

Vorlesungen über die Philosophie der Religion:

Der Begriff der Religion

Druckfassung von grundlinien.de. Jede Seite dieser Datei enthält genau eine Druckseite der Vorlage (Werkausgabe Bd. 16); die Seitenzahl steht oben in eckigen Klammern und im Text zwischen senkrechten Strichen. Der rechte Rand ist für eigene Notizen frei. Online: <https://grundlinien.de/exkurse/religionsphilosophie-begriff-der-religion/>

Aus den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, die Hegel in Berlin 1821, 1824, 1827 und 1831 gehalten hat. Der Text ist keine einzelne Nachschrift, sondern die Kompilation der Freundesvereinsausgabe (hrsg. von Philipp Marheineke, 2. Auflage 1840) aus Hegels Manuskript und Nachschriften mehrerer Jahrgänge. Wiedergegeben nach der Werkausgabe (Bd. 16).

Druckfassung (PDF): zum Ausdrucken und Mitnehmen – jede Seite der PDF enthält genau eine Druckseite, dazu ein breiter Rand für eigene Notizen.

Die Zahlen zwischen senkrechten Strichen, etwa [93], markieren den Beginn einer Seite der gedruckten Ausgabe; so findet man die Stelle im eigenen Buch wieder.

In den Anmerkungen steht „Werkausgabe:“ vor Hinweisen der Herausgeber, „Fußnote Hegels.“ vor Hegels eigenen Anmerkungen und „Im Manuskript gestrichen:“ vor Text, den Hegel selbst gestrichen hat.

Querverweis: Voraus geht die Einleitung. Die knappe Systemfassung steht in der Enzyklopädie, §§ 553–577. Für die *Grundlinien* am wichtigsten ist der Abschnitt über das Verhältnis der Religion zum Staat am Ende (Gegenstück zur Anmerkung zu § 270).

Erster Teil. Der Begriff der Religion

Das, womit wir anzufangen haben, ist die Frage: wie haben wir einen *Anfang* zu gewinnen? Es ist eine wenigstens formelle Forderung aller Wissenschaft, besonders der Philosophie, daß darin nichts vorkomme, was nicht *bewiesen* ist. Beweisen im oberflächlichen Sinne heißt, daß ein Inhalt, Satz, Begriff aufgezeigt werde als resultierend aus etwas Vorhergehendem.

Aber wenn angefangen werden soll, hat man noch nicht bewiesen, denn man ist noch nicht bei etwas Resultierendem, bei einem Vermittelten, durch anderes Gesetzten. Im Anfang ist man beim Unmittelbaren. Die anderen Wissenschaften haben dies in ihrer Art bequem, denn für sie ist der Gegenstand als ein gegebener vorhanden; so wird z. B. in der Geometrie angefangen: es gibt einen Raum, Punkt. Vom Beweisen des Gegenstandes ist da nicht die Rede, ihn gibt man unmittelbar zu.

In der Philosophie ist es nicht erlaubt, einen Anfang zu machen mit „es gibt, es ist“, denn in ihr sollen wir nicht den Gegenstand voraussetzen. Es kann dies eine Schwierigkeit ausmachen in Ansehung der Philosophie überhaupt. Aber wir fangen hier nicht von vorne an in der Philosophie; die Religionswissenschaft ist eine Wissenschaft in der Philosophie, setzt insofern die anderen philosophischen Disziplinen voraus, ist also Resultat. Nach der philosophischen Seite sind wir hier bereits bei einem Resultat von Vordersätzen, die hinter unserem Rücken liegen. Zur Aushilfe können wir uns jedoch an unser gewöhnliches Bewußtsein wenden, ein Zugegebenes, auf subjektive Weise Vorausgesetztes aufnehmen und von ihm den Anfang machen.

Der Anfang der Religion ist seinem allgemeinen Inhalte nach der noch eingehüllte Begriff der Religion selbst, daß Gott die absolute Wahrheit, die Wahrheit von allem und daß

[92] die Religion allein das absolute wahre Wissen ist. Wir haben so von Gott zu handeln und den Anfang zu machen.

A. Von Gott

Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjektiven Bewußtsein vorhanden ist; aber wissenschaftlich betrachtet ist zunächst Gott ein allgemeiner abstrakter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat. Denn die Religionsphilosophie erst ist die Entwicklung, Erkenntnis dessen, was Gott ist, und durch sie erfährt man erst auf erkennende Weise, was Gott ist. Gott ist diese sehr wohl *bekannte*, aber eine wissenschaftlich noch nicht entwickelte, *erkannte* Vorstellung.

Mit der Hinweisung auf diese in unserer Wissenschaft sich selbst rechtfertigende Entwicklung nehmen wir es *zunächst* als eine Versicherung auf, daß es Resultat der Philosophie ist, daß Gott das *absolut Wahre*, das *an und für sich Allgemeine*, alles Befassende, Enthaltende und allem Bestandgebende ist. Und in Ansehung dieser Versicherung können wir uns ebenso zunächst auf das religiöse Bewußtsein berufen, welches die Überzeugung hat, daß Gott das absolut Wahre überhaupt ist, von dem alles ausgeht und in das alles zurückgeht, von dem alles abhängig ist, und daß sonst anderes nicht absolute, wahrhafte Selbständigkeit hat. Das ist nun der Inhalt des Anfangs.

Dieser Anfang ist wissenschaftlich noch abstrakt; so voll die Brust von dieser Vorstellung sein kann, so ist es im Wissenschaftlichen nicht darum zu tun, was in der Brust, sondern um das, was herausgesetzt ist als Gegenstand für das Bewußtsein, näher für das denkende Bewußtsein, - was die Form des Gedankens erlangt hat. Dieser Fülle die Form des Gedankens, Begriffs zu geben, ist das Geschäft unserer Wissenschaft.

a) Der Anfang als abstrakt, als der erste Inhalt, die *Allgemeinheit*, hat so noch gleichsam eine *subjektive Stellung*, hat die Stellung, als ob das Allgemeine nur für den *Anfang* so allgemein wäre und nicht in dieser Allgemeinheit bliebe. Der Anfang des Inhalts ist aber selbst so aufzufassen, daß bei allen weiteren Entwicklungen dieses Inhalts - indem dies Allgemeine sich als ein absolut Konkretes, Inhaltsvolles, Reiches zeigen wird - wir zugleich aus dieser Allgemeinheit nicht heraustreten, so daß diese Allgemeinheit, die wir der Form nach einerseits verlassen, indem sie zu einer bestimmten Entwicklung fortgeht, sich doch als *absolute, dauernde Grundlage* erhält, nicht als bloß subjektiver Anfang zu nehmen ist.

Gott ist für uns, indem er das Allgemeine ist, in Beziehung auf die Entwicklung das in sich Verslossene, in absoluter Einheit mit sich selbst. Wenn wir sagen: Gott ist das Verslossene, so ist das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwicklung, die wir erwarten; aber die Verslossenheit, was Allgemeinheit Gottes von uns genannt worden, ist in dieser Beziehung auf Gott selbst, auf den Inhalt selbst nicht zu fassen als eine abstrakte Allgemeinheit, außerhalb welcher das Besondere, gegen welche das Besondere noch selbständig wäre.

So ist nun diese Allgemeinheit als die absolut volle, erfüllte zu fassen. Gott als dieses Allgemeine, das in sich Konkrete, Volle ist dies, daß Gott nur *Einer* ist und nicht im Gegensatz gegen viele Götter; sondern es ist nur das Eine, Gott.

Die Dinge, Entwicklungen der natürlichen und geistigen Welt sind mannigfache Gestalten, unendlich vielgeformtes Dasein; sie haben ein Sein von unterschiedenem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt. Aber das Sein aller dieser Dinge ist ein solches, das nicht selbständig, sondern schlechthin nur ein getragenes, gesetztes ist, nicht wahrhafte Selbständigkeit hat. Wenn wir den besonderen Dingen ein Sein zuschreiben, so ist das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins, nicht das absolut selbständige Sein, das Gott ist.

Gott in seiner Allgemeinheit, dies Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen; und was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die *absolute Substanz*, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott; so ist er die absolute Substanz.

Hält man diesen Gedanken so abstrakt fest, so ist es allerdings Spinozismus. Die Substantialität, die Substanz als solche ist noch gar nicht unterschieden von der Subjektivität. Aber zu der gemachten Voraussetzung gehört auch dies: Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seiende Geist. Diese Idealität, Subjektivität des Geistes, welche Durchsichtigkeit, Idealität von allem Besonderen ist, ist ebenso diese Allgemeinheit, diese reine Beziehung auf sich selbst, das absolute Beisichselbstsein und -bleiben.

Wenn wir sagen „Substanz“, so liegt darin, daß dies Allgemeine noch nicht gefaßt ist als konkret in sich; wird es so gefaßt, als konkret in sich, so ist es Geist; dieser bleibt auch in seiner konkreten Bestimmung in sich diese Einheit mit sich, diese *eine* Wirklichkeit, welche wir soeben Substanz hießen. Eine weitere Bestimmung ist es, daß die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, *ein* Moment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist. Die Verunglimpfung der Philosophie geht vornehmlich von dieser Seite aus: man sagt, die Philosophie müsse Spinozismus sein, wenn sie konsequent sei; und so sei sie Atheismus, Fatalismus.

Aber beim Anfang hat man noch nicht unterschiedene Bestimmungen, Eines und ein Anderes: beim Anfang ist man nur beim Einen, nicht beim Anderen. Von solchem Anfang her haben wir zunächst den Inhalt noch in Form der Substantialität.

[95] Auch wenn wir sagen „Gott, Geist“, so sind das unbestimmte Worte, Vorstellungen. Es kommt darauf an, was ins Bewußtsein getreten ist. Zuerst tritt das Einfache, das Abstrakte ins Bewußtsein. In dieser ersten Einfachheit haben wir Gott noch in der Bestimmung der Allgemeinheit, bei der wir aber nicht bleiben.

Dieser Inhalt bleibt aber gleichwohl die Grundlage; in aller weiteren Entwicklung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus. Indem er, wie man gewöhnlich sagt, die Welt erschafft, entsteht nicht ein Böses, Anderes, das selbständig, unabhängig wäre.

b) Dieser Anfang ist Gegenstand für *uns* oder Inhalt in uns; *wir* haben diesen Gegenstand. So ist die unmittelbare Frage: wer sind *wir*? Wir, Ich, der Geist ist selbst ein sehr Konkretes, Mannigfaches: ich bin anschauend, sehe, höre usf. Alles das bin ich, dies Fühlen, Sehen. Der nähere Sinn dieser Frage ist also: nach welcher jener Bestimmungen ist dieser Inhalt für unsere Sinne? Vorstellung, Wille, Phantasie, Gefühl? Welches ist der *Ort*, wo dieser Inhalt, Gegenstand zu Hause ist? Welches ist der *Boden dieses Gehalts*?

Wenn man sich an die gang und gäben Antworten erinnert in dieser Rücksicht, so ist Gott in uns als glaubend, fühlend, vorstellend, wissend. Diese Formen, Vermögen, Seiten von uns, Gefühl, Glaube, Vorstellung haben wir nachher näher zu betrachten, besonders in Beziehung auf diesen Punkt selbst. Wir sehen uns nicht um nach einer Antwort irgendeiner Art, richten uns nicht nach Erfahrungen, Beobachtungen, daß wir Gott im Gefühl usf. haben; zunächst halten wir uns an das, was wir vor uns haben, dieses Eine, *Allgemeine*, diese Fülle, die dieser sich selbst gleichbleibende, durchsichtige Äther ist.

Nehmen wir dies Eine vor uns und fragen: für welches unserer Vermögen, Tätigkeiten des Geistes ist dieses Eine, schlechthin Allgemeine?, so können wir nur die entsprechende Tätigkeit unseres Geistes nennen als den Boden, worauf dieser Inhalt zu Hause sein kann. Das ist das *Denken*.

Denken ist allein der Boden dieses Inhalts, die *Tätigkeit des Allgemeinen*, das Allgemeine in seiner Tätigkeit, Wirksamkeit; oder sprechen wir es aus als *Auffassen* des Allgemeinen, so ist das, für welches das Allgemeine ist, immer das Denken.

Dieses Allgemeine, was vom Denken produziert werden kann und für das Denken ist, kann ganz abstrakt sein; so ist es das Unermeßliche, Unendliche, das Aufheben aller Schranke, Besonderheit. Dieses zunächst negative Allgemeine hat seinen Sitz nur im Denken.

Wenn wir an Gott denken, so sprechen wir dabei diesen Gang auch aus, daß wir über das Sinnliche, Äußerliche, Einzelne uns erheben; es wird eine Erhebung ausgesprochen zum Reinen, mit sich Einigen. Diese Erhebung ist Hinausgehen über das Sinnliche und das bloße Gefühl in die reine Region des Allgemeinen, und diese Region ist das Denken.

Dies ist nach subjektiver Weise der Boden für diesen Inhalt. Der Inhalt ist dies absolut Scheidungslose, Ununterbrochene, bei sich selbst Bleibende, das Allgemeine, und das Denken ist die Weise, für welche dies Allgemeine ist.

So haben wir einen *Unterschied* zwischen dem *Denken* und dem *Allgemeinen*, das wir zunächst Gott nannten; es ist ein Unterschied, der zunächst nur unserer Reflexion zukommt, der *für sich im Inhalt noch ganz und gar nicht enthalten ist*. Es ist Resultat der Philosophie, wie schon Glaube der Religion, daß Gott die eine, wahrhafte Wirklichkeit ist, sonst gar keine. In dieser einen Wirklichkeit und reinen Klarheit hat die Wirklichkeit und der Unterschied, den wir Denkendes nennen, noch keinen Platz.

Was wir vor uns haben, ist dies *eine Absolute*. Diesen Inhalt, diese Bestimmung können wir noch nicht Religion nennen; dazu gehört subjektiver Geist, Bewußtsein. Das Denken ist der Ort dieses Allgemeinen, aber dieser Ort ist zunächst absorbiert in diesem Einen, Ewigen, an und für sich Seienden. In dieser wahrhaften, absoluten Bestimmung, die nur noch nicht entwickelt, vollendet ist, bleibt Gott bei aller Entwicklung absolute Substanz.

Dieses Allgemeine ist der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber schlechthin diese bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterschiede erwachsen; sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine. Es ist aber auch nicht ein träges, abstrakt Allgemeines, sondern der absolute Schoß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem alles hervor- und in den alles zurückgeht und ewig darin behalten ist.

Das Allgemeine tritt also aus diesem Äther der Gleichheit mit sich selbst und des Beisichselbstseins nie heraus. Gott kann als dieses Allgemeine nicht dazu kommen, bei einem Anderen in der Tat zu sein, dessen Bestehen mehr als ein Spiel des Scheines wäre. Gegen diese reine Einheit und klare Durchsichtigkeit ist die Materie nichts Undurchdringliches und hat der Geist, das Ich nicht die Sprödigkeit, daß er für sich wahrhafte Substantialität besäße.

c) Diese Vorstellung hat man mit dem Namen *Pantheismus* bezeichnen wollen; richtiger würde man sie nennen: Vorstellung der Substantialität. Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subjekt, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subjekt bestimmt. Von diesem Unterschiede wissen die gewöhnlich nichts, die sagen, spekulative Philosophie sei Pantheismus; sie übersehen die Hauptsache, wie immer, und sie verunglimpfen die Philosophie, indem sie etwas Falsches aus ihr machen.

Pantheismus hat bei diesem Vorwurf gewöhnlich den Sinn: alles, das All, Universum, dieser *Komplex von allem Existierenden*, diese unendlich *vielen endlichen Dinge* seien Gott; und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, *alles* sei Gott, d. h. diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge, nicht die an und für sich seiende Allgemeinheit, sondern die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz, wie sie *unmittelbar* sind.

Sagt man: Gott ist *dies* alles, dies Papier usf., so ist es Pantheismus, wie er in jenem Vorwurf gefaßt wird, d. h.

[98] Gott ist alles, alle einzelnen Dinge. Wenn ich sage „Gattung“, so ist das auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andere als „Allheit“, in welcher das Allgemeine nur als Zusammenfassen aller einzelnen Existenzen und das Seiende das Zugrundeliegende, der eigentliche Inhalt, alle einzelnen Dinge ist.

Dieses Faktum, daß in irgendeiner Religion solcher Pantheismus dagewesen, ist vollkommen falsch; es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelheit, Zufälligkeit; viel weniger ist das in einer Philosophie behauptet worden.

Den orientalischen Pantheismus oder richtiger den Spinozismus werden wir später in der bestimmten Religion kennenlernen. Der Spinozismus selbst als solcher und auch der orientalische Pantheismus enthält, daß in allem das Göttliche nur sei das *Allgemeine* eines Inhalts, das *Wesen* der Dinge, so daß dieses aber auch vorgestellt wird als das bestimmte Wesen der Dinge.

Wenn Brahma sagt: „Ich bin der Glanz, das Leuchtende in den Metallen, der Ganges unter den Flüssen, das Leben im Lebendigen“ usf., so ist damit *aufgehoben* das Einzelne. Brahma sagt nicht: „Ich bin das Metall, die Flüsse, die einzelnen Dinge jeder Art selbst als solche, wie sie unmittelbar existieren.“ Der Glanz ist nicht das Metall selbst, sondern das Allgemeine, Substantielle, herausgehoben aus dem Einzelnen, nicht mehr das $\pi\alpha\nu$, Alles als Einzelnes. Da ist schon nicht mehr das gesagt, was man Pantheismus heißt, sondern es ist gesagt das Wesen in solchen einzelnen Dingen.

Zum Lebendigen gehört Zeitlichkeit, Räumlichkeit; es ist aber nur herausgehoben das Unvergängliche an dieser Einzelheit. Das „Leben des Lebendigen“ ist in dieser Sphäre des Lebens das Unbeschränkte, Allgemeine. Wird aber gesagt: alles ist Gott, so wird die *Einzelheit* genommen nach allen ihren *Schranken*, ihrer Endlichkeit, Vergänglichkeit. Diese Vorstellung vom Pantheismus kommt davon her, daß man die abstrakte, nicht die geistige Einheit heraushebt;

[99] und dann, in einer religiösen Vorstellung, wo nur die Substanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, vergessen jene, daß eben gegen dies Eine die einzelnen endlichen Dinge verschwunden sind, ihnen keine Wirklichkeit zugeschrieben wird, sondern man behält diese noch neben dem Einen materialiter bei. Sie glauben den Eleaten nicht, welche sagten: „Es ist nur das Eine“, und ausdrücklich hinzufügten: „und das Nichts ist gar nicht“.¹⁾ Alles Endliche würde Beschränkung, Negation des Einen sein; aber das Nichts, die Beschränkung, Endlichkeit, Grenze und das Begrenzte ist gar nicht.

1) *Werkausgabe*: vgl. Parmenides, Diels-Kranz 28 B 2

Man hat dem Spinozismus Atheismus vorgeworfen; aber die Welt, dies „Alles“ ist gar nicht im Spinozismus. Es erscheint wohl, man spricht von seinem Dasein, und unser Leben ist, in dieser Existenz zu sein. Im philosophischen Sinne aber hat die Welt gar keine Wirklichkeit, ist gar nicht. Diesen Einzelheiten wird keine Wirklichkeit zugeschrieben; es sind Endlichkeiten, und von diesen wird gesagt, sie seien gar nicht.

Der Spinozismus, ist die allgemeine Beschuldigung, sei diese Konsequenz: wenn alles eins ist, so behaupte solche Philosophie, das Gute sei eins mit dem Bösen, es sei *kein Unterschied zwischen Gutem und Bösem* und damit alle Religion aufgehoben. Man sagt, es gelte an sich der Unterschied des Guten und Bösen nicht; damit sei es gleichgültig, ob man gut oder böse sei. Es kann zugegeben werden, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem *an sich* aufgehoben sei, d. h. *in Gott*, der einzig wahren Wirklichkeit. In Gott ist kein Böses; der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist nur, wenn Gott das Böse ist. Man wird aber nicht zugeben, daß das Böse ein Affirmatives sei und dieses Affirmative in Gott. Gott ist gut und allein gut; der Unterschied von Bösem und Gutem ist in diesem Einen, dieser Substanz nicht vorhanden; dieser tritt erst mit dem *Unterschied überhaupt* ein. Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende; in der

[100] Substanz ist kein Unterschied. Beim Unterschied Gottes von der Welt, insbesondere vom Menschen, da tritt der Unterschied von Gutem und Bösem ein. Im Spinozismus ist in Rücksicht auf diesen Unterschied von Gott und Mensch Grundbestimmung, daß der Mensch Gott allein zu seinem Ziel haben muß. Da ist für den Unterschied, für den Menschen Gesetz die Liebe Gottes, auf diese Liebe zu Gott allein gerichtet zu sein, nicht seinen Unterschied geltend zu machen, auf ihm beharren zu wollen, sondern allein seine Richtung auf Gott zu haben.

Das ist die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtigke ist und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen. Der Mensch kann auf diesem Unterschied beharren wollen, diesen Unterschied treiben zur Entgegensetzung gegen Gott, das an und für sich Allgemeine, - so ist er böse. Aber er kann seinen Unterschied auch für nichtig achten, seine Wahrheit nur setzen in Gott und seine Richtung auf Gott, - dann ist er gut.

Im Spinozismus tritt allerdings Unterschiedenheit von Gutem und Bösem ein - Gott und der Mensch gegenüber - und tritt ein mit dieser Bestimmung, daß das Böse für das Nichtige zu achten sei. In Gott als solchem, in dieser Bestimmung als Substanz ist der Unterschied nicht; aber für den Menschen ist dieser Unterschied, auch der zwischen Gutem und Bösem.

Diese Oberflächlichkeit, mit der gegen Philosophie polemisiert wird, sagt auch, Philosophie sei *Identitätssystem*. Es ist ganz richtig: Substanz ist diese eine Identität mit sich, aber ebenso sehr auch der Geist. Identität, Einheit mit sich ist am Ende alles. Spricht man aber von Identitätsphilosophie, so bleibt man bei der *abstrakten Identität*, Einheit überhaupt, und sieht ab von dem, worauf es allein ankommt, von der *Bestimmung dieser Einheit in sich*, ob sie als Substanz oder Geist bestimmt ist. Die ganze Philosophie ist nichts anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit; ebenso ist die Religionsphilosophie eine Reihenfolge

[101] von Einheiten, immer die Einheit, aber so, daß diese immer weiter bestimmt ist.

Im Physikalischen gibt es der Einheiten viele. Wasser und Erde zusammengebracht, das ist auch Einheit, aber eine Mengung. Wenn ich eine Base und eine Säure habe und Salz, Kristall daraus entsteht, habe ich auch Wasser, kann es aber nicht sehen, es ist nicht die geringste Feuchtigkeit vorhanden. Da ist die Einheit des Wassers mit dieser Materie eine ganz anders bestimmte Einheit, als wenn ich Wasser und Erde vermenge. Die Hauptsache ist der Unterschied dieser Bestimmung. Die Einheit Gottes ist immer Einheit; aber es kommt ganz allein auf die Arten und Weisen der *Bestimmung dieser Einheit* an; diese Bestimmung der Einheit wird übersehen und eben damit gerade das, worauf es ankommt.

Das Erste ist diese göttliche Allgemeinheit, der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist. Auf dieser absoluten Grundlage - wir sprechen das zunächst noch als Faktum aus - kommt nun aber auch der *Unterschied* überhaupt hervor, der als *geistiger Unterschied Bewußtsein* ist, und damit erst fängt die *Religion als solche* an. Indem die absolute Allgemeinheit zum *Urteil*, d. h. dazu fortgeht, sich als Bestimmtheit zu setzen, und Gott als Geist für den Geist ist, so haben wir den Standpunkt, daß Gott Gegenstand des Bewußtseins und das im Anfang allgemeine, unterschiedliche Denken in das *Verhältnis* eingetreten ist.

B. Das religiöse Verhältnis

In der Lehre von Gott haben wir Gott als Objekt schlechthin nur für sich vor uns; freilich kommt dann auch die Beziehung Gottes auf die Menschen hinzu, und während dies nach der früheren gewöhnlichen Vorstellung nicht wesentlich dazugehörig

[102] erschien, handelt dagegen die neuere Theologie mehr von der Religion als von Gott: es wird nur gefordert, der Mensch soll Religion haben. Dies ist die Hauptsache, und es wird sogar als gleichgültig gesetzt, ob man von Gott etwas wisse oder nicht; oder man hält dafür, es sei dies nur ganz etwas Subjektives, man wisse eigentlich nicht, was Gott sei. Dagegen hat man im Mittelalter mehr das Wesen Gottes betrachtet und bestimmt. Wir haben die Wahrheit anzuerkennen, die darin liegt, daß Gott nicht betrachtet wird getrennt vom subjektiven Geiste, aber nur nicht aus dem Grunde, daß Gott ein Unbekanntes ist, sondern deswegen, weil Gott wesentlich *Geist*, als *wissender* ist. Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Dieses *Verhältnis* von Geist zu Geist liegt der Religion zugrunde.

Wenn wir nun dessen überhoben wären, mit dem Beweise, daß Gott ist, anzufangen, so hätten wir doch zu beweisen, daß die Religion *ist*, und daß sie *notwendig* ist; denn die Philosophie hat den Gegenstand nicht als einen gegebenen.

Man könnte nun zwar sagen, jener Beweis sei nicht nötig, und sich darauf berufen, daß *alle* Völker Religion hätten. Aber dies ist nur etwas Angenommenes, und mit dem Ausdruck „alles“ geht man überhaupt nicht besonders gut um. Sodann gibt es doch auch Völker, von denen man schwerlich sagen dürfte, daß sie Religion haben: ihr Höchstes, das sie etwa verehren, ist Sonne, Mond, oder was ihnen sonst in der sinnlichen Natur auffällt. Auch gibt es die Erscheinung eines Extrems von Bildung, daß das Sein Gottes überhaupt geleugnet worden ist, und ebenso, daß die Religion die Wahrhaftigkeit des Geistes sei; ja, man hat in diesem Extrem mit Ernst behauptet, die Priester seien nur Betrüger, indem sie den Menschen eine Religion eingäben, denn sie hätten dabei nur die Absicht gehabt, sich die Menschen unterwürfig zu machen.

Ein weiterer Versuch, die Notwendigkeit der Religion zu beweisen, kommt nur zur *äußerlichen, bedingten Notwendigkeit*, in welcher die Religion zu einem *Mittel* und zu

[103] etwas Absichtlichem gemacht, aber damit zu etwas *Zufälligem* herabgesetzt wird, welches nicht an und für sich gilt, sondern willkürlich von mir ebenso entfernt wie mit Absicht gebraucht werden kann. Die wahrhafte Ansicht, das substantielle Verhältnis, und das falsche Verhältnis stehen hier sehr nahe aneinander, und das Schiefe des letzteren scheint nur eine leichte Verschiebung des ersteren zu sein.

In alter und neuer Zeit hat man gesagt, diese Stadt, dieser Staat, diese Familien oder Individuen seien durch die Verachtung der Götter zugrunde gegangen; die Verehrung der Götter dagegen und die Ehrfurcht gegen sie erhalte und beglücke die Staaten, und das Glück und Fortkommen der Individuen werde durch ihre Religiosität befördert.

Allerdings wird die Rechtschaffenheit erst etwas Festes und erhält die Erfüllung der Pflichten ihre Bewährung, wenn ihnen die Religion zugrunde liegt. Das Innerste des Menschen, das Gewissen, hat darin erst absolute Verpflichtung und die Sicherheit derselben. So muß der *Staat* auf *Religion* beruhen, weil in ihr die Sicherheit der Gesinnung, der Pflichten gegen denselben erst absolut ist. Jede andere Weise der Verpflichtung weiß sich Ausreden, Ausnahmen, Gegengründe zu verschaffen, weiß die Gesetze, Einrichtungen und Individuen der Regierung und Obrigkeit zu verkleinern, sie unter Gesichtspunkte zu bringen, wodurch man sich von der Achtung gegen dieselbe losmacht. Denn alle diese Bestimmungen sind nicht das allein, was sie an sich und in sich sind, sondern sie haben zugleich eine gegenwärtige, endliche Existenz, sie sind von der Beschaffenheit, daß sie die Reflexion einladen, sie zu untersuchen, sie ebenso anzuklagen wie zu rechtfertigen, und rufen so die subjektive Betrachtung auf, die sich von ihnen dispensieren kann. Nur die Religion ist es, die alles dieses subjektive Beurteilen und Abwägen niederschlägt, zunichte macht und eine unendliche, absolute Verpflichtung herbeiführt. Kurz, die Verehrung Gottes oder der Götter befestigt und erhält die Individuen, die Familien, Staaten; die Verachtung Gottes oder der Götter löst die Rechte und

[104] Pflichten, die Bande der Familien und der Staaten auf und führt sie zum Verderben.

Dies ist allerdings eine höchst wahre und wichtige Betrachtung, welche den *wesentlichen, substantiellen Zusammenhang* enthält. Wenn nun aus jenem Satze als Resultat einer Erfahrung gefolgert wird: also ist die Religion notwendig, so ist dies eine äußerliche Art des Schlusses, kann aber noch allein in Rücksicht des *subjektiven Erkennens* mangelhaft sein, so daß damit dem Inhalt noch nicht eine schiefe Wendung oder Stellung gegeben wird. Aber wenn der Schluß jetzt so lautet: also ist die Religion *für die Zwecke* der Individuen, Regierungen, Staaten usf. nützlich, so wird damit ein Verhältnis eingeführt, in welchem die Religion als *Mittel* gesetzt wird. Aber bei der Religion hat man es mit dem Geist, dem vielgewandten, zu tun. Wie schon der organische Körper in seinen Krankheiten gegen die Heilmittel, sosehr sie eine Notwendigkeit der Wirkungsweise gegen ihn ausüben, zugleich nach ihrer *Spezialität indifferent* ist und eine *Wahl* unter einer Menge von Mitteln offensteht, so setzt der Geist noch mehr, was er als Mittel hat und gebrauchen kann, zu einem *Besonderen* herab, und er hat dann das Bewußtsein seiner Freiheit, es gebrauchen zu können oder auch ein anderes.

So, wenn die Religion Mittel ist, so weiß der Geist, daß er sie gebrauchen, daß er aber auch andere Mittel ergreifen kann; ja, er steht ihr so gegenüber, daß er sich auf sich kann verlassen wollen. Er hat ferner die *Freiheit seiner Zwecke* - seine Gewalt, List, die Beherrschung der Meinung der Menschen usf. sind auch Mittel -, und eben in der Freiheit *seiner Zwecke*, welche eben darin liegt, daß *seine Zwecke* das *Geltende* sein sollen und die Religion nur Mittel, hat er die Freiheit, seine Macht und Herrschaft sich zum Zweck zu machen, also sich Zwecke zu setzen, bei denen er die Religion *entbehren* kann oder die gerade *gegen* dieselbe gehen. Es kommt vielmehr darauf an, daß er sich zu solchen Zwecken entschlosse oder verpflichtet wüßte, die mit Zurücksetzung

[105] anderer *beliebiger*, überhaupt mit Aufopferung der *besonderen* Zwecke objektiv, *an und für sich* gelten. Objektive Zwecke fordern das Aufgeben subjektiver Interessen, Neigungen und Zwecke, und dies *Negative* ist darin enthalten, wenn gesagt wird, die Verehrung Gottes gründe das wahre Wohl der Individuen, Völker und Staaten. Ist dies eine Folge von jener, so ist jene die Hauptsache, hat ihre Bestimmung und Bestimmtheit für sich und reguliert die Zwecke und Ansichten der Menschen, die als besondere Zwecke nicht das *Erste*, sich für sich Bestimmensollende sind. So eine leichte Wendung der Reflexionsstellung verändert und verdirbt gänzlich jenen ersten Sinn und macht aus der Notwendigkeit eine bloße Nützlichkeit, die als zufällig sich verkehren läßt.

Hier ist vielmehr von der *inneren*, an und für sich seienden Notwendigkeit die Rede, einer Notwendigkeit, der sich die Willkür, das Böse allerdings wohl entgegenstellen kann; aber diese Willkür fällt dann *außerhalb* auf die Seite des Ichs, das sich als frei auf die Spitze seines Fürsichseins stellen kann, und gehört nicht mehr der Notwendigkeit selbst an und ist nicht mehr die *eigene sich verkehrende Natur* derselben, wie es der Fall ist, solange sie nur als *Nützlichkeit* gefaßt wird.

I. Die Notwendigkeit des religiösen Standpunktes

Die *allgemeine Notwendigkeit* des Begriffs entwickelt sich nun so, daß die Religion 1. als *Resultat* gefaßt wird, aber 2. als Resultat, das sich ebenso *aufhebt*, Resultat zu sein, und daß es 3. der *Inhalt selbst* ist, welcher an ihm und durch ihn selbst dazu übergeht, sich als Resultat zu setzen. Das ist die *objektive Notwendigkeit*, nicht aber ein bloß subjektives Geschäft; nicht *wir* setzen diese Notwendigkeit in Bewegung, sondern es ist das *Tun des Inhalts* selbst, oder der Gegenstand bringt sich selbst hervor. Die subjektive Ableitung und Bewegung des Erkennens kommt z. B. in der Geometrie vor:

[106] das Dreieck geht nicht selbst den Weg, den wir im Erkennen und Beweisen zurücklegen.

Bei der Religion als *Geistigem* überhaupt ist es aber unmittelbar der Fall, daß sie in ihrem *Dasein* selbst dieser *Prozeß* und dies *Übergehen* ist. Bei natürlichen Dingen, z. B. der Sonne, haben wir eine unmittelbare *ruhende* Existenz vor uns, und in der Anschauung oder Vorstellung derselben ist nicht das Bewußtsein eines Übergangs enthalten. Das religiöse Bewußtsein dagegen ist in sich selbst das *Abscheiden* und *Verlassen* des Unmittelbaren, *Endlichen* und Übergang zum Intellektuellen oder, objektiv bestimmt, die Sammlung des Vergänglichen in sein absolutes, substantielles Wesen. Die Religion ist das Bewußtsein des an und für sich Wahren *im Gegensatze* der sinnlichen, endlichen Wahrheit und der Wahrnehmung. Sie ist demnach *Erhebung*, Reflexion, Übergehen vom Unmittelbaren, Sinnlichen, Einzelnen, denn das Unmittelbare ist das Erste und darum nicht Erhebung, - also ein Aus- und Fortgehen zu einem *Anderen*, aber nicht zu einem Dritten und so fort, denn so wäre das Andere selbst wieder ein *Endliches*, nicht ein Anderes, - somit Fortgang zu einem Zweiten, aber so, daß dies Fortgehen und Hervorbringen eines Zweiten sich selbst aufhebt und vielmehr dies Zweite das *Erste*, das wahrhaft Unvermittelte und *Nichtgesetzte* sei. Der Standpunkt der Religion zeigt sich in diesem Übergange als den Standpunkt der Wahrheit, in welcher der ganze Reichtum der natürlichen und geistigen Welt enthalten ist. Alle andere Weise der Existenz dieses Reichtums muß sich da beweisen als äußerliche, dürftige, kümmerliche und sich selbst widersprechende und zerstörende Weise der Wirklichkeit, die das Ende der Wahrheit, die Seite der Unwahrheit an ihr hat und erst auf dem Standpunkt der Religion in ihren Grund und ihre *Quelle* zurückkehrt. In diesem Beweis ist dann die Einsicht begründet, daß der Geist auf keiner jener Stufen stehenbleiben, sich halten kann und daß die Religion erst dann wahrhafte *Wirklichkeit des Selbstbewußtseins* sei.

Was den Beweis dieser Notwendigkeit betrifft, so möge folgendes hinreichen.

Darin, daß etwas als notwendig gezeigt werden soll, liegt also, daß von einem *Anderen* ausgegangen werde. Dieses Andere hier des wahrhaften, göttlichen Seins ist das *ungöttliche Sein*, die *endliche Welt*, das *endliche Bewußtsein*. Wenn nun von diesem als dem Unmittelbaren, Endlichen, Unwahren, und zwar von ihm als einem Gegenstande unseres Wissens und wie wir es unmittelbar als das, was es in seiner bestimmten Qualität ist, auffassen - wenn also in dieser Weise vom Ersten angefangen wird, so zeigt es sich im Fortgange, *nicht* das zu *sein*, als was es sich unmittelbar gibt, sondern als sich selbst zerstörend, *werdend*, sich fortschickend zu einem Anderen. Von dem Endlichen, mit dem wir anfangen, sagt uns daher nicht *unsere* Reflexion und Betrachtung, unser Urteil, daß es ein Wahres zu seinem Grunde habe, nicht *wir* bringen seinen Grund herbei, sondern es zeigt an ihm selbst, daß es sich in ein Anderes, in ein Höheres, als es selber ist, auflöse. Wir folgen dem Gegenstande, wie er zur Quelle seiner Wahrheit für sich selbst zurückgeht.

Indem nun der Gegenstand, von dem angefangen wird, in seiner Wahrheit zugrunde geht und sich selbst aufopfert, so ist er damit nicht *verschwunden*, sein Inhalt ist vielmehr in der *Bestimmung seiner Idealität* gesetzt. Ein Beispiel dieser Aufhebung und Idealität haben wir am Bewußtsein: ich beziehe mich auf einen Gegenstand und betrachte denselben dann, wie er ist. Der Gegenstand, den ich zugleich von mir unterscheide, ist selbständig; ich habe ihn nicht gemacht, er hat nicht auf mich gewartet, damit er sei, und er bleibt, wenn ich auch von ihm hinweggehe. Beide, Ich und der Gegenstand, sind also zwei Selbständige; aber das Bewußtsein ist zugleich die Beziehung dieser beiden Selbständigen, in welcher beide als Eins gesetzt sind; indem ich vom Gegenstande weiß, so sind in meiner einfachen Bestimmtheit diese zwei, Ich und das Andere, in Einem. Wenn wir dies wahrhaft auffassen, so haben wir nicht nur das *negative Resultat*,

[108] daß das Einssein und das Selbständigsein Zweier sich aufhebe. Die Aufhebung ist nicht nur die leere Negation, sondern das Negative derer, von denen ich ausgegangen bin. Das Nichts ist also nur *das Nichts der Selbständigkeit beider*, das Nichts, worin beide Bestimmungen aufgehoben und ideell enthalten sind.

Wollten wir nun in dieser Weise sehen, wie das natürliche und geistige Universum in ihre Wahrheit, in den religiösen Standpunkt zurückgehen, so würde die ausführliche Betrachtung dieses Rückganges den ganzen Kreis der philosophischen Wissenschaften bilden. Wir hätten hier anzufangen mit der Natur; diese ist das Unmittelbare; der Natur stände dann der Geist gegenüber, und beide sind endlich, insofern sie einander gegenüberstehen.

Es könnten hier nun *zwei Betrachtungsweisen* unterschieden werden.

Zunächst könnten wir betrachten, was die Natur und der Geist *an sich* sind. Diese Betrachtung würde zeigen, daß sie an sich *in der einen Idee identisch* und beide nur die Abspiegelung von einem und demselben sind oder daß sie in der Idee ihre *eine* Wurzel haben. Dies würde aber selbst noch eine *abstrakte* Betrachtung sein, die sich auf das beschränkt, was jene Gegensätze *an sich* sind, und sie nicht nach der *Idee* und *Realität* auffaßt. Die *Unterschiede*, die wesentlich zur Idee gehören, wären unbeachtet gelassen. Diese absolute Idee ist das Notwendige, ist das *Wesen* beider, der Natur und des Geistes, worin, was ihren Unterschied, ihre Grenze und Endlichkeit ausmacht, wegfällt. Das *Wesen* des Geistes und der Natur ist eines und dasselbe, und in dieser Identität sind sie nicht mehr, was sie in ihrer Trennung und *Qualität* sind. Bei dieser Betrachtung ist es aber *unsere erkennende Tätigkeit*, welche diesen beiden ihren Unterschied abstreift und ihre Endlichkeit aufhebt. Es fällt *außer* diese begrenzten Welten, daß sie begrenzte sind und daß ihre Grenze in der Idee, die ihre Einheit ist, verschwindet. Dieses Hinwegfallen der Grenze ist ein Wegsehen, das in unsere erkennende

[109] Tätigkeit fällt. *Wir* heben die Form ihrer Endlichkeit auf und kommen zu ihrer Wahrheit. Diese Weise zu fassen ist insofern mehr *subjektiver* Art, und was sich als die Wahrheit dieser Endlichkeit darstellt, ist die an sich seiende Idee – die spinozistische *Substanz* oder das *Absolute*, wie es Schelling gefaßt hat. Man zeigt von den natürlichen Dingen wie von der geistigen Welt, daß sie endlich sind, daß das Wahre das *Verschwinden ihrer Grenze* in der absoluten Substanz und daß diese die absolute Identität beider, des Subjektiven und Objektiven, des Denkens und des Seins ist. Aber sie *ist* nur diese Identität. Die Formbestimmtheit und *Qualität* ist von uns hinweggetan und fällt nicht in die Substanz, die deshalb starre, kalte, *bewegungslose Notwendigkeit* ist, in der das Erkennen, die Subjektivität sich nicht befriedigen kann, weil es seine Lebendigkeit und seine Unterschiede in ihr nicht wiederfindet. Auch in der gewöhnlichen Andacht findet sich diese Erscheinung: man erhebt sich über die Endlichkeit, vergißt dieselbe; aber darum, daß man sie vergessen hat, ist sie noch nicht wahrhaft aufgehoben.

