

Arbeit am Göttlichen

Hegel über die Evolution des religiösen Bewusstseins

Friedrich Hermann

Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* ist die Geburt der Religionsphilosophie aus dem Geiste der Theodizee. In den positiven Religionen möchte Lessing lieber den Weg sehen, auf dem sich der menschliche Geist entwickelte, als über die Religionen zu „lächeln“ oder zu „zürnen“. „Diesen unsern Hohn“, schreibt er, „diesen unsern Unwillen, verdiente in der besten Welt nichts: und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele: nur bei unsern Irrtümern nicht?“¹ Für Lessing ist seine *Erziehungsschrift* freilich nur ein „Fingerzeig“², d. h. ein „Keim [...], aus welchem sich die noch zurückgehaltne Wahrheit entwickeln läßt.“³

Als Entwicklung dieses Keims dürfen Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* gelten, die sich auch selbst in die Linie der *Erziehungsschrift* Lessings stellen.⁴ In ihnen entfaltet Hegel eine umfassende Philosophie der positiven Religionen und ihrer Geschichte, die darauf zielt, „den Sinn, das POSITIVE, Wahre und Zusammenhang mit Wahrem – kurz, das Vernünftige darin zu erkennen“ und sich zugleich mit dem Irrigen und Unvernünftigen zu „versöhnen“.⁵ Hegel bezeichnet diese Philosophie deshalb programmatisch als „Theodizee“.⁶

¹ Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hrsg. von Wilfried Barner, Bd. 10: *Werke 1778–1781*, hrsg. von Arno Schilson/Axel Schmitt, Frankfurt/M 2001, 73–99, hier: 74 (Vorbericht des Herausgebers).

² Ebd., 74.

³ Ebd., 87 (§ 46).

⁴ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 3–5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1–3, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1983–1985 (= VPR 3–5), hier: VPR 3, 60, 91 Fußnote; VPR 4, 1 Fußnote, 143.

⁵ VPR 3, 107f.

⁶ VPR 3, 60.

Die folgenden Überlegungen beschränken sich dabei auf Hegels Philosophie der bestimmten, d. h. der außerchristlichen Religionen und gehen in zwei Schritten vor. Während der erste Schritt den Zusammenhang rekonstruiert, der nach Hegel zwischen dem Begriff der Religion und den bestimmten Religionen besteht, befasst sich der zweite Schritt mit den allgemeinen Formen der bestimmten Religionen und einigen ihrer Gestalten.

I. Der Begriff der Religion und die bestimmten Religionen

1. *Das Enthalten-Sein der Religionen im Begriff*

Nach Hegel steht der Begriff der Religion zu den besonderen Religionen in einem Verhältnis, das sich von dem vertrauten Verhältnis zwischen Begriffen und ihren Realisierungen unterscheidet. In der Regel enthalten Begriffe das Besondere, auf das sie zutreffen, nicht in sich, sondern bloß unter sich. Im Fall des Begriffs der Religion dagegen, den Hegel im ersten Teil seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* entwickelt, verhält es sich umgekehrt: Die besonderen Religionen sind ihm nicht untergeordnet, sondern auf bestimmte Weise in ihm enthalten.⁷ Dieser Begriff gehört deshalb nicht zu jenem Typ von Begriffen, den Kant offenbar für den einzig möglichen hielt. Denn ansonsten hätte er nicht schließen dürfen, dass Raum und Zeit, weil sie die besonderen Räume und Zeiten nicht unter sich, sondern als Teile und Ausschnitte in sich enthalten, nur Anschauungen, keine Begriffe sein können.⁸ Hegels Begriff der Religion ist kein abstrakter Begriff, der von den spezifischen Differenzen zwischen den Religionen absieht, nur ihre gemeinsame Grundstruktur heraushebt und zu dem diese Religionen deshalb in einem bloßen Subsumtionsverhältnis stehen. Vielmehr ist er ein konkreter Begriff, weil er die besonderen Religionen in sich schließt – wenn auch nicht als Teile oder Ausschnitte – und sie aus sich heraussetzt.

Der Status, der dem Begriff der Religion innerhalb der Philosophie zukommt, unterscheidet sich deshalb nach Hegel von dem Status allgemeiner Begriffe in den Einzelwissenschaften.⁹ Begriffe wie Natur oder Recht, die

⁷ Vgl. VPR 3, 83 f.

⁸ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, neu hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg 1976, B 40, B 47 f.; an späterer Stelle entdeckt Kant freilich mit der *omnino realitatis* einen Begriff anderen Typs. Denn die „Vorstellung des Inbegriffs aller Realität“ ist nach Kant „nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach *unter sich*, sondern der sie *in sich* begreift [...]“, ebd., B 605.

⁹ Vgl. VPR 3, 83 f.; VPR 4, 411 Fußnote, 611.

den entsprechenden Einzelwissenschaften vorangeschickt werden, grenzen zwar den Gegenstandsbereich dieser Wissenschaften ab, sie haben aber auf ihren besonderen Inhalt keinen weiteren Einfluss. Aus dem Begriff der Religion hingegen, mit dem die Religionsphilosophie beginnt, folgen nach Hegel auf eine näher zu bestimmende Weise die besonderen Religionen. In der Einleitung seiner Vorlesung von 1827 vergleicht Hegel den Begriff der Religion deshalb mit einem „Keim, aus dem sich der ganze Baum entfaltet. In dem Keim sind alle Bestimmungen enthalten, die ganze Natur des Baumes, die Art seiner Säfte, Verzweigung usf., aber nicht präformiert, so daß, wenn man ein Mikroskop nimmt, man die Zweige, Blätter im kleinen sähe, sondern eingehüllt auf geistige Weise.“¹⁰

2. Der Begriff der Religion

Worin besteht nun der Begriff der Religion, der die besonderen Religionen in sich enthalten und aus sich heraussetzen soll? Dieser Begriff lässt sich aus einem vorläufigen, vergleichsweise unproblematischen Religionsbegriff gewinnen, der Religion als endliches Bewusstsein des Unendlichen bestimmt. Die beiden Seiten dieses Vorbegriffs, das endliche Bewusstsein und das Unendliche als Bewusstseinsinhalt, stehen offenbar in einem doppelten Verhältnis. Einerseits bezieht sich das Bewusstsein auf etwas, so dass ein Unterschied zwischen ihm selbst und seinem Inhalt besteht. Andererseits aber wird durch das Unendliche als Bewusstseinsinhalt gerade ausgeschlossen, dass ihm das Bewusstsein als Anderes gegenübersteht. Denn anderenfalls hätte das Unendliche am endlichen Bewusstsein seine Grenze und wäre in Wahrheit gar nicht unendlich, sondern ebenso endlich wie das Bewusstsein von ihm. Erstaunlicherweise ist das Unendliche demnach vom endlichen Bewusstsein des Unendlichen sowohl unterschieden als auch nicht unterschieden. Auf welche Weise ist beides gleichermaßen möglich? Wie muss das Unendliche gedacht werden, das dieses doppelte, scheinbar paradoxe Verhältnis zum endlichen Bewusstsein von ihm unterhält?

Nach Hegel lässt sich diese Frage nur dadurch beantworten, dass das Unendliche als absoluter Geist bestimmt wird. Denn weil der absolute Geist nur Geist ist, wenn er von sich weiß, erfüllt er die beiden Anforderungen, die an ein Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem endlichen Bewusstsein von ihm zu stellen sind. Als Wissen setzt er nämlich einerseits den Unterschied zwischen sich als Bewusstsein und sich als Gegenstand des Bewusstseins, und als Sich-Wissen hebt er diesen Unterschied andererseits auf. Das

¹⁰ VPR 3, 83 f.

endliche Bewusstsein, das sich auf den absoluten Geist bezieht, ist zugleich der Ort, an dem sich der absolute Geist auf sich selbst bezieht. Religion ist nach Hegel deshalb nichts anderes als das „Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes.“¹¹

Dieser Begriff der Religion umfasst drei Momente, die das Verhältnis zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist jeweils in einseitiger Weise bestimmen und ihm deshalb nur gemeinsam gerecht werden.¹² Durch das *erste Moment* wird das Verhältnis zwischen dem absoluten Geist und dem Bewusstsein von ihm als „substantielle Einheit“¹³ bestimmt, die dem Unterschied zwischen beiden vorausliegt. Der Inhalt des ersten Moments ist deshalb „der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für den durchaus kein Unterschied ist.“¹⁴ Diese Bestimmung sieht davon ab, dass der Geist nur Geist ist, wenn er sich zum Gegenstand des Bewusstseins macht. Wird davon aber abstrahiert, dann ist der absolute Geist nichts anderes als die „absolute Substanz“¹⁵, die kein von ihr Unterschiedenes zulässt. Bei der ersten Bestimmung des absoluten Geistes kann daher nicht stehengeblieben werden. Denn als Geist setzt er den Unterschied zwischen sich und dem Bewusstsein von ihm, der das *zweite Moment* des Religionsbegriffs bildet. Dieser Unterschied hat in der Religion im engeren Sinne die Form der Vorstellung, die ihren Inhalt als einen von sich getrennten Gegenstand fixiert.¹⁶ Damit isoliert die Vorstellung das zweite Moment des Religionsbegriffs vom dritten und wird deshalb ihrem eigenen Inhalt nicht gerecht. Denn der absolute Geist setzt nicht nur den Unterschied zwischen sich selbst und dem Bewusstsein von ihm, sondern hebt den Unterschied auch auf. Diese Aufhebung vollzieht sich auf der praktischen Seite der Religion, im Kultus nämlich, der das *dritte Moment* des Religionsbegriffs bildet. Durch den Kultus legt das religiöse Subjekt seine endliche Besonderheit ab und macht sich jene Versöhnung mit Gott zu eigen, die an sich bereits besteht. Hegels Begriff

¹¹ VPR 3, 222 Fußnote.

¹² Diese Momente werden zwar schon in den Vorlesungen von 1821 und 1824 genannt (vgl. VPR 3, 55, 103–105, 228–230), dienen aber erst seit der Vorlesung von 1827 zur systematischen Entwicklung des Religionsbegriffs. Die folgende Darstellung orientiert sich deshalb an der Vorlesung von 1827.

¹³ VPR 3, 87.

¹⁴ VPR 3, 277.

¹⁵ VPR 3, 269.

