

Masakatsu Fujita

Philosophie und Religion beim jungen Hegel

Unter besonderer Berücksichtigung seiner
Auseinandersetzung mit Schelling

Meiner

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen
Akademie der Wissenschaften

herausgegeben von
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 26

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHIE UND RELIGION BEIM JUNGEN HEGEL

Unter besonderer Berücksichtigung
seiner Auseinandersetzung mit Schelling

von
Masakatsu Fujita

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Auflage von 1985,
erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

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 978-3-7873-1514-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3082-9

ISSN 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

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/hegel-studien

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	9
Einleitung	13
I. Die Ansätze zur Problematik von ‚Philosophie und Religion‘: die Rehabilitierung der Subjektivität	17
1. Aufklärung und Herz	17
a) Subjektive Religion	18
b) Vernunftreligion	26
c) Volksreligion	30
2. Kantianismus und Kritik an der christlichen Religion	34
a) Der Primat der Vernunft	35
b) Die Geschichte Jesu als eines Lehrers der Tugend	41
c) Das Scheitern der moralischen Religion Jesu und die Positivität der Religion	46
3. Annäherung an die Philosophie (Auseinandersetzung mit der Schellingschen Kant-Kritik)	52
a) Der Gottesbegriff beim jungen Schelling und beim jungen Hegel	52
aa) Das absolute Ich	54
bb) Die „esoterische“ Philosophie	56
b) Schellings Philosophie des „Ich“ und das Problem des höchsten Gutes	58
aa) Die Umdeutung des Begriffs des absoluten Ich	60
bb) Das Schwanken der „Resultate“ bei Hegel	62
c) Die Gottheit oder „das Ewige in uns“	65
aa) Dogmatismus und Kritizismus, oder die intellektuale Anschauung des „Ewigen in uns“	66
bb) Die Moralität als das „Ewige“ im Menschen und die Verkehrung der Moralität	70

II. Philosophie und Religion, oder die Erhebung zum unendlichen Leben	75
1. Die neue Begründung der Religion	76
a) Liebe	76
b) Sein	79
c) Die Konzeption einer „schönen“ Religion und die Kant-Kritik	82
d) Leben	86
2. Schellings Begriff des Lebens	93
a) Der Ansatz zur Naturphilosophie und der Lebensbegriff	93
b) Individualität und Leben	98
c) Weltseele und Leben	102
3. Das ‚Systemfragment‘ von 1800: Reflexion und Religion	107
a) Das durch die Reflexion fixierte Leben	108
b) Das unendliche Leben und die Religion	116
4. Der Übergang zur Metaphysik	124
III. Reflexion und Spekulation: die metaphysische Entwicklung der Problematik von ‚Philosophie und Religion‘	133
1. Die Entstehung der Identitätsphilosophie Schellings	133
a) Schellings Weg zur Identitätsphilosophie	135
b) Die spekulative Erkenntnis der absoluten Identität	141
2. Hegels Konzeption der spekulativen Philosophie und die Auseinandersetzung mit Schelling	149
a) Bedürfnis der Philosophie	150
b) Die Spekulation als Synthesis von Reflexion und Anschauung	157
c) Die Identität der Identität und der Nichtidentität	168
Zusammenfassung und Ausblick	173
Literaturverzeichnis	177
Personenregister	187
Sachregister	191

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im März 1982 abgeschlossen und im Sommersemester 1982 von der Abteilung für Philosophie, Pädagogik, Psychologie der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen.

Meinen besonderen Dank möchte ich an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Otto Pöggeler aussprechen, der diese Arbeit betreut hat; ich bin auch Herrn Prof. Dr. Klaus Düsing für viele Anregungen und Hinweise zu Dank verpflichtet. Mein Dank gilt auch Herrn Dr. Hans-Christian Lucas, der mich bei der Anfertigung dieser Arbeit angeregt und unterstützt hat. Ihm und Herrn Rolf Füllgraf verdanke ich viele stilistische Verbesserungen. Nicht zuletzt möchte ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst für die Gewährung eines Stipendiums danken.

Diese Arbeit wurde mit Genehmigung der Abteilung für Philosophie, Pädagogik, Psychologie der Ruhr-Universität Bochum und mit Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes gedruckt.

SIGLENVERZEICHNIS

- N = Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907. Nachdruck 1966.
- GW = Hegel: Gesammelte Werke. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft bzw. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff.
- W = G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1971.
- Br = Briefe von und an Hegel. Bd. 1—3. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952—1954. Bd. 4/1 u. 4/2. Hrsg. v. F. Nicolin. Hamburg 1977, 1981.
- Ros = K. Rosenkranz: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin 1844. Nachdruck: Darmstadt 1969.
- SW = F. W. J. Schelling: Sämtliche Werke. 10 Bde. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856—1861.
- BuD = F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente. Hrsg. v. H. Fuhrmans. Bd. 1—3. Bonn 1962 ff.
- FW = Fichtes Werke. Hrsg. v. I. H. Fichte. 11 Bde. Berlin 1971. Nachdruck von: J. G. Fichtes sämmtliche Werke 8 Bde. Berlin 1845/46. J. G. Fichtes nachgelassene Werke. 3 Bde. Bonn 1834/35.

