

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Vorlesungen  
über die Philosophie  
der Religion

Teil 1

Einleitung.  
Der Begriff der Religion

Herausgegeben von  
WALTER JAESCHKE

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Diese Ausgabe ist aus der Zusammenarbeit von Ricardo Ferrara (Conicet, Argentina), Peter C. Hodgson (Vanderbilt University, Nashville, Tennessee) und Walter Jaeschke (Ruhr-Universität, Bochum) hervorgegangen. Die Genannten haben gleichen Anteil an der Herstellung des Textes. Parallel erscheinen eine spanische Ausgabe, herausgegeben von Ricardo Ferrara, und eine englische Ausgabe, herausgegeben von Peter C. Hodgson.

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](http://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 978-3-7873-0583-4  
ISBN eBook: 978-3-7873-2536-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1983. 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](http://www.meiner.de)

## INHALT

Vorbemerkung des Herausgebers . . . . .	vii
Vorwort des Herausgebers . . . . .	ix
Einleitung – nach dem Manuskript . . . . .	3
Einleitung – nach der Vorlesung von 1824 . . . . .	31
A. Die Beziehung der Religionsphilosophie auf das Ganze der Philosophie . . . . .	31
B. Die Stellung der Religionsphilosophie zum Zeitbedürfnis . . . . .	38
C. Das Verhältnis der Religionsphilosophie zur positiven Religion . . . . .	45
D. Vorfragen . . . . .	48
E. Übersicht über den Gang unserer Abhandlung . . . . .	55
Einleitung – nach der Vorlesung von 1827 . . . . .	61
A. Die Beziehung der Religionsphilosophie auf die Philosophie überhaupt . . . . .	61
B. Das Verhältnis der Religionswissenschaft zu den Bedürfnissen unserer Zeit . . . . .	66
C. Konspekt der Betrachtung unseres Gegenstands . . . . .	83
Der Begriff der Religion – nach dem Manuskript . . . . .	95
a) Begriff der Religion überhaupt . . . . .	95
b) Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunkts . . . . .	108
c) Notwendigkeit dieses Standpunkts . . . . .	130
d) Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie . . . . .	142
Der Begriff der Religion – nach der Vorlesung von 1824 . . . . .	165
A. Die empirische Beobachtung . . . . .	166
a) Das unmittelbare Wissen . . . . .	168
b) Das Gefühl . . . . .	175

c) Das weiter bestimmte Bewußtsein . . . . .	183
d) Das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit . .	193
e) Übergang zum spekulativen Begriff . . . . .	215
B. Der spekulative Begriff der Religion . . . . .	218
a) Definition des Begriffs der Religion . . . . .	218
b) Die Notwendigkeit des religiösen Standpunkts . . . . .	222
c) Die Realisierung des Begriffs der Religion . . . . .	227
α) Die Vorstellung Gottes . . . . .	230
β) Der Kultus . . . . .	237
Der Begriff der Religion – nach der Vorlesung von 1827 . . . . .	265
A. Der Begriff Gottes . . . . .	266
B. Das Wissen von Gott . . . . .	277
a) Das unmittelbare Wissen . . . . .	281
b) Das Gefühl . . . . .	285
c) Die Vorstellung . . . . .	291
d) Das Denken . . . . .	298
α) Das Verhältnis von Denken und Vorstellung . . . . .	299
β) Das Verhältnis von unmittelbarem und vermitteltem Wissen . . . . .	301
γ) Das religiöse Wissen als Erhebung zu Gott . . . . .	308
C. Der Kultus . . . . .	330
Das Verhältnis der Religion zum Staat – nach der Vorlesung von 1831 (Sekundäre Überlieferung) . . . . .	339
Beilage	
D. F. Strauß: Auszüge aus einer Nachschrift von Hegels Religionsphilosophie – Vorlesung von 1831 . . . . .	351
Anhang	
Zeichen, Siglen, Abkürzungen . . . . .	367
Anmerkungen . . . . .	371
Nachweis des Sonderguts aus den Werken . . . . .	419
Personenverzeichnis . . . . .	423

## VORBEMERKUNG DES HERAUSGEBERS

*Das Erscheinen dieser Ausgabe von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion verdankt sich gleichermaßen dem Zufall und der Notwendigkeit. Auch heute, eineinhalb Jahrhunderte nach Erscheinen der ersten Ausgabe, liegt noch immer keine Ausgabe dieser letzten, abschliessenden Disziplin des Hegelschen Systems vor, die den Ansprüchen einer philosophischen Interpretation gewachsen ist. Diese Einsicht hat sich während des letzten Jahrzehnts in der Forschung zunehmend geltend gemacht, und so ist der Ruf nach einer neuen Edition lauter geworden. Doch wäre die vorliegende Ausgabe jetzt ebensowenig wie zu früheren Zeiten zustande gekommen, wenn nicht ein Zusammentreffen glücklicher Umstände sie begünstigt hätte. Zum einen ist die Gestalt dieser Ausgabe erst durch einige wichtige Quellenfunde der letzten Jahre ermöglicht. Noch vor einem Jahrzehnt hätten allein Hegels Manuskript und ein Kollegjahrgang (1824) Gegenstand der Ausgabe sein können; jetzt hingegen konnten auch die beiden späten Kollegien 1827 und 1831 berücksichtigt werden. Zum anderen – und dies hat den Ausschlag gegeben – sind in den Jahren 1979 und 1980 Ricardo Ferrara (Buenos Aires) und Peter C. Hodgson (Nashville, Tennessee) mit eigenen Projekten für eine spanisch- bzw. englischsprachige Neuausgabe mit dem Herausgeber und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum in Verbindung getreten – zu eben der Zeit, zu der der Herausgeber, gestützt auf ältere Vorarbeiten, mit der Vorbereitung der Ausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen im Rahmen der von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Gesammelten Werke Hegels begonnen hatte. So wurde beschlossen, diesen Kairos nicht verstreichen zu lassen und in gemeinsamer Arbeit der gegenwärtigen Forschung in den Ländern deutscher, englischer und spanischer Sprache eine neue Textgrundlage zu geben. Andererseits konnte im Zuge der Arbeiten an dieser Ausgabe die Vorbereitung der entsprechenden Bände der Gesammelten Werke weiter vorangetrieben werden.*

*Die vorliegende Ausgabe konnte – zumindest in Anbetracht des erforderlichen Arbeitsaufwands – vergleichsweise rasch fertiggestellt werden. Hierfür dankt der Herausgeber – auch im Namen von Ricardo Ferrara und Peter C.*

*Hodgson – Gudrun Kilian. Ihre Hilfe bei allen Arbeiten, die bei der Herstellung dieses Bandes und der beiden in Vorbereitung befindlichen Bände anfielen, hat das Werden dieser Ausgabe wohl nicht nur beschleunigt, sondern erst ermöglicht. Für die Durchführung von vorbereitenden Arbeiten sei meinem Sohn Jürgen gedankt; ihm und meiner Frau Ilona danke ich ferner für die Unterstützung beim Lesen der Korrekturen.*

*Der Herausgeber dankt ferner Herrn Prof. Dr. Karl Larenz und Herrn Pastor Bernd Raebel sowie der Handschriften-Abteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin, der Houghton Library der Harvard University, Cambridge, Mass., der Universitätsbibliothek Jena, der Biblioteka Jagiellonska Krakow, dem Deutschen Literaturarchiv Marbach a. N. und der Biblioteka Uniwersytecka Warszawa, daß sie durch ihre freundliche Bereitschaft, Manuskripte Hegels bzw. Vorlesungsnachschriften der Schüler zur Verfügung zu stellen, diese Edition ermöglicht haben. Dieser Dank gilt ebenso dem Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, daß es – durch Vermittlung von Herrn Prof. A. Gulyga – dem Hegel-Archiv zur Vorbereitung der Gesammelten Werke eine Kopie der Druckvorlage überlassen hat, die Bruno Bauer für die zweite Auflage der Religionsphilosophie angefertigt hat. Sie hat zur Einsicht in das Verhältnis der beiden ersten Ausgaben gute Dienste geleistet.*

## VORWORT DES HERAUSGEBERS

### *I. Die Religionsphilosophie im Kontext der Vorlesungen*

*Seit seiner Habilitation im Sommer 1801 an der Universität Jena hat Hegel – wenn auch durch die Jahre seiner Bamberger und Nürnberger Tätigkeit von 1807–1816 unterbrochen – zunächst in Jena, später, von 1816–1818, in Heidelberg und schließlich von 1818 an in Berlin über eine Fülle von Themen Vorlesungen gehalten: über Enzyklopädie, Logik und Metaphysik, Naturphilosophie, Anthropologie und Psychologie, Naturrecht, Weltgeschichte, Ästhetik und Geschichte der Philosophie. Aber erst zwei Jahrzehnte nach Beginn seiner akademischen Tätigkeit hat Hegel erstmals über Philosophie der Religion gelesen: im Sommersemester 1821 an der Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin.*

*Dieses späte Datum wird man aber nicht einem Desinteresse an dieser Materie zuschreiben. Bekanntlich finden sich wenige Gebiete der Philosophie, um die Hegel sich so kontinuierlich und intensiv bemüht hat wie um die Religionsphilosophie. Seit seinen Tübinger Studentenjahren gibt es keine Phase seines Lebens, aus der man nicht Zeugnisse für eine stete Beschäftigung mit Problemen der Religionsphilosophie anführen könnte. Dies gilt auch für die Jenaer Jahre. In ihnen hat Hegel religionsphilosophische Themen auch schon in seinen Vorlesungen behandelt – jedoch im Kontext anderer Vorlesungen, z. B. über Naturrecht oder Realphilosophie. Und in seinen Jahren als Schuldirektor in Nürnberg hat er – nach anfänglichem Sträuben – an der Schule Religionsunterricht erteilt. Dieses Sträuben galt allerdings nicht dem Inhalt der Religionsphilosophie, sondern der Aussicht, diesen Inhalt unter kirchlicher Aufsicht an Schulen vertreten zu sollen. In einem anderen Licht erschienen ihm Vorlesungen über diesen Gegenstand: Theologie auf einer Universität wollte ich gern vortragen und hätte es wohl nach einigen Jahren fortgesetzter philosophischer Vorlesungen getan.<sup>1</sup> Aber auch, als er von 1816–1818 wieder an einer Universität, in Heidelberg, wirken*

<sup>1</sup> Hegel an I. Niethammer. November 1807. In: Br 1. 196.

konnte, las er zunächst weder Religionsphilosophie noch gar Theologie, und ebensowenig in den ersten Berliner Jahren.