Das *zweite* ist die Auffassung der Notwendigkeit, daß das Sichaufheben des Endlichen und das Setzen des Absoluten *objektiver* Natur ist. Es muß von der Natur und dem Geist gezeigt werden, daß sie sich *selbst* nach ihrem Begriff aufheben, und ihre Endlichkeit darf nicht nur durch subjektive Wegnahme ihrer Grenze entfernt werden. Dies ist dann die Bewegung des Denkens, die ebenso Bewegung der Sache ist, und es ist der Prozeß der Natur und des Geistes selbst, aus dem das Wahre hervorgeht. So wird

a) die *Natur* betrachtet als das, was sie an ihr selbst ist, als der *Prozeß*, dessen letzte Wahrheit der Übergang zum Geist ist, so daß der Geist sich als die Wahrheit der Natur beweist. Das ist die eigene Bestimmung der Natur, daß sie sich aufopfert, verbrennt, so daß aus diesem Brandopfer die Psyche hervorbricht und die Idee sich in ihr eigenes Element, in ihren eigenen Äther erhebt. Diese Aufopferung der Natur ist ihr Prozeß und hat näher die Bestimmung, daß sie als

[110] Fortgang durch eine Stufenleiter erscheint, wo die Unterschiede in der Form des *Außereinanderseins* da sind. Der Zusammenhang ist nur ein Inneres. Die Momente, die die Idee im Kleide der Natur durchläuft, sind eine Reihe von selbständigen Gestalten. Die Natur ist die Idee an sich und *nur* an sich, und die Weise ihres Daseins ist, *außer sich zu sein* in vollkommener Äußerlichkeit. Die nähere Weise ihres Fortgangs ist aber die, daß der in ihr verschlossene Begriff durchbricht, die Rinde des Außersichseins in sich zieht, idealisiert und, indem er die Schale des Kristalls durchsichtig macht, selbst in die Erscheinung tritt. Der innerliche Begriff wird äußerlich, oder umgekehrt: die Natur vertieft sich in sich, und das Äußerliche macht sich zur Weise des Begriffs. So tritt eine Äußerlichkeit hervor, welche selbst ideell und in der Einheit des Begriffs gehalten ist. Dies ist die Wahrheit der Natur, das *Bewußtsein*. Im Bewußtsein bin ich der Begriff, und das, was für mich ist, wovon ich ein Bewußtsein habe, ist mein Dasein überhaupt. Dies ist in der Natur nicht Gewußtes, nur ein Äußerliches, und der Geist erst weiß die Äußerlichkeit und setzt sie mit sich identisch. In der *Empfindung*, der höchsten Spitze und dem Ende der Natur, ist schon ein Fürsichsein enthalten, so daß die Bestimmtheit, die etwas hat, zugleich ideell und in das Subjekt zurückgenommen ist. Die Qualitäten eines Steines sind einander äußerlich, und der Begriff, den wir davon auffassen, ist nicht in ihm. In der Empfindung hingegen sind nicht äußerliche Qualitäten als solche, sondern sie sind in sich reflektiert, und hier fängt Seele, Subjektivität an. Da ist die Identität, die als Schwere nur Trieb und Sollen ist, in die Existenz getreten. In der Schwere bleibt immer noch ein Außereinander, die verschiedenen Punkte repellieren einander, und dieser eine Punkt, der die Empfindung ist, das Insichsein, kommt nicht hervor. Das ganze Drängen und Leben der Natur geht aber nach der Empfindung und nach dem Geiste hin. Indem nun der Geist in diesem Fortgange als notwendig durch die Natur, als durch sie vermittelt erscheint, so ist

[III] diese Vermittlung eine solche, die sich selbst zugleich aufhebt. Das aus der Vermittlung Hervorgehende zeigt sich als den Grund und die Wahrheit desjenigen, woraus es hervorgegangen ist. Dem philosophischen Erkennen ist der Fortgang ein Strom mit *entgegengesetzter Richtung* fortleitend zum Anderen, aber so zugleich rückwirkend, daß dasjenige, was als das Letzte, als im Vorhergehenden begründet erscheint, vielmehr als das Erste, als der Grund erscheint.

b) Der *Geist* selbst ist zunächst *unmittelbar*; für sich ist er dadurch, daß er zu sich selbst kommt, und seine Lebendigkeit ist es, durch sich selbst für sich zu werden. In diesem Prozeß sind wesentlich zwei Seiten zu unterscheiden: einmal was der Geist *an und für sich* ist und zweitens *seine Endlichkeit*. Erst ist er *verhältnislos*, ideell, verschlossen in der Idee; in dem Zweiten, in seiner Endlichkeit, ist er *Bewußtsein* und steht er, da Anderes für ihn ist, im Verhältnisse. Die Natur ist nur Erscheinung; Idee ist sie für uns in der denkenden Betrachtung; also diese ihre eigene Verklärung, der Geist, fällt außer ihr. Die Bestimmung des Geistes ist dagegen, daß die Idee in ihn selbst falle und das Absolute, das an und für sich Wahre für ihn sei. In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch endlich, und diese Endlichkeit hat die Form, daß zunächst, was er *an und für sich* ist, von dem, was in sein *Bewußtsein* fällt, *unterschieden* ist. Seine *Bestimmung* und seine Unendlichkeit ist nun aber, daß sein Bewußtsein und seine Idee sich *ausgleichen*. Diese Vollendung des Geistes und die Ausgleichen der Unterschiede jenes Verhältnisses kann nach dieser doppelten Seite des Anundfürsichseins und des Bewußtseins desselben gefaßt werden. Beides ist zunächst unterschieden: es ist nicht für das Bewußtsein, was an und für sich ist, und dieses hat noch die Gestalt des Anderen für den Geist. Beides steht aber auch so in Wechselwirkung, daß der Fortgang des einen zugleich die Fortbildung des anderen ist. In der *Phänomenologie des Geistes* ist dieser in seiner Erscheinung als Bewußtsein und die Notwendigkeit seines Fortgangs bis zum absoluten Standpunkt

[112] betrachtet. Da sind die Gestalten des Geistes, die Stufen, die er produziert, so betrachtet, wie sie in sein Bewußtsein fallen. Das aber, was der Geist weiß, was er als *Bewußtsein* ist, das ist nur das eine; das andere ist die *Notwendigkeit* dessen, was der Geist weiß und was für ihn ist. Denn das Eine, daß für den Geist seine Welt ist, *ist* eben nur und erscheint als zufällig; das Andere, die Notwendigkeit, daß diese Welt für ihn *geworden* ist, ist nicht für den Geist auf dieser Stufe des Bewußtseins, geht im Geheimen gegen ihn vor, ist nur für die philosophische Betrachtung und fällt in die Entwicklung dessen, was der Geist seinem *Begriff* nach ist. In dieser Entwicklung kommt es nun zu einer Stufe, wo der Geist zu seinem *absoluten Bewußtsein* gelangt, auf welcher die *Vernünftigkeit* als eine *Welt* für ihn ist; und indem er auf der andern Seite nach der Weise des Bewußtseins sich zum Bewußtsein des Anundfürsichseins der Welt ausbildet, so ist hier der Punkt, wo die beiden Weisen, die erst verschieden waren, zusammenfallen. Die Vollendung des Bewußtseins ist, daß der *wahrhafte Gegenstand* für es sei, und die Vollendung des Gegenstandes, des Substantiellen, der Substanz ist die, daß sie für sich sei, d. h. sich von sich unterscheide und sich selbst zum Gegenstand habe. Das Bewußtsein treibt sich fort zum Bewußtsein des Substantiellen, und dieses, der Begriff des Geistes, treibt sich fort zur Erscheinung und zum Verhältnis, für sich zu sein. Dieser letzte Punkt, wo die Bewegung beider Seiten zusammentrifft, ist die *sittliche Welt*, der Staat. Da ist die Freiheit des Geistes die in ihrem Wege selbständig wie die Sonne fortgeht, ein vorhandener, vorgefundener Gegenstand als eine Notwendigkeit und daseiende Welt. Ebenso ist hier das Bewußtsein vollendet, und jeder findet sich in dieser Welt des Staates fertig und hat in ihr seine Freiheit. Das Bewußtsein, das Fürsichsein und das substantielle Wesen haben sich ausgeglichen.

c) Diese Erscheinung des göttlichen Lebens ist aber selbst noch in der Endlichkeit, und die Aufhebung dieser Endlichkeit

[113] ist der *religiöse Standpunkt*, auf welchem Gott als die absolute Macht und Substanz, in welche der ganze Reichtum der natürlichen wie der geistigen Welt zurückgegangen ist, Gegenstand des Bewußtseins ist. Der religiöse Standpunkt als Entwicklung des natürlichen und geistigen Universums ergibt sich in diesem Fortgange als *absolut Wahres und Erstes*, das nichts hinter sich zu liegen hat als eine *bleibende* Voraussetzung, sondern den ganzen Reichtum in sich aufgezehrt hat. Die Notwendigkeit ist vielmehr, daß dieser gesamte Reichtum sich in seine Wahrheit versenkt hat, nämlich in das an und für sich seiende Allgemeine. Aber indem dies Allgemeine *an und für sich* bestimmt und als konkret, als Idee selbst dies ist, sich von sich abzustoßen, so entwickelt es aus sich die *Bestimmtheit* und setzt es sich für das *Bewußtsein*.

Die Formen dieser Entwicklung und Selbstbestimmung des Allgemeinen sind die logischen Hauptmomente, die ebenso die Form von allem dem früher genannten Reichtum ausmachen. Die Entwicklung Gottes in ihm selbst ist somit dieselbe logische Notwendigkeit, welche die des Universums ist, und dieses ist an sich nur insofern göttlich, als es auf jeder Stufe die Entwicklung dieser Form ist.

Zunächst ist diese Entwicklung in Ansehung des *Stoffes* zwar verschieden, als sie in der *reinen Allgemeinheit* vorgehend nur *göttliche Gestaltungen* und Momente gibt, im Felde der *Endlichkeit* hingegen endliche Gestalten und Sphären. Dieser Stoff also und seine Gestaltungen sind insofern ganz verschieden, ungeachtet die Form der Notwendigkeit dieselbe ist. Aber ferner sind auch diese beiden Stoffe - die Entwicklung Gottes in sich und die Entwicklung des Universums - nicht absolut verschieden. Die göttliche Idee hat die Bedeutung, daß sie das absolute Subjekt, die *Wahrheit* des Universums der natürlichen und geistigen Welt, nicht bloß ein *abstrakt Anderes* ist. Es ist daher derselbe Stoff. Es ist die intellektuelle, göttliche Welt, das göttliche Leben in ihm selbst, das sich entwickelt; aber diese

[114] Kreise seines Lebens sind dieselben wie die des Weltlebens. Dieses, das göttliche Leben in der Weise der Erscheinung, in der Form der Endlichkeit, ist in jenem ewigen Leben in seiner ewigen Gestalt und Wahrheit, *sub specie aeterni* angeschaut. So haben wir endliches Bewußtsein, endliche Welt, Natur, was in der Welt der Erscheinung vorkommt. Dies macht überhaupt den Gegensatz des Anderen zur Idee aus. In Gott kommt auch das Andere der einfachen Idee, die noch in ihrer Substantialität ist, vor; da aber behält es die Bestimmung seiner Ewigkeit und bleibt in der Liebe und in der Göttlichkeit. Dieses im Stande des *Anundfürsichseins* bleibende Andere ist aber die *Wahrheit des Anderen*, wie es als endliche Welt und als *endliches Bewußtsein* erscheint. Der Stoff, dessen Notwendigkeit wir betrachtet haben, ist daher an und für sich selbst derselbe, wie er in der göttlichen Idee als an und für sich vorkommt und wie er als der Reichtum der endlichen Welt erscheint, denn diese hat ihre Wahrheit und Verklärung nur in jener Welt der Idee.

Die Notwendigkeit, die dem religiösen Standpunkt, wenn er aus den vorhergehenden Stufen der natürlichen und geistigen Welt abgeleitet wird, im Rücken zu liegen schien, liegt also, wie wir nun sehen, in ihm selbst und ist so als seine innere Form und Entwicklung zu setzen. Indem wir nun zu dieser Entwicklung übergehen, fangen wir selbst wieder mit der Form der *Erscheinung* an und betrachten zunächst das *Bewußtsein*, wie es auf diesem Standpunkt in *Verhältnis erscheint* und die *Formen* dieses Verhältnisses *bearbeitet* und entwickelt, bis sich die *innere* Notwendigkeit im *Begriff* selbst entwickelt und vollendet.

II. Die Formen des religiösen Bewußtseins

Das erste, was in der Sphäre der Erscheinung des religiösen Geistes in Betracht kommt, sind die Formen des religiösen Verhältnisses, die, als psychologischer Art, auf die Seite des endlichen Geistes fallen. Das Allgemeine zunächst ist das

[115] Bewußtsein von Gott; dieses ist nicht nur Bewußtsein, sondern näher auch Gewißheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, diese Gewißheit, sofern sie im Glauben oder sofern dies Wissen von Gott *Gefühl* und im Gefühl ist; das betrifft die subjektive Seite.

Das zweite ist die objektive Seite, die Weise des Inhalts. Die Form, in der Gott zunächst für uns ist, ist die Weise der *Anschauung*, der *Vorstellung* und zuletzt die Form des *Denkens* als solchen.

Das erste ist also *das Bewußtsein von Gott überhaupt*, daß er uns Gegenstand ist, daß wir Vorstellungen überhaupt von ihm haben. Aber das Bewußtsein ist nicht nur, daß wir einen Gegenstand haben und eine Vorstellung, sondern daß dieser Inhalt auch *ist*, nicht bloß eine Vorstellung ist. Das ist die *Gewißheit* von Gott.

Vorstellung, oder daß etwas Gegenstand im Bewußtsein ist, heißt, daß dieser Inhalt in mir, der *meinige* ist. Ich kann Vorstellungen haben von ganz erdichteten, phantastischen Gegenständen; dieser Inhalt ist hier der meinige, aber *nur* der meinige, nur in der Vorstellung; ich weiß von diesem Inhalt zugleich, daß er nicht ist. Im Traum bin ich auch Bewußtsein, habe Gegenstände, aber sie sind nicht.

Aber das Bewußtsein von Gott fassen wir so auf, daß der Inhalt *unsere Vorstellung* ist und zugleich *ist*, d. h. der Inhalt ist nicht bloß der meinige, im Subjekt, in mir, meinem Vorstellen und Wissen, er ist *an und für sich*. Das liegt in diesem Inhalt selbst: Gott ist diese an und für sich seiende Allgemeinheit, nicht bloß für mich seiende, – außer mir, unabhängig von mir.

Es sind da also zweierlei Bestimmungen verbunden. Dieser Inhalt ist ebenso, als er *selbständig* ist, *ungetrennt* von mir, d. h. er ist der meinige und ebenso sehr nicht der meinige.

Gewißheit ist diese *unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner*; will ich diese Gewißheit intensiv ausdrücken, so sage ich: ich weiß dies so gewiß, als ich selbst bin. Beide, die Gewißheit dieses äußerlichen Seins und meine Gewißheit, ist

[116] eine Gewißheit, und ich würde mein Sein aufheben, nicht von mir wissen, wenn ich jenes Sein aufhobe. Diese Einheit der Gewißheit ist die Ungetrenntheit dieses Inhalts, der von mir verschieden ist, und meiner selbst, die Ungetrenntheit beider voneinander Unterschiedener.

Man kann nun dabei stehenbleiben, und es wird auch behauptet, man müsse bei dieser Gewißheit stehenbleiben. Man macht aber sogleich, und das geschieht bei allem, diesen Unterschied: es kann etwas *gewiß* sein; eine andere Frage ist, ob es *wahr* sei. Der Gewißheit setzt man die Wahrheit entgegen; darin, daß etwas gewiß ist, ist es noch nicht wahr.

Die unmittelbare Form dieser Gewißheit ist die des *Glaubens*. Der Glaube hat einen *Gegensatz* eigentlich in sich, und dieser Gegensatz ist mehr oder weniger unbestimmt. Man setzt Glauben dem Wissen entgegen; ist es dem Wissen überhaupt entgegengesetzt, so ist es leerer Gegensatz: was ich glaube, weiß ich auch; das ist Inhalt in meinem Bewußtsein. Glauben ist ein Wissen; aber man meint gewöhnlich mit Wissen ein vermitteltes, erkennendes Wissen.

Das Nähere ist, daß man eine Gewißheit Glauben nennt, insofern diese teils nicht eine *unmittelbare, sinnliche* ist, teils insofern dies Wissen auch nicht ein *Wissen der Notwendigkeit* eines Inhalts ist. Was ich unmittelbar vor mir sehe, das weiß ich: ich glaube nicht, daß ein Himmel über mir ist; den sehe ich. Auf der andern Seite, wenn ich die Vernunft Einsicht habe in die Notwendigkeit einer Sache, dann sagen wir auch nicht: ich glaube, z. B. an den pythagoreischen Lehrsatz. Da setzt man voraus, daß einer nicht bloß aus Autorität den Beweis davon annimmt, sondern ihn eingesehen hat.

In neueren Zeiten hat man nun Glauben im Sinne der Gewißheit genommen, die zur Einsicht in die Notwendigkeit eines Inhalts im Gegensatz steht. Das ist besonders die Bedeutung des Glaubens, die *Jacobi* aufgebracht hat. So sagt Jacobi: Wir glauben nur, daß wir einen Körper haben; das wissen wir nicht. Da hat das Wissen diese nähere Bedeutung:

[117] Kenntnis der Notwendigkeit. Nämlich ich sehe dies – dies sagt Jacobi, ist nur ein Glauben, denn ich schaue an, fühle, so ein sinnliches Wissen ist ganz unmittelbar, unvermittelt, – es ist kein Grund. Hier hat Glauben überhaupt die Bedeutung der *unmittelbaren* Gewißheit.

So wird nun vornehmlich von der Gewißheit, daß ein Gott ist, der Ausdruck „Glaube“ gebraucht, insofern man nicht die Einsicht in die Notwendigkeit dieses Inhalts hat. Der Glaube ist insofern etwas *Subjektives*, insofern man die Notwendigkeit des Inhalts, das Bewiesensein das Objektive nennt, objektives Wissen, Erkennen. Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Notwendigkeit dieses Inhalts, daß er ist, was er ist.

„Glaube an Gott“ sagt man auch deswegen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, weil wir keine unmittelbare sinnliche Anschauung von Gott haben. Man spricht nun wohl auch von Glaubensgrund, aber das ist schon uneigentlich gesprochen: habe ich Gründe, und zwar objektive, eigentliche Gründe, so wird es mir bewiesen. Es können aber die Gründe selbst subjektiver Natur sein; so lasse ich mein Wissen für ein bewiesenes Wissen *gelten*, und insofern diese Gründe subjektiv sind, sage ich Glaube.

Die erste, einfachste und noch abstrakteste Form dieser subjektiven Begründung ist die, daß im *Sein des Ich* auch das *Sein des Gegenstandes* enthalten ist. Diese Begründung und diese Erscheinung des Gegenstandes ist als die erste und unmittelbare im *Gefühl* gegeben.

1. Die Form des Gefühls

Querverweis: Zum Gefühl als bloßer Form des religiösen Inhalts vgl. die Anmerkung zu § 270.

In dieser gelten zunächst folgende Bestimmungen: a) Wir *wissen* von Gott, und zwar *unmittelbar*; Gott soll nicht begriffen werden; es soll nicht über Gott räsoniert werden, weil es mit vernünftigem Erkennen nicht hat gehen wollen. b) Wir müssen nach einem Halt dieses Wissens fragen. Wir wissen nur in uns, es ist so nur subjektiv; daher wird nach

[118] einem Grund, nach dem Ort des göttlichen Seins gefragt und gesagt: Gott ist im Gefühl. Das Gefühl erhält so die Stellung eines *Grundes*, in welchem das *Sein Gottes* gegeben ist.

Diese Sätze sind ganz richtig, und es soll keiner negiert werden; aber sie sind so trivial, daß es nicht der Mühe wert ist, hier davon zu sprechen. Wenn die Religionswissenschaft auf diese Sätze beschränkt wird, so ist es nicht wert, sie zu haben, und es ist nicht einzusehen, weshalb es denn Theologie gibt.

a) Wir wissen unmittelbar, daß Gott ist. Dieser Satz hat zunächst einen ganz unbefangenen Sinn, dann aber auch einen nicht unbefangenen, nämlich den, daß dies sogenannte unmittelbare Wissen das einzige Wissen von Gott ist; und die moderne Theologie ist insofern [sowohl] der geoffenbarten Religion entgegen als auch der vernünftigen Erkenntnis, die den Satz ebenso leugnet.

Das Wahre davon ist näher zu betrachten. Wir wissen, daß Gott ist, und wissen dies unmittelbar. Was heißt *Wissen*? Es ist von *Erkennen* unterschieden. Wir haben den Ausdruck „gewiß“ und setzen die Gewißheit der Wahrheit entgegen. Wissen drückt die subjektive Weise aus, in der etwas für mich, in meinem Bewußtsein ist, so daß es die Bestimmung hat eines Seienden.

Wissen ist also überhaupt dies, daß der Gegenstand *das Andere ist* und *sein Sein mit meinem Sein verknüpft* ist. Ich kann auch wissen, was es ist, aus unmittelbarer Anschauung oder als Resultat der Reflexion; aber wenn ich sage: „ich weiß es“, so weiß ich nur sein *Sein*. Dies Sein ist freilich nicht das leere Sein; ich weiß auch von näheren Bestimmungen, Beschaffenheiten desselben, aber auch von ihnen nur, daß sie *sind*. Man gebraucht Wissen auch als „Vorstellung haben“, aber es liegt immer nur darin, daß der Inhalt *ist*. Wissen ist also abstraktes Verhalten und unmittelbare Beziehung, während der Ausdruck „Wahrheit“ an ein Auseinandertreten der Gewißheit und der Objektivität und an die Vermittlung beider erinnert. *Erkennen* sagen wir dagegen,

[119] wenn wir von *einem Allgemeinen* wissen, aber es auch nach seiner *besonderen Bestimmung* und als *einen Zusammenhang in sich* fassen.

Wir erkennen die Natur, den Geist, aber nicht *dies* Haus, nicht *dieses* Individuum; jenes ist Allgemeines, dies Besonderes, und den reichen Inhalt jenes Allgemeinen erkennen wir nach seiner notwendigen Beziehung aufeinander.

Näher betrachtet ist dies Wissen *Bewußtsein*, aber ganz *abstraktes*, d. h. *abstrakte Tätigkeit des Ich*, während das Bewußtsein eigentlich schon weitere Inhaltsbestimmungen enthält und diese als Gegenstand von sich unterscheidet. Dies Wissen ist also bloß dies, daß irgendein Inhalt *ist*, und es ist somit die abstrakte Beziehung des Ich auf den Gegenstand, der Inhalt mag sein, welcher er will. Oder unmittelbares Wissen ist nichts anderes als Denken ganz abstrakt genommen. Denken ist aber auch die mit sich identische Tätigkeit des Ich, also überhaupt genommen unmittelbares Wissen.

Näher ist Denken das, in dem sein *Gegenstand* auch die Bestimmung eines *Abstrakten* hat, die Tätigkeit des Allgemeinen. Dies Denken ist in allem enthalten, man mag sich noch so konkret verhalten; aber man nennt es nur Denken, insofern der Inhalt die Bestimmung eines Abstrakten, Allgemeinen hat.

Hier ist nun das Wissen kein unmittelbares Wissen von einem körperlichen Gegenstand, sondern von Gott; Gott ist der ganz allgemeine Gegenstand, nicht irgendeine Partikularität, die allgemeinste Persönlichkeit. Unmittelbares Wissen von Gott ist unmittelbares Wissen von einem Gegenstand, der ganz *allgemein ist*, so daß nur das Produkt unmittelbar ist; es ist also *Denken* von Gott, denn Denken ist die Tätigkeit, für welche das Allgemeine ist. Gott hat hier noch keinen Inhalt, keine weitere Bedeutung, er ist nur nichts Sinnliches, ein Allgemeines, von dem wir

[120] nur wissen, daß es nicht in die unmittelbare Anschauung falle. Das Denken ist in Wahrheit erst vollendet als *vermittelnde Bewegung*, indem es von Anderem anfängt, durch dasselbe hindurchgeht und es in dieser Bewegung in Allgemeines verwandelt. Hier aber hat das Denken das bloß Allgemeine, *unbestimmt Allgemeine* zum Gegenstand, d. h. eine Bestimmung, einen Inhalt, der es *selbst ist*, wo es eben unmittelbar, d. h. abstrakt bei sich selbst ist. Es ist das Licht, welches leuchtet, aber keinen anderen Inhalt hat als eben das Licht. Es ist gerade ebensolche Unmittelbarkeit, als wenn ich frage: was fühlt das Gefühl, was schaut die Anschauung an?, und nur geantwortet wird: das Gefühl hat Gefühl, das Anschauen schaut an. Um dieser Tautologie willen ist das Verhältnis ein unmittelbares.

Das Wissen von Gott will also nichts sagen als: ich *denke* Gott. Das Weitere ist nun hinzuzusetzen: dieser Inhalt des Denkens, dies Produkt *ist*, ist ein Seiendes; Gott ist nicht nur gedacht, sondern er ist, er ist nicht bloß Bestimmung des Allgemeinen. Es ist nun weiter aus dem Begriff Rechenschaft zu geben und zu sehen, inwiefern das Allgemeine die Bestimmung erhält, daß es ist.

Aus der Logik müssen wir hierher nehmen, was Sein ist. Sein ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstraktesten Sinn genommen, die *reine Beziehung auf sich*, ohne weitere Reaktion nach außen oder innen. Sein ist die Allgemeinheit als abstrakte Allgemeinheit. Das Allgemeine ist wesentlich Identität mit sich; dies ist auch das Sein, es ist einfach. Die Bestimmung des Allgemeinen enthält zwar sogleich die Beziehung auf Einzelnes; diese Besonderheit kann ich mir vorstellen als außerhalb des Allgemeinen oder -wahrhafter - innerhalb desselben, denn das Allgemeine ist auch diese Beziehung auf sich, diese Durchgängigkeit im Besonderen. Das Sein aber entfernt alle Relation; jede Bestimmung, die konkret ist, ist ohne weitere Reflexion, *ohne Beziehung auf Anderes*. Das Sein ist so in dem Allgemeinen enthalten, und wenn ich sage: das Allgemeine ist, so spreche ich auch nur

[121] seine trockene, reine, abstrakte Beziehung auf sich aus, diese dürre Unmittelbarkeit, die das Sein ist. Das Allgemeine ist kein Unmittelbares in diesem Sinne, es soll auch sein ein Besonderes, das Allgemeine soll in ihm selber sein; dies sich zum Besonderen Betätigen ist nicht das Abstrakte, Unmittelbare. Das abstrakt Unmittelbare hingegen, diese dürre Beziehung auf sich, ist mit dem Sein ausgesprochen. Wenn ich also sage: dieser Gegenstand ist, so wird damit ausgesprochen die letzte Spitze der trockenen Abstraktion; es ist die leerste, dürftigste Bestimmung.

Wissen ist Denken, und dies ist das Allgemeine und enthält die Bestimmung des *abstrakt Allgemeinen*, die *Unmittelbarkeit des Seins*. Dies ist der Sinn des unmittelbaren Wissens

Wir sind so in der abstrakten Logik; dies geht immer so, wenn man meint, man sei auf dem konkreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewußtseins; aber dieser ist eben der ärmste an Gedanken, und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, das unmittelbare Wissen sei außer der Region des Denkens; man schlägt sich mit solchen Unterschieden herum, und näher betrachtet, schwinden sie zusammen. Auch nach jener ärmsten Bestimmung des unmittelbaren Wissens gehört die Religion dem Gedanken an.

Näher fragen wir dann, wodurch das, was ich im unmittelbaren Bewußtsein weiß, *verschieden ist von anderem*, was ich weiß. Ich weiß noch nichts, als daß das Allgemeine ist. Was Gott für einen weiteren Inhalt hat, davon ist im folgenden zu sprechen. Der Standpunkt des unmittelbaren Bewußtseins gibt nicht mehr als das angegebene Sein. Daß man Gott nicht erkennen könne, ist der Standpunkt der Aufklärung, und dies fällt mit dem unmittelbaren Wissen von Gott zusammen. Ferner ist aber Gott ein *Gegenstand meines Bewußtseins*, ich *unterscheide* ihn von mir; er ist ein Anderes von mir und ich von ihm. Wenn wir andere Gegenstände

[122] so vergleichen nach dem, was wir von ihnen wissen, so wissen wir von ihnen auch dies: sie *sind* und sind ein Anderes als wir, sind für sich; sie sind dann ein Allgemeines oder auch nicht, sie sind ein Allgemeines und zugleich Besonderes, haben irgendeinen bestimmten Inhalt. Die Wand ist, ist ein Ding; Ding ist ein Allgemeines, und so viel weiß ich auch von Gott. Wir wissen von anderen Dingen weit mehr; abstrahieren wir aber von allen Bestimmtheiten derselben, sagen wir, wie eben, von der Wand nur: „sie ist“, so wissen wir von ihr ebensoviel als von Gott. So hat man denn Gott abstrakt *ens* genannt. Aber dies *ens* ist das Leerste, wogegen sich die übrigen *entia* weit erfüllter zeigen.

Wir haben gesagt: Gott ist im unmittelbaren Wissen. Wir sind auch; dem *Ich* kommt auch diese *Unmittelbarkeit des Seins* zu. Alle anderen, konkreten, empirischen Dinge sind auch, sind identisch mit sich; dies ist abstrakt ihr Sein als Sein. Dies Sein ist *gemeinschaftlich mit mir*; aber der Gegenstand meines Wissens ist so beschaffen, daß ich auch sein Sein von ihm *abziehen* kann. Ich stelle mir ihn vor, glaube an ihn; aber dies Geglaubte ist ein Sein nur *in meinem Bewußtsein*. Es treten somit die *Allgemeinheit* und diese Bestimmung der *Unmittelbarkeit* auseinander und müssen es. Diese Reflexion muß eintreten, denn wir sind zwei und müssen unterschieden sein, sonst wären wir eins; d. h. es muß dem einen eine Bestimmung beigelegt werden, die dem anderen nicht zukommt. Eine solche Bestimmung ist das Sein. Ich bin; das Andere, der Gegenstand, ist deshalb nicht. Das Sein nehme ich auf mich, auf meine Seite; an meiner Existenz zweifle ich nicht, sie fällt bei dem Anderen deshalb weg. Indem das Sein nur das Sein des Gegenstandes ist, so daß der Gegenstand nur dies *gewußte Sein* ist, fehlt ihm ein Sein an und für sich, und er erhält es erst im Bewußtsein; es ist nur als *gewußtes* Sein gewußt, nicht als an und für sich selbst seiendes. Nur das Ich ist, der Gegenstand nicht. Ich kann wohl an allem zweifeln, aber am Sein meiner selbst nicht, denn Ich ist das Zweifelnde, der Zweifel

[123] selbst. Wird der Zweifel Gegenstand des Zweifels, zweifelt der Zweifelnde am Zweifel selbst, so verschwindet der Zweifel. Ich ist die unmittelbare Beziehung auf sich selbst; im Ich ist das Sein. Die *Unmittelbarkeit* ist so fixiert gegen die Allgemeinheit und fällt auf *meine Seite*. Im Ich ist das Sein schlechthin in mir selbst; ich kann von allem abstrahieren, vom Denken kann ich nicht abstrahieren, denn das Abstrahieren ist selbst das Denken, es ist die Tätigkeit des Allgemeinen, die einfache Beziehung auf sich. Im Abstrahieren selbst ist das Sein. Ich kann mich zwar umbringen; aber das ist die Freiheit, von meinem Dasein zu abstrahieren. Ich bin: im Ich ist schon das Bin enthalten.

Indem man nun den Gegenstand, Gott aufzeigt, wie er das Sein ist, so hat man das Sein auf sich genommen; das Ich hat sich das Sein vindiziert, vom Gegenstand ist es weggefallen. Soll er gleichwohl als seiend ausgesprochen werden, so muß ein *Grund* anzugeben sein. Gott muß aufgezeigt werden, daß er in meinem Sein ist; und nun lautet die Forderung so: es soll, da wir hier in der Empirie und Beobachtung stehen, der *Zustand* gezeigt werden, in dem Gott in mir ist, wir nicht zwei sind, ein Beobachtbares, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in diesem Sein ist, das mir bleibt, indem ich bin, - ein Ort, in welchem das Allgemeine in mir als Seiendem und von mir ungetrennt ist. Dieser Ort ist das *Gefühl*.

b) Man spricht von *religiösem Gefühl* und sagt, in ihm ist uns der Glaube an Gott gegeben; es ist dieser innerste Boden, auf dem uns schlechthin gewiß ist, daß Gott ist. Von der Gewißheit ist schon gesprochen. Diese Gewißheit ist, daß zweierlei Sein gesetzt sind in der Reflexion als *ein* Sein. Sein ist die abstrakte Beziehung auf sich. Es sind nun zwei Seiende; sie sind aber nur *ein* Sein, und dies ungetrennte Sein ist *mein* Sein: dies ist die *Gewißheit*. Diese Gewißheit ist mit einem Inhalt in konkreterer Weise das Gefühl, und dies Gefühl wird als der Grund des Glaubens und Wissens von Gott angegeben. Was in unserem Gefühl ist, das nennen

[12.4] wir Wissen, und so *ist* denn Gott; das Gefühl erhält so die Stellung des Grundes. Die Form des Wissens ist das Erste, dann die Unterschiede; und damit treten die Differenzen zwischen beiden ein und die Reflexion, daß das Sein mein Sein ist, mir zukommt. Und da ist denn das Bedürfnis, daß in diesem Sein, das ich mir nehme, auch der Gegenstand ist: dies ist denn das Gefühl. Auf das Gefühl wird so gewiesen.

Ich fühle Hartes; wenn ich so spreche, so ist Ich das eine, das zweite ist das Etwas: es sind ihrer zwei. Der Ausdruck des Bewußtseins, das Gemeinschaftliche ist die Härte. Es ist Härte in meinem Gefühl, und auch der Gegenstand ist hart. Diese Gemeinschaft existiert im Gefühl; der Gegenstand berührt mich, und ich bin erfüllt von seiner Bestimmtheit. Wenn ich sage: Ich und der Gegenstand, so sind noch beide für sich; erst im Gefühl verschwindet das doppelte Sein. Die *Bestimmtheit des Gegenstandes* wird die *meinige*, und zwar so sehr die meinige, daß die *Reflexion* gegen das Objekt zunächst ganz wegfällt; insofern das Andere selbständig bleibt, wird es nicht gefühlt, geschmeckt. Ich aber, der ich im Gefühl bestimmt bin, verhalte mich darin *unmittelbar*, ich bin im Gefühl als dieses *einzelne empirische Ich*, und die *Bestimmtheit* gehört *diesem* empirischen Selbstbewußtsein an.

An sich ist also im Gefühl ein *Unterschied* enthalten. Auf der einen Seite bin Ich, das Allgemeine, das Subjekt, und diese klare, reine Flüssigkeit, diese unmittelbare Reflexion in mich wird durch ein *Anderes* getrübt; aber in diesem Anderen erhalte ich mich vollkommen bei mir selbst, die fremde Bestimmung wird in meiner Allgemeinheit flüssig, und das, was mir ein Anderes ist, *vermeine* ich. Wenn in das Leblose eine andere *Qualität* gesetzt wird, so hat dieses Ding auch eine andere *Qualität* bekommen; Ich aber als fühlend erhalte mich in dem Anderen, das in mich eindringt, und bleibe in der Bestimmtheit Ich. Der *Unterschied* des Gefühles ist zunächst ein *innerer* im Ich selbst, es ist der Unterschied zwischen mir in meiner *reinen Flüssigkeit* und mir in meiner *Bestimmtheit*. Dieser innere Unterschied wird aber auch

[125] ebensosehr, indem die *Reflexion* hinzutritt, als solcher gesetzt; ich nehme mich aus meiner Bestimmtheit zurück, stelle sie als *Anderes* mir gegenüber, und die Subjektivität ist für sich *in Beziehung* auf die Objektivität.

Man sagt gewöhnlich, das Gefühl sei etwas nur *Subjektives*; aber subjektiv bin ich doch erst gegen ein Objekt der Anschauung oder Vorstellung, indem ich ein *Anderes* mir gegenüberstelle. Es scheint somit das Gefühl, weil in ihm der Unterschied der Subjektivität und Objektivität noch nicht eingetreten, nicht ein subjektives genannt werden zu können. In der Tat aber ist diese Entzweiung, daß Ich *Subjekt* gegen die Objektivität bin, eine *Beziehung* und *Identität*, die zugleich *unterschieden* ist von diesem *Unterschiede*, und es beginnt darin die *Allgemeinheit*. Indem ich mich zu einem Anderen verhalte und im Anschauen, Vorstellen den Gegenstand von mir unterscheide, bin ich nämlich die Beziehung dieser beiden, meiner und des Anderen, und ein Unterscheiden, worin eine Identität gesetzt ist, und ich verhalte mich zu dem Gegenstande *übergreifend*. Im Gefühl als solchem dagegen ist Ich in dieser unmittelbaren einfachen *Einheit*, in dieser Erfüllung mit der Bestimmtheit und geht über diese Bestimmtheit noch nicht hinaus. So aber bin ich als fühlend ganz Besonderes, durch und durch in die Bestimmtheit versenkt und im eigentlichen Sinne nur subjektiv ohne Objektivität und ohne Allgemeinheit.

Wenn nun das wesentliche religiöse Verhältnis im Gefühl ist, so ist dies *Verhältnis* identisch mit meinem *empirischen Selbst*. Die Bestimmtheit als das unendliche Denken des Allgemeinen und ich als ganz empirische Subjektivität sind zusammengefaßt im Gefühl in mir; ich bin die unmittelbare Einigung und Auflösung des Kampfes beider. Aber indem ich mich *so bestimmt* finde als dieses *empirische Subjekt* und im Gegenteil mich bestimmt finde als in eine ganz *andere* Region erhoben und das Herüber- und Hinübergehen von einem zum anderen und das *Verhältnis* derselben empfinde, *so finde ich mich eben darin gegen mich selbst oder mich als*

[126] *unterschieden von mir bestimmt*; d. h. in diesem meinem Gefühl selbst bin ich durch dessen Inhalt *in den Gegensatz*, zur Reflexion und zum Unterscheiden des Subjekts und Objekts getrieben.

Dieser *Übergang zur Reflexion* ist nicht allein dem religiösen Gefühl eigentümlich, sondern dem menschlichen Gefühl überhaupt. Denn der Mensch ist Geist, Bewußtsein, Vorstellen; es gibt kein Gefühl, das nicht in sich diesen Übergang zur Reflexion enthielte. In jedem anderen Gefühl ist es aber nur die *innere Notwendigkeit* und Natur der Sache, was zur Reflexion treibt, es ist nur diese Notwendigkeit, daß das Ich von seiner Bestimmtheit sich unterscheidet. Hingegen das religiöse Gefühl enthält in seinem *Inhalt*, in seiner *Bestimmtheit selbst* nicht nur die *Notwendigkeit*, sondern die *Wirklichkeit* des Gegensatzes selber und damit die *Reflexion*. Denn der Gehalt des religiösen Verhältnisses ist einmal das Denken des Allgemeinen, welches selbst schon Reflexion ist, sodann das andere Moment meines empirischen Bewußtseins und die Beziehung beider. Im religiösen Gefühl bin ich daher *mir selbst entäußert*, denn das Allgemeine, das an und für sich seiende Denken, ist die Negation meiner besonderen empirischen Existenz, die dagegen als ein Nichtiges, das nur im Allgemeinen seine Wahrheit hat, erscheint. Das religiöse Verhältnis ist Einigkeit, aber enthält die Kraft des Urteils. Indem ich das Moment der empirischen Existenz fühle, so fühle ich jene Seite des Allgemeinen, der Negation als eine *außer mir* fallende Bestimmtheit, oder indem ich in dieser bin, fühle ich mich in meiner empirischen Existenz mir entfremdet, mich verleugnend und mein empirisches Bewußtsein *negierend*.

Weil nun die Subjektivität, die im religiösen Gefühl enthalten ist, empirische, besondere ist, so ist sie im Gefühl in besonderem Interesse, in *besonderer Bestimmtheit* überhaupt. Das religiöse Gefühl enthält selbst diese Bestimmtheit: die des empirischen Selbstbewußtseins und des allgemeinen Denkens und ihre Beziehung und Einheit; es schwebt

[127] daher zwischen der Bestimmtheit des Gegensatzes derselben und ihrer Einigkeit und Befriedigung und ist danach unterschieden, wie sich nach der *besonderen* Weise meines Interesses, in dem ich gerade existiere, das Verhältnis meiner Subjektivität zum Allgemeinen bestimmt. Die Beziehung des Allgemeinen und des empirischen Selbstbewußtseins kann danach sehr verschiedener Art sein: höchste Spannung und Feindseligkeit der Extreme und höchste Einigkeit. In der Bestimmtheit der *Trennung*, in welcher das Allgemeine das *Substantielle* ist, gegen welches das empirische Bewußtsein sich und zugleich seine *wesentliche Nichtigkeit* fühlt, aber nach seiner positiven Existenz noch *bleiben* will, was es ist, da ist das Gefühl der *Furcht*. Die eigene, *innere Existenz* und Gesinnung, sich als *nichtig* fühlend, und das Selbstbewußtsein, zugleich auf der Seite des Allgemeinen und jene verdammend, gibt das Gefühl der *Reue*, des *Schmerzes über sich*. Die empirische Existenz des Selbstbewußtseins, im ganzen oder nach irgendeiner Seite sich *gefördert fühlend*, und zwar nicht etwa durch eigene Selbsttätigkeit, sondern durch eine außer seiner Kraft und Klugheit liegende Verknüpfung und Macht, die als das an und für sich seiende *Allgemeine* gedacht ist und der jene Forderung zugeschrieben wird, gibt das Gefühl der *Dankbarkeit* usf. Die höhere Einigkeit meines Selbstbewußtseins überhaupt mit dem Allgemeinen, die Gewißheit, Sicherheit und das Gefühl dieser Identität ist *Liebe, Seligkeit*.

c) Wird nun aber bei diesem Fortschritt des Gefühls zur *Reflexion* und bei der *Unterscheidung des Ich und seiner Bestimmtheit*, so daß diese als *Inhalt* und *Gegenstand* erscheint, dem Gefühl die Stellung gegeben, daß es *an sich selbst* schon die *Berechtigung des Inhalts* und der Beweis von dessen *Sein* oder *Wahrheit* sei, so ist folgendes zu bemerken. Das Gefühl kann den allermannigfaltigsten Inhalt haben; wir haben Gefühl von Recht, von Unrecht, Gott, Farbe, Haß, Feindschaft, Freude usf.; es findet sich darin der widersprechendste Inhalt: das Niederträchtigste und das Höchste,

[128] Edelste hat seinen Platz darin. Es ist Erfahrung, daß das Gefühl den *zufälligsten* Inhalt hat; dieser kann der wahrhafteste und der schlechteste sein. Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem schlechtesten voraus, sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wucherndsten Unkraut auf. Daß ein Inhalt im Gefühl ist, dies macht für *ihn selbst* nichts Vortreffliches aus. Denn nicht nur das, was ist, kommt in unser Gefühl, nicht bloß Reales, Seiendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche ist in unserem Gefühl, das Entgegengesetzteste ist darin. Alle Einbildungen von Gegenständen fühle ich, ich kann mich begeistern für das Unwürdigste. Ich habe Hoffnung. Hoffnung ist ein Gefühl; in ihr ist wie in der Furcht das Zukünftige, unmittelbar solches, was noch nicht ist, vielleicht erst sein wird, vielleicht nie sein wird. Ebenso kann ich mich begeistern für Vergangenes, aber auch für solches, was weder gewesen ist noch sein wird. Ich kann mir einbilden, ein tüchtiger, großer, ein edler und vortrefflicher Mensch zu sein, fähig zu sein, alles aufzuopfern für Recht, für meine Meinung, kann mir einbilden, viel genutzt, geschafft zu haben; aber es ist die Frage, ob es wahr ist, ob ich in der Tat so edel *handle* und wirklich so tüchtig *bin*, als ich zu sein mir einbilde. Ob mein Gefühl wahrhafter Art, gut ist, kommt auf seinen *Inhalt* an. Daß Inhalt *überhaupt* im Gefühl ist, macht es nicht aus; denn auch das Schlechteste ist darin. Ob der Inhalt existiert, hängt ebenso nicht davon ab, ob er im Gefühl ist; denn Eingebildetes, das nie existiert hat und nie existieren wird, ist darin. Gefühl ist demnach eine Form für allen möglichen Inhalt, und dieser Inhalt erhält darin keine Bestimmung, die sein *Anundfürsichsein* beträfe. Das Gefühl ist die Form, in der der Inhalt gesetzt ist als vollkommen zufällig, da er ebensosehr durch mein Belieben, meine Willkür gesetzt sein kann wie durch die Natur. Der Inhalt hat also im Gefühl die Form, daß er nicht an und für sich bestimmt ist, nicht durch das Allgemeine, nicht durch

[129] den Begriff gesetzt ist. Er ist daher in seinem Wesen das *Besondere*, das *Beschränkte*, und es ist gleichgültig, daß er dieser sei, da auch ein anderer Inhalt in meinem Gefühl sein kann. Wenn also das Sein Gottes in unserem Gefühl nachgewiesen wird, so ist es darin ebenso zufällig wie jedes andere, dem dies Sein zukommen kann. Das nennen wir dann Subjektivität, aber im schlechtesten Sinne; die Persönlichkeit, das Sichselbstbestimmen, die höchste Intensität des Geistes in sich ist auch Subjektivität, aber in einem höheren Sinne, in einer freieren Form; hier aber heißt Subjektivität nur Zufälligkeit.