EINLEITUNG

Die Übersiedlung nach Jena zu Anfang des Jahres 1801 und die Wiederbegegnung mit Schelling bedeutete in Hegels Denkentwicklung einen Einschnitt. In seiner ersten philosophischen Publikation in Jena, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, konzipierte er ein philosophisches System bzw. eine Metaphysik des Absoluten. Er bestimmte die wissenschaftliche und vollständige Erkenntnis des Absoluten als die einzige Aufgabe der wahren Philosophie. Diese Entwicklung in Jena besagt jedoch nicht ohne weiteres die Abkehr von den Überlegungen in seinen Jugendschriften, insbesondere von denen der Frankfurter Zeit (1797–1800) und auch nicht die gänzliche Abhängigkeit von der Identitätsphilosophie Schellings. Die Verwandlung des „Ideals des Jünglingsalters“ in ein „System“, die Hegel in seinem Brief an Schelling vom 2. November 1800 proklamierte, ist nicht als die völlige Abwendung von der früheren Position zu verstehen; sie bereite sich, wie sich zeigen wird, bereits in Hegels Frankfurter Ansatz vor. So versuchen wir Hegels Neuansatz in Jena im Zusammenhang mit seinen früheren Arbeiten zu betrachten und zu zeigen, wie jene ‚Verwandlung‘ aus diesem Ansatz hervorging.

Für Hegels Frankfurter Ansatz ist kennzeichnend, daß er dem Denken bzw. der Philosophie nur ein beschränktes Vermögen zuerkennt, das Leben oder das Unendliche zu erfassen. Das wahre Unendliche wird nach seiner Auffassung erst im Glauben gegenwärtig, und die Erhebung vom endlichen zum unendlichen Leben wird nur durch die Religion ausgeführt. Hegel mißt dabei der Philosophie die Aufgabe zu, die Endlichkeit der Reflexionsbestimmungen aufzuzeigen und damit diese Bestimmungen aufzuheben. Die Philosophie fungiert hier als eine notwendige Hinführung zur Religion. Hegel verläßt in Jena diese Auffassung: Die Philosophie ist keine Hinführung zur Religion mehr, sondern ihr kommt die vollständige und systematische Erkenntnis des Absoluten zu. Die Methode dieser Erkenntnis ist die Spekulation als Synthesis von Reflexion und Anschauung. Hegel erhält jedoch andererseits jenes Verhältnis von Philosophie und Religion in der Frankfurter Zeit auch in Jena aufrecht als das Verhältnis von Reflexion, die sich durch sich selbst vernichtet und sich zur Vernunft erhebt, und Spekulation, die das Absolute adäquat und vollständig erkennt.

Die Auseinandersetzung mit der Schellingschen Philosophie war für Hegel nicht erst in Jena, sondern durch seine ganze Jugendzeit hindurch

von großer Bedeutung. In Bern stand er zunächst unter dem bestimmenden Einfluß Kants und setzte die Idee des höchsten Gutes und die Postulatenlehre grundsätzlich voraus. Die Auseinandersetzung mit der Schellingschen Kant-Kritik veranlaßte Hegel zur Revision seiner Einstellung gegenüber Kant; er verstand unter dem wahren Göttlichen nicht mehr Gott als den moralischen „Welturheber“, sondern die ewige moralische Idee und die absolute Selbständigkeit des Menschen selbst. Im „Systemfragment“ von 1800 nahm er wiederum – allerdings in beschränkter Weise – auf Schellings naturphilosophisch begründeten Lebensbegriff Bezug und vertiefte seinen eigenen Begriff des Lebens. Auf dieser Grundlage konzipierte er eine Religion als Erhebung vom endlichen zum unendlichen Leben. Die Diskussion mit Schelling in Jena bedeutete dann für Hegel Entscheidendes. Beide bildeten gemeinsam eine Metaphysik des Absoluten aus. Diese Zusammenarbeit bedeutet jedoch nicht einfachhin die völlige Übereinstimmung von Hegels und Schellings Intentionen. Hegel entwickelte dabei eigenständig den Begriff der Spekulation als Synthesis von Reflexion und Anschauung und setzte sich mit der Philosophie auseinander, die das spekulative Prinzip nicht zu einer vollständigen Selbstkonstruktion im System durchdringen läßt. Er bemängelt an dieser Philosophie die Auffassung, daß es an sich, d. h. vom Standpunkt der spekulativen Erkenntnis aus, keine Entgegensetzung von Subjektivem und Objektivem gebe. Das Absolute bedeutete für Hegel nicht die reine Indifferenz von Subjekt und Objekt, sondern das Absolute begreife nach seiner Auffassung die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt in sich.

Es ist einerseits das Verdienst Diltheys, daß er mit seiner Schrift *Die Jugendgeschichte Hegels* die Grundlage für die Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung über das Denken des jungen Hegel schaffte¹. Dieser Ansatz Diltheys wurde durch die umfangreichen Forschungen von P. Asveld, A. Peperzak, H. S. Harris und vor allem von O. Pöggeler weitgehend entfaltet². Andererseits bestimmte Diltheys Darstellung von Hegels Überlegungen bis 1800 entscheidend die spätere Hegel-Forschung: Die Frage, den Zusammenhang von Hegels Denken in seiner Tübinger, Berner und Frankfurter

¹ W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*. In: Gesammelte Schriften. Bd. 4. 3. Aufl. Stuttgart/Göttingen 1963.

² P. Asveld: *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Liberté et aliénation. Paris 1953; A. Peperzak: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. Den Haag 1960; O. Pöggeler: *Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Habil. Heidelberg 1966; H. S. Harris: *Hegel's Development*. Toward the sunlight 1770–1801. Oxford 1972. Zum Thema der Zusammenarbeit von Hölderlin und Hegel in Frankfurt vgl. Ch. Jamme: „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800. Bonn 1983.