Daß Hegel die Religionsphilosophie erst so spät zum Gegenstand seiner Lehrtätigkeit machte, dürfte darin begründet sein, daß die Religionsphilosophie zu Beginn des 19. Jahrhunderts überhaupt noch nicht eine der etablierten Disziplinen der philosophischen Lehre war. Sie hat sich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts als selbständige Disziplin konstituiert und ist auch erst zu dieser Zeit als akademische Disziplin eingeführt worden. Man darf annehmen, daß nicht zuletzt Hegels Vorlesungen zur Etablierung der Religionsphilosophie im Kanon der philosophischen Einzelwissenschaften beigetragen haben. Sofern die philosophischen Vorlesungen zuvor Gott zum Gegenstand hatten, war dies den Vorlesungen über Rationaltheologie zugefallen, als einem Spezialgebiet der Metaphysik. Noch Kants Vorlesungen waren in dieser Form konzipiert. Die ›Religionsphilosophie‹ – als Abhandlung der natürlichen Religion – bildete hingegen ein Teilgebiet der Ethik. Doch finden sich um die Wende zum 19. Jahrhundert in den Lektionskatalogen bereits Titel wie *theoria religionis* oder *philosophia religionis*, und daneben auch Formulierungen wie *de Deo et religione philosophia*, in denen sich bereits ein Zusammenwachsen der beiden Teildisziplinen andeutet. In Hothos Nachschrift (siehe vorliegenden Band, Fußnote zu 33,64–67) findet sich noch ein Hinweis auf die Neuartigkeit des Hegelschen Unternehmens. Wenn man auch zweifeln kann, ob die von Hotho überlieferte Formulierung von Hegel in dieser Form gebraucht worden sei, so bildet sie doch zumindest ein subjektives Zeugnis der Empfindung dieser Neuartigkeit. So bilden Hegels Vorlesungen des Jahres 1821 einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur Verselbständigung der Religionsphilosophie als einer unabhängigen philosophischen Disziplin. Es scheint allerdings, als ob dieser Schritt, zumindest der Zeitpunkt, zu dem er erfolgte, nicht nur dem rein immanenten, leidenschaftslosen Gang der Erkenntnis und des Interesses an der Ausbildung dieser Wissenschaft entsprungen wäre.

Denn Hegel hatte seine Absicht, Vorlesungen über Religionsphilosophie zu halten, auch kurz zuvor noch nicht erkennen lassen. Noch in einem Votum an den Rektor der Berliner Universität über die Vollständigkeit des philosophischen Lehrangebots vom 5. Mai 1820 ist die Religionsphilosophie nicht als eigenständige Disziplin aufgeführt. Hegel nennt hier im Rahmen der Philosophie des Geistes neben Anthropologie und Psychologie nur die Ästhetik, die sich zugleich auf Religionsphilosophie be-



zieht.<sup>2</sup> Doch ein Jahr später hielt Hegel bereits die erste Vorlesung über die Philosophie der Religion. Was ihn zu diesem raschen Wandel seiner Absicht veranlaßt haben mag, läßt sich nur vermuten: Seine erste religionsphilosophische Vorlesung fiel in das Jahr, in dem der erste Band der Glaubenslehre Schleiermachers, seines Kollegen und – sowohl in religionsphilosophischer als auch in politischer Hinsicht – Antipoden an der Theologischen Fakultät erschien. Während des Semesters, in dem Hegel erstmals Religionsphilosophie las, Ende Juni 1821, erhielt Schleiermacher die ersten Exemplare seiner Glaubenslehre.<sup>3</sup> Im Blick auf dieses zeitliche Zusammentreffen fällt es schwer, an eine bloß zufällige Konstellation oder an einen eigentümlichen Zug der Zeit zu glauben, zumal wenn man an gleichzeitige und wenig spätere briefliche Äußerungen Hegels denkt. Am 9. Mai 1821, also noch während des Semesters, schreibt Hegel an Carl Daub, er erwarte begierig dessen Dogmatik, zumal er selbst gerade Religionsphilosophie lese, und er fährt fort: Schleiermacher läßt, soviel ich höre, gegenwärtig gleichfalls an einer Dogmatik drucken. Die Xenie fällt mir ein: »Lange kann man mit Rechenpfennigen zahlen, doch endlich muß man den Beutel doch ziehn!« – Ob dieser Beutel aber auch weiter nichts als Rechenpfennige ausschütten wird, müssen wir sehen.<sup>4</sup> Und nach Erscheinen der Glaubenslehre heißt es in einem Brief an Hinrichs: von Daub erwarte ich eine offene Erklärung, ob denn das die Dogmatik der unierten evangelischen Kirche sei, was man uns, – freilich nur in einem erst ersten Teile . . . als solche zu bieten die Unverschämtheit und Platttheit gehabt hat.<sup>5</sup> Noch deutlicher wird dieser Konflikt in einem nur drei Tage späteren Schreiben: Es tut not, daß wir nach und nach lauter werden.<sup>6</sup> Aus dieser Situation heraus ist auch Hegels Vorrede zu der Religionsphilosophie seines Heidelberger Schülers H. W. F. Hinrichs zu verstehen. Ihre bekannte Polemik gegen Schleiermacher<sup>7</sup> ist weniger als private Verunglimpfung eines Kollegen

<sup>2</sup> Hegel: Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht 1808–1816. Hrsg. J. Hoffmeister. Leipzig 1938. XXXIII f, Fußnote 1.

<sup>3</sup> Schleiermacher: Der christliche Glaube. 1821–1822. Kritische Gesamtausgabe Bd 7/1. Hrsg. von H. Peiter. Berlin/New York 1980. XXX.

<sup>4</sup> Hegel an C. Daub. 9. Mai 1821. In: Br 2. 262.

<sup>5</sup> Hegel an H. W. F. Hinrichs. 4. April 1822. In: Br 2. 303.

<sup>6</sup> Hegel an H. W. F. Hinrichs. 7. April 1822. In: Br 2. 305.

<sup>7</sup> Siehe H. W. F. Hinrichs: Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft. Heidelberg 1822. XVIII f; vgl. BSchr 74.

zu lesen denn als Instrument einer religionspolitischen Auseinandersetzung um die theologischen Fundamente der Evangelischen Kirche der Preußischen Union. Die Gleichzeitigkeit der religionsphilosophischen Vorlesungen mit dem Erscheinen der Dogmatik Schleiermachers, in Verbindung mit den genannten Zeugnissen, berechtigt zu der Vermutung, daß auch sie in Hegels Sicht – neben ihrer immanent-philosophischen Bestimmung – als ein solches Instrument nicht allein einer akademischen philosophisch-theologischen Auseinandersetzung, sondern darüber hinaus einer religionspolitischen Kontroverse gedacht waren. Der polemische Charakter dieser Vorlesungen wird in den späteren Kollegien sogar noch deutlicher.

Hegel hat seine Vorlesung in den Jahren 1824, 1827 und 1831 wiederholt. Über den äußeren Rahmen des Ablaufs dieser Vorlesungen ist wenig bekannt. Die Fakultätsakten geben an, daß die erste Vorlesung vom 30.04.–25.08. stattfand. Hegel las – wie auch in den späteren Jahren – vierstündig und hatte 49 Hörer. Das Kolleg 1824 dauerte vom 26.04.–26.08.; die Zahl der Hörer stieg auf 63 an, und 1827, in der Zeit vom 07.05.–10.08., hatte Hegel gar 119 Hörer. Damit zählt dieses Kolleg über Religionsphilosophie zu seinen am besten besuchten. Leider sind zum Kolleg 1831 keine Daten überliefert.<sup>8</sup>

Es ist in der Forschung darauf hingewiesen worden, daß Hegel die Religionsphilosophie jeweils neben der Logik und Metaphysik vorgetragen habe. Dies trifft zwar zu, und es ist auch unstrittig, daß Logik und Religionsphilosophie für Hegel in einem engen Zusammenhang stehen. Doch darf dieses zeitliche Zusammentreffen nicht überbewertet werden. Es ist vielmehr die Folge äußerlicher Umstände. Denn Hegel hat die umfangreicheren Vorlesungen, z. B. die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, jeweils im Wintersemester gelesen, hingegen die Religionsphilosophie, die nicht diesen Umfang erreicht, im Sommersemester. Und da er andererseits in jedem Sommer Logik und Metaphysik vorgetragen hat, ist allein hierdurch das zeitliche Zusammentreffen dieser beiden Disziplinen bedingt; es dürfte keine tieferen Gründe haben. Daß für Hegel gleichwohl eine besondere Verbindung zwischen beiden Disziplinen besteht, bleibt davon unberührt.

