Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 22 (1962)

Artikel: Fünf Ursprünge von Hegels Religionsphilosophie

Autor: Müller, Gustav Emil

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883314

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Fünf Ursprünge von Hegels Religionsphilosophie

von Gustav Emil Müller

Vorbemerkung

Wie ein Baum aus verschiedenen Wurzeln erwächst, die ihn ernähren, wie er sie wiederum ernährt; wie viele Ströme in ein Meer münden, das sie alle im Kreislauf wiederum speist; so entspringt Hegels ‚Begriff' der Religion aus fünf Ursprüngen, wie sie umgekehrt aus ihm entspringen. Diesen Kreislauf konkreter Gegensätze nennt Hegel ‚Begriff'. Ich setze das Wort in einfachen Anführungszeichen, weil Hegel sein Kernwort nicht gebraucht, wie es im Wörterbuch steht. «Unter Begriff pflegt man gewöhnlich (!) eine abstrakte Bestimmtheit und Einseitigkeit des verständigen Denkens zu verstehen[1].» Sein ‚Begriff' ist nicht ein allgemeines Merkmal, dem verschiedene weniger allgemeine Klassen untergeordnet werden; wie zum Beispiel der Begriff ‚Tier' diejenigen Merkmale bezeichnet, welche Flöhen und Elefanten, Fischen und Schmetterlingen gemeinsam zukommen; und das ausschließen, was dieselben unterscheidet. Je abstrakter und allgemeiner die formalen Begriffe des Verstandes werden, desto weniger Inhalt enthalten sie. Hegels ‚Begriff' dagegen ist vielmehr ein lebendiges Spannungsgefüge von wesentlichen Gegensätzen. So ist er «die Seele des Lebens, das Selbst eines Gegenstandes»; denn was wir Seele und näher Ich heißen, ist der Begriff selbst in seiner freien «Existenz»[2]. «Die Existenz des reinen Begriffs ist ein Individuum, das er sich zum Gefäße seines Schmerzes erwählt[3].» Ähnlich ist der Christus des Johannes-Evangeliums der ‚Begriff', oder *Logos*, der Fleisch wird.

Der Verstand denkt in formal-logischen, abstrakten Begriffen; diese fallen nie mit den irrationalen, individuellen Inhalten zusammen, sondern Form und Inhalt fallen immer auseinander. Der Verstand

---

[1] XII. 136.
[2] XII. 157.
[3] II. 538.

bemüht sich, das ihm Unklare rational zu klären; oder umgekehrt, nur wo ein Wille zur Klarheit seinen Anspruch anmeldet, wird das ihm Entgegenstehende als unklar erlebt. Diese Bemühung, dieser Kampf, dieses Vorgehen ist ein lebendiges Geschehn. Als solches ist der Verstand selbst ein Beispiel des konkreten ‚Begriffs', in welchem seine abstrakten Begriffsnetze nur die eine Seite des ganzen rationalen und irrationalen Spannungsgefüges darstellen.

Im Unterschiede vom Verstand vernimmt die allumfassende *Vernunft* die wesentlichen ‚Begriffe'. In ihr entfalten sie sich, kommen zu sich selbst, gewinnen ihr lebendiges Selbstbewußtsein der Wirklichkeit. Vernunftbegriffe sind konkrete lebendige Einheiten, die ihre eigenen Gegensätze sowohl in sich unterscheiden als auch verbinden. Beispiele sind außer den anfänglich beschriebenen Kreisläufen in der organischen und inorganischen Natur und dem soeben erwähnten Kampf des Verstandes; die Gewißheit, daß uns nichts Gegebenes gewiß oder gesichert ist; die Einheit von Leib und Seele, von Form und Inhalt, von Ich und Du, und so fort durch die ganze *Logik* von Hegel hindurch.

Unter diesen Vernunftbegriffen befindet sich auch der ‚Begriff' *Religion.* Der religiöse ‚Begriff' spricht sich aus als Einheit solcher Gegensätze wie Gott und Welt, Heiligkeit und Sünde, Gesetz und Gnade. Religion ist eine besondere Begriffsform absoluten Geistes. Ich werde «absolut» mit «unbedingt» übersetzen. Das lateinische «absolutum» bedeutet das «Abgelöste», also wie gewöhnlich das Gegenteil dessen, was Hegel damit sagen will. Als solche hebt er sich ab von den andern ‚Begriffen' des unbedingten Geistes in Kunst und Philosophie.

Zusammenfassend: Religion ist ein ‚Begriff' der Vernunft; Frommsein eine hohe Weise des Vernünftig-seins, in dem der Mensch eine Umkehr vollzieht, Einkehr hält und das Zeitliche segnet.

Der logische Ursprung

Der logische Ursprung handelt von der Beziehung der Religion zur Wahrheit.

Hier stehen wir vor einem ersten*, dem logischen Ursprung der Religion. ‚Logisch' heißt auf deutsch wahrheitsgemäß. Es gibt nichts,

* Die mathematischen Zahlworte sind äußerlich und nicht wesentlich; jeder Ursprung kann ein «erster» sein.

gar nichts, das sich der Frage nach *seiner* Wahrheit entziehen könnte. Und so ist die Logik der Philosophie selbstverständlich nicht beschränkt auf formal-logische Regeln, die sich mit wissenschaftlich-gegenständlicher Richtigkeit befassen; das ist nur Eine und zwar eine endliche Weise der Wahrheit, wenn sie auch von ‚logischen Positivisten' als die einzige behauptet worden ist.

Die Logik der Philosophie heißt seit Platon Dialektik. Sie hat nichts zu tun mit der geistlosen marxistischen Gebetsmühle von «Thesis, Antithesis und Synthesis». Es gibt überhaupt nichts, was Marx über Hegel gesagt hat, das nicht verzerrt wäre. Am bündigsten erläutert Hegel das Wesen der Dialektik in den Paragraphen 13–16 der Heidelberger Encyklopädie: Jedes wahrhaft Seiende, jedes «logisch Reale», jeder ‚Begriff' ist erstens das, was er ist und genau so wie er ist und nichts anderes; in dieser seienden Identität oder identischem Sein besteht alles in seiner ewigen Wahrheit, ist logisch in Ordnung. Der Verstand erfaßt diese Seite des Begriffs in dem Grundsatz der Identität: A ist A.

Aber zweitens ist jedes Seiende zugleich bestimmt von dem, was es nicht ist: verstandesmäßig ausgedrückt: A ist nicht Non-A. So erhält sich das Gute im Vernichten seines Nichtseins, des Bösen; «das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man läßt». Es handelt sich hier um *kontradiktorische* Gegensätze.

Drittens hängt jeder ‚Begriff' durch seine Grenzen mit andern ‚Begriffen' zusammen; im Vergleich mit andern werden seine Grenzen überschritten. Durch diesen Überschritt ist er bestimmt. Er gewinnt sein Grenzbewußtsein. So ist eine moralische Handlung kein Kunstwerk und umgekehrt. Nicht Kunstwerk zu sein ist der Moral ebenso wesentlich wie nicht Moral zu sein dem Kunstwerk. Hier handelt es sich um *konträre* Gegensätze.

Kraft dieser dialektischen Bewegung des Übergehens und des gegenseitigen Sichbestimmens ergänzen sich die ‚Begriffe'; und werden verhindert, sich vom Ganzen zu lösen. Wer das versucht, erfährt das Ganze als sein Nichts.

Hegels deutscher Ausdruck für Dialektik ist das Aufheben: Jeder lebendige ‚Begriff' ist im Ganzen gesetzt, vom Ganzen verneint, im Ganzen bewahrt. Das Ganze als diese Selbstbewegung nennt Hegel die unbedingte Idee, Platons *Anhypotheton*. Die Formel dafür ist: A *ist* nicht A – das Absolute oder Unbedingte bewahrt seine konkrete Einheit in dem, was es nicht ist, dem Relativen oder Bedingten.