Zeit und seinem Jenaer Neuansatz zu erörtern, hat seither keine gebührende Beachtung gefunden. Auch G. Lukács, der unter dem ‚jungen Hegel‘ den Hegel bis zur Abfassung der *Phänomenologie des Geistes* verstand, ging nicht auf diese Frage ein; vielmehr erblickte er zwischen Hegels Tätigkeit in Frankfurt und in Jena eine eindeutige Diskontinuität³. Hegels Jenaer Systemansätze wurden andererseits in den letzten 15 Jahren auf dem durch die neuen editorischen und chronologischen Arbeiten gesicherten Fundament weitgehend erforscht. In dieser Hinsicht wurde ein bedeutender Beitrag von H. Kimmerle geliefert⁴. Für diese Arbeit bezeichnend ist jedoch die Intention, die Abgeschlossenheit von Hegels Systemkonzeption der Jahre 1800–1804 eigens zu betonen. Hegels Ansatz zur Logik der endlichen Reflexion in dessen Jugendschriften wurde erst von K. Düsing berücksichtigt und in angemessener Weise interpretiert⁵. Von W. Hartkopf und P. Kondylis wurde kürzlich der Versuch angestellt, Hegels Denken bis zu seiner Frankfurter Zeit und in der Jenaer Zeit in einem Zusammenhang darzulegen⁶. Sie fanden jedoch im Jenaer Ansatz Hegels nicht die Entwicklung der Frankfurter Überlegungen, sondern vielmehr – im Anschluß an Hayms These⁷ – die gänzliche Abhängigkeit Hegels von der Schellingschen Identitätsphilosophie. Unsere Arbeit versteht sich als eine Auseinandersetzung mit dieser These.

Die Interpretation der Quellen wird sowohl aus entwicklungsgeschichtliche als auch aus systematischem Interesse angestellt; und sie baut sich auf den neuen Erfolgen der chronologischen Untersuchungen und der Editionsarbeit der kritischen Gesamtausgabe Hegels auf.

³ Vgl. G. Lukács: *Der junge Hegel*. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1973. Bd. 1. 375.

⁴ H. Kimmerle: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. Bonn 1970. Vgl. auch O. Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München 1973; W. Ch. Zimmerli: *Die Frage nach der Philosophie. Interpretation zu Hegels „Differenzschrift“*. Bonn 1974; W. Bonsiepen: *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. Bonn 1977.

⁵ K. Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn 1976.

⁶ W. Hartkopf: *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken*. Meisenheim/Glan 1976; ders.: *Kontinuität und Diskontinuität in Hegels Jenaer Anfängen*. Königstein/Ts. 1979; P. Kondylis: *Die Entstehung der Dialektik*. Stuttgart 1979.

⁷ Vgl. R. Haym: *Hegel und seine Zeit*. Darmstadt 1962 (Nachdruck v. 1857). 151 ff.

I. DIE ANSÄTZE ZUR PROBLEMATIK VON ,PHILOSOPHIE UND RELIGION‘: DIE REHABILITIERUNG DER SUBJEKTIVITÄT

Es ist unser Ziel in diesem ersten Kapitel, Hegels Konzeption einer idealen Religion in der Tübinger und in der Berner Zeit mit Rücksicht auf ihre historischen und systematischen Hintergründe zu betrachten. Hegel machte diese Zeit hindurch die Selbstbestimmung und Freiheit des Menschen zum Prinzip dieser idealen Religion. Allerdings verschob er dabei innerhalb dieser Konzeption den Schwerpunkt: Die Auseinandersetzung mit dem spät-bzw. gegenauklärerischen Gedankengut bestimmte entscheidend Hegels Denken in der Tübinger Zeit. In Bern orientierte er sich zunächst vor allem an Kants praktischer Philosophie und verfolgte den Zweck, die ‚Resultate‘ dieser Philosophie anzuwenden. Er beschäftigte sich aber nicht nur mit dieser Anwendung, sondern er erwog unter dem Anstoß Schellings diese ‚Resultate‘ selbst. Diese Überlegung bewirkte, wie wir zu zeigen versuchen, einen Wandel der Stellungnahme Hegels zu den Ideen der Kantischen praktischen Philosophie, insbesondere zu der Idee des höchsten Gutes.

1. AUFKLÄRUNG UND HERZ

In seinen Tübinger Fragmenten¹ suchte Hegel zum ersten Mal seinem ‚Ideal‘ eine konkrete Form zu geben. Er konzipierte nämlich, wie sich zeigen wird, eine „subjektive Religion“, welche die Errungenschaften der Verstandesaufklärung voraussetzte, aber andererseits die Ausführung der sittlichen Handlungen befördern sollte, indem sie auf das Herz oder auf die Empfindungen wirkte. H. Glockner faßte diesen Ansatz Hegels in die Formel „Rational-irrationales Zusammen“². Wenn man aber dieses ‚Zusammen‘

¹ Vgl. G. Schüler: *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*. In: *Hegel-Studien*. 2 (1963). 111–161. Text-Nr. 29 (1792/93): N 355–57; Nr. 30 (1792/93): N 357–58; Nr. 31 (1792/93): N 358–59; Nr. 32 (1792/93): N 3–29.

² Vgl. H. Glockner: *Hegel*. 2 Bde. Stuttgart 1929/1940. Bd. 1. 49; Bd. 2. 148f. Vgl. auch Th. Steinbüchel: *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. 1. Bd. Die Entdeckung des Geistes. Bonn 1933. 140.

als eine ‚Oszillation‘ zwischen Rationalismus und Irrationalismus³ verstehe, werde Hegels Intention verfehlt. Hegel versuchte auf dem Erfolg der Verstandesaufklärung eine ‚subjektive Religion‘ aufzubauen. Er stand dabei zwar unter dem bestimmenden Einfluß der Strömung der Empfindsamkeit, welche die Notwendigkeit der Vereinigung von ‚Kopf und Herz‘ betont hatte und in deren späteren Form das letztere Element dominierende Bedeutung erlangte; aber er erblickte in dieser Strömung nicht bloß eine irrationalistische Hervorhebung des Gefühls oder der Empfindungen. Hegel verarbeitete das Gedankengut dieser Strömung vielmehr, indem er es mit der Kantischen Ethik verband. Die Ausführung des moralischen Gesetzes war das letzte Ziel der ‚subjektiven Religion‘. Bestritten werden soll also auch die These, daß Hegels damalige Intention von der praktischen Philosophie Kants grundsätzlich abweiche (vgl. S. 27)⁴.