Man beruft sich häufig auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen. So einen Menschen muß man stehenlassen; denn mit dem Appellieren an das eigene Gefühl ist die *Gemeinschaft* unter uns abgerissen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns, und darüber können wir uns verständigen, da wir uns der Sache unterwerfen und sie das uns Gemeinsame ist. Gehen wir aber zum Gefühl über, so verlassen wir dies Gemeinsame, und wir ziehen uns zurück in die Sphäre unserer Zufälligkeit und sehen nur zu, wie die Sache sich da vorfindet. In dieser Sphäre macht dann jeder die Sache zu *seiner* Sache, zu seiner Partikularität, und wenn der eine fordert: du sollst solche Gefühle haben, so kann der andere antworten: ich *habe* sie einmal nicht, ich *bin* eben nicht so; denn es ist ja bei jener Forderung nur von meinem zufälligen Sein die Rede, das so und so sein kann.

Das Gefühl ist ferner das, was der Mensch mit dem Tiere gemein hat: es ist die tierische, sinnliche Form. Wenn also das, was Recht, Sittlichkeit, Gott ist, im Gefühl aufgezeigt wird, so ist dies die schlechteste Weise, in der ein solcher Inhalt nachgewiesen werden kann. Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er *durch* das Denken, nur *im* Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß nur der Mensch Religion hat, nicht das Tier.

Alles im Menschen, dessen Boden der Gedanke ist, kann in die Form des Gefühls versetzt werden. Recht, Freiheit, Sittlichkeit usf. haben aber ihre Wurzel in der höheren Bestimmung, wodurch der Mensch nicht Tier, sondern Geist ist. Alles dies höheren Bestimmungen Angehörige kann in die Form des Gefühls versetzt werden; doch das Gefühl ist nur *Form* für diesen Inhalt, der einem ganz anderen Boden angehört. Wir haben so Gefühle von Recht, Freiheit, Sittlichkeit, aber es ist nicht das Verdienst des Gefühls, daß sein Inhalt dieser wahrhafte ist. Der gebildete Mensch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben, aber dies kommt nicht vom Gefühl her, sondern der Bildung des Gedankens hat er es zu verdanken, durch diesen ist erst der Inhalt der Vorstellung und so das Gefühl vorhanden. Es ist eine Täuschung, das Wahre, Gute auf Rechnung des Gefühls zu schreiben.

Aber nicht nur *kann* ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühl sein, er *soll* und *muß* es auch; wie man sonst sagte: Gott muß man im Herzen haben. *Herz* ist schon mehr als Gefühl; dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig. Wenn ich aber sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als *fortdauernde, feste Weise meiner Existenz* ausgesprochen. Das Herz ist, was ich bin, - nicht bloß, was ich augenblicklich bin, sondern was ich im Allgemeinen bin, mein Charakter. Die Form des Gefühls als Allgemeines heißt dann Grundsätze oder Gewohnheiten meines Seins, feste Art meiner Handlungsweise.

In der Bibel aber wird ausdrücklich dem Herzen das Böse als solches zugeschrieben; das Herz ist so auch der Sitz desselben, diese *natürliche Besonderheit*. Das Gute, Sittliche ist aber nicht, daß der Mensch seine Besonderheit, Eigensucht, Selbstischkeit geltend macht; tut er das, so ist er böse. Das Selbstische ist das Böse, das wir überhaupt Herz nennen. Wenn man nun auf diese Weise sagt, Gott, Recht usf. soll auch in meinem Gefühl, in meinem Herzen sein, so drückt man damit nur aus, daß es nicht bloß von mir Vorgestelltes,

[131] sondern ungetrennt *identisch mit mir sein* soll. Ich als Wirklicher, als *Dieser* soll durch und durch so bestimmt sein; diese Bestimmtheit soll meinem Charakter eigen sein, die allgemeine Weise meiner Wirklichkeit ausmachen, und so ist es wesentlich, daß aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen sei. Die Religion ist so ins Herz zu bringen, und hierher fällt die Notwendigkeit, daß das Individuum religiös gebildet werde. Das Herz, Gefühl muß gereinigt, gebildet werden; dies Bilden heißt, daß ein Anderes, Höheres das Wahrhafte sei und werde. Aber *darum*, daß der Inhalt im Gefühl ist, ist er noch nicht wahrhaft, noch nicht an und für sich, nicht gut, vortrefflich in sich. Wenn wahr ist, was im Gefühl ist, so müßte alles wahr sein, Apisdienst usw. Das Gefühl ist der Punkt des subjektiven, zufälligen Seins. Es ist daher Sache des Individuums, seinem Gefühl einen wahren Inhalt zu geben. Eine Theologie aber, die nur Gefühle beschreibt, bleibt in der Empirie, Historie und dergleichen Zufälligkeiten stehen, hat es mit Gedanken, die einen Inhalt haben, noch nicht zu tun.

Die gebildete Vorstellung und Erkenntnis schließen das Gefühl und die Empfindung nicht aus. Im Gegenteil, das Gefühl ernährt sich und macht sich fort-dauernd *durch* die Vorstellung und erneuert und entzündet sich an dieser wieder. Zorn, Unwillen, Haß sind ebenso geschäftig, sich durch die Vorstellung der mannigfaltigen Seiten des erlittenen Unrechts und des Feindes zu unterhalten, als die Liebe, Wohlwollen, Freude sich beleben, indem sie die ebenso vielfachen Beziehungen ihrer Gegenstände sich vergegenwärtigen. Ohne an den Gegenstand des Hasses, des Zorns oder der Liebe, wie man sagt, zu *denken*, erlischt das Gefühl und die Neigung. Schwindet der Gegenstand aus der Vorstellung, so verschwindet das Gefühl, und jede von *außen kommende Veranlassung* regt den Schmerz und die Liebe wieder an. Es ist ein Mittel, die Empfindung und das Gefühl zu schwächen, wenn man den Geist *zerstreut*, ihm *andere Gegenstände* vor die Anschauung und Vorstellung bringt und ihn in andere Situationen

[132] und Umstände versetzt, in welchen jene mannigfaltigen Beziehungen für die Vorstellung nicht vorhanden sind. Die Vorstellung soll den Gegenstand *vergessen*, - und Vergessen ist für den Haß mehr als Vergeben sowie in der Liebe mehr, als nur untreu werden, und vergessen werden mehr, als nur unerhört zu sein. Der Mensch ist als Geist, weil er nicht bloß Tier ist, im Gefühl zugleich wesentlich wissend, Bewußtsein, und er weiß nur von sich, indem er sich aus der unmittelbaren Identität mit der Bestimmtheit zurücknimmt. Soll daher die Religion nur als Gefühl sein, so verglimmt sie zum *Vorstellungslosen* wie zum Handlungslosen und verliert allen bestimmten Inhalt.

Ja, das Gefühl ist so weit davon entfernt, daß wir darin allein und wahrhaft Gott finden könnten, daß wir diesen Inhalt, wenn wir ihn darin *finden* sollten, sonst woher schon *kennen* müßten. Und heißt es, daß wir Gott nicht erkennen, nichts von ihm wissen können, wie sollen wir dann sagen, daß er im Gefühl sei? Erst müssen wir uns sonst im Bewußtsein nach Bestimmungen des Inhalts, der vom Ich unterschieden ist, umgesehen haben, dann erst können wir das Gefühl als religiös nachweisen, insofern wir nämlich diese Bestimmungen des Inhalts darin *wiederfinden*.

In neuerer Zeit spricht man nicht mehr vom Herzen, sondern von *Überzeugung*. Mit dem Herzen spricht man noch seinen unmittelbaren Charakter aus; wenn man aber von Handeln nach der Überzeugung spricht, so liegt darin, daß der Inhalt eine Macht ist, die mich regiert; er ist meine Macht, und ich bin die seinige; aber diese Macht beherrscht mich in der Weise der Innerlichkeit, daß sie schon mehr durch den *Gedanken* und die Einsicht vermittelt ist.

Was noch insonderheit dies betrifft, daß das Herz der *Keim* seines Inhalts sei, so kann dies ganz zugegeben werden; aber damit ist nicht viel gesagt. Es ist die *Quelle*, das heißt etwa: es ist die *erste Weise*, in welcher solcher Inhalt im Subjekt

[133] *erscheint*, sein erster Ort und Sitz. Zuerst hat der Mensch vielleicht religiöses Gefühl, vielleicht auch nicht. In jenem Falle ist allerdings das Herz der Keim; aber wie bei einem vegetabilischen Samenkorn dieser die unentwickelte Weise der Existenz der Pflanze ist, so ist auch das Gefühl diese eingehüllte Weise.

Dieses Samenkorn, womit das Leben der Pflanze anfängt, ist aber sogar nur in der Erscheinung, *empirischerweise* das Erste; denn es ist ebenso Produkt, *Resultat*, das Letzte, es ist Resultat des ganz entwickelten Lebens des Baumes und schließt diese vollständige Entwicklung der Natur des Baumes in sich ein. Jene Ursprünglichkeit ist also eine nur *relative*.

So ist auch im Gefühl dieser ganze Inhalt auf diese eingehüllte Weise in unserer subjektiven Wirklichkeit; aber ein ganz anderes ist es, daß dieser *Inhalt als solcher* dem Gefühl als solchem angehöre. Solcher Inhalt wie Gott ist ein an und für sich allgemeiner Inhalt, ebenso ist der Inhalt von Recht und Pflicht Bestimmung des vernünftigen Willens.

Ich bin Wille, nicht nur Begierde, habe nicht nur Neigung. Ich ist das Allgemeine; als Wille aber bin ich in meiner Freiheit, in meiner Allgemeinheit selbst, in der Allgemeinheit meiner Selbstbestimmung, und ist mein Wille vernünftig, so ist sein Bestimmen überhaupt ein allgemeines, ein Bestimmen nach dem reinen Begriff. Der vernünftige Wille ist sehr unterschieden vom zufälligen Willen, vom Wollen nach zufälligen Trieben, Neigungen; der vernünftige Wille bestimmt sich *nach seinem Begriff*, und der Begriff, die Substanz des Willens, ist die reine Freiheit, und alle Bestimmungen des Willens, die vernünftig sind, sind Entwicklungen der Freiheit, und die Entwicklungen, die aus den Bestimmungen hervorgehen, sind Pflichten.

Solcher Inhalt gehört der Vernünftigkeit an; er ist Bestimmung durch den, nach dem reinen Begriff und gehört also ebenso dem Denken an: der Wille ist nur vernünftig, insofern er denkend ist. Man muß daher die gewöhnliche Vorstellung aufgeben, nach welcher Wille und Intelligenz zweierlei Fächer

[134] sind und der Wille ohne Denken vernünftig und damit sittlich sein kann. So ist auch von Gott schon erinnert, daß dieser Inhalt ebenso dem Denken angehört, daß der Boden, auf dem dieser Inhalt ebenso aufgefaßt wie erzeugt wird, das Denken ist.

Wenn wir nun das Gefühl als den Ort genannt haben, in welchem das Sein Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist, so haben wir darin das *Sein*, den *Gegenstand*, Gott nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nämlich nicht als freies *Anundfürsichsein*. Gott ist, ist an und für sich selbständig, ist frei; diese Selbständigkeit, dies freie Sein finden wir nicht im Gefühl, ebensowenig den Inhalt als an und für sich seienden Inhalt, sondern es kann jeder besondere Inhalt darin sein. Wenn das Gefühl wahrhaft, echter Natur sein soll, so muß es dieses durch seinen Inhalt sein; das Gefühl als solches macht ihn aber nicht dazu, daß er wahrhafter Natur sei.

Dies ist die Natur dieses Bodens des Gefühls und die Bestimmungen, die ihm angehören. Es ist Gefühl irgendeines Inhalts und zugleich Selbstgefühl. Im Gefühl genießen wir uns so zugleich, *unsere* Erfüllung von der Sache. Das Gefühl ist darum etwas so Beliebt, weil der Mensch seine *Partikularität* darin vor sich hat. Wer in der Sache lebt, in den Wissenschaften, im Praktischen, der vergißt sich selbst darin, hat kein Gefühl dabei, sofern das Gefühl Reminiszenz seiner selbst ist, und er ist dann in jenem Vergessen seiner selbst mit seiner Besonderheit ein Minimum. Die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält als sich selbst und nur im Genuß ihrer selbst bleiben will, appelliert an ihr eigenes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objektiven Denken und Handeln. Der Mensch, der nur mit dem Gefühl zu tun hat, ist noch nicht fertig, ist ein Anfänger im Wissen, Handeln usw.

Wir müssen uns nun also nach einem anderen Boden umsehen. Im Gefühl haben wir Gott weder nach seinem selbständigen Sein noch nach seinem Inhalt gefunden. Im unmittelbaren Wissen war der Gegenstand nicht seiend, sondern

[135] sein Sein fiel in das wissende Subjekt, welches den Grund dieses Seins im Gefühl fand.

Von der Bestimmtheit des Ich, die den Inhalt des Gefühls ausmacht, sahen wir aber bereits, daß sie nicht nur von dem reinen Ich unterschieden sei, sondern auch von dem Gefühl in seiner eigenen Bewegung so unterschieden werde, daß das Ich *sich als gegen sich selbst bestimmt* findet. Dieser Unterschied ist nun auch als solcher zu *setzen*, so daß die *Tätigkeit* des Ich eintritt, seine Bestimmtheit als nicht die seinige zu entfernen, hinauszusetzen und *objektiv* zu machen. Das Ich, sahen wir ferner, ist an sich im Gefühl *sich selbst entäußert* und hat in der Allgemeinheit, die es enthält, an sich die *Negation seiner besonderen empirischen Existenz*. Indem nun das Ich seine Bestimmtheit aus sich heraussetzt, so entäußert es sich selbst, hebt es überhaupt seine Unmittelbarkeit auf und ist es in die Sphäre des Allgemeinen eingetreten.

Zunächst ist aber die Bestimmtheit des Geistes, der Gegenstand als *äußerer* überhaupt und in der vollständigen objektiven Bestimmung der Äußerlichkeit in der *Räumlichkeit* und *Zeitlichkeit* gesetzt, und das Bewußtsein, das ihn in dieser Äußerlichkeit *setzt* und sich auf ihn bezieht, ist *Anschauung*, die wir hier in ihrer Vollendung als *Kunstanschauung* zu betrachten haben.

2. Die Anschauung

Die Kunst ist erzeugt worden durch das absolute geistige Bedürfnis, daß das Göttliche, die geistige Idee als *Gegenstand* für das Bewußtsein und zunächst für die unmittelbare Anschauung sei. Gesetz und Inhalt der Kunst ist die Wahrheit, wie sie im Geist erscheint, also *geistige Wahrheit* ist, aber so zugleich, daß sie eine *sinnliche* für die *unmittelbare Anschauung* ist. So ist die Darstellung der Wahrheit von dem Menschen hervorgebracht, aber äußerlich gesetzt, so daß sie von ihm in sinnlicher Weise gesetzt ist. Wie die Idee in der Natur unmittelbar erscheint und auch in geistigen Verhältnissen

[136] und in der zerstreuten Mannigfaltigkeit das Wahre da ist, so ist die Idee noch nicht in *ein Zentrum* der Erscheinungen gesammelt und erscheint noch in der Form des Außereinanderseins. In der unmittelbaren Existenz ist die *Erscheinung* des Begriffs noch nicht mit der *Wahrheit harmonisch* gesetzt. Hingegen die sinnliche Anschauung, welche die Kunst hervorbringt, ist notwendig ein *vom Geist Produziertes*, ist nicht unmittelbare sinnliche Gestaltung und hat die Idee zu ihrem belebenden Zentrum.

In demjenigen, was wir zum Umfang der Kunst rechnen, kann auch anderes enthalten sein als dasjenige, was wir soeben angaben. Die Wahrheit hat da einen doppelten Sinn; erstlich den der *Richtigkeit*, daß die Darstellung mit dem sonst bekannten Gegenstand übereinstimmt. In diesem Sinne ist die Kunst *formell* und die *Nachahmung* gegebener Gegenstände, der Inhalt mag sein, welcher er will. Da ist ihr Gesetz nicht die *Schönheit*. Aber auch insofern diese das Gesetz ist, kann die Kunst noch als *Form* genommen werden und sonst einen *beschränkten* Inhalt haben, so wie die wahrhafte Wahrheit selbst. Diese aber in ihrem wahrhaften Sinne ist *Zusammenstimmung des Gegenstandes mit seinem Begriff*, die *Idee*; und diese als die freie durch keine Zufälligkeit oder Willkür verkümmerte Äußerung des Begriffs ist der an und für sich seiende Inhalt der Kunst, und zwar ein Inhalt, der die *substantiellen, allgemeinen Elemente*, Wesenheiten und Mächte *der Natur und des Geistes* betrifft.

Der Künstler hat die Wahrheit nun so darzustellen, daß die Realität, worin der Begriff seine Macht und Herrschaft hat, zugleich ein Sinnliches ist. Die Idee ist so in sinnlicher Gestalt und in einer Individualisierung, für welche die Zufälligkeiten des Sinnlichen nicht entbehrt werden können. Das Kunstwerk ist *im Geist des Künstlers* empfangen, und in diesem ist *an sich* die Vereinigung des Begriffs und der Realität geschehen; hat aber der Künstler seine Gedanken in die Äußerlichkeit entlassen und ist das Werk vollendet, so tritt er von demselben *zurück*.

So ist das Kunstwerk als für die Anschauung gesetzt zunächst ein ganz gemein *äußerlicher Gegenstand*, der sich nicht selbst empfindet und sich nicht selbst weiß. Die Form, die Subjektivität, die der Künstler seinem Werke gegeben hat, ist nur *äußerliche*, nicht die absolute Form des sich Wissenden, des *Selbstbewußtseins*. Die vollendete Subjektivität fehlt dem Kunstwerke. Dieses Selbstbewußtsein fällt in das *subjektive Bewußtsein*, in das anschauende Subjekt. Gegen das Kunstwerk, das nicht in sich selbst das Wissende ist, ist daher das Moment des Selbstbewußtseins das *Andere*, aber ein Moment, das schlechthin zu ihm gehört und welches das Dargestellte *weiß* und als die *substantielle Wahrheit* vorstellt. Das Kunstwerk als sich selbst nicht wissend ist in sich unvollendet und bedarf, weil zur Idee Selbstbewußtsein gehört, der Ergänzung, die es durch die Beziehung des Selbstbewußten zu ihm erhält. In dieses Bewußtsein fällt ferner der *Prozeß*, wodurch das Kunstwerk aufhört, nur Gegenstand zu sein, und das Selbstbewußtsein dasjenige, das ihm als ein Anderes erscheint, mit sich *identisch* setzt. Es ist dies der Prozeß, der die Äußerlichkeit, in welcher im Kunstwerk die Wahrheit erscheint, aufhebt, diese toten Verhältnisse der Unmittelbarkeit tilgt und bewirkt, daß das anschauende Subjekt sich das bewußte Gefühl, im Gegenstand *sein* Wesen zu haben, gibt. Da diese Bestimmung des In-sichgehens aus der Äußerlichkeit in das Subjekt fällt, so ist zwischen diesem und dem Kunstwerke eine *Trennung* vorhanden; das Subjekt kann das Werk ganz äußerlich betrachten, kann es zerschlagen oder vorwitzige, ästhetische und gelehrte Bemerkungen darüber machen, - aber jener für die Anschauung *wesentliche* Prozeß, jene notwendige Ergänzung des Kunstwerks hebt diese pro-saische Trennung wieder auf.

In der morgenländischen Substantialität des Bewußtseins ist noch nicht zu dieser Trennung fortgegangen und ist daher auch nicht die Kunstanschauung vollendet, denn diese setzt die höhere Freiheit des Selbstbewußtseins voraus, das sich seine Wahrheit und Substantialität frei gegenüberstellen

[138] kann. Bruce²⁾ zeigte in Abessinien einem Türken einen gemalten Fisch, dieser sagte aber: „Der Fisch wird dich am jüngsten Tage verklagen, daß du ihm keine Seele gabst.“ Nicht nur die Gestalt will der Orientale, sondern auch die Seele; er verbleibt in der Einheit und geht nicht zur Trennung und zu dem Prozeß fort, in welchem die Wahrheit als körperlich ohne Seele auf der einen Seite steht und auf der andern das anschauende Selbstbewußtsein, das diese Trennung wieder aufhebt.

2) Werkausgabe: James Bruce, *Travels to Discover the Sources of the Nile in the Years 1768-73*, 5 Bde., 1790

Sehen wir nun zurück auf den Fortschritt, den in der bisherigen Entwicklung das religiöse Verhältnis gemacht hat, und vergleichen wir die Anschauung mit dem Gefühl, so ist zwar die Wahrheit in ihrer *Objektivität* hervorgetreten, aber der Mangel ihrer Erscheinung ist der, daß sie in der sinnlichen, *unmittelbaren Selbständigkeit* sich hält, d. h. in derjenigen, die sich selbst wieder aufhebt, nicht an und für sich seiend ist und sich ebenso als vom *Subjekt produziert* erweist, als sie die Subjektivität und das Selbstbewußtsein erst in dem anschauenden Subjekt gewinnt. In der Anschauung ist die *Totalität des religiösen Verhältnisses*, der Gegenstand und das Selbstbewußtsein *auseinandergefallen*. Der religiöse Prozeß fällt eigentlich nur in das anschauende *Subjekt* und ist in diesem doch nicht *vollständig*, sondern bedarf des sinnlichen, angeschauten Gegenstandes. Andererseits ist der *Gegenstand* die *Wahrheit* und bedarf doch, um wahrhaft zu sein, des *außer ihm* fallenden Selbstbewußtseins.

Der Fortschritt, der nun notwendig ist, ist der, daß die Totalität des religiösen Verhältnisses wirklich als solche und als *Einheit* gesetzt wird. Die Wahrheit gewinnt die *Objektivität*, in der ihr Inhalt als an und für sich seiend nicht ein *nur Gesetztes*, aber wesentlich in der Form der *Subjektivität* selbst ist und der gesamte Prozeß im Element des Selbstbewußtseins geschieht. So ist das religiöse Verhältnis zunächst die *Vorstellung*.

3. Die Vorstellung

Wir unterscheiden sehr wohl, was Bild und was Vorstellung ist; es ist etwas anderes, ob wir sagen, wir haben eine Vorstellung oder ein Bild von Gott; derselbe Fall ist es bei sinnlichen Gegenständen. Das *Bild* nimmt seinen Inhalt aus der Sphäre des Sinnlichen und stellt ihn in der unmittelbaren Weise seiner Existenz, in seiner Einzelheit und in der Willkürlichkeit seiner *sinnlichen Erscheinung* dar. Da aber die unendliche Menge des Einzelnen, wie es im unmittelbaren Dasein vorhanden ist, auch durch die ausführlichste Darstellung in einem Ganzen nicht wiedergegeben werden kann, so ist das Bild immer notwendig ein *beschränktes*, und in der religiösen Anschauung, die ihren Inhalt nur im Bilde darzustellen weiß, zerfällt die Idee in eine *Menge von Gestalten*, in denen sie sich beschränkt und verendlicht. Die allgemeine Idee, die im Kreise dieser endlichen Gestalten, aber nur in ihnen erscheint, ihnen nur zugrunde liegt, bleibt deshalb *als solche* verborgen.

Die Vorstellung ist dagegen das Bild, wie es in die *Form der Allgemeinheit*, des Gedankens erhoben ist, so daß die *eine Grundbestimmung*, welche das Wesen des Gegenstandes ausmacht, festgehalten wird und dem vorstellenden Geiste vorschwebt. Sagen wir z. B. Welt, so haben wir in diesen einen Laut das Ganze dieses unendlichen Reichtums versammelt und vereinigt. Wenn das Bewußtsein des Gegenstandes auf diese einfache Gedankenbestimmtheit reduziert ist, so ist es Vorstellung, die zu ihrer Erscheinung nur noch des *Wortes* bedarf, dieser einfachen Äußerung, die in sich selbst bleibt. Der mannigfache Inhalt, den die Vorstellung vereinfacht, kann aus dem Inneren, aus der Freiheit stammen, so haben wir Vorstellungen von Recht, Sittlichkeit, vom Bösen; oder er kann auch aus der äußeren Erscheinung genommen sein, wie wir z. B. von Schlachten, Kriegen überhaupt eine Vorstellung haben. Wenn die Religion in die Form der Vorstellung erhoben ist,

[140] so hat sie sogleich etwas *Polemisches* an sich. Der Inhalt wird nicht im sinnlichen Anschauen, nicht auf bildliche Weise unmittelbar aufgefaßt, sondern *mittelbar* auf dem Wege der *Abstraktion*, und das Sinnliche, Bildliche wird in das Allgemeine erhoben; und mit dieser Erhebung ist dann notwendig das negative Verhalten zum Bildlichen verknüpft. Diese negative Richtung betrifft aber nicht nur die Form, so daß nur in dieser der Unterschied der Anschauung und Vorstellung läge, sondern sie berührt auch den *Inhalt*. Für die Anschauung hängt die *Idee* und die *Weise der Darstellung* so eng zusammen, daß beides als *eins* erscheint, und das Bildliche hat die Bedeutung, daß die Idee an dasselbe wesentlich geknüpft und von ihm nicht getrennt werden könne. Die Vorstellung hingegen geht davon aus, daß die absolut wahrhafte Idee durch ein Bild nicht gefaßt werden könne und die bildliche Weise eine Beschränkung des Inhalts sei; sie hebt daher jene Einheit der Anschauung auf, verwirft die Einigkeit des Bildes und seiner Bedeutung und hebt diese für sich heraus.

Endlich hat die religiöse Vorstellung die Bedeutung der Wahrheit, des *objektiven Inhalts* und ist so gegen *andere Weisen der Subjektivität*, nicht bloß gegen die bildliche Weise gerichtet. Ihr Inhalt ist das, was an und für sich gilt, substantiell festbleibt gegen mein Dafürhalten und Meinen und gegen das Hin- undhergehen meiner Wünsche, meines Beliebens starr ist.

Dies betrifft das Wesen der Vorstellung überhaupt. Was ihre nähere Bestimmtheit betrifft, so ist folgendes zu merken.

a) Wir sahen, in der Vorstellung sei der wesentliche Inhalt in die Form des Gedankens gesetzt, aber damit ist er noch nicht *als* Gedanke gesetzt. Wenn wir daher sagten, die Vorstellung sei polemisch gegen das Sinnliche und Bildliche gerichtet und verhalte sich dagegen *negativ*, so ist darin noch nicht enthalten, daß sie sich *absolut vom Sinnlichen befreit* und dasselbe in vollendeter Weise *ideell* gesetzt hätte. Dies wird erst im wirklichen Denken erreicht, welches die

[141] sinnlichen Bestimmungen des Inhalts zu allgemeinen Gedankenbestimmungen, zu den inneren Momenten oder zur eigenen Bestimmtheit der Idee erhebt. Da die Vorstellung diese konkrete Erhebung des Sinnlichen zum Allgemeinen nicht ist, so heißt ihr negatives Verhalten gegen das Sinnliche nichts anderes als: sie ist von demselben nicht wahrhaft befreit, sie ist mit ihm noch *wesentlich verwickelt*, und sie bedarf desselben und dieses Kampfes gegen das Sinnliche, um selbst zu sein. Es gehört also wesentlich zu ihr, wenn sie es auch *nie als selbständig* gelten lassen darf. Ferner ist das Allgemeine, dessen sich die Vorstellung bewußt ist, nur die *abstrakte Allgemeinheit* ihres Gegenstandes, ist nur das unbestimmte *Wesen* oder das *Ungefähr* desselben. Um es zu bestimmen, bedarf sie wieder des Sinnlich-Bestimmten, des Bildlichen, aber gibt diesem als dem Sinnlichen die Stellung, daß es *verschieden* ist von der *Bedeutung* und daß bei ihm nicht stehengeblieben werden darf, daß es nur dazu diene, den eigentlichen von ihm verschiedenen Inhalt vorstellig zu machen.

Daher steht nun die Vorstellung in beständiger Unruhe zwischen der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und dem eigentlichen Gedanken. Die Bestimmtheit ist sinnlicher Art, aus dem Sinnlichen genommen, aber das Denken hat sich hineingelegt, oder das Sinnliche wird auf dem Wege der Abstraktion in das Denken erhoben. Aber beides, das Sinnliche und Allgemeine, durchdringen sich nicht innerlich, das Denken hat die sinnliche Bestimmtheit noch nicht vollständig überwältigt, und wenn der Inhalt der Vorstellung auch Allgemeines ist, so ist er doch noch mit der Bestimmtheit des Sinnlichen behaftet und bedarf er der Form der Natürlichkeit. Aber das bleibt dann immer, daß dies Moment des Sinnlichen nicht für sich gilt.

So sind in der Religion viele Formen, von denen wir wissen, daß sie nicht in eigentlichem Verstande zu nehmen sind. Z. B. „Sohn“, „Erzeuger“ ist nur ein Bild, von einem natürlichen Verhältnis hergenommen, von dem wir wohl wissen, daß es nicht in seiner Unmittelbarkeit gemeint sein soll, daß

[142] die Bedeutung vielmehr ein Verhältnis ist, das nur *ungefähr* dies ist, und daß dieses sinnliche Verhältnis am meisten Entsprechendes in sich habe dem Verhältnis, das bei Gott *eigentlich* gemeint ist. Ferner, wenn vom Zorn Gottes, seiner Reue, Rache gesprochen wird, wissen wir bald, daß es nicht im eigentlichen Sinn genommen, nur Ähnlichkeit, Gleichnis ist. Dann finden wir auch ausführliche Bilder. So hören wir von einem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Beim Essen der Frucht fängt es schon an zweideutig zu werden, ob dieser Baum zu nehmen sei als eigentlicher, geschichtlicher, als ein Historisches, ebenso das Essen, oder aber ob dieser Baum zu nehmen sei als ein Bild. Spricht man von einem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, so ist das so kontrastierend, daß es sehr bald auf die Erkenntnis führt, es sei keine sinnliche Frucht und der Baum nicht im eigentlichen Sinn zu nehmen.

b) Es gehört auch in Rücksicht auf das Sinnliche das der Weise der Vorstellung an, was nicht bloß als Bild, sondern als *Geschichtliches als solches* zu nehmen ist. Es kann etwas in geschichtlicher Weise vorgetragen sein, aber wir machen nicht recht Ernst daraus, fragen nicht, ob das Ernst sei. So verhalten wir uns zu dem, was uns Homer von Jupiter und den übrigen Göttern erzählt.

Aber dann gibt es auch Geschichtliches, das eine *göttliche Geschichte* ist und so, daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte sein soll: die *Geschichte Jesu Christi*. Diese gilt nicht bloß für einen Mythos nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, hat aber auch noch eine andere Seite: es hat *Göttliches* zu seinem Inhalte, göttliches Tun, göttliches, *zeitloses* Geschehen, absolut göttliche Handlung, und diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist. Dies Gedoppelte ist überhaupt in jeder Geschichte, sogut ein Mythos eine Bedeutung in sich hat. Es gibt allerdings Mythen, wo die äußerliche Erscheinung das Überwiegende ist; aber gewöhnlich

[143] enthält ein solcher Mythos eine Allegorie, wie die Mythen des Platon.

Jede Geschichte überhaupt enthält diese äußerliche Reihe von Begebenheiten und Handlungen; diese sind aber Begebenheiten eines Menschen, eines Geistes. Die Geschichte eines Staates ist Handlung, Tun, Schicksal eines *allgemeinen Geistes*, des Geistes eines Volkes. Dergleichen hat an und für sich in sich schon ein Allgemeines; nimmt man es im oberflächlichen Sinn, so kann gesagt werden: man kann aus jeder Geschichte eine Moral ziehen.

Die Moral, die daraus gezogen wird, enthält wenigstens die *wesentlichen sittlichen Mächte*, die dabei gewirkt, die dies hervorgebracht haben. Diese sind das Innere, Substantielle. Die Geschichte hat so diese vereinzelte Seite, Einzelnes, bis aufs Äußerste hinaus Individualisiertes; aber darin sind auch die allgemeinen Gesetze, Mächte des Sittlichen erkennbar. Diese sind nicht für die Vorstellung als solche: für diese ist die Geschichte in der Weise, wie sie als Geschichte sich darstellt und in der Erscheinung ist.

In solcher Geschichte aber ist etwas selbst für den Menschen, dessen Gedanken, Begriffe noch nicht bestimmte Ausbildung erhalten haben; er fühlt diese Mächte darin und hat ein dunkles Bewußtsein von ihnen. Auf solche Weise ist die Religion wesentlich für das gewöhnliche Bewußtsein, für das Bewußtsein in seiner gewöhnlichen Ausbildung. Es ist ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentiert, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nacheinander folgen, dann im Raum nebeneinanderstehen. Der Inhalt ist empirisch, konkret, mannigfach, hat aber auch ein Inneres; es ist Geist darin, der wirkt auf den Geist: der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist, zunächst durch dunkles Anerkennen, ohne daß dieser Geist herausgebildet ist für das Bewußtsein. c) Aller geistige Inhalt, Verhältnis überhaupt, ist endlich

[14.4] Vorstellung durch die Form, daß seine *inneren Bestimmungen* so gefaßt werden, wie sie *sich einfach auf sich beziehen und in Form der Selbständigkeit sind*.

Wenn wir sagen: Gott ist allweise, gütig, gerecht, so haben wir bestimmten Inhalt; jede dieser Inhaltsbestimmungen ist aber einzeln und selbständig; „und“, „auch“ ist die Verbindungsweise der Vorstellung. Allweise, allgütig sind auch Begriffe, sie sind nicht mehr ein Bildliches, Sinnliches oder Geschichtliches, sondern geistige Bestimmungen; aber sie sind noch nicht in sich analysiert und die Unterschiede noch nicht gesetzt, *wie sie sich aufeinander beziehen*, sondern nur in abstrakter, einfacher Beziehung auf sich genommen. Insofern der Inhalt allerdings schon mannigfache Beziehungen in sich enthält, die Beziehung aber nur äußerlich ist, so ist *äußerliche Identität* damit gesetzt. „Etwas ist das, dann das, dann ist es so“; es haben diese Bestimmungen so zunächst die Form der Zufälligkeit.

Oder enthält die Vorstellung *Verhältnisse*, die dem Gedanken schon näher sind, z. B. daß Gott die Welt geschaffen habe, so wird von ihr das Verhältnis noch in der Form der *Zufälligkeit* und *Äußerlichkeit* gefaßt. So bleibt in der Vorstellung von der Schöpfung Gott einerseits für sich, die Welt auf der andern Seite, aber der Zusammenhang beider Seiten ist nicht in die Form der Notwendigkeit gesetzt; er wird entweder nach der Analogie des natürlichen Lebens und Geschehens ausgedrückt oder, wenn er als Schöpfung bezeichnet wird, als ein solcher bezeichnet, der für sich ganz eigentümlich und unbegreiflich sein soll. Gebraucht man aber den Ausdruck „Tätigkeit“, aus der die Welt hervorgegangen sei, so ist der wohl etwas Abstrakteres, aber noch nicht der Begriff. Der wesentliche Inhalt steht fest für sich in der Form der einfachen Allgemeinheit, in die er eingehüllt ist, und *sein Übergehen durch sich selbst in Anderes*, seine Identität mit Anderem fehlt ihm, er ist nur *mit sich identisch*. Den einzelnen Punkten fehlt das Band der Notwendigkeit und die Einheit ihres Unterschiedes.

Sobald daher die Vorstellung den Ansatz dazu macht, einen wesentlichen *Zusammenhang* zu fassen, so läßt sie ihn in der Form der *Zufälligkeit* stehen und geht hier nicht zum wahrhaften Ansich desselben und zu seiner ewigen, sich durchdringenden Einheit fort. So ist in der Vorstellung der Gedanke der Vorsehung, und die Bewegungen der Geschichte werden im ewigen Ratschluß Gottes zusammengefaßt und begründet. Aber da wird der Zusammenhang sogleich in eine Sphäre versetzt, wo er für uns unbegreiflich und unerforschlich sein soll. Der Gedanke des Allgemeinen wird also nicht in sich bestimmt und, sowie er ausgesprochen ist, sogleich wieder aufgegeben.

Nachdem wir die allgemeine Bestimmtheit der Vorstellung gesehen haben, so ist hier der Ort, die pädagogische Frage der neueren Zeit zu berühren, ob die Religion *gelehrt* werden könne. Lehrer, die nicht wissen, was sie mit den Lehren der Religion anfangen sollen, halten den Unterricht in derselben für ungehörig. Allein die Religion hat einen *Inhalt*, der auf gegenständliche Weise vorstellig sein muß. Darin liegt es, daß dieser vorgestellte Inhalt mitgeteilt werden kann, denn Vorstellungen sind mitteilbar durch das Wort. Ein anderes ist es, das Herz erwärmen, Empfindungen aufregen; das ist nicht Lehren, das ist ein Interessieren meiner Subjektivität für etwas und kann wohl eine rednerische Predigt geben, aber nicht Lehre sein. Wenn man zwar vom *Gefühl* ausgeht, dieses als das Erste und Ursprüngliche setzt und dann sagt, die religiösen Vorstellungen kommen aus dem Gefühl, so ist das einerseits richtig, insofern die *ursprüngliche Bestimmtheit* in der Natur des Geistes selbst liegt. Aber andererseits ist das Gefühl so unbestimmt, daß alles darin sein kann, und das *Wissen* dessen, was im Gefühl liegt, gehört nicht diesem selbst an, sondern wird nur durch die Bildung und Lehre gegeben, welche die Vorstellung mitteilt. Jene Erzieher wollen, daß die Kinder und überhaupt die Menschen in ihrer subjektiven Empfindung der Liebe bleiben, und die Liebe Gottes stellen sie sich so vor wie die

[146] der Eltern zu den Kindern, die sie lieben und lieben sollen, wie sie sind, rühmen sich, in der Liebe Gottes zu bleiben, und treten alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füßen und meinen und sagen, sie hätten die Liebe nicht verletzt. Soll aber die Liebe rein sein, so muß sie sich vorher der Selbstsucht begeben, sich befreit haben, und befreit wird der Geist nur, indem er *außer sich* gekommen ist und das Substantielle einmal als *ein gegen ihn Anderes*, Höheres angeschaut hat. Erst dadurch kehrt der Geist wahrhaft zu sich zurück, daß er gegen die absolute Macht, gegen das *ungeheure Objekt* sich verhalten hat, in diesem außer sich gekommen und sich von sich befreit und sich aufgegeben hat. D. h. die *Furcht Gottes* ist die Voraussetzung der wahren Liebe. Was das an und für sich Wahre ist, muß dem Gemüt als ein Selbständiges erscheinen, in welchem es auf sich Verzicht leistet und erst durch diese Vermittlung, durch die Wiederherstellung seiner selbst die wahre Freiheit gewinnt.

Wenn die objektive Wahrheit für mich ist, so habe ich mich entäußert, nichts für mich behalten und zugleich diese Wahrheit als die *meinige* begriffen. Ich habe mich damit identifiziert und mich, aber als reines, begierdeloses Selbstbewußtsein, darin erhalten. Diese Beziehung, der *Glaube* als absolute Identität des Inhalts mit mir, ist dasselbe, was das religiöse Gefühl ist, aber so, daß sie zugleich die *absolute Objektivität* ausdrückt, welche der Inhalt für mich hat. Die Kirche und die Reformatoren haben recht wohl gewußt, was sie mit dem Glauben wollten. Sie haben nicht gesagt, daß man durch das Gefühl, durch die Empfindung, *αἰσθησις*, selig werde, sondern durch den Glauben, so daß ich in dem absoluten Gegenstand die Freiheit habe, die wesentlich das Verzichtleisten auf mein Gutdünken und auf die partikuläre Überzeugung enthält.

Da nun im Vergleich mit dem Gefühl, in welchem der Inhalt als Bestimmtheit des Subjekts und darum zufällig ist, für die Vorstellung der Gehalt zur Gegenständlichkeit erhoben ist, so fällt es schon mehr auf ihre Seite, daß einerseits der *Inhalt*

[147] *sich für sich berechtige* und andererseits die Notwendigkeit der *wesentlichen Verknüpfung* desselben mit dem *Selbstbewußtsein* entwickelt werde.

