen Religionen auch

³ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1, 107f.

mißlungen sein mag: Gleichwohl handelt es sich bei ihnen um eine Reihe von Bestimmungen der geistigen Einheit, von Formen des Selbstverhältnisses des göttlichen Geistes als des allgemeinen und des menschlichen als des einzelnen Geistes.

Dieses Verhältnis bildet gleichsam den Kristallisationspunkt des gesamten Wirklichkeitsverständnisses der Bekenner einer Religion. Und so unvollkommen es auch sein mag, so ist es für Hegel doch stets ein Verhältnis des Geistes zum Geiste. Auch wo die religiöse Verehrung auf ein Natürliches gerichtet scheint, erweist sich dieser Gegenstand der näheren Betrachtung als ein nicht bloß Natürliches, sondern als ein Geistiges – sei es auch nur, sofern auf einer anfänglichen Stufe der Religion die kategoriale Differenz zwischen Natürlichem und Geistigem noch gar nicht in der Form ausgearbeitet ist, wie sie nach einem Jahrtausende dauernden Prozeß menschheitsgeschichtlicher Erfahrungen den Späteren oder gar uns Heutigen geläufig ist. Der Gegenstand der religiösen Verehrung – oder »das Wesen«, wie Hegel manchmal kurz sagt – kann erfahren werden als ein mehr Natürliches oder mehr Geistiges, als ein mehr Furchtbares oder dem Menschen mehr Geneigtes; sein Bild kann mehr durch das Sittliche oder mehr durch das Schöne geprägt sein; es kann dem Menschen in schroffer Jenseitigkeit entgegengesetzt sein oder in menschlicher Gestalt erscheinen – immer aber ist es der getreue Ausdruck dessen, was der menschliche Geist sich als das Wahre vorstellt. Deshalb ist die Religionsgeschichte die Geschichte des Geistes selbst: Geistes-Geschichte im prägnanten, nicht im heutigen verwaschenen Sinne. Denn für eine so angelegte Metaphysik der Religion – die sich durchaus auch empirischer oder phänomenologischer Verfahrensweisen bedienen kann – handelt es sich beim Studium der Religionen ja nicht um die Kenntnisnahme von etwas uns Äußerlichem, Fremdem, sondern um nichts anderes als um die Selbsterkenntnis des Geistes. Und dies läßt die Geschichte der Religionen zum bevorzugten Thema einer Philosophie werden, die das alte Gebot »Erkenne dich selbst« eben als Aufforderung zu solcher Selbsterkenntnis des Geistes versteht.

II. Zur Entwicklung der religionsgeschichtlichen Konzeption

(1) Die Konzeption seiner religionsphilosophischen Vorlesungen hat Hegel in den beiden Jahrzehnten zwischen 1801 und 1821 – also vom Beginn seiner Jenaer Dozentur bis zum Zeitpunkt seines ersten Kollegs – in den Grundzügen entworfen; im Verlauf der vier von ihm gehaltenen Kollegien hat er sie ausformuliert.⁴ Die Erarbeitung seiner Konzeption der Religionsgeschichte verläuft hierzu im wesentlichen parallel – jedoch mit zwei Akzentverschiebungen am Anfang und am Ende dieser Entwicklung: Auch nachdem Hegel das begriffliche Fundament der Religionsphilosophie bereits gelegt hat (im ersten Kolleg 1821) und die systematische Durchbildung seiner Konzeption allmählich mit den Grundlinien seines Systems konvergiert und dadurch Festigkeit gewinnt (in den Kollegien 1824 und vor allem 1827), bleibt seine Konzeptualisierung der Religionsgeschichte noch weitgehend im Fluß. Und noch bevor Hegel die Religionsphilosophie als eigenständigen Teil seines Systems konzipiert, kommt dem Blick auf die Religionsgeschichte bereits eine wichtige Funktion für den Abschluß des Systems zu.

Deshalb wäre es nicht ganz angemessen zu sagen, Hegel habe die Religionsgeschichte in seine Religionsphilosophie einbezogen. Die Entwicklungsgeschichte seines Denkens zeigt vielmehr, daß der Primat bei der Religionsgeschichte liegt: Die systematisch verfaßte Religionsphilosophie ist gleichsam erst aus Hegels historischer Betrachtung der Religion erwachsen. Diejenigen Partien der Religionsphilosophie, die mehr und etwas anderes umfassen als die philosophische Interpretation der wirklichen Religionen, kristallisieren sich erst später – nämlich erstmals in den Berliner Vorlesungen – aus der ursprünglichen Konzeption heraus. In den Jenaer Jahren umfaßt Hegels Religionsphilosophie zunächst nicht mehr als die Abhandlung der geschichtlichen Gestalten der Religion. Allerdings geht diese Abhandlung schon damals – sosehr sie bereits Elemente einer

⁴ Siehe hierzu die knappen einführenden Bemerkungen in der Einleitung zu Teil 1 dieser Ausgabe sowie die ausführliche Darlegung vom Verf.: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

vergleichenden Religionsgeschichte enthält – keineswegs in einer rein geschichtlichen Darstellung auf. Sie thematisiert die Religionen immer schon im Kontext einer Entwicklung des Geistes, der sein Wissen von sich sowohl in einem historischen wie in einem systematischen Gang vollendet. Auch die frühe, noch nicht zur Religionsphilosophie im umfassenden Sinne erweiterte Thematisierung der geschichtlichen Religionen erfolgt also im Rahmen einer Metaphysik der Religionsgeschichte.

Noch eine zweite Eigentümlichkeit hebt Hegels Jenaer Konzeption von derjenigen der Berliner Vorlesungen ab: Die Jenaer Schriften kennen nicht die architektonische Abtrennung der christlichen Religion von einer ihr vorausliegenden Religionsgeschichte, wie sie später in der Unterscheidung der Teile 2 und 3 – »bestimmte Religion« und »vollendete Religion« – zum Ausdruck kommt. Insofern stellen die Jenaer Ausführungen das Christentum formal auf eine Stufe mit den anderen geschichtlichen Religionen. Gleichwohl hebt Hegel auch hier schon die christliche Religion von den ihr vorausgehenden ab. Die »Phänomenologie des Geistes« nennt sie sogar die »absolute Religion« – eine Bezeichnung, die Hegel zwar auch später noch zuweilen verwendet, aber nicht mehr in der exponierten Stellung eines Titels.

Schließlich und vor allem unterscheidet sich die Jenaer Konzeption der Religionsgeschichte von der späteren durch ihre – noch recht unzureichende – Methode. Im »Fragment einer Naturrechtsvorlesung«⁵ arbeitet Hegel – ähnlich wie Schelling – noch mit einer mythischen Konzeption. Er läßt die Religionsgeschichte hier anheben mit dem Stadium einer indifferenten Harmonie – verkörpert in der sogenannten »Naturreligion«, doch dies heißt hier: in der schönen Religion Griechenlands. Nach einem wenig plausibel gemachten Zerbrechen dieser Harmonie in den Religionen Israels und Roms läßt Hegel die Religionsgeschichte im Christentum kulminie-

⁵ Überliefert in Karl Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlin 1844, 132–141; jetzt auch in: Walter Jaeschke (Hrsg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*. Quellenband. Hamburg 1994, 49–54 (= Philosophisch-literarische Streitsachen. 3.1).

ren – als dem Versuch einer Rekonstruktion der indifferenten Harmonie, der gleichwohl in seinen beiden ersten Gestalten, dem Katholizismus und dem Protestantismus, scheitert. Hegel faßt deshalb eine dritte Form in den Blick, eine Religion der Zukunft, die freilich nicht allein über die bisherigen konfessionellen Spielarten des Christentums hinausführt, sondern die Sphäre der Religion überhaupt – zur Philosophie hin – überschreitet.

In der »Geistesphilosophie 1805/06«⁶ tritt die beherrschende Stellung des religionsgeschichtlichen Aufrisses für das Ganze der Religionsphilosophie etwas zurück. Sie zeigt sich jedoch wieder in der »Phänomenologie des Geistes«.⁷ Diese kennt allein die Religionsgeschichte als Strukturelement des der Religion gewidmeten Kapitels. Und auch hier ist das Christentum ein Drittes gegenüber den vorausgegangenen Stadien der Naturreligion und der geistigen Religion. Gewandelt haben sich hier gegenüber der früheren Jenaer Zeit nicht allein der Umfang und die Ordnung der Religionsgeschichte, die nun mit der Religion des Lichtwesens, d. h. mit der Religion Israels beginnt.⁸ Gewandelt hat sich auch und vor allem die begriffliche Grundlegung der Religionsgeschichte. Hegel begreift sie nun als eine Dialektik des Bewußtseins und Selbstbewußtseins des Absoluten – und zwar nicht als eine allmähliche Rücknahme des Absoluten als eines Bewußtseinsgegenstandes in das begreifende Selbst, sondern als einen Übergang von der Epoche des Bewußtseins in die des Selbstbewußtseins und wiederum in die Einheit beider, in der der Gegenstand des Bewußtseins dem Selbst vollkommen entspricht und dieses das absolute Wesen als sich selber weiß.

(2) Diese bisher skizzierte rein geschichtliche Strukturierung der Religionsphilosophie hat Hegel in seinen vier Berliner Kollegien überwunden durch zwei weitgehende Abänderungen der Konzeption: durch die neuartige Exposition eines »Begriffs der Religion« und durch die Abtrennung der christlichen als der »vollendeten Religion« von der vorangegangenen Religionsgeschichte. Hierbei han-

⁶ Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd. 8, 280–286.

⁷ Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd. 9, 363–421.

⁸ Ebd. 370–372; zur Interpretation siehe vom Verf.: *Die Vernunft in der Religion*, 209–215.

delt es sich jedoch nicht um zwei gedanklich von einander unabhängige Neubildungen, sondern um zwei Seiten eines und desselben Wandels: Die Herauslösung des Christentums als der vollendeten Religion, seine Entgegensetzung gegen die Religionsgeschichte beruht begrifflich auf der selbständigen Explikation des Begriffs der Religion, aber auch umgekehrt: Jene Exposition des »Begriffs der Religion« begünstigt diese Herauslösung. Und erst durch diese Abtrennung der »vollendeten« Religion werden die anderen Religionen zur »bestimmten Religion«.

Dieser Zusammenhang sei kurz erläutert. In seinen Berliner Vorlesungen begründet Hegel die Vollendetheit der Religion nicht mehr in Relation zur – vermeintlichen – Vollständigkeit in der begrifflichen Bestimmung der Religionsgeschichte. Es müssen nicht mehr gleichsam alle Momente des Begriffs in der Wirklichkeit vorhanden sein, ehe die »absolute Religion« in die Welt treten kann. Sofern Hegels Formulierungen mehrfach diesen Eindruck erwecken, perpetuieren sie eine überholte Phase der Entwicklung seiner Konzeption. Denn der Vollendungscharakter der christlichen Religion liegt nun in einem Entsprechungsverhältnis zwischen dem »Begriff der Religion« und der »Vollendeten Religion«: Vollendet ist sie, weil sie dem Begriff der Religion gemäß ist. Damit ist nicht eine bloße Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen ausgesagt – etwa daß es vollkommener sei als die »bestimmten Religionen«. Ebenso wenig ist damit gesagt, daß mit den charakteristischen Zügen der christlichen Religion ein sittliches oder allgemein geistiges Niveau erreicht sei, das nicht mehr überboten werden könne – oder gar, daß allein sie als die wahre Offenbarung des wahren Gottes anzusehen sei. In der christlichen Religion ist vielmehr – wie Hegel zu sagen pflegt – der Begriff der Religion sich gegenständig geworden. Und dies ist ganz wörtlich zu nehmen: Der Begriff der Religion selber bildet den Gegenstand der christlichen Religion. Dies heißt sicherlich nicht, daß im Christentum ein abstrakter Begriff zu göttlichen Ehren gelange. Denn der Begriff der Religion ist für Hegel ja kein »abstrakter Begriff« und auch kein Inbegriff von einzelnen charakteristischen Bestimmungen der Religion, sondern er ist nichts anderes als der Geist selbst – in den drei Momenten, die Hegel im ersten Teil seiner Vorlesungen entfaltet.

tet:⁹ dem Geist als der substantiellen Einheit, dem Moment des Urteils in den Geist als Gegenstand und das Wissen dieses Geistes und dem Moment der vermittelten Identität des Geistes. In der christlichen Religion aber ist der Geist selber in diesen drei Momenten zum Inhalt der religiösen Vorstellung geworden: im trinitarischen Gottesgedanken. Dieses Fürsichsein des Geistes sieht Hegel allein in der christlichen Religion erreicht – auch wenn es in den »bestimmten Religionen« bereits partiell verwirklicht wird, und zwar nicht auf Grund irgendeiner Vorahnung oder wegen des »Diebstahls der Hellenen« und der Orientalen zugleich, sondern weil dieses sich zum Gegenstand machen dem Wesen des Geistes selber entspringt. Und es ist allerdings plausibel, diejenige Religion als die vollendete auszuzeichnen, die nicht nur einzelne Momente des Religionsbegriffs manifestiert, sondern diesen selber zu ihrem Gegenstand hat: Das, was sie an sich ist – nämlich Geist, der sich in den drei genannten Momenten auslegt –, wird hier für sie, wird zum Thema ihrer eigenen Vorstellung, zum Inhalt des Gottesbegriffs selber.

(3) Diese Absonderung der »vollendeten Religion« aus der Religionsgeschichte – so sehr sie zunächst als Ausdruck eines unhistorischen Verfahrens und einer dogmatisch bedingten Vorliebe erscheinen mag – hat weitgreifende und keineswegs mißliche Konsequenzen für die Deutung der »bestimmten Religion«. Es ist eigentümlich, wenn auch leicht begreiflich, daß auf Grund dieser Herauslösung der christlichen Religion aus der Religionsgeschichte deren Struktur bei weitem nicht mehr so festgelegt ist wie in der »Phänomenologie des Geistes«. Wenn der Vollendungscharakter der »vollendeten Religion« durch den »Begriff der Religion« definiert ist, muß er nicht mehr durch das vollständige Durchschreiten der Religionsgeschichte garantiert werden. Vielmehr wird deren Umfang und Ausgestaltung nahezu freigelassen, zumal im Begriff der Religion – als dem Begriff des Geistes – ja keine Strukturprinzipien der Religionsgeschichte festgeschrieben sind. Die Abtrennung der »vollendeten Religion« von der vorausgegangenen Religionsgeschichte ist geradezu eine Bedingung dafür, daß die Frage nach deren Vollstän-

⁹ Siehe dort insbesondere 102–106 (Hegels Manuskript) bzw. die Gesamtkonzeption des »Begriffs der Religion« nach dem Kolleg 1827.

digkeit ähnlich beantwortet werden kann wie – im Blick auf die Natur – die Frage nach der Erschöpfung der Gattung »Papagei«: durch Aufzählung der 67 bekannten Arten,¹⁰ d. h. durch empirische, geschichtliche Forschung. Und dies ist nicht ein zufälliger und bedauerlicher Mangel: Als Geschichte ist die Religionsgeschichte – ähnlich wie die Natur – nicht durchgängig durch begriffliche Prinzipien bestimmt. Ob der »vollendeten Religion« zwei oder zwanzig Gestalten der »bestimmten Religion« vorausgehen bzw. nachfolgen, ist durch deren Begriff nicht festgelegt.