a) *Subjektive Religion*

Es ist nicht zu bezweifeln, daß Hegel die Errungenschaften der Aufklärung begrüßt, wenn er auch nicht ihr enthusiastischer Verehrer ist⁵. Die Aufklärung, die Hegel als „Wirkenwollen durch Verstand“ (N 12) definiert, reißt das Volk von der Gewalt der abergläubischen Vorurteile und Irrtümer los, welche ihren Ursprung in der Sinnlichkeit und Phantasie haben (vgl. N 13)⁶. Hegel erkennt auch im Bereich der Ethik einen „schönen Vorzug“ der Aufklärung: Das Verdienst der „deutlichen Kenntnis der Pflichten“ gebührt ihr (vgl. N 15). Hegel unterscheidet jedoch die Kenntnis der Pflichten deutlich von der Moralität selbst; denn sie bedeutet nicht sogleich die Erfüllung der Pflichten. Es handelt sich bei der Erfüllung der Pflichten nicht um deren Kenntnis, sondern um die „Güte und Reinigkeit des Herzens“. Die Aufklä-

³ Vgl. J. M. Ripalda: *The divided nation*. Assen/Amsterdam 1977. 90; ders.: *Poesie und Politik beim frühen Hegel*. In: *Hegel-Studien*. 8 (1973). 91–118, bes. 100 f., 109.

⁴ Vgl. H. Wacker: *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin 1932. 13f; Th. Haering: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Bd. 1. Leipzig 1929. 63f; H. Schmidt: *Verheißung und Schrecken der Freiheit*. Stuttgart/Berlin 1964. 66.

⁵ Vgl. Rosenkranz: *G. W. F. Hegels Leben*. 40. Vgl. auch K. Bal: *Aufklärung und Religion bei Mendelssohn, Kant und dem jungen Hegel*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 27 (1979). 1243–1257, bes. 1256f.

⁶ Sinnlichkeit und Phantasie sind also einerseits die Quelle der Irrtümer, aber sie spielen andererseits in Hegels Konzeption der ‚Volksreligion‘ eine entscheidende Rolle (vgl. u. S. 31 f.). Hegel betrachtet bereits im Tagebuch der Gymnasialzeit die Aufklärung besonders im Gegensatz zu dem Aberglauben (vgl. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Stuttgart 1936. 13, 35ff). Zu Hegels Rezeption des spätaufklärerischen Gedankengutes (Garve, Klopstock, Herder usw.) in der Gymnasialzeit vgl. H. S. Harris: *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770–1801*. 7–52; H. M. Ripalda: *The divided nation*. 17f, 31–84.

rung durch den Verstand und die Reinigkeit des Herzens sind also nicht „commensurabel“, d. h. eine kann nicht die andere ersetzen (vgl. N 15). Auf diese Weise erkennt Hegel einerseits den Erfolg der Aufklärung an, aber er widersetzt sich andererseits der Überschätzung der Bedeutung des Verstandes und legitimiert damit seinen Versuch, eine ideale Religion als „Sache des Herzens“ zu konzipieren.

Diese Einstellung zur Aufklärung bedeutet allerdings keine besondere Eigentümlichkeit Hegels, denn eine solche Beschränkung der Rolle der Aufklärung befindet sich bereits in der Spätaufklärung selbst. Hegel steht in dieser Hinsicht vor allem unter dem Einfluß Herders⁷. Herder setzte sich in seiner ersten geschichtsphilosophischen Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), die er von I. Iselins Buch⁸ angeregt abfaßte, mit der von Iselin im Anschluß an Voltaire vertretenen Geschichtsauffassung auseinander. Er bemängelte vor allem die unkritische Verherrlichung der Aufklärung und die Verurteilung aller vergangenen Zeit: „Jeder klassische Schöndenker, der die Policirung unseres Jahrhunderts fürs non plus ultra der Menschheit hält, hat Gelegenheit ganze Jahrhunderte auf *Barbarei, elendes Staatsrecht, Aberglauben und Dummheit, Mangel der Sitten und Abgeschmacktheit* [...] zu schmälen“⁹. — Hegel tritt im sog. „Tübinger Fragment“ für diese kritische Auffassung ein: „Derjenige der gefunden hat, daß die Vorstellungarten anderer Nationen, oder der Heiden, wie man sie nennt, viel Absurdes enthalten, und sich seiner höhern Einsichten, seines Verstandes, den er weiter sehen läßt als die größten Männer sahen, deswegen höchst freut — der kennt nicht das Wesen der Religion“ (N 10). — Herder erkannte freilich die Errungenschaften der Aufklärung an. Er meinte, daß ihr Geist und ihre Frucht für die Nachwelt bleiben¹⁰. Er trat zudem in erbitterte Opposition zu dem Despotismus, welcher den Erfolg der Aufklärung zunichte machte, indem er die Menschen als „lauter leblose Räder einer großen, hölzernen, gedankenlosen Maschi-

⁷ Vgl. J. Schwarz: *Hegels philosophische Entwicklung*. Frankfurt a. M. 1938. 12; Ripalda: *Poesie und Politik*. 110 Anm. Harris, a. a. O., 271 Anm.; G. Lukács: *Der junge Hegel*. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1973. Bd. 1. 41. Hölderlin schrieb im Brief an Hegel vom 26. Januar 1795: „[...] wie auch Du ihn [sc. Herder] kennst“ (Br I, 19). Der Berner Hegel feierte Herder, welcher Altes Testament „von Seiten der ästhetischen Urteilskraft, der Freiheit der Einbildungskraft“ behandelt hatte (vgl. Ros 510f; N 218). Vgl. dazu Herder: *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (Sämtliche Werke. Hrsg. v. B. Suphan. 33 Bde. Berlin 1877—1913. Nachdruck: Hildesheim 1967. Bd. XII, 6).