Über die Hörer der Religionsphilosophie ist gegenwärtig wenig bekannt. Einige Namen sind später im Umkreis der Hegelschen Schule bekannt geworden, wie L. v. Henning (Vorlesung 1821), C. L. Michelet (1821 und

<sup>8</sup> BSchr 744–749.

## EINLEITUNG nach dem Manuskript

Meine Herren!

Der Gegenstand dieser Vorlesungen ist die Religionsphilosophie  
 5 (Sie hat im allgemeinen, [im] ganzen denselben Zweck als die vormalige  
 ★ metaphysische Wissenschaft hatte, die man *theologia naturalis* nannte, unter der man den Umfang desjenigen verstand, was die bloße Vernunft von Gott wissen könne – die bloße im Unterschied einer positiven, geoffenbarten Religion, einer Religion, die man  
 10 von anderswoher als aus der Vernunft wisse), und der Gegenstand der Religion selbst ist der höchste, der absolute<sup>R</sup>, (das, was schlechthin wahrhaft ist,) (was die Wahrheit selbst ist): die Region, in der alle Rätsel der Welt, alle Widersprüche des Gedankens, alle Schmerzen des Gefühls gelöst sind – die Region der ewigen Wahr-  
 15 heit und der ewigen Ruhe, der absoluten Wahrheit selbst. Das, wodurch der Mensch sich vom Tier unterscheidet, ist das Bewußtsein, der Gedanke, und alle davon ausgehenden Unterschiede der Wissenschaften, Künste, und der unendlichen Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Gewohnheiten und Sitten, Tätigkeiten  
 20 und Geschicklichkeiten, Genüsse<sup>R</sup>, finden ihren letzten Mittelpunkt in dem Einen Gedanken Gottes; er ist der Ausgangspunkt von allem und das Ende von allem; von ihm nimmt [alles] seinen Anfang, und in ihn geht alles zurück. (Er ist der eine und einzige Gegenstand der Philosophie; mit ihm sich zu beschäftigen, in ihm alles  
 25 zu erkennen, auf ihn alles zurückzuführen, sowie aus ihm alles Besondere abzuleiten und alles allein zu rechtfertigen, insofern es aus ihm entspringt, sich in seinem Zusammenhang mit ihm erhält, von seinem

11 absolute] *am Rande mit Verweiszeichen*: a) Gegenstand b) Zweck der Religionsphilosophie – über beides vorläufig in dieser ersten Stunde –

20 Genüsse] *am Rande mit Verweiszeichen*: was Wert und Achtung hat bei uns; alles, worin der Mensch seine Bestimmung und sein Glück – worin seine Kunst und Wissenschaft ihren Stolz und Ruhm hat –. – Alles (*zur Vorlesung 1827*)

Strahl lebt und seine Seele hat. Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst.) Dieser Gegenstand ist allein durch sich selbst und um seiner selbst willen; er ist dies sich schlechthin Genügende, Unbedingte, Unabhängige, Freie, sowie der höchste Endzweck für sich. Wie der Gegenstand ist, so ist dann . . . Die Beschäftigung mit ihm kann keinen anderen Endzweck weiter haben, als ihn selbst; sie ist selbst die freieste, in ihr der Geist entbunden; sie ist es, in der [der] Geist aller Endlichkeit entladen und über alle versichert und bewährt [ist] – die Beschäftigung [mit] dem Ewigen. Wir müssen und dürfen eben darum selbst ein Leben mit und in dem Ewigen betrachten, und insofern wir dieses Leben empfinden, ein Gefühl desselben zugleich haben, so ist die Empfindung Auflösung alles Mangelhaften und Endlichen; sie ist (Empfindung der) Seligkeit, und nichts anderes unter Seligkeit [zu] verstehen. Weil Gott so das Prinzip und der Endpunkt, Wahrheit von allem und jedem Tun, Beginnen und Bestreben ist . . . Alle Menschen haben daher von Gott ein Bewußtsein, von der absoluten Substanz, als der Wahrheit wie von allem, so von ihnen selbst, von allem ihren Sein und Tun, und sehen diese Beschäftigung, Wissen, Fühlen von Gott als ihr höheres Leben, ihre wahre Würde an – als den Sonntag<sup>R</sup> ihres Lebens. Die endlichen Zwecke, der Ekel an den beschränkten Interessen, der Schmerz dieses Lebens – wenn auch nur einzelne Momente, selbst unglückliche Momente – der Kummer, Mühen und Sorgen dieser Sandbank der Zeitlichkeit, das Bedauern, Mitleiden – alles dieses \*

31–33 schlechthin . . . sich.] *W*<sub>2</sub>: In der Religion setzt sich der Mensch in Verhältnis zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und er erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewußtseins und in die Region, die frei von der Beziehung auf Anderes, das schlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selber ist.

35 in ihr der Geist entbunden *am Rande angeschlossen*

40 die Empfindung *am Rande angeschlossen*

42 und . . . verstehen *am Rande*

42–44 Weil . . . ist *am Rande mit Verweiszeichen*

48 Sonntag] *am Rande*: Sonntag α) Schmerz, – so endliche Interessen verschweben β) Substanz von Allen γ) Segnungen ins konkrete Leben

49 der Ekel an *am Rande*

50–51 wenn . . . Momente *am Rande*

fühlt sich wie ein Traumbild verschweben zu einer Vergangen-  
 ★ heit; wie die Psyche, die aus den Fluten der Vergessenheit schöpft, und  
 55 ihr anderes zeitliches Wesen zu einem Schein verschwebt, der ihr we-  
 der bange macht, noch von dem sie weiter abhängig ist. (Wie wir auf  
 der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des  
 Irdischen entfernt, in den blauen Himmel uns hineinsehen und mit  
 Ruhe und Entfernung alle Beschränkungen der Landschaften und der  
 60 Welt übersehen), so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch in  
 der Religion, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als  
 einen fließenden Schein betrachtet, der in dieser reinen Region  
 nur im Strahl der Befriedigung und der Liebe seine Schattierun-  
 gen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemil-  
 65 dert, abspiegelt. Es ist dem Menschen in diesem Anschauen und  
 Gefühl nicht um sich selbst zu tun, nicht um sein Interesse, Eitelkeit,  
 Stolz seines Wissens und Begehens, sondern um diesen seinen Inhalt al-  
 lein – die Ehre Gottes kundzutun und seine Herrlichkeit zu  
 offenbaren.

70 Dies ist die allgemeine Anschauung, Empfindung, Bewußtsein –  
 oder wie wir es nennen wollen – der Religion. Ihre Natur zu unter-  
 suchen und zu erkennen ist es, was die Absicht dieser Vorle-  
 sungen ist.<sup>R</sup>]

Ich<sup>R</sup> habe diese Erkenntnis zum Gegenstand meiner Vorlesungen  
 75 machen wollen, zuerst, weil ich es zu keiner Zeit für so wichtig und  
 so sehr für Bedürfnis halte, daß mit dieser Erkenntnis wieder Ernst  
 gemacht werde, und das nähere Interesse und Wichtigkeit der Reli-  
 gionsphilosophie in unserer Zeit liegt aber darin. Denn die Lehre, daß  
 ★ wir von Gott nichts wissen können, daß wir ihn nicht er-

53-56 zu ... ist *am Rande mit Verweiszeichen* (weder über nicht mehr; von  
 über in)

72-73 Vorlesungen ist.] *am Rande*: zu allererst – bestimmten  
 Zweck der Religionsphilosophie fassen

72-73 Vorlesungen ist.] *am Rande mit Verweiszeichen*: Siehe besonderes  
 Blatt (*d. h. Blatt 3*)

74 Ich] *darüber mit Verweiszeichen an das vorhergehende Blatt angeschlossen*: Zu  
 Religionsphilosophie

75 zuerst *am Rande*

77-78 und<sub>1</sub> ... *darin zwischen den Zeilen und am Rande*

kennen können, ist in unseren Zeiten zu einer ganz anerkannten Wahrheit, zu einer ausgemachten Sache geworden – eine Art von Vorurteil –, und wer den Gedanken faßt, versucht, mit der Erkenntnis Gottes sich einzulassen, die Natur desselben denkend zu begreifen, so kann er gewärtig sein, daß man gar nicht einmal acht darauf hat, und daß ein solcher Gedanke ein längst widerlegter Irrtum sei, daß darauf gar nicht mehr zu achten sei. Je mehr sich die Erkenntnis der endlichen Dinge ausgebreitet, indem die Ausdehnung der Wissenschaften beinahe ganz grenzenlos geworden ist – alle Gebiete des Wissens zum Unübersehbaren erweitert – um so mehr hat sich der Kreis des Wissens von Gott verengt. Es hat eine Zeit gegeben, wo alle Wissenschaft eine Wissenschaft von Gott gewesen ist; unsere Zeit dagegen hat das Ausgezeichnete, von allem und jedem – und zwar einer unendlichen Menge von Gegenständen – zu wissen, nur nichts von Gott. Es hat eine Zeit gegeben, wo [man] das Interesse hatte, den Drang, von Gott zu wissen, seine Natur zu ergründen, wo der Geist keine Ruhe hatte und fand, als in dieser Beschäftigung – wo er sich unglücklich fühlte, dies Bedürfnis nicht befriedigen zu können und alles andere Interesse zu erkennen für geringer achtete. Unsere Zeit hat sich dies Bedürfnis und die Mühe desselben abgetan; wir sind damit fertig geworden. Was Tacitus von den alten Deutschen prädiert, daß sie *securi adversus Deos* gewesen, | das sind wir in Rücksicht des Erkennens wieder geworden – *securi adversus Deum*. Es macht unserem Zeitalter keinen Kummer mehr, von Gott nichts zu erkennen; vielmehr gilt es für die höchste Einsicht, daß diese Erkenntnis sogar nicht möglich sei. Was die christliche Religion, wie alle Religionen, für das Höchste, das absolute Gebot erklärt – Ihr sollt Gott erkennen –, dies gilt jetzt für eine Torheit. Christus sagt: Ihr sollt vollkommen sein, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist. Diese hohe Forderung