Diese neugewonnene Unabhängigkeit des Geschichtlichen begünstigt Hegels kontinuierliche Neuansätze zur gedanklichen Durchdringung und Formierung der Religionsgeschichte – auch wenn er die darin gelegenen Optionen noch nicht optimal nutzt. Seine Konzeption der »bestimmten Religion« ist einem ähnlich rapiden Wandel unterworfen wie zunächst die des ersten Teils der Vorlesungen. Doch während dessen Gestalt sich mit dem dritten Kolleg allmählich verfestigt, bleibt die Darstellung der »bestimmten Religion« bis zum letzten Kolleg im Fluß. Jedes der drei späteren Kollegien bereichert diesen, der »bestimmten Religion« gewidmeten Teil durch die Einbeziehung neuer geschichtlicher Religionen in den Gesamtentwurf. In dieser Tendenz zur geschichtlichen Ausweitung – der allerdings eine andere, noch zu erwähnende Tendenz entgegenwirkt – hätte es gelegen, wenn Hegel in einem weiteren Kolleg auch noch die Religionen der Germanen wie auch der Indianer oder Japaner in seinen Aufriß der Religionsgeschichte eingebracht hätte.

In der sukzessiven Ausweitung der geschichtlichen Darstellung spiegelt sich die Erweiterung und Vertiefung des Wissens, das Hegel sich im wesentlichen in seinen Berliner Jahren von anderen, vorzugsweise von den orientalischen Kulturen erwirbt. Diese weitgefächerte Aneignung vollzieht sich im Rahmen nicht allein der Vorbereitung der religionsphilosophischen Vorlesungen, sondern ebenso der parallelen Vorlesungen über Ästhetik und über Philosophie der Weltgeschichte, auch über Geschichte der Philosophie.¹¹ Hegels

¹⁰ Siche Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd. 2, 218.

¹¹ Zu denken ist etwa – was die Ästhetik betrifft – an den Begriff des Symbolischen; hinsichtlich der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen an

Studien hierzu umfassen Reiseberichte und Berichte von Missionaren aus Afrika oder Asien, vor allem aber die Übersetzungen und Abhandlungen der damals noch jungen Sinologie und Indologie – erwähnt seien hier nur die zahlreichen von ihm ausgewerteten Abhandlungen der »Asiatic Researches«, insbesondere Henry Thomas Colebrookes, aber auch die Arbeiten seines Berliner Kollegen Franz Bopp. Und auch auf die griechische Antike und den östlichen Mittelmeerraum – ein Gebiet, das Hegel von Jugend auf vertraut war – fällt damals neues Licht durch die Forschungen u. a. seines Freundes Creuzer und Karl Otfried Müllers zur Symbolik und Mythologie wie auch durch die heftigen Auseinandersetzungen hierüber.

Dieses erst aus der Neuausgabe der Vorlesungen ersichtliche und belegte rastlose Bemühen Hegels um die Resultate der zeitgenössischen historischen Forschung¹² erfordert eine grundlegende Revision der Kritik, die bisher an diesem – zumeist ohnehin vernachlässigten – Teil der Vorlesungen geübt worden ist: Nichts ist Hegels Bemühen um ein philosophisches Begreifen dieses reichen Materials weniger angemessen als das gängige Bild des Kathederphilosophen, der den bunten Reichtum der geschichtlichen Wirklichkeit durch ein vorfabriziertes Netz abstrakter Bestimmungen zur fahlen Räson bringen will.

(4) Die kontinuierliche Erweiterung der geschichtlichen Perspektive Hegels hat eine ebenso kontinuierliche Umarbeitung seiner Vorlesungen auf drei Ebenen zur Folge. Eine erste Ebene betrifft das Bild der jeweils einzelnen Religion: Es kann sich von Kolleg zu Kolleg tiefgreifend wandeln. Insbesondere im Falle der Religion Chinas gibt Hegel weniger eine einzige Deutung als vielmehr eine Sequenz sehr unterschiedlicher Deutungen, die sich keineswegs zu

die neue Sichtweise, die ihm ein Artikel Colebrookes über die indische Philosophie vermittelt hat; siehe V 6, 365ff mit den hierauf bezogenen Anmerkungen.

¹² Die intensiven historischen und religionsgeschichtlichen Studien Hegels aus diesen Jahren werden ersichtlich aus den Anmerkungen des Herausgebers und aus der »Bibliographie der Quellen zur Religionsphilosophie« zu Band 4 der Reihe Hegel: *Vorlesungen*, die dem hier vorliegenden Nachdruck des Textteils dieses Bandes wegen der erforderlichen Umfangsbeschränkung nicht beigelegt werden konnten.

einem ›Gesamtbild‹ vereinigen. Ähnlich steht es mit Hegels Darstellung der Religion Israels – auch wenn die Differenzen hier eher als unterschiedliche Akzentuierungen zu beschreiben sind: In den späteren Kollegien treten andere alttestamentliche Traditionen und Schlüsselbegriffe hervor; Hegels Darstellung löst sich zunehmend aus dem Umkreis der Herderschen Deutung der Religion des Alten Testaments. An die Stelle des *einen* etwas konturlosen Bildes der Religion Israels muß deshalb ebenfalls eine Reihe von Bildern treten, die gegen einander gehalten und in ihrer unterschiedlichen Akzentuierung erfaßt werden müssen.

Eine zweite Ebene von Umarbeitungen berührt weniger die Zeichnung der jeweils einzelnen Religionen als deren Stellung innerhalb des Ganzen der – immer noch – hierarchisch strukturierten Religionsgeschichte. Ihre Bestimmtheit erhalten die Religionen ja nicht allein durch ihre innere Konkretion, sondern ebenso sehr durch ihre Relation zu anderen. Mit der Vor- oder Nachordnung etwa des Buddhismus gegenüber dem Hinduismus oder der griechischen und der alttestamentlichen Religion ist zugleich eine Zuweisung zu einer bestimmten Stufe und Funktion innerhalb der Religionsgeschichte ausgesprochen. Die wichtigsten dieser Veränderungen betreffen den Begriff der Naturreligion. Dessen Bedeutungsgeschichte endet keineswegs damit, daß Hegel nun die frühe Jenaer Gleichsetzung der griechischen Religion mit der Naturreligion aufgibt. Im ersten Berliner Kolleg tritt deren Begriff – bis auf eine Erwähnung¹³ – zurück. Auch gewinnt die Stufe der Naturreligion hier zunächst noch keine historische Konkretion; sie ist ihm die orientalische Religion schlechthin, und ihr metaphysischer Begriff ist das einfache reine Sein. Im zweiten und im dritten Kolleg stellt Hegel – neben der Zauberei – die Religionen Chinas, Indiens, Irans und Ägyptens unter den Titel ›Naturreligion‹. Doch im letzten Kolleg gibt Hegel diesem Begriff eine gänzlich neue und sehr viel engere Bestimmung: Als ›Naturreligion‹ bezeichnet er hier nur noch das Anfangsstadium der Religionsgeschichte, die »Religion der Zauberei«. Die Religionen Chinas und Indiens (einschließlich des Buddhismus und des Lamaismus) behandelt Hegel nun im Mittel-

¹³ Siehe vorliegenden Band, 27.

teil, unter dem Titel »Entzweigung des religiösen Bewußtseins in sich«,¹⁴ gefolgt von der »Religion der Freiheit«, die hier schon mit der iranischen und der jüdischen beginnt.¹⁵ In dieser veränderten Zuordnung der Religionen zu Stufen der Religionsgeschichte findet Hegels fortschreitende Einsicht in den gedanklichen Gehalt der Religionen einen dreifachen Ausdruck: Die Kategorie des »Seins« ist wenig geeignet, den metaphysischen Gehalt einer Religion auszudrücken, weil jede Religion – als Religion – eine Gestalt des Geistes ist; auch die Kategorie des Natürlichen – selbst im Sinne nicht der äußeren Natur, sondern der unmittelbaren, natürlichen Subjektivität – ist keineswegs geeignet, die Religionen Chinas und Indiens unter sich zu befassen; die iranische Religion – als die »Religion des Guten« – weiß das Göttliche trotz der ihm noch anhaftenden Natürlichkeit als ein in sich Geistiges, sich Bestimmendes, und ist deshalb einem höheren Kreise zuzuordnen. Doch wird man diese Konzeption des Kollegs 1831 gerade wegen ihrer tiefgreifenden Umgestaltung nur als die zeitlich letzte anzusehen haben – und nicht als eine Konzeption, in der Hegels religionsgeschichtliche Einsicht ihre auch im Sinne der Ausbildung des Gedankens letzte, abschließende Gestalt gewonnen habe.

Neben den Wandel der Darstellung und die Umdisposition in der Anordnung der »bestimmten Religionen« tritt noch eine dritte, und zwar eine systematisch bedeutsame Ebene der Veränderung: ein Wandel in den Prinzipien der Darstellung. Es geht Hegel – wie noch erörtert werden soll – ja nicht primär um eine historische Abhandlung der »bestimmten Religion«. Hegel beschränkt sich auch gar nicht darauf, den durch die Abtrennung von »Begriff der Religion« und »vollendeter Religion« von der »bestimmten Religion« gewonnenen Spielraum zu nutzen: die einzelnen Religionen zu beschreiben und sie schlicht in chronologischer – oder sonstiger empirischer – Folge anzuordnen. Seine Absicht ist es, die Vernunft in den geschichtlichen Religionen zu erkennen – und das heißt: sie als Gestalten des sein Wesen denkenden Geistes zu begreifen. Und darüber hinaus geht es ihm darum, nicht eine beliebige Vielzahl von

¹⁴ Siehe vorliegenden Band, 615–623.

¹⁵ Siehe vorliegenden Band, 623–642.

Typen dieses Selbstbewußtseins des Geistes zu präsentieren, sondern die unterschiedlichen Vermittlungsgestalten des allgemeinen und des einzelnen Geistes in eine primär gedankliche Ordnung zu bringen, die sich schließlich als identisch mit der historischen Ordnung enthüllt. Doch die Prinzipien einer solchen gedanklichen Ordnung lassen sich aus dem bloßen Begriff der Religion nicht hinreichend ableiten. Aus diesem Begriff allein – als dem Begriff der substantiellen Einheit des Geistes, des Urteils in sich und in ein Wissen, für welches er als solches ist, und der vermittelten Identität des allgemeinen und des einzelnen Geistes – läßt sich ohne Zusatzannahmen ja nicht einmal das Faktum der Vielheit der Religionen plausibel machen.

Hegel sieht sich deshalb genötigt, derartige Ordnungsprinzipien außerhalb der Religionsphilosophie aufzusuchen. Doch sind diese Prinzipien einem ähnlich raschen Wandel unterworfen wie die Religionen, die zu ordnen sie bestimmt sind. Und Hegel ersetzt auch nicht bloß das eine Prinzip durch ein jeweils anderes, ohne die Stellung des Prinzips zum Prinzipiierten zu verändern: Im Verlauf der drei späteren Kollegien nimmt Hegel die ursprünglichen Prinzipien zur begrifflichen Strukturierung der Religionsgeschichte schrittweise zurück. Er ersetzt sie durch jeweils flexiblere und spezifischere, der Vielzahl der Religionen und dem spezifischen Charakter dieser Sphäre besser angemessene. Die bekannte streng schematische Gliederung der »bestimmten Religion« durch die logischen Bestimmungen Sein-Wesen-Begriff findet sich nur im Manuskript, nicht mehr in den späteren Vorlesungen. Die geschichtliche Vielfalt der Religionen läßt sich nicht durch eine Begrifflichkeit einfangen, die in Hegels »Wissenschaft der Logik« an ihrem Platze sein mag und deren Übertragbarkeit auf das Feld der Religionsgeschichte Hegel ohnehin nirgends dargetan oder auch nur erwogen hat. Und sein zweites Prinzip – die Zuordnung der »bestimmten Religionen« zum kosmologischen und zum teleologischen Gottesbeweis – ist bei weitem nicht differenziert genug, um als Ordnungsprinzip für die vielen von Hegel behandelten Religionen fungieren zu können. Die sogenannten »metaphysischen Begriffe« schließlich bilden eigentlich nur noch Konzeptualisierungen des Gehalts der jeweiligen Religionen, aber keine Ordnungsprinzipien, zumal sie selber nicht als

durch ein Prinzip geordnet auftreten.¹⁶ Hierdurch verschiebt sich von Kolleg zu Kolleg das Gewicht von Systematik und Historie zu Gunsten der letzteren – auch wenn Hegel stets an seinem Anspruch festhält, daß die Reihe der Religionen als durch den Begriff geordnete zu begreifen sei.

III. Begriff und Geschichte in den »bestimmten Religionen«

Doch so neuartig, ja unerhört Hegels Anspruch ist, möglichst alle damals verfügbaren Quellen für seine Religionsphilosophie heranzuziehen, und so großartig das Bild ist, das er von den einzelnen Religionen und von ihrer geordneten Gesamtheit entwirft, so kann es dennoch nicht verwundern, daß dieses Bild seit langem nicht mehr befriedigt. Die Geschichtswissenschaft, die orientalischen Philologien und die Religionswissenschaft haben sich erst seit der Zeit Hegels als akademische Disziplinen konstituiert; sie haben das von ihm gezeichnete Bild fraglos in erheblichem Maße verändert. Dies gilt selbst im Blick auf die Religionen Israels sowie Griechenlands und Roms, über die zu Hegels Zeiten weit eingehendere Kenntnisse verbreitet waren als über den Orient. Deshalb wird niemand, der sich nur über eine der von Hegel abgehandelten Religionen unterrichten will, zu seiner Religionsphilosophie greifen. In dieser – ersten und unangemessenen – Perspektive hat seine Darstellung allenfalls ein wissenschaftshistorisches Interesse: Sie illustriert eine geschichtliche Situation, in der die ersten detaillierteren Nachrichten über die orientalischen Religionen nach Europa drangen, in der die ersten Übersetzungen etwa von indischen Texten angefertigt wurden – oftmals zunächst ins Lateinische oder in andere europäische Sprachen –, und in der andererseits nicht nur die Adepten der romantischen Mythomanie wie Joseph Görres in ihren phantastischen Schriften, sondern selbst Kenner in Fachzeitschriften abstruse Behauptungen verbreiteten – sei es auch nur, weil sie von ihren Gewährsmännern hinters Licht geführt wurden.

¹⁶ Zur näheren Ausführung siehe vom Verf.: *Die Vernunft in der Religion*, 274–295.

Doch bietet sich ein gänzlich anderes Bild, wenn man Hegels Ausführungen nicht analog zu heutigen religionswissenschaftlichen Darstellungen liest und beurteilt, sondern wenn man sich auf diejenigen Fragestellungen einläßt, die ihm philosophisch wichtig waren und um derenwillen er das noch wenig bebaute Feld der Religionsgeschichte zum Ort der Bewährung seiner Religionsphilosophie erhoben hat. Dann zeigt sich auch, daß sein Ansatz mit ähnlichen Problemen zu ringen hat wie noch die neuere religionswissenschaftliche und -geschichtliche Forschung: mit der Einheit des Religionsbegriffs, mit dem Verhältnis der Religion zu Staat, Gesellschaft, Kunst und Philosophie, mit dem Wahrheitsanspruch der Religionen angesichts ihrer Vielfalt und ihres Wandels oder mit Fragen des Verhältnisses von Religion und Geschichte.

Verdeutlicht sei dies hier nur am letztgenannten Thema. ›Religionsgeschichte‹ ist seit den Tagen Hegels zum geläufigen Wort geworden – doch läßt sich mit diesem Wort auch ein bestimmter Sinn verbinden? Was konstituiert das Auftreten einer Mannigfaltigkeit von Religionen in der Geschichte der Menschheit zur Religionsgeschichte? Mit ›Religionsgeschichte‹ ist ja nicht nur – im Sinne des alten, bis an den Beginn des 19. Jahrhunderts reichenden Verständnisses von ›Geschichte‹ oder ›Historie‹ – eine Erzählung über Religionen gemeint, aber ebensowenig eine vergleichende Religionswissenschaft neueren Stils. Die Logik der Begriffsprägung unterstellt, daß es eine Geschichte der Religion im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung gebe, in die zumindest mehrere Religionen einbezogen seien: daß die Religion selber eine Geschichte habe, ähnlich wie die Kunst oder die Philosophie, und daß die wirklichen Religionen sich innerhalb dieser Geschichte als einzelne Etappen zu einander verhielten.