Hegels Logik baut sich auf in vier (nicht drei) Stufen: Das *Sein* stellt sich heraus als ein Widerstreit zwischen Quantität und Qualität (um nur diese zu nennen). Also ist sein *Wesen* dies, eine dialektische Einheit von Gegensätzen zu sein. Kommt dieses Wesen des Seins zum lebendigen Bewußtsein seiner selbst, begreift es sich selbst, wird es sein lebendiger ‚*Begriff*'. Der ‚Begriff' nimmt bewußt teil an der ewigen Bewegung des Ganzen, in welchem er selbst geworden ist; so teilnehmend an der «Idee» wird er zum unbedingten *Geist*, gespiegelt in Kunst, Religion und Philosophie, der Pflege des unbedingten Schönen, Guten und Wahren.

Als eine besondere Form des unbedingten Geistes ist der religiöse ‚Begriff' für sich selbst das, *was* er ist, und so *wie* er sich selbst erkennt und ausspricht (A ist A). Zugleich ist er wesentlich bestimmt durch das, was er nicht: Er ist nicht das Profane, nur Weltliche, nur Zeitliche (A ist nicht Non-A). Drittens ist die religiöse Verehrung des Unbedingten nicht das Unbedingte selbst, sondern nur Eine Möglichkeit des unbedingten Geistes, der sich notwendigerweise von seinen andern ebenso wirklichen Formen unterscheidet; und derart sich selbst durch sein Grenzbewußtsein gegen jede von ihnen bestimmt.

Auf der ersten Stufe beansprucht die Religion alle Wahrheit für sich allein. Jede andere Wahrheit muß dann verteufelt werden. So räsonierten die christlichen Dunkelmänner, als sie die Alexandrinische Bücherei verbrannten: Entweder steht in der gesamten griechischen Literatur das, was im Worte Gottes enthalten ist, und dann ist es überflüssig; oder es steht nicht darin, und dann ist es des Teufels. Der Glaubenseiferer, der alle Wahrheit in irgendeiner «unendlichen subjektiven Leidenschaft» eingeschlossen wähnt, lechzt nach Gewaltherrschaft – Hegel sagt «Despotismus».

Für diejenigen, die nur dann etwas als gelehrt ansehen, wenn es auf lateinisch daherstelzt, könnte man jene pfäffische Frömmelei *Fideismus* nennen. Der Spruch: «Ich glaube, weil es absurd ist», bringt den Widerspruch dieses religiösen Unverstands zur Wahrheit ins Offene. Der Glaube soll durch nichts vermittelt sein. Das aber ist nichts anderes als der Grundsatz des Verstandes: A ist A. Der Irrationalismus schlägt unmittelbar in Rationalismus um. «Entweder», sagt er, «glaubst du, oder du denkst nur, was andere glauben» – als ob man nicht glauben könnte und denken, was man glaubt.

Die für sich abgekapselte Religion ist eine Selbsttäuschung, die immer wieder enttäuscht werden muß. Das Entweder/Oder gilt für

endliche Zwangslagen, in denen man sich entscheiden muß. Die unendliche Wahrheit der Religion steht jedoch in einem sie vermittelnden Zusammenhang des Ganzen.

Das zweite logische Verhältnis der Religion zur Wahrheit besteht darin, zu teilen – als ob Wahrheit ein Kuchen wäre:

> Isegrim freute sich sehr; er teilte, wie er gewohnt war,
> Ohne Scham und Scheu...
> Schlang begierig hinein, und reichte mir außer den Ohren
> Nur die Nase noch hin und eine Hälfte der Lunge;
> Alles andre behielt er für sich...

Manche Gottesgelahrte teilen so; manche Weltleute teilen auch so. Wohlmeinendere sprechen von einer Harmonie von Glauben und Wissen; jedem das seine – jedem die Hälfte; Hegel nennt diese angebliche Harmonie einer doppelten Wahrheit einen «faulen Frieden»; also etwa das, was man heute «friedliche Koexistenz» zu nennen beliebt.

Der Harmoniegedanke stützt sich auf den Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs: A ist nicht Non-A. Gottesweisheit ist nicht Weltweisheit und umgekehrt. Indem aber der Harmoniker den Gegensatz zwischen den beiden leugnet, ihm widerspricht, übt er selbst denselben Widerspruch, den er leugnet. Es hat aber weder Sinn, einen Gegensatz zu leugnen, wenn er zu Recht und in Wahrheit besteht; noch das Ganze zu leugnen, das sich durch seine eigenen Gegensätze mit sich selbst vermittelt.

Der Gegensatz von Wissen und Glauben gehört zum ganzen Menschsein. Der Glauben an Erkenntnis ist ebenso wesentlich wie die Erkenntnis des Glaubens. Den Vorrang aber hat die Wahrheit. Damit haben wir den dritten, von Hegel vertretenen Standpunkt erreicht. Die Wahrheit ist Eine, wie das Sein Eines ist. Es entfaltet sich als Einheit wesentlicher Gegensätze, die im Menschen bewußt werden, zu ihrem wahren Begriff kommen. «Das Wahre ist das Ganze[4]» – da gibt es nichts zu «teilen».

Die philosophische Vernunft vernimmt dieselbe Wahrheit, die in der Religion mythisch vorgestellt, in Bildern gefühlt und verehrt wird. *Religion ist das Unbedingte in der Form mythischer Vorstellungen.* So ist das ‚Wort Gottes' derjenige mythisch-verpersönlichende Ausdruck, der das Unbedingte dem Glaubenden erschließt, seinem Gebet zugänglich macht.

---

[4] II. 24.

Als Inbegriff aller seiner eigenen Gegensätze umspannt der unbedingte Geist sowohl philosophische Vernunft als auch religiösen Glauben. Aber der Vorrang der Wahrheit zeigt sich darin, daß sich nur im Glauben an Wahrheit auch die Wahrheit für sich selber offenbar werden kann; nicht aber umspannt die Wahrheit der Religion auch alle andern Vernunftbegriffe. Bis zum Selbstverständnis der Religion in der Vernunft führt ein weiter Weg. Unreifere, einseitige Gestalten des religiösen Bewußtseins werden aufgehoben, das heißt überschritten, bewahrt und umgriffen. Hier stehen wir vor einem zweiten, dem phänomenologischen Ursprung von Religionsphilosophie.

Der phänomenologische Ursprung

Der phänomenologische Ursprung handelt von dem stückweisen Offenbarwerden des Unbedingten, wie es etwa in Lessings Erziehung des Menschengeschlechts vorgedacht worden ist.

Die Religion ist, wie jeder Vernunftbegriff, ein lebendiges geistiges Wesen, das sich entwickelt. Jeder Begriff muß für sich werden, was er an sich sein kann; er muß sich selbst erarbeiten. Was die *Phänomenologie des Geistes* (1806) kühn und genial umreißt, wird zwanzig Jahre später in den Berliner Vorlesungen in geduldigster Kleinarbeit durchgeführt.

Gegenstand der Erscheinungslehre ist in unserem Fall das religiöse Bewußtsein, wie es an ihm selbst für sich selbst erscheint. *Jede Bewußtseinsart ist gespannt zwischen ihrem arbeitenden Tätigsein und dem, woraufhin sich das Tun richtet.*

Für den denkenden Beobachter (den «Phänomenologen») sind die bestimmten Religionen in einer Stufenfolge geordnet, wie die Kreise in Dantes Göttlicher Komödie. Diese Folge braucht, wie Hegel mehrmals ausdrücklich betont, mit einem zeitlichen Nacheinander durchaus nicht zusammenzufallen. So haben wir im Marxismus einen Rückfall von der Religion des unbedingten Geistes in eine Religion des Wesens erlebt. (Ich werde darauf zurückkommen.)