89-90 zum Unübersehbaren erweitert zwischen den Zeilen und am Rande

91 Wissenschaft am Rande angeschlossen

99 und] *W*<sub>2</sub>: die geistigen Kämpfe, welche das Erkennen Gottes im Inneren hervorruft, waren die höchsten, die der Geist kannte und in sich erfuhr, und

ist der Weisheit unserer Zeit ein leerer Klang; sie hat ein unendliches Gespenst aus Gott gemacht, das fern von unserem Bewußtsein ist, und ebenso die menschliche Erkenntnis zu einem eitlen Gespenst der Endlichkeit, Schemen, Erfüllung  
 115 der Erscheinung. Wie sollten wir noch das Gebot achten, ihm einen Sinn beilegen – Ihr sollt vollkommen sein, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist –, da wir von ihm, von seiner Vollkommenheit nichts erkennen? Wie soll es uns Gebot [sein], deren Wissen und  
 \* Wollen so beschränkt und durchaus nur an die Erscheinungen an-  
 120 gewiesen ist, und denen die Wahrheit schlechthin ein Jenseits bleiben soll – und Gott ist die Wahrheit. Man muß solchen Standpunkt dem Inhalt nach für die letzte Stufe der Erniedrigung des Menschen betrachten, bei welcher er um so hochmütiger zugleich ist, als er sich diese Erniedrigung als das Höchste und als seine wahre Bestimmung  
 125 erwiesen hat, und nur diese formelle Seite – daß der Mensch selbst durch die Erkenntnis zu dem Resultat [kommt], seine Erkenntnis fasse auf alles andere, nur das Wahre nicht – ist, was noch ein Interesse hat; von dem nachher. Dies das nähere Interesse der Wissenschaft der Religion in unserer Zeit, die aufgegeben ist.

130 Ich erkläre solchen Standpunkt und solches Resultat für schnurstracks entgegen der ganzen Natur der christlichen Religion. Nach ihr sollen wir Gott, seine Natur und Wesen erkennen, und diese Erkenntnis als das Allerhöchste achten. Der Unterschied, ob durch Glauben, Autorität, Offenbarung, oder wie man es  
 135 nennt, durch die Vernunft – dieser ist hier gleichgültig, denn jene Erkenntnis ist ebenso mit dem Inhalt, den die Offenbarung von göttlicher Natur gibt, fertig geworden, als mit dem Vernünftigen.

Es ist aber hier im Interesse der Vernünftigkeit, daß wir diesen Standpunkt näher mit seiner Weisheit zu betrachten haben. Aber  
 140 wir haben auf ihn, in bestimmterer Rücksicht und Betrachtung auf ihn zurückzukommen, ihn dann ausführlicher zu behandeln. Hier genüge, ihn bemerklich gemacht und erklärt zu haben, daß diese Vorlesungen

121 und ... Wahrheit.] *W*<sub>2</sub>: Und was, müssen wir weiter fragen, was wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?

128–129 Dies ... ist *am Rande*

138–144 Es ... erkennen *am linken und unteren Rande mit Verweiszeichen*

vielmehr den Zweck haben, das Gegenteil von dem zu tun, was er für das Höchste hält – Gott zu erkennen. Wir haben ihn zunächst auf . . . |

Zunächst<sup>R</sup> muß dies das bestimmte Bewußtsein über unseren 145  
Zweck [sein], daß die Religion in jedem Vorausgesetztes und Vorhandenes – der Stoff ist, den wir nur begreifen wollen; es ist nicht darum zu tun, diese Grundlage hervorbringen [zu] wollen, |son-  
dern sie ist die Sache, die in jedem für sich vorhanden sein muß – 150  
nicht ein der Substanz nach Neues, Fremdes, in den Menschen hin-  
einbringen. Es wäre ebenso, als wenn man in einen Hund Geist  
hineinbringen wollte, dadurch, daß man ihn geistige Erzeug-  
nisse sehen, oder Witziges fressen oder gedruckte Schriften kauen  
ließe, oder sowenig man einen Blinden damit sehend machen wollte,  
daß man ihm von Farben vorspräche. Wer nicht seine Brust auch aus 155  
dem Treiben des Endlichen ausgeweitet und in den reinen Äther  
der Seele geschaut, ihn genossen, nicht das frohe und ruhige  
Gefühl des Ewigen gehabt hat, sei es auch nur in der Form der  
Sehnsucht getrübt, der besäße den Stoff nicht, von dem hier die  
Rede ist. (Er kann etwa eine Vorstellung davon haben, aber der 160  
Inhalt ist nicht seine eigene Sache; es ist ein Fremdes, um das er  
sich bemüht.) Es kann der Fall sein, daß durch philosophische Er-  
kenntnis der Religion sie im Gemüt geweckt wird und ihr Gefühl in  
ihm aufgeht, aber ist nicht notwendig; es ist selbst nicht die Ab-  
sicht der Philosophie; nicht, was man nennt »erbauen« – dies 165  
die Absicht der Predigt, auf das Herz, die Einzelheit des Subjekts als  
eines solchen gerichtet. Denn die Philosophie hat wohl die Not-

144 Wir . . . auf Text bricht am unteren Rand des Blattes ab; eine etwaige Fortsetzung ist verlorengegangen

145 Zunächst<sup>R</sup> am linken und unteren, verderbten Rande: Die nähere Einleitung aber zu dem, was ich mir in diesen Vorlesungen vorgesetzt, dadurch nehmen, daß ich zuerst im allgemeinen die Stellung der Philosophie der Erl (verschrieben für Religion ?) zur Religion berühre, [den] ? Zweck, soweit dies vorläufig geschehen kann . . . und zwar α) Verhältnis der Philosophie zur Religion als einem Subjekt angehörig – β) Verhältnis des Erkennens zur Religion

149–151 – nicht . . . hineinbringen am Rande angeschlossen

155–156 aus . . . Endlichen am Rande mit Verweiszeichen

158–159 hat, . . . getrübt am Rande angeschlossen

165–167 nicht, . . . gerichtet am Rande angeschlossen



wendigkeit der Religion an und für sich selbst zu entwickeln und vorzustellen – es zu begreifen, daß der Geist von den anderen Weisen seines Wollens, Vorstellens und Fühlens zu dieser seiner absoluten Weise fortgeht und fortgehen muß – Notwendigkeit, daß sie das Schicksal, die Wahrheit des Geistes ist –, aber ein anderes ist, das INDIVIDUELLE Subjekt zu dieser Höhe zu erheben; die Willkür, die Verkehrtheit, die Schlaffheit der Individuen kann in die Notwendigkeit der allgemeinen geistigen Natur eingreifen, von ihr abweichen und versuchen, sich einen eigentümlichen Standpunkt zu geben und sich auf demselben festzuhalten; das Subjekt kann überhaupt böse sein, denn auch diese Möglichkeit liegt in der Freiheit – sich auf dem Standpunkt der Meinung, der Unwahrheit, Trägheit gehen lassen, oder mit Wissen auf demselben sich festhalten und verweilen. Die Planeten, die Pflanzen, die Tiere können nicht abweichen von der Notwendigkeit ihrer Natur, von den Gesetzen ihrer Gattung, ihrer Wahrheit; sie werden, was sie werden sollen; Sein und Sollen nicht getrennt; aber die menschliche Freiheit trägt die Willkür in sich und kann sich von ihrer Notwendigkeit, ihrem Gesetz absondern, ihrer Bestimmung entgegen arbeiten und entgegen handeln. Wenn also die Erkenntnis wohl die Notwendigkeit des religiösen Standpunkts einsähe, wenn der Wille an der Wirklichkeit die Nichtigkeit seiner Absonderung erführe, so hindert dies nicht, daß er nicht auf seinem Eigensinn beharren könnte – sich von seiner Notwendigkeit und Wahrheit entfernt, abgesondert stellen könnte. |

Allerdings kann es wohl auch der Fall sein, daß die Religion durch die Philosophie im Gemüt und Geist erst aufgeht, sowie durch viele andere Anregungen und Wege – zunächst durch den allgemeinen Religionsunterricht, den wir von Jugend empfangen, usf. – das Gefühl der Religion erweckt wird. Aber es ist, wie gesagt, in Bezug auf das Individuum nicht als eine Notwendigkeit vorzustellen – nicht vorzustellen, als ob die Erkenntnis sich da-

171–172 Notwendigkeit, . . . ist *am Rande angeschlossen*

179–181 – sich . . . verweilen *am Rande angeschlossen*

183–184 ihrer<sub>2</sub> . . . getrennt *zwischen den Zeilen und am Rande*

191–192 – sich . . . könnte *am ursprünglichen Absatzende angeschlossen*

durch zu bewähren habe, daß sie die Religion in diesem oder je- 200  
nem Subjekt hervorbringen müsse. Man kann nach einer seichten  
Manier des Raisonnements ein Argument gegen die Erkennt-  
nis ziehen, daß dieser oder jener sie besitze und noch von  
Religion entfernt geblieben sei; die Erkenntnis ver helfe also nicht  
dazu, sei nicht der Weg und das Mittel zur Religion<sup>R</sup>. Sie 205  
will und soll dies auch nicht sein, denn sie hat, wie gesagt, zu  
ihrem Endzweck, die Religion, die IST, zu erkennen und zu  
begreifen – nicht daß sie so [beabsichtigte,] in diesem oder jenem  
Subjekt zur Religion zu bewegen, es religiös zu machen, wenn es  
nichts von Religion in sich hat oder haben wollte, viel weni- 210  
ger dies als den einzig wesentlichen Weg zur Religion anzugeben. Die  
metaphysische theologia naturalis hat man angesehen, als ob sie  
dies leisten sollte; die Philosophie muß voraussetzen, daß das Subjekt  
soweit mit sich fertig geworden. (Welches Verhältnis aber näher die  
Erkenntnis zur Religion habe, davon nachher.) 215

Aber in der Tat ist kein Mensch so verdorben, so verloren, so  
schlecht und so elend, daß er überhaupt von derselben nichts  
inne hätte, noch sie [nicht] konnte, kein Bewußtsein derselben  
hätte, wäre es auch, daß er Furcht vor derselben, Sehnsucht oder  
Haß gegen sie hätte. Indem der Mensch Mensch und nicht 220  
ein Tier ist, so ist [sie] nicht eine ihm fremde Empfindung oder An-  
schauung. Auf was es aber ankommt, ist das Verhältnis der RELI-  
GION im Menschen zu seiner übrigen Weltanschauung, Be-  
wußtsein, Erkenntnis, Zwecken, Interessen. Auf dies Verhält-  
nis bezieht sich und wirkt wesentlich die philosophische Er- 225  
kenntnis<sup>R</sup>.