Es ist Hegels – in mehrfach neuer Weise konkretisierte – Behauptung, daß die »bestimmten Religionen« durch den Begriff der Religion zu ordnen seien: daß sie am Maßstab der in ihnen jeweils vorgestellten und verwirklichten differenzierten Identität des allgemeinen und des einzelnen Geistes in eine Ordnung zu bringen seien – wiewohl nicht notwendig in eine eindeutig festgelegte Ordnung. Eine solche vom Betrachter hergestellte Ordnung braucht – wie Hegel gesehen und durch seine Abtrennung der »vollendeten Reli-

gion« von der »bestimmten« berücksichtigt hat – nicht eine Leiter zu bilden, von deren vorletzter Stufe man gleichsam durch einen letzten folgerichtigen Schritt zur »vollendeten Religion« hinaufsteigen kann. Sie muß sogar überhaupt nicht als eine geschichtliche Folge vorgestellt werden: Religionen aus unterschiedlichen Epochen und Kulturen könnten am Leitfaden etwa der in ihnen konzipierten Versöhnung des göttlichen und des menschlichen Geistes, also am Leitfaden des Selbstbewußtseins des Geistes hierarchisch geordnet werden – ohne den Anspruch, daß damit neben ihrem begrifflichen auch ihr geschichtliches Verhältnis erfaßt sei. Doch erhebt Hegel hier wie auch in seinen »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« den Anspruch, die Ordnung durch den Begriff als zugleich geschichtliche Ordnung erweisen zu können.¹⁷ Dem *ordo idearum* soll der *ordo rerum* entsprechen, der gedanklichen Hierarchie der Religionen ihre historische Stellung zu einander. Der Weg des Begriffs wird so zum Lauf der Geschichte.

Doch genau diesen Anspruch hat Hegel nicht eingelöst, und zwar hier noch weit weniger als in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen. Seinem Anspruch korrespondiert auch gar nicht der Versuch eines Erweises, ja nicht einmal eine Reflexion über die notwendigen Voraussetzungen eines solchen Erweises. Anders als in den Vorlesungen über Philosophie- oder auch über Weltgeschichte spielen bereits chronologische Erwägungen nur eine verschwindend geringe Rolle in Hegels »Religionsgeschichte«. So läßt Hegel, obgleich gerade er ein Kritiker der überzogenen Behauptungen über ein hohes Alter der chinesischen oder der indischen Kultur ist, den Weg des Weltgeistes auf dem Gebiet der Religion im wesentlichen mit der chinesischen und der indischen Religion einschließlich des Buddhismus beginnen, obschon andere Religionen – insbesondere die ägyptische und die israelische – den erstgenannten an Alter keineswegs nachstehen.

Ferner bemüht Hegel sich auch gar nicht um den Nachweis einer wenigstens partiellen geschichtlichen Kontinuität, wie man sie für

¹⁷ Siehe die Einleitung des Verfassers zu Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1. Einleitung. Orientalische Philosophie. Hamburg 1993, XVff (PhB 439).

das Verhältnis des Hinduismus zum Buddhismus und dessen Wirkung auf die Religionen Chinas, aber auch für das Verhältnis der indischen und der iranischen Religion durchaus zeichnen könnte. Freilich haben seine Quellen eine differenzierte Einsicht in derartige Zusammenhänge nicht begünstigt, größtenteils auch gar nicht erlaubt. Und den damals behaupteten Kontinuitäten, wie der Annahme eines orientalischen Ursprungs der griechischen Mythen, steht Hegel zurecht äußerst zurückhaltend gegenüber. Obgleich derartige Ansichten von Friedrich Creuzer, seinem Freund aus der Heidelberger Zeit, vertreten werden, neigt Hegel eher der Ansicht von dessen Kritikern wie Gottfried Hermann oder Johann Gottlieb Rhode zu.¹⁸ Es sei dahingestellt, ob diese sachliche Differenz zu der Entfremdung beigetragen hat, die um die Mitte der 1820er Jahre zwischen Hegel und Creuzer eintritt und ja auch zum Abbrechen des Briefwechsels führt.

Schließlich ignoriert Hegel noch zwei weitere Aspekte, die für eine geschichtliche Abhandlung der Religion unverzichtbar wären: Von verstreuten Nebenbemerkungen abgesehen – etwa zum Verhältnis des späteren Hinduismus zum Veda oder der Gestalt des Mithras zum Parsismus – berücksichtigt er nicht die interne Geschichte der einzelnen Religionen – obgleich er im Blick auf das Christentum doch selber betont, daß es nicht so sehr auf irgendeine ›Urgeschichte‹ oder anfängliche Offenbarung ankomme als auf die Herausbildung der Wahrheit eines Gedankens im Laufe einer geschichtlichen Entwicklung. Ein für eine geschichtliche Betrachtung so eminent wichtiger Vorgang wie beispielsweise die allmähliche Herausarbeitung des Monotheismus innerhalb der Religion Israels bleibt gänzlich jenseits des Blickes, den Hegel auf die Religionen wirft – und wohl nicht allein deshalb, weil der damalige Stand der Forschung es noch nicht erlaubt hat, die Spezifik und das allmäh-

¹⁸ Gottfried Hermann und Friedrich Creuzer: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie von Gottfried Hermann und Friedrich Creuzer*. Mit besonderer Hinsicht auf des Ersteren *Dissertatio de Mythologia Graecorum antiquissima* und auf des Letzteren *Symbolik und Mythologie der Griechen*. Heidelberg 1818; Gottfried Hermann: *Brief an Herrn Hofrath Creuzer Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie*. Leipzig 1819; zu Rhode vgl. V 4, 783.

liche Zusammenwachsen der alttestamentlichen Traditionen zu überblicken. Und ebensowenig ist Hegel daran interessiert, ob eine solche interne Geschichte bereits an ihr Ende gekommen sei oder nicht: ob es sich bei den behandelten Religionen um noch lebende oder um vergangene handele. Die Vergangenheit oder Gleichzeitigkeit anderer Religionen im Verhältnis zum Christentum bildet für seine Betrachtungsweise kein Problem, ja nicht einmal einen Gegenstand des Interesses. Wichtig ist ihm lediglich die Vielfalt der Herausbildung von Vermittlungsgestalten des allgemeinen und des einzelnen Geistes. Die späteren, oft durch äußere Umwälzungen bedingten Schicksale hingegen gehen den sich begreifenden Geist – angeblich – nichts an.

Gleichwohl erscheinen die Religionen in Hegels Darstellung in einer Reihenfolge, die nicht durch den Begriff allein bestimmt ist und in der weniger – wie es häufig heißt – der Empirie als vielmehr dem Begriff Gewalt angetan wird. Die gedankliche Ordnung wird ergänzt und auch verbogen – jedoch nicht durch das geschichtliche Prinzip, sondern durch das geographische: Hegels Abhandlung der »bestimmten Religion« bildet weniger eine Religionsgeschichte als eine Religionsgeographie. Der Weg der Religion beginnt in China und verläuft ohne räumliche Unterbrechungen über Indien und den vorderen Orient in den Mittelmeerraum: von Ägypten und Israel weiter nach Griechenland und Rom. Auch die Erweiterung der Anzahl der Religionen, die Hegel von Kolleg zu Kolleg in den Blick nimmt, hält sich auf diesem Wege: Geographisch – allerdings auch zeitlich – geht sie nicht über das einmal gesteckte Ziel hinaus. Diesen nur scheinbar geschichtlichen Gang von Osten nach Westen deutet Hegel jedoch zugleich als eine gedankliche Höherentwicklung: als einen Fortschritt im Selbstbewußtsein des Geistes.

Doch was bedeutet ein solcher Fortschritt, wenn Hegels Abhandlung der »bestimmten Religion« nicht – wie er vorgibt – als Geschichte, sondern als Geographie der Religion zu interpretieren ist? Und was vor allem kann es dann noch heißen, daß die früheren Religionen die Voraussetzung der späteren bildeten? Ist diese Voraussetzungsstruktur schon dadurch erfüllt, daß an einem bestimmten Punkt der Weltgeschichte eine – gemessen an Hegels Religionsbegriff – höhere Gestalt des Geistes auftritt, obgleich sie zu der frü-

heren, die als ihre Voraussetzung gilt, in keiner geschichtlichen Beziehung steht? Welcher vernünftige Sinn ließe sich mit der Behauptung verbinden, daß der Buddhismus die Voraussetzung der ägyptischen Religion sei? – Das von Hegel entwickelte Begriffsinstrumentarium erlaubt zwei scheinbar divergierende, aber doch miteinander in Einklang zu bringende Antworten auf diese Fragen, die jedoch beide über seinen Ansatz hinausführen.

Hegels Deutung, daß alle Religionen Gestalten seien, in denen der Geist das Bewußtsein seiner selbst gewinne, ist – für sich genommen – unabhängig gegenüber der Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs dieser Religionen. Sie beanspruchte Gültigkeit auch in einer Welt, deren Naturbeschaffenheit keinerlei Kontakt zwischen den unterschiedlichen Kulturen erlaubte. Die Religionen als Gestalten des Selbstbewußtseins des Geistes bilden sich ja nicht notwendig erst in geschichtlicher Kommunikation mit anderen oder durch einen von anderen ausgehenden Anstoß, und sie sind schon gar nicht als Trümmer einer ursprünglichen Offenbarung zu verstehen, wie Hegel gegen den zu seiner Zeit grassierenden Uroffenbarungswahn immer wieder einschärft. Sondern sie treten für sich überall da hervor, wo Geistiges ist, weil alles Geistige kraft seiner Natur darauf angelegt ist, ein Bewußtsein über sich selbst zu gewinnen. Dieses Bewußtsein differiert in den einzelnen Völkern und später in den größeren Kulturkreisen auf Grund ihrer unterschiedlichen natürlichen und kulturellen Bedingungen. Wer über den wahrhaften Begriff der Religion verfügte, könnte diese monadischen Religionen – nach Maßgabe ihrer geringeren oder größeren Angemessenheit zu diesem Begriff – in eine gedankliche Ordnung bringen. Sie wäre aber indifferent gegenüber sowohl geschichtlichen Zusammenhängen als auch räumlicher Nachbarschaft. Daß der Geist – mit Hegel – seinen Weg von Ost nach West nehme, ist nur ein altes, mit vereinzelt Erfahrungsgehalten durchschossenes Deutungsmodell. Es ist dem spekulativen Begriff der Religion aber noch weit äußerlicher als eine geschichtliche Ordnung.

Doch andererseits widerspricht die hier zunächst unterstellte Unmittelbarkeit einer Vielzahl monadischer Religionen dem Hegelschen Begriff der Geschichtlichkeit des Geistes. Diese vorhandene

Vielheit ist allenfalls eine quasi-natürliche Voraussetzung für die eigentliche Tätigkeit des Geistes, das Wissen seiner selbst hervorzu- bringen. Doch warum kann die im Sinne des Hegelschen Religions- begriffs »richtige«, »vollendete« Auffassung des Verhältnisses des all- gemeinen und des einzelnen Geistes nichts Unmittelbares sein? Ist es eine unverzichtbare Voraussetzung, daß der Geist erst im Durch- laufen einer Geschichte sein Bewußtsein über sich gewinnt? Diese Fragen lassen sich nur im Hinausgehen über die Religionsphiloso- phie beantworten, durch den Hinweis auf das, was Hegel metapho- risch die »Natur des Geistes« nennt. Ihr zufolge ist es für Hegel al- lerdings undenkbar, daß der Geist gleichsam von Natur aus ein adä- quates Bewußtsein seiner selbst hätte. Denn das Wesen des Geistes ist die Freiheit, und diese kann nichts Unmittelbares sein. Sie muß hervorgebracht, herausgearbeitet werden, und eben dieser Prozeß ist die Geschichte – der Kunst, der Religion und der Philosophie. Und weil in diesem Prozeß das Vorhergegangene als ein Erinnertes ent- halten ist und nicht prinzipiell ignoriert werden kann, ist dieser Prozeß für Hegel notwendig ein Fortschritt im Selbstbewußtsein des Geistes. Spätere Gestalten des Geistes können sich zudem auch inso- fern auf frühere als auf ihre geschichtlichen Voraussetzungen bezie- hen, als sie diese nachträglich in ihr Bewußtsein aufnehmen – auch wenn diese zunächst anderen Kulturkreisen angehört haben mögen und nicht in die Konstitutionsgeschichte der späteren Gestalten ge- hört haben.

Damit könnte auf einem Umwege wieder das Bild einer Reli- gionsgeschichte erreicht zu sein scheinen, das Hegel dem flüchtigen Leser seiner Vorlesungen ohnehin suggeriert. Doch bleiben zwei wesentliche Unterschiede.

Daß der Geist nur auf Grund seiner Geschichtlichkeit, im Durchlaufen einer Geschichte zum Bewußtsein seiner selbst ge- langt, impliziert nicht, daß dieses Zusichkommen als Totalität der vorausgegangenen Formen zu denken sei. Es ist nicht möglich, die Totalität dieser Formen als die Eine Geschichte der Religion zu be- greifen – es sei denn, man wollte mit einem laxen Begriff von Ge- schichte arbeiten, der weder chronologische Bestimmtheit noch Kontinuität der Entwicklung erfordert. Doch eine bloße Erzählung von verschiedenen Religionen könnte nicht als Einsicht in die Ent-

wicklung des Geistes ausgegeben werden. Geschichte des Geistes und gerade auch Geschichte der Religion gibt es nur als – nicht durch den Begriff determinierte – Vielheit partieller geschichtlicher Zusammenhänge, deren Umfang durch die jeweiligen Kulturkreise begrenzt wird. Erst der Blick des Historikers überschaut diese Partialgeschichten. Doch ist dies eine Sicht, die nicht der Religionsgeschichte selber angehört und für die Konstitution des in ihr ausgebildeten Wissens zu spät kommt.

Diese skizzierte Revision des Hegelschen Modells macht auch plausibel, weshalb zeitlich spätere Religionen gleichwohl früheren Stadien der Entwicklung des Begriffs angehören können und weshalb mit dem Erreichen einer Vollendungsform das Auftreten weiterer Religionen und auch partieller Religionsgeschichten keineswegs ausgeschlossen ist – wenn man einmal mit Hegel die Bildung eines »Begriffs der Religion« und die Rede von einer »vollendeten Religion« als sinnvoll unterstellt. Wenn die Totalität der Religionen als in die Eine Geschichte aufgehoben gedacht werden müßte – wie dies bei Hegel den Anschein hat –, wäre es ein allerdings schwer begreiflicher Rückfall hinter den erreichten Fortschritt im Selbstbewußtsein des Geistes, ein Versagen der Mnemosyne, wenn eine geschichtlich spätere Religion eine gleichsam schon überwundene Stufe repräsentierte. Doch außerhalb solcher partieller Geschichten – dort, wo keine Mnemosyne waltet – ist es eine sinnlose Forderung, daß eine bereits in der Entwicklung des Geistes erreichte Stufe nicht hintersritten werden dürfe. Die Vorstellungen, in denen der Geist sein Wesen auszudrücken sucht, werden durch Gestalten aus anderen kulturellen Kontexten ja keineswegs überholt oder erübrigt – selbst nicht durch die Unterstellung einer Vollendungsform. Anderenfalls könnte man innerhalb des Hegelschen Ansatzes die Entstehung und die Geschichte des Islam nicht begreifen. Aber auch die von Hegel mehrfach gebrauchte Formel, daß der Begriff die Zeit tilge, daß also die vollendete geschichtliche Ausprägung des Begriffs nicht mehr der zeitlichen Umgestaltung ausgesetzt sei, kann nur innerhalb der jeweiligen Grenzen einer Partialgeschichte gelten. Die Vielfalt und Partialität der Religionsgeschichte ist somit – entgegen Hegel – geradezu eine Bedingung der Plausibilität seines Begriffs der »bestimmten Religion«.