Allein was zunächst den Inhalt für sich betrifft, so gilt dieser in der Vorstellung als ein *Gegebenes*, von dem nur gewußt wird, daß es *so ist*. Dieser abstrakten, unmittelbaren Objektivität gegenüber erscheint dann auch die *Verknüpfung* des Inhalts mit dem Selbstbewußtsein zunächst als eine solche, die noch rein *subjektiver* Natur ist. Der Inhalt, heißt es dann, sagt mir an sich zu, und das *Zeugnis des Geistes* lehrt mich, ihn als Wahrheit, als meine wesentliche Bestimmung anzuerkennen. Allerdings hat z. B. die unendliche Idee der Menschwerdung Gottes - dieser spekulative Mittelpunkt - eine so große Gewalt in ihr, daß sie unwiderstehlich in das durch Reflexion noch nicht verdunkelte Gemüt eindringt. Aber so ist der Zusammenhang meiner mit dem Inhalt noch nicht wahrhaft entwickelt, und er erscheint nur als etwas *Instinktmäßiges*. Das Ich, das sich so dem Inhalt zuwendet, braucht nicht bloß dieses einfache und unbefangene zu sein, es kann in sich selbst schon mehrfach bearbeitet sein. So kann die beginnende *Reflexion*, die über das Festhalten am Gegebenen hinausgeht, mich bereits verwirrt haben, und die Verwirrung in dieser Region ist um so gefährlicher und bedenklicher, als durch sie das Sittliche und aller andere Halt in mir und im Leben, im Handeln und im Staate schwankend wird. Die Erfahrung nun, daß ich mir durch Reflexion nicht selbst helfen, überhaupt nicht auf mich selbst mich stellen kann, und der Umstand, daß ich doch nach etwas Festem verlange, dies wirft mich von der Reflexion zurück und führt mich auf das Festhalten an dem Inhalt in der Gestalt, wie er gegeben ist. Doch ist diese Rückkehr zum Inhalt nicht durch die Form der inneren Notwendigkeit vermittelt und nur eine Folge der *Verzweiflung*, daß ich nicht aus noch ein und mir nicht anders als durch jenen Schritt zu helfen weiß. Oder es wird darauf reflektiert, wie die Religion wundervoll sich ausgebreitet hat und wie Millionen

[148] in ihr Trost, Befriedigung und Würde gefunden haben. Von dieser Autorität sich abzusondern erklärt man für gefährlich und stellt dagegen die Autorität der eigenen Meinung zurück. Allein auch dies ist noch eine schiefe Wendung, daß so die eigene Überzeugung der Autorität des Allgemeinen unterworfen und gegen sie beschwichtigt wird. Die Beruhigung liegt nur in der *Vermutung*, so wie es Millionen ansehen, so müsse es wohl recht sein, und es bleibt die Möglichkeit, daß die Sache, wenn man sie *noch einmal* ansieht, sich anders zeigt.

Alle diese Wendungen können in die Form von *Beweisen für die Wahrheit der Religion* gebracht werden, und sie haben von den Apologeten diese Form erhalten. Allein damit wird nur die Form des *Räsonnements* und der Reflexion heringebracht, eine Form, welche nicht den Inhalt der Wahrheit an und für sich betrifft, nur Glaubwürdigkeiten, Wahrscheinlichkeiten usf. aufzeigt und die Wahrheit, statt sie in ihrem Anundfürsichsein zu betrachten, nur im *Zusammenhange* mit *anderen* Umständen, Begebenheiten und Zuständen aufzufassen vermag. Ohnehin aber, obwohl die Apologetik mit ihren *Räsonnements* zum *Denken* und *Schließen* übergeht und *Gründe* aufstellen will, die von der Autorität verschieden sein sollen, ist ihr Hauptgrund doch nur wieder eine *Autorität*, nämlich die *göttliche*, daß Gott das Vorzustellende den Menschen geoffenbart habe. Ohne diese Autorität kann sich die Apologetik nicht einmal *einen* Augenblick bewegen, und ihrem Standpunkt ist dieses beständige *Durcheinanderspielen* des Denkens, Schließens und der Autorität wesentlich. Aber wie es denn auf diesem Standpunkt unvermeidlich ist, daß das *Räsonnement* *ins Unendliche* gehen muß, so ist auch jene höchste, göttliche Autorität wieder eine solche, die selbst erst der Begründung bedarf und auf einer Autorität beruht. Denn wir sind nicht dabeigewesen und haben Gott nicht gesehen, als er offenbarte. Es sind immer nur *andere*, die es uns erzählen und versichern, und eben die *Zeugnisse* dieser anderen, die das Geschichtliche erlebt oder es zunächst

[149] von Augenzeugen erfahren haben, sollen nach jener Apologetik die Überzeugung mit dem zeitlich und räumlich von uns getrennten Inhalt zusammenschließen. Doch auch diese Vermittlung ist nicht absolut sicher; denn es kommt hier darauf an, wie das *Medium*, das zwischen uns und dem Inhalt steht, die Wahrnehmung anderer beschaffen ist. Die Fähigkeit wahrzunehmen verlangt *prosaischen Verstand* und die Bildung desselben, also Bedingungen, die bei den Alten nicht vorhanden waren, denn diesen fehlte die Fähigkeit, die Geschichte nach ihrer *Endlichkeit* aufzufassen und, was darin die *innere Bedeutung* ist, herauszunehmen, da für sie der Gegensatz des Poetischen und Prosaischen noch nicht in seiner ganzen Schärfe gesetzt war. Und setzen wir das Göttliche in das Geschichtliche, so fallen wir immer in das Schwankende und Unstete, das allem Geschichtlichen eigen ist. Den Wundern, von denen die Apostel berichten, setzt sich der prosaische Verstand und der Unglaube entgegen und nach der objektiven Seite die Unverhältnismäßigkeit des Wunders und des Göttlichen.

Wenn nun aber auch alle jene Weisen, den Zusammenhang des Inhalts der Vorstellung mit dem Selbstbewußtsein zu vermitteln, *einmal* ihren Zweck erreichen, wenn das apologetische Raisonement mit seinen Gründen *manchen* zur Überzeugung gebracht hat oder ich mit den Bedürfnissen, Trieben und Schmerzen meines Herzens in dem Inhalt der Religion Trost und Beruhigung gefunden habe, so ist das nur *zufällig*, daß es so geschehen ist, und hängt davon ab, daß gerade dieser Standpunkt der Reflexion und des Gemüts noch nicht beunruhigt war und noch nicht die Ahnung eines Höheren in sich erweckt hatte. Es ist also von einem zufälligen *Mangel* abhängig.

Ich bin aber nicht bloß dieses Herz und Gemüt oder diese gutmütige, der verständigen Apologetik willfährige und unbefangene entgegenkommende Reflexion, die sich nur freuen kann, wenn sie die ihr entsprechenden und zusagenden Gründe vernimmt, sondern ich habe noch andere, höhere

[150] Bedürfnisse. Ich bin auch noch konkret bestimmt auf eine ganz *einfache*, *allgemeine* Weise, so daß die Bestimmtheit in mir die *reine einfache Bestimmtheit* ist. D. h. ich bin absolut konkretes Ich, sich in sich bestimmendes Denken – ich bin als *der Begriff*. Dies ist eine andere Weise, daß ich konkret bin; da suche ich nicht nur Beruhigung für mein Herz, sondern der Begriff sucht Befriedigung, und gegen diesen ist es, daß der religiöse Inhalt in der Weise der Vorstellung die Form der Äußerlichkeit behält. Wenn auch manches große und reiche Gemüt und mancher tiefe Sinn in der religiösen Wahrheit Befriedigung gefunden hat, so ist es doch der Begriff, dieses in sich konkrete Denken, was noch nicht befriedigt ist und sich zunächst als der Trieb der vernünftigen Einsicht geltend macht. Wenn sich das an sich noch unbestimmte Wort „Vernunft, vernünftige Einsicht“ nicht bloß darauf reduziert, daß in mir irgend etwas als äußerliche Bestimmung gewiß sei, sondern das Denken sich dahin bestimmt hat, daß der Gegenstand mir für sich selbst feststehe und *in sich gegründet* sei, so ist es der Begriff als das *allgemeine Denken*, das sich in sich besondert und in der Besonderung mit sich identisch bleibt. Welchen weiteren Inhalt in bezug auf den Willen, Intelligenz ich im Vernünftigen habe: das ist immer das Substantielle, daß solcher Inhalt so als in sich gegründet von mir gewußt werde, daß ich darin das *Bewußtsein des Begriffs* habe, d. h. nicht nur die Überzeugung, die Gewißheit und Gemäßheit mit sonst für wahr gehaltenen Grundsätzen, unter die ich ihn subsumiere, sondern daß ich darin die Wahrheit *als* Wahrheit, in der *Form* der Wahrheit – in der Form des absolut Konkreten und des schlechthin und rein in sich Zusammenstimmenden habe.

So ist es, daß sich die Vorstellung in die Form des Denkens auflöst, und jene Bestimmung der *Form* ist es, welche die philosophische Erkenntnis der Wahrheit hinzufügt. Es erhellt aber hieraus, daß es der Philosophie um nichts weniger zu tun ist, als die Religion umzustoßen und nun etwa zu behaupten, daß der Inhalt der Religion nicht für sich selbst

[151] Wahrheit sein könne; vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt, nur in Form der Vorstellung, und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewußtsein der Wahrheit zu empfangen.

III. Die Notwendigkeit und Vermittlung des religiösen Verhältnisses in der Form des Denkens

Der innere Zusammenhang und die absolute Notwendigkeit, in welche der Inhalt der Vorstellung im Denken versetzt wird, ist nichts anderes als der Begriff in seiner *Freiheit*, so daß aller Inhalt Bestimmung des Begriffs und mit dem Ich selbst ausgeglichen wird. Die Bestimmtheit ist hier schlechthin die meinige; der Geist hat darin *seine Wesentlichkeit* selbst zum Gegenstand, und das Gegebensein, die Autorität und die Äußerlichkeit des Inhalts gegen mich verschwindet.

Das Denken gibt somit dem Selbstbewußtsein das absolute Verhältnis der Freiheit. Die Vorstellung hält sich noch in der Sphäre der *äußeren Notwendigkeit*, da alle ihre Momente, indem sie sich aufeinander beziehen, dies so tun, daß sie ihre Selbständigkeit nicht aufgeben. Das Verhältnis dieser Gestaltungen im Denken hingegen ist das Verhältnis der *Idealität*, so daß keine Gestaltung selbständig für sich abgesondert steht, jede vielmehr die Weise eines *Scheines* gegen die andere hat. Jeder Unterschied, jede Gestaltung ist so ein Durchsichtiges, nicht finster und undurchdringlich für sich bestehend. Damit sind die Unterschiedenen nicht solche, die für sich selbständig eines dem anderen Widerstand leisten, sondern sie sind in ihrer Idealität gesetzt. Das Verhältnis der Unfreiheit, sowohl des *Inhalts* wie des *Subjekts*, ist nun verschwunden, weil die absolute Angemessenheit des *Inhalts* und der Form eingetreten ist. Der *Inhalt ist in sich frei*, und sein Scheinen in sich selbst ist seine absolute Form, und im Gegenstand hat das *Subjekt* das Tun der Idee, des an und für sich seienden Begriffs, das es *selber* ist, vor sich.

Indem wir nun das Denken und seine Entwicklung darstellen, so haben wir zunächst zu sehen, wie es 1. im Verhältnis zu der Vorstellung oder vielmehr als die *innere Dialektik der Vorstellung* erscheint, sodann 2. wie es als *Reflexion* die wesentlichen Momente des religiösen Verhältnisses zu *vermitteln* sucht, und endlich 3. wie es sich als spekulatives Denken im *Begriff der Religion* vollendet und die Reflexion in der freien Notwendigkeit der Idee aufhebt.

1. Die Dialektik der Vorstellung

a) Zu bedenken ist hier zunächst, daß das Denken diese Form des Einfachen, in der der Inhalt in der Vorstellung ist, *auföst*, und das ist eben der Vorwurf, den man gewöhnlich der Philosophie macht, wenn man sagt, sie lasse die Form der Vorstellung nicht bestehen, sondern ändere sie oder streife sie von dem Inhalt ab. Und weil dann für das gewöhnliche Bewußtsein an jene Form die Wahrheit geknüpft ist, so meint es, wenn die Form verändert werde, verliere es den Inhalt und die Sache, und erklärt es jene Umformung für Zerstörung. Wenn die Philosophie das, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs umwandelt, so kommt freilich die Schwierigkeit hervor, an einem Inhalt zu trennen, was Inhalt als solcher, der Gedanke ist, von dem, was der Vorstellung als solcher angehört. Allein das Einfache der Vorstellung auflösen heißt zunächst nur, in diesem Einfachen *unterschiedene Bestimmungen* fassen und aufzeigen, so daß es als ein in sich Mannigfaches gewußt wird. Dies haben wir sogleich damit, wenn wir fragen: was ist das? Blau ist eine sinnliche Vorstellung. Fragt man: was ist Blau?, so zeigt man es wohl, damit man die Anschauung erhält; in der Vorstellung ist aber diese Anschauung schon enthalten. Mit jener Frage will man vielmehr, wenn sie ernstlich gemeint ist, den *Begriff* wissen, will Blau wissen als *Verhältnis seiner in sich selbst*, unterschiedene Bestimmungen und die Einheit davon. Blau ist nach der Goetheschen Theorie eine

[153] Einheit von Hellem und Dunklem, und zwar so, daß das Dunkle der Grund sei und das Trübende dieses Dunklen ein Anderes, ein Erhellendes, ein Medium, wodurch wir dieses Dunkle sehen. Der Himmel ist Nacht, finster, die Atmosphäre hell; durch dieses helle Medium sehen wir das Blau.

So ist Gott als Inhalt der Vorstellung noch in Form der Einfachheit. Jetzt denken wir diesen einfachen Inhalt; da sollen unterschiedene Bestimmungen angegeben werden, deren Einheit, sozusagen die Summe, näher ihre Identität, den Gegenstand ausmacht. Die Morgenländer sagen: Gott hat eine unendliche Menge von Namen, d. h. von Bestimmungen, man kann nicht erschöpfend aussprechen, was er ist. Sollen wir aber den Begriff von Gott fassen, so sind unterschiedene Bestimmungen zu geben, diese auf einen engen Kreis zu reduzieren, daß durch dieselben und die Einheit der Bestimmungen der Gegenstand vollständig sei.

b) Eine nähere Kategorie ist: Insofern etwas gedacht wird, so wird es gesetzt *in Beziehung auf ein Anderes*, [wird] entweder der Gegenstand in sich selbst gewußt als Beziehung Unterschiedener aufeinander oder als Beziehung seiner auf ein Anderes, das wir außerhalb demselben wissen. In der Vorstellung haben wir immer unterschiedene Bestimmungen, sie gehören nun einem Ganzen zu oder seien auseinandergestellt.

Im Denken kommt aber zum Bewußtsein der *Widerspruch* derselben, die zugleich *Eines* ausmachen sollen. Wenn sie sich widersprechen, scheint es nicht, daß sie Einem zukommen könnten. Ist z. B. Gott gütig und auch gerecht, so widerspricht die Güte der Gerechtigkeit. Ebenso: Gott ist allmächtig und weise. Er ist also einerseits die Macht, vor der alles verschwindet, nicht ist; aber diese Negation alles Bestimmten ist Widerspruch gegen die Weisheit: diese will etwas Bestimmtes, hat einen Zweck, ist Beschränkung des Unbestimmten, was die Macht ist. In der Vorstellung hat alles nebeneinander ruhig Platz: der Mensch ist frei, auch abhängig; es ist Gutes, auch Böses in der Welt. Im Denken

[154] wird das aufeinander bezogen, der Widerspruch kommt so zum Vorschein.

Eigentümlich ist das Tun des reflektierenden Denkens, wenn es als *abstrakter Verstand* erscheint und sich auf die Vorstellung richtet, wie sie die inneren Bestimmungen und Verhältnisse auf sinnliche, natürliche oder überhaupt *äußerliche Weise* bezeichnet. Wie der reflektierende Verstand sonst immer Voraussetzungen der *Endlichkeit* hat, diese absolut gelten läßt, zur Regel oder zum Maßstab macht und die Idee und absolute Wahrheit, dageengehalten, umstößt, so macht er auch die sinnlichen und natürlichen Bestimmtheiten, in denen aber die Vorstellung doch zugleich den *Gedanken des Allgemeinen* anerkannt wissen will, zu ganz bestimmten, *endlichen Verhältnissen*, hält diese Endlichkeit fest und erklärt nun die Vorstellung für einen Irrtum. Zum Teil ist in dieser Tätigkeit des Verstandes noch die *eigene Dialektik der Vorstellung* enthalten, und darin liegt die ungeheure Wichtigkeit der Aufklärung, welche jenes verständige Tun war, für die Aufklärung des Gedankens. Zum Teil ist aber auch die Dialektik der Vorstellung damit über ihren wahren Umfang hinausgetrieben und in das Gebiet der *formellen Willkür* versetzt.

So ist z. B. in der Vorstellung der Erbsünde das innere Verhältnis des Gedankens zugleich in der Bestimmtheit des Natürlichen gefaßt; wenn aber die Vorstellung so spricht, so will sie doch mit dem Ausdruck „Sünde“ das *Natürliche*, das in der Bestimmung des Erbes liegt, in die Sphäre des Allgemeinen erhoben wissen. Hingegen der Verstand faßt das Verhältnis in der Weise der Endlichkeit und denkt *nur* an das natürliche Besitztum oder an Erbkrankheit. In dieser Sphäre gibt man allerdings zu, es sei für die Kinder zufällig, daß die Eltern Vermögen hatten oder mit Krankheit behaftet waren; da erben die Kinder den Adel, das Vermögen oder das Übel ohne Verdienst und Schuld. Wird dann weiter darauf reflektiert, daß die Freiheit des Selbstbewußtseins über dies Verhältnis der Zufälligkeit erhaben ist und daß im

[155] absolut geistigen Gebiet des Guten jeder in dem, was er tut, *sein* Tun, *seine* Schuld hat, so ist es leicht, den Widerspruch zu zeigen, daß das, was absolut meiner Freiheit angehört, anderswoher auf natürliche Weise unbewußt und äußerlich auf mich gekommen sein soll.

Ähnlich ist es, wenn der Verstand sich gegen die Vorstellung der Dreieinigkeit richtet. Auch in dieser Vorstellung ist das innere Gedankenverhältnis in der Weise der Äußerlichkeit gefaßt, denn die Zahl ist der Gedanke in der abstrakten Bestimmung der Äußerlichkeit. Aber der Verstand hält nun die Äußerlichkeit *allein* fest, bleibt beim Zählen stehen und findet jeden der drei vollkommen äußerlich gegen den anderen. Wenn man nun diese Bestimmtheit der Zahl zur Grundlage des Verhältnisses macht, so ist es allerdings wieder vollkommen widersprechend, daß diese einander vollkommen Äußerlichen doch zugleich Eins sein sollen.

c) Es kommt endlich auch die Kategorie der *Notwendigkeit* herein. In der Vorstellung *ist, gibt es* einen Raum; das Denken verlangt, die Notwendigkeit zu wissen. Diese Notwendigkeit liegt darin, daß im Denken nicht ein Inhalt als *seiend*, als in einfacher Bestimmtheit, in dieser einfachen Beziehung auf sich nur genommen wird, sondern wesentlich in Beziehung auf anderes und als *Beziehung Unterschiedener*.

Das heißen wir notwendig: wenn das Eine ist, so ist auch damit gesetzt das Andere; die Bestimmtheit des Ersten ist nur, insofern das Zweite ist, und umgekehrt. Für die Vorstellung ist das Endliche das *Ist*. Für das Denken ist das Endliche sogleich nur ein solches, das nicht für sich ist, sondern zu seinem Sein ein Anderes erfordert, durch ein Anderes ist. Für das Denken überhaupt, für das bestimmte Denken, näher für das Begreifen gibt es nichts Unmittelbares. Die *Unmittelbarkeit* ist die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich. Für das Denken gibt es nur solches, in dem wesentlich die Vermittlung ist. Das sind die abstrakten,

[156] allgemeinen Bestimmungen, dieser abstrakte Unterschied religiösen Vorstellens und des Denkens.

Betrachten wir das näher in Beziehung auf die Frage in unserem Felde, so gehören in dieser Rücksicht auf die Seite der Vorstellung alle Formen des unmittelbaren Wissens, der Glaube, das Gefühl usf. Diese Frage fällt hierher: ist Religion, das Wissen von Gott ein unmittelbares oder aber ein vermitteltes?

2. Die Vermittlung des religiösen Bewußtseins in ihm selbst

Indem wir nun zu der Bestimmung des Denkens und der Notwendigkeit und damit zur Vermittlung übergehen, so tritt die Forderung eines solchen vermittelten Wissens in Gegensatz zu dem unmittelbaren Wissen, und in diesem Gegensatz ist es zunächst zu betrachten.

a. Das unmittelbare Wissen und die Vermittlung

Es ist eine sehr allgemeine Ansicht und Versicherung, das Wissen von Gott sei nur auf unmittelbare Weise; es ist *Tatsache unseres Bewußtseins*, es ist so; wir haben eine Vorstellung von Gott und [die Gewißheit,] daß diese nicht nur subjektiv, in uns ist, sondern daß Gott auch *ist*. Man sagt: die Religion, das Wissen von Gott ist *nur* Glaube, das vermittelte Wissen ist auszuschließen, es verdirbt die Gewißheit, Sicherheit des Glaubens und den Inhalt dessen, was Glaube ist. Da haben wir diesen Gegensatz des unmittelbaren und vermittelten Wissens. Das Denken, konkrete Denken, Begreifen ist vermitteltes Wissen. Aber Unmittelbarkeit und Vermittlung des Wissens sind eine einseitige Abstraktion, das eine wie das andere. Es ist nicht die Meinung, Voraussetzung, als ob dem einen mit Ausschluß des anderen, dem einen für sich oder dem anderen, einem von beiden isoliert die Richtigkeit, Wahrheit zugesprochen werden soll. Weiterhin werden wir sehen, daß das wahrhafte Denken,

[157] das Begreifen, beide in sich vereint, nicht eines von beiden ausschließt.

α) Zum *vermittelten* Wissen gehört das *Schließen* vom einen auf das andere, die Abhängigkeit, Bedingtheit einer Bestimmung von einer anderen, die Form der *Reflexion*. Das unmittelbare Wissen entfernt alle Unterschiede, diese Weisen des Zusammenhangs, und hat nur ein *Einfaches*, *einen* Zusammenhang, Wissen, die subjektive Form; und dann: es ist. Insofern ich gewiß weiß, daß Gott ist, ist das Wissen Zusammenhang meiner und dieses Inhalts, das Sein meiner - so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott -, mein Sein und das Sein Gottes ist *ein* Zusammenhang, und die Beziehung ist das Sein; dies Sein ist ein einfaches und zugleich ein zweifaches.

Im unmittelbaren Wissen ist dieser Zusammenhang ganz einfach; alle Weisen des Verhältnisses sind vertilgt. Zunächst wollen wir selbst es auf empirische Weise auffassen, d. h. uns auf denselben Standpunkt stellen, auf dem das unmittelbare Wissen steht. Dieses ist im allgemeinen, was wir das empirische Wissen nennen: ich weiß es eben, das ist Tatsache des Bewußtseins, ich finde in mir die Vorstellung Gottes und daß er ist.

Der Standpunkt ist: es soll nur gelten das *Empirische*, man soll nicht hinausgehen über das, was man im Bewußtsein findet; warum ich es finde, wie es notwendig ist, wird nicht gefragt. Dies führte zum Erkennen, und das ist eben das Übel, das abzuhalten ist. Da ist die empirische Frage: *gibt* es ein unmittelbares Wissen?

Zum vermittelten Wissen gehört Wissen der Notwendigkeit; was notwendig ist, hat eine Ursache, es muß sein; es ist wesentlich ein Anderes, wodurch es ist, und indem dies ist, ist es selbst, - da ist Zusammenhang von Unterschiedenem. Die Vermittlung kann nur sein die bloß *endliche*; die Wirkung z. B. wird angenommen als etwas auf der einen Seite, die Ursache als etwas auf der anderen.

Das Endliche ist ein *Abhängiges* von einem Anderen, ist nicht an und für sich, durch sich selbst; es gehört zu seiner

[158] Existenz ein Anderes. Der Mensch ist physisch abhängig; dazu hat er nötig eine äußerliche Natur, äußerliche Dinge. Diese sind nicht durch ihn gesetzt, erscheinen als selbst seiend gegen ihn, und er kann sein Leben nur fristen, insofern sie sind und brauchbar sind.

Die höhere Vermittlung des Begriffs, der Vernunft ist eine Vermittlung mit sich selbst. Zur Vermittlung gehört diese Unterschiedenheit und Zusammenhang von zweien und solcher Zusammenhang, daß das eine nur ist, insofern das andere. Diese Vermittlung wird nun ausgeschlossen in der Weise der Unmittelbarkeit.

β) Wenn wir uns aber auch nur äußerlicherweise, empirisch verhalten, *so gibt es gar nichts Unmittelbares*, es ist nichts, dem nur die Bestimmung der Unmittelbarkeit zukäme mit Ausschließung der Bestimmung der Vermittlung; sondern was unmittelbar ist, ist ebenso vermittelt, und die Unmittelbarkeit ist wesentlich selbst vermittelt.

Endliche Dinge sind dies, daß sie vermittelt sind; endliche Dinge, der Stern, das Tier, sind geschaffen, erzeugt. Der Mensch, der Vater ist, ist ebenso erzeugt, vermittelt wie der Sohn. Fangen wir vom Vater an, so ist dieser zunächst das Unmittelbare und der Sohn als das Erzeugte [das] Vermittelte. Alles Lebendige aber, indem es ein Erzeugendes ist, als Anfangendes, Unmittelbares bestimmt, ist Erzeugtes.

Unmittelbarkeit heißt Sein überhaupt, diese einfache Beziehung auf sich; es ist unmittelbar, insofern wir das Verhältnis entfernen. Wenn wir diese Existenz als solche, die im Verhältnis eine der Seiten des Verhältnisses ist, als Wirkung bestimmen, so wird das Verhältnislose erkannt als solches, das vermittelt ist. Ebenso ist die Ursache nur darin, daß sie Wirkung hat, denn sonst wäre sie gar nicht Ursache; nur in diesem Verhältnisse, also nur in dieser *Vermittlung* ist sie Ursache. Alles, was existiert - wir sprechen noch nicht von Vermittlung mit sich selbst -, da es zu seinem Sein, d. h. zu seiner Unmittelbarkeit ein Anderes nötig hat, ist insofern vermittelt.

Das Logische ist das Dialektische, wo das Sein als solches betrachtet ist, das als Unmittelbares unwahr ist. Die Wahrheit des Seins ist das Werden; Werden ist *eine* Bestimmung, sich auf sich beziehend, etwas Unmittelbares, eine ganz einfache Vorstellung, enthält aber die beiden Bestimmungen: Sein und Nichtsein. Es gibt kein Unmittelbares, das vielmehr nur eine Schulweisheit ist; Unmittelbares gibt es nur in diesem schlechten Verstande.

Ebenso ist es mit dem unmittelbaren Wissen, einer besonderen Weise, einer Art der Unmittelbarkeit: es gibt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist, wo wir das *Bewußtsein* der Vermittlung nicht haben; vermittelt aber *ist* es. Gefühle haben wir, das ist unmittelbar; haben Anschauung, das erscheint unter der Form der Unmittelbarkeit. Wenn wir aber mit *Gedankenbestimmungen* zu tun haben, so muß man nicht dabei stehenbleiben, wie das einem *zunächst* vorkommt, sondern [fragen,] ob es *in der Tat* so ist.

Betrachten wir eine Anschauung, so bin Ich, das Wissen, Anschauen, und dann ist ein Anderes, ein Objekt oder eine Bestimmtheit, wenn es nicht als Objektives gefaßt wird, sondern als Subjektives; ich bin in der Empfindung vermittelt nur durch das Objekt, durch die *Bestimmtheit* meines Empfindens. Es ist immer ein *Inhalt*, es gehören zwei dazu. Wissen ist ganz einfach, aber ich muß *etwas* wissen; bin ich nur Wissen, so weiß ich gar nichts. Ebenso reines Sehen: da sehe ich gar nicht. Das reine Wissen kann man unmittelbar nennen, dies ist einfach; ist aber das Wissen ein wirkliches, so ist Wissendes und Gewußtes; da ist *Verhältnis* und *Vermittlung*.

Näher ist das in Ansehung des religiösen Wissens der Fall, daß es wesentlich ein vermitteltes ist; aber ebensowenig dürfen wir einseitig das bloß vermittelte Wissen als ein reelles, wahrhaftes betrachten. Mag man in jeder Religion sein, so weiß jeder, daß er darin erzogen worden, Unterricht darin erhalten hat. Dieser Unterricht, diese Erziehung verschafft mir mein Wissen, mein Wissen ist vermittelt durch Lehre, Bildung usf.

Spricht man ohnehin von positiver Religion, so ist sie geoffenbart, und zwar auf eine dem Individuum äußerliche Weise; da ist der Glaube der Religion wesentlich vermittelt durch Offenbarung. Diese Umstände - Lehre, Offenbarung - sind nicht zufällig, akzidentell, sondern wesentlich. Allerdings betreffen sie ein äußerliches Verhältnis; aber daß es äußerliches Verhältnis ist, darum ist es nicht unwesentlich.

Sehen wir uns nun nach der anderen, inneren Seite um und vergessen, daß Glaube, Überzeugung so ein Vermitteltes ist, so sind wir auf dem Standpunkt, sie für sich zu betrachten. Hierher ist es vornehmlich, daß die Behauptung des unmittelbaren Wissens fällt: wir wissen unmittelbar von Gott, das ist eine Offenbarung in uns. Dies ist ein großer Grundsatz, den wir wesentlich festhalten müssen; es liegt das darin, daß positive Offenbarung nicht so Religion bewirken kann, daß sie ein mechanisch Hervorgebrachtes, von außen Gewirktes und in den Menschen Gesetztes wäre.

Hierher gehört das Alte, was Platon sagt: der Mensch lerne nichts, er erinnere sich nur, es sei etwas, das der Mensch ursprünglich in sich trage; äußerlicher, nicht-philosophischer Weise heißt es, er erinnere sich an einen Inhalt, den er früher in einem vorhergehenden Zustande gewußt habe. Dort ist es mythisch dargestellt; aber das ist darin: Religion, Recht, Sittlichkeit, alles Geistige werde im Menschen nur aufgeregt; er sei Geist an sich, die Wahrheit liege in ihm, und es handle sich nur darum, daß sie zum Bewußtsein gebracht werde.

Der Geist gibt Zeugnis dem Geist; dies Zeugnis ist die eigene, innere Natur des Geistes. Es ist diese wichtige Bestimmung darin, daß die Religion nicht äußerlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Vernunft, Freiheit überhaupt liegt. Wenn wir von diesem Verhältnis abstrahieren und betrachten, was dieses Wissen ist, wie dieses religiöse Gefühl, dieses Sichoffenbaren im Geiste beschaffen ist, so ist dies wohl Unmittelbarkeit, wie alles Wissen, aber Unmittelbarkeit, die ebenso Vermittlung

[161] in sich enthält. Denn wenn *ich* mir *Gott* vorstelle, so ist dies sogleich vermittelt, obschon die Beziehung ganz direkt, unmittelbar auf Gott geht. Ich bin als Wissen, und dann ist ein Gegenstand, Gott, also ein Verhältnis, und Wissen als dies Verhältnis ist Vermittlung. Ich als religiös Wissender bin nur ein solcher *vermittels dieses Inhalts*.

γ) Betrachten wir das religiöse Wissen näher, so zeigt es sich nicht nur als einfache Beziehung von mir auf den Gegenstand, sondern dies Wissen ist ein viel konkreteres; diese ganze Einfachheit, das Wissen von Gott, ist *Bewegung in sich*, näher *Erhebung* zu Gott. Die Religion sprechen wir wesentlich aus als dies *Übergehen* von einem Inhalt zu einem anderen, vom endlichen Inhalt zum absoluten, unendlichen.

Dies Übergehen, worin das Eigentümliche des Vermittelns bestimmt ausgesprochen ist, ist von gedoppelter Art: [erstens] von endlichen Dingen, von Dingen der Welt oder von der Endlichkeit unseres Bewußtseins und dieser Endlichkeit überhaupt, [als] die wir uns nennen - Ich, dieses besondere Subjekt -, zum Unendlichen, dieses Unendliche näher bestimmt als Gott. Die zweite Art des Übergehens hat abstraktere Seiten, die sich nach einem tieferen, abstrakteren Gegensatz verhalten. Da ist nämlich die eine Seite bestimmt als Gott, das Unendliche überhaupt als Gewußtes von uns, und die andere Seite, zu der wir übergehen, ist die Bestimmtheit als Objektives überhaupt oder als Seiendes. Im ersten Übergang ist das Gemeinschaftliche das Sein, und dieser Inhalt beider Seiten wird als endlich und unendlich gesetzt; im zweiten ist das Gemeinschaftliche das Unendliche, und dieses wird in der Form des Subjektiven und Objektiven gesetzt.

Es ist jetzt zu betrachten das Verhältnis des Wissens von Gott in sich selbst. Das Wissen ist Verhältnis in sich selbst, vermittelt, entweder Vermittlung durch Anderes oder in sich; Vermittlung überhaupt, weil da Beziehung von mir stattfindet auf einen Gegenstand, Gott, der ein Anderes ist.

Ich und Gott sind voneinander *verschieden*; wären beide eins, so wäre unmittelbare, vermittlungslose Beziehung, beziehungslose, d. h. unterschiedslose Einheit. Indem beide verschieden sind, sind sie eines nicht, was das andere; wenn sie aber doch *bezogen* sind, bei ihrer Verschiedenheit zugleich *Identität* haben, so ist diese Identität selbst verschieden von ihrem Verschiedensein, etwas von diesen beiden Verschiedenes, weil sie sonst nicht verschieden wären.

Beide sind verschieden; ihre Einheit ist nicht sie selbst. Das, worin sie eins sind, ist das, worin sie verschieden sind; sie aber sind verschieden, also ist ihre Einheit verschieden von ihrer Verschiedenheit. Die Vermittlung ist damit näher in einem *Dritten* gegen das Verschiedene; so haben wir einen Schluß: zwei Verschiedene und ein Drittes, das sie zusammenbringt, in dem sie vermittelt, identisch sind.

Damit liegt es also nicht nur nahe, sondern in der Sache selbst, daß, insofern vom Wissen Gottes gesprochen wird, gleich von der Form eines Schlusses die Rede ist. Beide sind verschieden, und es ist eine Einheit, worin beide durch ein Drittes in eins gesetzt sind: das ist [ein] Schluß. Es ist also näher von der Natur des Wissens von Gott, das in sich wesentlich vermittelt ist, zu sprechen. Die nähere Form des Wissens von Gott kommt unter der Form von *Beweisen* vom Dasein Gottes vor: dies ist das Wissen von Gott als ein vermitteltes vorgestellt.

Nur das ist unvermittelt, was eins ist, abstrakt eins. Die Beweise vom Dasein Gottes stellen das Wissen von Gott vor, weil es Vermittlung in sich enthält. Das ist die Religion selbst, Wissen von Gott. Die Explikation dieses Wissens, welches vermittelt ist, ist Explikation der Religion selbst. Aber diese Form der Beweise hat allerdings etwas Schiefes an ihr, wenn dies Wissen vorgestellt wird als Beweisen vom Dasein Gottes. Gegen jenes hat sich die Kritik gerichtet; aber das einseitige Moment der Form, das an diesem vermittelten Wissen ist, macht nicht die ganze Sache zu nichts. Es ist darum zu tun, die Beweise vom Dasein Gottes wieder

[163] zu Ehren zu bringen, indem wir ihnen das Unangemessene abstreifen. Wir haben Gott und sein Dasein – Dasein ist bestimmtes, endliches Sein, das Sein Gottes ist nicht auf irgendeine Weise ein beschränktes; Existenz wird auch in bestimmtem Sinne genommen –, wir haben also Gott in seinem Sein, Wirklichkeit, Objektivität, und das Beweisen hat den Zweck, uns den *Zusammenhang* aufzuzeigen zwischen beiden Bestimmungen, weil sie verschieden, nicht unmittelbar eins sind.

Unmittelbar ist jedes in seiner Beziehung auf sich, Gott als Gott, Sein als Sein. Beweisen ist, daß diese zunächst Verschiedenen auch einen Zusammenhang, Identität haben, – nicht reine Identität, das wäre Unmittelbarkeit, Einerleiheit. Zusammenhang zeigen heißt beweisen überhaupt; dieser Zusammenhang kann von verschiedener Art sein, und bei Beweisen ist es unbestimmt, von welcher Art Zusammenhang die Rede sei.

Es gibt ganz äußerlichen, mechanischen Zusammenhang: Wir sehen, daß ein Dach notwendig ist zu den Wänden; das Haus hat diese Bestimmung gegen Witterung usf.; man kann sagen: es ist bewiesen, daß ein Haus ein Dach haben muß; der Zweck ist das Verknüpfende der Wände mit dem Dach. Das gehört wohl zusammen, ist Zusammenhang, aber wir haben zugleich das Bewußtsein, daß dieser Zusammenhang nicht das Sein dieser Gegenstände betrifft; daß Holz, Ziegel ein Dach ausmachen, geht ihr Sein nichts an, ist für sie bloß äußerlicher Zusammenhang. Hier liegt im Beweisen: einen Zusammenhang aufzeigen zwischen solchen Bestimmungen, denen der Zusammenhang selbst äußerlich ist.

Sodann gibt es andere Zusammenhänge, die in der Sache, dem Inhalt selbst liegen. Das ist der Fall z. B. bei geometrischen Lehrsätzen. Wenn ein rechtwinkliges Dreieck ist, so ist sogleich vorhanden ein Verhältnis des Quadrats der Hypotenuse zu den Quadraten der Katheten. Das ist Notwendigkeit

[164] der Sache; hier ist Beziehung nicht von solchen, denen der Zusammenhang äußerlich ist, sondern hier kann das eine nicht ohne das andere sein, mit dem einen ist hier auch das andere gesetzt.

Aber in dieser Notwendigkeit ist die Art unserer Einsicht in die Notwendigkeit verschieden vom Zusammenhang der Bestimmungen in der Sache selbst. Der Gang, den wir im Beweisen machen, ist nicht Gang der Sache selbst, ist ein anderer, als der in der Natur der Sache ist. Wir ziehen Hilfslinien; es wird niemand einfallen zu sagen, damit ein Dreieck drei Winkel gleich zwei rechten habe, nehme es diesen Gang, einen seiner Winkel zu verlängern, und erst dadurch erreiche es dies. Da ist unsere Einsicht, die Vermittlung, die wir durchgehen, und die Vermittlung in der Sache selbst voneinander verschieden. Die Konstruktion und der Beweis sind nur zum Behuf unserer subjektiven Erkenntnis; das ist nicht objektive Weise, daß die Sache durch diese Vermittlung zu diesem Verhältnis gelangt, sondern nur wir gelangen durch diese Vermittlung zur Einsicht; das ist bloß subjektive Notwendigkeit, nicht Zusammenhang, Vermittlung im Gegenstande selbst.

Diese Art von Beweisen, diese Zusammenhänge sind unbefriedigend sogleich für sich selbst in Rücksicht auf das Wissen von Gott, auf den Zusammenhang der Bestimmungen Gottes in sich und den Zusammenhang unseres Wissens von Gott und seinen Bestimmungen. Näher erscheint das Unbefriedigende so: In jenem Gang der *subjektiven Notwendigkeit* gehen wir aus von ersten gewissen Bestimmungen, von solchem, das uns schon bekannt ist. Da haben wir *Voraussetzungen*, gewisse Bedingungen, - daß das Dreieck, der rechte Winkel *ist*. Es gehen voraus gewisse Zusammenhänge, und wir zeigen in solchen Beweisen auf: wenn diese Bestimmung ist, so ist auch jene; d. h. wir machen das Resultat abhängig von gegebenen, bereits vorhandenen Bedingungen. Es ist das Verhältnis dies: das, worauf wir kommen, wird

[165] vorgestellt als ein Abhängiges von Voraussetzungen. Das geometrische Beweisen als bloß verständiges ist allerdings das vollkommenste, das verständige Beweisen am konsequentesten durchgeführt, daß etwas aufgezeigt wird als abhängig von einem anderen. Indem wir das anwenden auf das Sein Gottes, so erscheint da gleich die Unangemessenheit, einen solchen Zusammenhang bei Gott aufzeigen zu wollen. Es erscheint nämlich besonders im ersten Gang, den wir Erhebung zu Gott nannten, so daß, wenn wir dies in die Form des Beweises fassen, wir das Verhältnis haben, daß das Endliche die *Grundlage* sei, aus welcher bewiesen wird das Sein Gottes; in diesem Zusammenhang erscheint das Sein Gottes als Folge, als abhängig vom Sein des Endlichen.

Da erscheint die Unangemessenheit dieses Fortgangs, den wir Beweisen nennen, mit dem, was wir uns unter Gott vorstellen, daß er gerade das Nichtabgeleitete, schlechthin an und für sich Seiende ist. Das ist das Schiefe. Wenn man nun aber meint, durch solche Bemerkung habe man überhaupt diesen Gang als nichtig gezeigt, so ist dies ebenso eine Einseitigkeit, die dem allgemeinen Bewußtsein der Menschen sogleich widerspricht.

Der Mensch betrachtet die Welt und erhebt sich, weil er denkend, vernünftig ist, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, vom Endlichen zum absolut Notwendigen und sagt: weil das Endliche ein Zufälliges ist, muß ein an und für sich Notwendiges sein, welches Grund dieser Zufälligkeit ist. Das ist der Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes, und dieser Beweis vom Dasein Gottes ist nichts als die Beschreibung von dieser Erhebung zum Unendlichen.

Ebenso werden die Menschen immer diesen konkreteren Gang gehen: Weil Lebendiges in der Welt ist, das für seine Lebendigkeit, als Lebendiges in sich organisiert, eine solche Zusammenstimmung seiner verschiedenen Teile ist, und diese Lebendigen ebenso äußerer Gegenstände, Luft usf. bedürfen, die selbständig gegen sie sind, - weil diese, die nicht durch

[166] sie selbst gesetzt sind, so zusammenstimmen, muß ein innerer Grund dieser Zusammenstimmung sein.

Es ist diese Zusammenstimmung an und für sich, und sie setzt eine Tätigkeit, die sie hervorgebracht hat, ein nach Zwecken Tätiges voraus. Das ist, was man nennt die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, dieses Wunderbare des lebendigen Organismus und die Zusammenstimmung äußerlicher Gegenstände zu ihm: von dieser erhebt sich der Mensch zum Bewußtsein Gottes. Wenn man meint, falls die Form der Beweise vom Dasein Gottes bestritten wird, diese auch ihrem *Inhalt* nach antiquiert zu haben, so irrt man sich.