205 Religion] *am Rande*: Schuld gegeben – das wirklich so gemeint  
209–215 zu2 . . . nachher.)] (1) zu machen. Welches Verhältnis . . . nachher.  
(2) zu machen, wenn es nichts . . . haben wollte (3) *Text*: (*Randbemerkung*  
viel weniger . . . geworden *versehentlich hinter* zu machen *eingefügt*)

220 hätte.] *W2*: hätte; denn auch in dem letzteren Falle ist er doch innerlich  
mit ihr beschäftigt und verwickelt.

225–226 Erkenntnis] *am Rande mit Verweiszeichen*: (*gestr*: Auf dieses Ver-  
hältnis bezieht sich näher die Philosophie der Religion) Damit treten wir unse-  
rer Absicht näher. Seine Vermittlung – Versöhnung – andere Standpunk-  
te; zwei Hauptstandpunkte der Religion erwähnen – anführen – *über dem Ge-*

## EINLEITUNG nach der Vorlesung von 1824

### *A. Die Beziehung der Religionsphilosophie auf das Ganze der Philosophie*

5 Ich habe es für nötig erachtet, der Betrachtung der Religion einen  
eigenen Teil der Philosophie zu widmen. Zuerst wollen wir die Bezie-  
hung der Religionsphilosophie zur Philosophie überhaupt betrachten;  
hieran knüpft sich das Interesse der Zeit an Religion und Philosophie  
und drittens verbindet sich hiermit das Verhältnis der Religionsphilo-  
10 sophie und der Philosophie zur positiven Religion.

Zunächst ist im allgemeinen zu erinnern, welchen Gegenstand wir  
in der Religionsphilosophie vor uns haben. Es ist der Gegenstand der  
Religion selbst; er ist der höchste, absolute Gegenstand. Die Reli-  
gionsphilosophie hat zu ihrem Zweck, zum Inhalt, die Region, worin  
15 alle Rätsel der Welt, alle Widersprüche des tiefsinnenden Gedankens,  
jeder Schmerz des Gefühls aufgelöst, befriedigt ist – die Region der  
ewigen Ruhe, der Wahrheit. Der Mensch ist Mensch durch das Be-  
wußtsein – dadurch, daß er denkt, und dadurch, daß er Geist ist; davon  
gehen dann die vielfachen Gebilde und Gestaltungen, | die Wissen-  
20 schaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die  
sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus. Von da geht al-  
les aus, was Achtung, Befriedigung, Ehre und Glück ihm gibt; alle  
diese Interessen haben ihren Mittelpunkt, finden ihr Ende und ihren  
Anfang, ihre Wahrheit, in dem einen Gedanken, in dem Gedanken  
25 Gottes. Gott wird in der Religion gewußt; er ist die erhaltende Mitte,  
das Beseelende aller dieser Gestaltungen in ihrer Existenz. Wenn wir  
diesen Gegenstand in Beziehung auf anderes betrachten, so können wir  
sagen, daß er um seiner selbst willen schlechthin sei, er habe keine  
solche Beziehung, er ist schlechthin an und für sich das Unbedingte,  
30 Freie, Grenzenlose, das nur sich selber Zweck und Endzweck ist.

Die Religion erscheint als Beschäftigung mit diesem Gegenstand.  
Die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck ist darum schlechthin  
frei und ist deshalb Zweck für sich; denn in diesen Endzweck laufen

alle anderen Zwecke zurück, vor ihm verschwinden sie, bis dahin für  
 sich geltend; gegen ihn hält kein anderes aus, sie finden alle ihre Erle- 35  
 digung in ihm. Die Beschäftigung mit diesem Gegenstand ist das sich  
 selbst Genügende und Befriedigende, was nichts anderes will als nur  
 dieses. Es ist daher die absolute freie Beschäftigung, das absolut freie  
 Bewußtsein. Diese Beschäftigung ist also das Bewußtsein der absolu-  
 ten | Wahrheit; als Empfindung bestimmt ist sie der absolute Genuß, 40  
 den wir Seligkeit nennen; als Tätigkeit tut sie nichts anderes, als die  
 Ehre Gottes zu manifestieren, die Herrlichkeit desselben zu offenbaren.  
 Die Völker überhaupt haben denn diese Beschäftigung, ihr religiöses  
 Bewußtsein als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens an-  
 gesehen, worin denn die endlichen Zwecke, die beschränkten Interes- 45  
 sen, die Mühe, Schmerz, Ekel, die irdischen, endlichen Sorgen, worin  
 aller Ekel, alles Kümmerliche der Alltagswelt verschwebt, es sei im  
 gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung der An-  
 dacht; so verschwebt alles dies zu einer Vergangenheit. Aus dieser Flut  
 der Vergessenheit trinkt Psyche, und mit dem Trunk verschweben ir-  
 dische Sorgen und Kummer, die ganze Zeitlichkeit, zur ewigen Har-  
 monie. \*

Dies Bild des Absoluten, das die religiöse Andacht vor sich hat, kann  
 mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewißheit, Genuß  
 haben oder als ein Ersehntes, Gehofftes, Entferntes, Jenseitiges darge- 55  
 stellt werden; immer ist es nicht isoliert, sondern es strahlt in die zeit-  
 liche Gegenwart. Der Glaube erkennt es als die Wahrheit, als die Sub-  
 stanz der vorhandenen Existenzen, und dieser Inhalt der Andacht ist  
 das Beseelende der gegenwärtigen Welt, macht sich wirksam in dem  
 Leben des Individuums, | regiert sein Tun und Lassen, sein Wollen und 60  
 sein Handeln. Dies ist die Vorstellung, welche die Religion von Gott  
 im allgemeinen hat, und diesen Inhalt macht die Religionsphilosophie  
 zum Inhalt einer besonderen Betrachtung.

46 worin] *Ho*: wo auf der Sandbank der Zeitlichkeit

56-57 immer . . . Gegenwart.] *so auch*  $W_1$ ;  $W_2$ : immer bleibt es doch Ge-  
 wißheit und strahlt es als ein Göttliches in die zeitliche Gegenwart und gibt es  
 das Bewußtsein von der Wirksamkeit der Wahrheit auch neben dem Angst-  
 vollen, das hier in dieser Region der Zeitlichkeit die Seele noch quält. (*Co?*  
*He?*)

★

Wenn ich für nötig erachtet habe, dies zu tun, so muß ich bemerken,  
 65 daß mir früher entgangen war, daß die *theologia naturalis* ein Gegen-  
 ★ stand der Wolffschen Philosophie war, welche die Natur Gottes zum  
 Inhalt der Philosophie bringt. Diese Betrachtung beschränkt sich je-  
 doch auf die damalige Weise der Verstandesmetaphysik und ist mehr  
 anzusehen als Wissenschaft des Verstandes, als des vernünftigen Den-  
 70 kens. Diese Art und Weise der Ausführung schien nichts daran zu än-  
 dern, daß diese Wissenschaft nicht denselben Zweck mit der unsrigen  
 hätte haben können. Allein sie hat sich wesentlich Theologie genannt,  
 ihr Inhalt und Gegenstand ist Gott als solcher gewesen; unser Gegen-  
 stand ist aber nicht nur Gott als solcher, sondern der Inhalt unserer  
 75 Wissenschaft ist die Religion. Wir können aber auch in Rücksicht auf  
 diese konkrete Wissenschaft sagen, weil diese Wissenschaft nur Ver-  
 standeswissenschaft war, so hat sich ihr Begriff von Gott auf das dürre  
 ★ Resultat eines abstrakten | Verstandeswesens beschränkt, und sofern  
 Gott als Verstandeswesen gefaßt wird, so wird er nicht als Geist gefaßt;  
 80 sofern er aber als Geist gefaßt wird, so schließt dieser Begriff die sub-  
 jektive Seite in sich, die in der Bestimmung der Religion zu diesem In-  
 halt hinzukommt.