Es sind derartige Fragen, die den zweiten Teil von Hegels religionsphilosophischen Vorlesungen zu einer vorzüglichen, wenn auch noch wenig ausgeschöpften Quelle für die Behandlung religionsphilosophischer Probleme machen. Die Frage nach der Erschließungskraft des Hegelschen Religionsbegriffs ist an Hand der hier von ihm behandelten Religionen nicht weniger klar zu stellen als an Hand des dritten Teils, und die Vielzahl und die Tiefe der hier zu findenden Aufschlüsse läßt den zweiten Teil sogar als für ein religionsphilosophisches, wenn auch nicht für ein theologisches oder gar für ein religiöses Interesse erheblich besser geeignet erscheinen. Auch viele andere Probleme finden in diesem Teil eine weit detailliertere Behandlung: die Fragen etwa nach dem Verhältnis der Vorstellung zum Kultus oder nach dem Verhältnis des Bildes, das der Mensch von sich entwirft, zum Bild, das er von Gott entwirft, oder nach dem Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie und zum sittlichen Leben überhaupt. Und auch für Problemstellungen jenseits der Religionsphilosophie im engeren Sinne bietet dieser Teil eine Fülle von Einsichten: etwa für die Fragen nach dem Wesen des Geistes, nach seiner Geschichtlichkeit, nach dem Verhältnis logischer Momente zu empirisch-phänomenologischen.

Viele dieser Fragen konnten auf der Basis der bisherigen Editionen – wegen deren Vermischung der stets erneuten Ansätze Hegels zur Bewältigung der begrifflichen und geschichtlichen Probleme – kaum gestellt, geschweige denn beantwortet werden. Wer nicht verfolgen kann, wie Hegels stets wachsendes historisches Wissen und die Verschärfung seines Problembewußtseins ihn zu immer erneuerten Deutungen des Verhältnisses der Religionen herausgefordert haben, kann diesen unterschiedlichen, in ihrer Spezifik verdeckten Deutungen auch nicht gerecht werden, sondern muß sich darauf beschränken, überholte Vorurteile zu verbreiten. Zu einer besseren Explikation und Lösung der religionsphilosophischen und allgemeinen philosophischen Probleme möchte die vorliegende Edition beitragen.

IV. Zur vorliegenden Edition: Zeichen und Siglen

Einen umfassenden Überblick über die Edition der »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« gibt das »Vorwort des Herausgebers« zur Edition des ersten Teils in der Reihe »Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften«;¹⁹ eine stark verkürzte Version hiervon bieten die Bemerkungen »Zur vorliegenden Edition« in der Einleitung zum Nachdruck dieses ersten Teils in der »Philosophischen Bibliothek, Band 459«. Darauf sei hier nur verwiesen.

Im vorliegenden Band werden für Hegels Manuskript, die Vorlesungsnachschriften und die bisherigen Editionen folgende Zeichen und Siglen verwandt:

<i>An</i>	Nachschrift des Kollegs 1827 durch einen Anonymus
<i>Bo</i>	Nachschrift des Kollegs 1827 durch Boerner
<i>Co</i>	Hegels handschriftliches Convolut (erschlossen)
<i>De</i>	Nachschrift des Kollegs 1824 durch Deiters
<i>Ed</i>	Zutat früherer Herausgeber (erschlossen)
<i>Gr</i>	Nachschrift des Kollegs 1824 durch v. Griesheim
<i>He</i>	Nachschrift des Kollegs 1821 durch v. Henning (erschlossen)
<i>Ho</i>	Nachschrift des Kollegs 1824 durch Hotho
<i>Hu</i>	Nachschrift des Kollegs 1827 durch Hube
<i>Ke</i>	Nachschrift des Kollegs 1824 durch v. Kehler
<i>L</i>	G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von Georg Lasson. 2 Bde. Leipzig 1925–1929.
<i>Ms</i>	Hegel: Manuskript zur Religionsphilosophie (Durch ein hochgestelltes kursives R im Grundtext wird auf Hegels Randnotizen verwiesen, die in den Apparat integriert sind.)
<i>Pa</i>	Nachschrift des Kollegs 1824 durch Pastenaci

¹⁹ V 3, IX–LXXXVI.

<i>St</i>	Nachschrift des Kollegs 1831 durch David Friedrich Strauß
<i>V</i>	G. W. F. Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburg 1983ff. Darin <i>V</i> 3–5: Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1983–1985.
<i>W</i>	G. W. F. Hegel: Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bde. 11–12: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes. Hrsg. von Ph. Marheineke. Berlin 1832 (<i>W</i> ₁) bzw. Zweite, verbesserte Auflage. Berlin 1840 (<i>W</i> ₂).

Am Innenrand des Kolummentitels werden Originalpaginierungen mitgeteilt, und zwar bei den Partien aus dem Kolleg 1824 nach *Gr*, beim Kolleg 1827 nach *L* und beim Kolleg 1831 nach *St*.

Sperrdruck	einfache Hervorhebung im Original
KAPITÄLCHEN	doppelte Hervorhebung im Original
<i>Kursivdruck</i>	Herausgeberrede
Seitenzahlen innen	Paginierung des Originals
senkrechter Strich	neue Seite im Original
/	Zeilenbruch bzw. Absatz im Original
[]	Hinzufügungen des Herausgebers
]]	Abgrenzung des Lemmas
die ₁	tiefgestellte Ziffern im Apparat geben bei öfterem Vorkommen des gleichen Wortes in einer Zeile die Reihenfolge an

G. W. F. HEGEL

VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE
DER RELIGION

Teil 2

G. W. F. HEGEL

DIE BESTIMMTE RELIGION

DIE BESTIMMTE RELIGION
nach dem Manuskript

- * Zuerst der Begriff der Religion und angegeben seine Momente als
 * entwickelt, vorläufig – denn die vollkommene Religion ist es selbst,
 5 in der ihr Begriff gegenständlich und eben damit als entwickelt ist;
 sie kommen an den Religionen, die noch nicht so weit, endlich sind,
 selbst nur vorläufig vor. Vollendete Religion, daß die Substanz der
 Religion der Begriff – was sie wahrhaft ist – die wahre Religion –
 wahre – die ihrem Begriff entspricht, d. i. nicht für uns, sondern hier
 10 innerhalb des Selbstbewußtseins, diesem.

Nunmehr^R anfangen, die Entwicklung des Begriffs zu betrachten,
 d. h. die Bestimmtheiten, in die er sich setzt, die er durchläuft.
 Sie sind nichts anderes als die allgemeinen Momente, Formen des
 Begriffs selbst, in denen sich das Ganze des Begriffs stellt, dies Ganze
 15 in dieser Bestimmtheit, Beschränktheit^R erscheint. In diesem Element
 ist dann zu betrachten, wie die Momente der Religion sich zu einan-
 der verhalten und wie sie bestimmt sind, α) die Bestimmtheit Gottes,
 dessen metaphysischer Begriff, β) die Subjektivität des Selbstbewußt-
 seins, seine religiöse Gesinnung, und damit auch der Sinn seines Kul-
 20 tus, seines sich die Gewißheit der Identität mit seinem Wesen zu
 * geben.

1–2 Die ... Manuskript] II. Teil. Bestimmte Religion. *daneben und
 am Rande*: (Endliche Religion)

7–10 Vollendete ... diesem *am Rande*, *neben dem vorhergehenden*

11 Nunmehr] *am Rande*: Einteilung – nicht in subjektivem Sinne, sondern
 im objektiven. Begriff (*Ms*: obj. Begriff), Natur des Geistes

Kind α) unmittelbar Natürliches, unbefangener Glaube, Einheit –
 ohne Freiheit, eigentümliche Persönlichkeit –

Jüngling β) Individualität, geistige Lebendigkeit ohne (*Ms*: aus ohne) be-
 sonderen Zweck. Das Schöne, Große, Gute überhaupt. Was es
 gibt

Mann γ) für besondere Zwecke

δ) Greis

Natur des Geistes überhaupt

15 Beschränktheit] *am Rande an Beschränkt-/ angeschlossen*: Ton des

Die Religion hat diese Bestimmtheiten zu durchlaufen, um aus ihnen sich die Natur ihres Begriffs [zu] gewinnen oder ihren Begriff sich gegenständlich (in der Vorstellung) zu machen, denn diese Bestimmtheiten sind die Momente, das Werden des Begriffs, und ihre Auflösung, Rückkehr ist eben der Begriff selbst. Die mit der Natur des Begriffs schon bekannt, werden dies näher verstehen, die anderen hieran ein Beispiel der absoluten immanenten Methode der Wissenschaft sehen, aus ihr die Natur des Prozesses, der Bewegung des Begriffs erhalten. Daß der Begriff nicht von Anfang für sich herausgebildet ist, nicht unmittelbar, ist Natur des Begriffs – seine Lebendigkeit, sein Werden, Geistiges überhaupt; Wahrheit für das Bewußtsein nicht im Anfang. 25

Diese zweite Abteilung enthält den Weg zum Begriff, die Religion nur in Momenten desselben, Beschränkungen, oder die endliche Religion; erst der dritte ist die wahre Religion. [Der zweite Teil] enthält die Grundzüge zur Geschichte der Religionen. | 30

Zuerst vorläufige Angabe der Teile.

a)^R Die Religion in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit oder des SEINS [ist die] bloß in ihrer Substantialität sich haltende Religion. Sein, abstraktes Sein bezogen auf das Endliche, Dasein, Wirklichkeit nur das Verschwinden, das Maßlose. Nicht abstrakte Bestimmtheiten, sondern Sein in seiner konkreten Bestimmung, bezogen auf das, was ihm gegenüber noch als Endlichkeit erscheint. Spinozische Einheit, orientalisch; Endlichkeit nicht als Schein gesetzt. *

b)^R Die Religion in der Bestimmtheit des Wesens, Differenz. Bestimmtes Unterscheiden, Zurücktreten des Selbstbewußtseins in sich gegen seinen Gegenstand, aber noch als wesentlicher innerer

37 enthält . . . Religionen] Enthält . . . Religionen *am ursprünglichen Absatzende und am Rande angeschlossen*

39 a)] *am Rande*: a) Unmittelbare ODER NATURRELIGIONEN

unmittelbare Natur – wo die Bedeutung, das Herrschende von beiden, die natürliche Weise überhaupt ist – Selbstbewußtsein dienend

46 b)] *am Rande*: b) Religion der Erhabenheit und der Schönheit; Trennung – Geistigkeit überhaupt; Natur, als bestimmt – gesetzt; teils Gott abstraktes Wesen gegen Natur, teils Gestalt, Moment

(geistiges Subjekt – Als Subjekt – geistig – aber als besonderes Individuum

- Zusammenhang. α) Wesen, abstrakt, aber wesentlich in Beziehung
 50 auf die Entwicklung, Unterschied, β) so dieses nur ein Schein am
 gegenständlichen Wesen; aber Selbstbewußtsein zugleich noch in
 Identität mit demselben, aber unmittelbar beschränkte Bestimmtheit
 – (jüdischer Nationalgott); Bestimmtheit sich in sich vertiefend –
 absolute Endlichkeit der Wirklichkeit, nicht frei von Bestimmtheit.
 55 [γ] Der entwickelte Begriff des Wesens aber, das Wesen in seiner
 Totalität ist die Notwendigkeit; eine hohe Bestimmung, darin
 Freiheit vom Endlichen – in demselben – Heiterkeit –
 c)^R Die Religion in der Bestimmtheit des Begriffs, aber des noch

noch zu 46

b) die geistige Individualität, Partikularität, Freiheit – Natürlichkeit als
 Schein, als Akzidenz gesetzt, [das] gegen Gedanken, Wesen nur als Material
 der Subjektiven Substanz, nur relativ ist, nur als die Leiblichkeit, die ihren
 Sinn, Bedeutung nur am Geistigen, Gedanken hat – als ERSCHEINUNG
 des Geistes

α) Natur zum Schein

β) Geist nur erscheinend in einem fremden Element, nicht wie an und für
 sich

$\alpha\alpha$) Trennung beider – Natürlichkeit äußerliches Sein gegen die – somit
 abstrakte – Geistigkeit, reiner Gedanke – Erhabenheit; Natur ab-
 strakt Gemachtes

$\beta\beta$) Innige Vereinigung beider zum Ausdruck des Leiblichen, selbstbe-
 wußter Individualität; Gott mannigfaltiger Inhalt, gegen den Begriff
 besonderer Charakter, freie Individualität, aber nicht zur absoluten
 Freiheit, nicht zum absolut freien Inhalt gereinigte Geistigkeit. Inhalt
 beschränkte Charaktere und Naturmächte *zwischen und neben den drei
 folgenden Randbemerkungen)*

53–54 Bestimmtheit . . . Bestimmtheit *am Rande*

58 c)] *am Rande, neun Zeilen höher, innerhalb der vorletzten Randbemerkung:*

c) Übergang – Zweckmäßigen *unterhalb der vorletzten Randbemerkung:*

c) Inhalt ein allgemeiner, für sich bestimmter, unabhängiger
 Zweck – erfüllter Inhalt; Götter und Menschen Diener desselben;
 Götter, Mächte, welche Zwecken unterworfen sind, nicht Mächte
 für sich (nicht Venus beleidigt von Hippolytus; Römer scheinen keinen be-
 sonderen Gott, Neptun usf. angerufen zu haben bei Auspizien)

Zweck ist KONKRETE Bestimmung; Götter sind bestimmte, besondere
 Mächte – was vorher leere, unbestimmte Notwendigkeit über ihnen ist –
 zufällige Konkurrenz oder einer tut es – im Trojanischen Krieg zufällig, jeder
 für sich, unbekümmert ums Ganze

endlichen, selbst im Gegensatz begriffenen, noch nicht als Idee – Begriff als für den Begriff unendlicher Begriff –, sondern Objektivität, Äußerlichkeit. Daher unmittelbar α) in sich abstrakt oder β) in sich bestimmt – Selbständigkeit, aber des beschränkten Begriffs, der bezogen als endlicher auf Äußerlichkeit zugleich objektiv sein soll; Totalität der Entwicklung, Zweckbestimmung, Stufe der äußerlichen Zweckmäßigkeit. 60

Nach den ersten anfangenden Bestimmungen – Sein, Wesen, Begriff. Nach diesen Bestimmungen in ihrer Totalität – Maßloses. 65

Notwendigkeit und äußerliche Zweckmäßigkeit.