⁸ I. Iselin: *Philosophische Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit* (1764). Dieses Buch zählte wahrscheinlich zu Hegels Stuttgarter Lektüren; vgl. Ripalda: *The divided nation*. 206.

⁹ Herder: *Sämtliche Werke*. Bd. V, 524.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 573.

ne“, d. h. des Staates, behandelte¹¹. Aber Herder widersetzte sich andererseits der einfältigen Verherrlichung der Aufklärung: „In Europa soll jetzt mehr *Tugend* sein als je in aller Welt gewesen?“ Und warum? weil mehr *Aufklärung* darin ist – ich glaube, daß eben deshalb weniger seyn müße“¹². Herder vertrat – ebenso wie in der Folge Hegel – die Auffassung, daß die Aufklärung mit der moralischen Besserung des Menschen nichts zu tun habe; sie „nährt“ zwar den „Kopf“, aber nicht das „Herz“¹³. Festzuhalten ist, daß sich Herders Argumentation (sowie die Hegelsche) hier auf der Diskussion über ‚Kopf und Herz‘ innerhalb der Strömung der Empfindsamkeit aufbaut. Die Vereinigung von Denken und Empfinden bzw. das Gleichgewicht von Kopf und Herz war eine Grundidee dieser Geistesströmung¹⁴.

Auf der Basis dieser damaligen Diskussion über die Rolle der Aufklärung und über die Vereinigung von Verstand und Gefühl konzipiert Hegel eine Religion, die gerade auf das ‚Herz‘ einwirkt. Er bezeichnet sie als *subjektive Religion*. Diese übt Einfluß auf die Empfindungen aus; dabei wirken z. B. die Vorstellung der Pflicht als Gesetz Gottes, die Vorstellung der Erhabenheit Gottes usw. zusammen (vgl. N 5). Die subjektive Religion sucht durch diese Beeinflussung die Empfindung zu einer „wirklichen Rezeptivität für moralische Ideen“ zu führen und sie bei der Bestimmung des Willens mitwirken zu lassen: „Die Religion gibt also der Moralität und ihren Beweggründen einen neuen erhabenern Schwung“ (N 5, vgl. 8). Die subjektive Religion wird nun von der *objektiven Religion* scharf abgegrenzt, in welcher es sich bloß um die wissenschaftliche bzw. metaphysische Erkenntnis Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott handelt. Das Prinzip der objektiven Religion ist Verstand und Gedächtnis; sie erforscht die Glaubenssätze

¹¹ Vgl. a. a. O., 516. Herder polemisierte in dieser Hinsicht – in Anlehnung an Rousseau – entschieden gegen die Kantische Staatsanschauung, denn diese erkannte einerseits die Entstehung des Staates überhaupt und andererseits die Existenz der damaligen despatischen Regierung an. Vgl. Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Sämmliche Werke. Bd. XIII, 319ff, 340f, 381ff, 452.

¹² Herder: *Sämmliche Werke*. Bd. V, 554.

¹³ Vgl. a. a. O., 525f.

¹⁴ Vgl. z. B. Sulzer/Hottiger: *Brelocken an's Allerley der Groß- und Kleinmänner*: „Aufklärung bringt Kälte, sagt der Eine – und Gefühlsflamme zeugt Schwärmerey, sagt der Andre, und beyde sagen wahr und falsch! – wahr! wenn sie Aufklärung und Gefühl isolieren, jedes vom Andern unabhängig, allein bebauen, und ihren wechselseitigen Einfluß vernichten oder auch nur hemmen; – falsch! wenn sie Aufklärung des Geistes und Erfahrung des Gefühls gegenseitig verbinden, beyde in Einklang stimmen und durch einander erweitern, festnen [sic], reinigen“ (Ich zitiere aus G. Sauder: *Empfindsamkeit*. Bd. I. Voraussetzungen und Elemente. Stuttgart 1974. 126). Zu dieser Thematik von ‚Kopf und Herz‘ vgl. G. Sauder, a. a. O., 125–132; ders.: *Der reisende Epikureer*. Heidelberg 1968. 41–62. Vgl. auch H. Timm: *Fallhöhe des Geistes*. Das religiöse Denken des jungen Hegel. Frankfurt a. M. 1979. 58ff.

und bringt sie in ein System (vgl. N 6ff). Hegel kritisiert eigens, daß diese dogmatische Religion bzw. die Theologie die „Fülle, Herzlichkeit des Glaubens gegen kalte Erkenntnisse und Wortparaden“ vertauscht (N 10).

Bei dieser Konzeption der subjektiven Religion weist Hegel nun die Religion nachdrücklich zurück, welche die Religiosität bloß auf den Kultus oder auf die Gehorsamkeit gegen das Heilige zurückführt. Diese Religion richtet den Blick des Menschen nicht auf dessen Selbsttätigkeit, sondern bloß auf das Überirdische (vgl. N 8, 27). Hieran ersehen wir, daß sich Hegels Kritik an der Positivität der christlichen Religion (vgl. S. 47) bereits anbahnt¹⁵. Hegel legt vielmehr auf das Vermögen der Selbstbestimmung des Menschen Wert und rehabilitiert die Bedeutung der „unverdorbenen Empfindung“, welche sich zu der „Rezeptivität“ der moralischen Gesetze entfalten kann. Hegel neigt sich in diesem Zusammenhang besonders dem Bild von Maria Magdalena zu, die Jesu Füße mit ihren Tränen benetzte und mit Öl salbte; er setzt ihren „Erguß einer schönen von Reue, Zutrauen und Liebe durchdrungenen Seele“ (N 11) dem kalten Räsonnement der Apostel kraß entgegen. Seine Verehrung für Maria Magdalena bleibt auch in der Berner und in der Frankfurter Zeit unverändert (vgl. N 91, 292, 393, 397).