Wir haben es hier also nicht mit Gott als solchem, als Gegenstand zu  
 tun, sondern zugleich mit Gott, wie er in seiner Gemeinde ist; es wird  
 85 sich zeigen, daß er nur wahrhaft begriffen werden kann, wie er als  
 Geist ist und so sich selbst das Gegenbild einer Gemeinde und die Tä-  
 tigkeit einer Gemeinde in Beziehung auf ihn macht, und daß die Lehre  
 von Gott nur als Lehre von der Religion zu fassen und vorzutragen ist.  
 Weiter ist bei dem Verhältnis beider Wissenschaften überhaupt zu be-  
 90 merken, daß unsere Wissenschaft nicht von der Philosophie unter-  
 schieden ist. Die Philosophie hat überhaupt Gott zum Gegenstand, und  
 eigentlich zum einzigen Gegenstand. Philosophie ist keine Weltweis-  
 heit, wie man sie vormalig so genannt hat; man hat sie so genannt im  
 Gegensatz gegen den Glauben. Sie ist aber in der Tat nicht eine Weis-  
 95 heit der Welt, sondern eine Erkenntnis des Nichtweltlichen, keine Er-  
 kenntnis | der äußerlichen Existenz, des empirischen Daseins und Le-

64-67 Wenn . . . bringt.] *Ho*: Indem es für nötig erachtet wird, diesen Ge-  
 genstand zum Inhalt der philosophischen Betrachtung zu machen, kann zu-  
 ★ nächst bemerkt werden, daß dies zum ersten Mal geschieht.

bens oder des formellen Universums, sondern sie ist Erkenntnis alles dessen, was ewig ist – dessen, was Gott ist und dessen, was seine Natur, indem sie sich manifestiert, entwickelt.

Insofern ist also auch hier derselbe Gegenstand im allgemeinen, den wir in der Philosophie überhaupt haben, aber es ist auch ein Unterschied vorhanden. 100

In der Philosophie wird das Höchste das Absolute, Idee genannt, und es ist überflüssig, weiter zurückzugehen; dies Höchste wird in der Wolffschen Philosophie sogar *ens*, Ding, genannt, und es kündigt sich sogleich als eine Abstraktion an, welche unserer Vorstellung von Gott überhaupt nicht entspricht. Das Absolute in der neueren Philosophie ist nicht bloß ein solches *ens*, ist nicht so voller Abstraktion; aber das, was wir das Absolute und die Idee nennen, ist darum noch nicht gleichbedeutend mit dem, was wir Gott nennen. 110

Die Verschiedenheit selbst bemerklich zu machen, müssen wir zunächst betrachten, was ›Bedeutung‹ selbst bedeutet. – Wenn wir fragen, was bedeutet dies oder jenes, so wird nach zweierlei gefragt, und zwar nach dem Entgegengesetzten. | Erstlich nennen wir das, was wir meinen, den Sinn, den Zweck, allgemeinen Gedanken jenes Ausdrucks, Kunstwerks, das Innere. Das ist das, nach dem wir fragen. Das Innere ist doch überhaupt allgemeine Vorstellung, Bestimmtheit; es ist der Gedanke überhaupt. – Wenn wir so fragen, was ist Gott, was bedeutet der Ausdruck ›Gott‹, so wollen wir den Gedanken, der soll uns angegeben werden, die Vorstellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden soll, und so ist allerdings das, was wir in der Philosophie das Absolute oder die Idee nennen, die Bedeutung; es ist das Absolute, die Idee, die begriffene Natur Gottes, die in Gedanken gefaßte Natur Gottes, oder das logische Wesen desselben, was wir wissen wollen. Dies ist eine Bedeutung der Bedeutung, und insofern ist das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott. 120 125

Aber wir fragen noch in einem zweiten Sinne, der das Entgegengesetzte verlangt. Nämlich wenn wir von reinen Gedankenbestimmung-

104-105 zurückzugehen; . . . es] *so auch*  $W_1$ ;  $W_2$ : zurückzugehen und anzuführen, daß dies Höchste in der Wolffschen Philosophie *ens*, Ding, genannt wurde; denn das (*Va*)

130 gen anfangen, und nicht von der Vorstellung, so kann es der Fall sein, daß der Geist sich in dieser Gedankenbestimmung nicht befriedigt findet, nicht darin zu Hause ist, und fragt, was diese reine Gedankenbestimmung zu bedeuten habe. So findet sich z. B. die Bestimmung von Einheit des Subjektiven und Objektiven, von Einheit des Realen  
 135 und Ideellen; man kann jedes für sich verstehen – wissen, was Einheit, Objektives, Subjektives usf. ist, und doch kann man sehr wohl sagen, man verstehe diese Bestimmung nicht. Wenn wir in einem solchen Fall fragen, so ist ›Bedeutung‹ das Entgegengesetzte von vorher. Hier wird eine Anschauung, Vorstellung der Gedankenbestimmung gefordert, ein Beispiel, ein Beiherspielendes des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Unser Ausdruck ›Beispiel‹ enthält schon die Vorstellung und Anschauung dessen. Wenn wir einen solchen Gedankeninhalt schwer finden, so ist das Schwere darin, daß wir keine Vorstellung davon haben; durch das Beispiel wird es uns deutlich, und  
 140 [wir] sagen, jetzt wissen wir, was solcher Gedankeninhalt bedeutet; der Geist ist sich so erst gegenwärtig in diesem Inhalt. Wenn wir so von der Vorstellung Gottes anfangen und nach der Bedeutung fragen, so ist einerseits die Idee von Gott verlangt, das Absolute, das im Begriff erfaßte Wesen, und diese Bedeutung ist gemeinsam mit der logischen  
 150 Idee; aber Gott ist dies, nicht nur an sich zu sein, er ist ebenso wesentlich für sich. Er ist Geist, und nicht der endliche, sondern der absolute | Geist, und dies, daß er Geist ist, ist das, daß er nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das Erscheinende, das sich Offenbarung, das sich Gegenständlichkeit Gebende ist.

138 vorher.] *Ho*: vorher. Denn wollten wir früher das innerste Wesen, den Begriff eines vor uns liegenden Gegenstandes erfragen, genügte er uns an seiner Äußerlichkeit nicht, so ist es jetzt, da wir ihn seinem innersten Wesen, seinem Gedanken nach vor uns haben, das entgegengesetzte Bedürfnis, das uns antreibt, diesem reinen Gedanken Äußerlichkeit zu geben.

141–142 Unser . . . dessen.] *Ho*: Doch ist zugleich im Wort ›Beispiel‹ schon die Äußerlichkeit als nur beiherspielendes, der reine Gedanke aber als das Substantielle anerkannt. Und diese zweifache Bedeutung der Bedeutung deutet uns die Idee, als der innere Begriff, der reine Gedanke, welcher aber ebenso zur Entäußerung seiner fortgeht, sich Beispiele seiner selbst gibt und darin das Wesentliche bleibt und für sich selbst doch das Beispiel seiner wird.

149–150 gemeinsam . . . Idee] so auch  $W_1$ ;  $W_2$ : mit der logischen Philosophie gemein; die logische Idee ist Gott, wie er an sich ist (*Va*, ähnlich *De*)

Wenn wir so in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachten, 155  
 so haben wir zugleich auch die Weise seiner Vorstellung vor uns; er  
 stellt nur sich vor und nur sich selber vor. Dies ist die Seite des Daseins  
 des Absoluten. In der Religionsphilosophie haben wir so das Absolute  
 zum Gegenstand, aber nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern  
 auch in der Form seiner Manifestation. – Die allgemeine Idee ist also zu 160  
 fassen in ihrer schlechthin konkreten Bedeutung, worin die Bestim-  
 mung liegt, zu erscheinen, sich zu offenbaren. Diese Seite des Daseins  
 ist aber selbst wieder in der Philosophie zu denken und mit dem Ge-  
 danken zu fassen.

Aber die Philosophie in ihren sonstigen Teilen betrachtet die lo- 165  
 gische Idee, die Idee, wie sie im Gedanken, nicht nur für unseren Ge-  
 danken [ist], sondern wie der Inhalt selbst der Gedanke, Gedankenbe-  
 stimmungen sind. Ferner zeigt die Philosophie das Absolute in seiner |  
 Hervorbringung, in seiner Tätigkeit, und diese Tätigkeit ist der Weg  
 des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das 170  
 Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht  
 bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Hervorge-  
 hende ist, [und] ebenso der Anfang des Ersten zu sein. Diese bestimm-  
 ten Gestaltungen der Idee oder des Absoluten – die Natur, der endliche

161–162 worin . . . offenbaren.] *so auch*  $W_1$ ;  $W_2$ : der Wesentlichkeit über-  
 haupt, als auch ihrer Tätigkeit, sich herauszusetzen, zu erscheinen, sich zu offen-  
 baren. Wir sagen populär, Gott ist der Herr der natürlichen Welt und des Gei-  
 sterreichs; er ist die absolute Harmonie beider und das Hervorbringende und  
 Betätigende dieser Harmonie, es fehlt hierin weder der Gedanke und Begriff,  
 noch auch die Manifestation desselben, sein Dasein. (*Co*)

163 in der Philosophie] *Ho*: da wir philosophisch betrachten  $W$ : (da wir in  
 der Philosophie sind) (*Va*)

167–168 Gedankenbestimmungen] *Ho*: Gedankenbestimmungen, und  
 zwar die ganze Totalität der sich durch sich und aus sich entwickelnden Gedan-  
 kenbestimmungen

170 Geist, und Gott] *Ho*: Geist als Wissen ihrer selbst. Das Wissen des Abso-  
 luten von sich als Absolutem

171–173 daß . . . sein] *Ho*: nicht nur einseitig in der Bestimmung des Resul-  
 tats zu bleiben, sondern als zu sich aus sich zurückgekehrt, sich ebensosehr als  
 das schlechthin Erste zu wissen  $W$ : Die Einseitigkeit des Resultats wird im Re-  
 sultate selbst aufgehoben (*Va*)



- 175 Geist, die Welt des Bewußtseins – sind Verleiblichungen der Idee, aber bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee; Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu sein.