Jeder bestimmten Religion ist das Unbedingte teilweise offenbar geworden. Diese Erleuchtung geschieht entweder unabhängig und unmittelbar; sie kann aber auch vermittelt sein durch eine Enttäuschung eines kindlicheren Glaubens; wie etwa Aloscha Karamasow den Verwesungsgestank seines Heiligen erlebt.

Für dasjenige religiöse Bewußtsein, das in einer bestimmten Offen-

barung verharrt, gibt es keine Stufenfolge der erscheinenden Religion; es bleibt *seiner* Vorstellung verhaftet.

Wie fruchtbar das erscheinungswissenschaftliche Verstehen ist, mögen einige Stichproben andeuten:

Der Natur als Selbstentfremdung – sie ist nicht für sich, was sie an sich ist – entspricht die religiöse *Zauberei*. In verzückter Raserei gerät der Mensch außer sich, verliert sich an Bilder; oder sucht die in ihnen erfahrenen unheimlichen Mächte seinen Wünschen günstig zu stimmen (Idolatrie, Magik). Bilder bedeuten nicht ein Göttliches, sondern sind unmittelbar eines mit ihm; die Sonne zum Beispiel bedeutet nicht einen Sonnengott, sondern ist ihn selber.

Führt dagegen die Erfahrung vom Entstehen und Vergehen der unmittelbaren Erscheinungen zum Gedanken der Einheit des Seins, das in ihnen sich erhält und ewig besteht; so entspricht diesem Gedanken der ‚Substanz' die religiöse Verehrung der Natur als Ganzer. Hegel veranschaulicht in etlichen Beispielen des sogenannten Pantheismus diese ‚substanzielle' Naturreligion. Sie ist in klassischer Klarheit vertreten und ausgeprägt in der altchinesischen Weltanschauung und Lebensweisheit. Sowohl Taoismus als auch Konfuzianismus entwachsen derselben Wurzel im *I Ging*, dem *Buch der Wandlungen*. Schon Leibniz hatte es bewundert, als es von jesuitischen Missionaren um 1400 nach Europa gebracht wurde; Hegel nennt es das chinesische «Urbuch». Naturbilder und Seelenzustände, äußere und innere Erfahrungen werden hier in vierundsechzig Zeichen zusammengewoben und gehen durch die wechselnde Stellung der einzelnen Striche und ihrer Stellung ineinander über. In dem sichtbaren und fühlbaren unendlichen Gestaltwandel der Welt, symbolisch angedeutet durch die sechsfache Schichtung der geraden *Yang* (—)- und der gebrochenen *Yin* (— —)-Linien, ist die ewige Natureinheit, die große Harmonie ungebrochen und ganz anwesend; dem entspricht die sittliche Stellung und Gesinnung des Menschen, der sich geduldig in die wogenden Fugen des Ganzen eingefügt weiß.

Ganz anders im *Hinduismus* und *Buddhismus*. Hier erscheint das absolute Sein als das *Nichts*, als die Vernichtung jedes Einzelnen, der sich fälschlich für unbedingt hält. Diese Selbsttäuschung wird durchschaut und überwunden. Das Leben wird zum Opfergang abgestufter Einsicht, zum Pilgerzug allmählicher Ablösung und Erlösung von allen irdischen Belangen; *Nirvana*, Seligkeit und Seelenfrieden ist das schon immer jenseits der Nichtigkeit anwesende, vollendete Ziel.

Aber dieses Sein als Nichts des an sich Nichtigen hebt sich selber auf! Entweder so: ist das endliche Sein der Erscheinung letzten Endes nichts als Täuschung, dann liegt in ihrer Überwindung kein Verdienst; oder so: der Wille zur Entsagung bleibt haften an dem, von welchem er sich lösen will. Also muß auch dem Willen zur Entsagung entsagt werden. Erst dann ist die Einheit des nichtenden Seins mit dem nichtenden Selbst erreicht.

Im indischen *Trimurti* sieht Hegel eine mythisch-träumende Vorwegnahme oder Ahnung der dialektischen Drei-Einheit: Vischnu, der unbedingte Eine, ist sowohl Schöpfung und Erhaltung (Brahma) als auch Nichtung und Zerstörung (Shiva).

Wird das absolute Sein nun also in sich selbst als entgegengesetzt erlebt, wird es als Kampf seiner eigenen Gegensätze naturalistisch symbolisiert, erheben wir uns zu den *Religionen des Wesens.*

Wesen bildet in Hegels *Logik* den Übergang von dem unmittelbaren Sein der Natur zum vermittelten absoluten Sein des ‚Begriffs'. Das Sein ist *wesentlich* die konkrete Einheit seiner eigenen Gegensätze: dies ist es jedoch nur *an sich*, noch nicht *für sich* selber; erst wenn es auch für sich selber die lebendige und konkrete Einheit aller Gegensätze als sein eigenes Wesen weiß, wird es zum ‚Begriff' oder zum selbstbewußten Geist. Dementsprechend schwanken die Religionen des Wesens zwischen den Religionen des unmittelbaren Seins der Natur einerseits und der Religion des unbedingten Geistes anderseits.

Geschichtlich und geographisch betreten wir das *Morgenland*, ein Erdteil, der von dem Vierklang von Wüsten, Oasen, Dattelpalmen und Kamelen bestimmt erscheint; zur politischen Einheit zusammengeschlossen wird es einmal im Perserreich und zum andern Mal durch den Islam.

In der *persischen* Religion wird die Welt mythisch als Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Ormuzd und Ahriman vorgestellt. Licht und Finsternis, Naturerscheinungen, werden zu bedeutenden Sinnbildern jenes Kampfes. Dieser Zwiespalt von Gut und Böse mit Aussicht auf einen Endsieg (Mitra), vorgestellt in naturalistischen «Klassen» (Bourgeoisie und Proletariat), der nach dem «Endsieg», der durch «Diktatur» den «Klassenkampf» in «klassenlose Gesellschaft» auflöst und das verlorengegangene Paradies auf Erden wieder herstellt, ist der marxistische Rückfall in eine neue Abart der Hegelschen Religion des Wesens!

Im *syrischen* Adonis (‚der Herr') wird der erscheinende, sterbende

und auferstehende Erlösergott mythisch vorgestellt. Leidenschaftliche Gefühle von Trauer und von jauchzender Dankbarkeit gehören zum Kult, wie auch das Böse, Nichtige zum ewigen Leben der Gottheit gehört. Das Nichtsein wird im Sein gesetzt und auch wieder aufgehoben. Winterstarre und Wiederaufleben der Natur sind entsprechende und begleitende natürliche Sinnbilder dieser Religion des Wesens.

Für den Verstand erscheint die Natur als ein aufzulösendes *Rätsel;* als *Werkmeister* sucht der Verstand der Natur als seinem Andern, seinem Objekt, abstrakte, mathematische Formen aufzuzwingen. Die Gewalttat mißlingt, wird aber immer wieder gewagt und vorangetrieben. So stellt Hegel die *ägyptische* Religion dar: das geschichtlich erste Musterbeispiel einer abstrakten Verstandesreligion. Die Mumie unter der geometrischen Pyramide symbolisiert eine naturalistisch mißverstandene Unsterblichkeit; wie anderseits das menschliche Haupt, aus dem Tierleib der Sphinx wachsend, den nie gelingenden Versuch verbildlicht, das Naturleben zu überwinden, durch den Verstand seiner Meister zu werden.