Heidnische Religionen. Ethnische nennt sie Goethe; jüdische darunter. 70

Geschichtlich nennen α) orientalische, β) jüdische und griechische, γ) Philosophische beginnend, römische; ganz abstrakte Gottheiten – Fieber, Fornax – und unendliche Vereinzlung. | 75

A. Die unmittelbare Religion

Die Religion, der Begriff der Religion ist zunächst noch unser Gedanke, er existiert in diesem Medium; aber ohne diese Form des Gedankens, für sich in Realität, existierend, so ist es die noch unentwickelte, nicht zum Gedanken, zur Reflexion in ihr selbst fortgegangene Religion; die Weise ihrer Existenz ist die Unmittelbarkeit; diese aber ist nicht der totale Begriff selbst. Die Wahrheit der Reli- 80

59-61 noch . . . Äußerlichkeit am Rande mit Verweiszeichen (Verweiszeichen neun Wörter zuvor hinter Begriffs)

71-73 Geschichtlich . . . Vereinzlung am unteren Rande

72 Philosophische] Philos.

75-79 Die . . . Unmittelbarkeit;] W_2 : Als wir den Begriff der Religion betrachteten, war dieser unser Gedanke; er hat in diesem Medium unseres Gedankens existiert, wir haben den Begriff gedacht und er hatte seine Realität in unserem Denken. Aber die Religion ist nicht nur dieses Subjektive, sondern ist an und für sich objektiv; sie hat eine Weise der Existenz für sich, und die erste Form derselben ist die der Unmittelbarkeit, wo die Religion in ihr selbst noch nicht zum Gedanken, zur Reflexion fortgegangen ist. Diese Unmittelbarkeit treibt sich aber selbst zur Vermittlung fort, weil sie an sich Gedanke ist

gion ist, daß sie als Idee ist; durch Reflexion und Bewußtsein ihr Begriff verdoppelt – für sich, wie sie an sich ist. Aber zunächst ist der Begriff noch [nicht] für sich vermittelt – entwickeltes Leben, alles vermittelt, Blatt, Baum, Lunge, Magen und Blut, Nerven usf. – ist
 85 nicht als durch sich, nicht als Bedingung, Grund usf. seiner selbst, sondern ist nur unmittelbar. Die Unmittelbarkeit ist die nur unvermittelte, unentwickelte, in sich ununterschiedene Beziehung auf sich; dies ist nur Ein Moment, Eine Bestimmtheit des Begriffs – als die seinige näher die der Allgemeinheit –, überhaupt die Religion in
 90 der Form des Seins.

Indem aber die Religion selbst nur zugleich als Idee ist, das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu Gott, so tritt in ihr wohl diese Unterscheidung in ihr auf, aber der Grundcharakter dieses Verhältnisses ist die absolute, ungetrennte Einheit beider Seiten, und in allen Bestimmungen ist die substantiell bleibende Einheit der Unterscheidungen die wesentliche, die Hauptsache.

Es ist im allgemeinen der Orient die ungetrennte Anschauung, diese Anschauung Gottes in allen Dingen ohne Unterschied; Gott
 * ist alle Dinge – ἐν καὶ πᾶν – Himmel, Gestirne, Erde, Pflanzen,
 100 Tier, Mensch ist Ein Himmelreich, Ein göttliches Leben; nicht Eine Liebe – Liebe Unterschiedene sich vereinend in Einem Bewußtsein. Gott nicht vom Irdischen, Zeitlichen getrennt, nicht Schöpfer
 * eigentlich und Herr, sondern er ist unmittelbar alles Er selber – Schah Nameh. |

105 Näher aber die Momente

α) der metaphysische Begriff Gottes.

a) [Metaphysischer Begriff]

Der abstrakte metaphysische Begriff Gottes ist höchst einfach oder vielmehr das Einfache selbst – kein anderer als das einfache reine

83–84 entwickeltes . . . usf. *am Rande mit Verweiszeichen*

103–104 Schah Nameh] Schahinschahnahme *unter der Zeile*

106 α) der . . . Gottes] *darunter gestr.* β) das Verhältnis des Selbstbewußtseins

Sein. Unsere tiefere Vorstellung von Gott kann diese Bestimmung sich nicht angemessen finden. 110

Sein – diese erste reine Denkbestimmung. Dies Sein wird erhaben^R, indem es in seiner konkreten Bestimmung genommen ist, nämlich als das, in dem sich alles Endliche, Bestimmte negiert, denn so entsteht, so wird es – wie oben – alles. Dies und dies ist Eines nur – nur Ein Sein. Parmenides sprach es, metaphysisch für sich herausgehoben, als reinen Gedanken des Seins aus. Eines enthält schon die bestimmtere Reflexion des Aufgehobenseins des Vielen. Aber nicht dem Vielen gegenüber, sondern daß das Viele in ihm negiert ist, daß nur das Eine ist. 120

Diesen^R Gedanken, diese Erhabenheit, Erhebung selbst, in Gedanken, in bestimmte Form gebracht, gibt die Reflexionsform eines Beweises vom Dasein Gottes – Gottes in der Bedeutung, daß er das Sein, das Eine Allgemeine. $\alpha\alpha$)^R Die Reflexionsform ist: Weil diese bunte Welt des Mannigfaltigen, des Vielgestalteten und Vielen, 125

112–113 erhaben] *am Rande*: Dschelaleddin Rumi III.V. *links daneben*: † 1262, Balch, Mekka *

121 Diesen] *etwa höher am Rande, über der folgenden Randbemerkung*: Verworfenene Beweise – wegen Form – zu Ehren bringen; nichts anderes als die Erhebung des Gemüts, sein Tun in bestimmte Gedanken gefaßt; ob notwendig und deswegen ob richtig –

Tut ewig so, rätsonniert ewig so, glaubt ewig so – wenn auch, indem einer sein Rätsonnement in Gedanken faßt,

124 Allgemeine] Allgemeinen

124 $\alpha\alpha$)] *am Rande*; *daneben am Rande*:

$\alpha\alpha$) Reflexionsform des Zusammenhangs

Endliches setzt das Unendliche voraus

Nun aber ist Endliches

Also ist das Unendliche (*Ms*: Unendliches)

Beides ist Ein Sein – diese Einheit (das Vermittelnde) ist das Voraussetzen des Unendlichen durch das Endliche; das Sein des einen ist das Sein des anderen – ist der Obersatz. Auf diesen Zusammenhang kommt alles an.

$\beta\beta$) Das Sein des Endlichen ist nicht sein Sein, sondern das seines Anderen.

Endliches Beschränktes – Negation, und diese ist das Unendliche, nicht wieder das Endliche – ist immer dasselbe

$\gamma\gamma$) Einheit oder Trennung beider

Jene alt, diese modern – das Negative festhalten

diese unendliche Menge von Bestimmtheiten des Daseins, von besonderem Dasein ist, so ist das reine Sein, das Einfache, das Allgemeine. Im Vielen, besonderen Sein liegt der Gedanke des allgemeinen reinen Seins. Näher: Das Viele, Besondere hat notwendig ein
 130 Anderes zu seinem Grunde; es begründet sich nicht für sich selbst, ist nicht selbständig. Denn das Viele ist ein Mannigfaltiges, von einander Verschiedenes, eben darum Endliches, BESCHRÄNKTES; (die Schranke im Dasein ist eben seine Negation. Entweder unmittelbar, also ist nur das Sein als solches, oder) das Beschränkte ist
 135 durch ein Anderes – ist ein Gedanke der Reflexion; es beschränkt nicht sich selbst, denn sich beschränken wäre das Setzen seines Anderen – nicht ein anderes Beschränktes, denn dies wäre dasselbe
 * – Progreß ins Unendliche, d. i. Wiederholung desselben Gedankens, der nicht über das hinauskommt, worüber [er] hinaus will, sondern
 140 unmittelbar | in das zurückfällt, was er verlassen will. Dies Andere, wirklich ein Anderes des Vielen, ist das Eine. Das Positive, der Grund, Selbständige in allem Dasein ist das Sein.

ββ)^R Diese Form eines Beweises, daß das Dasein, das Viele, ein Anderes voraussetzt, notwendig hat^R, hat den MANGEL, bei der
 145 Vermittlung als nur einem Übergang zu einem Anderen stehen-zubleiben, so daß α) das Sein selbst immer bestimmt ist als ein Anderes, weil gegen dasselbe das Viele Sein ein selbständiges Sein bleibt. (Der Fortgang erscheint eben deswegen so als ein subjektiver und das Sein, wie es so gedacht ist, als ein nicht an sich, aber im
 150 Gange unseres Gedankens bedingtes), wenigstens wesentlich Anderes, nämlich als Gegenüberstehendes. Das Sein ist freilich etwas

126–127 von . . . ist, am Rande angeschlossen

129 Näher am Rande

135–137 ist (Ms: Ist) . . . Anderen am Rande mit Verweiszeichen

143 ββ)] am Rande: γγ) Siehe unten

144 hat] am Rande: Reflexion ist Festhalten, Stehenlassen der unterschiedenen Bestimmungen

α) Verschiedenheit von Sein als abstraktem und von endlichem Sein – jenes auch beschränkt

147 selbständiges Sein] (1) Selbständiges (2) Text (Sein am Rande angeschlossen)

148 eben deswegen am Rande angeschlossen

anderes als Dasein; überhaupt müssen [beide] unterschieden werden von uns, aber dies muß nicht den Sinn haben, daß es an und für sich ein Anderes, so auch nämlich etwas Beschränktes sei. β) Dies aber dann eben darin enthalten, daß das Beschränkte, Viele so bestehen bleibt, dem Nichtigen das Sein, Bestehen zugeschrieben wird. Es gibt Vieles, Mannigfaltiges, Beschränktes; nun aber solches nicht an und für sich; also setzt es Anderes voraus – das Sein. Sein ist das Allgemeine, das an zwei Sphären verteilt ist; auf der einen Seite das abstrakte Sein, auf der anderen auch Sein, aber mit einer Beschränktheit. 155 160

γγ) Dieser Gang hat das Eigentümliche: Beweis vom Dasein Gottes. Gott ist subjektiv zunächst, in der VORSTELLUNG, und das Sein kommt hinzu. Hier aber in diesen Weisen wird von einem endlichen Sein angefangen; das Sein ist darin das Positive, und das Andere ist nur, insofern das Andere als die Endlichkeit, Beschränktheit abgestreift oder eigentlich nur entfernt, gegenübergestellt wird; es ist [nicht] die Bestimmung des Seins, welche zu Gott hinzugefügt wird, sondern umgekehrt das Sein, dem Gott, die Bestimmung der Allgemeinheit, hinzugefügt wird. 165 170

δδ) Der Mangel – nach dem Resultat angegeben, abgesehen davon, daß Gott nur diese ganz abstrakte Bedeutung hat – | ist, daß das endliche Sein immer noch mit seiner Beschränktheit als ein Positives gelassen wird, deren Nichtanundfürsichsein – d. h. deren Schranke, Negativität – es überhaupt ist, welche auf ein Anderes dringt. Der wirkliche Fortgang ist vielmehr dieser: Weil am Sein seine Schranke nur Negation ist, so ist das Wahre desselben nur das Sein als solches. Aber dies Sein ist das SEIN DES 175

152–153 müssen . . . uns *am Rande mit Verweiszeichen*

154 nämlich] nämlich auch

158–161 Sein . . . Beschränktheit *am ursprünglichen Absatzende und am Rande angeschlossen*

168 welche . . . hinzugefügt] (1) die mit Gott verbunden (2) *Text* (welche *am Rande angeschlossen*)

169–170 dem . . . wird] (1) das mit Gott, der Bestimmung der Allgemeinheit, verbunden wird (2) *Text*: dem Gott, die (*Ms*: der) Bestimmung der Allgemeinheit, hinzugefügt wird

171 abgesehen] unabgesehen

ENDLICHEN SELBST, sein Positives; Gott ist das – somit immanente
 * – Sein in allem Dasein.

β) Nähere Betrachtung: Das Sein des Daseins, das Positive ist
 Gott; so Unterscheiden der beiden Abstraktionen – des Positiven
 und der abstrakten Negativität.

εε) Was geschehen ist somit, ist, daß das Sein und die Be-
 185 schränktheit auseinandergestellt, getrennt sind. Verschwebt uns
 das Konkrete des Daseins, die Einheit, Synthesis überhaupt. Frage,
 wie so Geschiedenes im Konkreten des Daseins zusammenkommt.
 Sie sollen schlechthin Andere gegeneinander sein und weiter keine
 Beziehung zwischen denselben; es ist α) Sein, β) Endlichkeit,
 190 Beschränktheit, und wenn diese andere Seite γ) als endliches
 Sein bestimmt, so ist in ihm selbst zweierlei – Endlichkeit und
 Sein –, und die Frage ist nun: Wie kommen diese zusammen?
 Äußerliches Zusammengekommensein. Die Endlichkeit ist nicht
 vom reinen Sein – denn dies ist nur reines Sein –, nicht von sich
 195 selbst; sie ist das Negative überhaupt. Das endliche Sein ist ge-
 setzt, gemacht, geschaffen, α) aber das Tun des Seins ist
 nur reine Tätigkeit – nicht Endlichkeit zu machen, denn eben
 die Endlichkeit ist von ihm abgetrennt worden. Abstraktes Sein
 nichts Wahres, nicht gesondert; Idee, aber unmittelbare Idee.
 200 β) Das Beschränkte nicht durch sich selbst – es wäre so ewig, die
 ewige Materie, SELBSTÄNDIG AN UND FÜR SICH; vielmehr ist
 das Gegenteil angenommen worden. So in näherer Analyse
 nur ein Zerfallen in zwei Abstraktionen. Solche Abstraktio-
 nen meint und will das Gemüt nicht. Das Endliche ist ein Aufgeho-
 205 benes. So ist das Negative ein Schein am Sein selbst und dessen Tä-

181–183 β) Nähere . . . Negativität *am Rande neben dem vorhergehenden*

185–186 Verschwebt . . . überhaupt *am Rande, links neben der folgenden
 Randbemerkung*

186–188 Frage . . . sein *am Rande angeschlossen*

190 diese andere Seite *am Rande*

193 Äußerliches Zusammengekommensein *am Rande mit Verweiszei-
 chen*

198–199 Abstraktes . . . Idee *am Rande*

203–207 Solche . . . Sein *am Rande, um die folgende Randbemerkung herum-
 geschrieben*

tigkeit. Nicht: Weil das Endliche ist, so ist das unendliche Sein, sondern weil es nicht ist, eben die Negation, ist das absolute Sein.

ζζ) Das Wahre ist der Gang der Erhebung; das endliche Sein hat seine Wahrheit im Sein; dies Sein aber beschränkt sich selbst, es setzt sich ein Anderes gegenüber, teilt sich mit; sein Mitteilen ist 210 das Positive des Anderen, aber dies Andere ist auch nur ein Schein. Endliches Sein ist aufgehoben; α) als endliches Sein bleibt es nicht für sich stehen, β) nicht als abstraktes Nichts, und Gott unendliches leeres Sein. Eben die Bestimmung des Absoluten nur als Sein, d. i. als Abstraktion, ist das Einseitige, das in jenem Gange, 215 Zerfallen, stattfindet.