In der Religionsphilosophie betrachten wir die Idee nicht bloß, wie  
 180 sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in ihrer endlichen Weise der Erscheinung, sondern als das Absolute, als die logische Idee; aber auch zugleich, wie diese Idee erscheint, sich manifestiert, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist. Der Geist ist das sich Manifestierende, das Erscheinende, aber in seiner Erscheinung  
 185 unendlich; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht; er reflektiert sich selbst in sich. Dies ist also überhaupt die Stellung der Religionsphilosophie zu den anderen Teilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der anderen Teile; hier ist dies Ende | zum Anfang gemacht. Daß Gott als Resultat erscheint, machen wir zu unserem besonderen Gegenstand –  
 190 als schlechthin konkrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung, die identisch ist mit der Substanz, mit dem Wesen; dies ist der Inhalt, die Bestimmung dieses Inhalts.

Dies ist, abstrakt ausgesprochen, der Inhalt der Religionsphilosophie; diesen Inhalt betrachten wir mit denkender Vernunft, und diese  
 195 Bestimmung, daß es denkende Betrachtung ist, führt uns auf die Stellung der Religionsphilosophie in Beziehung auf das Bedürfnis der Zeit, Verhältnis der Religionsphilosophie zur Theologie der Zeit, zur Kirche, zur Vorstellung von Gott.

Die Religionsphilosophie haben wir betrachtet als die Betrachtung  
 200 der konkreten Idee des Göttlichen in vernünftiger Form, als begrei-

175 Welt des Bewußtseins] *so Pa; Ho: der Wille, der Staat W<sub>1</sub>: der Wille W<sub>2</sub>: die Welt des Bewußtseins, der Intelligenz und des Willens (Va)*

179 Idee] *W: an sich seiende, logische Idee (No)*

186 in sich.] *ähnlich W<sub>1</sub>; in W<sub>2</sub> folgt: Es ist in dieser Bestimmung der Erscheinung auch die endliche Erscheinung – das ist die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geistes – enthalten, aber der Geist ist als die Macht derselben, als sie aus sich und sich aus ihnen hervorbringend. (Co)*

187 zu] *Ho: erstens zur Philosophie überhaupt und zu*

197–198 Verhältnis . . . Gott.] *Ho: Denn die denkende vernünftige Betrachtung findet den Gegensatz gegen sonstige Betrachtungsweisen der Zeit vor.*

integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur. *Editio nova priori emendatio. Francofurti & Lipsiae 1739.* Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notionis entis perfectissimi et naturae animae demonstrantur ... *Editio secunda priori emendatio. Francofurti & Lipsiae 1741.*

**3,6** theologia naturalis] Hegel bezieht sich auf die natürliche Theologie, die sich bis in die Antike (vgl. Augustinus: De civitate Dei. Buch 1, Kap. 5,1f) und, als eine – auch gegenüber der Metaphysik eigenständige – philosophische Disziplin, durch die Schulphilosophie des 18., 17. und 16. Jahrhunderts bis zu Raimund von Sabunde zurückverfolgen läßt; vgl. dessen: Theologia naturalis sive liber creaturarum, specialiter de homine et de natura eius in quantum homo, et de his quae sunt ei necessaria ad cognoscendum se ipsum et Deum et omne debitum, ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo. Deventer 1485 (2. Ausgabe). – Die theologia naturalis dürfte Hegel vor allem in der Form der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts bekannt gewesen sein. Dort bildete sie – im Anschluß an die rationelle Psychologie und Kosmologie – den dritten und letzten Teil der metaphysica specialis. Siehe z.B. Christianus Wolfius: Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur. Francofurti & Lipsiae 1739; Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notionis entis perfectissimi et naturae animae demonstrantur. Francofurti & Lipsiae 1741. – Zum Begriff der theologia naturalis vgl. die von Wolff gegebene Definition: § 1. Theologia naturalis est scientia eorum, quae per Deum possibilia sunt, hoc est, eorum, quae ipsi insunt, & per ea, quae ipsi insunt, fieri posse intelliguntur. (Theologia naturalis. Pars prior. 1), bzw. Baumgarten: Metaphysica. 329: § 800. Theologia naturalis est scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest. § 802. Theologia naturalis 1) conceptum dei 2) operationes eius considerat.

**4,52** Sandbank der Zeitlichkeit] Hegel spielt wahrscheinlich an auf Shakespeare: Macbeth. Die von ihm gebrauchte Formulierung kommt der Übersetzung von Eschenburg am nächsten; siehe Wilhelm Shakespeares Schauspiele. Neue verbesserte Auflage. [Übersetzt von Joh. Joachim Eschenburg]. Bd 12. Straßburg 1779. Erster Aufzug. Siebenter Auftritt. 32: nur hier, auf dieser Sandbank und Untiefe der Zeitlichkeit. – Ähnlich in der Formulierung ist das Zitat auch in Shakespeare: Theatralische Werke. Aus dem Englischen übersetzt von Herrn Wieland. Bd 6. Zürich 1765. 194 (Erster Aufzug. Neunte (!) Scene): so möchten wir Muth haben hier auf diesem Sandbank der Zeit über das künftige Leben wegzuspringen.

**5,54** Fluten der Vergessenheit] *Hegel spielt an auf den Fluß Lethe, aus dem – nach der griechischen Mythologie – die Seelen Vergessenheit tranken. Dieser Mythos ist in mehreren Zusammenhängen und Ausgestaltungen überliefert, von Plato: Politeia. X. 621a–c bis Dante: La Divina Commedia. Purgatorio. Canto XXX, 142ff sowie Canto XXXIII, 121–145. Es ist aber nicht zu belegen, daß Hegel diese oder eine andere bestimmte der zahlreichen Ausgestaltungen dieses Mythos vor Augen gehabt habe.*

**5,79–6,80** *Hegel spielt an auf eine verbreitete Ansicht seiner Zeit, die zurückgeht auf Kants Darlegung in der Kritik der reinen Vernunft, daß die menschliche Erkenntnis, wenn sie über den Bereich der Erfahrung hinausgehe, keine gesicherten Resultate erbringen könne, sondern – sofern sie das Dasein der von ihr aufgestellten Ideen annehme – Hirngespinnste gebähre (B 269, B 571), und somit das Dasein Gottes für die theoretische Erkenntnis unerweislich sei. In Verbindung mit der Lehre der Kritik der praktischen Vernunft, daß das Dasein Gottes gleichwohl als Postulat der praktischen Vernunft anzunehmen sei, führte dies in der zeitgenössischen Philosophie und Theologie zu der Ansicht, daß das Dasein Gottes zwar anzunehmen, aber nicht zu erkennen, und deshalb auch Gott nicht zu erkennen sei. Siehe Kant: Kritik der reinen Vernunft. B 611ff; Kritik der praktischen Vernunft. 223 (vgl. Kant: Werke. Bd 5, 124ff). – Siehe auch Jacobi: Briefe. Beilage VII. 426f: Und ferner: da alles, was ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich vermittelten liegt, auch ausser der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch | Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andre Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist; nemlich als Thatsache – ES IST! – Siehe auch Jacobi an Fichte. Hamburg 1799. Vorbericht. IX: Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott. Vgl. Jacobi: Werke. Bd 4, Abt. 2. 155 bzw. Bd 3. 7. – In den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen (Werke. Bd 15. 635 bzw. 646) bezieht Hegel sich ferner auf Fichte und Bouterwek; siehe J. G. Fichte: Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus. Jena 1799. 51: In Summa: dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf Gott zu seyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist nothwendig der eines Abgotts. Vgl. Fichte: Gesamtausgabe. Bd 6. 52. Siehe ferner F. Bouterwek: Apodictik; von Hegel zitiert nach Th. A. Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd 3. Sulzbach 1823. 348: Das All selbst, oder wohl gar Gott zu erkennen, ist jedem Sterblichen unmöglich; da keiner mit seinem Erkennen je über oder ausser sich selbst zu erschwingen vermag.*

**6,102** *securi adversus Deos] Diese Worte finden sich zwar am Schluß der Germania des Tacitus, sind aber nicht, wie Hegel meint, von den Deutschen, sondern von den Finnen gesagt: Fennis mira feritas, foeda paupertas: non arma, non equi, non Penates: victui herba, vestitui pelles, cubile humus, sola in sagittis spes, quas, inopia ferri, ossibus asperant. Idemque venatus viros pariter ac feminas alit. Passim enim comitantur partemque praedam petunt. Nec aliud infantibus ferarum imbriumque suffugium, quam ut in aliquo ramorum nexu contegantur: huc redeunt iuvenes, hoc senum receptaculum. Sed beatius arbitrantur, quam ingemere agris, inlaborare domibus, suas alienasque fortunas spe metuque versare. Securi adversus homines, securi adversus Deos, rem difficillimam adsecuti*

