

Vorlesungen über die Philosophie der Religion:

Einleitung

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-einleitung/>

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).

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: Fortsetzung: Der Begriff der Religion. Die knappe Systemfassung desselben Gedankengangs steht in der Enzyklopädie, §§ 553–577.

Einleitung

Ich habe es für nötig erachtet, die Religion für sich zum Gegenstand der philosophischen Betrachtung zu machen und diese Betrachtung als einen besonderen Teil zu dem Ganzen der Philosophie hinzuzufügen. Zum Behuf der Einleitung werde ich aber zuvor A. die *Entzweiung des Bewußtseins* darstellen, welche das Bedürfnis erweckt, das unsere Wissenschaft zu befriedigen hat, und die *Beziehung* unserer Wissenschaft zur Philosophie und Religion sowie zu den Zeitprinzipien des religiösen Bewußtseins schildern. Nachdem ich sodann B. einige *Vorfragen* berührt habe, die sich aus jenen Beziehungen unserer Wissenschaft ergeben, werde ich C. die *Einteilung* derselben geben.

Zuerst ist im allgemeinen daran zu erinnern, welchen *Gegenstand* wir in der Religionsphilosophie vor uns haben und welches unsere *Vorstellung* von der Religion ist. Wir wissen, daß wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und daß sie diejenige Region für unser Bewußtsein ist, in welcher alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens. Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der konkrete Gedanke, näher dies, daß er Geist ist; von ihm als Geist gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus. Aber all diese mannigfachen Gebilde und weiteren Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Tätigkeiten, Genüsse, alles, was Wert und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtsein, Gefühl Gottes. Gott ist daher der Anfang von allem und das

[12] Ende von allem; wie alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch alles in ihn zurück; und ebenso ist er die Mitte, die alles belebt, begeistert und alle jene Gestaltungen in ihrer Existenz, sie erhaltend, beseelt. In der Religion setzt sich der Mensch in Verhältnis zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und er erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewußtseins und in die Region, die frei von der Beziehung auf anderes, das schlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selber ist.

Die Religion als die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck ist darum schlechthin frei und ist Zweck für sich, denn in diesen Endzweck laufen alle anderen Zwecke zurück, und vor ihm verschwinden sie, bis dahin für sich geltend. Gegen ihn hält kein anderer aus, und allein in ihm finden sie ihre Erledigung. In der Region, wo sich der Geist mit diesem Zweck beschäftigt, entläßt er sich aller Endlichkeit und gewinnt er die letzte Befriedigung und Befreiung; denn hier verhält sich der Geist nicht mehr zu etwas anderem und Beschränktem, sondern zum Unbeschränkten und Unendlichen, und das ist ein unendliches Verhältnis, ein Verhältnis der Freiheit und nicht mehr der Abhängigkeit; da ist sein Bewußtsein absolut freies und selbst wahrhaftes Bewußtsein, weil es Bewußtsein der absoluten Wahrheit ist. Als Empfindung bestimmt, ist dies Verhältnis der Freiheit der Genuß, den wir Seligkeit nennen; als Tätigkeit tut es nichts anderes, als die Ehre Gottes zu manifestieren und seine Herrlichkeit zu offenbaren, und dem Menschen ist es in diesem Verhältnis nicht mehr um sich selbst zu tun, um sein Interesse, seine Eitelkeit, sondern um den absoluten Zweck. Alle Völker wissen, daß das religiöse Bewußtsein das ist, worin sie Wahrheit besitzen, und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Was uns Zweifel und Angst erweckt, aller Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit; und wie wir auf der

[13] höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattierungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt. In dieser Region des Geistes strömen die Fluten der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, und die Dunkelheiten dieses Lebens werden hier zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt.

Dies Bild des Absoluten kann der religiösen Andacht mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewißheit, Genuß darbieten oder als ein Ersehntes, Gehofftes, Entferntes, Jenseitiges dargestellt werden, immer bleibt es doch Gewißheit und strahlt es als ein Göttliches in die zeitliche Gegenwart und gibt es das Bewußtsein von der Wirksamkeit der Wahrheit auch neben dem Angstvollen, das hier in dieser Region der Zeitlichkeit die Seele noch quält. Der Glaube erkennt es als die Wahrheit, als die Substanz der vorhandenen Existenzen, und dieser Inhalt der Andacht ist das Beseelende der gegenwärtigen Welt, macht sich wirksam in dem Leben des Individuums und regiert es in seinem Wollen und Lassen. Das ist die allgemeine Anschauung, Empfindung, Bewußtsein, oder wie wir es nennen wollen, der Religion. Ihre Natur zu betrachten, zu untersuchen und zu erkennen ist es, was die Absicht dieser Vorlesungen ist.