«Ich will, ihr sollt», heißt es in der *jüdischen* Religion der Erhabenheit. Der Kampf um die Erfüllung der gottgegebenen Sollensgebote ist zugleich der Kampf um die Erhaltung dieses einen auserwählten Volkes.

Dieser Naturalismus einer nationalistischen Religion oder eines religiösen, absoluten Nationalismus wird zwar im *Islam* abgestreift. Allah ist nicht der Gott eines auserwählten Volkes, sondern aller gläubigen Menschen; dafür tritt sein abstraktes Fürsichsein jenseits aller Wirklichkeit um so greller hervor. Schöpfer und Geschöpf sind nur dadurch verbunden, daß sie sich gegenseitig ausschließen.

Umgekehrt wird in der *griechischen* Religion der Schönheit alles Göttliche vermenschlicht und das *wesentlich* Menschliche vergöttlicht: panta theia, anthropina panta (alles göttlich, menschlich alles). Goethes Übertragung dieser griechischen Gesinnung lautet: Hier reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun. Viele, gegensätzliche, göttliche Mächte durchwalten die Natur und das Menschenleben. Miteinander und gegeneinander weben sie Wirklichkeit; in dieser Einen Wirklichkeit sind sie eins; das offenbart die griechische Kunst.

Dieser religiösen Seins-Schau entspricht die menschliche Gesinnung. Der Mensch trägt göttliche Vorbilder in seiner Seele. Ihnen gibt er sich hin. Arbeitend und kämpfend gestaltet er sie, wie der Bildhauer die erschaute Gestalt vom Stein befreit. Und sie hinwiederum ver-

leihen der sterblichen Seele unsterblichen Wert. Wie ein Gewand streift Sokrates seine sterbliche Hülle von sich ab.

Für die Religion der Schönheit ist die Kunst ihr Kult; am mächtigsten in den Weihespielen der tragischen Muse. Künstlerisch gestalteter Mythos und Religion sind eines. Diese Einheit genügt nicht. Die Götterbilder werden zerschlagen. Der Mensch verliert den künstlerisch-ästhetischen Zusammenhang mit dem Göttlichen. Einsam und vereinzelt entdeckt sich das Individuum als letzte Wirklichkeit. Dieser Entdeckung, daß Individuation absolut ist, entspricht der religiöse Kult der Kaiserverehrung in Rom, die Vergöttlichung der Dalai Lama in Asien.

Das sind bloße Fingerzeige auf eine Riesenarbeit von schätzungsweise zweitausend Seiten, wobei Hegel immer wieder betont, es handle sich um bloße Anstiche, Vorarbeiten, Kostproben. Was hat ihn dazu vermocht, den Erscheinungsweisen der Religionen nachzuforschen? sich liebend in die fremden Geister zu versenken? «Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit», mit diesem ungefähr richtig angeführten Schillervers schließt die *Phänomenologie des Geistes*.

Dem europäischen Raubzug über die ganze Erde folgt hier der ebenso europäische liebende Gegenzug. Auf Hegels philosophischer Weltreise werden die Weltreligionen nicht nur von außen als Missionsfelder und Bekehrungsgelegenheiten wahrgenommen, sondern wir begegnen ihnen in ihren eigenen Werten und Ansprüchen. Diese vorbildliche Haltung entspricht der nunmehr erreichten Stufe der absoluten Religion; nur die Religion des unbedingten Geistes vermag jede bedingte Stufe des religiösen Bewußtseins gerecht zu würdigen; und umgekehrt, nur wer jede Stufe des bedingten religiösen Bewußtseins unbefangen und offen zu würdigen und schätzen weiß, steht in der unbefangenen und unbedingten Liebe des unbedingten religiösen Geistes.

Der enzyklopädische Ursprung

Der enzyklopädische Ursprung handelt vom ontologischen Seinsort der Religion im Ganzen.

Das häßliche, sinnlose Fremdwort «Enzyklopädie» ist abgeleitet von der hübschen griechischen en-kyklo-paideia, der «im-Kreis-Bildung». Hegel denkt von diesem griechischen Grundsinn des Wortes her – selbstverständlich ohne den Leser in das Geheimnis ein-

zuweihen; vielmehr wird derselbe verblüfft durch Hegels verächtliches Beiseiteschieben der üblichen Bedeutung von «Enzyklopädie» als eines alphabetisch geordneten Zettelkastens alles Wissens.

Der unendliche Kreis aller wesentlichen, das heißt philosophischer Bildung, der hier beabsichtigte ‚Kyklos' aller ‚Paideia', wird hier gebraucht als ein mathematisches Sinnbild für das unendliche ‚universum' aller Philosophie. Auch das lateinische Universum bedeutet ein All, das aus seiner eigenen Vielheit zusammenwächst, in sich einkehrt. Ontologische Metaphysik ist Einkehr alles wesentlichen Seins und seiner Gegensätze in sein eigenes Selbstbewußtsein im Denken. Im unendlichen ‚Kreis', vielmehr im ‚Kreisen' ist jeder Punkt ein unmittelbarer Anfang als auch ein durch die ganze Bewegung vermittelter Endpunkt. Irgendwo fange ich zufällig zu philosophieren an, werde von einem einseitigen Standpunkt zu andern ihn ergänzenden oder herausfordernden Standpunkten vorangetrieben, und komme am Ende auf den Anfang als nunmehr notwendig vermittelten, in seinem notwendigen Wesen eingesehenen zurück.

Unter den unendlich vielen Seienden kann auch eine Religion den Menschen zum Philosophieren veranlassen; und muß auch sie im Ganzen aufgehoben werden. Es ist grundverkehrt, zu meinen – ein gang und gäbes, landläufiges Mißverständnis Hegels – dies Aufgehobenwerden der Religion im Ganzen führe dazu, Religion durch Philosophie ersetzen zu wollen. Aber allerdings hat Hegels fahrlässiger Sprachgebrauch jenem Mißverständnis Vorschub geleistet. Einerseits unterscheidet er klar und unmißverständlich den ‚Gott' der Religion von dem ‚Absoluten' der Philosophie – was ihn jedoch nicht hindert, die beiden Ausdrücke beständig zu vermengen und zu verwechseln. Dazu kommt, daß auch das ‚Absolute' – wie ich oben schon sagte – höchst unglücklich gewählt ist, weil sein eigentlicher Wortsinn – absolutum heißt das Abgelöste – genau das Gegenteil dessen ausdrückt was Hegel meint. Sein ‚Absolutes' ist kein jenseitiges, abstraktes, abgelöstes Sein, sondern umgekehrt das unbedingte, allumfassende Sein, das auch seine Negationen, das abstrakte, einseitige, relative, nicht unbedingte Sein in sich selber umfaßt und in seiner Nichtigkeit in sich aufhebt.

In der Einleitung zur großen *Logik* sagt Hegel: «Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins[5].» Eine Weise des

---

[5] IV. 45.

Bewußtseins ist das religiöse Bewußtsein; ist dieses Bewußtsein auf seinen ‚Gott' bezogen, so handelt es sich «um Formen des Vorstellens vom Absoluten oder Gott»[6]. Das ist die klare Unterscheidung, auf die ich oben hinwies. Das hindert nun aber Hegel nicht, nachdem er die Logik als das Reich der Wahrheit, wie sie im an und für sich seienden Selbst zu ihrem ‚Begriff' kommt, bezeichnet hat, im selben Atemzug beizufügen: «Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*[7].» Er unterstreicht sogar diesen Sprung in den religiösen Mythus, wodurch die scheinbar erreichte Klarheit des Unterscheidens sogleich aufs trübste verwischt wird.