So ist dem Anschauen das absolute Sein |

b) die konkrete Vorstellung

Wie es für ein Anderes ist, ist offen als bestimmt für ein Anderes – oder seine absolute Urteilung. 220

Das^R konkrete Selbstbewußtsein bleibt nicht bei dem abstrakten Sein stehen, sondern nimmt das Sein in seiner konkreten Bestimmung, in seiner Wahrheit, d. i. in der Wahrheit, welche Gott auf dieser Stufe des Seins, der unmittelbaren Einheit haben kann. Gott als überhaupt das Konkrete, die Idee, ist somit eben die 225 Einheit des unendlichen und des endlichen Seins; die Bestimmtheit, welche das Sein hat, die Realität, in welcher es für das Selbstbewußtsein erscheint, ist das unmittelbare Sein, wie es ist, die endliche Natur. Die Natur ist, wird angeschaut, vorgestellt als Gott – Spinozismus^R. *

212–214 Endliches . . . Sein *am Rande*

217 Sein] *der Rest der Seite, etwa fünf Zeilen, ist nicht beschrieben*

218–220 b) die . . . Urteilung] (1) β) *in der Mitte der Zeile* (2) Text (die . . . Urteilung *in der Zeile* *angeschlossen und am Rande fortgesetzt, nachtr. über der folgenden Randbemerkung*)

221 Das] *am Rande*: Nähere Weise der Beziehung beider

α) Seite der Endlichkeit – unmittelbare

Innere Anschauung, welche die Bedeutung des Allgemeinen – Gottes – hat

230 Spinozismus] *am Rande*: α) mehr EINZELNE Anschauung

Aber^R die Naturanschauung, das Bewußtsein der zeitlichen, vergänglichen Welt – denn endlich, vergänglich ist die Welt ebenso wesentlich für dies Bewußtsein –, ist zugleich nicht die prosaische oder Verstandesanschauung, die wir unter dem verstehen, was ›Welt‹ heißt – zu Dingen fixiert, nur Bewußtsein ihrer in ihrer Bestimmtheit und Endlichkeit –, sondern α) der Sonne usf. – Gestirne, Fluß, Meer, überhaupt allgemeine Gegenstände; Anbetung, Andacht, Bewußtsein, Gefühl derselben als einer allgemeinen – ein unbestimmtes Bewußtsein von Mächtigem Wesen, Mächtigem, wohl-

240 tätigem Geist, das wir nicht mehr haben, kaum uns vorstellen können – der Sonne, Kugel, Licht oder welche Materie, Umlaufgesetz macht dergleichen zu fest Bestimmtem, im Raume Begrenztem usf. Die Erhebung des Gemüts ist die Erweiterung des individuellen Bewußtseins zu einem Allgemeinen, einem Umfassen – Andacht; in

245 dieser Erhebung wird der bestimmte Gegenstand, in dem es die bestimmte Weise der Realität sieht, zu einem Allgemeinen, in der Macht Umfassenden erweitert, denn Macht ist eben das Allgemeine, insofern es negativ gegen Anderes ist und als Negatives in Form eines Subjektiven, beschränkt Erscheinenden ist. Macht ist die Vermittlung

250 der befassenden Allgemeinheit und der Einzelheit, sowohl der Einzelnen, vom Allgemeinen Unterschiedenen und Äußerlichen als der Einzelnen, der mit dem Allgemeinen identischen. So wird der Gegenstand | ein Naturmächtiges, natürliches Subjekt überhaupt. Die Unbestimmtheit, d. i. die Abstraktion dieser Macht erfüllt das Ge-

255 müt mit Furcht, Ahndung, Sehnsucht und den Geist mit Verbindungen, wie sie sich in diesem Dunkel des Vorstellens finden, d. i. zufälligen und willkürlichen Verknüpfungen. Aber das Gemüt, das sich auf solche Verknüpfungen, Ahndungen, Beängstigungen einläßt, ist schon in der Beweglichkeit und Erfüllung seines Inneren und einer

260 Richtung auf das Kombinieren von solchen Einzelheiten begriffen.

Es ist nicht die schöpferische Phantasie, welche das endliche

231 Aber] *am Rande*: Bedeutung – Naturmacht – geistige Macht abstrakt gut

236–237 – Gestirne . . . Gegenstände *zwischen den Zeilen und am Rande angeschlossen*

241 der] den

Dasein und die unendliche Bedeutung zu einer Gestaltung und höheren, individuellen Einheit, einer höheren Berechtigung vereinigt.

αα) Die Berechtigung solcher Vereinigung ist eine Erscheinung von weitreichender, vornehmlich auch von abstrakt reiner Wirkung; es ist das Licht, die Sonne, Himmel überhaupt (bei den Chinesen), Wasser, Elemente, welche als das allgemein Wirkende der Andacht – als Vorstellen des Allgemeinen – sich darbieten. Aber es ist eben darin 265

β)^R unmittelbar das Unangemessene solcher bloß unmittelbaren, natürlichen Gegenstände und des vorgestellten, gewollten Allgemeinen, was sich hier hervortut. Wie wenn Thales das Wasser, als Naturphilosoph, für das absolute Wesen aussprach, das Prinzip, so kann der sich fassende Gedanke nicht in solchem beschränkten Dasein sich erkennen und tritt demselben gegenüber. ★
275

Aber es ist nicht notwendig, daß das Bewußtsein in solchem beschränkten Dasein bleibe und seine Anschauung darin beschränke gegen sein Denken, sondern | der Gedanke kann sich die Anschauung gleichmachen und dann die ganze Welt – physische und geistige Natur in ihrem unmittelbaren Dasein – als das Eine ansehen und verehren. Diese Erweiterung gehört jedoch nicht jenem Standpunkt der unmittelbaren Andacht an, sondern einer späteren Reflexion an, welche vielmehr von der unmittelbaren Anschauung zurückgegangene Reflexion, und nicht mehr anschaut, im Sinnlichen nicht mehr bei dessen Unmittelbarkeit und Einzelheit bleibt, sondern es in sich in seiner Totalität als eine Welt, Natur, vorstellt. Denn was wir ›Welt‹ oder ›Natur‹ nennen, ist nicht unmittelbar angeschaut; es ist das Ganze der Erscheinungen, ihrer Wirkungsweisen und Verhältnisse in Einem befaßt. So [ist] Spinozas Natur, die Materie und Natur der Materialisten, Naturalisten, Ein natürliches Ganzes, das in seinem wirklichen, angeschauten Dasein aber eben diese unendliche Mannigfaltigkeit veränderlicher Dinge ist, und wenn es wohl seiner Extension nach ein Unermeßliches wäre, so ist eben diese Extension die Form, die nur der Vorstellung angehört. 280
285
290

267 Elemente *am Rande*

270 β)] *am Rande*: Siehe nachher

283–284 zurückgegangene Reflexion] zurückgegangene Refl.

- 295 γ) Die unmittelbare nähere Einmischung der Reflexion |
 α) Das Bewußtsein in der Bestimmung der Unmittelbarkeit hat
 das Bewußtsein der Idee in einer unmittelbaren Naturanschauung;
 die Idee ist selbst konkret, die Seite des Scheins (der nur als Endlich-
 keit ist in seiner Trennung von seiner absoluten Einheit) ist ihr Sein
 300 für ein Anderes. Solcher Naturgegenstand ist nicht Symbol, so
 daß dessen Bedeutung des Unendlichen unterschieden wäre im Den-
 ken und Vorstellung von seiner unmittelbaren Existenz, sondern
 Sonne usf. sind [für] das Selbstbewußtsein der unmittelbar gegen-
 wärtige Gott.
- 305 α) Positiv: Die Naturgegenstände, die Elemente sind als von
 allgemeiner abstrakter Natur, die Existenzen, die sich unmittelbar
 darbieten für diese Seite des Seins für Anderes. β) Negativ: Aber dies
 Wesen ist **WESENTLICHE** Macht, **Negativität** des Anderen in sich, es
 zusammenhaltend, belebend – so ist es Subjektivität, und es ist
 310 notwendig, daß das Bewußtsein fortgeht zu Naturgestalten, welche
 subjektiv sind; solches sind Tiere, noch mehr ist solche Macht der
 Mensch – intensivere Existenzen. Sonne, Naturgegenstände
 nicht als Subjekte vorhanden. Solche religiösen Anschauungen sind
 insofern Fortgang, Vertiefung der Idee, denn die Idee hat nur
 315 diesen Inhalt, Bestimmung, den ihre Gestaltung hat; eben diese
 macht deren Bestimmtheit aus, und diese Bestimmtheit ist hier in
 unmittelbarer Anschauung; Ägypter Apis, Inder Elephant, vor-
 nehmlich Affen und Kuh, diesen **STIER**, Katze, Affen nicht als
 Symbol, sondern ihn in seiner Wirklichkeit. Mensch, Dalai
 320 Lama, Inder Könige, Brahman ohnehin zu Gott erweitert. Bei
 einem **MENSCHEN** kann uns christliche Religion einfallen, die Gott
 ebenfalls nicht unter dem Bilde eines Menschen verehrt, sondern im
 diesen Menschen den wirklichen Gott. α) Vors erste erwähnen, daß
 er als Mensch überhaupt ein Verstorbener ist; Christus hat sich
 325 nicht als Gott anbeten lassen in seinem Leben. β) Sondern vielmehr,

295 Reflexion] *das folgende untere Drittel der Seite ist nicht beschrieben*

296 α) *am Rande*

305 α) *Positiv: am Rande*

307 β) *Negativ am Rande*

312–313 Sonne . . . vorhanden *am Rande mit Verweiszeichen*

323 erwähnen] *nicht erwähnen*

wie die christliche Religion die geistigste, so ist eine solche | vielmehr die geistloseste, ungeistigste, niedrigste; ein Tier anbeten ist notwendig für uns verächtlich, ebenso einen diesen, gegenwärtigen Menschen – aufs höchste erniedrigend, und den Parsen, Medern wie den Peruanern nehmen wir ihren Sonnendienst, Lichtdienst nicht so übel ★
wie denen, welche Tiere und einen gegenwärtigen Menschen als Gott verehren. Der Grund, daß dieser scheinbare Fortgang eine Verschlechterung, weitere Verendlichung des absoluten Wesens ist, ist, weil darin wohl zur Bestimmung der Subjektivität, konkretem Dasein, Einzelheit fortgegangen wird, aber einer bloß 335
UNMITTELBAREN EINZELHEIT, einer somit geistlosen Einzelheit. Das Tier ist nur Lebendiges, schlechthin vergängliches Individuum, hat Trieb, Begierden, Lebenskraft, ist eine unendlich höhere Existenz als die Sonne. Sein Instinkt interessiert uns – dies geheime, zweckmäßige Tun von Innen heraus, dies ungetrennt vernunftmäßige, zugleich in seinem Triebe unabhängige, unbändige. Dies 340
Ansich ist seine Idee. Aber wie es existiert – diese Immanenz der Seele in seiner Wirklichkeit – aber eben ist es die Weise der absoluten Vereinzelung, Verendlichung. Diese Vertiefung in sich, diese Subjektivität ist Vertiefung in die Endlichkeit, Einzelheit, nicht eine Vertiefung, die Erhebung, Zurückziehen, Idealität ist, 345
sondern vielmehr nach allen Seiten bestimmt und in diesem Bestimmtheitsein sich verlieren – vollendete Sinnlichkeit, Endlichkeit als solche, vielmehr der Ausgangspunkt für die Erhebung, deren Forderung unmittelbar in seiner gegenwärtigen, nur für den Augenblick gegenwärtigen Endlichkeit liegt. Es ist nicht darum, was es an sich ist, denn eben dies Ansich ist das Allgemeine, und es ist zu tun 350
[um] ein demselben angemessenes Dasein – die Sonne ein viel angemesseneres als das Tier. Ebenso der Mensch in seiner Unmittelbarkeit – es ist der Mensch als dieser unmittelbare, 355
nicht als der gelitten hat, gekreuzigte, begrabene und wiedererstandene, zum Himmel erhobene Sohn Gottes zur Rechten des Vaters,

334–335 konkretem Dasein] konkretes Dasein *am Rande angeschlossen*

341–342 Dies . . . existiert *am Rande mit Verweiszeichen*

344–349 Diese . . . solche *am Rande mit Verweiszeichen*

357 zum Himmel erhobene (*Ms: erhabene*) *am Rande mit Verweiszeichen*

nicht der Getaufte usf. in solcher einzelnen unmittelbaren Weise, d. h. nicht als der, der nach seiner Seite auch seines unmittelbaren Daseins die Gestalt, Geschichte des Geistes gibt, sondern wie er nur unmittelbar und endlich ist, in seiner Natürlichkeit und Endlichkeit noch verblieben ist und jetzt – im Jetzt – bleibt. Es ist daher der ungeheuerste Kontrast und Depression des Geistes – eben Niederträchtigkeit –, in der höchst endlichen Weise das Absolute zu schauen, denn Endlichkeit des Menschen das sprödeste Fürsichsein, und insofern es nur unmittelbar ist, degradiert, in seinem Gegensatz gegen Allgemeines. | Eben nicht unbefangenes, nur oberflächliches, unschuldiges Bewußtsein, sondern das in seiner Aufforderung zur absoluten Erhebung, die es in seiner Anschauung hat, vielmehr gegen sie in seiner Unmittelbarkeit bleibt, worin wesentlich die Erniedrigung – die tiefste – des Geistes liegt. Dies ist unmittelbar die verworfenste der Religionen.

β) Die Reflexion aber, das Denken überhaupt geht fort zum Bewußtsein dieses Widerspruchs und der Unangemessenheit der Momente seiner Idee für einander, zur Abtrennung eines von dem anderen, Herausheben der allgemeinen, an und für sich seienden, aber nicht in geistigem Denken, sondern in Abstraktionen, und daher seine Notwendigkeit, die Bestimmtheit, für die noch keine anderen als unmittelbare Naturgegenstände vorhanden sind, und die Unangemessenheit der einzelnen dadurch zu ergänzen, daß die losgelassene Einbildungskraft sich in allen Gestaltungen umherwirft – alle Pracht und Reichtum der Natur verwendet und in ihr das Wesen anzuschauen, aber in aller sich herumwirft und nur in diesem Herumwerfen dem Unendlichen Genüge tun zu können scheint. In dieser Ungenügsamkeit hat das Erhabene seinen Sitz – das Aufspreizen der endlichen Gestaltung, Gedanken, Erscheinung zum Punkt, wo sie ihre Grenze überschreitet, ihr Maß, und schwebt zwischen Auflösung der Gestalt und der Gestalt. Die mor-

357–358 Sohn . . . Weise *am Rande*, rechts neben der vorhergehenden *Randbemerkung*

374 β) *am Rande*

383 Reich-/ (tum der *am Rande* *angeschlossen*)

genländischen, indischen Bilder der Einbildungskraft sind eben, das Gemeinste zum Höchsten erheben und dieses wieder reduzieren, daß seine unmittelbare Bedeutung verschwindet und ihm eine unendliche gegeben wird, aber unter der es erliegt und aufgeht. Alle Gestaltung – menschliche Naturgestalt – aufgespreizt zu einem Unendlichen – die Könige, Menschwerdungen, Inkarnationen; Inkarnation zu gemeinem menschlichen endlichen Sein und Tun. Mensch, ihm dienen wieder, sind unterworfen alle Götter, alle Mächte, die auch selbständig für sich erscheinen.

γ) Natur überhaupt personifiziert – Cybele, Bacchus, taumelnd, Allmutter, Allgebärerin – beginnt einen anderen Kreis. |

c) Seite des Selbstbewußtseins. Subjektivität, Kultus

Das Sein für Anderes in seiner Vollständigkeit ist diese Differenz, welche das Reflektiertsein der Idee, das Selbstbewußtsein ist, für welches die Idee ist^R.

In^R welcher Bestimmung diese unmittelbare Idee für dasselbe ist, ist gesagt worden – das Verhältnis des Selbstbewußtseins selbst, das unmittelbare, das substantielle Sein in der Einheit mit seinem Gegenstande. Der Kultus in seinem bestimmten Begriff ist die Bewegung des Individuums, sich aus seiner Trennung identisch zu setzen mit dem Absoluten, sich die Gewißheit der Einheit mit demselben zu geben – das Gefühl, sich zur Liebe desselben zu erheben.

Hier aber auf dieser ersten Stufe der unmittelbaren Einheit des Endlichen und Unendlichen ist die Urteilung beider Seiten – der Idee an sich und der Subjektivität – nur erst formell, d. h. noch

399 γ) *am Rande*

404 ist] *am Rande*: zweierlei Unterscheiden: α) Sein β) Maßloses

405 In] *am Rande*: a) eigentliche unmittelbare Einheit – das Allgemeine

412–572 Hier . . . UNGEHEUER.] *W*₂: Auf der ersten Stufe der unmittelbaren Einheit des Endlichen und Unendlichen ist das Selbstbewußtsein noch nicht zur Totalität ausgebildet; es ist insofern mit dem Unterschiede nicht Ernst. Zwar muß die Negativität überhaupt vorkommen, aber da sie nicht

Fortführung des Textes bis S. 26.