Zunächst müssen wir aber über unseren Zweck das bestimmte Bewußtsein haben, daß es der Philosophie nicht darum zu tun ist, die Religion in einem Subjekt hervorzubringen; sie wird vielmehr als Grundlage in jedem vorausgesetzt. Es soll *der Substanz nach nichts Neues* in den Menschen gebracht werden; dies wäre ebenso verkehrt, als wenn man in einen Hund Geist hineinbringen wollte dadurch, daß man ihn gedruckte Schriften kauen ließe. Wer seine Brust nicht aus

[14] dem Treiben des Endlichen heraus ausgeweitet, in der Sehnsucht, Ahnung oder im Gefühl des Ewigen die Erhebung seiner selbst nicht vollbracht und in den reinen Äther der Seele geschaut hat, der besäße nicht den Stoff, der hier begriffen werden soll.

Es kann der Fall sein, daß die Religion durch die philosophische Erkenntnis im Gemüte erweckt wird; aber es ist nicht notwendig und es ist nicht die Absicht der Philosophie zu erbauen, sowenig sie sich dadurch zu *bewähren* hat, daß sie in diesem oder jenem Subjekte die Religion hervorbringen müsse. Denn die Philosophie hat wohl die *Notwendigkeit der Religion an und für sich* zu entwickeln und zu begreifen, daß der Geist von den anderen Weisen seines Wollens, Vorstellens und Fühlens zu dieser absoluten Weise fortgehen muß; aber so vollbringt sie das *allgemeine Schicksal des Geistes*, - ein anderes ist es, das *individuelle Subjekt* zu dieser Höhe zu erheben. Die Willkür, Verkehrtheit, Schlaffheit der Individuen kann in die Notwendigkeit der allgemeinen geistigen Natur eingreifen, von ihr abweichen und versuchen, sich einen eigentümlichen Standpunkt zu geben und sich auf demselben festzuhalten. Diese Möglichkeit, sich in Trägheit auf dem Standpunkt der Unwahrheit gehenzulassen oder mit Wissen und Wollen auf demselben zu verweilen, liegt in der Freiheit des Subjekts, während Planeten, Pflanzen, Tiere von der Notwendigkeit ihrer Natur, von ihrer Wahrheit nicht abweichen können und werden, was sie sein sollen. Aber in der menschlichen Freiheit ist Sein und Sollen getrennt, sie trägt die Willkür in sich, und sie kann sich von ihrer *Notwendigkeit*, von ihrem Gesetze absondern und ihrer Bestimmung entgegenarbeiten. Wenn also die *Erkenntnis* wohl die Notwendigkeit des religiösen Standpunktes einsähe, wenn der *Wille* an der Wirklichkeit die Nichtigkeit seiner Absonderung erführe, so hindert das alles nicht, daß er nicht auf seinem *Eigensinn* beharren und sich von seiner Notwendigkeit und Wahrheit entfernt halten könnte.

Nach gewöhnlicher, seichter Manier hat man es als Argument gegen die Erkenntnis gebraucht, daß man sagt, dieser und jener besitze Erkenntnis von Gott und bleibe doch fern von der Religion, sei nicht fromm geworden. Die Erkenntnis will und soll aber auch nicht dazu führen, sondern soll die Religion, die *da ist*, erkennen, nicht aber diesen und jenen, dieses einzelne, empirische Subjekt erst zur Religion bewegen, wenn es nichts von Religion in sich hat oder haben wollte.

Aber in der Tat ist kein Mensch so verdorben, so verloren und so schlecht, und wir können niemanden für so elend achten, daß er überhaupt nichts von der Religion in sich hätte, wäre es auch nur, daß er Furcht vor derselben oder Sehnsucht nach ihr oder Haß gegen sie hätte; denn auch in dem letzteren Falle ist er doch innerlich mit ihr beschäftigt und verwickelt. Als Menschen ist ihm die Religion wesentlich und eine ihm nicht fremde Empfindung. Doch kommt es wesentlich auf das *Verhältnis der Religion zu seiner übrigen Weltanschauung* an, und darauf bezieht sich und wirkt wesentlich die philosophische Erkenntnis. In diesem Verhältnis liegt die Quelle der Entzweiung gegen den ursprünglichen, absoluten Drang des Geistes zur Religion und haben sich überhaupt die mannigfachsten Formen des Bewußtseins und die verschiedenartigsten Beziehungen derselben zu dem Interesse der Religion gebildet. Ehe die Religionsphilosophie sich zu ihrem eigenen Begriffe sammeln kann, muß sie sich durch alle jene Verschlingungen der Zeitinteressen, die sich in dem großen Kreise des religiösen Gebiets gegenwärtig konzentriert haben, hindurcharbeiten. Zunächst steht die Bewegung der Zeitprinzipien noch außerhalb der philosophischen Einsicht; aber sie treibt sich selbst dahin, daß sie mit der Philosophie in Berührung, Kampf und Gegensatz tritt, und diesen Gegensatz und seine Auflösung haben wir zu betrachten, wenn wir den Gegensatz, wie er noch außerhalb der Philosophie sich hält, untersucht und zu seiner Vollendung wo er die philosophische Erkenntnis in sich hineinzieht, sich entwickeln gesehen haben.