Ebenso irreführend in umgekehrter Richtung ist der Titel von Hegels letzter Vorlesung über die Beweise vom Dasein Gottes. Sieht man genauer hin, so erkennt man: Hegel stimmt mit Kant überein! Für das Dasein ‚Gottes' lassen sich so wenig Beweise führen, als es einen Beweis für das Dasein von Goethes *Faust* außerhalb der Tragödie erstem und zweitem Teil gibt. ‚Gott' existiert außerhalb des religiösen Vollzugs mythischer Vorstellung ebensowenig wie *Faust* außerhalb des Vollzugs ästhetisch symbolischer Anschauung. Was Hegel beweist und worin er über Kant hinausgeht, ist die Unbedingtheit des Seins (das ‚Absolute'). Die Absolutheit des Ganzen kann allerdings dermaßen zwingend bewiesen werden, daß ohne diesen Beweis *nichts* bewiesen oder zwingend eingesehen werden könnte. Diesem ontologischen Absoluten *entspricht* in religiöser Andacht die mythische Vorstellung ‚Gott'. ‚Gott' ist die religiöse Analogie des Seins. (Ich werde darauf zurückkommen; in ihr gipfelt Hegels Religionsphilosophie.)

Worauf es hier, in der *Enzyklopädie* ankommt, ist das ontologische Einbegreifen der Religion in der ‚Idee' des Ganzen. Dies Einbegreifen ist die ontologische Aufgabe der *Philosophie*. Auch sie ist eine Form des absoluten Geistes, und zwar diejenige, die allen andern Formen des Geistes oder des bewußten Seins – hier also der Religion – gerecht wird. Dies Vergleichen, gegeneinander Abheben und durch ihre Gegensätze ineinander Einbeziehen ist Sache des dialektischen Denkens, nicht der mythischen Vorstellung, der religiösen Andacht oder des Betens.

Eine zweite Grenze der Religion ist die *Kunst*. Auch «das Reich

[6] IV. 84.
[7] IV. 46.

der schönen Kunst ist das Reich des absoluten Geistes»[8]. In Wirklichkeit sind konkrete, lebendige Gegensätze Eins; dies zeigt die Kunst im anschaulichen Symbol.

Weil sowohl Kunst als auch Religion Formen des absoluten Geistes sind, echte, unableitbare Formen, so begrenzen sie sich gegenseitig. Das Kunstwerk ruht selig in sich selbst, mag es religiöses Leben gestalten oder weltliches. Die Religion hingegen schwankt wesensgemäß unruhig zwischen Bilderdienst und Bildersturm. Dies ist wesensgemäß, weil die Religion in diesseitigen Vorstellungen auf Jenseitiges hinweist; das ist die Begriffsbestimmung des Mythos – die Saga von Göttern und Menschen – ohne welchen die Religion keine Sprache hätte. Die Kunst versinnbildlicht das Absolute durch die eigene Form hiesiger Vollendung; in der Religion wird das Unvollkommene alles hiesigen, irdischen Treibens durchschaut im Hinblick auf das Heilige das «nicht von dieser Welt ist». In der Fachsprache ausgedrückt: In der Kunst wird die Immanenz, in der Religion die Transzendenz des Absoluten erfahren und betont.

Drittens wird die Religion begrenzt und bestimmt durch ihren Gegensatz gegen das endliche Treiben des gott-losen Weltgeistes in Wissenschaft und Politik, in denen beiden sich der ‚objektive Geist' gegen den ‚absoluten Geist' kehrt und festsetzt; geschichtlich erscheint dieser Gegensatz in den nie abbrechenden Kämpfen zwischen Kirche und Staat.

Da diese Gegensätze in Wahrheit bestehen, so ist es ebenso unphilosophisch, sie zu verschleiern, als sie fälschlich zu verabsolutieren, als ob der wirkliche Mensch in einen Staatsmenschen einerseits und in einen Kirchenmenschen anderseits auseinandergerissen werden könnte. Wer sein Recht sucht, geht zum Anwalt, nicht zum Pfarrer; wer ein wissenschaftliches Rätsel zu lösen sucht, wird nicht ‚Gott' als wissenschaftliche Annahme zu Hilfe rufen.

Der weltliche, objektive Geist entfaltet sich in wirtschaftlicher Arbeit und in politischer Macht, in den Erfahrungswissenschaften und ihren technischen Anwendungen, in Moral und Recht, in Staat und Sittlichkeit; Hegels Sittlichkeit würde heute vorzugsweise als Leben in beruflichen Verbänden oder ‚Organisationen' bezeichnet.

Der Weltgeist entfaltet sich in der menschlichen Geschichte; er *ist* diese geschichtliche Selbstverwandlung des Menschen.

---

[8] XII. 139.

Auch er ist doppelt begrenzt; einmal durch die natürlichen Mängel, Hindernisse und Nöte, mit denen er kämpft, an denen er sich hervorbringt und aufreibt; sodann durch die Formen des unbedingten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie, für welche er den Spielraum schafft und durch die er selbst erst sinnvoll und gerechtfertigt wird. Sie fordern von ihm, daß er sich beschränke und bescheide. Tut er das nicht, so ver-endet er in der falschen Vergötzung seiner endlichen Zwecke, die er in ontologischer Verblendung für unendlich und unbedingt ausgibt. Das ist das Wesen jeder totalitären Zwangsherrschaft, die ganz besonders und in erster Linie die Freiheit des philosophischen Denkens unterdrücken muß. Es kommt ja nur noch darauf an «die Welt zu verändern», wie Marx, oder «ein Christ zu werden», wie Kierkegaard sagt.

Aber nicht nur das freie Denken der Philosophie, sondern auch Religion und Kunst können nicht da gedeihn, wo endliche Zwecke behandelt werden, als ob sie unendlich und unbedingt wären; das ist die metaphysische Lüge, die jede andere Verlogenheit nach sich zieht.

Damit haben wir den vierten, den kritischen Ursprung von Hegels Religionsphilosophie erreicht.

Der kritische Ursprung

Der kritische Ursprung handelt von der Vernunft als der unendlichen Kritik jedes begrenzten Systems, das seine Grenzen leugnet und nicht wahrhaben will. «In diese Sphäre fällt die Endlichkeit des theoretischen sowohl als des praktischen Geistes, die Beschränktheit im Erkennen und das bloße Sollen im Realisieren des Guten. Auch hier wie in der Natur ist die Erscheinung ihrem wahrhaften Wesen ungleich, und wir erhalten noch den verwirrenden Anblick von Geschicklichkeiten, Leidenschaften, Zwecken, Ansichten und Talenten, die sich suchen und fliehen, für- und gegeneinander arbeiten und sich durchkreuzen, während sich bei ihrem Wollen und Bestreben, Meinen und Denken die mannigfaltigsten Gestalten des Zufalls fördernd und störend einmischen. Dies ist der Standpunkt des nur endlichen zeitlichen, widersprechenden und dadurch vergänglichen, unbefriedigten und unseligen Geistes. Denn die Befriedigungen, die diese Sphäre bietet, sind in der Gestalt ihrer Endlichkeit selbst immer noch beschränkt und verkümmert, relativ und vereinzelt. Der Blick, das Bewußtsein, Wollen und Denken erhebt sich deshalb über sie und sucht

und findet seine wahre Allgemeinheit, Einheit und Befriedigung anderswo: im Unendlichen und Wahren. Diese Einheit und Befriedigung, zu welcher die treibende Vernünftigkeit des Geistes den Stoff seiner Endlichkeit heraufhebt, ist dann erst die wahre Enthüllung dessen, was die Erscheinungswelt ihrem Begriffe nach ist. Der Geist erfaßt die Endlichkeit selber als das Negative seiner, und erringt sich dadurch seine Unendlichkeit. Diese Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist[9].»