¹⁶ Zur Religion im weiteren Sinne gehört nach Hegel bekanntlich die Religion im engeren Sinne, die Kunst und die Philosophie. In ihnen nimmt das Sich-Wissen des Geistes als einzig wahre Wirklichkeit unterschiedliche Formen an, nämlich die Form der Anschauung (Kunst), der Vorstellung (Religion im engeren Sinne) und des Denkens (Philosophie), vgl. z. B. VPR 3, 55, 143.

der Religion ist demnach die Verbindung der drei genannten Momente und lautet zusammengefasst wie folgt: Religion im engeren Sinne ist der absolute Geist, der sich in der Vorstellung zum Gegenstand des Bewusstseins macht und diesen Unterschied zwischen sich und dem Bewusstsein von ihm im Kultus zugleich aufhebt.

3. Die Ableitung der Religionen aus dem Begriff

Auf der Basis des entwickelten Begriffs der Religion kann sein Verhältnis zu den besonderen Religionen und ihren allgemeinen Formen nun genauer bestimmt werden. Aus dem Religionsbegriff folgt nach Hegel *erstens*, dass Religion nicht im Singular einer einzigen, sondern nur im Plural vieler Religionen existieren kann und existiert. Dieser notwendige Zusammenhang zwischen dem Begriff und der Pluralität seiner Realisierungen, durch den sich der Religionsbegriff von abstrakten Begriffen unterscheidet, ist folgender: An sich und für das begreifende Denken ist Religion der absolute Geist, der durch Vermittlung des endlichen Geistes von sich weiß. Nun widerspricht es aber der Natur des Geistes, von Natur aus, gleichsam auf einen Schlag ein vollkommenes Bewusstsein von sich zu haben.¹⁷ Im Unterschied zu natürlichen Dingen ist der Geist nicht von Haus aus am Ziel; denn die Natur des Geistes ist Freiheit, er ist nur das, „wazu er sich macht.“¹⁸ Um das, was er an sich ist, auch vollkommen für sich zu sein, muss der absolute Geist daher einen Prozess zunehmender Selbsterkenntnis durchlaufen, dessen Stufen die unterschiedlichen Religionen sind. Religion muss sich also aus begrifflichen Gründen in einer Vielheit von Religionen realisieren, deren Vorstellungen vom absoluten Geist und seinem Verhältnis zum endlichen Geist sich schrittweise der Wahrheit nähern.

Zweitens ergeben sich nach Hegel aus dem Religionsbegriff die unterschiedlichen Formen der Religionen, durch die ihre Vielheit geordnet ist. Auch darin unterscheidet sich der Begriff der Religion von einem abstrakten Begriff, dessen Realisierungsformen nur empirisch erkannt werden können, weil sie im Begriff nicht enthalten sind. So folgen die geschichtlichen Formen des Rechts, etwa das römische oder das deutsche, nach Hegel, wie gesagt, nicht aus dem Rechtsbegriff, sondern „sind aus der Erfahrung zu nehmen.“¹⁹ Dem Begriff der Religion hingegen sind die unterschiedlichen

¹⁷ Vgl. VPR 4, 423 Fußnote.

¹⁸ Ebd. sowie VPR 3, 90; vgl. auch VPR 3, 56 f., 85.

¹⁹ VPR 3, 84. Zur Kritik an Hegels Annahme, dass der objektive Geist ein anderes Verhältnis zu seiner Geschichte hat als der absolute Geist, vgl. Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar 2003, 376.

Formen der Religionen nicht äußerlich, sondern gehen vielmehr auf eine innere Unterschiedenheit des Begriffs zurück. Nun ist dieser Begriff aber, wie wir sahen, die Verbindung von drei unterschiedlichen Momenten. Folglich können die unterschiedlichen Religionsformen, wenn sie aus dem Begriff der Religion folgen, nichts anderes als die Realisierungen unterschiedlicher Begriffsmomente sein. In der Einleitung zur Vorlesung von 1827 heißt es entsprechend:

„Es ist also der Begriff überhaupt nur das erste; das zweite ist seine Tätigkeit, sich zu bestimmen, in Existenz zu treten, für anderes zu sein, seine Momente in Unterschied zu bringen und sich auszulegen. Diese Unterschiede sind keine anderen Bestimmungen als die der Begriff selbst in sich enthält. In Ansehung des Begriffs der Religion, der Tätigkeit des religiösen Geistes, ergibt dies die bestimmten [...] Religionen. Die verschiedenen Formen, Bestimmungen der Religion sind einerseits, als Momente des Begriffs, Momente der Religion überhaupt oder der vollendeten Religion [...]. Aber zweitens haben sie die Gestalt, daß sie für sich in der Zeit und geschichtlich sich entwickeln.“²⁰

Die verschiedenen Formen der bestimmten Religionen ergeben sich demnach aus dem Religionsbegriff, indem die im Begriff verknüpften Momente voneinander unterschieden werden und „selbständig erscheinen.“²¹ In jeder Form der bestimmten Religion dominiert jeweils ein bestimmtes Moment des Religionsbegriffs und dadurch unterscheidet sie sich von den anderen Formen. Zusammen bilden sie eine Reihe von Religionsformen, die der absolute Geist zu durchlaufen hat, um jenes vollkommene Bewusstsein über sich selbst zu gewinnen, das er in unmittelbarer Weise nicht besitzen kann.

Aus der Zuordnung der Religionsformen zu den Momenten des Religionsbegriffs scheint sich freilich eine Schwierigkeit zu ergeben, die ausgeräumt werden muss. Abgesehen von der vollendeten Religion realisieren die besonderen Religionen und die Formen, zu denen sie gehören, in dominanter Weise jeweils nur ein Moment des Religionsbegriffs, also nur eine einseitige Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist. Daher entsprechen sie nicht dem Begriff der Religion, sondern bleiben vielmehr hinter ihm zurück. Aus der mangelnden Entsprechung scheint aber zu folgen, dass sie in Wahrheit gar keine vollständigen Religionen und Religionsformen sind, sondern allenfalls Religionsfragmente, gleichsam Mosaiksteine, die erst durch Zusammensetzung eine Religion bzw. eine Religionsform bilden. Dies ist freilich nicht der Fall. In einem bestimmten Sinne entspricht nach Hegel vielmehr nicht nur die vollendete Religion, sondern jede Religion und Religionsform dem Begriff der Religion und ist insofern vollständig. Denn jede Religion ist eine Gestalt des absoluten Geistes, der

²⁰ VPR 3, 90 f.; vgl. die entsprechende Stelle VPR 3, 352.

²¹ VPR 3, 86 Fußnote.

durch Vermittlung des endlichen Geistes von sich weiß. Daher realisiert sie in bestimmtem Sinne alle Momente des Begriffs: die substantielle Einheit zwischen absolutem und endlichem Geist, ihre Unterscheidung in der Vorstellung und ihre Versöhnung im Kultus. In der Binnenstruktur jeder Religion verwirklicht sich also die dreigliedrige Binnenstruktur des Religionsbegriffs.²² Nach Hegel kann man „von allen Religionen sagen, sie seien Religionen [...] und entsprechen dem Begriff der Religion, zu gleicher Zeit aber, indem sie noch beschränkt sind, entsprechen sie [...] dem Begriff nicht [...]“.²³ Wie passt beides zusammen? Wie können Religionen und Religionsformen einerseits dem Begriff der Religion entsprechen, indem sie die drei Momente des Begriffs verwirklichen, und andererseits zugleich nicht entsprechen, weil nur eines seiner Momente in ihnen dominiert? Diese Frage ist durch die Unterscheidung zwischen zwei Ebenen zu beantworten, nämlich zwischen dem, was eine Religion an sich und für das begreifende Denken ist, und dem, was sie für sich selbst ist, was also den Inhalt ihres vorstellenden Bewusstseins ausmacht. Auf der ersten Ebene verwirklicht jede Religion die drei Momente, die im Begriff der Religion verbunden sind, und ist daher an sich das Wissen, das der absolute Geist durch Vermittlung des endlichen Geistes von sich hat. Anders verhält es sich dagegen auf der zweiten Ebene. Abgesehen von der vollendeten Religion ist im vorstellenden Bewusstsein von Religionen stets nur ein Moment des Religionsbegriffs dominant, und zwar im Bewusstsein der unterschiedlichen Religionsformen und der zugehörigen Religionen jeweils ein anderes.

Wenn man die bisherigen Überlegungen zusammenführt und die drei Momente des Religionsbegriffs mit den Buchstaben A, B und C bezeichnet, dann ergibt sich folgendes Schema für die Formen der bestimmten Religionen und damit für den zweiten Teil der Hegelschen Religionsphilosophie:²⁴

Erste Religionsform:	$A(A+B+C)$
Zweite Religionsform:	$B(A+B+C)$
Dritte Religionsform:	$C(A+B+C)$

²² Vgl. z. B. VPR 3, 55 mit VPR 3, 57 f.

²³ VPR 4, 411 f. Fußnote.

²⁴ Die Vorlesung von 1824 bildet eine Ausnahme, weil ihr zweiter Teil im Unterschied zu den Vorlesungen von 1821, 1827 und 1831 nur in zwei Religionsformen gegliedert ist, obgleich Hegel zu Beginn eine Einteilung in drei Formen ankündigt (vgl. VPR 4, 142). Der Unterschied beruht auf einem doppelten Verhältnis der römischen Religion zu den vorhergehenden Religionen. Sie ist nämlich zugleich die Vereinigung der griechischen und jüdischen Religion, die zur zweiten Religionsform gehören, und die Vereinigung der ersten und zweiten Religionsform. Wegen des ersten Aspekts wird die römische Religion 1824 als dritte Gestalt der zweiten Religionsform betrachtet.