- 415 nicht in sich selbständig, nämlich noch nicht in sich zur Totalität des
 Unterschieds ausgebildet; es ist nicht ernst damit. Zwar muß dem
 Bewußtsein auch vorschweben gegen seine Substanz, seine unmittel-
 bare Einheit, das absolut Negative – das Negative nicht die eige-
 ne Einbildung des Selbstbewußtseins –, das Reich der Finsternis, des
 420 Bösen, aber als ein eben aus der unmittelbaren Einheit an sich Ausge-
 schiedenes, denn jene Anschauung ist abstrakt; also auch das Andere
 vorschwebend, das Negative, aber wegen unmittelbarer Einheit
 als ausgeschlossen, drüben, mit dem als einem Feinde ein äußerer
 Krieg sein kann, aber der nicht ein innerlich notwendiger, in den
 425 Kultus als Moment eingehender Krieg; nicht in den Kultus fällt diese
 Geschiedenheit, Feindschaft, das Böse, sondern er ist ursprüngliches
 Versöhntsein ohne geschehene Entzweiung, d. i. ohne ewige,
 absolute Entzweiung. ([Der Kampf mit dem Bösen ist vorgestellt] als
 eine äußere Geschichte – Zeiten, wo Ahriman mächtig gewesen.)
 430 Also eigentlich nicht ein Versöhntsein – denn ohne vorhergehendes
 Entzweiung –, sondern ursprüngliches Leben in dieser Einheit. |

Kultus^R also ein Leben im Lichtreich, im Guten; Volk ist eine
 beständige, allgemeine Priesterschaft, ein heiliges Volk (Pischda-

die eigene Einbildung des Selbstbewußtseins ist, so ist das Negative ausge-
 schlossen aus dem inneren Verhältnis der Subjektivität, es steht drüben und
 ist als ein Reich der Finsternis und des Bösen aus der unmittelbaren Einheit
 auszuschneiden. Es kann auch Kampf und Streit mit jenem Negativen entste-
 hen, aber so, daß er mehr als ein äußerlicher Krieg vorgestellt wird und die
 Feindschaft und die Rückkehr aus derselben nicht als wesentliches Moment
 des Selbstbewußtseins ist. In diese Stufe fällt deshalb auch keine eigentliche
 Versöhnung, denn diese setzt die absolute Entzweiung des Gemüts voraus.

Der Kultus hat also hier wesentlich die Bestimmung, daß er nicht ein
 Eigentümliches, ein vom übrigen Leben Abgesondertes, sondern ein bestän-
 diges Leben im Lichtreiche und im Guten ausmacht. Das zeitliche Leben der
 Bedürftigkeit, dieses unmittelbare Leben, ist selbst Kultus, und das Subjekt

418–419 das ... Selbstbewußtseins *am Rande mit Verweiszeichen*

432 Kultus] *am Rande*

β) KULTUS

α) Allgemeines Bewußtsein – eine Erhebung, Beten, Anrufen, mit
 Bewußtsein Aussprechen, seine Einheit, seinen Preis des Hohen,
 in Vergleichung mit sich

dier). Kultus nur eine Feier, ein Preis, ausdrückliches Bewußtsein des Lebens im Lichte, ein Leben in der Vollendung. Das zeitliche Leben der Bedürftigkeit, das unmittelbare Leben ist selbst dieser Kultus; aber Bewußtsein dieses Kultus insofern zeitliche Verrichtungen, Essen, Trinken und Schlafen, Krankheit und alle solche Verrichtungen; weil doch an ihnen selbst diese Bedürftigkeit, Äußerlichkeit ist, so ist es nur eine Aufmerksamkeit auf diese Lebensverrichtungen,

hat sein wesentliches Leben noch nicht von der Unterhaltung seines zeitlichen Lebens und von den Verrichtungen für die unmittelbare, endliche Existenz unterschieden.

Es muß auf dieser Stufe wohl vorkommen ein ausdrückliches Bewußtsein seines Gottes als solches, ein Erheben zu dem Gedanken des absoluten Wesens und ein Anbeten und Preisen desselben. Dieses ist aber zunächst ein abstraktes Verhältnis für sich, in welches das konkrete Leben nicht eintritt. Sobald das Verhältnis des Kultus sich konkreter gestaltet, so nimmt es die ganze äußere Wirklichkeit des Individuums in sich auf, und der ganze Umfang des gewöhnlichen, täglichen Lebens, Essen, Trinken, Schlafen und alle Handlungen

noch zu 432

- β) [αα] Abstrakt aber Beziehung auf wirkliches Leben, wirkliches Sein
- ββ) Wirkliches Leben – wirklicher Kultus ein konkretes Bewußtsein, wovon die Lebendigkeit des Daseins eintritt – noch nicht bloß innerlich – Siehe andre Seite
- Aufmerksamkeit auf Lebensverrichtungen – Aussprechen an
- γ) OPFER α) UNMITTELBARE DINGE der natürlichen Existenz aufgeben, um die Wirklichkeit des Unterschieds aufzuheben – Preisopfer
- αα) überhaupt
- ββ) Wirklichkeit des Unterschieds ist auch – eine unreine (*Ms*: unrein) Handlung – nicht Versöhnung –
- γγ) Strafe

am Rande links neben dem vorhergehenden: Seite des Aufgebens – Opfer das natürlichste Verhältnis – noch nicht Tiefe des Gemüts, Geistes, der Innerlichkeit gewonnen – natürliche Dinge – Herz nicht in Gegensatz

- γ) αα) Opfer des Preises, der Verehrung; Bezeugung, nichts Eigentümliches zu haben, sondern es – indem ich mich denke im Verhältnis zum Absoluten – aufgeben, damit sich das Bewußtsein der aufgehobenen Trennung zu geben

ββ) der Reinigung – bestimmte Verunreinigung

438 Krankheit *am Rande angeschlossen*

439–461 weil ... Unendliche *am Rande mit Einfügungszeichen, um die übernächste Randbemerkung herumgeschrieben*

eine besonnene, gesetzte Weise, sie zu verrichten, Gleichförmigkeit in denselben, Ausschließung der Willkür, was auf sie gebracht werden. Ein solcher Morgenländer nimmt seinen Körper und die endlichen Geschäfte und deren Ausführung als nicht sein eigen, sondern
 445 als einen Dienst gegen einen anderen, in denen er eine Würde, Besonnenheit haben müsse, daß er sie geziemend vollbringe, wie es dem Willen des Herrn gemäß ist – einem ALLGEMEINEN Willen; Hastigkeit, Vielbeweglichkeit der Europäer den Orientalen überhaupt ganz fern, die sich als ein allgemeines Wesen bewegen, nicht als eine
 450 zufällige, gänzlich gleichgültige Willkür. Daher allgemeine, ordnungsmäßige Weise, Vorschriften, Feierlichkeit, als ob nicht was Gemeines tun, sondern dies selbst ein Höheres – nicht subjektive Willkür, Einfall –, als substantielles Tun. Wichtig seine zufälligen, gleichgültigen Handlungen – Essen, Ausspucken. Aber (ββ) es
 455 ist dessen ungeachtet diese wirkliche Verschiedenheit des endlichen Lebens, der äußerlichen Existenz. Dies subjektive Bewußtsein, Existenz, AUSDRÜCKLICH aufgegeben, aufgehoben werden. Leiblichkeit, äußerliches Dasein noch nicht herabgesetzt zu einem

für die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse stehen in Beziehung auf den Kultus, und der Verlauf aller dieser Handlungen und Verrichtungen bildet ein heiliges Leben.

Indem gleichwohl diesen Verrichtungen die Äußerlichkeit und Bedürftigkeit eigen ist, so muß auf sie, wenn sie in jene wesentliche Einheit erhoben werden, besondere Aufmerksamkeit gerichtet werden, und mit Ausschließung der Willkür werden sie auf besonnene, gesetzte Weise ausgeübt. So herrscht in den gemeinsten Handlungen des Lebens Feierlichkeit und Würde. Die konkrete Existenz des endlichen Lebens ist noch nicht als gleichgültig geachtet, durch die Freiheit noch nicht zur Äußerlichkeit herabgesetzt, weil die Freiheit des Innern sich noch nicht eine selbständige Sphäre gegeben hat. Das Tun des täglichen und gewöhnlichen Lebens ist also durchaus noch in Beziehung auf das Religiöse gesetzt und gilt als ein substantielles Tun. Damit nun dieses, was wir als ein zufälliges Tun betrachten, der Form der Substantialität angemessen sei, so gehört dazu, daß es mit Feierlichkeit, Ruhe und geziemender Regelmäßigkeit und Ordnung geschehe. Alles dies ist somit auf eine allgemeine Weise durch die Vorschriften bestimmt, und der Schein der Zufälligkeit ist nicht vorhanden, da die Verendlichung sich noch nicht für sich losgerissen und sich ihren Spielraum gegeben hat. Seinen Leib und die endlichen Geschäfte und deren Ausführung betrachtet der Orientale, der auf diesem Standpunkt steht, nicht als sein eigen, sondern als einen Dienst gegen

gleichgültigen, einem unmittelbaren gegen das Unendliche; entweder identisch oder unheilig. Reflexion auf die Endlichkeit und deren Gegensatz gegen das Unendliche. Streit, Uneinigkeit sind nur Oberflächliche. Allgemeine Pflicht, sich rein zu erhalten, und Verunreinigung ist Verbrechen, Strafe als solche, die nicht VERSÖHNUNG, BESSERUNG zum Zwecke, nicht einen moralischen Zweck hat. Kultus [ist dies,] auf dergleichen Verrichtungen^R der endlichen Bedürftigkeit eine äußerliche Reinigung folgen zu lassen. (Der Prophet Zerduscht hat die Religion in ihre Reinigkeit wiederhergestellt, nicht die fortgehende ewige Wiederherstellung in BUSSE und BEKEHRUNG zum Zwecke und zur Pflicht gemacht.)] Opfer die Bedeutung, freiwillig aufzugeben von seiner endlichen Habe, sich reinigen von einer Endlichkeit, von einem endlichen Tun (einem Fehl – NICHT BÜSSEN – ÜBEL durch EIN ÜBEL, Verlust abkaufen. Opfer ist nicht ein Verlust, Schaden, nicht Berechnung, sondern sich von einem Verlust, einem Mangel abtun. Opfer aber wesentlich SYMBOLISCH. Etwas Unreines ist getan, dieses auf EINFACHE, unmittelbare Weise mir abtun (nicht reuen lassen, nicht mich im Inneren zerknirschen), sondern [etwas anderes aufgeben]. Aber diese Sache selbst, die Verunreinigung kann ich nicht ungeschehen machen – also ein Anderes wegtun, Vertauschung.

Ein wesentlicher Zug in diesem Kultus ist die Menge von Zeremonien, Aberglauben, wie wir es mit Recht nennen.

Das äußerliche Leben, der Umfang der täglichen, gewöhnlichen Handlungen, der Bedürfnisse – Essen, Trinken, Schlafen, im Sinne dazu hin- und hergehen, Familienverhältnisse, Kaufen, Verkaufen –

einen Anderen, gegen den allgemeinen, wesentlichen Willen; er muß deshalb in den geringfügigsten Verrichtungen Würde und Besonnenheit haben, damit er sie geziemend, wie es jenem allgemeinen Willen gemäß ist, vollbringe.

Jene Feierlichkeit ist jedoch nur eine Form, und der Inhalt ist doch Tun und Sein des Endlichen, und der Gegensatz ist deshalb in Wahrheit nicht aufgehoben. Da somit die Ordnung, mit der die Handlungen des täglichen

465 Verrichtungen] *am Rande*: N. Schwerankommen(?) – sondern Geschenk zwei Zeilen darüber: vier unleserliche Wörter

475–476 unmittelbare *am Rande* mit Verweiszeichen

484 Kaufen, Verkaufen *am Rande* mit Verweiszeichen

485 ein großer Umfang von Tun, das zur Gewohnheit wird, d. h. zu
 einem, [das] zwar mit Willen und Besonnenheit getan und zweck-
 mäßig [ist], aber ohne daß mehr | (die Zweckmäßigkeit zum Be-
 wußtsein käme, daß mehr eine Wahl stattfände und dergleichen, eine
 Art von natürlichem, instinktartigem Tun – überhaupt betrachtet –
 490 als untergeordneten Zwecken, für sich, getrennt von dem hö-
 heren Zweck. Zweierlei Leben, ein religiöses und ein gewöhnliches,
 alltägliches.) In jener Religion beides nicht vorhanden. Alltägliche,
 äußerliche Gemeine in Beziehung auf Religion, als religiöses Tun
 – aber zufälliges Verhältnis, zufällige Verbindungen, willkür-
 495 liche Kombinationen, an sich zufälligen Dingen eine Beziehung
 geben, Peinlichkeit der Unterschiede, welche Speisen erlaubt, ver-
 boten sind. Wird selbst Gewohnheit; geringer Sinn geht vollends
 verloren.

Allgemeines – substantielle Einheit

500 Besonderes –

α) abstrakte Andacht – Anrufen – nur im Gedanken, ohne das
 übrige Leben darein zu legen – Gedanke selbst unmittelbar
 allgemein, unendlich

β) konkrete Andacht, eigentlicher Kultus

505 Verhältnis der konkreten Subjektivität schlechthin wesent-
 lich, denn ich BIN endlich; die konkrete Existenz noch nicht
 gleichgültig, durch die Freiheit zur Äußerlichkeit herabgesetzt.
 Wirklicher, spröder Gegensatz der bestehenden Endlichkeit
 und Unendlichkeit

510 αα) Handlungen des täglichen Lebens

αα) nach Vorschrift – aber dies nur äußerliche
 Form, Inhalt ist endlich

Lebens getan werden, nur eine äußerliche Form an jenem endlichen Inhalt
 ist, so ist die wirkliche Verschiedenheit des äußerlichen Lebens und dessen,
 was der absolute Gegenstand für das Bewußtsein ist, noch vorhanden. Die
 subjektive Existenz muß deshalb ausdrücklich aufgehoben werden, und die
 Weise, wie dies hier geschieht, betrifft die Reflexion auf die Endlichkeit und

495–497 an . . . sind *am Rande* angeschlossen

499–557 Allgemeines . . . opfern *über die gesamte Breite des Zeilenspiegels*
 geschrieben

- ββ) der Vorschrift ungeachtet – endliches Sein und Tun
 – Verunreinigung
 γγ) Endliches Produzieren – als solchen, insofern nach 515
 ZWECK, nicht bloße UNMITTELBARE Bedürftigkeit
 ββ) Opfer
 ααα) überhaupt

auf deren Gegensatz zum Unendlichen. Die Negativität des Endlichen kann jedoch auch nur auf endliche Weise geschehen. Dies ist nun dasjenige, was das Opfer im allgemeinen genannt wird.

Das Opfer enthält unmittelbar das Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit im Sinne der Bezeugung, daß sie mir nicht eigentümlich sein solle und daß ich solche Endlichkeit nicht für mich haben will; das Opfer ist also auf diesem Standpunkt des religiösen Selbstbewußtseins eigentliches Opfer. Es kann hier nicht, weil noch nicht die Tiefe des Gemüts vorhanden ist, die Negativität sich in einem innerlichen Prozeß offenbaren. Das Opfer besteht nicht in einer Umkehrung des Gemüts, des Herzens und der natürlichen Neigungen, daß diese gebrochen werden. Sondern was das Subjekt für sich ist, das ist es im unmittelbaren Besitz, und indem es im Kultus seine Endlichkeit aufgibt, so ist das nur ein Aufgeben eines unmittelbaren Besitzes und eines natürlichen Daseins. In diesem Sinne ist in einer geistigen Religion kein Opfer mehr vorhanden, sondern was dort Opfer heißt, kann es nur im bildlichen Sinne sein.