Der Anstoß zu der Unterscheidung der subjektiven von der objektiven Religion geht nun wahrscheinlich von Sartorius' Kompendium aus, welches im Tübinger Stift benutzt wurde¹⁶. Allerdings schreibt Hegel in einem Fragment aus der Tübinger Zeit sicherlich im Zusammenhang mit diesem Kompendium Sartorius', daß die subjektive Religion sich nicht in eine Dogmatik, in ein Kompendium einzwängen lasse, denn „dadurch Menschen bessern zu wollen heißt nichts“ (N 356). Hegel versteht also bereits in diesem Fragment die subjektive Religion nicht bloß im rein theologischen Sinne, sondern im Zuge der Rezeption der praktischen Philosophie Kants. Hegels Lehrer in Tübingen G. Ch. Storr, der vom Wintersemester 1790/91 bis zum Sommersemester 1792 die Dogmatik nach dem Kompendium Sartorius' las¹⁷, übernahm diese Unterscheidung der subjektiven von der objektiven Religion. Er setzte in seinen *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam*

¹⁵ Hegel kritisiert außerdem die Verwachsung der christlichen Religion mit dem Despotismus (vgl. N 357).

¹⁶ Vgl. dazu K. Düsing: *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*. In: Hegel-Studien. Beiheft 9 (1973). 69. Vgl. auch M. Brecht/J. Sandberger: *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*. In: Hegel-Studien 5 (1969). 72f.

¹⁷ Vgl. W. Betzendorfer: *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*. Heilbronn 1922. 56.

*Kantii de religione doctorinam*¹⁸ „den (subjektiv) moralischen Glauben eines Menschen“ gegen die „(objektiv) rationale Erkenntnis“ ab. Wer bloß die Kenntnisse der Religionslehren habe, der habe sie „vielmehr auswendig gelernt, als ‚tief in sein Herz gelegt‘ (seinem Gemüthe tief eingeprägt), er hat keine (subjektive) Religion, und keinen wahren Glauben“. Es ist einerseits zu konstatieren, daß Hegel dieser Unterscheidung der subjektiven von der objektiven Religion als „rationaler Erkenntnis“ folgt; Hegel geht jedoch andererseits über Storr hinaus und entwickelt eine eigene Konzeption. Wie gezeigt wurde, besteht die subjektive Religion nach Hegel darin, auf die Empfindungen einzuwirken und damit der Moralität Impulse zu geben. Die Moralität oder die Ausführung des Moralgesetzes ist hier das letzte Ziel der subjektiven Religion.

Bemerkenswerterweise bezeichnet Hegel den Gegensatz von subjektiver und objektiver Religion auch als den von Religion und Theologie (vgl. N 8f). Er bezieht sich hier offenbar auf Fichtes Bestimmung von Religion und Theologie in dessen Erstlingsschrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (vgl. N 355, 14)¹⁹. Fichte deklarierte dort, daß die Theologie „blosse Wissenschaft, todte Kenntnis ohne praktischen Einfluss“ sei. Die Theologie sei, so sagte er in Anknüpfung an Kant, erst dann eine Religion, wenn sie auf die Bestimmung des Willens einen Einfluß habe (vgl. FW V, 42f). Auch Hegel erblickt in völliger Übereinstimmung mit Fichte das Wesen der subjektiven Religion in ihrem „Einfluß auf unsere Empfindungen und auf die Bestimmung unseres Willens“ (N 5). Es ist auch festzuhalten, daß Fichte in der oben genannten Schrift auf die Bedeutung der Empfindungen innerhalb der Konzeption der ‚Religion‘ achtet: „Diese Empfindungen sollen nicht eigentlich den Willen bestimmen; aber sie sollen die Wirksamkeit der schon geschehenen Bestimmung vermehren“ (FW V, 59). Fichte hielt einerseits auf Kants Lehre, daß es bei einer moralischen Handlung auf die Bestimmung des Willens *bloß* durch das moralische Gesetz ankomme, also „ohne Mitwirkung

¹⁸ Diese Schrift erschien unmittelbar nach dem Erscheinen der Kantischen Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Sie wurde im folgenden Jahr von Storrs Schüler F. G. Süskind ins Deutsche übersetzt: *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*. Tübingen 1794 (Nachdruck: Brüssel 1968). Zum folgenden vgl. diese Übersetzung S. 30, 61f. Auch Süskind vertrat diese Unterscheidung der subjektiven von der objektiven Religion. Er bezeichnete den „Inbegriff dieser praktischen Sätze oder Wahrheiten“ als die objektive Religion und die „Anerkennung dieser praktischen Wahrheiten, verbunden mit wirklichem praktischen Einfluß derselben auf unsere Willensbestimmung“ als die subjektive (vgl. seine der oben genannten Übersetzung beigelegten Bemerkungen: Storr, a. a. O., 132). Zu Storrs Begriff der subjektiven Religion vgl. auch P. Kondylis: *Die Entstehung der Dialektik*. Stuttgart 1979. 176.