Der Inhalt der Klammer, die Basis, ist stets identisch, weil alle Religionsformen und die ihnen zugehörigen Religionen an sich und für das begreifende Denken die drei Momente des Religionsbegriffs realisieren. Denn anderenfalls wären sie keine vollständigen Religionsformen und Religionen, sondern lediglich Religionsfragmente. Die Religionsformen unterscheiden sich durch die unterschiedlichen Exponenten ihrer gemeinsamen Basis. Der Exponent steht für dasjenige Moment des Religionsbegriffs, das den dominierenden Inhalt im vorstellenden Bewusstsein einer Religionsform ausmacht und die spezifische Differenz gegenüber den anderen Formen bildet. In den Religionen der ersten Form beispielsweise ist das religiöse Bewusstsein durch das erste Moment des Religionsbegriffs dominiert und interpretiert das Verhältnis zwischen dem absoluten Geist und sich selbst daher in einseitiger Weise als substantielle Einheit. Die erste Religionsform bleibt deshalb hinter dem zurück, was sie an sich ist. Denn auf der Ebene ihrer Basis verwirklicht sie das komplexe dreigliedrige Verhältnis zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist. In der Abfolge der drei Religionsformen werden die drei Momente des Begriffs, die in jeder Form an sich verwirklicht sind, sukzessiv auch zum Inhalt des religiösen Bewusstseins. Auf diese Weise erwirbt der Geist auf vermittelte Weise das Bewusstsein von sich selbst, das er nicht unmittelbar besitzen kann. Am Ende der Entwicklung schließlich, in der vollendeten Religion, hat der Geist „nicht mehr einzelne Formen, Bestimmungen seiner vor sich [...], sondern er hat jene Beschränkungen überwunden und ist für sich, was er an sich ist.“²⁵

4. Abgrenzungen

Nach der vorgeschlagenen Rekonstruktion hat Hegel aus dem Religionsbegriff und seinen Momenten erstens die Vielheit der bestimmten Religionen abgeleitet, zweitens ihre gleichbleibende innere Struktur und drittens die Unterscheidung und die gedankliche Ordnung der Religionsformen, zu denen sie gehören. In der Sekundärliteratur hingegen wird der erste Ableitungszusammenhang zuweilen und der dritte in aller Regel übersehen oder sogar bestritten. Üblicherweise unterscheidet die Hegel-Literatur zwischen zwei Sets von Prinzipien, die Hegels Philosophie der bestimmten Religionen beherrschen. Das erste Set enthält die drei Momente des Religionsbegriffs und bestimmt die innere Struktur jeder einzelnen Religion und Religionsform, also den gleichbleibenden Inhalt der Klammern im obigen Schema. Das zweite Set dagegen ist für die Exponenten des obigen Schemas zu-

²⁵ VPR 3, 91.

ständig, hat mithin die Aufgabe, die Religionsformen zu unterscheiden und ihre gedankliche Ordnung zu bestimmen. Dieses Set ist der Standarddeutung zufolge mit dem ersten Set nicht identisch.²⁶ Die Prinzipien des zweiten Sets „lassen sich“ nach der Meinung von Walter Jaeschke „aus dem bloßen Begriff der Religion nicht hinreichend ableiten [...]. Hegel sieht sich deshalb genötigt, derartige Ordnungsprinzipien außerhalb der Religionsphilosophie aufzusuchen.“²⁷ Im Manuskript der Vorlesung von 1821 zum Beispiel strukturiert Hegel die Religionsformen durch das der Logik entstammende Schema Sein – Wesen – Begriff, das er in den späteren Vorlesungen wieder aufgibt.

Ist daraus zu schließen, dass die Formen der bestimmten Religionen und ihre Ordnung zum Begriff der Religion und seinen Momenten in einem äußerlichen und zufälligen Verhältnis stehen, statt aus ihm zu folgen? Keineswegs! Vielmehr spricht eine überwältigende Zahl von Texten für den immanenten und notwendigen Zusammenhang zwischen dem Religionsbegriff und den Formen der bestimmten Religionen.²⁸ Selbst im Manuskript der Vorlesung von 1821, auf das sich Vertreter der Standarddeutung gerne berufen, ist die Sachlage eindeutig. Zu Beginn des zweiten Teils der Vorlesung notiert Hegel im Manuskript:

„Nunmehr anfangen, die Entwicklung des Begriffs zu betrachten, d.h. die Bestimmtheiten, in die *er sich setzt*, die *er durchläuft*. Sie sind nichts anderes als die allgemeinen Momente, Formen des Begriffs selbst, in denen sich das Ganze des Begriffs stellt, dies Ganze in dieser Bestimmtheit, Beschränktheit erscheint.“²⁹

Die Bestimmtheiten, von denen hier die Rede ist, sind die drei Religionsformen, die der Begriff durchläuft. Jede Religionsform ist der ganze Begriff, d. h.

²⁶ Vgl. z. B. Reinhard Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Diss. Münster/Westfalen 1972, 155 f.; Dale M. Schlitt, *Divine Subjectivity. Understanding Hegel's Philosophy of Religion*, London/Toronto 1990, 74; Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the „Lectures on the Philosophy of Religion“*, Oxford 2007, 208.

²⁷ Walter Jaeschke, „Einleitung“, in: G. W. F. Hegel, *Die bestimmte Religion*, neu hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1994, XI–XXXV, hier: XXIV; ebenso auch: W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 463. An beiden Stellen bestreitet Jaeschke zudem den ersten Ableitungszusammenhang: „Aus diesem Begriff allein [...] läßt sich ohne Zusatzannahmen ja nicht einmal das Faktum der Vielheit der Religionen plausibel machen.“ Dagegen räumt Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, 212, 218, 282 den ersten Ableitungszusammenhang ein, bestreitet aber wie Jaeschke den dritten.

²⁸ Vgl. z. B. VPR 3, 28, 83 f., 86 Fußnote, 90 f., 352; VPR 4, 139 Fußnote, 143, 411 Fußnote, 611.

²⁹ VPR 4, 1.

der Begriff in seinen drei Momenten, der sich durch eines seiner Momente spezifiziert. Genau dies aber besagt obiges Schema: In ihrer Verbundenheit zum Ganzen des Begriffs bilden die Momente den Inhalt der Klammer, also das *genus proximum*, wodurch die Formen eben Formen von Religion sind. In ihrer Unterschiedenheit dagegen fungieren die Momente als Exponenten, nämlich als *differentiae specifica*e, durch die sich die Religionsformen voneinander unterscheiden. Erst nach diesen Klarstellungen differenziert Hegel auf den folgenden Seiten des Manuskripts von 1821 zwischen der „Religion in der Bestimmtheit [...] des SEINS“, „in der Bestimmtheit des Wesens“ und „in der Bestimmtheit des Begriffs“. ³⁰ Folglich sind Sein, Wesen und Begriff keine dem Begriff der Religion äußerlichen, bloß aus der Logik importierten Bestimmungen, sondern dienen vielmehr als Bezeichnungen für die immanenten, in Unterschied gesetzten Momente des Religionsbegriffs selbst, durch die er sich zu den besonderen Religionsformen fortbestimmt. ³¹

Diese Annahme des inneren Zusammenhangs zwischen dem Begriff der Religion und den Formen der Religionen bildet den entscheidenden Unterschied zwischen Hegels und Schleiermachers Theorie der Religionen, die ansonsten manches verbindet. Beide wenden sich gegen das Aufklärungs-konstrukt einer natürlichen Religion, beide würdigen die geschichtliche Vielfalt der Religionen und beide bewerten Religionen am Kriterium ihrer Entsprechung zum Religionsbegriff. Im Gegensatz zu Hegels ambitioniertem Programm aber gewinnt Schleiermacher seine Unterscheidungen zwischen verschiedenen Entwicklungsstufen und Arten von Religionen nicht aus seinem Religionsbegriff, sondern aus begriffsexternen Faktoren. ³² Ausdrücklich räumt er ein, dass „das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl für

³⁰ VPR 4, 2f.

³¹ Der brillante Aufsatz von Friedrike Schick, „Zur Logik der Formen bestimmter Religion in Hegels Manuskript zur Religionsphilosophie von 1821“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 55 (2013), 407–436, kommt auf anderem Wege zu demselben Ergebnis. Nach Schick ist die Unterscheidung der Religionsformen durch die der Logik entnommenen Bestimmungen Sein, Wesen, Begriff dem Religionsbegriff deshalb nicht äußerlich, weil der Gegenstand der Religionsphilosophie dem der Logik „affin“ ist, „ohne mit ihm zusammenzufallen.“ (Ebd., 420).

³² Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Entwicklungsstufen von Religion (Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus) führt Schleiermacher nicht auf das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit selbst zurück, sondern auf die verschiedenen, empirisch auffindbaren Grade an Klarheit, in dem sich dieses Gefühl vom sinnlichen Selbstbewusstsein unterscheidet, vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 Bde., hrsg. von Martin Redeker, Berlin 7. Auflage 1960, §§ 7, 1 und 8, 2 (Bd. 1, 48, 53f.). Auch die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Religion, der teleologischen und der ästhetischen Frömmigkeit, ist dem Religionsbegriff äußerlich und erfolgt dadurch, dass im Gefühl schlechthinniger

sich betrachtet ganz einfach ist, und der Begriff desselben keinen Grund zur Verschiedenheit darbietet [...].“³³ Selbst die Vielheit der Religionen ist bei Schleiermacher keine notwendige Konsequenz des Religionsbegriffs, sondern verdankt sich individuellen, sozialen und kulturellen Differenzen.³⁴ Der Grund für diese Unterschiede zu Hegel ist leicht zu erraten: Schleiermachers Religionsbegriff ist kein konkreter Begriff, der die Religionen und ihre Formen *in sich* enthielte, sondern bloß ein abstrakter, der sie bestenfalls *unter sich* enthält. Dass Hegel über diesen Religionsbegriff vieles, aber nicht viel Liebenswürdigen zu sagen weiß, muss hier ausgespart bleiben.

II. Die Formen der bestimmten Religionen

Die folgenden Überlegungen nehmen die Religionsformen, die Hegel aus seinem Religionsbegriff abgeleitet, und einige Religionen, die er den Formen zugeordnet hat, genauer in den Blick. Diese Überlegungen sind dabei in zweifacher Hinsicht begrenzt. Erstens konzentrieren sie sich auf die Philosophie der bestimmten Religionen in der Fassung von 1827, die verglichen mit den früheren Fassungen gedanklich reifer und anders als die Fassung von 1831 durch ausführliche Nachschriften erhalten ist. Die Unterschiede zwischen den Fassungen und ihre Tragweite werden daher zunächst nicht berücksichtigt und erst im letzten Abschnitt zum Thema. Zweitens beschränken sich die Überlegungen auf das religionsphilosophisch entscheidende, in der Literatur aber vernachlässigte Problem, in welchem genauen Verhältnis die Religionsformen, ihre Abfolge und die ihnen zugeordneten Religionen zum Begriff der Religion und seinen Momenten stehen. Dagegen bleiben die Fragen, welche Quellen Hegel nutzte, wie er sie ausgewertet hat und wie seine Deutung einzelner Religionen aus der Sicht heutiger Religionswissenschaft zu beurteilen ist, außer Betracht. Die doppelte Einschränkung ist durch das Bestreben motiviert, die systematische Leistung Hegels in den Vordergrund zu rücken, die bei der Bearbeitung der philosophiegeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Einzelfragen zumeist in den Hintergrund gerät. Auch darauf ließe sich das Bonmot aus der *Phänomenologie* anwenden, dass es für Kammerdiener keine Helden gibt.³⁵

Abhängigkeit entweder das Natürliche dem Sittlichen oder das Sittliche dem Natürlichen kontingenterweise untergeordnet wird, vgl. ebd. § 9, 1 (Bd. 1, 59–62).