Das Opfer kann nun näher sein ein bloßes Opfer der Verehrung, des Preises, die Bezeugung, daß ich nichts Eigentümliches habe, sondern es aufgebe, indem ich mich im Verhältnis zum Absoluten denke. Der, an den der Besitz aufgegeben wird, soll dadurch nicht reicher werden, sondern das Subjekt gibt sich dadurch nur das Bewußtsein der aufgehobenen Trennung, und sein Tun ist insofern schlechthin freudiges Tun. Dies ist auch der Sinn der Geschenke im Orient überhaupt; so bringen die Untertanen und Besiegten dem Könige Gaben, nicht daß er reicher werden soll, denn es wird ihm ohnehin alles zugeschrieben, und es gehört ihm alles.

Das Opfer kann sich dann weiter bestimmen als Opfer der Reinigung in Rücksicht auf eine bestimmte Verunreinigung. Eine Sünde im eigentlichen Sinne wird auf diesem Standpunkt nicht getan; die bestimmten Opfer der Reinigung gesellen sich vielmehr zu allem endlichen Tun überhaupt. Sie sind auch keine Buße, keine Strafe, haben auch nicht eine geistige Bekehrung zum Zweck und sind überhaupt kein Verlust und kein Schaden, der erlitten würde. Es wird nicht so angesehen, daß man etwas Übles getan habe und dafür wieder ein Übel erleiden müsse. Alle diese Bestimmungen würden die Vorstellung einer Berechtigung des Subjekts einschließen, das ist aber eine

βββ) Reinigung – allenthalben und überall, wenn Verletzung von Vorschriften – als mit Willen; gegen Willen, gegen festbestimmtes Opfer Reinigung von einem Naturnotwendigen; Verletzung seines Willens – Unangenehmes – möchte es gern behalten

Vorstellung, die hier noch gar nicht sich einmischt. Nach unserem Standpunkt würden solche Opfer als ein Verlust betrachtet werden, indem dadurch ein Eigentum aufgegeben wird. Solche Ansicht findet indes auf jenem Standpunkt nicht statt; das Opfer ist hier vielmehr wesentlich etwas Symbolisches. Es ist eine Verunreinigung geschehen, und diese muß auf ebenso unmittelbare Weise abgetan werden; allein das Subjekt kann das Geschehene nicht ungeschehen machen und auch nicht bereuen, daß es so gehandelt habe. Es muß deshalb notwendig eine Vertauschung geschehen und etwas anderes aufgegeben werden als diejenige Existenz, um die es eigentlich zu tun war. Das Geopferte kann dem Wert nach viel geringer sein, als was ich erhalte, was ich mir erworben habe. So die Ernte, die ich gewonnen, das Tier, das ich geschlachtet habe, diese nehme ich in Besitz, und soll nun gezeigt werden, daß es mir nicht Ernst sei mit diesem Besitz, so geschieht das auf symbolische Weise. Es ist nicht so, als ob das, was ich tue, nicht geschehen sollte, denn diese Handlungen sind notwendig; durch das Opfer wird nur diese Verendlichkeit überhaupt, dieses Fürmichsein wieder aufgehoben.

Der allgemeine Charakter, den dieses gottesdienstliche Handeln hat, ist dasjenige, was wir das Zeremoniöse heißen. Dieses Zeremoniöse besteht darin, daß alltägliche, gemeine Handlungen – wie wir sie ansehen – zugleich notwendige Handlungen und durch Vorschrift bestimmt sind. Wir haben das Recht, uns hierbei willkürlich zu verhalten oder bewußtlos der Gewohnheit zu folgen; ebenso halten wir eine Reinigung nicht für nötig, insofern solche Handlungen wie das Ernten und Schlachten eines Tieres notwendig sind. Da ferner bei jenen Opfern und Reinigungen eine Beziehung auf die religiöse Seite stattfindet, so ist kein Unterschied vorhanden, dem nicht eine Wichtigkeit beigelegt würde. So werden die verschiedenen Lebensmittel nicht bloß in Beziehung auf den Geschmack und die Gesundheit betrachtet. Ebenso tritt in Ansehung der Reinigung und des Opfers die Verschiedenheit der Kombination ein: Diejenige Handlung, wodurch die Reinigung von einer anderen Handlung vollbracht wird, kann keine notwendige Beziehung auf dieselbe haben, und die Kombination kann deshalb nur eine zufällige und äußerliche sein. Daraus entsteht das Peinliche dieses Kultus. Wenn in jenen Zeremonien und Kombinationen ein Sinn liegt oder gelegen hat, so ist es ein trivialer und oberflächlicher, und indem solche Handlungen zur Gewohnheit werden, so verlieren sie auch noch den wenigen Sinn, der darin gelegen haben mag.

γγ) STRAFE, Zeremonien nicht Versöhnung, wenn Opfer als Verlust, Schaden; trockne, förmliche Strafe in der Weise bürgerlicher Strafe, nicht religiöser Sinn des Inneren, kirchliche Buße, Forderung der Besserung, moralische Vorstellung, Überzeugen vom Unrecht. 525

Einheit der bürgerlichen und Staatsgesetze mit den religiösen. Jenes ist die Sphäre der Freiheit, Persönlichkeit, der Menschenwürde. Freie Vernunft – vernünftiger Zustand der Freiheit und der Willkür über gleichgültige, zufällige Dinge; zufälliger Wille über zufällige Dinge; diese Sphäre noch nicht für sich vorhanden, daher auch kein vernünftiger Zustand der Freiheit, sondern nur ein notwendiger Zustand ist – soll nicht sein; Aufheben, Strafe ohne Innerlichkeit, nicht religiöse Seite. 530 535

γγ) ARBEIT – Mein endliches Sein ist endliche Tätigkeit (Tempel bauen) Monumente errichten – Tempel bauen ist schon weiter bestimmte Arbeit – Bels Tempel 540 ★

Es tritt nun auf diesem Standpunkt auch die bestimmte Strafe ein, insofern ein Tun, das einer bestimmten Vorschrift entgegengesetzt ist, aufgehoben werden soll und es sich um eine Übertretung handelt. Die Strafe gegen eine solche Verletzung ist wieder eine Verletzung, und es wird etwas aufgegeben, Leben, Eigentum usf. Aber diese Strafe hat hier den Sinn einer ganz trockenen, förmlichen Strafe in der Weise der bürgerlichen Strafe. Diese bekümmert sich aber nicht unmittelbar um die Besserung des Verbrechers, während die kirchliche Buße in unserem Sinne eine Strafe ist, deren wesentlicher Zweck die Besserung und Bekehrung des Bestraften ist. Einen solchen moralischen oder vielmehr religiösen Sinn kann auf diesem Standpunkt die Strafe nicht haben. Bürgerliche und Staatsgesetze sind hier überhaupt identisch mit den religiösen Gesetzen. Das Staatsgesetz ist Gesetz der Freiheit, setzt die Persönlichkeit, die Menschenwürde voraus und bezieht sich wesentlich auf den Willen; es bleibt dabei eine Sphäre der Willkür übrig für die Entscheidung über zufällige, gleichgültige Dinge. Auf diesem Standpunkt jedoch ist diese Abscheidung noch nicht vorhanden, und es findet im allgemeinen ein Zustand der bloßen Notwendigkeit statt.

Von dem endlichen Sein und Tun, welches der dargestellte Kultus zu dem An- und Fürsichseienden in Beziehung setzt, scheidet sich nun auch ein weiter bestimmtes Tun ab, welches zweckmäßig ist. Während das Verrichten der Handlungen, die sich auf unser Bedürfnis unmittelbar beziehen, nicht

Produzierende Tätigkeit – Beziehung auf das absolute Sein (ohne eigentliche Phantasie); konkrete Äußerung (nicht wie Sprache theoretisch[]); Endlichkeit – insofern sie Tun, Arbeit ist und dem Produkt ein an und für sich seiender Zweck gegeben wird, für einen solchen Zweck produziert wird. Wenn Idee als Tier angeschaut wird, so ist Selbstbewußtsein bestimmt als tätig; es schaut sein Wesen an mit der Bestimmung von Tätigkeit, die jedoch (vornehmlich) auf tierische Begierde, unmittelbares Bedürfnis geht. Eine ahndungsvolle Arbeit (Bel bei Nacht kennen). Das ARBEITEN selbst, nicht daß das Werk sei – keine Befriedigung für sich – wenn fertig – zu einem Zweck. Sondern jenes Arbeiten wird nie fertig (Ägypten jeder König Pyramiden, Labyrinth usf. []) Denn Ich bin perennierend endliche Tätigkeit – also auch perennierend diese Tätigkeit verunendlichen, sie opfern, aber nicht bloß negativ, sondern, da sie produzierend ist, nur ihren Zweck für mich, opfern. |

nach einem Zweck geschieht, sondern unmittelbar reguliert ist, so ist dagegen das zweckmäßige Tun nicht bloß das bedürftige Tun nach Gewohnheit, sondern es bestimmt sich nach Vorstellungen. So ist es nun zwar auch noch endliches Tun, insofern es endlichen Zweck hat; aber indem hier zunächst das Prinzip ist, daß das Endliche zum Unendlichen erhoben werde, so sind die endlichen Zwecke auch zu einem unendlichen Zweck zu erweitern. So tritt das religiöse Arbeiten ein, welches Werke der Andacht hervorbringt, die nicht zu einem endlichen Zweck bestimmt sind, sondern etwas sein sollen, das an und für sich ist. Dies Arbeiten ist hier selbst Kultus. Seine Werke und Produktionen sind nicht wie unsere Kirchenbauten anzusehen, die nur unternommen werden, weil man ihrer eben bedarf, sondern das Arbeiten als reines Hervorbringen und als perennierendes Arbeiten ist der Zweck für sich selbst und ist somit nie fertig.

Diese Arbeit ist nun von verschiedener Art und von verschiedenem Grade, von der bloß körperlichen Bewegung des Tanzes bis zu den ungeheuren kolossalen Bauwerken. Die letzteren Werke haben dann vornehmlich den Sinn von Monumenten, deren Errichtung endlos ist, da immer wieder von vorn angefangen werden muß, wenn eine Generation mit einem Werke fertig ist.

Bei solchen Werken ist das Bestimmende noch nicht die freie Phantasie, sondern das Hervorgebrachte hat den Charakter des Ungeheuren und Kolossalen. Das Hervorbringen ist noch wesentlich an das Natürliche und Gegebene gekettet, und was der Tätigkeit freisteht, das ist nur darauf beschränkt,

In dieser Produktion beginnt die Phantasie sich mit einzumischen, denn Form und Gestaltung gehört der arbeitenden Subjektivität an; alle Tätigkeit ist selbst ein Opfer, Aufgeben seiner Subjektivität – nicht ein äußerliches Ding, sondern seine innerliche Subjektivität; der Zweck das Allgemeine, wie beim Opfer – seine Eigenheit, sein Interesse im Tun aufgeben, (Tanzen), sich ermüden, Befriedigung für sich, aber als Tätigkeit zugleich OBJEKTIVIEREND, ernsthaft, nicht spielende Tätigkeit; es kommt etwas zu Stande – Zweck inhaltsvoll – von mir produziertes Sein, aus mir kommend (nicht wie die Bienen oder Vögel Nester bauend), sondern nach einer Vorstellung – inhaltsvoller Zweck; nicht gleichgültig [gegen] das Sein, das äußerliche Tun, nicht Spiel; Orientale ist ernsthaft, respektiert das Sein; so das Produzieren soll fest sein, bleiben; ZWECK, GESTALTUNG aus dem Inneren – geistiges Tun. Aber noch UNGEMÄSSIGT, UNGEHEUER.

daß die Maße übertrieben und die gegebenen Gestalten ins Ungeheure geführt werden.

Auch alle diese Arbeiten fallen noch in die Sphäre des Opfers. Denn wie bei diesem ist der Zweck das Allgemeine, gegen welches sich die Eigenheit und die Interessen des Subjekts im Tun aufgeben müssen. Alle Tätigkeit ist überhaupt ein Aufgeben, aber nicht mehr eines nur äußerlichen Dinges, sondern der innerlichen Subjektivität. Dieses Aufgeben und Opfern, das in der Tätigkeit liegt, ist als Tätigkeit zugleich objektivierend, bringt etwas zu Stande, aber nicht so, daß das produzierte Sein überhaupt nur aus mir kommt, sondern nach einem inhaltsvollen Zweck geschieht. Die Arbeit des Menschen, wodurch die Einheit des Endlichen und Unendlichen nur insofern zu Stande kommt, als sie durch den Geist hindurchgegangen und aus seinem Tun herausgerungen ist, ist aber schon ein tieferes Opfer und ein Fortschritt gegen das Opfer, wie es ursprünglich nur als Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit erscheint. Denn in jenem Produzieren ist das Opfer geistiges Tun und die Anstrengung, die als Negation des besonderen Selbstbewußtseins den im Inneren und in der Vorstellung lebenden Zweck festhält und äußerlich für die Anschauung hervorbringt. – *Zur Identifizierung dieses Textes s. Anm.*

559 denn] den

560–562 alle . . . Subjektivität am Rande mit Verweiszeichen, um die folgende Randbemerkung herumgeschrieben

563–564 (Tanzen . . . sich am Rande mit Verweiszeichen

567–568 aus . . . Zweck am Rande mit Verweiszeichen

Dies Grundzüge, Grundbestimmungen des Kultus der Naturreligion.

575 Aber in der Form, zu der sie zunächst übergeht – zum MASSLOSEN –, darin liegt die abstrakte Scheidung des Unendlichen – des reinen Seins – und des Endlichen, und dies Endliche ist in der Beziehung auf jenes nur das VERSCHWINDENDE. Religiöse Anschauung eine Umherwälzung in den Gestaltungen des Endlichen, die aufgespreizt
580 werden, sie mit jenem auszugleichen, aber in ihm untergehen. Hier das NEGATIVE VERHÄLTNIS AUCH ein Hauptmoment – das Endliche nicht als BÖSE, als solches nicht durch seinen WILLEN negativ, sondern weil es IST – nicht durch seine Schuld, sondern es ist so; es steht daher nicht in seinem Willen, sich zu ändern, durch seinen Willen
585 anders zu sein, sich bessern, bekehren; ohne innerliche Totalität, die sich als Freiheit erfassen könnte, sich in sich die konkrete Unendlichkeit geben, sondern rat- [und] hilflos durch sich.

Absolute Inkonsequenz

α) Brahma – β) neben unzähligen anderen Göttergestalten.
590 Brahma kann seiner Bestimmung [nach] für sich genommen werden [als das], was Jehova, aber Jehova ist der Einzige und wird und soll allein verehrt werden. Brahma, Parabrahma wird gar nicht in Indien
* verehrt. Zum 1) die Menschen gar kein Verhältnis. 2) Zugleich auch ein Verhältnis zu ihm, absolut negatives – nur Untergang in ihm.

595 Die Identität mit diesem abstrakt Unendlichen sich zu setzen ist die absolute Abstraktion, die Ertötung des Endlichen, das auch nur als unmittelbares, so nur als Negatives des Unendlichen gefaßt wird; unendliche Selbstpeinigungen, Strengigkeiten, nicht Bütungen. Fehler sind zurückkommen, aus der Einheit gefallen sein,
600 also wieder von vorne anfangen, nicht eine Strafe; Buße, mit Wissen und Willen entbehren, sich etwas negativ setzen, das Interesse für uns hat, dasselbe aufgeben. Denn dies von Anfang hier das Prinzip, daß ich alles aufgeben will, diese Resignation; wer auf alles resigniert, den kann man nicht strafen; Ertötungen, Einsamkeiten, auf seine

580–587 Hier . . . sich am Rande mit Verweiseichen

581 AUCH daneben mit Verweiseichen

588–594 Absolute . . . ihm. am Rande, neben der vorletzten, unter der letzten, neben der folgenden Randbemerkung