Aber der Inhalt ist allerdings nicht in seiner Reinheit dargestellt. Dieser Mangel kann auch so bemerklich gemacht werden. Man sagt, bei den Beweisen bleibe man kalt, man habe es mit gegenständlichem Inhalt zu tun, man könne wohl einsehen: das und das ist; aber das Erkennen sei äußerlich, dieses Einsehen bleibe nur etwas Äußerliches, dieser Gang sei zu objektiv, es sei kalte Überzeugung, diese Einsicht sei nicht im Herzen, die Überzeugung müsse im Gemüt sein.

In diesem Vorwurf des Mangelhaften liegt, daß eben dieser Gang unsere eigene Erhebung sein soll, nicht daß wir uns betrachtend verhalten gegen einen Zusammenhang von äußerlichen Bestimmungen; sondern es soll der fühlende, glaubende Geist, der Geist überhaupt sich erheben. Die *geistige Bewegung*, die Bewegung unserer selbst, unseres Wissens soll auch darin sein, und das vermischen wir, wenn wir sagen, es sei ein äußerlicher Zusammenhang von Bestimmungen.

Die *Erhebung* und die *Bewegung des gegenständlichen Inhalts* fällt aber in der Tat in eins, in das *Denken*. Ich selbst als denkend bin dieses Übergehen, diese geistige Bewegung, und als diese Bewegung ist jetzt das Denken zu betrachten. Zunächst aber ist es die *empirische Beobachtung und die Reflexion*.

b. Das vermittelte Wissen als Beobachtung und als Reflexion

Dieser Standpunkt, der überhaupt unserer Zeit eigentümlich ist, verfährt nach empirischer Psychologie, nimmt dasjenige auf, was und wie es sich im gewöhnlichen Bewußtsein findet, *beobachtet die Erscheinung* und setzt *außerhalb* derselben, was das *Unendliche* darin ist.

Religion ist auf diesem Standpunkt das Bewußtsein des Menschen von einem Höheren, Jenseitigen, außer ihm und über ihm Seienden. Das Bewußtsein findet sich nämlich abhängig, *endlich*, und in diesem seinem Empfinden ist es insoweit Bewußtsein, daß es ein *Anderes voraussetzt*, von dem es abhängt und welches ihm als das Wesen gilt, weil es selbst als das Negative, Endliche bestimmt ist.

Diese Beobachtung und Reflexion entwickelt sich, wenn wir sie zunächst in ihrer *allgemeinen Form* betrachten, in folgender Gestalt.

Im Bewußtsein, insofern ich von einem Gegenstande weiß und in mich gegen denselben reflektiert bin, weiß ich *den Gegenstand* als das *Andere meiner*, mich daher durch ihn *beschränkt* und *endlich*. Wir finden uns endlich, das ist diese Bestimmung; darüber scheint nichts weiter zu sagen. Wir finden überall ein Ende; das Ende des Einen ist da, wo ein Anderes anfängt. Schon dadurch, daß wir ein Objekt haben, sind wir endlich: wo das anfängt, bin ich nicht, also endlich. Wir wissen uns endlich nach vielfachen Seiten. Nach der physikalischen Seite: das Leben ist endlich; als Leben sind wir äußerlich abhängig von anderen, haben Bedürfnisse usf. und haben das Bewußtsein dieser Schranke. Dies Gefühl haben wir mit dem Tiere gemein. Die Pflanze, das Mineral ist auch endlich, aber es hat kein Gefühl seiner Schranke; es ist ein Vorzug des Lebenden, seine Schranke zu wissen, und noch mehr des Geistigen; es hat Furcht, Angst, Hunger, Durst usf., in seinem Selbstgefühl ist eine Unterbrechung, eine Negation, und es ist Gefühl derselben

[168] vorhanden. Wenn man sagt, die Religion beruhe auf diesem Gefühl der Abhängigkeit, so hätte auch das Tier Religion. Für den Menschen ist diese Schranke nur insofern, als er darüber hinausgeht; im Gefühl, im Bewußtsein der Schranke liegt das Darüberhinaussein. Dies Gefühl ist eine Vergleichung seiner *Natur* mit seinem *Dasein* in diesem Moment; sein *Dasein* ist seiner *Natur* nicht entsprechend.

Für uns ist der Stein beschränkt, für sich selbst nicht; wir sind über seine Bestimmtheit hinaus; er ist mit dem, was er ist, unmittelbar identisch; das, was sein bestimmtes Sein ausmacht, ist ihm nicht als ein Nichtsein. Das Schrankefühlen des Tieres ist Vergleichung seiner Allgemeinheit mit seinem *Dasein* in diesem bestimmten Moment. Das Tier als Lebendiges ist sich Allgemeines; es fühlt seine Beschränkung als negierte Allgemeinheit, als Bedürfnis. Der Mensch ist wesentlich ebenso negative Einheit, Identität mit sich und hat die Gewißheit der Einheit mit sich, das Selbstgefühl seiner selbst, seiner Beziehung auf sich; diesem widerspricht das Gefühl einer Negation in ihm. Das Subjekt fühlt sich auch als Macht gegen seine Negation und hebt dies Akzidentelle auf, d. h. es befriedigt sein Bedürfnis. Alle Triebe im Menschen wie im Tiere sind diese Affirmation seines Selbst, und das Tier stellt sich so her gegen die Negation in ihm. Das Lebendige ist nur im Aufheben der Schranke, und es versöhnt sich darin mit sich selbst. Diese Not in ihm erscheint zugleich als Objekt außer ihm, dessen es sich bemächtigt und so sein Selbst wiederherstellt.

Die Schranke der Endlichkeit also ist für uns, insofern wir darüber hinaus sind. Diese so abstrakte Reflexion wird auf diesem Standpunkt des Bewußtseins nicht gemacht, sondern es *bleibt in der Schranke* stehen. Das Objekt ist das Nichtsein desselben; daß es so als verschieden vom Ich gesetzt sei, dazu gehört, daß es *nicht* das, was Ich ist, sei. Ich bin das Endliche. So ist das *Unendliche*, was über die Schranken hinaus ist; es ist ein *Anderes* als das Beschränkte; es ist das

[169] Unbeschränkte, Unendliche. So haben wir *Endliches und Unendliches*.

Es ist aber darin schon enthalten, daß beide Seiten *in Relation* miteinander sind, und es ist zu sehen, wie sich diese bestimmt; dies ist auf ganz einfache Weise.

Das Unendliche, dies als mein Gegenstand, ist das Nichtendliche, Nichtbesondere, Nichtbeschränkte, das Allgemeine; das Endliche in Relation auf Unendliches ist gesetzt als das Negative, Abhängige, was zerfließt im Verhältnis zum Unendlichen. Indem beide zusammengebracht werden, entsteht eine *Einheit*, durch das *Aufheben des einen*, und zwar des *Endlichen*, welches nicht aushalten kann gegen das Unendliche. Dies Verhältnis, als Gefühl ausgedrückt, ist das der *Furcht*, der *Abhängigkeit*. Dies ist die Relation beider; aber es ist noch eine andere Bestimmung darin.

Einerseits bestimme ich mich als das Endliche; das andere ist, daß ich in der Relation nicht untergehe, daß ich mich auf mich selbst beziehe. Ich bin, ich bestehe, ich bin auch das *Affirmative*; einerseits weiß ich mich als nichtig, andererseits als affirmativ, als geltend, so daß das Unendliche mich gewähren läßt. Man kann dies die *Güte* des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die *Gerechtigkeit* genannt werden kann, wonach das Endliche manifestiert werden muß als Endliches.

Dies ist das so bestimmte Bewußtsein, über welches hinaus die Beobachtung nicht geht. Man sagt nun, wenn man so weit geht, darin sei das Ganze der Religion enthalten. Wir können aber auch weiter gehen, erkennen, daß man Gott erkennen kann; aber es wird gleichsam mit Willkür hier festgehalten, oder weil man sich nur beobachtend verhalten will, muß man bei dieser Bestimmung des Bewußtseins stehenbleiben. Das Beobachten kann nur auf das Subjekt gehen und nicht weiterkommen, weil es nur empirisch zu Werke gehen, sich nur an das unmittelbar Vorhandene, Gegebene halten will und Gott nicht ein solches ist, das sich beobachten läßt. Hier kann daher nur das Gegenstand sein, was in

[170] *uns* als solchen ist und was wir als die *Endlichen* sind, und Gott bestimmt sich für diesen Standpunkt nur als das Unendliche, als das Andere des Endlichen, als das *Jenseits* desselben; soweit er ist, bin ich nicht; soweit er mich berührt, schwindet das Endliche zusammen. Gott ist so bestimmt mit einem Gegensatz, der absolut erscheint. Man sagt: das Endliche kann das Unendliche nicht fassen, erreichen, begreifen, man kann über diesen Standpunkt nicht hinausgehen. Man sagt: wir haben darin alles, was wir von Gott und Religion zu wissen brauchen, und was darüber ist, ist vom Übel. Man könnte selbst noch beobachten, daß wir Gott erkennen können, daß wir von einem Reichtum seiner Lebendigkeit und Geistigkeit wissen; das wäre aber vom Übel.

Wenn man sich auf den Standpunkt des empirischen Verfahrens, des Beobachtens gestellt hat, so kann man wahrhaft nicht weiter gehen; denn *beobachten* heißt, sich den Inhalt desselben *äußerlich* halten; dies Äußerliche, Beschränkte ist aber das *Endliche*, das *gegen ein Anderes äußerlich* ist, und dies Andere ist als das Unendliche das *Jenseits* desselben. Wenn ich nun weiter gehe, aus einem geistig höheren Standpunkt des Bewußtseins zu betrachten anfangen, so finde ich mich nicht mehr beobachtend, sondern ich vergesse mich, hineingehend in das Objekt; ich versenke mich darin, indem ich Gott zu erkennen, zu begreifen suche; ich gebe mich darin auf, und wenn ich dies tue, so bin ich nicht mehr in dem Verhältnis des empirischen Bewußtseins, des Beobachtens. Wenn Gott für mich nicht mehr ein *Jenseits* ist, so bin ich nicht mehr reiner Beobachter. Insofern man also beobachten will, muß man auf diesem Standpunkt bleiben. Und das ist die ganze Weisheit unserer Zeit.

Man bleibt bei der *Endlichkeit des Subjekts* stehen; sie gilt hier als das Höchste, das Letzte, als Unverrückbares, Unveränderliches, Eherne, und ihm gegenüber ist dann ein Anderes, an dem dies Subjekt ein Ende hat. Dies Andere, Gott genannt, ist ein *Jenseits*, wonach wir im Gefühl unserer

[171] Endlichkeit suchen, weiter nichts, denn wir sind in unserer Endlichkeit fest und absolut.

Die Reflexion des *Hinüberseins über die Schranke* ist wohl auch noch zugegeben; jedoch ist dies Hinausgehen nur ein Versuchtes, eine bloße *Sehnsucht*, die das nicht erreicht, was sie sucht; das Objekt erreichen, es erkennen hieße ja, meine Endlichkeit aufgeben; sie ist aber das Letzte, soll nicht aufgegeben werden, und wir sind in ihr fertig, befriedigt und mit derselben versöhnt.

Dieser ganze Standpunkt ist nun noch näher ins Auge zu fassen und zu sehen, was die allgemeine Bestimmtheit desselben ausmacht, und sein Wesentliches zu beurteilen. Es ist in ihm die Bestimmtheit meiner Endlichkeit, meiner Relativität; das Unendliche steht ihm gegenüber, aber als ein Jenseits. Mit der Negation, als die ich wesentlich bestimmt bin, *wechselt ab* meine Affirmation, die Bestimmung, daß ich bin. Wir werden sehen, daß beide, Negation und Affirmation, in eins zusammenfallen und die Absolutheit des Ich herauskommen wird.

1. Einerseits ist hier das Hinausgehen aus meiner Endlichkeit zu einem Höheren, andererseits bin ich als das Negative dieses Höheren bestimmt; dieses bleibt ein Anderes, von mir unbestimmbar, unerreicht, insofern die Bestimmung einen objektiven Sinn haben soll. Vorhanden ist nur mein Hinaus als Richtung in die Ferne; ich bleibe diesseits und habe die Sehnsucht nach einem Jenseits.

2. Zu bemerken ist, daß diese Richtung nach einem Jenseits durchaus nur *mein* ist, mein Tun, meine Richtung, meine Rührung, mein Wollen, mein Streben. Wenn ich die Prädikate allgütig, allmächtig als Bestimmungen von diesem Jenseits gebrauche, so haben sie nur Sinn *in mir*, einen subjektiven, nicht objektiven Sinn, und sie fallen durchaus nur in jene *meine Richtung*. Meine absolute, feste Endlichkeit hindert mich, das Jenseits zu erreichen; meine Endlichkeit aufgeben und es erreichen wäre eins. Das Interesse, jenes *nicht* zu erreichen und *mich* zu erhalten, ist identisch.

3. Es erhellt hieraus, daß die gedoppelte Negativität, meiner als Endlichen und eines Unendlichen gegen mich, in dem Ich selbst ihren Sitz hat, einerseits nur eine Entzweiung ist in mir, die Bestimmung, daß ich das Negative bin; andererseits ist aber auch das Negative als Anderes gegen mich bestimmt. Diese zweite Bestimmung gehört ebenso mir an; es sind verschiedene Richtungen, eine auf mich und eine nach außen, die aber ebenso *in mich* fällt; meine Richtung zum Jenseits und meine Endlichkeit sind Bestimmungen in mir; ich bleibe darin *bei mir* selbst. Dadurch ist also das Ich sich selbst *affirmativ* geworden, und dies ist es, was die andere Seite dieses Standpunktes ausmacht. Meine Affirmation spricht sich so aus: Ich bin. Dies ist von meiner Endlichkeit ein Unterschiedenes und die Aufhebung meiner Endlichkeit. Es heißt in Rücksicht auf das Sehnen, Streben, Sollen überhaupt: *ich bin, was ich soll*, d. h. ich bin gut von Natur, d. h. ich bin, und zwar insofern ich *unmittelbar gut* bin. In dieser Rücksicht ist es nur darum zu tun, mich so zu erhalten; es ist zwar in mir auch eine Möglichkeit von Beziehung auf Anderes, von Sünden, Fehlern usf.; dies ist aber dann sogleich als Späteres, äußerlich *Akzidentelles* bestimmt. Ich bin – das ist eine Beziehung auf mich, eine Affirmation; ich bin, wie ich sein soll. Das Fehlerhafte ist, was Ich nicht ist, und das ist nicht in meiner Wurzel, sondern eine *zufällige Verwicklung* überhaupt.

In diesem Standpunkt der Affirmation ist also wohl enthalten, daß ich mich auch zu einem Äußerlichen verhalten, das Gute getrübt werden kann. Meine Affirmation in Beziehung auf solches Unrecht wird dann auch vermittelte, aus solcher Vereinzelung sich herstellende Affirmation, vermittelt durch das Aufheben der Fehlerhaftigkeit, die an sich nur zufällig ist. Das Gute meiner Natur ist zur Gleichheit mit sich selbst zurückgekehrt; diese Versöhnung schafft dann *nichts Innerliches* weg, berührt es nicht, sondern schafft nur Äußerliches fort. Die Welt, das Endliche versöhnt sich in dieser Weise mit sich selbst. Wenn es sonst also hieß, Gott

[173] habe die Welt mit sich versöhnt, so geht diese Versöhnung jetzt *in mir als Endlichem* vor; ich *als Einzelner* bin gut; in Fehler verfallend, brauche ich nur ein Akzidentelles von mir zu werfen, und ich bin versöhnt mit mir. Das Innere ist nur an seiner Oberfläche getrübt, aber bis in den Boden reicht diese Trübung nicht; der *Geist* ist nicht damit in Verhältnisse gekommen, er bleibt außer dem Spiele; das Innere, der Geist, ist das ursprünglich Gute, und das Negative ist nicht innerhalb der Natur des Geistes selbst bestimmt.

In der alten Theologie war dagegen die Vorstellung von ewiger Verdammnis; sie setzte den Willen als schlechthin frei voraus: es kommt nicht auf meine Natur, sondern auf *meinen selbstbewußten Willen* an, was ich bin, und ich bin schuldig durch den Willen. So ist meine Natur, das Ursprüngliche, nicht das Gute; ich kann mir kein Gutsein zuschreiben *außer meinem Willen*; dies fällt nur in die Seite meines selbstbewußten Geistes. Hier hingegen ist nur die gute Ursprünglichkeit angenommen, deren Berührung durch Anderes aufgehoben wird durch Wiederherstellung des Ursprünglichen. Zu dieser guten Ursprünglichkeit kann nichts weiter hinzukommen als das *Wissen* von ihr, die *Überzeugung*, *Meinung des Gutseins*, und jene versöhnende Vermittlung besteht bloß in diesem *Bewußtsein*, Wissen, daß ich von Natur gut bin, - ist somit ein eitles, leeres Schaukelsystem. Ich nämlich schaukle mich in mir hinüber in die Sehnsucht und in die Richtung nach dem Jenseits oder in das Erkennen meiner begangenen Fehler, und ich schaukle mich in jener Sehnsucht und in der Rührung, die nur in mir vorgehen, zu mir herüber, bin unmittelbar darin bei mir selbst.

Dies ist die abstrakte Bestimmung; weiter entwickelt würden alle Ansichten der Zeit hineinfallen, z. B. daß das Gute nur in meiner Überzeugung liegt, und hier auf dieser Überzeugung beruhe meine Sittlichkeit, und was gut sei, beruhe wieder nur in meiner Natur. Meine Überzeugung sei hinreichend in Ansehung meiner. Daß ich die Handlung als gut *weiß*, ist genug in Ansehung meiner. Eines weiteren Bewußtseins

[174] über die *substantielle Natur* der Handlung bedarf es nicht. Kommt es aber einzig auf jenes Bewußtsein an, so kann ich eigentlich gar keinen Fehler begehen; denn ich bin mir *nur affirmativ*, während die Entzweiung formell bleibt, ein Schein, der mein wesentliches Inneres nicht trübt. Meine Sehnsucht, meine Rührung ist das Substantielle. In diesem Standpunkt liegen alle Ansichten neuerer Zeit seit der Kantischen Philosophie, welche zuerst diesen Glauben an das Gute aufstellte.

Dies ist der Standpunkt des subjektiven Bewußtseins, welches die Gegensätze entwickelt, die das Bewußtsein betreffen, die aber darin bleiben und die es in seiner Gewalt behält, weil es das Affirmative ist.

Zu betrachten ist nun, was Endlichkeit überhaupt ist und welches wahrhafte Verhältnis das Endliche zum Unendlichen hat; daß der menschliche Geist endlich sei, dies hören wir täglich versichern. Wir wollen von der Endlichkeit zuerst in dem populären Sinn sprechen, den man meint, wenn man sagt, der Mensch ist endlich, dann von dem wahrhaften Sinne und der vernünftigen Anschauung derselben.

Es sind *dreierlei* Formen, in denen die *Endlichkeit* erscheint, nämlich in der *sinnlichen Existenz*, in der *Reflexion* und in der Weise, wie sie *im Geist und für den Geist* ist.

α. Die Endlichkeit in der sinnlichen Existenz

Daß der Mensch endlich sei, dies hat zunächst den Sinn: ich, der Mensch, verhalte mich zu Anderem; es ist *ein Anderes, Negatives meiner* vorhanden, mit dem ich in Verbindung stehe, und das macht meine Endlichkeit aus; wir sind beide ausschließend und verhalten uns selbständig gegeneinander. So bin ich als *sinnlich Empfindendes*; alles Lebendige ist so ausschließend. Im Hören und Sehen habe ich nur Einzelnes vor mir, und mich praktisch verhaltend, habe ich es immer nur mit *Einzelnem* zu tun; die Gegenstände meiner Befriedigung sind ebenso einzeln. Dies ist der Standpunkt des *natürlichen Seins*, der natürlichen Existenz; ich bin danach

[175] in vielfachen Verhältnissen, vielfach äußerem Sein, in Empfindungen, Bedürfnissen, praktischen und theoretischen Verhältnissen; alle sind ihrem Inhalt nach beschränkt und abhängig, endlich. Innerhalb dieser Endlichkeit fällt schon die *Aufhebung des Endlichen*; jeder Trieb als subjektiv bezieht sich auf Anderes, ist endlich, aber er hebt diese Beziehung, dies Endliche auf, indem er sich befriedigt. Diese Rückkehr in seine Affirmation ist die Befriedigung; sie bleibt aber andererseits endlich, denn der befriedigte Trieb erwacht wieder, und die Aufhebung der Negation fällt in das Bedürfnis zurück. Die Befriedigung, diese Unendlichkeit ist nur eine Unendlichkeit der *Form* und deshalb keine wahrhaft konkrete; der Inhalt bleibt endlich, und so bleibt auch die Befriedigung ebenso endlich, als das Bedürfnis als solches den Mangel hat und endlich ist; aber nach der formellen Seite ist dies, daß das Bedürfnis sich befriedigt, ein Aufheben seiner Endlichkeit. Die Befriedigung des Hungers ist Aufheben der Trennung zwischen mir und meinem Objekt, ist Aufheben der Endlichkeit, jedoch nur formelles.

Das Natürliche ist nicht an und für sich, sondern daß es ein *nicht durch sich selbst Gesetztes* ist, macht die Endlichkeit seiner Natur aus. Auch unser sinnliches Bewußtsein, insofern wir es darin mit Einzelnen zu tun haben, gehört in diese natürliche Endlichkeit; diese hat sich zu manifestieren. Das Endliche ist als das Negative bestimmt, muß sich von sich befreien; dies erste, natürliche, unbefangene Sichbefreien des Endlichen von seiner Endlichkeit ist der *Tod*; dies ist das Verzichtleisten auf das Endliche, und es wird hier real, actualiter *gesetzt*, was das natürliche Leben *an sich* ist. Die sinnliche Lebendigkeit des Einzelnen hat ihr Ende im Tode. Die einzelnen Empfindungen sind als einzeln vorübergehend: eine verdrängt die andere; ein Trieb, eine Begierde vertreibt die andere. Dieses Sinnliche setzt sich realiter als das, was es ist, in seinem Untergange. Im Tode ist das Endliche als aufgehobenes gesetzt. Aber der Tod ist nur die *abstrakte Negation des an sich Negativen*; er ist selbst ein

[176] *Nichtiges*, die *offenbare* Nichtigkeit. Aber die *gesetzte* Nichtigkeit ist zugleich die aufgehobene und die *Rückkehr zum Positiven*. Hier tritt das Aufhören, das Loskommen von der Endlichkeit ein. Dies Loskommen von der Endlichkeit ist *im Bewußtsein* nicht das, was der Tod ist, sondern dies Höhere ist im Denken, - schon in der Vorstellung, soweit darin das Denken tätig ist.

β. Die Endlichkeit auf dem Standpunkt der Reflexion

Indem wir uns jetzt aus dem unmittelbaren Bewußtsein in den Standpunkt der *Reflexion* erheben, haben wir es auch wieder mit einer *Endlichkeit* zu tun, die *im bestimmten Gegensatz mit der Unendlichkeit* auftritt. Dieser Gegensatz hat verschiedene Formen, und die Frage ist: welches sind diese?

Es ist auf diesem Standpunkt ein *Loskommen von der Endlichkeit* vorhanden, aber die wahrhafte Unendlichkeit ist auch in dieser Sphäre nur erst als die *aufgehobene Endlichkeit*. Es fragt sich also: kommt die Reflexion dazu, das Endliche als das an sich Nichtige zu setzen, oder kommt die Reflexion so weit wie die Natur; kann sie das sterben machen, was sterblich ist, oder ist ihr das Nichtige unsterblich? Weil es nichtig ist, sollen wir es schwinden lassen, denn was die Natur vermag, muß der unendliche Geist noch mehr können. So zeigt die Reflexion, wie die Natur, das Endliche als Nichtiges auf. Aber die Natur fällt immer wieder in das Endliche zurück, und ebenso ist es der Standpunkt der Reflexion, den *Gegensatz*, die *Endlichkeit* gegen die Unendlichkeit perennierend *festzuhalten*. Eben die Beziehung dieser beiden ist der Standpunkt der Reflexion; beide gehören zum Gegensatz, der diesem Standpunkt eigen ist. Es wird nämlich zum Unendlichen nur als der *abstrakten Negation* des Endlichen, als dem Nicht-Endlichen fortgegangen, das aber, als das Endliche nicht *als sich selbst in sich* habend, gegen dasselbe ein *Anderes* und somit selbst ein *Endliches*

[177] bleibt, welches wieder zu einem Unendlichen fortgeht und so weiter ins Unendliche.

αα) Das *Außereinander der Endlichkeit und die Allgemeinheit*. - Wenn wir den ersten Gegensatz vom Endlichen und Unendlichen in der Reflexion betrachten, so ist die Endlichkeit ein verschiedenes, *mannigfaches Außereinander*, von denen jedes ein *Besonderes, Beschränktes* ist; ihm *gegenüber* bestimmt sich das Mannigfache in seiner *Allgemeinheit, Unbeschränktheit*, das *Allgemeine in dieser Vielheit*. Diese Form kommt in konkreterer Gestalt in unserem Bewußtsein so vor.

Wir wissen von vielen Dingen, aber immer nur von *einzelnen*. Als wollend ist der Geist nach *partikulären* Zwecken und Interessen bestimmt. In beiden Beziehungen aber, als vorstellend und wollend, verhält sich der Geist als ausschließende Besonderheit und steht also im Zusammenhang mit selbständigen anderen Dingen. Auch hier tritt der Gegensatz ein, indem der Geist seine *da-seiende* Einzelheit mit seiner als *allgemein* bestimmten, vorgestellten Einzelheit vergleicht. Den Reichtum der Kenntnisse, die ich *besitze*, vergleiche ich mit der *vorgestellten* Masse von Kenntnissen, finde beides, meine Wirklichkeit und die vorgestellte Allgemeinheit, unangemessen, und es wird gefordert, daß die wirkliche Vielheit weiter gefördert, vervollständigt, erschöpft und zur Allgemeinheit gebracht werde. Ebenso kann man sich im Praktischen eine *Allgemeinheit* der Befriedigung, Vollständigkeit der Triebe, Genüsse zum Plan machen, die man dann Glückseligkeit nennt. Die eine Totalität heißt Allgemeinheit des Wissens, die andere Totalität die des Besitzes, der Befriedigung, der Begierde, des Genusses. Allein die *Totalität* ist hier nur als *Vielheit* und *Allheit* gedacht, und sie bleibt daher der Endlichkeit, die nicht *alles* besitzen kann, gegenüberstehen. Ich ist so noch Ausschließendes gegen Ausschließendes; also Vieles ist als schlechthin ausschließend gegen anderes Vieles, und *Alles* ist nur eine äußerlich bleibende Abstraktion an dem Vielen. So wird nun gefunden, daß die Kenntnisse keine Grenze haben, so ist der

[178] Flug von Sternen zu Sternen unbegrenzt, und man kann sich wohl denken, daß die Naturwissenschaft alle Tiere kennt, aber nicht bis in ihre subtilsten Bestimmtheiten; ebenso ist es mit der Befriedigung der Triebe: viele Interessen und Zwecke kann der Mensch erreichen, aber alle oder die Glückseligkeit selbst nicht; die Allheit ist ein unerreichbares Ideal. Diese Endlichkeit *bleibt*, eben weil sie etwas Wahres ist; das Unwahre ist die Einheit, die Allgemeinheit; die Vielheit müßte ihren Charakter aufgeben, um unter die Einheit gesetzt zu werden. Das Ideal ist daher unerreichbar, eben weil es unwahr in sich ist, eine Einheit von vielem, die zugleich ein mannigfaltiges Außereinander bleiben soll. Der Zweck ferner und das Ideal, diesseits dessen man stehenbleibt, ist selbst ein wesentlich Endliches, und eben deswegen muß ich diesseits desselben stehenbleiben; denn in der Erreichung desselben würde ich doch nur Endliches erreichen.

ββ) *Der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen.* - Zu betrachten ist nun die Form des Gegensatzes des Endlichen gegen Unendliches, wie er in der *Reflexion als solcher* ist. Dies ist die Endlichkeit im Gegensatz zur Unendlichkeit, *beide für sich gesetzt*, nicht bloß als Prädikat, sondern als *wesentlicher* Gegensatz und so, daß das eine bestimmt ist als das Andere des anderen. Die Endlichkeit *bleibt* auch hier eben deswegen, weil das *Unendliche*, das ihr gegenübersteht, selbst ein Endliches ist, und zwar ein solches, das als das *Andere des Ersten* gesetzt wird. Erst das wahrhaft Unendliche, welches sich selbst als Endliches setzt, greift zugleich über sich als sein Anderes über und bleibt darin, weil es *sein Anderes* ist, in der Einheit mit sich. Ist aber das Eine, Unendliche nur als das Nicht-Viele, Nicht-Endliche bestimmt, so bleibt es jenseits des Vielen und Endlichen, und so bleibt das Viele des Endlichen selbst gleichfalls für sich stehen, ohne sein Jenseits erreichen zu können.

Wir müssen nun fragen, ob dieser Gegensatz Wahrheit hat, d. h. ob diese beiden Seiten auseinanderfallen und außereinander bestehen. In dieser Rücksicht ist schon gesagt, daß

[179] wir, wenn wir das Endliche als endlich setzen, darüber hinaus sind. In der Schranke haben wir eine Schranke, aber nur, indem wir darüber hinaus sind; sie ist nicht mehr das Affirmative; indem wir dabei sind, sind wir nicht mehr dabei.

Das Endliche bezieht sich auf das Unendliche, *beide schließen sich gegeneinander aus*; näher betrachtet soll das Endliche das *Begrenzte* und die *Grenze desselben das Unendliche* sein.

Bei der ersten Form begrenzte ein Besonderes ein anderes; hier hat das Endliche am Unendlichen selbst eine Grenze. Wenn nun das Endliche begrenzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite steht, so ist das Unendliche selbst auch ein Begrenztes; es hat am Endlichen eine Grenze, es ist das, was das Endliche nicht ist, hat ein Drüben und ist so ein Endliches, Begrenztes. Wir haben so statt des Höchsten ein *Endliches*. Wir haben nicht das, was wir wollen, wir haben nur ein Endliches an diesem Unendlichen. Oder sagt man auf der anderen Seite, daß das Unendliche nicht begrenzt wird, so wird das Endliche auch nicht begrenzt; wird es nicht begrenzt, so ist es nicht vom Unendlichen verschieden, sondern fließt mit ihm zusammen, ist identisch mit ihm in der Unendlichkeit wie vorher in der Endlichkeit. Dies ist die abstrakte Natur dieses Gegensatzes. Wir müssen dies im Bewußtsein behalten; dies festzuhalten ist von durchgängiger Wichtigkeit in Rücksicht aller Formen des reflektierenden Bewußtseins und der Philosophie. Eben in der *absoluten Entgegensetzung* verschwindet der Gegensatz selbst; beide Seiten des Verhältnisses verschwinden zu leeren Momenten, und das, was ist und bleibt, ist die *Einheit* beider, worin sie aufgehoben sind.

Das Endliche *konkreter* gefaßt ist Ich, und das Unendliche ist zuerst das Jenseits dieses Endlichen, das Negative desselben; als das Negative des Negativen ist das Unendliche aber das Affirmative. Auf die Seite des Unendlichen fällt somit die *Affirmation*, das Seiende, das Jenseits des Ich,

[180] meines Selbstbewußtseins, meines Bewußtseins als Können, als Wollen. Aber es ist bemerkt worden, daß es das *Ich selbst* ist, welches hier zunächst das Jenseits als das Affirmative bestimmt hat; diesem ist aber entgegengesetzt jenes Ich, welches wir vorher als das *Affirmative* bestimmt haben: ich bin unmittelbar, ich bin eins mit mir selbst.

Wenn das Bewußtsein sich als endlich bestimmt und jenseits das Unendliche ist, so macht dies Ich dieselbe Reflexion, die wir gemacht haben, daß jenes Unendliche nur ein verschwindendes ist, nur ein *von mir gesetzter Gedanke*. Ich bin der, welcher jenes Jenseits produziert und mich dadurch als endlich bestimme, beides ist mein Produkt; verschwindend sind sie in mir; ich bin der Herr und Meister dieser Bestimmung, und so ist das zweite gesetzt, daß *ich* das jenseits gelegte *Affirmative* bin; ich bin die Negation der Negation; ich bin es, in welchem der Gegensatz verschwindet, ich die Reflexion, sie zunichte zu machen. Das Ich richtet so durch seine eigene Reflexion jene sich auflösenden Gegensätze zugrunde.

γγ) *Die absolute Behauptung des Endlichen in der Reflexion.* - Hier stehen wir nun auf diesem Punkt und wollen sehen, wie es dem Endlichen geschieht, ob wirklich, real von ihm loszukommen ist und es sein Recht erhält, nämlich *wahrhaft aufgehoben* zu werden, sich zu verunendlichen, oder ob es *in seiner Endlichkeit stehenbleibt* und nur die *Form* des Unendlichen dadurch erhält, daß das Unendliche ihm gegenüber ein Endliches ist. Es scheint hier der Fall zu sein, daß die Reflexion das Nichtigke nicht stehenlassen will und als wolle das Selbstbewußtsein Ernst machen mit seiner Endlichkeit und sich ihrer wahrhaft entäußern. Aber das ist gerade, was hier nicht geschieht, sondern nur Schein ist; vielmehr geschieht hier, daß das Endliche sich *erhält*, ich mich an mir halte, meine Nichtigkeit nicht aufgebe, aber mich darin zum Unendlichen mache, zum *wirksamen betätigenden Unendlichen*. Was wir also haben, ist, daß das endliche Ich, indem es das Setzen eines Unendlichen jenseits seiner ist, das

[181] Unendliche selbst als ein Endliches gesetzt hat und darin mit sich als dem gleichfalls Endlichen identisch ist und nun als identisch mit dem Unendlichen sich zum Unendlichen wird. Es ist dies die höchste Spitze der Subjektivität, die an sich festhält, die Endlichkeit, die bleibt und sich darin zum Unendlichen macht, die unendliche Subjektivität, die mit allem Inhalt fertig wird; aber diese Subjektivität selbst, diese Spitze der Endlichkeit erhält sich noch. Aller Inhalt ist darin verflüchtigt und vereitelt; es ist aber nur diese Eitelkeit, die nicht verschwindet. Diese Spitze hat den Schein, Verzicht zu leisten auf das Endliche; aber sie ist es, worin die Endlichkeit *als solche* sich noch behauptet. Näher ist das abstrakte Selbstbewußtsein das reine Denken als die absolute Macht der Negativität, mit allem fertig zu werden, aber die Macht, die sich als *dies* Ich noch erhält, indem sie die ganze Endlichkeit aufgibt und dies Endliche als die Unendlichkeit, als das allgemeine Affirmative ausspricht. Der Mangel ist der der Objektivität. Bei der wahrhaften Verzichtleistung kommt es darauf an, ob diese Spitze noch einen Gegenstand hat.

Der betrachtete Standpunkt ist *die Reflexion in ihrer Völlendung*, die abstrakte Subjektivität, das Ich, das absolut idealisierende, als für welches aller Unterschied, Bestimmung, Inhalt aufgehoben und als ein nur durch es gesetzter ist. Das Bestimmende bin Ich, und *nur* Ich, und bin es als *dieses* Einzelne, als das unmittelbare Selbst, als Ich, der ich unmittelbar bin.

Ich bin in allem Inhalt die *unmittelbare Beziehung auf mich*, d. i. *Sein*, und bin es als *Einzelheit*, als die Beziehung der Negativität auf sich selbst. Das von mir Gesetzte ist, als von mir unterschieden gesetzt, das *Negative* und so als negiert, als *nur* gesetzt. Ich bin somit die *unmittelbare Negativität*. So bin Ich, dieser Ausschließende, wie ich unmittelbar bin - d. h. nach meinen Gefühlen, Meinungen, nach der Willkür und Zufälligkeit meiner Empfindung und meines Wollens -, das *Affirmative überhaupt*, gut. Aller objektive Inhalt, Gesetz,

[182] Wahrheit, Pflicht, verschwindet für mich, ich anerkenne nichts, nichts Objektives, keine Wahrheit; Gott, das Unendliche ist mir ein Jenseits, abgehalten von mir. Ich allein bin das Positive, und kein Inhalt gilt an und für sich, er hat keine Affirmation mehr an sich selbst, sondern nur insofern ich ihn setze; das Wahre und das Gute ist nur *mein Überzeugtsein*, und dazu, daß etwas gut ist, gehört nur dies mein Überzeugtsein, diese meine Anerkennung. In dieser Idealität aller Bestimmungen bin ich allein das Reale.

Dieser Standpunkt gibt sich nun zunächst an als den der Demut, und diese seine Demut besteht darin, daß das Ich das Unendliche, das Wissen und Erkennen Gottes von sich ausschließt, Verzicht darauf leistet und sich als Endliches dagegen bestimmt. Aber diese Demut widerlegt sich damit selbst, ist vielmehr Hochmut; denn ich *schließe eben das Wahre von mir aus*, so daß ich *als Dieser* im Diesseits *allein* das Affirmative und das an und für sich Seiende bin, wogegen alles andere verschwindet. Die wahre Demut tut vielmehr auf sich, auf *Diesen als das Affirmative* Verzicht und anerkennt nur das Wahre und Anundfürsichseiende als das Affirmative. Hingegen jene falsche Demut macht, indem sie das Endliche als das Negative, Beschränkte anerkennt, dasselbe zugleich zum einzigen Affirmativen, Unendlichen und Absoluten: Ich, Dieser, bin allein das einzige Wesenhafte, d. h. Ich, dies Endliche, bin das Unendliche. Das *Unendliche als Jenseitiges* ausgesprochen ist nur *durch mich* gesetzt. In dieser Bestimmung ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine solche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, sondern das Feste, Absolute, Perennierende geworden ist. Dadurch, daß diese Einheit durch das endliche Ich gesetzt ist, wird sie selbst zur endlichen Einheit. Das Ich heuchelt demütig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit sich nicht zu lassen weiß. Andererseits, indem das Wissen von einem Höheren wegfällt und nur die subjektive Rührung, das Belieben übrigbleibt, so verbindet die Einzelnen nichts *objektiv Gemeinsames*, und bei der

[183] beliebigen Verschiedenheit ihres Gefühls sind sie feindselig mit Haß und Verachtung gegeneinander gerichtet.

Diese Version des Standpunktes in der äußersten, inhaltsleeren Spitze der sich als absolut setzenden endlichen Subjektivität macht das Schwierige für die Auffassung dieses Standpunktes aus.

Die erste Schwierigkeit desselben ist, daß er ein solches Abstraktum ist; die zweite ist die Annäherung desselben an den philosophischen Begriff. Er grenzt an den philosophischen Standpunkt, denn er ist der höchste der Reflexion. Er enthält Ausdrücke, die oberflächlich angesehen dieselben scheinen, die die Philosophie hat. Er enthält die Idealität, Negativität, die Subjektivität, und dieses alles ist, für sich betrachtet, ein wahres und wesentliches Moment der Freiheit und der Idee. Ferner enthält er die Einheit des Endlichen und Unendlichen; dies muß auch von der Idee gesagt werden. Allerdings ist es die Subjektivität, welche aus sich selbst alle Objektivität entwickelt und somit als Form sich zum Inhalt umsetzt und erst wahre Form durch ihren wahren Inhalt wird. Dessenungeachtet aber ist, was so als das Nächste erscheint, sich das Entfernteste. Diese Idealität, dies Feuer, in dem alle Bestimmungen sich aufzehren, ist auf diesem Standpunkte noch *unvollendete Negativität*; ich als *unmittelbar*, *Dieser*, bin die einzige Realität; alle übrigen Bestimmungen sind ideell gesetzt, verbrannt. Nur ich erhalte mich, und alle Bestimmungen gelten, wenn Ich will. Nur die Bestimmung meiner selbst und daß alles nur durch mich gesetzt ist, ist, gilt. Die Idealität ist nicht durchgeführt; diese letzte Spitze enthält noch das, was negiert werden muß, daß ich als *Dieser* nicht Wahrheit, Realität habe. Ich allein bin selbst noch positiv, da doch alles nur durch Negation soll affirmativ werden. Der Standpunkt widerspricht sich so selbst. Er setzt die Idealität als Prinzip, und das die Idealität Vollführende ist selbst nicht ideal.

Die *Einheit des Endlichen und Unendlichen*, die in der Reflexion gesetzt ist, ist allerdings eine Definition der Idee,

[184] aber so, daß das Unendliche das Setzen seiner als des Endlichen ist, während das Endliche das Endliche seiner selbst und durch diese Aufgehobenheit die Negation seiner Negation und somit das Unendliche, dies Unendliche aber nur als Setzen seiner in sich selbst als des Endlichen und das Aufheben dieser Endlichkeit als solcher ist. Auf dem subjektiven Standpunkt hingegen ist diese Einheit noch in die Einseitigkeit gesetzt, daß sie, vom *Endlichen* selbst gesetzt, noch *unter der Bestimmung des Endlichen* ist; ich, dieser Endliche, bin das Unendliche. Somit ist diese Unendlichkeit selbst die Endlichkeit. Von dieser Affirmation, von diesem Unendlichen ist noch zu trennen diese Einzelheit meines endlichen Seins, meine unmittelbare Ichheit. Die Reflexion ist selbst das Trennende; sie versäumt aber hier ihr Geschäft des Trennens und Unterscheidens und kommt zur Einheit, die aber nur endliche Einheit ist. Sie unterläßt es hier, von dem Unendlichen und Affirmativen die unmittelbare Einzelheit des Ich, des Diesen abzutrennen, und statt das für sich haltungslose Einzelne in die Allgemeinheit zu versenken und die Affirmation in ihrer absoluten Allgemeinheit aufzufassen, in welcher sie das Einzelne in sich schließt, faßt sie die Einzelheit selbst unmittelbar als das Allgemeine. Dies ist der Mangel dieses Standpunktes. Die Gegensätze können nur beurteilt werden, wenn man sie auf den letzten Gedanken zurückführt.