Die Vernunft ist also die Kritik jedes endlichen ‚Systems'. Ein deutsches Wort für die griechische ‚Kritik' wäre ein Gerichtsentscheid, wo nach Klärung der Tatsachen Recht gesprochen wird. Verwandt mit ‚Kritik' ist die ebenfalls griechische ‚Krise', worin eine Belastungsprobe bestanden oder nicht bestanden wird. In Kritik und Krise erfährt jede Bewußtseinsform ihre Grenze.

Auch das religiöse Bewußtsein muß seine endliche Seite erfahren und bekennen. Dies ist ganz besonders notwendig im Christentum. Gerade weil in ihm, nach Hegel, die Religion des absoluten Geistes erscheint, müssen seine geschichtlichen, äußern Erzählungen und seine verstandesmäßig fixierten Dogmen in ständiger Kritik und in beständiger Krise sich selber in ihrer Unangemessenheit aufheben. Das ist der Sinn der «Leben-Jesu-Forschung». In ihrer sonst so verdienstvollen Zusammenfassung von Albert Schweitzer fehlt ein Hegel-Kapitel – fehlt somit der eigentliche Scheitelpunkt.

Einerseits sammeln sich alle Strahlen der Aufklärung in Hegel wie in einem Brennglas: was in Nikolaus von Kues und Meister Eckhart; in Spinoza, Leibniz und Lessing; in Kant, Fichte und Schelling kritisch begonnen war, vollendet sich in Hegel. Anderseits beginnt in ihm eine neue Art der Kritik, indem er seine phänomenologische Methode auf die ‚Heilige Schrift' anwendet. Er schaut zu, wie sich das christliche Bewußtsein zusammen mit seinen Mythen und Dogmen verändert. Es gerät in einen Fluß der Selbstauflösung, wodurch erst der Sinn der absoluten Religion deutlich werden kann.

Durch beide Methoden zusammen, der verständigen Kritik der Aufklärung in bezug auf geschichtliche Tatsachen und der dialektisch-phänomenologischen innern Selbstkritik, sind wir vom Joche des Buchstabens, von jedem Biblizismus restlos befreit.

Als Hegel in Bern das sprachgewaltige Meisterwerk über den *Zer-*

---

[9] XII. 137f.

fall und Untergang des Römischen Reiches von Gibbons las und teils für sich aus dem Englischen übersetzte, bestätigte sich ihm eine Schau des frühsten Christentums, die er schon in Tübingen aus den christlichen Quellen des Jesusbuches für sich entdeckt und erarbeitet hatte. In der *Phänomenologie* ist es ein geschichtliches Beispiel des «unglücklichen Bewußtseins», in dem der Mensch seine Freiheit und Selbstachtung zugleich mit der Wahrhaftigkeit seines Geistes verliert; das Absolute ist ihm ein jenseitiges Ding, das durch keine «Mittler» vermittelt werden kann. In seiner Geschichtsphilosophie[10] ist es «die unendliche Lüge», welche die «furchtbare Nacht des Mittelalters» einleitet: «das Gefühl selbstloser Gebundenheit und abhängiger Dumpfheit»[11].

Aber das Fürwahrhalten oder Nichtfürwahrhalten angeblicher Geschichten hat mit Religion und ihrer Wahrheit nichts zu tun; auch dann nicht, wenn sie massenhaft und durch viele Jahrhunderte hindurch als ‚Heilstatsachen' gegolten haben. Sobald der religiöse Glauben sich von dem Aberglauben an ‚Heilstatsachen' grundsätzlich löst, kann ihre Kritik ihm nichts mehr anhaben.

Jede *nur* äußere Kritik erreicht die Religion nicht und widerspricht sich selbst, wenn sie meint, dies zu können und damit maßgeblich zu sein.

Wird der Religion vorgeworfen, sie und ihre Götter seien nichts als Ausgeburten endlicher Wünsche und Ängste; Ersatz für mangelndes Wissen; subjektiv befriedigende Wahngebilde anstelle von Wirklichkeit – so wird jedesmal ein endliches, selbst mangelhaftes menschliches Bewußtsein als Maßstab vorausgesetzt. Beide, sowohl das angreifende wie auch das angegriffene Bewußtsein sind als menschlich, endlich, fehlbar vorausgesetzt. Das angreifende Bewußtsein greift in dem angegriffenen Bewußtsein genau das an, was es selber zu sein so stolz ist. Sonderbar, daß so manche sogenannte Linkshegelianer, wie Feuerbach und Marx, wähnten, Hegelianer zu sein, als sie Religion als Wunschersatz zu ersetzen wünschten. Eine ontologische Erblindung sondergleichen hat sie befallen.

Hegel faßt die rationale Kritik der Aufklärung wie folgt zusammen: «Die Naturgesetze wurden als das einzig Verbindende des Äußerlichen mit Äußerlichem anerkannt. So wurde allen Wundern

---

[10] XI. 518.
[11] XI. 516.

widersprochen: denn die Natur ist nun ein System bekannter und erkannter Gesetze; der Mensch ist zuhause darin, und nur das gilt, worin er zuhause ist; er ist frei durch Erkenntnis der Natur. Auch auf die geistige Seite hat sich dann das Denken gerichtet: man hat Recht und Sittlichkeit als auf dem präsenten Boden des Willens des Menschen gegründet betrachtet, da es früher nur als Gebot Gottes, äußerlich auferlegt, im alten und neuen Testament geschrieben oder in Form besonderen Rechts in alten Pergamenten oder in Traktaten vorhanden war[12].»

Das sogenannte Neue Testament ist als geschichtliche Urkunde so gut wie wertlos. Das ist das Ergebnis der geschichtlichen und verständigen Kritik der Aufklärung. Für Hegel ist dieses Ergebnis schon seit Tübingen selbstverständlich – aber für das Verständnis des christlichen Glaubens auch unbedeutend.

Es handelt sich um die Wechselbeziehung desjenigen religiösen Bewußtseins, das die «Heilige Schrift» hervorgebracht, und dem heiligen Gegenstand: dem Christus des Dogmas. Indem Hegel seine phänomenologische Methode auf die ‚Schrift' anwendet, geht er weit über die äußere, rationale, geschichtliche Kritik der Aufklärung hinaus und nimmt die wesentlichen Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung seiner eigenen Anhänger vorweg.

Schon in den Jugendschriften wird der Titel ‚Neues Testament' als eine theologische Mache des Paulus durchschaut und als größtes Unheil abgelehnt. Der jüdische Volksgott Jahveh ist mit dem dreieinigen Christengott, der eine Jungfrau zu seiner eigenen Mutter macht, schlechterdings unvereinbar; die Juden haben sich mit Recht dagegen gewehrt, daß ihnen ihr geschichtliches Buch von den Christen aus den Händen gerissen würde.

Die Schreiber des Jesus-Buches im späten ersten und frühen zweiten Jahrhundert verwenden in der Hauptsache zwei Fälschungsweisen: entweder dramatisieren sie jüdische religiöse Vorstellungen, wie die vom leidenden Gottesknecht im Deutero Jesaia; oder sie verlegen ihre eigenen dogmatischen Bedürfnisse zurück in den Mund ihrer Jesusfigur, wodurch diese die unvereinbarsten Züge annimmt. Nachdem die Reformation ihr neues Dogma, das ‚Schriftprinzip' erklärt hatte, traten diese Widersprüche der Texte in Hunderten von Sekten hervor, deren jede sich mit Recht auf ‚die' Schrift berufen konnte.

---

[12] XI. 550f.

Am Anfang des Dogmas steht die Verkündigung vom unmittelbar bevorstehenden Weltuntergang; am Ende steht die Versicherung, daß Christus nicht gekommen sei, die Welt zu zerstören, sondern ihr «Leben zu geben».