¹⁹ Vgl. A. Peperzak: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. Den Haag 1960. 32ff, auch 19f.

sinnlicher Antriebe“²⁰; er maß jedoch andererseits den Empfindungen Bedeutung bei, insofern sie die „Wirksamkeit“ der Willensbestimmung beförderten. Hegel bringt, wie wir gesehen haben, diesen Ansatz weiter und teilt der subjektiven Religion die Aufgabe zu, die Empfindung zu einer „wirklichen Rezeptivität“ für das moralische Gesetz auszubilden. — Es sei hier jedoch erwähnt, daß Hegel in seiner Berner Zeit diese Fichtesche Schrift scharf verurteilt. Im Brief an Schelling zu Ende Januar 1795 wirft er Fichte eigens vor, daß er in dieser Schrift Anlaß dazu gegeben habe, den Erfolg der praktischen Philosophie Kants hinsichtlich der Kritik des dogmatischen Gottesbegriffs zunichte zu machen und die alte Manier des Beweises in der Dogmatik zu restituieren (vgl. Br I, 17). Hegel meint hier zweifelsohne neben Fichte die Tübinger orthodoxen Theologen, namentlich Storr und Süsskind²¹. Storr legte seinem Versuch, die Offenbarungsreligion mittels der Kantischen Lehren erneut zu begründen, die modifizierte Kantische Auffassung zugrunde, daß die übersinnlichen Gegenstände außerhalb des Kreises der menschlichen Einsicht lägen²². Er folgerte daraus, daß sich theoretisch nichts gegen die „biblischen Lehren von übersinnlichen Dingen“ festsetzen lasse; nur das „praktische Interesse der reinen Vernunft“ könne dazu berechtigen, eine theoretisch problematische Frage „assertorisch“ zu glauben. Aufgrund dieses „assertorischen“ Glaubens suchte Storr Christi Lehre als „Tatsache“ zu erklären²³.

Daß der junge Hegel unter dem Bann Lessings steht, ersehen wir sowohl aus seinen wiederholt auftretenden Zitaten aus *Nathan der Weise* als auch aus Schellings Brief, in dem dieser Hegel einen „Vertrauten Lessings“ nennt (vgl. Br I, 21). Hegel zeichnet im „Tübinger Fragment“ *Nathan der Weise* einerseits als eine ‚herrliche Frucht‘ der Aufklärung aus (vgl. N 12), Lessing war realiter ein überzeugter Aufklärer, wie er gegen die dogmatische Religion entschieden auftrat. Er verlangte, die Bibel nur durch das „Licht“ zu lesen, „welches der menschliche Verstand selbst hineintrug“²⁴. Denn die

²⁰ Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. v. K. Vorländer. Hamburg 1974 (Nachdruck von 1929). 84f (A 126ff).

²¹ Süsskinds Abhandlung, die der Übersetzung von Storrs Schrift beigefügt wurde, heißt eigentlich: *Bemerkungen über den aus Prinzipien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung, in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung*.

²² Vgl. P. Asveld: *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Liberté et aliénation. Paris 1953. 67ff; O. Pöggeler: *Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Habil. maschr. Heidelberg 1966. 41ff.

²³ Vgl. Storr: *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*. 1f, 69ff.

²⁴ Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In: Werke. Hrsg. v. J. Petersen und W. Olshausen. Hildesheim 1970 (Nachdruck von 1925). Bd. 6 (6. Teil). 76. Sicherlich las Hegel diese Abhandlung in Tübingen evtl. schon in Stuttgart. Vgl. Harris, a. a. O., 99. Zum folgenden vgl. Lessing, a. a. O., 77. Vgl. auch ders.: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. Bd. 19 (23. Teil). 47.

religiösen Wahrheiten seien nicht die zufälligen ‚Geschichtswahrheiten‘, sondern die notwendigen ‚Vernunftwahrheiten‘. Es gelte also, die Vernunft von dem „Gesetz der Herrlichkeit des Himmels“ zu befreien²⁵. Andererseits betont Hegel, daß es sich bei Lessing um die Religion als eine Sache des *Herzens* handelt. Er führte bereits in seinem gymnasialen Aufsatz *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* die Stelle aus *Nathan der Weise* an: „Die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich / Mit toten Zeichen ins Gehirn nur drückt“²⁶. Die Religion bedeutete für Lessing keinesfalls die Buchstaben der Bibel, sondern ihm kommt alles auf das ‚Herz‘ an, welches jeder Religion gemeinsam ist²⁷. So zitiert Hegel aus *Nathan*: „Was mich euch zum Christen macht, das macht euch mir zum Juden“ (N 10)²⁸.

Lessing gab nun nicht nur Hegel entscheidende Anregungen, sondern auch dessen Stiftsfreunden, die gemeinsam einen Bund schlossen. Die jungen Stiftler (vor allem Hegel, Hölderlin, Schelling) machten Lessings Wort: *ἐν καὶ πᾶν* zu dem Symbol dieses Bundes, „der freien Wahrheit nur zu leben“²⁹. Sie fanden diese pantheistische Formel, die eigentlich von Heraklit und Xenophanes herkommt³⁰, in Jacobis Schrift *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*³¹, die den Anlaß zu dem ‚Pantheismusstreit‘ bot. Jacobi teilte in diesen *Briefen* sein Gespräch mit Lessing mit. Dieser habe dabei nach Jacobis Bericht den christlichen dogmatischen Begriff der Gottheit abgelehnt und sich zu dem spinozistischen Begriff der Gottheit als Eines in Allem bekannt: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ἐγκαὶ Παν!*

²⁵ Vgl. Lessing: *Nathan der Weise*. Werke. Bd. 2 (2. Teil). 249 (IV, 2).

²⁶ A. a. O., 280 (V, 7). Vgl. Ros 459f.

²⁷ Vgl. Lessing: *Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt*. Bd. 19 (23. Teil). 169: „Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion.“

²⁸ Lessing: *Nathan der Weise*. 266 (IV, 7).