Es ist der Standpunkt unserer Zeit, und die Philosophie tritt damit in ein eigenümliches Verhältnis. Wenn man diesen Standpunkt mit der früheren Religiosität vergleicht, so bemerkt man leicht, daß früher dies religiöse Bewußtsein einen an und für sich seienden Inhalt hatte, einen Inhalt, der die Natur Gottes beschrieb. Es war der Standpunkt der Wahrheit und der Würde. Die höchste Pflicht war, Gott zu erkennen, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten, und an das Fürwahrhalten, Wissen von diesem Inhalt war Seligkeit oder Verdammnis, absoluter Wert oder Unwert des Menschen geknüpft. Jetzt ist das Höchste, nicht von der

[185] Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, und damit weiß man auch nicht, was Recht und Pflicht ist. Aller objektive Inhalt hat sich zu dieser reinen, formellen Subjektivität verflüchtigt. In diesem Standpunkt liegt ausdrücklich entwickelt, daß ich *von Natur gut* bin; nicht *durch mich* oder durch mein Wollen bin ich es; sondern darin, daß ich *bewußtlos* bin, bin ich gut. Die entgegengesetzte Einsicht enthält vielmehr: ich bin nur gut durch meine selbstbewußte, geistige Tätigkeit, Freiheit; nicht ursprünglich durch die Natur ist es, daß ich gut bin, sondern es muß in meinem Bewußtsein hervorgehen, es gehört meiner geistigen Welt an. Die Gnade Gottes hat da ihr Werk; aber mein Dabeisein als Bewußtsein und als *mein* Wollen gehört auch notwendig mit dazu. Jetzt ist das Gutsein meine Willkür, denn alles ist durch mich gesetzt.

Bei diesem merkwürdigen Gegensatz in der religiösen Ansicht müssen wir eine ungeheure Revolution in der christlichen Welt erkennen: es ist ein ganz anderes *Selbstbewußtsein* über das Wahre eingetreten. Alle Pflicht, alles Recht hängt von dem innersten Bewußtsein, dem Standpunkt des religiösen Selbstbewußtseins, der Wurzel des Geistes ab, und diese ist das Fundament aller Wirklichkeit. Doch hat sie nur Wahrheit, wenn sie die Form für den *objektiven Inhalt* ist. Auf jenem inhaltslosen Standpunkt hingegen ist gar *keine Religion möglich*, denn ich bin das Affirmative, während die an und für sich seiende Idee in der Religion schlechthin durch sich und nicht durch mich gesetzt sein muß; es kann also hier keine Religion sein, sowenig als auf dem Standpunkt des sinnlichen Bewußtseins.

Die Philosophie ist in dieser Rücksicht etwas Besonderes. Ist die allgemeine Bildung in das Bewußtsein gesetzt, so ist die Philosophie ein Geschäft, eine Weise der Ansicht, die außerhalb der Gemeine ist, ein Geschäft, das einen besonderen Ort hat, und so ist auch Religionsphilosophie nach der Zeitansicht etwas, was nicht in der Gemeine Bedeutung haben kann, und sie hat vielmehr Opposition, Feindseligkeit von allen Seiten zu erwarten.

War nun das erste Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen das *natürliche* und unwahre, weil die Menge und Vielheit der Besonderheit der Allgemeinheit gegenüber festgehalten wurde, sehen wir ferner als das zweite Verhältnis das in der *Reflexion*, wo die Endlichkeit in der ganz vollendeten Abstraktion des reinen Denkens liegt, das sich nicht wirklich als allgemeines faßt, sondern als Ich, als Dieser bleibt, so ist jenes Verhältnis zu betrachten, wie es sich in der *Vernunft* offenbart.

γ. Die vernünftige Betrachtung der Endlichkeit

Dieser Standpunkt ist zunächst so zu betrachten, wie er *im Verhältnis* steht mit der Form der Reflexion in ihrer höchsten Spitze. Der Übergang von diesem Standpunkt muß seiner Natur nach dialektisch sein und gemacht werden; dies gehört jedoch der Logik an. Wir wollen so verfahren, daß wir ihn auf konkrete Weise darstellen und in Ansehung der Notwendigkeit des Übergangs nur an die eigene Konsequenz dieses Standpunktes appellieren. Er sagt: *ich als endlich bin ein Nichtiges*, welches aufzuheben ist; aber diese Aufhebung ist doch wohl nicht vollbracht, wenn diese *unmittelbare Einzelheit* zugleich *bleibt*, und so bleibt, daß *nur* dies Ich das Affirmative wird, wie es der Standpunkt der Reflexion angibt. Das Endliche, das sich zum Unendlichen steigert, ist nur *abstrakte Identität*, *leer* in sich selbst, die höchste Form der Unwahrheit, die Lüge und das Böse. Es muß daher ein Standpunkt aufgezeigt werden, wo das Ich in dieser Einzelheit in der Tat und Wirklichkeit Verzicht auf sich tut. Ich muß die in der Tat *aufgehobene* partikulare Subjektivität sein; so muß ein *Objektives* von mir anerkannt sein, welches in der Tat für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich als dieses Ich negiert bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Die Freiheit der Reflexion ist eine solche, die nichts in sich entstehen läßt und, da sie doch entstehen lassen muß, in diesem Setzen ohne Gesetz und Ordnung

[187] verfährt, d. h. nichts Objektives entstehen läßt. Soll wirklich ein Objektives anerkannt werden, so gehört dazu, daß ich als *Allgemeines* bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dies ist nun nichts anderes als der Standpunkt der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dies Tun, diese Tätigkeit der denkenden Vernunft und des vernünftig Denkenden, sich als Einzelner als das Allgemeine zu setzen und, sich als Einzelnen aufhebend, sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Philosophie ist ebenso denkende Vernunft, nur daß bei ihr dies Tun, welches Religion ist, in der Form des Denkens erscheint, während die Religion, als sozusagen unbefangene denkende Vernunft, in der Weise der Vorstellung stehenbleibt.

Von diesem Standpunkt sind nun die allgemeinen Bestimmungen, die näheren Gedankenbestimmungen aufzuweisen.

Zuerst ist gesagt, die Subjektivität gibt ihr Einzelnes auf im Objekt, ein Objektives überhaupt anerkennend. Dies Objekt kann *nichts Sinnliches* sein; vom sinnlichen Gegenstand weiß ich, da ist mir die Sache das Bestehende, aber darin ist meine Freiheit noch nicht; die Unwahrheit des sinnlichen Bewußtseins müssen wir hier voraussetzen. Die notwendige Bestimmung ist, daß dies Objektive als Wahrhaftes, Affirmatives *in der Bestimmung des Allgemeinen* ist; in diesem Anerkennen eines Objekts, eines Allgemeinen tue ich Verzicht auf meine Endlichkeit, auf mich als Diesen. Mir gilt das Allgemeine; ein solches wäre nicht, wenn ich als Dieser erhalten bin. Dies ist auch in dem unmittelbaren Wissen von Gott vorhanden; ich weiß von dem objektiv Allgemeinen, das an und für sich ist, aber weil es nur unmittelbares Verhalten ist und die Reflexion noch nicht eintritt, so ist dies Allgemeine, dies Objekt des Allgemeinen, selbst nur ein Subjektives, dem die an und für sich seiende Objektivität fehlt. Die letzte Reflexion ist denn nur, daß diese Bestimmungen nur ins Gefühl gelegt, in dem subjektiven Bewußtsein eingeschlossen sind, das auf sich nach seiner unmittelbaren Partikularität

[188] noch nicht Verzicht geleistet hat, so daß diese Bestimmung des objektiv Allgemeinen als solchen noch nicht hinreichend ist. Es gehört vielmehr dazu, daß das abstrakt Allgemeine auch einen *Inhalt, Bestimmungen* in sich hat; so ist es erst für mich als an und für sich seiend vorhanden. Wenn es leer ist, so ist die Bestimmtheit nur eine *gemeinte*, sie fällt auf *mich*, mir bleibt aller Inhalt; alle Tätigkeit, alle Lebendigkeit, das Bestimmen und Objektivieren ist nur das *meine*; ich habe nur einen toten, leeren Gott, ein sogenanntes höchstes Wesen, und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur subjektiv, bringt es nicht zur wahrhaften Objektivität. Auf diesem letzteren Standpunkt findet nur *Gewißheit*, aber keine *Wahrheit* statt, und ich kann dabei noch ganz als Dieses, Endliches bestimmt bleiben. Die Objektivität ist dann nur Schein.

Nicht bloß für die Philosophie ist der Gegenstand inhaltvoll, sondern dies ist ein Gemeinsames der Philosophie und Religion; ein Unterschied in der Ansicht beider ist hier noch nicht vorhanden.

Hieran knüpft sich die Frage: wie ist das Subjekt darin bestimmt? Dasselbe ist in Beziehung auf den anerkannten Gegenstand *denkend* bestimmt. Tätigkeit des Allgemeinen ist das Denken, ein Allgemeines zum Gegenstand habend; hier soll das Allgemeine sein das schlechthin absolut Allgemeine. Die Beziehung auf solchen Gegenstand ist deshalb das Denken des Subjekts; der Gegenstand ist das Wesen, das Seiende für das Subjekt. Der Gedanke ist nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv.

Bei dem Gedanken über die Sache, reflektierend, bin ich subjektiv, habe meine Gedanken darüber; die Sache denkend, den Gedanken derselben denkend, ist die Beziehung *meiner als Besonderes* gegen die Sache weggenommen, und ich verhalte mich objektiv; ich habe darin Verzicht getan auf mich als Diesen nach seiner Partikularität und bin Allgemeines; dies und denken, daß das Allgemeine mein Gegenstand ist, ist dasselbe; ich tue hier *actualiter, realiter* Verzicht

[189] auf mich. Das Wirken und Leben in der Objektivität ist das wahrhafte Bekenntnis der Endlichkeit, die reale Demut.

Es kann bemerkt werden, daß wesentliche Bestimmung des Denkens ist, daß es *vermittelnde Tätigkeit* ist, vermittelte Allgemeinheit, die als Negation der Negation Affirmation ist. Es ist Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung. Allgemeinheit, Substanz sind solche Gedanken, die nur sind durch Negation der Negation. So ist die Weise der Unmittelbarkeit darin enthalten, aber nicht mehr allein. So kommt der Ausdruck vor: wir wissen unmittelbar von Gott. Wissen ist die reine Tätigkeit und ist nur [als] das Unreine, Unmittelbare negierend. Auf empirische Weise können wir von Gott wissen; dieser allgemeine Gegenstand ist so unmittelbar vor mir, ohne Beweise. Diese Unmittelbarkeit im empirischen Subjekt ist teils selbst Resultat vieler Vermittlungen, teils nur eine Seite dieser Tätigkeit. Ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft wiederholt, einzeln durchgegangen ist; es wird gespielt mit unmittelbarer Tätigkeit als Resultat so vieler vermittelnder Aktionen. Dasselbe ist der Fall mit der Gewohnheit, die uns zur zweiten Natur geworden. Das einfache Resultat der Entdeckung des Kolumbus ist Resultat vieler vorhergegangener einzelner Tätigkeiten, Überlegungen.

Die *Natur* einer solchen Tätigkeit ist verschieden von der *Erscheinung*; so ist die Natur des Denkens diese Gleichheit mit sich selbst, diese reine Durchsichtigkeit der Tätigkeit, die in sich Negation des Negativen ist, und das Resultat ist es, das sich zum Unmittelbaren macht, als Unmittelbares erscheint.

Ich bin also in der Beziehung auf den Gegenstand als denkend bestimmt, und zwar nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in der affirmativen Religion; in der *Andacht*, die von *denken* und *Gedachtem* herkommt, ist Gott für mich. Dies Denken des Allgemeinen ist dann eine bestimmte Weise, wie ich bin, als rein Denkendes. Das Weitere ist, daß ich in

[190] der Andacht, in dieser Beziehung zur allgemeinen Substanz *auf mich reflektiert bin*, mich von diesem Gegenstand, ihn von mir *unterscheide*, denn ich habe *mich* aufzugeben; darin liegt das Bewußtsein *meiner*, und sofern ich nur Andacht habe als mich gegen Gott aufgebend, bin ich nur als Reflexion zugleich aus Gott in mich. Wie bin ich nun in dieser Rücksicht bestimmt, Ich, das wiedererscheint? Hier bin ich *als Endliches* bestimmt auf wahrhafte Weise, endlich als unterschieden von diesem Gegenstand, als das Partikulare gegen das Allgemeine, als das Akzidentelle an dieser Substanz, als ein Unterschied, als ein Moment bestimmt, das zugleich nicht für sich ist, sondern das auf sich Verzicht geleistet hat und sich als endlich weiß. So also bleibe ich im Bewußtsein meiner selbst, und dies kommt daher, daß der *allgemeine Gegenstand* jetzt *an sich selbst Gedanke* ist und den Inhalt hat in sich, in sich bewegende Substanz und, als innerer Prozeß, in dem er seinen Inhalt erzeugt, nicht leer, sondern absolute Erfüllung ist. Alle *Besonderheit* gehört ihm an; als Allgemeines ist es gegen mich *übergreifend*, und so schaue ich mich an als endlich, daß ich bin ein *Moment in diesem Leben*, als das, welches sein besonderes Sein, sein Bestehen nur hat in dieser Substanz und in ihren wesentlichen Momenten. So bin ich nicht nur an sich, sondern auch actualiter als endlich gesetzt. Eben darum behalte ich mich nicht als Unmittelbares, als Affirmatives.

Betrachteten wir nun bisher in konkreter Weise das Verhältnis des Ich zur allgemeinen Substanz, so hätten wir noch das *abstrakte Verhältnis* des Endlichen zum Unendlichen überhaupt zu betrachten.

In der *Reflexion* steht das Endliche dem Unendlichen nur so gegenüber, daß *das Endliche verdoppelt* ist. Das Wahre ist die *untrennbare Einheit beider*. Es ist dies das, was wir eben in konkreterer Form als Verhältnis des subjektiven Ich zum Allgemeinen betrachtet haben. Das Endliche ist nur wesentliches Moment des Unendlichen; das Unendliche ist die absolute Negativität, d. h. Affirmation, die aber Vermittlung in

[191] sich selbst ist. Die *einfache* Einheit, Identität und abstrakte Affirmation des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es ist ihm wesentlich, sich *in sich zu dirimieren*; es ist darin erstens die Affirmation, dann zweitens die Unterscheidung, und drittens tritt die Affirmation als Negation der Negation und so erst als das Wahre hervor. Der Standpunkt des Endlichen ist ebensowenig das Wahre; sondern es muß sich aufheben, und dies Negieren ist erst das Wahre. Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen: Gott ist es selbst, der sich verendlicht, *Bestimmungen in sich setzt*. Dies nun könnte uns zunächst ungöttlich scheinen; aber wir haben es auch in den gewöhnlichen Vorstellungen von Gott schon, denn wir sind gewohnt, an ihn als Schöpfer der Welt zu glauben. Gott erschafft eine Welt; Gott bestimmt, außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber; er und die Welt sind zwei. Gott schafft die Welt aus nichts; d. h. außer der Welt ist nichts Äußerliches da, denn sie ist die Äußerlichkeit selbst. Nur Gott ist; Gott aber nur durch Vermittlung seiner mit sich; er will das Endliche; er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Anderen seiner, zu einem Endlichen, denn er hat ein Anderes sich gegenüber. Dies Anderssein aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Er ist so das Endliche gegen Endliches; das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, in der er sich selbst hat. Das Schaffen ist die Tätigkeit; darin liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen. Doch dies Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben, denn es ist Gottes; es ist sein Anderes und ist dennoch in der Bestimmung des *Anderen* Gottes. Es ist das Andere und *nicht* Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes; es richtet sich zugrunde. Dadurch aber ist das Anderssein ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er als Resultat seiner durch sich sich selbst erhält.

Nach dieser Betrachtung sind wohl zu unterscheiden die zwei Unendlichkeiten: die wahre und die bloß schlechte des Verstandes. So ist denn das Endliche Moment des göttlichen Lebens.

c. Übergang zum spekulativen Begriff der Religion

Für die entwickelte vernünftige Betrachtung des Endlichen gelten nicht mehr die einfachen Formen eines *Satzes*. „Gott ist unendlich, Ich endlich“, dies sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen, die dem nicht angemessen sind, was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Seiende; ebenso ist das Unendliche nicht fest: diese Bestimmungen sind nur *Momente des Prozesses*. Gott ist ebenso auch als Endliches und das Ich ebenso als Unendliches. Das „ist“, welches in solchen Sätzen als ein Feststehendes betrachtet wird, hat, in seiner Wahrheit gefaßt, keinen anderen Sinn als nur den der *Tätigkeit*, Lebendigkeit und Geistigkeit.

Auch Prädikate reichen zur Bestimmung nicht aus, am wenigsten *einseitige* und nur *vorübergehende*. Sondern was wahr und die Idee ist, ist durchaus nur als die *Bewegung*. So ist Gott diese Bewegung in sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dies Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Die Alten haben besonders diese Abstraktionen gehabt; es sind Erzeugnisse des Beginnens des reflektierenden, abstrakten Denkens. Platon hat indessen schon das Unendliche als das Schlechte anerkannt und das Bestimmte als das Höhere, die sich in sich begrenzende Grenze für höher als das Unbegrenzte. Das Wahre ist die Einheit des Unendlichen, in der das Endliche enthalten. Das Resultat ist, daß wir uns von dem Schreckbild des

[193] Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen losmachen müssen. Gegen das Verhalten, von Gott wissen zu wollen und eine positive Beziehung zu ihm zu haben, läßt man das Schreckbild los, daß dies eine Anmaßung sei, und spricht dagegen mit vieler Salbung und Erbauung und mit verdrießlicher Demut; diese Anmaßung kommt aber allerdings der Philosophie wie der Religion zu. Es ist auf diesem Standpunkt gleichgültig, ob ich den Inhalt, Gott, denkend erkenne oder ihn auf Autorität oder mit dem Herzen, mit innerer Erleuchtung oder wie es sonst sei für wahr halte; gegen alles dies wird das Schreckbild der Anmaßung, Gott erkennen, durch Endliches Unendliches erfassen zu wollen, aufgestellt. Dieses Gegensatzes müssen wir uns ganz entschlagen, und zwar durch die Einsicht, was für eine Bewandnis es damit hat.

Wer dieses Phantoms sich nicht entschlägt, der versenkt sich in die Eitelkeit; denn er setzt das Göttliche als die Ohnmacht, zu sich selbst kommen zu können, während er seine eigene Subjektivität festhält und aus dieser die Ohnmächtigkeit seines Erkennens versichert. Dies ist dann erst recht die subjektive Unwahrheit, die Heuchelei, die das Endliche sich behält, die Eitelkeit des Endlichen eingesteht, aber dies zugestandene, bekannte Eitle doch beibehält und zum Absoluten macht und damit vom Erkennen und von der inhaltsvollen objektiven Religion und Religiosität abhält und sie vernichtet oder nicht aufkommen läßt. - Dieser Eitelkeit der sich erhaltenden Subjektivität, diesem Ich sind wir entgangen, uns in die Sache versenkend; es wird Ernst mit der Eitelkeit gemacht. Dies ist eine Folge in Rücksicht auf unser Tun in der Wissenschaft.

Das *negative* Verhältnis des Bewußtseins zum Absoluten stützt man auf die *Beobachtung*. Für das Bewußtsein sei nur Endliches; das Unendliche dagegen sei nur bestimmungslos (an sich damit, wie wir gesehen haben, nur subjektiv), und das Bewußtsein habe nur ein negatives Verhältnis zu demselben. Weil sich, sagt man nun, in der Beobachtung nur solches

[194] Verhältnis *finde*, so sei es *unmöglich*, vom Absoluten, von der Wahrheit zu wissen. Über diese Wendung ist noch einiges zu bemerken.

Nimmt man *Möglichkeit und Unmöglichkeit* überhaupt, insofern sie einen *bestimmten* Sinn haben, so betreffen beide das *Innere, den Begriff* eines Gegenstandes, das, was er an sich ist; sie müssen also durch die Natur des Begriffs selbst entschieden werden. Auf dem Standpunkt des Bewußtseins als beobachtenden, auf diesem Standpunkt des *Beobachtens* kann aber *nicht* von dem Inneren, dem Begriff gesprochen werden, denn er tut Verzicht darauf, das zu erkennen, was das Innere anbetrifft; er hat nur das vor sich, was in das äußere Bewußtsein als solches fällt. Möglichkeit und Unmöglichkeit fallen also nicht in diese Sphäre.

Aber dieser Standpunkt gibt vor, daß eben, was ist, d. h. was in dieses wahrnehmende Bewußtsein fällt, das sei, was den *Maßstab* der *Möglichkeit* und daraus den Begriff dafür abgebe; unmöglich sei das, was wider die Erfahrung gehe.

Hiergegen ist zu bemerken, daß dieses Beobachten sich *willkürlich auf die Sphäre des endlichen Bewußtseins beschränkt*. Es gibt aber noch andere Sphären, die *beobachtet werden können*, nicht bloß diese, deren Inhalt nur Endliches gegen Endliches ist, sondern solche, wo das Göttliche als an und für sich seiendes im Bewußtsein ist. Das affirmative Bewußtsein des Absoluten in Form der unbefangenen Religiosität, der Andacht, oder in Form der philosophischen Erkenntnis kann *auch* beobachtet werden und gibt ein ganz anderes Resultat als der Standpunkt des endlichen Bewußtseins, das beobachtende Subjekt mag nun diese höheren Formen des Bewußtseins *an anderen* oder *an ihm selbst* beobachten. Denn bei der Verkehrtheit jenes Standpunktes kann es wohl sein, daß die *religiöse Empfindung* affirmativer und gehaltvoller ist als das *Bewußtsein*: es kann im Herzen mehr sein als im Bewußtsein, insofern es bestimmtes, erkennendes, beobachtendes Bewußtsein ist; beides kann unterschieden sein. Es kommt nur darauf an, an dem Bewußtsein das Erkennen

[195] auszugleichen mit demjenigen, was ich als Geist an und für mich selbst bin.

Die Überzeugung aber, daß der Geist nur ein negatives Verhältnis zu Gott habe, ruiniert, verdirbt die Empfindung, die Andacht, das religiöse Verhalten; denn Denken ist die Quelle, der Boden, auf dem das Allgemeine überhaupt, Gott ist; das Allgemeine ist im Denken und für das Denken. Nur der Geist in seiner Freiheit, d. h. als denkend, hat den Inhalt der göttlichen Wahrheit und liefert ihn der Empfindung; *sein* Inhalt ist der Gehalt der Empfindung in Rücksicht auf alle wahre Andacht und Frömmigkeit. Wenn man im denkenden Bewußtsein das festhält, daß kein affirmatives Verhältnis zu Gott sei, so geht damit der Empfindung aller Inhalt aus; wie jene Sphäre sich selbst leer macht, so ist auch die Empfindung hohl, wie ich nicht sehen kann ohne äußeres Licht. Wenn der Inhalt auf diesem Boden negiert, vertrieben wird, so ist das nicht mehr vorhanden, was die wahre Bestimmung der Empfindung abgeben kann. Wenn daher einerseits zugegeben werden muß, daß in der Andacht mehr sein kann als im religiösen Bewußtsein, so ist es andererseits Willkür oder Ungeschicklichkeit, daß das, was in ihm selbst oder bei anderen vorhanden ist, nicht beobachtet wird. Eigentlich aber ist diese Willkür, diese Ungeschicklichkeit hier nicht erst eintretend; sondern wenn nur *beobachtet* werden soll, so ist damit die Beobachtung auf das Feld der Endlichkeit *beschränkt*; denn beobachten heißt, sich *zu einem Äußerlichen* verhalten, was darin äußerlich *bleiben* soll. Dies ist nur insofern gesetzt, als es sich selbst äußerlich ist; das ist das Endliche. Wenn man also auf solchem Standpunkt steht, so hat man auch nur solches vor sich, was dieses Standpunktes wert und demselben angemessen ist.

Will die Beobachtung das Unendliche seiner wahren Natur nach beobachten, so muß sie selbst *unendliche*, d. h. nicht mehr Beobachtung der Sache, sondern die *Sache selbst* sein. Auch das spekulative Denken kann man beobachten, aber es ist nur für den Denkenden selbst; ebenso ist die Frömmigkeit

[196] nur für den Frommen, d. h. der zugleich das *ist*, was er beobachtet. Hier ist es der Fall, daß gar nicht bloß beobachtet wird, sondern der Beobachter ist zu dem Gegenstand in einem Verhältnis, so daß das Beobachten nicht ein rein äußeres ist; er ist nicht rein Beobachter, nicht bloß in einem negativen Verhältnis zu dem, was er beobachtet.

Es folgt hieraus, daß, um den Boden der Religion zu finden, wir das Verhältnis des Beobachtens aufgeben müssen; diesen empirischen Standpunkt müssen wir verlassen, eben deswegen, weil er nur dieser ist und weil er sich, wie wir sahen, durch sich selbst aufgehoben hat. Die Reflexion hat zwar das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen; dies ist jedoch selbst nur als eine Negation gesetzt. Sie geht zwar fort bis zur Forderung, das Endliche als Unendliches zu setzen, aber es ist gezeigt worden, daß diese Forderung nur in Beziehung auf das Affirmative sein muß; d. h. in der Beobachtung ist das Endliche zum Unendlichen gemacht und doch als Endliches geblieben und festgehalten. Und zugleich ist doch die Forderung des Aufhebens des Endlichen vorhanden.

Nachdem sich uns nun aber das Endliche und der Standpunkt der Reflexion aufgehoben hat, sind wir zu dem Standpunkt der unendlichen Beobachtung und des spekulativen Begriffs gelangt, d. h. zu der Sphäre, in welcher sich uns der wahrhafte Begriff der Religion aufschließen wird.

3. Der spekulative Begriff der Religion

Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein zu Hause sein kann. Die Grundbestimmung ist das affirmative Verhalten des Bewußtseins, welches nur ist als Negation der Negation, als das *Sichaufheben der Bestimmungen des Gegensatzes*, die von der *Reflexion* als *beharrend* genommen werden. Der Boden der Religion ist insofern dies Vernünftige und näher das Spekulative. Die Religion ist aber nicht nur so ein Abstraktes, ein affirmatives Verhalten, wie es eben bestimmt ist, zum Allgemeinen; wäre sie nur so, würde aller

[197] weitere Inhalt außer ihr sich befinden, von außen hereinkommen; wäre er dann in der Wirklichkeit, so müßte es noch andere Wirklichkeit außer der Religion geben. Der Standpunkt der Religion ist dieser, daß das Wahre, zu dem das Bewußtsein sich verhält, *allen Inhalt* in sich hat, und dies Verhalten ist damit selbst sein Höchstes, sein absoluter Standpunkt.

Die Reflexion ist die Tätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum anderen zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zustande zu bringen. Der Boden dagegen der Religion ist das absolute Bewußtsein, so daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist. Solchem Gegenstand ist das bloße Reflektieren nicht angemessen.

Wenn wir bisher den Ausdruck „Bewußtsein“ gebraucht haben, so drückt dies nur die Seite der Erscheinung des Geistes aus, das wesentliche *Verhältnis* des Wissens seines Gegenstandes. Ich bin so als Verhältnis bestimmt; der Geist ist aber wesentlich dies, nicht bloß im Verhältnis zu sein. In das Bewußtsein fällt das Endliche; das Objekt bleibt darin selbständig stehen. Der Geist ist nicht nur ein solches Wissen, wo das Sein des Gegenstandes vom Wissen selbst getrennt ist, nicht nur in der Weise des Verhältnisses, nicht bloß Form des Bewußtseins. Von diesem Verhältnis abstrahierend, sprechen wir vom *Geist*, und *das Bewußtsein fällt dann als Moment in das Sein des Geistes*; wir haben damit ein affirmatives Verhältnis des Geistes zum absoluten Geist. Erst diese Identität, daß das Wissen in seinem Objekt sich für sich setzt, ist der Geist, die Vernunft, die als gegenständlich für sich selbst ist. Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist *als der wissende das Gewußte*. Dies ist nicht bloß ein *Verhalten* des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist *das Sichbeziehende* auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, *das Selbstbewußtsein*

[198] *des absoluten Geistes*. Hierin fällt sein Bewußtsein, das vorher als Verhältnis bestimmt war. Das Bewußtsein als solches ist das endliche Bewußtsein, das Wissen von einem Anderen als dem Ich. Die Religion ist auch Bewußtsein und hat somit das endliche Bewußtsein an ihr, aber als endliches aufgehoben; denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Die Endlichkeit des Bewußtseins tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet; aber dies endliche Bewußtsein ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. *sich als endliches Bewußtsein zu setzen*. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtsein oder den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich *durch Vermittlung des endlichen Geistes*. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.

Der absolute Geist in seinem Bewußtsein ist *Sichwissen*; weiß er anderes, so hört er auf, absoluter Geist zu sein. Auf diese Bestimmung wird hier behauptet, dieser Inhalt, den das Wissen des absoluten Geistes hat von sich selbst, sei die absolute Wahrheit, alle Wahrheit, so daß diese Idee allen Reichtum der natürlichen und geistigen Welt in sich faßt, die einzige Substanz und Wahrheit dieses Reichtums ist und alles nur Wahrheit hat in ihr als Moment ihres Wesens.

Der *Beweis der Notwendigkeit*, daß so dieser Inhalt der Religion die absolute Wahrheit ist, insofern er vom *Unmittelbaren* anfängt und jenen Inhalt als Resultat eines anderen Inhalts zeigt, liegt vor unserer Wissenschaft und uns bereits im Rücken. Als wir oben an seiner Stelle diesen Beweis lieferten, sahen wir bereits, wie die *Einseitigkeit seines Ganges*, daß der Inhalt nicht als absolut, sondern als Resultat erscheint, sich *selbst aufhebt*. Denn eben das Erste - entweder

[199] die logische Abstraktion des Seins oder die endliche Welt -, dies Erste, *Unmittelbare*, nicht gesetzt Erscheinende wird in dem Resultat selbst gesetzt als ein *Gesetztes*, nicht Unmittelbares, und degradiert vom Unmittelbaren zum Gesetzten, so daß der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee wie der Natur und des endlichen Geistes. Oder der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist das Erste und einzige Wahre, in welchem die endliche Welt, die so ein Gesetztes ist, als Moment ist.

Jener Gang also, der sich zunächst als ein Gang *vor* der Religion zeigte, wo vom Unmittelbaren begonnen wird, ohne Bezug auf Gott, so daß Gott dadurch erst *wird*, ist nun vielmehr Moment *innerhalb* der Religion selbst, aber in anderer Gestalt und Form als in jener ersten Weise, wo er gleichsam nur unbefangen in Rücksicht auf Gott ist; hier ist vielmehr Gott schlechthin das *Erste* und jener Gang die *Tätigkeit und Bewegung der Idee des absoluten Geistes in ihr selbst*. Der Geist ist für sich, d. h. macht sich zum Gegenstand, ist gegen den Begriff für sich selbst bestehend, das, was wir Welt, Natur heißen; diese DIRECTION ist erstes Moment. Das andere ist, daß dieser Gegenstand sich selbst zurückbewegt zu dieser seiner *Quelle*, der er angehörig bleibt und zu der er sich zurückbegeben muß; diese Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geist als absoluter ist zunächst das *Sich-Erscheinende*, das für sich seiende Fürsichsein; die *Erscheinung als solche ist die Natur*, und er ist nicht nur das Erscheinende, nicht nur das Für-Eines-, sondern das *Fürsichselbstsein*, das *Sich-Erscheinende*; damit ist er denn Bewußtsein seiner als Geist. So ist das zunächst als Notwendigkeit betrachtete Moment innerhalb des Geistes selbst, und wir haben dem Wesen nach jene Notwendigkeit auch innerhalb der Religion, aber nicht als unmittelbares Dasein, sondern als Erscheinung der Idee, nicht als Sein, sondern als Erscheinung des Göttlichen. Die konkrete Erfüllung des Begriffs der Religion ist nun seine Produzierung durch sich selbst. Er selbst ist es, der sich

[200] konkret macht und sich zur *Totalität seiner Unterschiede* vollendet, so daß der Begriff, indem er nur durch diese Unterschiede ist, sich selbst zum Gegenstand wird. Der Begriff, den wir so festgestellt haben, ist das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes, dies Selbstbewußtsein, daß er für sich ist; für sich ist er Geist; das, worin ein Unterschied seiner von ihm ist, dies ist Moment der Natur. Populär gesprochen heißt dies: Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen; der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist, kein Drittes, worin beide neutralisiert werden; sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist einmal eine Seite und das andere Mal das, was über die andere Seite übergreift und so die Einheit beider ist. In dieser weiteren konkreten Bestimmung des Geistes geschieht es, daß der Begriff Gottes sich zur Idee vollendet.

Das Geistige ist die absolute Einheit des Geistigen und Natürlichen, so daß dies nur ist ein vom Geist Gesetztes, Gehaltenes. In dieser Idee sind folgende Momente: a) Die substantielle, absolute, subjektive *Einheit* beider Momente, die Idee in ihrer sich selbst gleichen Affirmation. b) Das *Unterscheiden* des Geistes in sich selbst, so daß er nun sich setzt als seiend für dies von ihm - durch ihn selbst gesetzte - Unterschiedene. c) Indem dies Unterscheiden selbst *in jener Einheit* der Affirmation gesetzt ist, so wird es Negation der Negation, die Affirmation als unendlich, als *absolutes Fürsichsein*.

Die *beiden ersten Momente* sind die des *Begriffs*, die Art und Weise, wie die Beziehung des Geistigen und Natürlichen im Begriff enthalten ist. Das Weitere ist, daß sie nicht bloß Momente des Begriffs sind, sondern selbst die *beiden Seiten des Unterschiedes*. Das Moment des Unterscheidens ist im Geiste das, was *Bewußtsein* heißt. Das Unterscheiden ist das Setzen von zwei, die keine andere Bestimmung ihres Unterschiedes haben als eben jene Momente selbst. Das Unterscheiden,

[201] welches dadurch zu einem *Verhältnis* wird, hat daher zu seinen *zwei Seiten*: [1.] zu der einen selbst jene *gediegene substantielle Einheit* der Idee, Gott als seienden, als auf sich sich beziehende Einheit, und [2.] zu der anderen das *Unterscheiden*, welches als das *Bewußtsein* die Seite ist, für welche die gediegene Einheit ist und die sich darum als die *endliche* Seite bestimmt.

Gott ist so bestimmt als *seiend für das Bewußtsein*, als *Gegenstand*, als *erscheinend*; aber wesentlich ist er als die *geistige Einheit* in seiner Substantialität nicht nur bestimmt als erscheinend, sondern als *sich* erscheinend, also dem Anderen so erscheinend, daß er *darin sich selbst* erscheint.

Dieses Unterscheiden ist daher selbst zu fassen als in die absolute Affirmation zurückgehend oder sich *aufhebend* - als Unterscheiden, das sich ebenso ewig zur Wahrheit der Erscheinung aufhebt.

Wenn wir zunächst die substantielle Einheit von dem Unterscheiden selbst unterschieden und dann als das *dritte* die Rückkehr des zweiten Moments in das erste bestimmt haben, so sind aber nun nach der Bestimmung des Inhalts des Verhältnisses jene beiden Bestimmungen selbst nur als eine Seite des Verhältnisses zu nehmen, so daß sie beide nur die *eine* Bestimmtheit desselben ausmachen, und das *zweite* Moment ist dann das, welches als das dritte erschien. Diese beiden Bestimmungen sind es, welche nach dem Begriff das ausmachen, was überhaupt zur *Realität der Idee* zu rechnen ist. Die eine als das *Verhältnis*, in welches der Begriff sich dirimiert, das *Bewußtsein*, die *Erscheinung Gottes*, und die andere als *das Sichaufheben dieser nur relativen, im Gegensatz stehenden Beziehung*. In dem Ersten, dem *Verhältnis*, ist das endliche Bewußtsein die eine Seite, und die Art und Weise, wie seine Endlichkeit bestimmt ist, ist die an ihm zutage kommende Weise, wie ihm sein *Gegenstand* bestimmt ist. Hierher fällt die Art der göttlichen Erscheinung, die Vorstellung oder die *theoretische* Seite. Hingegen in der anderen Beziehung, der *praktischen*, als der *Tätigkeit des*

[202] *Aufhebens der Entzweiung*, ist es an dem Bewußtsein, daß die Tätigkeit erscheint. Auf diese Seite fällt dann die Form der *Freiheit*, die *Subjektivität* als solche, und ist das *Selbstbewußtsein* in seiner Bewegung zu betrachten. Dies ist *die Erscheinung als Kultus*.

C. Der Kultus

Die Abscheidung des Subjekts und Objekts hat erst im Willen ihre wirkliche Erscheinung. Im Willen bin ich ein Wirklicher und frei für mich und setze mich so dem Gegenstand als einem anderen gegenüber, um ihn mir aus dieser Trennung heraus zu assimilieren. Im Theoretischen ist noch diese *unmittelbare Einheit*, unmittelbares Wissen vorhanden; im Kultus aber stehe ich auf der einen und Gott auf der andern Seite, und die Bestimmung ist nun, mich in Gott und Gott in mich zusammenzuschließen und diese *konkrete Einheit* hervorzubringen. Oder bezeichnen wir jene erste, die theoretische Einheit als die Weise der Vorstellung des *Seienden, Objektiven*, so macht nun der Kultus gegen das feste Verhältnis, das als vorstellendes Bewußtsein von Gott als an und für sich seiendem theoretisch ist, insofern das praktische Verhältnis aus, als er den *Gegensatz* des Subjekts zum Gegenstand hat und insofern die Entzweiung mit dem Gegenstand aufhebt, welche erscheinen kann als in dem ersten Verhalten seiend. Hier ist nun zu betrachten die Seite der Freiheit, der Subjektivität, gegen die erste Seite, welche die des Seins ist. Wir können so sagen: das Erste ist Gott in seinem Sein, das Zweite das Subjekt in seinem subjektiven Sein. Gott ist, ist da, d. h. hat Beziehung auf das Bewußtsein. So ist der Kultus selbst zunächst *theoretisch*, insofern er selbst, nach Aufhebung des Gegensatzes, die Vorstellung ebenso läßt. Gott ist bestimmt und so noch nicht der wahre Gott; insofern er nicht mehr bestimmt und beschränkt ist in

[203] seiner daseienden Erscheinung, ist er Geist, an und für sich seiende Erscheinung. Zum Sein Gottes gehört daher Beziehung auf das Bewußtsein; nur als abstrakter Gott ist er für dasselbe als Jenseits, als Anderes. Indem er in seiner Erscheinung ist, wie er an sich ist, ist er an und für sich; in seine Erscheinung fällt daher das Bewußtsein und wesentlich Selbstbewußtsein, denn jedes Bewußtsein ist Selbstbewußtsein. Gott ist also wesentlich Selbstbewußtsein. Die Bestimmung des Bewußtseins fällt auch in das Erste, und das, was wir Vorstellung von Gott genannt haben, heißt auch ebenso Sein Gottes.

Das Wissen fällt so dem Kultus anheim, und die allgemeine Form, in der es demselben angehört, ist der *Glaube*.

I. Der Glaube

Querverweis: Glaube und Zutrauen gegenüber der unmittelbaren Identität des Sittlichen: § 147.

1. Der Glaube gehört diesem praktischen Verhältnis nach seiner subjektiven Seite an, dem Wissenden, insofern das Selbstbewußtsein darin nicht nur als theoretisch von seinem Gegenstand weiß, sondern dessen *gewiß* ist, und zwar als des absolut Seienden und allein Wahren, hiermit sein Fürsichsein, als welches die Wahrheit an seinem formellen Wissen von sich habe, darin aufgegeben hat. Indem der Glaube bestimmt werden muß als das Zeugnis des Geistes vom absoluten Geist oder als *eine Gewißheit von der Wahrheit*, so enthält dies Verhältnis, in Rücksicht auf den Unterschied des Gegenstandes und des Subjekts, *eine Vermittlung* - aber *in sich selbst* -, denn in dem Glauben, wie er sich hier bestimmt, ist bereits die äußere Vermittlung und jede besondere Art derselben verschwunden. Diese Vermittlung gehört also der Natur des Geistes an und für sich an und ist die *substantielle* Einheit des Geistes mit sich, welche wesentlich ebenso die *unendliche Form* ist. Dies in konkreteren Bestimmungen ausgedrückt, so ist die Gewißheit des Glaubens von der Wahrheit oder diese Einigung des absoluten Inhalts mit dem Wissen *der absolute göttliche*

[204] *Zusammenhang* selbst, nach welchem das Wissende, das Selbstbewußtsein, insofern es von dem wahrhaften Inhalt weiß als *frei*, als aller Eigentümlichkeit seines besonderen Inhalts sich abtuend, von sich, aber nur von *seinem Wesen* weiß. In dieser freien, absoluten Gewißheit seiner hat es selbst die Gewißheit der Wahrheit; – als wissend hat es einen *Gegenstand*, und dieser als das Wesen ist der absolute *Gegenstand*, und er ist zugleich kein *fremder*, kein anderer, jenseitiger Gegenstand des Bewußtseins, sondern er ist *sein* Ansich, sein Wesen, – denn er ist als absolut gewiß eben identisch mit dieser Gewißheit. Es ist dieser Inhalt das *Ansich* des Selbstbewußtseins, und diese Bestimmung ist für uns; und insofern sie nur das Ansichsein ist, hat sie für das Selbstbewußtsein Gegenständlichkeit, oder sie macht die Seite seines *Bewußtseins* aus. – Es ist dies der innerste, abstrakte Punkt der Persönlichkeit, die nur spekulativ als diese Einheit des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins oder des Wissens seines Wesens, der unendlichen Form und des absoluten Inhalts gefaßt werden kann, welche Einheit schlechthin nur ist als das Wissen dieser Einheit in gegenständlicher Weise, als des Wesens, welches *mein* Wesen ist.

Es kommt bei dieser Exposition so sehr auf jedes einzelne Moment und zugleich auf die wesentliche Vereinigung derselben an, daß, wenn entweder nur eines derselben mit Abstraktion von dem anderen oder sie auch vollständiger, aber ohne ihre Identität festgehalten werden, dieser Begriff leicht nur auf früher betrachtete einseitige Reflexionsformen hinauszulaufen scheinen und mit ihnen verwechselt werden kann. Dieser Schein erzeugt sich um so leichter, als eben jene Reflexionsformen nichts anderes sind als die einzeln und einseitig festgehaltenen Momente des exponierten Begriffs, die Auseinandersetzung dieses Unterschiedes wird zur näheren Erläuterung des wahrhaften Begriffs wie jener Reflexionsformen dienen.