³³ Ebd. § 9, 1 (Bd. 1, 59).

³⁴ Vgl. ebd. § 6, 3 und 4 (Bd. 1, 43–45).

³⁵ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen/Reinhard Heede, in: ders., *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der

1. Die erste Religionsform

Die erste Form bestimmter Religion ist nach Hegel die „unmittelbare Religion oder Naturreligion“³⁶, freilich nicht im zeitgenössisch üblichen Sinne. Gemeint ist also weder die sogenannte Vernunftreligion, die in der Aufklärung, noch die geschichtlich erste und zugleich vollkommene Religion, die in der Romantik als Naturreligion bezeichnet wurde. Beide sind nach Hegel bloße Trugbilder. Unter Naturreligion oder unmittelbarer Religion versteht er vielmehr die allgemeine Form derjenigen Religionen, die das Absolute noch nicht vom unmittelbaren menschlichen Subjekt oder von der natürlichen Welt unterscheiden.³⁷ In der Vorlesung von 1827 sind der Buddhismus und Hinduismus die paradigmatischen Gestalten dieser ersten Religionsform und deshalb für unseren Zweck, die begrifflichen Züge dieser Form herauszuarbeiten, besser geeignet als die anderen Gestalten. Denn die vorausliegende Zauberei ist nach Hegel noch keine Religion im strikten Sinne³⁸ und die nachfolgende persische und ägyptische Religion gelten ihm bereits als Übergangsgestalten zur zweiten Religionsform.³⁹

Nach dem oben entwickelten Schema rücken in der ersten Religionsform die drei Momente des Religionsbegriffs unter den Exponenten seines ersten Moments. Als paradigmatische Gestalten der ersten Religionsform sollten der Buddhismus und Hinduismus deshalb durch die formale Struktur $A(A+B+C)$ bestimmt sein. Die genaue Lektüre des Buddhismus- und Hinduismus-Kapitels bestätigt, dass Hegels Deutung genau darauf hinausläuft. In beiden Religionen erhebt sich das religiöse Bewusstsein über alles Besondere und Bestimmte zu einem Absoluten, das als unbestimmte Substanz vorgestellt wird. Diese absolute Substanz, im Buddhismus als Nichts oder Leeres⁴⁰, im Hinduismus als Brahm bezeichnet, gilt als allein wahre Wirklichkeit, „an der alles andere, das Bestimmte, Besondere, das Subjekt nur ein Akzidentelles ist [...]“. ⁴¹ Nun ist aber die absolute Substanz nichts anderes als der absolute Geist, der auf sein erstes Moment beschränkt, mit-

Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, Hamburg 1980, 358.

³⁶ VPR 4, 419.

³⁷ Vgl. VPR 4, 415–429.

³⁸ Vgl. VPR 4, 429, 433, 435 sowie die entsprechenden Bemerkungen in der Vorlesung von 1824: VPR 4, 177, 182, 209.

³⁹ Vgl. VPR 4, 504.

⁴⁰ Vgl. z. B. VPR 4, 464 f.

⁴¹ Vgl. VPR 4, 475 f.; vgl. die entsprechende Verhältnisbestimmung im Buddhismus-Kapitel: VPR 4, 461.

hin von seinen beiden anderen Momenten isoliert ist.⁴² Bereits im ersten Teil seiner Vorlesung bemerkt Hegel, „daß die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, nur ein Moment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist.“⁴³ Wenn der absolute Geist aber wie im Buddhismus und Hinduismus nur seiner Grundlage nach Gegenstand des religiösen Bewusstseins ist, dann bleibt unberücksichtigt, dass er als Geist wesentlich zwischen sich selbst und dem Bewusstsein von ihm unterscheidet. Das Verhältnis zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist kann daher zunächst nur als substantielle Einheit vorgestellt werden. Folglich bestimmt diese substantielle Einheit zwischen beiden, die das erste Moment des Religionsbegriffs ausmacht, in der Tat das religiöse Bewusstsein im Buddhismus und Hinduismus und fungiert damit als Exponent, unter dem der ganze Begriff steht.

Dies ist freilich erst die halbe Wahrheit. Ließe sich über den Buddhismus und Hinduismus im Wesentlichen nur sagen, dass sie das Absolute als unbestimmte Substanz und den endlichen Geist als dessen Akzidenz verstehen, dann wären sie keine Religionen, sondern weiter nichts als orientalische Varianten des Spinozismus. Als Religionen sind sie aber über den Spinozismus hinaus, und zwar paradoxerweise durch eine Vorstellung, die selbstwidersprüchlich ist und deshalb *prima facie* als absurder Rückschritt erscheint. Gemeint ist die Vorstellung, dass die absolute Substanz, das bestimmungslose Wesen aller Dinge, als bestimmter endlicher Mensch existiert, als Buddha und Dalai Lama, als Brahmane und Yogi.⁴⁴

„Diese Vereinbarung kann uns“, bemerkt Hegel und kennzeichnet damit sein hermeneutisches Programm, „als das Widerwärtigste, Empörendste, Unglaublichste erscheinen, daß ein Mensch mit allen seinen Bedürfnissen von den Menschen als Gott angesehen werden könne [...]. Diese Vorstellung ist verstehen zu lernen, und indem wir sie verstehen, rechtfertigen wir sie. Wir zeigen, wie sie ihren Grund hat, ihr Vernünftiges, eine Stelle in der Vernunft. Aber es gehört auch dazu, daß wir das Mangelhafte daran, das Absurde, einsehen. Leicht ist es, zu sagen, eine solche Religion sei bloß Sinnloses, Unvernünftiges. Das Schwere ist eben, die Notwendigkeit solcher Religionsformen zu erkennen, die Wahrheit zu erkennen, wie es mit der Vernunft zusammenhängt, und das ist schwerer als etwas für sinnlos zu erklären.“⁴⁵

⁴² Vgl. oben S. 158.

⁴³ VPR 3, 269.

⁴⁴ Vgl. z. B. VPR 4, 460, 473 f., 490–493. Übrigens schien, wenn diese scherzhafte Nebenbemerkung erlaubt ist, nach der gewonnenen WM im vergangenen Jahr halb Deutschland zum Hinduismus konvertiert zu sein. Denn auch hierzulande wurde ein Yogi, um mit Herbert Zimmermann und Bruno Labbadia zu sprechen, zum Fußballgott hochsterilisiert.

⁴⁵ VPR 4, 467; vgl. die entsprechenden Bemerkungen im Manuskript von 1821: VPR 3, 107 f.

Worin dieses unvernünftig Vernünftige besteht, zeigt sich erneut im Blick auf das, was Religionen eigentlich sind. Sie sind an sich Gestalten des absoluten Geistes, weil sie in ihrer gleichbleibenden Binnenstruktur (A+B+C) die drei Momente des Begriffs oder des absoluten Geistes realisieren.⁴⁶ Freilich ist der absolute Geist wesentlich bestrebt, das, was er an sich ist, durch die religiösen Vorstellungen auch für sich zu sein. Daher sind die Vorstellungen vom Absoluten, die in den Religionen entwickelt werden, stets als Versuche gemeint, das Absolute als Geist zu verstehen.⁴⁷ Nun wird das Absolute im Buddhismus und Hinduismus aber als unbestimmte Substanz vorgestellt und damit durch eine Bestimmung, die hinter dem zurückbleibt, was beide Religionen an sich sind. Denn der absolute Geist ist zwar auch Substanz, aber Substanz ist nicht per se der absolute Geist, sondern nur dessen erstes Moment.⁴⁸ Die Vorstellung findet sich demnach in einer misslichen Lage, weil das, was vorgestellt wird, nicht dem entspricht, worauf die Vorstellung zielt. Aus dieser Lage kann sich das religiöse Bewusstsein des Buddhismus und Hinduismus nicht befreien, indem es die Substanz zum ersten Moment des absoluten Geistes depotenziert. Denn die *differentia specifica* beider Religionen besteht darin, das erste Moment des absoluten Geistes von seinen anderen Momenten zu isolieren und zur Definition des Absoluten zu erheben, mithin in der Struktur $\wedge(A+B+C)$. Also muss sich das Bewusstsein auf andere Weise behelfen, um der Geistigkeit des Absoluten notdürftig Rechnung zu tragen. Wie aber ist das innerhalb des bestehenden Rahmens möglich? Wenn das Absolute nicht als Geist, sondern lediglich als Substanz gilt, dann kann umgekehrt der Geist nur als endlicher, nicht als absoluter Geist verstanden werden. Konsequenterweise entwickelt das religiöse Bewusstsein deshalb die inkonsequente Vorstellung, dass die unbestimmte Substanz als bestimmter Mensch existiert. Im Buddhismus-Kapitel der Vorlesung von 1827 heißt es entsprechend:

„Diese abstrakte Substanz, das letzte in der Philosophie Spinozas [...] kann nicht Inhalt einer Volksreligion, nicht der Glaube eines konkreten Geistes sein. Der konkrete Geist suppliert den Mangel, und der Mangel ist, daß die Subjektivität fehlt, d. h. die Geistigkeit. Aber hier auf der Stufe der Naturreligion [...] ist die Geistigkeit noch nicht als solche, noch nicht gedachte, allgemeine Geistigkeit, sondern sinnliche, unmittelbare. Da ist es ein Mensch, als sinnliche, äußerliche, unmittelbare Geistigkeit: ein Mensch.“⁴⁹

⁴⁶ Offenkundig sind die Momente des Religionsbegriffs Momente des absoluten Geistes. In VPR 3, 85 heißt es deshalb: „Der Begriff, den wir hier vor uns haben, ist nun ohnehin der Geist selbst [...]“

⁴⁷ Vgl. VPR 4, 428, 435 f., 502 sowie die aufschlussreiche Stelle VPR 4, 155 in der Vorlesung von 1824.

⁴⁸ Vgl. VPR 3, 269; VPR 4, 469–471.

⁴⁹ VPR 4, 471; vgl. die prägnanten Parallelstellen im Straußexzerpt der Vorlesung von 1831: VPR 4, 615, 617.