Bei Markus wird Jesus in Nazareth geboren; bei Matthäus und Lukas, die beide von ihrem Meister Paulus abhängen, wird die Geburt nach Bethlehem verlegt, «auf daß die Schrift erfüllet werde»: daß der Messias aus Davids Stamm dort und nirgend anders geboren sein müsse.

Der judenchristliche Matthäus umgibt seinen Jesus mit zwölf Aposteln, weil ein jeder der zwölf jüdischen Stämme seinen Apostel haben muß; der judenfeindliche Lukas dagegen gibt seinem Jesus siebzig Apostel, weil siebzig Heidenvölker ihrer bedürfen.

Solche Wechselwirkung zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand entscheidet nichts in bezug auf die Frage nach dem geschichtlichen Dasein eines Jesus. Daß keine zeitgenössischen Zeugnisse vorliegen, beweist nicht, daß kein solches Individuum gelebt habe. Hegel hat diesen Idealismus, der das Sein vom Erkennen abhängig denkt, nie vertreten. Arthur Drews beruft sich in seiner *Christus-Mythe* mit Unrecht auf Hegel, wenn er die Geschichtlichkeit des Jesus leugnet.

Hegel hat einen geschichtlichen Jesus gesehn und beschrieben – aber er hält nichts von ihm; außer daß er den Anlaß zur Dogmenbildung gewesen ist.

Hegel sieht den geschichtlichen Jesus als einen, der hin und her schwankt zwischen Verfolgungssucht und Größenwahn; als einen der meinte, sein Erscheinen bedeute das Ende der Welt und der sich mit diesem seinem Wahn identifizierte. Nachdem dieses sein «wahrlich, ich sage euch» unerfüllt blieb, warf er sich wütend dem jüdischen Gott entgegen, dessen Anhänger zwingend, ihn als Lästerer umzubringen und durch seinen Untergang *doch* das Weltende herbeizuzwingen – «eine durch Greueltat bewerkstelligte Flucht ins Leere».

Im Hinblick auf das sofort und plötzlich hereinbrechende «Himmelreich» hält dieser Jesus die Entmannung für das beste vorläufige sittliche Verhalten.

Diejenigen, die mit ihm an das von ihm herbeizuführende Weltende ‚glauben' und im kommenden ‚Reich' die versprochenen Belohnungen erwarten, richten einen Kommunismus gemeinsamen Verzehrens ein und beten die zutod, die nicht alles an die gemeinsame Kasse hergeben wollen. Sie sitzen auf den Hausdächern und warten

auf Jesu Kommen auf den Wolken, mit Posaumenbegleitung, an der Spitze einer Heerschar von Engeln.

Diese Glaubenswut einer totalitären Schreckensherrschaft, bemerkt Hegel, eignete sich nicht dazu, allgemeine Religion eines Volkes zu werden. «Ihr einziges Geschäft war, den Namen Jesu zu verbreiten[13].» «Zu einer solchen, durch ein göttliches Wesen zustande zu bringenden Revolution, wobei die Menschen sich ganz passiv verhielten, machten auch die ersten Ausbreiter der christlichen Revolution Hoffnung, und als diese Hoffnung endlich verschwand, begnügte man sich damit, jene Revolution des Ganzen am Ende der Welt zu erwarten[14].»

Aus der wiederholten Enttäuschung des nicht eingetretenen «zweiten Kommens» erwächst das Paulinische Dogma: das «zweite Kommen» hat in Jesu Auferstehung von den Toten bereits stattgefunden; in seiner magischen «Taufe» nimmt der Paulinische Gläubige am ewigen Leben teil. Zudem verbindet Paulus den bereits zur geschichtlichen Tatsache gewordenen jüdischen Messias mit dem erscheinenden, leidenden und auferstandenen Gott der syrischen Religion. Diesem Paulinischen Christus-Dogma hängt der geschichtliche Jesus noch wie Blei an den Füßen, wie Hegel anmerkt.

Dieses «Blei» wird erst im voll entwickelten trinitarischen Dogma des Johannesevangeliums des zweiten Jahrhunderts abgestreift und überwunden. Hier ist die irdische, menschliche Erscheinung von vornherein ein ewiges «Moment» einer dialektischen Entfaltung der Gottheit in ihr Andersseins und ihrer Zurücknahme dieses Andersseins. Für Hegel liegt die ganze religiöse Bedeutung der christlichen Religion in diesem Dogma, dem Glaubensbekenntnis des Niceischen Konzils (325 A.D.).

In und durch die Selbstauflösung geschichtlicher und dogmatischer Scheingewißheiten wird der Weg zum Wahrheitsgehalt der christlichen Religion freigelegt. Erst wenn beide Krücken abgelegt sind, kann einer beweisen, daß er selber gehen kann.

Schleiermacher und die ihm folgende Theologie wollte nur die eine Krücke fortwerfen, die mythisch-dogmatische, nicht aber die geschichtliche. Man trachtete durch «Entmythologisierung» zu einem herrlichen, tadellosen Edelmenschen Jesus vorzustoßen. Für Hegel endete diese Fahndung bei einem Geisteskranken. Für ihn handelt es sich darum, die religiöse Wahrheit des Christentums im voll ent-

[13] Nohl 331.

[14] Nohl 224.

wickelten Dogma zu finden, in dem es als die Analogie der dialektischen ontologischen Wahrheit begriffen wird.

Es ist die Christologie Schleiermachers, nicht seine Begriffsbestimmung der Religion als ein «Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit», worin ihre Gegnerschaft wurzelt. Hegel hatte volles Verständnis für die Gefühlsseite der Religion, wenn er auch das «Gefühl der Abhängigkeit» durch das dialektisch entgegengesetzte Gefühl der Befreiung und Beseligung hätte ergänzt wissen wollen.

Ich belege nun das Gesagte noch mit einigen Stellen, die ich kürze:

«Der absolute Geist in Gestalt seiner Wahrheit wird zum wirklichen Selbst für sich und vermittelst des Lebens in der Gemeinde. Was dieser sich offenbarende Geist an und für sich ist, wird nicht dadurch herausgebracht, daß sein reiches Leben in der Gemeinde gleichsam aufgedreht und auf seinen ersten Faden zurückgeführt wird; etwa auf die unvollkommenen Vorstellungen der ersten Gemeinde (Beginn der Dogmenbildung) oder *gar* (sic!) auf das, was der wirkliche Mensch gesprochen hat. Durch diese Verarmung des Lebens des Geistes, durch das Wegräumen der Vorstellung der Gemeinde und ihres Tuns gegen ihre Vorstellung entsteht daher statt des (dialektischen) Begriffs vielmehr die bloße Äußerlichkeit und Einzelheit, die geschichtliche Weise der unmittelbaren (sinnlichen) Erscheinung und die geistlose Erinnerung einer einzelnen gemeinten (nicht gewußten) Gestalt und ihrer Vergangenheit[15].»

«Die christliche Religion muß durchaus nicht bloß auf die Aussprüche Christi (Hegel meint in diesem Zusammenhang den geschichtlichen Jesus) zurückgeführt werden: in den Aposteln stellt sich erst die gesetzte, entwickelte Wahrheit dar. Dieser Inhalt hat sich in der christlichen Gemeinde entwickelt[16]..»

«Die Kirchenväter und Konzilien haben das Dogma festgesetzt... sie haben die Dreieinigkeit bei Platon gefunden[17].»

«Weil aber die Dogmen in die christliche Religion durch die Philosophie hereingekommen sind, darf man nicht behaupten, sie seien dem Christentum fremd und gingen dasselbige nichts an. Wo etwas hergekommen ist, das ist vollkommen gleichgültig; die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich[18].»