sunt, ut illis ne voto quidem opus esset. (Die Tierähnlichkeit der Fennen ist erstaunlich, ihre Armut abschreckend. Sie haben keine Waffen, keine Pferde, kein Haus. Ihre Nahrung besteht aus Kräutern, die Kleidung aus Tierhäuten, ihre Lagerstätte ist der Erdboden; ihre einzige Hoffnung sind die Pfeile, die sie aus Mangel an Eisen mit spitzen Knochen versehen. Dieselbe Jagd gibt Männern und Frauen in gleicher Weise ihren Lebensunterhalt; denn die Frauen kommen überall mit hin und beanspruchen ihren Anteil an der (gemeinsam erlegten) Beute. Auch die kleinen Kinder haben keine andere Zufluchtsstätte vor wilden Tieren und vor dem Regen als den Unterschlupf unter irgendein Geflecht von Zweigen: hierhin kehren die jungen Männer zurück, das ist auch das Asyl der Greise. Aber sie meinen, man sei glücklicher (bei alledem), als wenn man über schwerer Ackerarbeit seufze, mühsam Häuser baue, eigenes und fremdes Hab und Gut in Furcht und Hoffnung umzusetzen (Handel zu treiben) suche: ohne sich um die Menschen, ohne um die Götter zu kümmern, haben sie das Schwerste erreicht: wunschlos zufrieden zu sein. (Tacitus: *Germania*. Lateinisch und Deutsch. Übertragen und erklärt von Arno Mauersberger. Bremen 1957. 107–109.)) – Tacitus ist sich zwar nicht darüber im Klaren, ob er die Finnen zu den Germanen oder zu den Sarmaten rechnen solle (591: *Peucinorum Venedorumque et Fennorum nationes Germanis an Sarmatis adscribam, dubito*); da es hierüber aber keinen Zweifel mehr geben kann, läßt sich das Wort von der Unbekümmtheit um die Götter nicht, wie Hegel es tut, auf die Deutschen beziehen. Siehe Tacitus: *Opera*. *Ex recensione Ioh. Augusti Ernesti*. *Denuo curavit Ser. Jac. Oberlinus*. *Tomus posterius, pars altera*. *Lipsiae 1801*: De situ, moribus et populis Germaniae. *Cap. 46*. 592f. – Ein Exzerpt – vermutlich vom Beginn der Berliner Jahre – gibt zu erkennen, daß Hegel sich bewußt war, daß dieses Wort bei Tacitus keineswegs abwertend gesagt sei: *Securi adversus Deos*, sagte Tacitus gegen die Römer von den Deutschen; – gegen die abergläubischen Römer. . . (Hegel: *Berliner Schriften*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1956. 708.) – In neutraler Form gebraucht Hegel dieses Wort in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen; siehe Werke. Bd 9. 417.

**6,109–110** Siehe *Matth.* 5,48: Darum sollt ihr vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

**7,119** Hegel spielt an auf die Lehre der Kritik der reinen Vernunft, daß wir nur Erscheinungen erkennen könnten und nicht die Dinge, wie sie an sich sind; vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft. u. a. B XXVf: Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniß der Dinge haben, als so fern | diesen Begriffen correspondirende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntniß haben können, wird im analytischen Theile der Critik bewiesen; . . .

**10,212** hat man angesehen] Es ist nicht zu entscheiden, ob Hegel mit der Zurückweisung dieser Anforderung an die *Theologia naturalis* einen Anspruch kritisiert, den diese selbst erhoben hat, oder die Kritik entkräften will, die an ihr geübt worden ist,

erlischt es. Welche von beyden Klarheiten ist die wahre: die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt: oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt: – Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beyden Klarheiten zu Einem Lichte sich vereinigen: Und ist diese Vereinigung anders als durch ein Wunder denkbar: – *Ähnlich prägnant ist dieser Zwiespalt festgehalten in einer Formulierung des Briefes an C. L. Reinhold vom 8. Oktober 1817: Du siehst, lieber Reinhold, daß ich noch immer derselbe bin, durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen so, daß sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich auch unaufhörlich mich das andere. In: Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. In zwei Bänden. Hrsg. von F. Roth. Bd 2. Leipzig 1827. 478. – Dieser letztere Brief konnte Hegel zum Zeitpunkt der Niederschrift seines Manuskripts zwar noch nicht bekannt sein; er enthält aber lediglich die prägnante Formulierung des auch sonst aus Jacobis Werk ersichtlichen Zwiespalts.*

**28,663** ersten sogenannten Beweis] Hegel bezieht sich wahrscheinlich auf den kosmologischen Beweis vom Dasein Gottes. Die hier angekündigte Behandlung des kosmologischen oder eines anderen Gottesbeweises findet sich aber nicht in den Ausführungen des Manuskripts zum Begriff der Religion. Das Thema ist jedoch präsent im Abschnitt c) Notwendigkeit dieses Standpunkts; siehe vorliegenden Band 132ff, insbesondere 139f. Dort (139, 923) notiert Hegel auch – anscheinend als Stichwort für die weitere Niederschrift – Beweise vom Dasein Gottes. Er nimmt diesen Hinweis aber nicht mehr auf; offenbar ist er im Zuge der Niederschrift von dem zweimal ange deuteten Plan wieder abgerückt. Wahrscheinlich hat Hegel deshalb seinen Verweis in Klammern gesetzt. Im Manuskript werden die Gottesbeweise erst in den Teilen 2 bzw. 3 behandelt. – Da auch in den späteren Jahren kein besonderer Zusammenhang zwischen dem kosmologischen Beweis und dem Begriff der Religion hergestellt wird, scheidet auch die Möglichkeit aus, daß es sich um eine spätere Hinzufügung handelt.

**28,674** schlecht Unendliche] Zum Begriff des schlecht Unendlichen siehe Hegel: Wissenschaft der Logik. GW 11. 79ff.

**32,50** Psyche] Siehe vorliegenden Band, Anm. zu 5,54.

**32 Fußnote** Sandbank der Zeitlichkeit] Siehe vorliegenden Band, Anm. zu 4,52.

**33,66** Wolffschen Philosophie] Siehe vorliegenden Band, Anm. zu 3,6

**33,78** abstrakten Verstandeswesens] Der Begriff Gottes als ›Verstandeswesens‹ ist weniger ein Begriff der theologia naturalis als der Kritik an ihr. Hegel könnte an Kants Kritik denken, einerseits an den Begriff des Noumenon, als Etwas, das nicht in der Anschauung gegeben sei, sondern nur durch den Verstand gedacht werden könne und deshalb bloß problematisch bleibe; siehe Kritik der reinen Vernunft, B 306; andererseits an den Begriff des ens rationis ratiocinatae, dessen objektive Realität wenigstens für den practischen Gebrauch der Vernunft hinreichend darzuthun sei; siehe Kritik der Urteilkraft, 450 (§ 91); vgl. Kant: Werke. Bd 5. 468.

**33 Fußnote** zum ersten Mal] Einen derartigen Anspruch Hegels, erstmals nicht bloß Gott, sondern die Religion zum Gegenstand philosophischer Betrachtung gemacht zu haben, überliefert nur Hotho. Die Authentizität ist deshalb als ungesichert anzusehen; für sie spricht allerdings, daß der Text der Nachschrift von Griesheim wenig überzeugend ist. In jedem Fall kann die Formulierung Hothos als Anzeichen für das Bewußtsein der Neuartigkeit der Religionsphilosophie als akademischer Disziplin angesehen werden. Als philosophische Disziplin überhaupt hatte sich die Religionsphilosophie bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts etabliert; vgl. hierzu u. a. das Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Ph. C. Henke. 5 Bde, Helmstedt 1794–1796; K. H. L. Pöhlitz: Beitrag zur Kritik der Religionsphilosophie und Exegese unsers Zeitalters. Ein Versuch auf Veranlassung der neusten zur Begründung einer reinen Religionswissenschaft angestellten Untersuchungen. Leipzig 1795; L. H. Jakob: Philosophische Abhandlung: Über die Religion, in: Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes, von einer Gesellschaft gelehrter Männer. Hrsg. von L. H. Jakob. 2. Jahrgang. Leipzig 1796.

**34,105** ens] In der natürlichen Theologie wird Gott allerdings nicht schlechthin als ens bezeichnet, sondern u. a. als ens a se oder als ens perfectissimum; siehe z. B. Christianus Wolfius: Theologia naturalis. Pars prior. §§ 29ff und §§ 24–26 (I, 25ff) bzw. Pars posterior. §§ 6–10 (II, 4–8). – Daß Gott aber auch als ens bezeichnet werden muß (z. B. ebenda. Pars prior. 4: § 4. Cum Deus sit ens . . .), folgt notwendig aus der Definition des ens, da Gott sonst die Existenz abgesprochen werden müßte. Siehe hierzu Christianus Wolfius: Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cogitationis humanae principia continentur. Editio nova priori emendatior. Francofurti et Lipsiae 1736. 115f: § 134. Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat. § 137. Non Ens dicitur, quod existere nequit, consequenter cui existentia repugnat. – Vgl. auch Baumgarten: Metaphysica. 334f (§ 819).

**34,107** neueren Philosophie] Mit der Wendung neuere Philosophie spielt Hegel hier – wie auch in der Wissenschaft der Logik. GW 11. 146, 178, 187, 254 – auf die Philosophie Schellings an, insbesondere auf die Darstellung meines Systems der Philosophie. In: Zeitschrift für spekulative Physik. Hrsg. von Schelling. Bd 2, H. 2. Jena und Leipzig 1801. III–XIV, 1–127; vgl. Schelling: Werke. Abt. 1, Bd 4. 105–212.

**38 Fußnote** Hegel bezieht sich auf das älteste der drei ökumenischen Symbole, dessen früheste Formen sich schon im 2. Jahrhundert, insbesondere in Irenäus: Adversus haereses. I, 10, 12 nachweisen lassen, und das um 400 seinen Namen auf Grund der Überlieferung erhielt, jeder der Apostel habe einen Satz dazu beigesteuert. Das apostolische Symbol ist auch unter die Bekenntnisschriften des Protestantismus aufgenommen worden; ihm kam aber bis in Hegels Zeit nur katechetische, keine liturgische Bedeutung zu. – Siehe etwa zu Hegels Zeit die Ausgabe: Die drei ökumenischen Symbole, die Augsburgische Confession, und repetitio confessionis Augustanae. Hrsg. von A. Twisten. Kiel 1816.

**39,230** Vernunfttheologie] Hegel bezieht sich nicht so sehr auf die metaphysische