Die Vorstellung, dass die abstrakte Substanz als konkreter Mensch existiert, ist eine zugleich vernünftige und unvernünftige „Hilfskonstruktion“ (Fontane): vernünftig, weil keine andere Möglichkeit besteht, auf der Geistigkeit des Absoluten zu beharren, solange das Absolute als unbestimmte Substanz verstanden wird; unvernünftig, weil der endliche Geist der unbestimmten Substanz äußerlich und ihre vorgestellte Identität deshalb widersprüchlich ist. Die Bestimmung des Absoluten als unbestimmte Substanz führt aber nicht nur in der religiösen Vorstellung, sondern auch im philosophischen Denken zum Widerspruch. Denn das Unbestimmte ist, weil es von aller Bestimmtheit unterschieden sein soll, paradoxerweise selbst ein Bestimmtes. Durch diese beiden Widersprüche wird in der Evolution des religiösen Bewusstseins und in ihrer philosophischen Rekonstruktion der Übergang von der ersten zur zweiten Religionsform erforderlich.

2. Die zweite Religionsform

In der zweiten Form bestimmter Religion, zu der die Vorlesung von 1827 die griechische und jüdische Religion rechnet, wird der Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Endlichen, sei es natürlich oder geistig, zum dominierenden Inhalt des religiösen Bewusstseins. Nun ist dieser Unterschied aber das zweite Moment im Begriff der Religion. Also fungiert das zweite Moment jetzt als Exponent, unter den der ganze Begriff rückt, mithin als spezifische Differenz, durch die sich die zweite Religionsform von den anderen unterscheidet. Ihr formaler Ausdruck lautet demnach: ${}^B(A+B+C)$.

Dominierender Inhalt des religiösen Bewusstseins kann der Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Endlichen allerdings nur sein, wenn das Absolute nicht länger als unbestimmte Substanz verstanden wird. Denn zu dieser Substanz steht das natürliche und geistige Endliche, weil es nur Akzidenz an der Substanz ist, im Verhältnis substantieller Einheit. Statt als unbestimmte Substanz muss das Absolute nach Hegel vielmehr als in sich bestimmtes Subjekt verstanden werden, damit das Moment des Unterschieds die religiöse Vorstellung beherrschen kann.⁵⁰

Dieser von Hegel angenommene Zusammenhang mag auf den ersten Blick überraschen. Warum sollte die Vorstellung des Unterschieds zwischen dem Absoluten und dem endlichen Subjekt gerade darauf beruhen, dass das Absolute seinerseits als Subjekt vorgestellt wird? Bei näherem Hinsehen ist der Zusammenhang freilich einsichtig. Religiöse Vorstellungen vom Absoluten sind, wie wir sahen, stets darauf aus, das Absolute als Subjektivität zu ver-

⁵⁰ Vgl. VPR 4, 500f.

stehen. Weil der Buddhismus und der Hinduismus dieses Ziel aber verfehlen, kompensieren sie den Mangel durch die paradoxe Identifizierung der unbestimmten Substanz mit einem endlichen Subjekt. Um nun die Paradoxie zu vermeiden und das Absolute vielmehr umgekehrt vom endlichen Subjekt zu unterscheiden, ist deshalb die Vorstellung nötig, dass das Absolute in sich selbst Subjekt ist. Dieser Fortschritt von der extrinsischen zur intrinsischen Subjektivität, durch den die Objektivität des Absoluten bedingt ist, wird nach Hegel bereits in der persischen und ägyptischen Religion erzielt. Dennoch gehören beide Religionen in der Vorlesung von 1827 noch zur ersten Religionsform, auch wenn sie die Übergangsgestalten zur zweiten bilden. Denn in ihnen wird das Absolute zwar vom endlichen Subjekt, aber noch nicht (persische Religion), zumindest nicht konsequent (ägyptische Religion), von der endlichen Welt überhaupt unterschieden.⁵¹

Damit auch dieser Unterschied zum Inhalt der religiösen Vorstellung und dadurch die Grenze zur zweiten Religionsform definitiv überschritten wird, ist wiederum eine Fortbestimmung des Absoluten nötig, ähnlich derjenigen, auf der seine Unterscheidung vom endlichen Subjekt beruht. Der Grund ist folgender: Mit dem Versuch, das Absolute als Geist zu verstehen, zielen religiöse Vorstellungen auf ein konkretes, bestimmtes, selbständig existierendes Subjekt. Nun ist dieses Subjekt, solange es noch abstrakt verstanden wird, für seine Bestimmtheit und selbständige Existenz auf die endliche Welt angewiesen und mithin noch nicht von ihr unterschieden. Der typische Fall ist nach Hegel die persische Religion, der Zoroastrismus: Weil er die Subjektivität des Absoluten als abstrakt Gutes, d. h. als reine Gleichheit mit sich selbst bestimmt, muss er zugleich die Vorstellung bilden, das Gute habe seine selbständige Existenz in der Natur, nämlich als Licht.⁵² Folglich kann die religiöse Vorstellung das Absolute nur dann von der endlichen Welt unterscheiden, wenn das Absolute die erforderliche Bestimmtheit nicht extern aus der endlichen Welt bezieht, sondern in sich selbst enthält. Diese intrinsische Bestimmtheit des Absoluten darf freilich nicht von der Art sein, dass sie die Bestimmtheit der endlichen Welt einfach verdoppelt. Denn in diesem Fall wäre das Absolute aufgrund des Prinzips der Identität des Ununterscheidbaren gerade nicht von der endlichen Welt unterschieden. Vielmehr müssen die Bestimmtheiten, die in der Welt auseinanderliegen und selbständig bestehen, auf einfache, ideelle Weise im Absoluten enthalten sein, so dass sie „einerseits als Unselbständige, aber andererseits ebenso aufbewahrt

⁵¹ Vgl. VPR 4, 432, 508, 511 Fußnote, 523.

⁵² Vgl. VPR 4, 508–510.

[sind].⁵³ In der Einleitung seiner Vorlesung von 1827 erläutert Hegel, wie wir sehen, dieses „geistige“ Enthaltensein am Beispiel eines Keims, der die Zweige, Blätter und Säfte des Baumes enthält, ohne sie im kleineren Maßstab zu präformieren.⁵⁴

Durch die vorangehenden Überlegungen kann das unterschiedliche Verhältnis genauer bestimmt werden, in dem die erste und zweite Religionsform zu den Momenten des Religionsbegriffs stehen, die zugleich Momente des absoluten Geistes sind. In der Naturreligion wird das erste Moment des absoluten Geistes vom zweiten (und vom dritten) Moment isoliert und das Absolute deshalb auf die unbestimmte Substanz beschränkt, mit der das Endliche substantiell eins ist. Die zweite Religionsform hingegen löst das zweite Moment des absoluten Geistes nicht etwa umgekehrt vom ersten. Gewiss, das zweite Moment, also der Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Endlichen, wird zum Exponenten und damit zur spezifischen Differenz, durch die sich die zweite Religionsform von den anderen unterscheidet. Zum Exponenten kann das zweite Moment aber nur deshalb werden, weil das erste Moment des absoluten Geistes nicht länger als unbestimmte Substanz, sondern als in sich bestimmtes Subjekt verstanden wird. Denn anders als die absolute Substanz setzt das absolute Subjekt aus den genannten Gründen den Unterschied zwischen sich selbst und dem Endlichen. Folglich ist das zum Exponenten gewordene zweite Moment vom ersten nicht isoliert, sondern die Fortbestimmung des ersten, das sich nunmehr als Subjekt erschlossen hat.

Nach der Vorlesung von 1827 existiert die zweite Religionsform in doppelter Gestalt, nämlich als griechische und jüdische Religion. Beide Religionen bestimmen das Göttliche als Subjekt, das die Bestimmungen des Endlichen auf ideelle Weise enthält und sich gerade deshalb vom Endlichen unterscheidet.⁵⁵

(1) Innerhalb dieser gemeinsamen Form versteht die *griechische Religion* das Göttliche näherhin als unmittelbare Sittlichkeit, die Hegel in zweifacher Weise charakterisiert: Wenn die Sittlichkeit eine unmittelbare ist, dann sind zwar einerseits die sittlichen Gehalte bewusst, welche die wesentlichen Bestimmungen der natürlichen und geistigen Welt bilden; andererseits aber ist nicht bewusst, dass diese Gehalte aus der Freiheit des Subjekts hervorgehen und darin ihre Einheit haben.⁵⁶ Für die griechische Vorstellung vom

⁵³ VPR 4, 501; vgl. VPR 4, 499 Fußnote.

⁵⁴ Vgl. VPR 3, 83; vgl. auch die Erläuterung am Beispiel des subjektiven Geistes in VPR 3, 91 f.

⁵⁵ Vgl. VPR 4, 532 f.

⁵⁶ Vgl. VPR 4, 535, 559 f.

Göttlichen ergeben sich daraus zwei gravierende Konsequenzen. Erstens fallen die sittlichen Gehalte, weil ihre einheitliche Quelle nicht bewusst ist, auseinander und erscheinen in der Vorstellung deshalb als unvermittelte Vielheit sittlicher Götter.⁵⁷ Die Einheit des Absoluten steht deshalb über den Göttern, als Schicksal oder *Fatum* nämlich, das unbestimmt und unbegreiflich ist, weil die Götterwelt bereits alle Bestimmtheit erschöpft.⁵⁸ Zweitens haben die olympischen Götter, obgleich sie die Titanen besiegt und sich über die Natur erhoben haben, wesentlich eine natürliche Seite und erscheinen deshalb in Naturphänomenen, in Blitz und Donner oder im Rauschen der Blätter zu Dodona.⁵⁹ Denn weil die sittlichen Gehalte noch nicht als Bestimmungen der Freiheit bewusst sind, gelten sie als unmittelbar Gegebenes und Natürliches. Die olympischen Götter sind demnach doppeldeutig: Einerseits enthalten sie auf ideelle Weise die Bestimmungen eines endlichen Bezirks und sind deshalb von diesem Bezirk wie das Wesen von seiner Erscheinung unterschieden. Pallas Athene beispielsweise ist nach Hegel „der lebendige, wirkliche Geist des Volks nach seiner Wesentlichkeit vorgestellt [...]“.⁶⁰ Andererseits sind die olympischen Götter durch ihre Vielheit und ihre natürliche Seite ihrerseits endlich bestimmt.⁶¹ Sie sind gleichsam Endlichkeiten zweiter Ordnung oder kleine Transzendenzen. Gewiss, in der griechischen Religion wird der Unterschied zwischen Göttlichem und Endlichem bewusst, durch die eigentümliche Endlichkeit der Götter aber nur auf mangelhafte Weise. Derselbe Mangel zeigt sich, wenn das Schicksal in Betracht gezogen wird, das über den Göttern schwebt und nichts anderes als die Kehrseite ihrer Endlichkeit ist. Denn aus den genannten Gründen kann das religiöse Bewusstsein zwischen Göttlichem und Endlichem erst unterscheiden, wenn das Göttliche intern bestimmt ist. Eben diese innere Bestimmtheit aber fehlt dem Schicksal ebenso wie der absoluten Substanz des Hinduismus und Buddhismus.