Wenn also gezeigt worden ist, daß in der Gewißheit des geistigen, reinen Selbstbewußtseins die Wahrheit selbst enthalten

[205] und untrennbar identisch mit ihr ist, so kann leicht diese Bestimmung dieselbe scheinen mit der Vorstellung des *unmittelbaren Wissens* von Gott, in welchem als unmittelbarem das Sein Gottes mir so gewiß sei als Ich, meine Gewißheit von mir. Allein dieser Behauptung ist wesentlich bei der *Unmittelbarkeit* des Wissens als solcher zu beharren ohne die Einsicht zu haben, daß das Wissen überhaupt als solches Vermittlung in ihm selbst ist, eine unmittelbare Affirmation, welche dies schlechthin nur ist als Negation der Negation. Damit hängt dann zusammen, daß die Unmittelbarkeit des wissenden Subjekts nicht verschwindet, sondern dieses in seinem *endlichen Fürsichsein* beharrt, also sowohl dasselbe geistlos bleibt als auch der Gegenstand desselben, daß nur die spekulative Natur beider Momente und der geistigen Substanz nicht gefaßt wird und nicht zur Sprache kommt. In der glaubensvollen Andacht vergißt das Individuum sich und ist erfüllt von seinem Gegenstand, es gibt sein Herz auf und behält sich nicht als unmittelbar. Wenn das Subjekt im Feuer und in der Wärme der Andacht sich in seinen Gegenstand versenkt, so ist es zwar noch *selbst* dabei; das Subjekt eben ist es, das sich in dieser andächtigen Beschäftigung selbst hat; es ist es, das da betet, spricht, Vorstellungen durchgeht, mit seiner Erhebung zu tun hat. Aber das Subjekt erhält sich in der Andacht nicht in seiner Partikularität, sondern nur in seiner Bewegung im Gegenstand und nur *als dieser sich bewegende Geist*. - Die weitere Entwicklung der nicht aufgehobenen Unmittelbarkeit gibt dann die Unendlichkeit des eitlen Subjekts als eines solchen; diese eitle Spitze bleibt. Wenn diese gleichfalls *die Einheit* der Gewißheit seiner selbst mit dem Inhalt ist, so ist diese Einheit eine solche, in welcher das Eitle als solches zum Wahren, Absoluten bestimmt ist. Jene Subjektivität ist dagegen bestimmt, nur die wahrhafte zu sein, insofern sie von der Unmittelbarkeit ebenso als von dem sich gegen die Substanz in sich reflektierenden und festhaltenden Fürsichsein befreites, freies Wissen, nur diese gegen ihre partikuläre

|206| Eigenheit negative Einheit der unendlichen Form mit der Substanz ist.

Bei dem angegebenen Begriffe kann man auch an eine andere Vorstellung oder die kahle Beschuldigung des *Pantheismus* erinnert werden, welche selbst von Theologen jenem Begriffe gemacht wird. Denn es gibt auch Theologen, welche selbst oft, wenn sie sonst meinen, sich sehr weit davon entfernt zu haben, so sehr nur in die Heerstraße der gemeinen Reflexionsbildung unserer Zeit eingebannt sind, daß, wenn sie von Gott nicht in der Stellung gesprochen sehen, daß er als ein absolutes Jenseits bestimmt wird, ihr Gedanke nicht weiter zu kommen weiß, als solche affirmative Beziehung nur als gemeine, abstrakte Identität aufzufassen. Man weiß nicht Gott als Geist zu erkennen; Geist ist eine leere, mit der starren, abstrakten Substanz nur gleichbedeutende Vorstellung. Der Pantheismus sieht und kennt Gott in der Sonne, dem Steine, dem Baume, dem Tiere nur, insofern die Sonne als Sonne, der Baum als Baum, das Tier als solches in dieser unmittelbaren, natürlichen Existenz ist und beharrt. Die Sonne, die Luft usf. sind in der Tat auch allgemeine Materie; noch mehr die Pflanze, das Tier sind Leben, und wenn man keine höhere Bestimmung von Gott kennt als die des allgemeinen Seins, des allgemeinen Lebens, der allgemeinen Substanz und dergleichen, so enthalten solche Existenzen dies sogenannte göttliche Wesen, und zwar als ein geistloses Allgemeines. Ebenso wenn das einzelne Selbstbewußtsein als ein natürliches, einfaches *Ding*, in welcher Bestimmung die Seele gewöhnlich verstanden wird, bestimmt wird, so tritt es gleichfalls in die pantheistische Ansicht ein, sie als göttliche Existenz zu nehmen; aber ebenso wenn das Selbstbewußtsein, zwar nicht als natürliches Ding, doch als ein nach der *Unmittelbarkeit* Wirkliches, so daß es als *unmittelbar* Wissendes, wie es seiner nur ursprünglichen Bestimmtheit nach Denkendes ist, wahrhaft sei, - wenn es also in diesem Sinne für eine göttliche Wirklichkeit genommen wird, ist es auch noch in jene

[207] pantheistische Ansicht aufgenommen. Und von solcher Bestimmung des einzelnen Selbstbewußten kann sich diese Vorstellung nicht losmachen. Ich *bin*, Ich *bin* denkend: diese Form des unmittelbaren Seins faßt jenes Vorstellen als das, was die letzte Definition und die beharrende Gestalt des Denkenden ausmache. Wenn dasselbe auch Geist genannt wird, so bleibt es ein sinnloses Wort, indem jenes nur *seiende Ich*, jenes nur *unmittelbare* Wissen - unmittelbar wissend, es sei von was es wolle, auch von Gott - nur erst der geistlose Geist ist.

Aus diesem Auffassen des Geistes als eines geistlosen ist es, daß die zwei Behauptungen fließen, daß der Mensch nur *unmittelbar* von Gott *wissen* könne, und daß er, als *ursprünglich*, *von Natur gut* sei. Oder umgekehrt, wenn diese zwei Behauptungen gemacht werden, so folgt daraus, daß der Geist nur als *seiendes Ich* und dies *seiende Ich* als die letzte wahrhafte Bestimmung des Selbstbewußtseins und selbst als das absolute ewige Sein genommen werde. Der Geist ist nur erst Geist als konkrete Freiheit, als der seine Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit in seiner *Allgemeinheit* überhaupt oder bestimmter in seinem Wesen als seinem Gegenstande zerfließen läßt, seine natürliche, sich als endlich bestimmende Einzelheit in die *Sache*, d. i. hier den absoluten, sich als Gegenstand bestimmenden Inhalt versenkt. Wird bei der aufzugebenden Unmittelbarkeit nur an die leibliche gedacht, so stellt sich das Aufgeben derselben teils als der *natürliche Tod* vor, durch welchen der Mensch mit Gott vereinigt werden könne, - teils aber als das Denken, welches von dem sinnlichen Leben und den sinnlichen Vorstellungen abstrahiert und ein Zurückziehen in die freie Region des Übersinnlichen ist; aber wenn es hier bei sich als *abstraktem* Denken stehenbleibt, so behält es sich die reflektierte Eitelkeit des einfachen, unmittelbaren Fürsichseins, des spröden Eins des seienden Ich, welches sich als *ausschließend* gegen sein Wesen verhält und dasselbe *in sich* selbst negiert. Mit Recht wird von diesem Ich gesagt, daß

[208] in ihm Gott nicht wäre und es nicht in Gott, und daß es mit Gott nur auf eine äußerliche Weise zu tun hätte, sowie daß es die pantheistische und Gottes unwürdige Ansicht wäre, wenn dasselbe als eine aktuelle Existenz Gottes genommen würde, indem Gott wenigstens abstrakt als das schlechthin allgemeine Wesen bestimmt werden muß.

Aber von dieser pantheistischen Art ist das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu Gott als zum Geist ganz verschieden, indem es in solchem Verhalten selbst Geist ist und durch das Aufgeben seiner *ausschließenden* Bestimmung, welche es als unmittelbares Eins hat, sich in affirmative Beziehung, in geistig-lebendes Verhältnis zu Gott setzt. Wenn Theologen Pantheismus in diesem Verhältnis sehen, somit unter das „Alles“ - *alle Dinge*, zu denen sie selbst noch die Seele und das in sein Fürsichsein reflektierte Ich zählen und die sie dann nach ihrer individuellen Wirklichkeit, in der sie endlich sind, von Gott auszuschließen berechtigt sind - auch noch den *Geist* rechnen und auch denselben nur als Negation Gottes kennen, so vergessen sie nicht nur die Lehren, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden, sondern vornehmlich die Lehre von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch Christus, und am nächsten die Lehre von dem Heiligen Geist, welcher die Gemeinde in alle Wahrheit leitet und in seiner Gemeinde ewig lebt. Das jetzige Schlagwort dagegen ist: Pantheismus. Ist aber das Ich Wissen unendlichen Inhalts, so daß diese Form selbst zum unendlichen Inhalt gehört, so ist der Inhalt der Form schlechthin angemessen; er ist nicht in endlicher Existenz, sondern in absoluter Erscheinung seiner selbst da, und das ist nicht Pantheismus, welches die Existenz des Göttlichen in einer besonderen Form vor sich hat. Ist der Mensch vielmehr *unmittelbar Gott*, d. h. weiß er als *Dieser* von Gott, so ist das pantheistisch. Die Kirche dagegen sagt, nur durch die Aufhebung dieser Natürlichkeit (welches Aufheben, als natürlich vorgestellt, der natürliche Tod ist) werde der Mensch mit Gott vereinigt. Wenn wir [das], was die Kirche

[209] lehrt, im Begriff auffassen, in Gedanken, so liegen darin die angegebenen, spekulativen Bestimmungen, und wenn es Theologen gibt, die solchen Lehren, welche allerdings die innersten Tiefen des göttlichen Wesens betreffen, mit dem Begriff nicht nachkommen können, so sollten sie sie stehenlassen. Theologie ist das Begreifen des religiösen Inhalts; jene Theologen sollten daher eingestehen, sie könnten ihn nicht begreifen, aber nicht das Begreifen beurteilen wollen, am wenigsten aber mit dergleichen Ausdrücken wie Pantheismus usf.

Ältere Theologen haben diese Tiefe auf das innigste gefaßt, während bei den jetzigen Protestanten, die nur Kritik und Geschichte haben, Philosophie und Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden sind. Meister Eckhart, ein Dominikanermönch, sagt unter anderem in einer seiner Predigten über dies Innerste: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können.“³⁾

3) *Werkausgabe*: vgl. die deutschen Predigten „Qui audit me“, „Justus in perpetuum vivet“, „Beati pauperes spiritu“

2. Dem Glauben ist nun wesentlich *die Form der Vermittlung* zu geben; er ist an sich selbst schon diese Form, da er Wissen von Gott und seiner Bestimmung und dies Wissen in sich selbst ein Prozeß, eine Bewegung, Lebendigkeit, Vermittlung ist. Eben in der *Freiheit*, welche die innere Bestimmung des Glaubens ist, liegt, daß sie nicht das ist, was wir zunächst substantielle, *gediegene Einheit* genannt haben, nicht *Vorstellung*; sondern in der Freiheit bin ich als diese *Tätigkeit* in der Affirmation, die unendliche Negation in sich ist. Will man nun der Vermittlung die Form einer äußerlichen Vermittlung geben als Grund des Glaubens, so ist dies eine schiefe Form. Diese Vermittlung, deren Grund etwas *Äußerliches* ist, ist falsch. Der Inhalt des Glaubens

|210| kann durch Belehrung, Wunder, Autorität usf. an mich kommen, dies kann der Grund vom Glauben als subjektivem Glauben sein; aber bei dieser Stellung des Inhalts, daß er als Grund für mich sei, ist dies gerade das Schiefe, und kommt es zum Glauben, so muß dies Äußerliche *wegfallen*; ich mache mir im Glauben das zu eigen, was so an mich kommt, und es hört so auf, ein Anderes für mich zu sein. Den unmittelbaren Glauben können wir so bestimmen, daß er ist das *Zeugnis des Geistes vom Geist*; darin liegt, daß in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat; der Geist zeugt nur vom Geist, und nur die endlichen Dinge haben ihre Vermittlung durch äußere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist, und das Zeugnis des Geistes ist in sich lebendig.

Die Beglaubigung kann zunächst in jener äußerlich formellen Weise erscheinen; aber diese muß wegfallen. So kann es sein, daß der Glaube in einer Religion anfängt von solchen Zeugnissen, von Wundern, in einem endlichen Inhalt. Christus hat aber selbst gegen die Wunder gesprochen und hat die Juden geschmäht, daß sie Wunder von ihm forderten, und zu seinen Jüngern gesagt: „Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten.“⁴⁾ Der Glaube, der auf solche äußerliche Weise anfängt, ist noch formell, und an seine Stelle muß der wahrhafte Glaube treten. Dies muß unterschieden werden; geschieht dies nicht, so mutet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann. Es soll an Wunder so geglaubt werden, und dies soll ein Mittel sein, an Christus zu glauben; es mag ein Mittel sein, aber es wird doch immer auch *für sich* gefordert. Dieser so geforderte Glaube ist Glaube an einen Inhalt, der endlich und zufällig ist, d. h. der nicht der wahre ist; denn der wahre Glaube hat keinen zufälligen Inhalt. Dies ist besonders in Ansehung der Aufklärung zu bemerken; diese

4) *Werkausgabe*: Joh. 16, 13

[211] ist Meister geworden über diesen Glauben; und wenn die Orthodoxie solchen Glauben fordert, so kann sie ihn bei gewissen Vorstellungen der Menschen nicht erhalten, weil er Glaube ist an einen Inhalt, der nicht göttlich ist, nicht Zeugnis Gottes von sich als Geist im Geist. Dies ist in Rücksicht der Wunder besonders zu bemerken. Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig, und es ist ebenso zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde; denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern umher, denen niemand sie heilt. So wird im Alten Testament erzählt, daß bei dem Auszuge aus Ägypten rote Zeichen an die Kuren der jüdischen Häuser gemacht wurden, damit der Engel des Herrn sie erkennen konnte. Sollte dieser Engel nicht ohne das Zeichen die Juden erkannt haben? Dieser Glaube hat kein Interesse für den Geist. Voltaires bitterste Einfälle sind gegen die Forderung eines solchen Glaubens gerichtet. Er sagt unter anderem, es wäre besser gewesen, wenn Gott den Juden Belehrung über die Unsterblichkeit der Seele gegeben hätte, als daß er sie lehrte, auf den Abtritt zu gehen (*à aller à la selle*). Die Latrinen werden so ein Inhalt des Glaubens (5. Mose 23, 13-15).

Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist dies geistig; denn es offenbart sich der Geist nur dem Geist.

In neuerer Zeit hat ebenso die Theologie in der Exegese ein Gewicht darauf gelegt, in wie vielen Codices diese oder jene fragliche Stelle sich findet. So ist eine Stelle im Neuen Testament, welche nach dem griechischen Text heißt: Gott ([abgekürzt] Θς) hochgelobt in Ewigkeit; ein altes Stück in Oxford gefundenes Pergament dagegen sagt: welcher [Ος] (Christus) hochgelobt in Ewigkeit; eine Verschiedenheit, die durch den Strich im Θ hervorgebracht wird; nun hat man aber wieder nachgewiesen, daß der Strich von der andern Seite durchscheint, usf. Wenn die Kritik von dem, was wir von der Natur Gottes wissen, auf solche Dinge

[212] verfällt, so sind dies Zeugnisse, die keine Zeugnisse sind. Der Inhalt der Religion ist die ewige Natur Gottes, nicht solche zufällige, äußerliche Dinge.

Als Mendelssohn zum Übertritt zur christlichen Religion aufgefordert wurde, erwiderte er, seine Religion gebiete ihm nicht den Glauben an ewige Wahrheiten, sondern nur gewisse Gesetze, Handlungsweisen, Zeremonialgesetze; er sehe dies als einen Vorzug der jüdischen Religion an, daß ewige Wahrheiten in ihr nicht geboten würden; denn diese zu finden, dazu reiche die Vernunft hin; jene positiven Statute seien von Gott festgesetzt worden, diese ewigen Wahrheiten seien aber die Gesetze der Natur, Wahrheiten der Mathematik usf. - Wir müssen freilich zugeben, daß sie ewig sind; aber sie sind von sehr beschränktem Inhalt, sind kein Inhalt des ewigen Geistes an und für sich. Die Religion muß aber nichts anderes als Religion enthalten und enthält als solche nur ewige Wahrheiten des Geistes; dies ist ihre Bestimmung. Jene positiven Statute betreffen dann äußerliche Weisen des Gottesdienstes; oder betreffen diese Gebote Gottes moralische Handlungen, so ist wieder das Geistige, die Gesinnung die Hauptsache. Dies Befehlen ist aber in seiner höchsten Spitze höchste Härte und kann irreligiös werden und sich auf beschränkten Inhalt beziehen. Was geglaubt werden soll, muß aber einen *religiösen, geistigen* Inhalt haben.

3. Den Glauben und die Beglaubigung als Vermittlung haben wir nun an dem Begriff des Kultus als das Innere desselben bestimmt oder als die ersten Momente darin. Im Kultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der andern, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir - diese *konkrete Einheit*. Für unsere Betrachtung ist das theoretische Bewußtsein auch konkret, aber nur an sich; daß es auch für das Subjekt konkret werde, ist das Praktische. Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuß zu geben, - da ist Gefühl darin; da bin ich mit meiner

[213] besonderen Persönlichkeit dabei. Er ist so die Gewißheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen derselben von ihrem Wesen; dies ist substantielle Einheit des Geistes mit sich, die wesentlich unendliche Form, Wissen in sich ist. Es ist also näher darin enthalten zuerst das *subjektive Selbstbewußtsein*, das aber nur auf *formelle* Weise noch subjektiv ist; denn das schon von dem absoluten Inhalt wissende Selbstbewußtsein ist *frei*, d. h. es tut von sich ab die Sprödigkeit des Fürsichseins, das als einzelnes sich ausschließend ist von seinem Gegenstand. Es weiß so von *seinem Wesen*, und daß dies sein Wesen ist, davon gibt es dem Gegenstand Zeugnis, welches Zeugnis so das Erzeugnis des absoluten Geistes ist, der ebenso darin erst als absoluter Geist sich erzeugt. Als Wissen hat das Selbstbewußtsein einen Gegenstand; als Wesen ist er *absoluter Gegenstand*, und dies ist kein anderer für das Selbstbewußtsein, insofern es frei ist, als das Zeugnis des Geistes. Der Geist wird nur von dem Selbstbewußtsein gewußt in seiner Freiheit; insofern also dies Wissen das freie ist, ist die Einheit des Selbstbewußtseins vorhanden, und der absolute Inhalt ist die substantielle Einheit, so daß die Einzelheit schlechthin aufgehoben ist, vielmehr bestimmt als Allgemeines gegen Einzelnes, so daß letzteres nur als Schein ist. Ich, diese empirische Existenz, von der das Wesen allerdings noch verschieden ist, ist das Wesenlose.

Das subjektive Bewußtsein selbst ist aber ein beschränktes, bestimmtes Bewußtsein: *besonderer Geist*. Für diesen besonderen Geist, den Geist mit der Bestimmtheit, ist auch die Wahrheit nur in dieser *bestimmten* Weise. Wie der subjektive Geist beschaffen ist, ist auch für ihn die objektive Wahrheit.

In Gott liegt aber selbst Bewußtsein und Wissen. Es ist ein Inhalt, und von ihm ist untrennbar die Form, daß dieser Inhalt Gegenstand des Bewußtseins ist. Da sind wir bei dem besonderen Geist, und auf den Entwicklungsstufen des Geistes modifiziert sich der Glaube und bestimmt er sich

[214] zu anderem Inhalt. So spricht man mit Recht schon mit dem Kinde von Gott, seinem Schöpfer, und es bekommt dadurch eine Vorstellung von Gott, von einem Höheren: das wird frühzeitig vom Bewußtsein gefaßt, aber nur auf eingeschränkte Weise, und solche Grundlage bildet sich dann weiter aus. Der *eine* Geist ist die substantielle Grundlage überhaupt; es ist dies der Geist eines Volkes, wie er in den einzelnen Perioden der Weltgeschichte bestimmt ist - der Nationalgeist; dieser macht die *substantielle Grundlage* im Individuum aus; ein jeder ist in seinem Volke geboren und gehört dem Geiste desselben an. Dieser Geist ist das Substantielle überhaupt und das Identische gleichsam von Natur: er ist der *absolute Grund* des Glaubens. Nach ihm ist bestimmt, was als Wahrheit gilt. Dies Substantielle ist in dieser Weise für sich im Unterschiede gegen die Individuen und ist ihre *Macht* in Beziehung auf sie als Einzelne, und in diesem Verhältnis zu ihnen ist er ihre absolute *Autorität*. Jedes Individuum, als seinem Volksgeiste angehörend, wird so im Glauben seiner Väter geboren ohne seine Schuld und ohne sein Verdienst, und der Glaube der Väter ist dem Individuum ein Heiliges und seine Autorität. Dies macht den von der geschichtlichen Entwicklung gegebenen Glaubensgrund aus.

Es entsteht hier die Frage, wie eine Religion gegründet wird, d. h. auf welche Weise der substantielle Geist zum Bewußtsein der Völker kommt. Es ist dies etwas Geschichtliches; die Anfänge sind unscheinbar: diejenigen, die diesen Geist auszusprechen wissen, sind die Propheten, die Poeten; Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Homer und Hesiod haben hier eine Autorität, aber es ist nur darum, weil ihre Aussprüche dem griechischen Geiste angemessen waren. Auch sind diesen Dichtern noch frühere Anfänge, die der erste Schimmer des Göttlichen waren, vorangegangen; denn in der Ausbildung, wie es bei Homer erscheint, kann man nicht sagen, daß es von Anfang an gewesen sei. Der Schauer vor dem Übersinnlichen

[215] hat sich im Anfang noch auf ungebildete Weise ausgedrückt. Die Furcht ist der Anfang, und um sie zu entfernen und jene übersinnliche Macht sich günstig zu machen, wurden Zauberformeln angewendet und in Hymnen gebetet. So entwickelt sich nach und nach das Bewußtsein; und die wenigen, die da wissen, was das Göttliche ist, sind die *Patriarchen*, die *Priester*, oder es kann auch eine Kaste oder eine besondere *Familie* dazu bestimmt sein, die Lehre und den Gottesdienst zu verwalten. Jedes Individuum lebt sich in diese Vorstellungen und Empfindungen hinein, und so ist eine geistige Ansteckung im Volke verbreitet, und die Erziehung macht sich darin, daß das Individuum im Dufte seines Volkes lebt. So gehen die Kinder geschmückt und geputzt mit zu dem Gottesdienst, machen die Funktionen mit oder haben ein Geschäft dabei, in jedem Fall lernen sie die Gebete, hören die Vorstellungen der Gemeinde, des Volkes, stellen sich in dieselben hinein und nehmen sie in derselben unmittelbaren Weise an, wie dieselbe Art, sich zu kleiden, und die Sitten des täglichen Lebens sich fortpflanzen.

Das ist die *natürliche Autorität*, aber ihre Macht ist die größte im Geistigen. Das Individuum mag sich auf seine Selbständigkeit noch soviel einbilden, es kann diesen Geist nicht überfliegen, denn er ist das Substantielle, seine Geistigkeit selbst. - Zunächst ist diese Autorität ganz *unbefangen* und steht unmittelbar fest in dem Volke *ohne Verbot des Gegenteils*. Die Einzelnen sind darin weder frei noch unfrei, da gar kein Gegensatz der Reflexion und des subjektiven Denkens vorhanden ist. *Wir* sagen, die Völker haben dies *geglaubt*; sie selbst heißen es nicht „Glauben“, insofern dieses das Bewußtsein eines Gegensatzes in sich enthält.

Nun gibt es aber *verschiedene* Formen des Glaubens, verschiedene Religionen, die in Kollision miteinander kommen können. Was dieses Zusammentreffen anbetrifft, so kann es auf dem Boden der *Vorstellung* und der Reflexion geschehen und die Verteidigung sich auf Gründe und *Beweise der*

[216] *Wahrheit* stützen, aber es kann auch die Form annehmen, daß die Völker andere zwingen, sich ihrem Glauben zu fügen; der Glaube wird so *zwingende Staatsgewalt*, teils im Innern des Staates selbst, teils auch nach außen. Diese Kollision hat unzählige Kriege verursacht. Hierher fallen z. B. die Kriege der Mohammedaner, die Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten, auch die Ketzergerichte, ferner die Schlachten unter den Indern zwischen den Verehrern Schiwas und Wischnus. Es ist die Ehre Gottes, für welche in solchen Kollisionen gekämpft wird, daß Gott im Bewußtsein anerkannt werde und die Wahrheit des Volkes zur Anerkennung komme. Gegen solchen Zwang erhebt sich die *Freiheit des Glaubens* überhaupt; diese Freiheit kann sich dann aber näher auch die Stellung geben, daß sie *über* dem verschiedenen Inhalt stehe, der sich als Wahrheit behauptet. So *formell* ist sie das, was Glaubensfreiheit als solche ist, wo es außer dem Spiele bleiben soll, was geglaubt wird. Das ist dann die formelle Forderung der Freiheit, die nicht auf die Wahrheit des Glaubens sieht und sich nur auf die subjektive Freiheit bezieht; der Inhalt mag von einer Beschaffenheit sein, wie er wolle. Da tritt der Unterschied ein zwischen dem Inneren, dem Orte des Gewissens, worin ich bei mir selbst bin, und dem wesentlichen Inhalt. Das Innere ist das Heilige, der Ort meiner Freiheit, welcher respektiert werden soll; das ist eine wesentliche Forderung, die der Mensch macht, insofern das Bewußtsein der Freiheit in ihm erwacht. Der Grund ist hier nicht mehr der substantielle Inhalt des Glaubens, sondern das Formelle des Glaubens.

Glaubensfreiheit erscheint aber sogleich als ein *Widerspruch an ihr selbst*, wenn man die Sache vom *abstrakten* Denken aus betrachtet; denn indem man eben glaubt, so nimmt man etwas *Gegebenes*, Vorhandenes an; die Freiheit aber verlangt, daß dies von mir gesetzt, produziert sei. Aber der Glaube ist in jener Forderung der Freiheit in der Tat als mein persönlicher Glaube, als *meine* eigenste und innerste

[217] Gewißheit gefaßt. In dieser Gewißheit meiner selbst, in der *meine* Überzeugung, *mein* Glaube seine Quelle und seinen Ort hat, bin ich frei für mich gegen andere, der Glaube selbst mag sein, welcher Art er wolle; oder die bestimmten Gründe, Reflexionen und Gefühle, auf die er gebaut wird, sind hier gleichgültig. Allerdings ist der Glaube in ihm selbst, was den *Inhalt* betrifft, noch unfrei, und das *Denken* erst ist es, das auch in Rücksicht auf den Inhalt frei zu sein sucht.

Hier nun, wo die Freiheit auch auf den *Inhalt* sich bezieht, hier ist es nun, wo der *Bruch zwischen Denken und Glauben* hervortritt, dieser Bruch, den wir schon in Griechenland zur Zeit des Sokrates sehen. Das Denken ist eine neue Beziehung gegen den Glauben. Die Seite der Form tritt nämlich gegen das Substantielle der Wahrheit in Beziehung. In der christlichen Religion ist von Anfang an dies Prinzip vorhanden; sie fängt zwar einerseits von einer äußerlichen Geschichte an, die geglaubt wird, aber zugleich hat diese Geschichte die Bedeutung, daß sie die Explikation der Natur Gottes ist. Christus ist nach der Unterscheidung, die da sogleich eintritt, nicht nur ein Mensch, der dieses Schicksal gehabt hat, sondern er ist auch der Sohn Gottes. Die Explikation der Geschichte Christi ist dann das Tiefere; sie ist im Gedanken geschehen und hat die *Dogmatik*, die Lehre der Kirche hervorgebracht. Damit ist die Forderung der Innerlichkeit, des Denkens vorhanden. Der Bruch des Denkens und des Glaubens entwickelt sich dann weiter. Das Denken weiß sich frei, nicht nur der Form nach, sondern auch in Rücksicht auf den Inhalt. Im Denken ist die Freiheit aber nicht ohne Autorität; es hat gewisse Prinzipien, die zwar seine eigenen sind und auf die es alles reduziert: diese Prinzipien gehören aber selbst der Entwicklung an; eine Zeit hat gewisse Prinzipien, und insofern ist darin auch *Autorität*. Die letzte Analyse, wo keine vorausgesetzten Prinzipien mehr sind, ist erst das Fortschreiten zur Philosophie.

Die noch religiöse Vermittlung des Glaubens, wie sie im Kultus erscheint, ist die Tätigkeit des Hervorbringens der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde. Nach dieser Seite des Willens ist der Kultus praktisch, und diese Tätigkeit hat zunächst die Form der Beschränktheit und Einzelheit. Man sagt oft, der Mensch ist in seinem Willen unendlich, in seinem Begreifen, Erkennen endlich. Dies ist kindisch gesagt; das Gegenteil ist viel richtiger. Im Willen ist der Mensch gegen ein Anderes, vereinzelt sich als Individuum, hat einen Zweck, einen Vorsatz in sich gegen ein Anderes, verhält sich als getrennt vom Anderen; hier tritt also die Endlichkeit ein. In der Handlung hat der Mensch einen Zweck, und die Handlung besteht darin, daß der Inhalt, der Zweck *ist*, die Form der Vorstellung verliert oder daß dem Zweck, wie er zunächst subjektiv ist, diese Subjektivität abgestreift wird und er nun objektives Dasein gewinnt.

Insofern der Kultus auch ein *Handeln* ist, hat er einen *Zweck* in sich, und dieser, der Glaube, ist *die in sich konkrete Realität des Göttlichen und des Bewußtseins*. Was der Kultus zu vollbringen hat, ist, daß er nicht vom Objektiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität, und nicht erst dieser Zweck soll *hervorgebracht* werden, sondern er soll nur *in mir Wirklichkeit haben*; er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjektivität. Diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll; ich soll im Geiste sein und der Gegenstand in mir als Geist.

Dies ist ein zweiseitiges Tun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Tun, der Gnade Gottes gerät die Vorstellung in Schwierigkeit wegen der Freiheit des Menschen. Aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht der Stein dabei, so daß die Gnade nicht bloß praktisch wirkt

[219] und der Mensch etwa das passive Material wäre, ohne dabeizusein. Es soll vielmehr der Zweck, das Göttliche durch mich in mir werden, und das, wegen die Aktion geht, welche meine Aktion ist, das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält. Diese gedoppelte Tätigkeit ist der Kultus und sein Zweck so das Dasein Gottes im Menschen.

Ich soll mich dem gemäß machen, daß der Geist in mir wohne, daß ich geistig sei. Dies ist meine, die menschliche Arbeit; dieselbe ist Gottes von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Tun erscheint, ist alsdann Gottes Tun, und ebenso auch umgekehrt. Dies ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kants und Fichtes entgegen; da *soll* das Gute immer erst hervorgebracht, realisiert werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch bei dem *Sollen* bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir eine Welt, die, von Gott verlassen, darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hineinbringe. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute, die Versöhnung *absolut vollbracht* und an und für sich selbst; es ist *vorausgesetzt* die göttliche Einheit der geistigen und der natürlichen Welt – zu der letzteren gehört das besondere Selbstbewußtsein –, und es handelt sich nur *um mich* und *gegen mich*, daß ich mich meiner Subjektivität abtue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Anteil nehme und meinen Anteil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit.

Ebenso wenn man heutzutage nur immer Not hat, den Glauben an die Menschen heranzubringen, und das Gerede nur immer darauf ausgeht, in ihnen Jammer und damit den Glauben, daß Gott sei, hervorzubringen, so ist das nicht nur nicht Kultus, sondern dies, nur immer erst *Religion hervorbringen zu wollen*, ist außer der Religion. Der Kultus ist vielmehr innerhalb der Religion, und das Wissen, daß

[220] Gott ist und die Wirklichkeit ist, ist da der Boden, dem ich mich nur zu assimilieren habe. Unglückselige Zeit, die sich damit begnügen muß, daß ihr immer nur vorgesagt wird, es sei ein Gott!

Da vielmehr der Kultus das Anundfürsichsein des letzten Endzwecks der Welt voraussetzt, aber von dieser Voraussetzung aus gegen das empirische Selbstbewußtsein und gegen die besonderen Interessen desselben gerichtet ist, so ist in ihm ein *negatives Moment* enthalten, aber so, daß es praktische Tätigkeit des Subjekts an sich selbst ist, seine empirische, besondere Subjektivität zu entlassen. Dies ist also der Begriff des Kultus im *allgemeinen*, dem die Bestimmung dessen, was Glaube heißt, zugrunde liegt.

II. Die Bestimmtheit und die besonderen Formen des Kultus

Im Glauben liegt der Begriff des absoluten Geistes selbst. Dieser Inhalt ist als der Begriff zunächst für uns; wir haben ihn so gefaßt, damit ist er aber noch nicht in der Existenz als solcher gesetzt. Der Begriff ist das Innerliche, Substantielle und als solcher erst durch uns in uns im begreifenden Erkennen vorhanden; diese Gestalt und diesen Inhalt hat aber die Idee noch nicht *im seienden Selbstbewußtsein* überhaupt. Die Idee ist so zunächst als der Begriff, als die mit dem subjektiven Selbstbewußtsein identische Substanz, so daß das subjektive Selbstbewußtsein in dem Gegenstand sein Wesen, seine Wahrheit hat; in der Idee ist das Subjekt wesentlich als frei gefaßt, hat aber zunächst nur relative Freiheit, Freiheit des Subjekts gegen sein allgemeines Wesen, so daß es nicht sich abtrennt von ihm oder in einer Bestimmtheit feststeht, welche gegen diese seine Allgemeinheit ist, sondern nur in der ungehinderten Kontinuität mit seinem Gegenstande besteht. Oder die Freiheit ist nur diese formelle Freiheit des Subjekts, daß das Bewußtsein des Subjekts seinem Begriff gemäß ist. Der

[221] wahrhafte Glaube nach der bisherigen Bestimmung setzt aber das Selbstbewußtsein der absoluten Freiheit des Geistes voraus, das Bewußtsein, daß der Mensch nach seiner Grundbestimmung *an und für sich frei sei* und sich als unendliche Persönlichkeit weiß. Ist nun aber dies Selbstbewußtsein noch *unmittelbar*, so ist es zunächst nur formell frei und in *einer Naturbestimmtheit befangen*, nicht das Bewußtsein seiner unendlichen Freiheit. Gott selbst ist nicht unmittelbar als Geist und ebenso auch nicht das Bewußtsein über ihn. Daher ist die Freiheit selbst und die Versöhnung im Kultus zunächst *formelle Versöhnung und Freiheit*; daß das Subjekt seinem Begriff gemäß sei, dazu gehört, daß ihm sein Begriff, der absolute Geist *als* Geist Gegenstand sei; denn nur so kann der subjektive Geist in ihm selber frei sein, indem er sich in jenem absoluten Inhalt zu seinem Wesen verhält. Das Wahrfhafte ist, daß er für sich absolut bleibt und als unendliche Subjektivität das Bewußtsein hat, daß er für sich unendlichen Wert habe und der Gegenstand der unendlichen Liebe Gottes sei.

Der oben explizierten Vorstellung von Gott gemäß entwickelt sich so auch der Kultus. Gott ist einmal als *Einheit des Natürlichen und Geistigen*, das andere Mal die *absolute Einheit*, die selbst *geistig* ist. Diesem Unterschied entsprechen die bestimmten Seiten des Kultus.

1. Gott ist unmittelbar als ein Abstraktum bestimmt und mit einer *Naturbestimmtheit*, nicht als absoluter, unendlicher Geist. Insofern diese Naturbestimmtheit in ihm gesetzt ist, er sie auf affirmative Weise in sich hat, so ist er zwar die Einheit dieser und des Geistigen; aber insofern die Naturbestimmtheit *bestehen* bleibt, ist auch die Einheit beider unmittelbar, eine selbst nur *natürliche*, nicht wahrhaft geistige Einheit. Beim Menschen ist der Leib ebenso affirmatives Ingrediens als die Seele, wenn man sagt, er *besteht* aus Leib und Seele, und so gefaßt ist die Einheit beider auch nur natürliche unmittelbare Einheit. So nun ist auch im Kultus der Mensch bestimmt mit einer

[222] *unmittelbaren Natürlichkeit* oder Unfreiheit der Freiheit. Damit, daß der Mensch nur ein *natürlich Freies* ist – eine Bestimmung, die sich eigentlich widerspricht –, ist denn auch seine Beziehung auf seinen Gegenstand, sein Wesen, seine Wahrheit eine solche *natürliche Einheit*, und sein Glauben, sein Kultus hat deshalb die Grundbestimmung, daß es so eine unmittelbare Beziehung ist oder ein Versöhntsein von Hause aus mit seinem Gegenstand. Dies ist eine Bestimmtheit des Kultus in allen den Religionen, worin das absolute Wesen Gottes noch nicht offenbar ist. Da ist der Mensch in seiner Freiheit noch nicht frei. Es ist dies dann der *heidnische* Kultus, der keiner Versöhnung bedarf. Da ist der Kultus schon das, was der Mensch als gewöhnliche Lebensweise sich vorstellt; er lebt in dieser substantiellen Einheit, Kultus und Leben ist nicht unterschieden, und eine Welt absoluter Endlichkeit hat sich einer Unendlichkeit noch nicht gegenübergestellt. So herrscht bei den Heiden das Bewußtsein ihrer Glückseligkeit, daß Gott ihnen nahe ist als der Gott des Volkes, der Stadt, – dies Gefühl, daß die Götter ihnen freundlich sind und ihnen den Genuß des Besten geben. Wird in dieser Weise Athene von den Athenern als ihre göttliche Macht gewußt, so wissen sie sich mit derselben ursprünglich einig und wissen die Gottheit als die geistige Macht ihres Volkes selbst.

Auf der ersten Stufe der unmittelbaren Einheit des Endlichen und Unendlichen ist das *Selbstbewußtsein* noch nicht zur *Totalität* ausgebildet; es ist insofern mit dem Unterschiede nicht Ernst. Zwar muß die *Negativität* überhaupt vorkommen, aber da sie nicht die eigene Einbildung des Selbstbewußtseins ist, so ist das Negative ausgeschlossen aus dem inneren Verhältnis der Subjektivität; es steht drüben und ist als ein Reich der Finsternis und des Bösen *aus der unmittelbaren Einheit auszuscheiden*. Es kann auch Kampf und Streit mit jenem Negativen entstehen, aber so, daß er mehr als ein *äußerlicher Krieg* vorgestellt wird und die Feindschaft und die Rückkehr aus derselben nicht als wesentliches

[223] Moment des Selbstbewußtseins ist. In diese Stufe fällt deshalb auch keine eigentliche Versöhnung, denn diese setzt die absolute Entzweiung des Gemüts voraus.

Der Kultus hat also hier wesentlich die Bestimmung, daß er *nicht ein Eigentümliches*, ein vom übrigen Leben Abgesondertes, sondern ein beständiges Leben im Lichtreiche und im Guten ausmacht. Das *zeitliche Leben der Bedürftigkeit*, dieses unmittelbare Leben, ist *selbst Kultus*, und das Subjekt hat sein wesentliches Leben noch nicht von der Unterhaltung seines zeitlichen Lebens und von den Verrichtungen für die unmittelbare, endliche Existenz unterschieden.

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

Indem gleichwohl diesen Verrichtungen die *Äußerlichkeit* und *Bedürftigkeit* eigen ist, so muß auf sie, wenn sie in jene wesentliche Einheit erhoben werden, *besondere Aufmerksamkeit* gerichtet werden, und mit Ausschließung der Willkür werden sie auf besonnene, gesetzte Weise ausgeübt. So herrscht in den gemeinsten Handlungen des Lebens Feierlichkeit und Würde. Die konkrete Existenz des endlichen Lebens ist noch nicht als gleichgültig geachtet, durch die Freiheit noch nicht zur Äußerlichkeit herabgesetzt, weil die Freiheit des Inneren sich noch nicht eine selbständige Sphäre gegeben hat. Das Tun des täglichen und gewöhnlichen Lebens ist also durchaus noch in Beziehung auf das Religiöse gesetzt und gilt als ein substantielles Tun. Damit nun

[224] dieses, was wir als ein zufälliges Tun betrachten, der Form der Substantialität angemessen sei, so gehört dazu, daß es mit Feierlichkeit, Ruhe und gezierender Regelmäßigkeit und Ordnung geschehe. Alles dies ist somit auf eine allgemeine Weise durch Vorschriften bestimmt, und der Schein der Zufälligkeit ist nicht vorhanden, da die Verendlichkeit sich noch nicht für sich losgerissen und sich ihren Spielraum gegeben hat. Seinen Leib und die endlichen Geschäfte und deren Ausführung betrachtet der Orientale, der auf diesem Standpunkt steht, nicht als sein eigen, sondern als *einen Dienst gegen einen Anderen*, gegen den allgemeinen, wesentlichen Willen; er muß deshalb in den geringfügigsten Verrichtungen Würde und Besonnenheit haben, damit er sie gezierend, wie es jenem allgemeinen Willen gemäß ist, vollbringe.

Jene Feierlichkeit ist jedoch nur eine *Form*, und der Inhalt ist doch *Tun und Sein des Endlichen*, und der Gegensatz ist deshalb in Wahrheit nicht aufgehoben. Da somit die Ordnung, mit der die Handlungen des täglichen Lebens getan werden, nur eine äußerliche Form an jenem endlichen Inhalt ist, so ist die *wirkliche Verschiedenheit* des äußerlichen Lebens und dessen, was der absolute Gegenstand für das Bewußtsein ist, noch vorhanden. Die subjektive Existenz muß deshalb *ausdrücklich* aufgehoben werden, und die Weise, wie dies hier geschieht, betrifft *die Reflexion auf die Endlichkeit und auf deren Gegensatz zum Unendlichen*. Die Negativität des Endlichen kann jedoch auch nur *auf endliche Weise* geschehen. Dies ist nun dasjenige, was das *Opfer* im allgemeinen genannt wird.

Das Opfer enthält unmittelbar das *Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit* im Sinne der Bezeugung, daß sie mir *nicht eigentümlich* sein solle und daß ich solche Endlichkeit nicht für mich haben will; das Opfer ist also auf diesem Standpunkt des religiösen Selbstbewußtseins eigentliches Opfer. Es kann hier nicht, weil noch nicht die Tiefe des Gemüts vorhanden ist, die Negativität sich in einem *innerlichen*

[225] *Prozeß* offenbaren. Das Opfer besteht nicht in einer Umkehrung des Gemüts, des Herzens und der natürlichen Neigungen, daß diese gebrochen werden. Sondern was das Subjekt *für sich ist*, das ist es *im unmittelbaren Besitz*, und indem es im Kultus seine Endlichkeit aufgibt, so ist das nur ein Aufgeben eines unmittelbaren Besitzes und eines natürlichen Daseins. In diesem Sinne ist in einer geistigen Religion kein Opfer mehr vorhanden, sondern was dort Opfer heißt, kann es nur im bildlichen Sinne sein.

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

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

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

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

[227] *zufällige* und *äußerliche* sein. Daraus entsteht das *Peinliche* dieses Kultus. Wenn in jenen Zeremonien und Kombinationen ein *Sinn* liegt oder gelegen hat, so ist es ein *trivialer* und *oberflächlicher*, und indem solche Handlungen zur *Gewohnheit* werden, so *verlieren* sie auch noch den wenigen Sinn, der darin gelegen haben mag.