²⁹ *Eleusis*. Hegels Gedicht an Hölderlin im August 1796 (Br I, 38). Auch Schelling schreibt in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Keticismus*: „[...] ein Symbol für den Bund freier Geister“ (SW I, 341). Zu diesem Bund vgl. J. D'Hondt: *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris 1968. 236f.

³⁰ Vgl. Heraklit Fr. 50. (H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. v. W. Kranz. Bd. 1. Dublin/Zürich 1974: 17. Aufl. 161): „ἐν πάντα εἴωσι“. Vgl. auch Simplicii in Aristotelis *physicorum libros quattuor priores commentaria* (Hrsg. v. H. Diels. *Commentaria in Aristotelem graeca*. Vol. IX. Berolini 1882. 22): „τὸ γὰρ ἐν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἐλεγεν ὁ Σενοφάονς“; vgl. ferner Platon: *Sophistes*. 242d.

³¹ Rosenkranz berichtet, daß Hegel mit seinen Stiftsfreunden wie Hölderlin, Fink, Renz usw. neben den Lektüren von Platon, Kant, Hippel und Jacobis *Woldemar* und *Allwill* diese Schrift las und diskutierte (vgl. Ros 40).

Ich weiß nichts anders“³². Gegenüber diesem Bekenntnis bemängelte Jacobi, daß es bei Spinoza keinen Übergang des Unendlichen zum Endlichen gebe und daß Spinoza an die Stelle des emanierenden Wesens die immanente Ursache der Welt setze. Spinoza lehne nach Jacobis Überzeugung von dem Standpunkt des Fatalismus und zugleich des Atheismus her den Begriff des persönlichen, schlechterdings unendlichen Wesens als Ursache der Welt ab. — Diese Kritik Jacobis erweckte damals einen allgemeinen Angriff gegen ihn; die Formel *ἐν καὶ πᾶν* wurde zur „religiösen Freiheitsparole einer Epoche“³³. Auch die Stiftler, die gemeinsam die *Spinozabriefe* lasen, drückten in dem Symbol *ἐν καὶ πᾶν* ihre gemeinsame kritische Einstellung gegenüber dem dogmatischen Begriff des Gottes aus³⁴. So wies Hegel zurück, die Religion herabzusetzen und sie als das „Beugen der Kniee und des Herzens vor dem Heiligen“ zu verstehen (N 8); er maß der Selbstdäigkeit des Menschen entscheidende Bedeutung bei. Schelling kritisierte in seinem Brief an Hegel aufs schärfste die Verfälschung der Kantischen praktischen Philosophie durch die Tübinger orthodoxen Theologen und verkündete: „Wir reichen *weiter* noch als zum persönlichen Wesen“ (Br I, 22, vgl. 14). Hölderlin artikulierte in *Hyperion* seinen Begriff der Gottheit: „Eines zu seyn mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen“³⁵.

³² F. H. Jacobi: *Werke*. Hrsg. v. F. Roth und F. Köppen. Darmstadt 1968 (Nachdruck v. 1819). IV/1, 54, zum folgenden vgl. 55f, 59, 79, 216. Vgl. dazu H. Timm: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1. Die Spinozarenaissance. Frankfurt a. M. 1974. 190.

³³ H. Timm, a. a. O., 8. Vgl. Jacobi: *Werke*. II, 4.

³⁴ Die Formel *ἐν καὶ πᾶν* findet sich im Blatt 32 des Hegelschen Stammbuchs, auf dem sich Hölderlin mit einem Vers aus Goethes *Iphigenie* eintrug (vgl. Br IV/1, 136). Es ist allerdings schwer zu entscheiden, ob Hölderlin oder Hegel selbst „[Symbolon] *ἐν καὶ πᾶν*“ hinzufügte. Vgl. ferner Hölderlin: *Hyperion*. In: *Sämtliche Werke* (Große Stuttgarter Ausgabe). Hrsg. v. F. Beißner. Stuttgart 1943ff. Bd. 3, 9, 53, 236. Zu Hölderlins Exzerpte aus Jacobis *Spinozabriefe* vgl. Hölderlin, a. a. O., Bd. 4/1. 207–210. Vgl. auch SW I, 185, 193. Eine andere mögliche Quelle des Symbols *ἐν καὶ πᾶν* der Tübinger Stiftler ist Heinse: *Ardinghella, und die glückseligen Inseln* (1787). Vgl. z. B. die Stelle: „Im Anfange war Alles Eins [...] Alles wechselt mit einander ab und geht wieder in das Eins zurück. *Vater Aether, aller Lebengeber!* Und so wird und vergeht ewig Alles, was ist“ (Heinse: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. C. Schüddekopf. Bd. 4. Leipzig 1907. 320). Vgl. hierzu Ch. Jamme: „*Ein ungelehrtes Buch*“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800. Bonn 1983. 112f.; M. L. Baeumer: *Heinse-Studien*. Stuttgart 1966. 58 f, 68 f. Die Losung des Bundes der Stiftler hieß nun auch „das Reich Gottes“ oder „die unsichtbare Kirche“ (vgl. Br I, 9, 18). Sie verstanden diese Losungsworte jedoch keineswegs im Sinne der kirchlichen Lehren; das „Reich Gottes“ meinte das Reich der „Vernunft und Freiheit“ (vgl. unten S. 38). Die Stiftler machten sich die Realisierung dieses Reichs zur eigenen Aufgabe: „Das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße!“ (Br I, 18). Vgl. J. Hoffmeister: *Die Heimkehr des Geistes. Studien zur Dichtung und Philosophie der Goethezeit*. Hameln 1946. 222; Peperzak, a. a. O., 6ff; Pöggeler, a. a. O., 40ff.

³⁵ Hölderlin: *Sämtliche Werke*. Bd. 3. 9.