Auch zum dritten Moment des Religionsbegriffs, der Versöhnung zwischen Göttlichem und Endlichem, steht die griechische Religion in einer ambivalenten Beziehung. Einerseits hat der Mensch „das Bewußtsein seines affirmativen Verhältnisses, seiner Einheit mit den Göttern [...]“.⁶² Denn die Götter, die er von sich unterscheidet und verehrt, „sind zugleich [...] die sittlichen Bestimmungen des Menschen, seine vorhandenen und gel-

⁵⁷ Vgl. VPR 4, 536, 560.

⁵⁸ Vgl. VPR 4, 543 f.

⁵⁹ Vgl. VPR 4, 538–540, 547–549.

⁶⁰ VPR 4, 555.

⁶¹ Vgl. z. B. VPR 4, 551 Fußnote, 636.

⁶² VPR 4, 555.

tenden Rechte, sein eigener Geist, nicht eine äußerliche Substantialität und Wesentlichkeit.⁶³ Diese Versöhnung mit den Göttern ist freilich nur eine Versöhnung im kleinen Maßstab, weil die Götter nur kleine Transzendenzen sind. Andererseits kann sich der Mensch mit der unbestimmten Einheit des Göttlichen, dem Schicksal, nicht versöhnt wissen. Denn von Versöhnung zwischen Göttlichem und Endlichem kann nur die Rede sein, wenn die Bestimmtheiten des Endlichen auf ideelle Weise im Göttlichen enthalten sind. Im blinden, unbestimmten Schicksal aber sind sie nicht bewahrt, sondern ausgelöscht. In das Schicksal, mit dem Versöhnung nicht möglich ist, kann sich der Mensch deshalb allenfalls fügen, indem er seine besonderen Zwecke und Interessen freiwillig aufgibt.⁶⁴ Die trostlose Seligkeit, die diese Fügung gewährt, ist die Seligkeit derer, die nicht enttäuscht werden, weil sie nichts erwarten.

In der griechischen Religion fällt das Göttliche in eine Vielheit sittlich bestimmter Mächte auseinander, deren Einheit als unbestimmtes Schicksal über ihnen steht. Über diese Trennung der inhaltlichen Bestimmtheit des Göttlichen von seiner Einheit weist die griechische Religion freilich in der Tragödie selbst noch hinaus.⁶⁵ Denn dort geraten die entzweiten sittlichen Mächte in Konflikt, in Sophokles' *Antigone* zum Beispiel kollidiert die Familienliebe, verkörpert durch Antigone, mit dem Recht des Staates, das Kreon vertritt. Dieser Konflikt wird überwunden, indem die sittlichen Mächte die einseitigen Ansprüche aufgeben, die sie in ihrer Entzweiung erheben, und zu einem gerechten Ausgleich kommen. Die Trennung zwischen der Einheit des Göttlichen und seiner inhaltlichen Bestimmtheit beginnt sich deshalb in der Tragödie aufzulösen. Nun gründet aber die mangelhafte Weise, auf die der Unterschied zwischen Göttlichem und Endlichem in der griechischen Religion bewusst wird, gerade darin, dass die Bestimmtheit des Göttlichen in eine Vielheit zerfällt und seine Einheit unbestimmt bleibt. Folglich weist die griechische Religion in der Tragödie über sich selbst hinaus, nämlich auf den strikten Unterschied zwischen Göttlichem und Endlichem, der in der jüdischen Religion ins Bewusstsein tritt.

(2) Auch die *jüdische Religion* versteht das Göttliche als in sich bestimmtes Subjekt, im Unterschied zur griechischen Religion aber als „geistige Einheit“⁶⁶, die nach Hegel erstmals den Namen Gott verdient.⁶⁷ Das Göttliche zerfällt daher nicht länger in eine Vielheit von Göttern, die mit einer

⁶³ VPR 4, 554 f.

⁶⁴ Vgl. VPR 4, 543 f.

⁶⁵ Vgl. VPR 4, 556–558.

⁶⁶ VPR 4, 561.

⁶⁷ Vgl. ebd. und VPR 5, 193.

natürlichen Seite behaftet und dem unbegreiflichen Schicksal unterworfen sind. Die Hindernisse, die der konsequenten Unterscheidung zwischen Gott und dem Endlichen bisher im Wege standen, sind somit ausgeräumt. Daher ist die jüdische Religion die paradigmatische Gestalt der zweiten Religionsform, in der das zweite Moment des absoluten Geistes den dominierenden Inhalt des religiösen Bewusstseins bildet. Gott, dem Schöpfer, ist kein „sinnliches Bild“⁶⁸ angemessen, und die geschaffene Welt ist daher umgekehrt „prosaisch“, „entgöttert“, eine bloße „Sammlung von Dingen“.⁶⁹ Durch diese strikte Unterscheidung zwischen Göttlichem und Endlichem ändert sich die Weise, in der das Göttliche am Endlichen erscheint. Die griechischen Götter erscheinen in der Form der Schönheit, weil die endliche Gestalt, an der sie erschienen, mit ihrem göttlichen Gehalt übereinstimmt. Der jüdische Gott hingegen manifestiert sich auf erhabene Weise; denn in der endlichen Gestalt, an der er erscheint, zeigt er sich gerade als derjenige, dem die Gestalt nicht entspricht.⁷⁰

Die jüdische Religion unterscheidet das Göttliche demnach zwar konsequent vom Endlichen, isoliert dieses zweite Moment des Religionsbegriffs aber vom dritten Moment, also von der Versöhnung zwischen beiden. Der Grund ist folgender: Wie wir sahen, unterscheidet die religiöse Vorstellung das Göttliche vom endlichen Subjekt und der natürlichen Welt, sobald sie das Göttliche seinerseits als Subjekt versteht, das die Bestimmungen des Endlichen auf ideelle Weise enthält. Wenn diese Idealisierung vollständig ist, dann sind Göttliches und Endliches nicht nur unterschieden, sondern zugleich auch versöhnt: versöhnt, weil beide Seiten dann dieselben Bestimmungen besitzen, unterschieden aber, weil die Bestimmungen im Endlichen auseinanderliegen, während sie in Gott auf einfache, ideelle Weise gesetzt sind. Nun ist der jüdische Gott nach Hegel zwar Weisheit, aber „diese Weisheit ist zunächst noch abstrakt [...]“⁷¹ Gott wird zwar als in sich bestimmtes Subjekt verstanden, das aber nicht die Totalität des Endlichen auf ideelle Weise in sich enthält. Seine Weisheit und ihre beiden Momente, die Güte und Gerechtigkeit, schließen vielmehr nur magere, abstrakte Be-

⁶⁸ VPR 4, 562f.

⁶⁹ VPR 4, 567.

⁷⁰ Vgl. VPR 4, 569f. In den Kollegien von 1821 und 1824 hat Hegel die Manifestationsform der Erhabenheit durch eine Reihe von alttestamentlichen Beispielen illustriert, vgl. VPR 4, 42, 332f.

⁷¹ VPR 4, 563. Auf derselben Seite fährt Hegel fort: „Wäre die Weisheit konkret, so wäre Gott das Selbstbestimmen seiner so, daß Gott sich in sich selbst schafft und das Erschaffene in sich erhält, so daß es gewußt wird als in ihm selbst erhalten bleibend als sein Sohn [...]“

stimmungen der endlichen Welt ein. Dass die endlichen Dinge sind, obgleich sie auf Sein keinen Anspruch haben, liegt in der Güte Gottes beschlossen, und dass sie vergehen, in der göttlichen Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt.⁷² Die Fülle der inhaltlichen Besonderheiten hingegen, die der endlichen Welt über ihr Sein und Vergehen hinaus zukommen, sind in der abstrakten Weisheit nicht einbegriffen. Folglich ist in der jüdischen Religion zwar der Unterschied zwischen Göttlichem und Endlichem bewusst, nicht aber die Versöhnung beider. Zur Vermeidung von Missverständnissen ist indes zu ergänzen, dass die Versöhnung im kultischen Vollzug der jüdischen wie aller anderen vorangehenden Religionen verwirklicht wird, auch wenn sie kein Inhalt des vorstellenden Bewusstseins ist.

3. Die dritte Religionsform

In der dritten Form bestimmter Religion wird die Versöhnung zwischen Gott und der endlichen Welt, also das dritte Moment des absoluten Geistes, in isolierter Weise zum dominierenden Inhalt des religiösen Bewusstseins. Das dritte Moment fungiert mithin als spezifische Differenz, durch die sich die dritte Form von den anderen unterscheidet. Ihr formaler Ausdruck lautet demnach $C(A+B+C)$.

Als historische Gestalt dieser dritten Religionsform identifiziert Hegel in der Vorlesung von 1827 die römische Religion, und zwar aus folgendem Grund: Wie wir sahen, ist die endliche Welt mit Gott versöhnt, wenn der ganze Umfang ihrer Besonderheit auf ideelle Weise in die Einheit Gottes, genauer: in den einen göttlichen Zweck aufgenommen ist.⁷³ Nun hat Gott nach römischer Vorstellung den Zweck, dass alle Völker und Götter von Rom und seinem Hauptgott, dem Jupiter capitolinus, beherrscht werden.⁷⁴ Sobald dieser Zweck verwirklicht ist, besitzen die Völker und ihre Götter daher dieselbe Bestimmung in realer Form, die im göttlichen Zweck ideell enthalten ist, die Bestimmung nämlich, von Rom und seinem Gott beherrscht zu sein. Folglich ist im Falle der durchgesetzten politisch-religiösen Weltherrschaft Roms die endliche Welt mit Gott versöhnt.

Erstaunlicherweise ist die Versöhnung der Welt mit Gott nach römischer Vorstellung ausschließlich das Resultat politisch-militärischer Praxis; denn sie wird allein durch Eroberung und Unterwerfung der Völker und ihrer Götter vollbracht.⁷⁵ Dieser exklusiv praktische Charakter der Versöhnung

⁷² Vgl. VPR 4, 566 f.

⁷³ Vgl. z. B. VPR 4, 579 f.

⁷⁴ Vgl. VPR 4, 582, 584, 586 f.