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

Von dem endlichen Sein und Tun, welches der dargestellte Kultus zu dem An- und fürsichseienden in Beziehung setzt, scheidet sich nun auch ein weiter bestimmtes Tun ab, welches *zweckmäßig* ist. Während das Verrichten der Handlungen, die sich auf unser Bedürfnis unmittelbar beziehen, nicht nach einem Zweck geschieht, sondern unmittelbar reguliert ist, so ist dagegen das zweckmäßige Tun nicht bloß das bedürftige Tun nach Gewohnheit, sondern es bestimmt sich

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

Diese Arbeit ist nun von verschiedener Art und von verschiedenem Grade, von der bloß körperlichen Bewegung des Tanzes bis zu den ungeheuren kolossalen Bauwerken. Die letzteren Werke haben dann vornehmlich den Sinn von Monumenten, deren Errichtung endlos ist, da immer wieder von vorn angefangen werden muß, wenn eine Generation mit einem Werke fertig ist. Bei solchen Werken ist das Bestimmende noch nicht die *freie Phantasie*, sondern das Hervorgebrachte hat den Charakter des *Ungeheuren* und Kolossalen. Das Hervorbringen ist noch wesentlich an das *Natürliche* und *Gegebene* gekettet, und was der Tätigkeit freisteht, das ist nur darauf beschränkt, daß die *Maße* übertrieben und die gegebenen Gestalten ins Ungeheure geführt werden.

Auch alle diese Arbeiten fallen noch in die Sphäre des *Opfers*. Denn wie bei diesem ist der Zweck das Allgemeine, gegen welches sich die Eigenheit und die Interessen des Subjekts im Tun aufgeben müssen. Alle Tätigkeit ist überhaupt ein *Aufgeben*, aber nicht mehr eines nur äußerlichen Dinges, sondern der *innerlichen Subjektivität*. Dieses Aufgeben und Opfern, das in der Tätigkeit liegt, ist als Tätigkeit zugleich objektivierend, bringt etwas zustande, aber nicht so, daß

[229] das produzierte Sein überhaupt nur aus mir kommt, sondern nach einem *inhaltsvollen Zweck* geschieht. Die Arbeit des Menschen, wodurch die Einheit des Endlichen und Unendlichen nur insofern zustande kommt, als sie durch den Geist hindurchgegangen und aus seinem Tun herausgerungen ist, ist aber schon ein tieferes Opfer und ein Fortschritt gegen das Opfer, wie es ursprünglich nur als Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit erscheint. Denn in jenem Produzieren ist das Opfer *geistiges Tun* und die Anstrengung, die als Negation des besonderen Selbstbewußtseins den im Innern und in der Vorstellung lebenden Zweck festhält und äußerlich für die Anschauung hervorbringt.

Bisher haben wir den Kultus dieses Standpunktes betrachtet, wie er von der *vorausgesetzten Einheit des Selbstbewußtseins und des Gegenstandes* ausgeht. Es tritt jedoch hier oft auch *Abweichung von dieser ursprünglichen Einheit* ein, von diesem Versöhntsein oder von dem Mangel des Bedürfnisses des Versöhntseins. Diese Abweichungen liegen teils in der Willkür des Subjekts, in dem Genuß, den das Individuum in seiner Welt hat - denn es ist nicht geistig Selbstbewußtes, also noch Neigung, Begier -, oder kommen von einer andern Seite, von der Naturmacht, von dem Unglück des Menschen, des Individuums, der Völker, der Staaten. Nach dergleichen Störungen, wodurch die Einheit unterbrochen ist, bedarf es dann immer ernsthafter Negation, um sie wiederherzustellen.

Da ist die *Trennung des Göttlichen und Menschlichen* und der Sinn des Kultus nicht dieser, diese Einigkeit zu genießen, sondern die Entzweiung aufzuheben. Auch da ist noch die Voraussetzung der an und für sich seienden Versöhnung.

2. Diese *Trennung* ist zunächst eine solche, die im *Natürlichen* eintritt, und sie erscheint dann als ein *äußeres Unheil*, das einem Volke begegnet. Gott ist da die substantielle Macht, die Macht des Geistigen wie des Natürlichen; wenn nun Mißwachs, Kriegsunglück, Pest und andere Kalamitäten das Land bedrücken, so ist die Richtung des Kultus diese,

[230] das Wohlwollen der Götter, das ursprünglich vorhanden ist, wiederzuerlangen. Das *Unglück* macht hier die Trennung aus, es betrifft nur die natürliche Sphäre, den äußerlichen Zustand hinsichtlich des körperlichen Daseins, daß diese äußerlichen Umstände nicht so sind, wie die Forderungen an das Glück verlangen. Da ist die Voraussetzung, daß dieser natürliche Zustand *nicht ein zufälliger* ist, sondern von einer höheren Macht abhängt, die sich als Gott bestimmt; Gott hat ihn gesetzt, hervorgebracht. Eine weitere Bestimmung ist, daß dieser Wille, der das Unglück verhängt, in dem *moralischen Zusammenhang* stehe, daß es einem Menschen oder einem Volke wohl oder übel gehe, *weil* der Mensch oder das Volk es durch seine *Schuld verdient* habe. Darum wird der Gang der Natur gestört gegen die Zwecke der Menschen, so daß er ihrem Nutzen und ihrer Glückseligkeit feindlich entgegentritt. In dem Falle dieser Trennung ist es erforderlich, die Einigkeit des göttlichen Willens mit den Zwecken der Menschen wiederherzustellen. Der Kultus nimmt so die Gestalt der *Sühnung* an: diese wird vollbracht durch Handlungen der Reue und Buße, durch Opfer und Zeremonien, wodurch der Mensch zeigt, daß es ihm Ernst sei, seinen besonderen Willen aufzugeben.

Es liegt hier überhaupt die Anschauung zugrunde, daß Gott die Macht über die Natur ist, daß diese von einem höheren Willen abhängt. Die Frage, die sich hier aufwirft, ist nur, inwiefern der göttliche Wille sich in den natürlichen Ereignissen darstelle, wie er in diesen zu erkennen sei. Es gilt auf diesem Standpunkt die Voraussetzung, daß die Naturmacht nicht nur *natürliche* ist, sondern Zwecke in sich enthält, die ihr als solcher fremd sind, nämlich *Zwecke des Guten*, die das Wohl der Menschen betreffen und von denen dasselbe abhängig ist. Dies erkennen wir auch als wahr an; aber das Gute ist das *Abstrakte*, Allgemeine; wenn die Menschen von ihrem Guten sprechen, so haben sie ganz *partikuläre Zwecke* für sich, und so fassen sie es im

[231] beschränkten, natürlichen Dasein. Wenn man aber so vom göttlichen Willen zu den besonderen Zwecken herabsteigt, so steigt man in das Reich der *Endlichkeit* und *Zufälligkeit* hinein. Die Frömmigkeit, der fromme Gedanke, daß das einzelne Unglück vom Guten abhängig sei, steigt zwar auch vom Einzelnen auf zu Gott, zum Allgemeinen; damit wird die Hoheit des Allgemeinen über das Besondere anerkannt. Das Weitere aber ist die Anwendung dieses Allgemeinen aufs Besondere, und hier tritt das Mangelhafte in die Vorstellung ein. Völker, die von Kalamitäten heimgesucht werden, suchen nach einem Vergehen, das die Veranlassung davon sei; es wird dann weiter Zuflucht gesucht bei einer Macht, die sich nach Zwecken bestimmt; wenn nun auch dies Allgemeine zugegeben wird, so führt dagegen die Anwendung aufs Partikulare zu einem Mißverhältnis.

In den Störungen, die wir auf dieser ersten Stufe finden, erscheint *die Einheit als ein Beschränktes*; sie kann zerrissen werden; sie ist *nicht absolut*, denn sie ist eine ursprüngliche, unreflektierte. So schwebt über dieser vorausgesetzten, unmittelbaren und damit zerstörbaren Harmonie und über der Feier und dem Genuß derselben noch ein Höheres, Höchstes, denn die ursprüngliche Einheit ist nur natürliche Einigkeit, damit beschränkt für den Geist; mit einem Natur-element behaftet, hat er nicht eine Realität, wie er sie seinem Begriff nach haben soll. Diese *Uneinigkeit* muß *für das Bewußtsein* vorhanden sein, denn es ist an sich denkender Geist; es muß in ihm das Bedürfnis einer *absoluten Einheit* hervortreten, die über jener Befriedigung der Genüsse schwebt, die aber nur *abstrakt* bleibt, weil die erfüllte lebendige Grundlage jene ursprüngliche Harmonie ist. Über dieser Sphäre schwebt eine Trennung, die nicht aufgelöst ist; so klingt durch die Freude jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes; ein *Schicksal*, eine unbekannte Macht, eine zwingende Notwendigkeit, unerkannt anerkannt, ohne Versöhnung, der das Bewußtsein sich unterwirft, aber nur mit der Negation seiner selbst,

[232] schwebt über dem Haupt von Göttern und Menschen. Dies ist ein Moment, das mit dieser Bestimmung des Selbstbewußtseins verbunden ist.

Hier nun ist es, daß eine besondere Seite des Kultus hervortritt. In jener ersten Einheit nämlich ist die Negation des Subjekts oberflächlich und zufällig, und nur die Empfindung der Trauer, der Gedanke der Notwendigkeit, der ein Negatives gegen jene lebendige Einheit ist, schwebt über diesem. Aber diese Negativität muß selbst wirklich werden und sich als das Höhere über jener Einheit beweisen. Diese Notwendigkeit bleibt nicht bloß Vorstellung; es wird Ernst mit dem Menschen. Der natürliche Mensch vergeht, der Tod macht Ernst mit ihm, das Schicksal verzehrt ihn trostlos; denn eben die Versöhnung, die Einheit ist nicht die des Tiefen, Innersten, sondern das Naturleben ist noch wesentliches Moment, ist nicht aufgegeben; die Entzweiung ist noch nicht so weit gegangen, sondern es ist eine Einheit des Natürlichen und Geistigen geblieben, in der das erste eine affirmative Bestimmung behält. Dies Schicksal muß nun in der Vorstellung auf subjektive Weise zum Affirmativen umgestaltet werden: so sind die Manen das Unversöhnte, das versöhnt werden muß, sie müssen gegen das Unrecht ihres Todes gerächt werden. Dies ist nun die *Totenfeier*, eine wesentliche Seite des Kultus.

3. Das Höhere gegen diesen Standpunkt des Kultus ist dann dies, daß *die Subjektivität zum Bewußtsein ihrer Unendlichkeit in sich* gekommen ist; hier tritt dann die Religion und der Kultus ganz in das Gebiet der *Freiheit*. Das Subjekt weiß sich als unendlich, und zwar als Subjekt. Dazu gehört, daß jenes früher Unenthüllte an ihm selbst das Moment hat, Einzelheit zu sein, die dadurch *absoluten Wert* erhält. Aber die Einzelheit hat nur als diese absolute und somit schlechthin *allgemeine Einzelheit* Wert. Da ist der Einzelne nur *durch Aufhebung seiner unmittelbaren Einzelheit*, durch welche Aufhebung er die absolute Einzelheit in sich erzeugt, und daher frei in sich selbst. Diese

[233] Freiheit ist als Bewegung des absoluten Geistes in ihm durch Aufhebung des Natürlichen, Endlichen. Der Mensch, [eben] damit, daß er zum Bewußtsein der Unendlichkeit seines Geistes gekommen ist, hat *die höchste Entzweiung gegen die Natur überhaupt und gegen sich* gesetzt; diese ist es, die das Gebiet der wahrhaften Freiheit hervorbringt. Durch dies Wissen des absoluten Geistes ist der höchste Gegensatz gegen die Endlichkeit eingetreten, und diese Entzweiung ist der Träger der Versöhnung. Hier heißt es nicht mehr, daß der Mensch von Hause aus, d. h. seiner Unmittelbarkeit nach gut und mit dem absoluten Geist versöhnt ist, sondern daß im Gegenteil gerade darum, weil sein Begriff die absolut freie Einheit ist, jene seine natürliche Existenz sich unmittelbar als entgegengesetzt beweist und somit als Aufzuhebendes. Die Natürlichkeit, das unmittelbare Herz ist das, dem entsagt werden muß, weil dies Moment den Geist nicht frei läßt und er als natürlicher Geist nicht durch sich gesetzt ist. Ist die Natürlichkeit erhalten, so ist der Geist nicht frei; was er ist, ist er dann nicht durch sich, für sich, sondern er findet sich so; in jener höheren Sphäre dagegen ist alles, was der Mensch sein soll, in das Gebiet der Freiheit gelegt. Hier geht denn der Kultus wesentlich in das Gebiet *des Inneren* über; hier soll das Herz brechen, d. h. *der natürliche Wille*, das natürliche Bewußtsein soll aufgegeben werden. Einerseits sind es auch *wirkliche Sünden*, die der Mensch zu bereuen hat, also Sünden, die als einzelne etwas Zufälliges sind und nicht die menschliche Natur als solche betreffen; andererseits aber gilt in der Abstraktion der Endlichkeit und Unendlichkeit, in diesem *allgemeinen Gegensatz* das Endliche überhaupt als böse. Die Trennung, die ursprünglich im Menschen liegt, soll aufgehoben werden. Und allerdings ist der natürliche Wille nicht der Wille, wie er sein soll, denn er soll frei sein, und der Wille der Begierde ist nicht frei. Der Geist ist von Natur nicht, wie er sein soll, erst durch die Freiheit ist er dies; dies wird hier so vorgestellt, daß der Wille *von Natur böse* ist. Aber Schuld hat der Mensch

[234] nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehenbleibt. Recht, Sittlichkeit ist nicht der natürliche Wille, denn in diesem ist der Mensch selbstsüchtig, will nur seine Einzelheit als solche. Durch den Kultus nun soll das Böse aufgehoben werden. Der Mensch soll nicht unschuldig sein in dem Sinne, daß er weder gut noch böse sei; solche natürliche Unschuld kommt nicht aus der Freiheit des Menschen, sondern der Mensch wird erzogen zur Freiheit, die nur dann wesentlich ist, wenn sie den wesentlichen Willen will, und dies ist auch das Gute, Rechte, Sittliche.

Frei soll der Mensch werden, d. h. ein rechter und sittlicher Mensch, und zwar durch den Weg der Erziehung. Diese Erziehung ist in jener Vorstellung als die Überwindung des Bösen ausgedrückt und ist damit *auf den Boden des Bewußtseins* gesetzt, während die Erziehung auf bewußtlose Weise geschieht. - In dieser Form des Kultus ist das Aufheben des Gegensatzes von gut und böse vorhanden; der natürliche Mensch wird als böse dargestellt, das Böse ist aber die Seite der Trennung und Entfremdung, und diese Entfremdung ist zu negieren. Dabei ist die Voraussetzung, daß die Versöhnung an sich vollbracht sei; im Kultus bringt der Mensch sich diese Vergewisserung hervor und ergreift die an sich vollbrachte Versöhnung. Vollbracht aber ist sie in und durch Gott, und diese göttliche Realität soll der Mensch sich zu eigen machen.

Diese Aneignung der Versöhnung geschieht aber vermittels der Negation der Entfremdung, also durch *Entsagung*, und es fragt sich nun: was ist es näher, dem der Mensch entsagen soll? Man soll seinem besonderen Willen, seinen Begierden und Naturtrieben entsagen. Es kann dies so verstanden werden, als sollten die Naturtriebe ausgerottet werden, nicht bloß gereinigt, als sollte die Lebendigkeit des Willens getötet werden. Dies ist ganz unrichtig; das Wahre ist, daß nur der *unreine Gehalt* geläutert, d. h. ihr Gehalt dem sittlichen Willen angemessen gemacht werden soll; dagegen wird fälschlich gefordert, wenn die Entsagung auf

[235] abstrakte Weise gefaßt wird, daß der Trieb der Lebendigkeit in sich solle aufgehoben werden. Zu dem, was dem Menschen eigen ist, gehört auch der Besitz, sein Eigentum: es ist mit seinem Willen sein; so könnte nun auch gefordert werden, daß der Mensch seinen Besitz aufgebe; die Ehelosigkeit ist eine ähnliche Forderung. Dem Menschen gehört auch Freiheit, Gewissen: man kann in demselben Sinne auch verlangen, daß der Mensch seine Freiheit, seinen Willen aufgebe, so daß er zu einem dumpfen, willenlosen Geschöpf herabsinkt. Dies ist das Extrem jener Forderung. - Hierher gehört weiter auch, daß ich meine Handlungen ungeschehen mache und die Regungen des bösen Tuns unterdrücke; die Entsagung heißt dann, daß ich gewisse Handlungen, die ich vollbracht habe, nicht als die meinigen betrachten wolle, daß ich sie als ungeschehen ansehen, d. h. *bereuen* wolle; in der Zeit ist zwar die Handlung vorübergegangen, so daß sie durch die Zeit vernichtet ist, aber nach ihrem inneren Gehalt, insofern sie *meinem Willen* angehört, ist sie im Innern noch aufbewahrt, und das Vernichten derselben heißt dann, die Gesinnung, in der sie ideell existiert, aufgeben. Wenn die Strafe die Vernichtung des Bösen in der Wirklichkeit ist, ist diese Vernichtung im Innern die *Buße* und *Reue*, und der Geist kann diese Entsagung leisten, da er die Energie hat, sich an sich zu verändern und die Maximen und Intentionen seines Willens in sich zu vernichten. Wenn der Mensch in dieser Weise seiner Selbstsucht und der Entzweiung mit dem Guten entsagt, dann ist er der Versöhnung teilhaftig geworden und durch die Vermittlung in sich zum Frieden gelangt. So geschieht es nun, daß hier im Subjekt der Geist erscheint, wie er wahrhaft an und für sich und seinem Inhalt gemäß ist, und daß dieser Inhalt kein jenseitiger mehr ist, sondern die freie Subjektivität darin ihr Wesen zum Gegenstande hat. Der Kultus ist so endlich die *Gegenwärtigkeit* des Inhalts, der den absoluten Geist ausmacht, wodurch denn die Geschichte des Inhalts Gottes wesentlich auch *Geschichte der Menschheit* ist, die Bewegung

[236] Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott. Der Mensch weiß sich wesentlich in dieser Geschichte enthalten, in sie verflochten; indem er sich als anschauend in sie versenkt, ist sein Versenktsein in dieselbe das Mitdurchlaufen dieses Inhalts und Prozesses und gibt er sich die Gewißheit und den Genuß der darin enthaltenen Versöhnung.

Diese Bearbeitung der Subjektivität, diese Reinigung des Herzens von seiner unmittelbaren Natürlichkeit, wenn sie durch und durch ausgeführt wird und einen bleibenden *Zustand* schafft, der ihrem *allgemeinen* Zwecke entspricht, vollendet sich als *Sittlichkeit*, und auf diesem Wege geht die Religion hinüber in die *Sitte*, den *Staat*.

So tritt jener Zusammenhang ein, der auch *Verhältnis der Religion zum Staat* heißt, und über ihn ist noch ausführlicher zu sprechen.

III. Das Verhältnis der Religion zum Staat

Querverweis: Das Gegenstück in den *Grundlinien* ist die große Anmerkung zu § 270. In der *Enzyklopädie* gehört dazu die Anmerkung zu § 552. Vgl. auch die FAQ Ist der Staat bei Hegel Gott?

1. Der Staat ist die wahrhafte Weise der Wirklichkeit; in ihm kommt der wahrhafte, sittliche Wille zur Wirklichkeit und lebt der Geist in seiner Wahrhaftigkeit. Die Religion ist das göttliche Wissen, das Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott. Dies ist die göttliche Weisheit und das Feld der absoluten Wahrheit. Nun gibt es eine zweite Weisheit, die Weisheit der Welt, und um deren Verhältnis zu jener göttlichen Weisheit fragt es sich.

Im allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates eins und dasselbe; sie sind *an und für sich identisch*. Im patriarchalischen Verhältnis, in der jüdischen Theokratie ist beides noch nicht unterschieden und noch äußerlich identisch. Es ist aber beides auch verschieden, und so wird es im weiteren Verlauf streng voneinander getrennt, dann aber wieder wahrhaft identisch gesetzt. Die an und für sich seiende Einheit erhellt schon aus dem Gesagten: die Religion ist Wissen der höchsten Wahrheit, und diese Wahrheit näher bestimmt ist der *freie Geist*. In der Religion ist

[237] der Mensch frei vor Gott; indem er seinen Willen dem göttlichen gemäß macht, so ist er dem höchsten Willen nicht entgegen, sondern er hat sich selbst darin; er ist frei, indem er im Kultus das erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben. Der Staat ist nur *die Freiheit in der Welt*, in der Wirklichkeit. Es kommt hier wesentlich auf den Begriff der Freiheit an, den ein Volk in seinem Selbstbewußtsein trägt; denn im Staat wird der Freiheitsbegriff realisiert, und zu dieser Realisierung gehört wesentlich das Bewußtsein der an sich seienden Freiheit. Völker, die nicht wissen, daß der Mensch an und für sich frei sei, leben in der Verdumpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung als ihrer Religion. - Es ist *ein* Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisiert. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze.

Diesen Zusammenhang zwischen Staat und Religion zu betrachten, dies gehört in seiner ausgebildeten Ausführlichkeit eigentlich der Philosophie der Weltgeschichte an. Hier ist er nur in der bestimmten Form zu betrachten, wie er der Vorstellung erscheint, in dieser sich in Widersprüche verwickelt und wie es endlich zu dem Gegensatze beider kommt, der das Interesse der modernen Zeit bildet. Wir betrachten daher jenen Zusammenhang zunächst

2. wie er *vorge stellt* wird. Die Menschen haben über ihn ein Bewußtsein, aber nicht wie er der *absolute Zusammenhang* ist und in der Philosophie gewußt wird, sondern sie wissen ihn überhaupt und stellen ihn sich vor. Die Vorstellung des Zusammenhangs spricht sich nun so aus, daß die Gesetze, die Obrigkeit, die Staatsverfassung *von Gott stammen*; dadurch sind diese autorisiert, und zwar durch die höchste Autorität, die der Vorstellung gegeben ist. Die Gesetze sind die Entwicklung des Freiheitsbegriffes, und dieser, so sich reflektierend auf das Dasein, hat zu seiner Grundlage und Wahrheit den Freiheitsbegriff, wie er in der Religion gefaßt ist. Es ist

[238] damit dies ausgesprochen, daß diese Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts ewige und unwandelbare Regeln für das Verhalten des Menschen, daß sie nicht willkürlich sind, sondern bestehen solange als die Religion selbst. Die Vorstellung dieses Zusammenhangs finden wir bei allen Völkern. Es kann dies auch in der Form ausgesprochen werden, daß man Gott gehorcht, indem man den Gesetzen und der Obrigkeit folgt, den Mächten, welche den Staat zusammenhalten. Dieser Satz ist einerseits richtig, ist aber auch der Gefahr ausgesetzt, daß er ganz abstrakt genommen werden kann, indem nicht bestimmt wird, wie die Gesetze expliziert sind und welche Gesetze für die Grundverfassung zweckmäßig sind; so formell ausgedrückt heißt jener Satz: man soll den Gesetzen gehorchen, *sie mögen sein wie sie wollen*. Das Regieren und Gesetzgeben ist auf diese Weise der *Willkür* der Regierung überlassen.

Dieses Verhältnis ist in *protestantischen* Staaten vorgekommen, und auch nur in solchen kann es statthaben, denn da ist jene Einheit der Religion und des Staates vorhanden. Die Gesetze des Staates gelten als vernünftige und als ein Göttliches wegen dieser *vorausgesetzten ursprünglichen Harmonie*, und die Religion hat nicht ihre eigenen Prinzipien, die denen widersprechen, welche im Staate gelten. Indem aber beim Formellen stehengeblieben wird, so ist damit der Willkür, der Tyrannei und der Unterdrückung offener Spielraum gegeben. In England ist dies besonders zum Vorschein gekommen (unter den letzten Königen aus dem Hause Stuart), indem eine *passive Obedienz* gefordert wurde und der Satz galt, der Regent sei nur Gott über seine Handlungen Rechenschaft schuldig. Dabei ist die Voraussetzung, daß nur der Regent auch bestimmt *wisse*, was dem Staate wesentlich und notwendig sei; denn in ihm, in seinem Willen liegt die nähere Bestimmung, daß er eine *unmittelbare Offenbarung* Gottes sei. Durch weitere Konsequenz ist aber dies Prinzip dahin ausgebildet, daß es *ins Gegenteil* umgeschlagen ist; denn der Unterschied der Priester und Laien ist bei den

[239] Protestanten nicht vorhanden, und die Priester sind nicht privilegiert, die göttliche Offenbarung zu besitzen, noch weniger gibt es ein solches *Privilegium*, das einem Laien ausschließlich zukomme. Gegen das Prinzip der göttlichen Autorisation des Regenten ist daher das Prinzip derselben Autorisation gesetzt, die auch dem Laien überhaupt zukomme. So ist in England eine protestantische Sekte aufgestanden, welche behauptete, ihr sei durch Offenbarung eingegeben, wie regiert werden müsse; nach solcher Eingebung des Herrn haben sie eine Empörung aufgeregt und ihren König enthauptet. - Wenn also wohl im allgemeinen feststeht, daß die Gesetze durch den göttlichen Willen sind, so ist es eine ebenso wichtige Seite, diesen göttlichen Willen zu erkennen, und dies ist nichts Partikulares, sondern kommt allen zu.

Was nun das Vernünftige sei, dies zu erkennen ist die Sache der Bildung des Gedankens und besonders die Sache der Philosophie, die man in diesem Sinne wohl Weltweisheit nennen kann. Es ist ganz gleichgültig, in welcher äußerlichen Erscheinung die wahren Gesetze sich geltend gemacht haben (ob sie den Regenten abgetrotzt sind oder nicht), die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich notwendig. - Bei jener Wahrheit, daß die Gesetze der göttliche Wille sind, kommt es also besonders darauf an, daß bestimmt wird, *welches diese Gesetze sind*. Prinzipien als solche sind nur abstrakte Gedanken, die ihre Wahrheit erst in der Entwicklung haben, in ihrer Abstraktion festgehalten, sind sie das ganz Unwahre.

3. Endlich können auch Staat und Religion *entzweit* sein und *unterschiedene Gesetze* haben. Der Boden des Weltlichen und Religiösen ist ein verschiedener, und da kann auch ein Unterschied in Ansehung des Prinzips eintreten. Die Religion bleibt nicht bloß auf ihrem eigentümlichen Boden, sondern sie geht auch an das Subjekt, macht ihm Vorschriften in Beziehung auf seine Religiosität und damit in Beziehung auf

[240] seine Tätigkeit. Diese Vorschriften, welche die Religion dem Individuum macht, können verschieden sein von den Grundsätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate gelten. Dieser Gegensatz spricht sich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die *Heiligkeit* gehe, die des Staates auf *Recht und Sittlichkeit*; auf der einen Seite sei die Bestimmung für die *Ewigkeit*, auf der andern für die *Zeitlichkeit* und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Heil aufgeopfert werden müsse. Es wird so ein *religiöses Ideal* aufgestellt, ein Himmel auf Erden, d. h. die *Abstraktion des Geistes* gegen *das Substantielle der Wirklichkeit*; *Entsagung* der Wirklichkeit ist die Grundbestimmung, die hervortritt, und damit Kampf und Fliehen. Der substantiellen Grundlage, dem Wahrhaften wird etwas anderes, das höher sein soll, entgegengesetzt.

Die *erste* Sittlichkeit in der substantiellen Wirklichkeit ist die *Ehe*. Die Liebe, die Gott ist, ist in der Wirklichkeit die eheliche Liebe. Als die erste Erscheinung des substantiellen Willens in der daseienden Wirklichkeit hat diese Liebe eine natürliche Seite; sie ist aber auch eine sittliche Pflicht. Dieser Pflicht wird die Entsagung, die *Ehelosigkeit*, als etwas Heiliges gegenübergestellt.

Zweitens: Der Mensch als einzelner hat sich mit der Naturnotwendigkeit herumschlagen; es ist für ihn ein sittliches Gesetz, sich durch seine Tätigkeit und Verstand selbständig zu machen, denn der Mensch ist natürlicherweise von vielen Seiten abhängig; er wird genötigt, durch seinen Geist, durch seine Rechtlichkeit sich seinen Unterhalt zu erwerben und sich so frei von jener Naturnotwendigkeit zu machen, - das ist die *Rechtschaffenheit* des Menschen. Eine religiöse Pflicht, die dieser weltlichen entgegengesetzt worden ist, verlangt, daß der Mensch nicht auf diese Weise tätig sein, sich nicht mit solchen Sorgen bemühen solle. Der ganze Kreis des Handelns, aller Tätigkeit, die sich auf den Erwerb, die Industrie usw. bezieht, ist somit verworfen; der Mensch soll sich nicht mit solchen Zwecken abgeben. Die Not ist aber hier vernünftiger

[241] als solche religiöse Ansichten. Die Tätigkeit des Menschen wird einerseits als etwas Unheiliges vorgestellt, andererseits wird von dem Menschen sogar verlangt, wenn er einen Besitz hat, so soll er diesen nicht nur nicht vermehren durch seine Tätigkeit, sondern ihn an die *Armen* und besonders an die Kirche, d. h. an solche, die nichts tun, nicht arbeiten, verschenken. Was also im Leben als Rechtschaffenheit hoch gehalten ist, wird somit als unheilig verworfen.

Drittens: Die höchste Sittlichkeit im Staate beruht darauf, daß der vernünftige allgemeine Wille betätigt werde; im Staate hat das Subjekt seine *Freiheit*, diese ist darin verwirklicht. Dagegen wird eine religiöse Pflicht aufgestellt, nach welcher nicht die Freiheit der Endzweck für den Menschen sein darf, sondern er soll sich einer strengen *Obedienz* unterwerfen, in der Willenlosigkeit beharren, ja noch mehr, er soll selbstlos sein auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht auf sich tun und sein Selbst wegwerfen.

Wenn die Religion in dieser Weise auf die Tätigkeit des Menschen Beschlag legt, so kann sie ihm eigentümliche Vorschriften machen, die der Vernünftigkeit der Welt entgegengesetzt sind. Dagegen ist die *Weltweisheit* aufgetreten, welche das Wahrhafte in der Wirklichkeit erkennt; im Bewußtsein des Geistes sind die Prinzipien seiner Freiheit erwacht, und da sind die Ansprüche der Freiheit mit den religiösen Prinzipien, die jene Entsagung forderten, in Kampf geraten. In den katholischen Staaten stehen Religion und Staat so einander gegenüber, wenn die subjektive Freiheit sich in dem Menschen auftut.

In diesem Gegensatz spricht sich die Religion nur auf eine negative Weise aus und fordert von dem Menschen, daß er aller Freiheit entsage; dieser Gegensatz ist näher dieser, daß der Mensch in seinem wirklichen Bewußtsein überhaupt an sich *rechtlos* sei und die Religion in dem Gebiet der wirklichen Sittlichkeit keine absoluten Rechte anerkennt. Das ist der ungeheure Unterschied, der damit in die moderne Welt

[242] eingetreten ist, daß überhaupt gefragt wird, ob die Freiheit der Menschen als etwas an und für sich Wahrhaftes anerkannt werden soll oder ob sie von der Religion verworfen werden darf.

Es ist schon gesagt worden, daß die Übereinstimmung der Religion und des Staates vorhanden sein kann; dies ist im allgemeinen dem Prinzip nach, aber in abstrakter Weise der Fall in den protestantischen Staaten; denn der Protestantismus fordert, daß der Mensch nur glaube, was er wisse, daß sein Gewissen als ein Heiliges unantastbar sein solle; in der göttlichen Gnade ist der Mensch nichts Passives; er ist mit seiner subjektiven Freiheit wesentlich dabei, und in seinem Wissen, Wollen, Glauben ist das Moment der subjektiven Freiheit ausdrücklich gefordert. In den Staaten anderer Religion kann es dagegen sein, daß beide Seiten nicht übereinstimmen, daß die Religion von dem Prinzip des Staates unterschieden ist; dies sehen wir in einem weit ausgebreiteten Kreise: einerseits eine Religion, die das Prinzip der Freiheit nicht anerkennt, andererseits eine Staatsverfassung, die dasselbe zur Grundlage macht. Wenn man sagt, der Mensch ist seiner Natur nach frei, so ist das ein Prinzip von unendlichem Werte; bleibt man aber bei dieser Abstraktion, so läßt sie keinen Organismus der Staatsverfassung aufkommen, denn dieser fordert eine Gliederung, worin die Pflichten und Rechte beschränkt werden; jene Abstraktion läßt keine Ungleichheit zu, welche eintreten muß, wenn ein Organismus und damit wahrhafte Lebendigkeit statthaben soll.

Dergleichen Grundsätze sind wahr, dürfen aber nicht in ihrer Abstraktion genommen werden; das Wissen, daß der Mensch der Natur, d. h. dem Begriff nach frei ist, gehört der neueren Zeit an; mag nun aber bei der Abstraktion stehengeblieben werden oder nicht, so kann es sein, daß diesen Grundsätzen die Religion gegenübersteht, welche dieselben nicht anerkennt, sondern sie als rechtlos betrachtet und nur die Willkür für rechtmäßig. Es tritt also notwendig ein Kampf ein, der sich nicht auf wahrhafte Weise ausgleichen

[243] läßt. Die Religion fordert das Aufheben des Willens, das weltliche Prinzip legt ihn dagegen zugrunde; wenn jene religiösen Prinzipien sich geltend machen, so kann es nicht anders geschehen, als daß die Regierungen mit Gewalt verfahren und die entgegenstehende Religion verdrängen oder die, welche derselben angehören, als Partei behandeln. Die Religion als Kirche kann da wohl klug sein und äußerlich nachgiebig, aber es tritt dann *Inkonsequenz* in den Geistern ein. Die Welt hält fest an einer bestimmten Religion und hängt zugleich an entgegengesetzten Prinzipien; insofern man diese ausführt und doch noch zu jener Religion gehören will, so ist das eine große Inkonsequenz. So haben die Franzosen z. B., die das Prinzip der weltlichen Freiheit festhalten, in der Tat aufgehört, der katholischen Religion anzugehören, denn diese kann nichts aufgeben, sondern sie fordert konsequent in allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche. Religion und Staat stehen auf diese Weise im Widerspruch: die Religion läßt man dann auf der Seite liegen, sie soll sich finden, wie sie mag; sie gilt nur als Sache der Individuen, um welche der Staat sich nicht zu bekümmern habe, und dann wird weiter gesagt, die Religion sei nicht einzumischen in die Staatsverfassung. Das Setzen jener Grundsätze der Freiheit gibt vor, daß sie wahrhafte seien, weil sie mit dem innersten Selbstbewußtsein des Menschen zusammenhängen. Wenn es aber in der Tat die Vernunft ist, die diese Prinzipien findet, so hat sie die Bewahrheitung derselben, sofern sie wahrhaft sind und nicht formell bleiben, nur darin, daß sie dieselben zurückführt auf die Erkenntnis der absoluten Wahrheit, und diese ist nur der Gegenstand der Philosophie; diese muß aber vollständig und bis auf die letzte Analyse zurückgegangen sein, denn wenn die Erkenntnis sich nicht in sich vollendet, so ist sie der Einseitigkeit des Formalismus ausgesetzt; geht sie aber bis auf den letzten Grund, so kommt sie zu dem, was als Höchstes, als Gott anerkannt ist. Es läßt sich also wohl sagen, die Staatsverfassung solle auf der einen Seite stehenbleiben, die Religion

[244] auf der andern; aber da ist diese Gefahr vorhanden, daß jene Grundsätze mit Einseitigkeit behaftet bleiben. Wir sehen so gegenwärtig die Welt voll vom Prinzip der Freiheit, und dasselbe besonders auf die Staatsverfassung bezogen: diese Prinzipien sind richtig, aber mit dem Formalismus behaftet sind sie Vorurteile, indem die Erkenntnis nicht bis auf den letzten Grund gegangen ist; da allein ist die Versöhnung mit dem schlechthin Substantiellen vorhanden.

Das andere nun, was bei jener Trennung in Betracht kommt, ist diese Seite, daß, wenn nun die Prinzipien der wirklichen Freiheit zugrunde gelegt sind und diese sich zu einem Systeme des Rechts entwickeln, daraus gegebene, *positive* Gesetze entstehen und diese die Form von juristischen Gesetzen überhaupt in Beziehung auf die Individuen erhalten. Die Erhaltung der Gesetzgebung ist den Gerichten anheimgegeben; wer das Gesetz übertreft, wird vor Gericht gezogen, und die Existenz des Ganzen wird in solche *juristische Form* überhaupt gesetzt. Ihr gegenüber steht dann die *Gesinnung*, das Innere, welches gerade der Boden der Religion ist. Es sind so zwei Seiten sich einander entgegen, die der Wirklichkeit angehören - die positive Gesetzgebung und die Gesinnung in Ansehung derselben.

In bezug auf die Verfassung gibt es hier zwei *Systeme*: das moderne System, worin die Bestimmungen der Freiheit und der ganze Bau derselben auf *formelle* Weise aufrechterhalten werden, ohne die Gesinnung zu beachten; das andere System ist das der *Gesinnung* - das griechische Prinzip überhaupt, das wir besonders in der Platonischen Republik entwickelt finden. Wenige Stände machen hierin die Grundlage aus, das Ganze beruht sonst auf der *Erziehung*, auf der Bildung, welche zur Wissenschaft und Philosophie fortgehen soll. Die Philosophie soll das Herrschende sein, und durch sie soll der Mensch zur Sittlichkeit geleitet werden: alle Stände sollen der $\sigma\omega\psi\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu\eta$ teilhaftig sein.

Beide Seiten, die Gesinnung und jene formelle Konstitution sind *unzertrennlich* und können sich gegenseitig nicht entbehren;

[245] aber in neuerer Zeit ist die *Einseitigkeit* zum Vorschein gekommen, daß einerseits die Konstitution sich selbst tragen soll und Gesinnung, Religion, Gewissen andererseits als gleichgültig auf die Seite gestellt sein sollen, indem es die Staatsverfassung nichts angehe, zu welcher Gesinnung und Religion sich die Individuen bekennen. Wie einseitig das aber ist, erhellt daraus, daß die Gesetze von Richtern gehandhabt werden, und da kommt es auf ihre Rechtlichkeit sowie auf ihre Einsicht an; denn das Gesetz herrscht nicht, sondern die Menschen sollen es herrschen machen: diese Betätigung ist ein Konkretes; der Wille des Menschen sowie ihre Einsicht müssen das Ihrige dazu tun. Die Intelligenz des Subjekts muß auch deshalb oft entscheiden, weil die bürgerlichen Gesetze das Bestimmen sehr weit führen und doch noch nicht jedes Besondere berühren können. Ebenso ein Einseitiges ist aber auch die Gesinnung für sich, an welchem Mangel die Platonische Republik leidet. In jetzigen Zeiten will man sich gar nicht auf die Einsicht verlassen, sondern man will alles nach positiven Gesetzen geleitet wissen. Ein großes Beispiel dieser Einseitigkeit haben wir in der neuesten Tagesgeschichte erlebt: an der Spitze der französischen Regierung hat man eine religiöse Gesinnung gesehen, die von der Art war, daß ihr der Staat überhaupt für ein Rechtloses galt und daß sie feindselig gegen die Wirklichkeit, gegen Recht und Sittlichkeit auftrat. Die letzte Revolution⁵⁾ war nun die Folge eines religiösen Gewissens, das den Prinzipien der Staatsverfassung widersprochen hat, und doch soll es nun nach derselben Staatsverfassung nicht darauf ankommen, zu welcher Religion sich das Individuum bekenne; diese Kollision ist noch sehr weit davon, gelöst zu sein.

5) *Werkausgabe*: Julirevolution, 1830

Die Gesinnung nimmt nicht notwendig die Form der Religion an; sie kann auch mehr beim Unbestimmten stehenbleiben. Aber in dem, was man das Volk nennt, ist die

[246] letzte Wahrheit nicht in Form von Gedanken und Prinzipien; sondern was dem Volke als Recht gelten soll, kann das nur insofern, als es *Bestimmtes*, Besonderes ist. Dies Bestimmte des Rechts und der Sittlichkeit hat nun für das Volk seine letzte Bewährung nur in der Form einer *vorhandenen Religion*, und wenn diese nicht mit den Prinzipien der Freiheit zusammenhängt, so ist immer die Spaltung und eine unaufgelöste Entzweiung vorhanden, ein feindseliges Verhältnis, das gerade im Staate nicht stattfinden soll. Unter Robespierre hat in Frankreich der Schrecken regiert, und zwar gegen die, welche nicht in der Gesinnung der Freiheit waren, weil sie *verdächtig* gewesen sind, d. h. um der Gesinnung willen. So ist auch das Ministerium Karls X. verdächtig gewesen. Nach dem Formellen der Konstitution war der Monarch keiner Verantwortlichkeit ausgesetzt; aber dies Formelle hat nicht standgehalten: die Dynastie ist vom Thron gestürzt worden. So zeigt es sich, daß in der formell ausgebildeten Konstitution der letzte Notanker doch wieder die Gesinnung ist, die in ihr beiseite gestellt war und nun mit Verachtung aller Form sich geltend macht. An diesem Widerspruch und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben ist es, daß unsere Zeit leidet.

Übergang in den folgenden Abschnitt

Wir haben unterschieden den bestimmten, beschränkten Kultus und den Kultus in dem Elemente der Freiheit, also denselben Unterschied gefunden, der überhaupt in die Vorstellung Gottes fällt.

Die beiden Seiten des Geistes - in seiner Objektivität, wie er vorzugsweise Gott heißt, und in seiner Subjektivität - machen die Realität des absoluten Begriffs von Gott aus, der als die absolute Einheit dieser seiner beiden Momente der absolute Geist ist. Die Bestimmtheit in einer dieser Seiten entspricht der andern Seite; sie ist die durchgehende allgemeine Form, in der die Idee steht und die wieder

[247] eine Stufe in der Totalität der Entwicklung derselben ausmacht.

Was nun diese *Stufen der Realisierung* betrifft, so ist im Bisherigen schon der allgemeine Unterschied festgesetzt, daß nach der einen Form der Realität der Geist in *einer Bestimmtheit seines Seins und seines Selbstbewußtseins befangen ist*, nach der andern aber seine *absolute Realität* ist, in welcher er den entwickelten Inhalt der Idee des Geistes zu seinem Gegenstand hat. Diese Form der Realität ist die wahrhafte Religion.

Nach diesem Unterschied ist es nun die *bestimmte* Religion, die zunächst in der folgenden Abteilung betrachtet wird.