---

[15] II. 582f.
[16] XI. 421.
[17] XI. 424, XVIII. 258.
[18] XI. 424.

Mit dieser Frage stehen wir vor der Hauptleistung von Hegels Religionsphilosophie: den christlichen Mythos als seinsverwandt zu begreifen und zu rechtfertigen.

Religion als mythische Vorstellung dialektischer Wahrheit

Die Religion ist die mythische Vorstellung des Absoluten – dieser schon angeführte Begriff der Religion denkt sie als *analogia entis;* diese ihre Seinsverwandtschaft (ontologische Analogie) oder ihr dialektisches Gefüge aufzuzeigen – darin gipfelt Hegels Begreifen des christlichen Glaubens, der fünfte Ursprung seiner Religionsphilosophie.

Das Wort ‚Vorstellung' in dieser Definition muß in allen seinen Bedeutungen gehört werden: als persönliche Einführung oder Ich-Du-Begegnung; als Schauspiel oder kultische Handlung für die Gemeinde der Gläubigen; als sinnbildliche Vertretung, wie die Fahne das Land und seinen Staat vertritt; und erst am Rande in dem abgeschwächten Sinn eines allgemeinen Erinnerungsbildes.

In diesem vielfachen Sinn stellt schon der Christus in Hegels *Leben Jesu* das religiöse ‚Ideal der Vernunft' vor. Diese Berner Jugendschrift vertieft sich in den Frankfurter Überlegungen: Christus stellt die ontologische Tiefe der Liebe, des Lebens und des Geistes vor. Von da ist nur noch ein Schritt, der in Jena vollzogen wird, zum Verständnis der Dreieinigkeit, wie er im allgemeinen Glaubensbekenntnis des Konzils von Nicea vorliegt: das vorgestellte Sinnbild von ‚drei Personen in einer' erfaßt, glaubt und verehrt das dialektische Seinsgefüge aller Wirklichkeit überhaupt; Welt selbst wird dem religiösen Gefühl und der entsprechenden bildlichen Vorstellung offenbar oder ‚geoffenbart'. ‚Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Heilige Geist' wird in die weit umfassenderen Zusammenhänge des Seins überhaupt einbezogen. Hegel übersetzt gleichsam die religiöse Sprache der mythischen Vorstellung in die Sprache des philosophischen ‚Begriffs'.

Das ewige, einige, unbedingte, allumspannende Sein bleibt ein und dasselbe im ganz Andern seiner selbst, in der zeitlichen, bedingten und relativen Endlichkeit; aber indem es diese seine eigene Entfremdung, Nichtung, Entäußerung auch wieder in sich aufhebt, bewahrt und verklärt es sie auch in seinem ewigen Tätigsein und Leben. A ist Non-A, das Absolute vermittelt sich mit sich durch das Andere seiner selbst. So ist es nicht nur an-und-für-sich-, sondern auch miteinander-und-füreinander-Sein. Es ist die ‚absolute Substanz', die im Andern

ihrer selbst, im individuellen und allgemeinmenschlichen ‚Subjekt' ihr dialektisches Wesen verwirklicht und in sich begreift.

Dasselbe kann auch durch zwei Verneinungen gesagt werden: Das Unbedingte und Ewige besteht *nicht* nur an sich, in einem abstrakten Jenseits, abgesehen von der erscheinenden Welt, die es *nicht* ist, aber ohne deren Nichtigkeit es selbst auch *nichts* wäre; und umgekehrt erscheint in der an und für sich nichtigen Erscheinung nicht nichts, sondern Sein selbst, Welt überhaupt, Wirklichkeit schlechthin, das sich durch ihre ‚Negativität' *wesentlich* mit sich selbst vermittelt.

In Hegels *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* wird das soeben Gesagte in drei Beweisgängen ausgeführt:

Der *ontologische* Beweis denkt das unbedingt Ganze. Dieser endliche Verstandesgedanke des Ganzen ist jedoch nie und nimmer das Ganze selbst. In diesem *nicht* hat sich das Ganze durch die Unzulänglichkeit des Verstandes, es zulänglich zu erfassen, bewiesen, erzeigt und offenbart; es hat sich mit sich selbst durch seine ihm eigene Negation vermittelt und zusammengeschlossen (‚spekulativer Schluß').

Der *kosmologische* Beweis denkt jede endliche Erscheinung in der Welt als bedingt durch andere; keine kann von sich behaupten: ich bin notwendig, ewig, könnte nicht auch nicht sein. Jedoch in dieser, negativen, Einsicht sind alle endlichen Seienden schon gemessen an der ‚Idee' des notwendigen, unbedingten Seins; seine Wahrheit wird offenbar im Zusammenbruch aller endlichen Gewißheiten, die versuchen würden, sich selbst als absolut zu setzen und ihre notwendige und wesentliche Begrenzung nicht eingestehen wollten.

Der *teleologische* Beweis des unbedingten Seins geht aus von der schlußendlichen Nichtigkeit aller menschlichen Zwecke und den ihnen entsprechenden Wertungen, von denen keiner nicht enttäuscht würde, wenn der, der sie hegte, lang genug leben würde; dann müßte er einsehen, daß auch seine höchsten Zwecke und Absichten umgebogen und verwandelt würden im ewigen Gestaltwandel menschlicher Wertungen und Schätzungen. «Es gibt keine absolute, nur relative Weisheit *in* der Welt[19].» Das Gute schlechthin wird offenbar durch unser Leiden, durch den ‚unendlichen Schmerz', durch die unbedingte Einsicht moralischen Ungenügens, in welchem Gegebensein und Sollen immer auseinanderfällt. Unser immer fragwürdiger und zweideutiger Kampf ums Recht, um das, was moralisch sein soll, ist end-

[19] XVI. 523.

gültig gesetzt als das, was unser Wollen in Wahrheit ist: ein Kampf ohne unbedingte Erfüllung, ohne ‚ewigen Frieden auf Erden'. Nur in dieser ontologisch-dialektischen Einsicht der Philosophie fällt Sein und Sollen, fällt Vernunft und Wirklichkeit zusammen. Negativ ausgedrückt: von unserem endlichen Wollen aus *muß* das Absolute als unbefriedigend, als feindliche Macht erfahren und empfunden werden, wenn wir versuchen, ihm unser unzulängliches Wissen und Wollen als Maßstab aufzuerlegen. So wenig wir unser Sein selbst setzen können, so wenig können wir unser Dasein anders führen und erleben denn als zwiespältig und vieldeutig.

In der mythischen Vorstellung der christlichen Religion wird dieselbe ontologische Bewegtheit als lebendige Geschichte angeschaut, gefühlt und gläubig erlebt. Christlich gesprochen: Gott als Schöpfer ist sowohl geschieden als auch verbunden mit seiner Schöpfung. Weder wird die Welt vergöttlicht, noch wird Gott verweltlicht; weder ist er ein Schöpfer, abgesehen von seiner Schöpfung, noch ist die Schöpfung etwas in sich Seiendes, abgesehen von ihrem Schöpfer.

Gott selbst nimmt die Nichtigkeit des unmittelbaren, sinnlichen-natürlichen menschlichen Daseins auf sich, übergibt sich selbst dem Leiden und dem Tod – ‚Gott ist tot' ist ein christlicher Glaubenssatz, der von Nietzsche nur nachgesprochen worden ist – um durch seine Auferstehung die Vernichtung des zeitlichen Erscheinens in seine ewige Herrlichkeit aufzuheben. Gott allein, nicht der Mensch, «sah, daß es gut war».

«Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens ist der einfache Inhalt der absoluten Religion[20].»

---

[20] II. 57–.