⁷⁵ Vgl. VPR 4, 582.

beruht auf ihrer Isolation von den anderen Momenten des absoluten Geistes. Zwar ist die Versöhnung im Kultus in der Tat das praktische Moment der Religion, aber in seiner Verbindung mit den anderen Momenten bringt der Kultus die Versöhnung keineswegs hervor, sondern eignet sich „die an und für sich vollbracht[e]“⁷⁶ Versöhnung lediglich an. In der römischen Religion hingegen wird das Moment der Versöhnung verselbständigt und dadurch zum Programm eines imperialistischen Pelagianismus.

In der römischen Religion wird das Bewusstsein vom dritten Moment bestimmt, während das zweite, die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Endlichem, nicht (hinreichend) bewusst ist. Dieses mangelnde Bewusstsein der Differenz liegt in der Bestimmung des Zwecks, der dem römischen Hauptgott zugeschrieben wird: Die politisch-religiöse Weltherrschaft der Römer, die er bezweckt, ist zwar formal ein allgemeiner, alle Besonderheit umfassender Zweck, inhaltlich betrachtet aber ein besonderer, weil er mit anderen Zwecken konkurriert. Er kann daher nicht der wahrhaft göttliche Zweck, sondern nur ein Zweck endlicher Subjekte sein.⁷⁷ Wenn die römische Religion diesen Zweck dennoch zum Zweck Gottes erhebt, dann vergöttlicht sie die endliche und verendlicht die göttliche Subjektivität.⁷⁸ Damit aber fällt sie hinter die Unterscheidung zwischen beiden zurück, die in der zweiten Form bestimmter Religion, insbesondere in ihrer jüdischen Gestalt, ausgebildet wurde.

Aus der Gleichsetzung des göttlichen Zwecks mit der Weltherrschaft der Römer folgt, dass die römische Religion den göttlichen Zweck ebenso wenig von anderen besonderen Zwecken unterscheiden kann, dem zweiten Moment des Religionsbegriffs also auch insofern nicht gerecht wird. Der Zusammenhang ist folgender: Wie wir sahen, ist das religiöse Bewusstsein nur dann in der Lage, zwischen Göttlichem und Endlichem zu unterscheiden, wenn die Bestimmungen, die im Endlichen auseinanderliegen, auf einfache, ideelle Weise im Göttlichen enthalten sind. Denn andernfalls würde sich das Göttliche im Endlichen auflösen, weil es für seine Bestimmtheit auf das Endliche angewiesen wäre, und zugleich das Endliche im Göttlichen, weil das Göttliche aufgrund seiner Allgemeinheit kein Endliches neben sich zuließe. Nun ist für das religiöse Bewusstsein der Römer zwar die „mannigfache Besonderheit“⁷⁹ im göttlichen Zweck römischer Weltherrschaft ideell enthalten, aber nicht ihrem konkreten Inhalt nach, sondern nur in ihrer abstrakten Bestimmung, von Rom beherrscht zu werden. Folglich ist für die

⁷⁶ VPR 3, 332.

⁷⁷ Vgl. VPR 4, 580, 590.

⁷⁸ Vgl. z. B. die prägnante Stelle VPR 4, 409 in der Vorlesung von 1824.

⁷⁹ VPR 4, 580.

Unterscheidung zwischen dem göttlichen Zweck und den besonderen Zwecken endlicher Individuen in der römischen Religion kein Platz. Vielmehr löst sich dieser Unterschied zugunsten der einen oder der anderen Seite auf.

Einerseits wird der göttliche Zweck im Interesse seiner Bestimmtheit mit den vielfältigen menschlichen Zwecken gleichgesetzt. Das Göttliche zerfällt daher in viele besondere Götter, die für die Verwirklichung dieser Zwecke zuständig sind. Die „partikulären Zwecke“ der Individuen erscheinen „als Götter, weil die Erfüllung des Gottes das Menschliche ist.“⁸⁰ Andererseits lässt der göttliche Zweck römischer Weltherrschaft aufgrund seiner abstrakten Allgemeinheit keine individuellen Zwecke neben sich bestehen, sondern erdrückt sie vielmehr und zehrt sie schließlich auf.⁸¹ Diesen Untergang des Individuums und seiner Zwecke im allgemeinen Herrschaftszweck haben sich die Römer in ihren religiösen Spielen sinnfällig gemacht. „Hunderte und Tausende mußten sich gegenseitig morden. Dies kalte Morden diente ihnen zu Augenweide, worin sie die Nichtigkeit der menschlichen Individualität, und weil diese keine Sittlichkeit in sich hat, die Wertlosigkeit des Individuums angeschaut haben [...].“⁸² Entsprechend sind die besonderen Götter, die spezifisch römischen wie die Götter der anderen Völker, dem einen Jupiter capitolinus unterworfen.⁸³ Der göttliche Herrschaftszweck und die besonderen Zwecke der Individuen werden in der römischen Religion also zugleich auf entgegengesetzte Weise gleichgeschaltet, durch Auflösung des göttlichen Zwecks in die besonderen Zwecke und umgekehrt. „Diese Extreme und ihr Widerspruch ist es“, bemerkt Hegel, „worin sich das römische Leben herumwirft.“⁸⁴

Trotz dieser kritischen Diagnose ist freilich auch die römische Religion nach Hegel ein Fortschritt in der Evolution des religiösen Bewusstseins, weil das dritte Moment des Religionsbegriffs, die Versöhnung zwischen Göttlichem und Endlichem, nun erstmals zum bestimmenden Bewusstseinsinhalt wird.⁸⁵ Das Bewusstsein einer Versöhnung allerdings, die ohne konsequente Unterscheidung zwischen beiden erfolgt, ist zugleich eine Regression auf die Stufe der Naturreligion. Mit der römischen Religion schließt sich daher

⁸⁰ VPR 4, 586; vgl. VPR 4, 585 Fußnote, 586–589 sowie in der Vorlesung von 1824 VPR 4, 402 f.

⁸¹ Vgl. VPR 4, 585 Fußnote, 588–590.

⁸² VPR 4, 589.

⁸³ Vgl. VPR 4, 587 f. und in der Vorlesung von 1824 VPR 4, 404 f.

⁸⁴ VPR 4, 589.

⁸⁵ Hans Joachim Schoeps ist deshalb zu Unrecht erstaunt, „wieso die römische Religion bei dieser negativen Bewertung eine höhere Stufe als die griechische oder die jüdische abgeben soll.“ (Hans Joachim Schoeps, „Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7 [1955], 1–34, hier: 26).

der Kreis der bestimmten Religion, die an ihrem Ende in ihren Anfang zurückkehrt.

4. Konzeptionelle Veränderungen und ihre Tragweite

Die bisherigen Überlegungen konzentrierten sich auf die Philosophie der außerchristlichen Religionen, die Hegel im Kolleg von 1827 vorgetragen hat. Nun soll das Gesichtsfeld erweitert und untersucht werden, wie sich dieser mittlere Teil der Hegelschen Religionsphilosophie im Verlauf der vier Kollegien verändert hat und welche Tragweite die Veränderungen besitzen.

In seiner Berliner Zeit hat Hegel durch ausgedehnte Lektüre der damals verfügbaren Quellen und der einschlägigen Sekundärliteratur⁸⁶ sein Wissen von den außerchristlichen Religionen, zumal den orientalischen, erweitert und vertieft. Abgesehen vom späten Schelling findet sich niemand, der seinerzeit auf dem Feld der Religionsgeschichte ähnlich umfassend gebildet war. Hegels weit ausgreifende Studien hatten zur Folge, dass er seine Philosophie der außerchristlichen Religionen in den Vorlesungen von 1821 bis 1831 kontinuierlich fortentwickelt hat, und zwar in vierfacher Hinsicht.⁸⁷

(1) In jedem neuen Kolleg steigt die Anzahl der Religionen, die als selbständige Gestalten gewertet und eigens untersucht werden. Während das Manuskript von 1821 die erste Religionsform (unmittelbare oder natürliche Religion) noch nicht historisch differenziert, unterscheidet die Vorlesung von 1824 zwischen vier Gestalten dieser ersten Form, der Religion der Zauberei sowie der indischen, persischen und ägyptischen Religion, die jeweils detailliert erörtert werden. Der Seitenumfang, den die Darlegung der ersten Religionsform einnimmt, steigt damit im Vergleich zum Manuskript von 1821 um mehr als das Fünffache. In den Kollegien von 1827 und 1831 kommen außerdem der Buddhismus (1827) und die chinesische Religion (1831), die früher beide als Varianten der Zauberei galten⁸⁸, sowie die syrische Religion (1831)⁸⁹ als selbständige Gestalten hinzu. Die Vorlesung von 1831 widmet damit zehn außerchristlichen Religionen einen eigenen Ab-

⁸⁶ Vgl. dazu die „Bibliographie der Quellen zur Religionsphilosophie“ (VPR 4, 835–858) und die hilfreichen Anmerkungen, in denen W. Jaeschke Hegels Zitate und Bezugnahmen auf Quellen und Sekundärliteratur nachweist (ebd., 653–817), sowie die Untersuchung von Reinhard Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975.

⁸⁷ Vgl. zum Folgenden das Inhaltsverzeichnis (VPR 4, VII–IX) und die Gliederung im Straußexzerpt der Vorlesung von 1831 (VPR 4, 611–642).

⁸⁸ Der Buddhismus gilt noch 1824 als Zauberei (vgl. VPR 4, 211–218) und die chinesische Religion sogar noch 1827 (vgl. VPR 4, 445–458).

⁸⁹ Auf die syrische Religion geht Hegel 1827 gar nicht und 1824 nur en passant im Zusammenhang der ägyptischen Religion ein, vgl. VPR 4, 269.

schnitt, während sich das Manuskript von 1821 noch auf drei Religionen, die jüdische, griechische und römische, beschränkt hatte.

(2) Aufgrund intensiven Quellenstudiums und kritischer Aneignung der Ergebnisse zeitgenössischer Forschung hat Hegel zwischen 1821 und 1831 zudem seine Deutung einzelner außerchristlicher Religionen umgearbeitet und vertieft. Neben der chinesischen Religion bildet die jüdische das wichtigste Beispiel dieses Wandels. Das Manuskript von 1821 knüpft noch an die kritische Bewertung des Judentums in den theologischen Jugendschriften an. Die Vorlesungen von 1824 und 1827 hingegen würdigen zunehmend die Bedeutung der jüdischen Religion für den Fortschritt des religiösen Bewusstseins.⁹⁰ Dieses vertiefte Verständnis des Judentums und anderer außerchristlicher Religionen führte zu weiteren Veränderungen, die das Verhältnis der Religionen zueinander und zu den allgemeinen Formen „bestimmter Religion“ betreffen.

(3) Das hierarchische Verhältnis, in das Hegel die außerchristlichen Religionen setzt, und damit die Reihenfolge, in der er sie untersucht, verändert sich im Verlaufe der Kollegien in zwei Fällen. Im ersten Fall kehrt Hegel die frühere Rangordnung zwischen Hinduismus und Buddhismus um, weil sich sein Kenntnisstand inzwischen erweitert hatte. Während er 1824 und 1827 den Hinduismus noch über den Buddhismus stellt, erhält der Buddhismus 1831 den höheren Rang. Der zweite Fall betrifft das hierarchische Verhältnis zwischen jüdischer und griechischer Religion, das sich gleich zweimal ins Gegenteil verkehrt. 1821 und 1824 steht die jüdische Religion in der Rangordnung unter der griechischen, 1827 hingegen über ihr. Im Kolleg von 1831 invertiert Hegel die Hierarchie erneut, indem er die jüdische Religion zwar erstmals der dritten Religionsform zuordnet, sie aber weit unter der griechischen platziert. Diese wechselnde Rangordnung beruht auf dem Wechsel der Kriterien, die Hegel bei der Verhältnisbestimmung von jüdischer und griechischer Religion anlegt. Gemessen an der Frage, in welchem Maße das zweite Moment des Religionsbegriffs, der Unterschied zwischen Göttlichem und Endlichem, Inhalt des religiösen Bewusstseins ist, steht die jüdische Religion über der griechischen.⁹¹ Die umgekehrte Rangordnung ergibt sich hingegen, wenn die Frage zugrunde liegt, inwieweit das dritte Moment des Religionsbegriffs, die Versöhnung zwischen Göttlichem und Endlichem den beiden Religionen bewusst ist. Wie wir sahen, ist allerdings das Göttliche, mit dem sich das endliche Subjekt in der griechischen Religion versöhnt

⁹⁰ Vgl. Peter C. Hodgson, „The Metamorphosis of Judaism in Hegel’s Philosophy of Religion“, *The Owl of Minerva* 19/1 (1987), 41–52; ders., *Hegel and Christian Theology*, 228–237.

⁹¹ Vgl. oben S. 172–174.

weiß, seinerseits nur ein Endliches zweiter Ordnung. Daher ist der Höherstellung der jüdischen Religion gegenüber der griechischen der Vorzug zu geben.

(4) Aus Hegels fortschreitendem Verständnis der außerchristlichen Religionen ergibt sich im Kolleg von 1831 eine veränderte Zuordnung zu den allgemeinen Formen oder Stufen bestimmter Religion. Abgesehen von der Zauberei und der römischen Religion werden dabei, verglichen mit den früheren Kollegien, alle Religionen einer höheren Stufe zugeordnet.⁹² Diese Höherstufung betrifft erstens die drei orientalischen Religionen, die chinesische, buddhistische und hinduistische, die in den Vorlesungen von 1824 und 1827 zur ersten Religionsform gehören. 1831 hingegen werden sie der zweiten Religionsform zugeschlagen, um ihrem Bewusstsein des Unterschieds zwischen Göttlichem und Endlichem Rechnung zu tragen. Die erste Religionsform fällt daher 1831 mit der Zauberei zusammen. Neben den orientalischen Religionen werden zweitens die vier Religionen, die ihnen 1824 und 1827 folgen, im Kolleg von 1831 höhergestuft: Die beiden früheren Kollegien hatten die persische und die ägyptische Religion der ersten und die griechische und jüdische Religion der zweiten Religionsform zugeordnet. 1831 dagegen gelten sie sämtlich, wenngleich in veränderter Reihenfolge, als Gestalten der dritten Form, der „Religion der Freiheit“.⁹³

Damit sind die vier Hinsichten dargelegt, in denen Hegel den mittleren Teil seiner Religionsphilosophie im Verlauf der Kollegien weiterentwickelt hat. Um die religionsphilosophische Bedeutung dieser Umbildungen zu bestimmen, müssen zwei Aufgaben unterschieden werden, die Hegels Philosophie der Religionen zu erfüllen hat, die begriffliche und die historisch-hermeneutische Aufgabe. In begrifflicher Hinsicht hat sie die Aufgabe, aus dem Religionsbegriff die allgemeinen Formen abzuleiten, in denen Religionen auftreten können. Ihre historisch-hermeneutische Aufgabe hingegen besteht darin, die positiven Religionen auf den Religionsbegriff zu beziehen, das gedankliche Verhältnis zwischen den Religionen zu bestimmen und sie den allgemeinen Formen von Religion fallgerecht zuzuordnen.⁹⁴ Wie wir sahen,

⁹² Verglichen mit der Vorlesung 1824 wird selbst die römische Religion höhergestuft. Denn aus den genannten Gründen (vgl. oben S. 161, Anm. 24) unterscheidet Hegel 1824 nur zwei Formen bestimmter Religion und ordnet deshalb die römische Religion, die in den anderen Kollegien zur dritten Form gehört, der zweiten Form zu.

⁹³ VPR 4, 623.

⁹⁴ Vgl. die ähnlich gelagerte Unterscheidung zwischen „Religionsphilosophie“ und „Kritik des Bewusstseins“, die Bruno Bauer in seiner Hegel-Interpretation vorgeschlagen hat. Während die Religionsphilosophie aus dem Begriff der Religion die Formen entwickelt, in denen der Begriff erscheint, hat die „Kritik [...] den Begriff im Historischen nachzuweisen und überhaupt das Verhältnis desselben zur Geschichte im Einzelnen aus-

ist die begriffliche Aufgabe bereits im Manuskript von 1821 abgeschlossen. Schon dort gewinnt Hegel die allgemeinen Formen der außerchristlichen Religionen aus den Momenten des Religionsbegriffs, greift also keineswegs auf „Ordnungsprinzipien außerhalb der Religionsphilosophie“⁹⁵ zurück. Daran ändert sich in den späteren Kollegien nicht das Geringste⁹⁶, auch wenn Hegel terminologische Korrekturen vornimmt, z. B. auf die Bezeichnung der Religionsformen durch die Bestimmungen Sein-Wesen-Begriff verzichtet. Gewiss, Hegels Philosophie der außerchristlichen Religion wandelt sich im Verlauf der Kollegien in vierfacher Hinsicht. Aber diese Veränderungen betreffen nicht die begriffliche, sondern ausschließlich die historisch-hermeneutische Aufgabe, die Hegel aus verständlichen Gründen nicht abschließen konnte. Denn die Erweiterung und Vertiefung religionsgeschichtlicher und religionswissenschaftlicher Erkenntnis hat Konsequenzen für die Art, in der das Verhältnis der positiven Religionen zum Begriff und den Formen von Religion sowie ihr Verhältnis untereinander bestimmt wird. In historisch-hermeneutischer Hinsicht kann deshalb auch das Kolleg von 1831 nicht als Abschluss gelten.

Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* legte den gedanklichen Keim zu einer Theodizee der positiven Religionen, den Hegels Religionsphilosophie entfaltet hat. Die Irrungen und Wirrungen der Religionsgeschichte werfen nach Lessing keinen Schatten auf Gott, weil sie der einzige Weg zur Wahrheit sind. Dass die Wahrheit nur schrittweise erreicht werden kann, ist für Lessing allerdings nicht im Begriff der Sache selbst beschlossen, sondern beruht auf der Schwäche menschlicher Vernunft, sie unmittelbar zu begreifen.⁹⁷ Unter den Voraussetzungen Lessings ist deshalb eine Welt mit klügeren Vernunftwesen möglich, die sich nicht zur Wahrheit hinaufirren müssen. Wenn aber eine bessere Welt als die wirkliche möglich ist, warum wurde sie nicht anstelle der wirklichen geschaffen? Im Unterschied zu Lessing kann Hegel dieses Theodizeeproblem zweiter Ordnung vermeiden. Denn aus dem Begriff der Religion selbst leitet er die Sequenz der Religionsformen ab, die durchlaufen werden muss, um die Wahrheit vollkommen zu erkennen. Damit ist die begriffliche Aufgabe einer Theodizee der Religionen abge-

einanderzusetzen [...].“ (Bruno Bauer, Rezension der „Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie von Dr. D. F. Strauss“, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* Nr. 101–103 [1838], 817–838, hier: 830, 834).

⁹⁵ Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 463.

⁹⁶ Vgl. die oben S. 163, Anm. 28 angeführten Belege.

⁹⁷ Vgl. G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 6 (a. a. O., Bd. 10, 76).

schlossen, auf die Lessings *Erziehungsschrift* nur einen „Fingerzeig“⁹⁸ gab. Durch die religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Forschung hat sich freilich seit Hegels Zeiten das Verständnis der positiven Religion erheblich verändert. Bezogen auf die historisch-hermeneutische Aufgabe ist Hegels Philosophie der Religionen deshalb trotz der Fülle von Einsichten, die sie auch in dieser Hinsicht enthält, ihrerseits kaum mehr als ein Fingerzeig.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Bruno, Rezension der „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie von Dr. D. F. Strauss“, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* Nr. 101–103 (1838), 817–838.
- Heede, Reinhard, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Diss. Münster/Westfalen 1972.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen/Reinhard Heede, in: ders., *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 3–5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1–3, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1983–1985 (= VPR 3–5).
- Hodgson, Peter C., „The Metamorphosis of Judaism in Hegel's Philosophy of Religion“, *The Owl of Minerva* 19/1 (1987), 41–52.
- Hodgson, Peter C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the „Lectures on the Philosophy of Religion“*, Oxford 2007.
- Jaeschke, Walter, „Einleitung“, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2: Die bestimmte Religion*, neu hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1994, XI–XXXV.
- Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar 2003.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, neu hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg 1976.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hrsg. von Wilfried Barner, Bd. 10: *Werke 1778–1781*, hrsg. von Arno Schilson/Axel Schmitt, Frankfurt/M 2001, 73–99.
- Leuze, Reinhard, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975.
- Schick, Friedrike, „Zur Logik der Formen bestimmter Religion in Hegels Manuskript zur Religionsphilosophie von 1821“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 55 (2013), 407–436.

⁹⁸ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Vorbericht des Herausgebers und § 46 (a. a. O., Bd. 10, 74 und 87).

- Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 Bde., hrsg. von Martin Redeker, Berlin 7. Auflage 1960.
- Schlitt, Dale M., *Divine Subjectivity. Understanding Hegel's Philosophy of Religion*, London/Toronto 1990.
- Schoeps, Hans Joachim, „Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7 (1955), 1–34.