A. Das Verhältnis der Religionsphilosophie zu ihren Voraussetzungen und zu den Zeitprinzipien

I. Die Entzweiung der Religion mit dem freien weltlichen Bewußtsein

Querverweis: Die Entzweiung von Geistlichem und Weltlichem und ihre Versöhnung: § 360 (Schluss der *Grundlinien*).

a) Schon in dem Verhältnisse, das die Religion selbst in ihrer Unmittelbarkeit zu dem übrigen Bewußtsein des Menschen hat, liegen Keime der Entzweiung, da beide Seiten in einer *Absonderung* gegeneinander begriffen sind. Sie machen schon in ihrem unbefangenen Verhältnisse zweierlei Beschäftigungen aus, zweierlei Regionen des Bewußtseins, von deren einer zur anderen nur *abwechslungsweise* herüber und hinüber gegangen wird. So hat der Mensch in seinem wirklichen, weltlichen Tun eine Anzahl Werkstage, wo er sich mit seinen besonderen Interessen, mit Zwecken der Weltlichkeit überhaupt und mit der Befriedigung seiner Not beschäftigt, - und dann einen Sonntag, wo er dies alles beiseite legt, sich für sich sammelt und, losgebunden von dem Versenktsein in das endliche Treiben, sich selbst und dem Höheren, das in ihm ist, seinem wahren Wesen lebt. In diese Absonderung der beiden Seiten tritt aber sogleich eine doppelte Modifikation ein.

α) Betrachten wir zunächst die Religion des frommen Menschen, d. h. dessen, der wirklich diesen Namen verdient. Der Glaube wird noch als *rücksichtslos* und *gegensatzlos* vorausgesetzt. An Gott glauben ist nämlich in seiner Einfachheit etwas anderes, als wenn man mit Reflexion und mit dem Bewußtsein, daß diesem Glauben ein Anderes gegenübersteht, sagt: ich *glaube* an Gott; da tritt schon das Bedürfnis der Rechtfertigung, des Raisonnements, der Polemik ein. Jene Religion des unbefangenen, frommen Menschen wird nun von ihm nicht abgeschlossen und abgeschieden von seinem übrigen Dasein und Leben gehalten, sondern verbreitet vielmehr ihren Hauch über alle seine Empfindungen und Handlungen,

[17] und sein Bewußtsein bezieht *alle Zwecke und Gegenstände seines weltlichen Lebens auf Gott* als auf die unendliche und letzte Quelle desselben. Jedes Moment seines endlichen Daseins und Treibens, Leidens und Freuens erhebt er aus seiner beschränkten Sphäre und bringt in dieser Erhebung die Vorstellung und Empfindung seines ewigen Wesens hervor. Sein übriges Leben steht ebenso in der Weise des Zutrauens, der Sitte, des Gehorsams, der Gewohnheit; er *ist* das, zu was die Umstände und die Natur ihn gemacht haben, und sein Leben, seine Verhältnisse und Rechte nimmt er, wie er das alles empfangen, als ein unverstandenes Geschick: *Es ist so*. Oder mit der Beziehung auf Gott nimmt er das Seinige dankend oder auch frei es ihm opfernd als ein Geschenk der willkürlichen Gnade. Das übrige Bewußtsein ist so *unbefangen* jener höheren Region *unterworfen*.

β) Von der *weltlichen* Seite aus bildet sich aber der Unterschied in jenem Verhältnisse zum *Gegensatz* aus. Es scheint zwar die Entwicklung dieser Seite die Religion nicht nachteilig zu berühren, und alles Tun scheint sich hierbei auf jener Seite *beschränkt* zu halten, der ausgesprochenen Anerkennung nach wird auch noch die Religion für das Höchste geachtet; aber in der Tat verhält es sich anders, und von der weltlichen Seite aus *schleicht sich das Verderben und die Entzweiung zur Religion hinüber*. Die Entwicklung dieses Unterschiedes können wir überhaupt als die Ausbildung des Verstandes und menschlicher Zwecke bezeichnen. Indem im menschlichen Leben und in der Wissenschaft der Verstand erwacht und die Reflexion selbständig geworden ist, so setzt sich der Wille absolute Zwecke, z. B. das Recht, den Staat, Gegenstände, die an und für sich sein sollen; so erkennt auch die Forschung die Gesetze, die Beschaffenheit, Ordnung und die Besonderheiten der natürlichen Dinge und der Tätigkeiten und Hervorbringungen des Geistes. Diese Erfahrungen und Erkenntnisse sowie das Wollen und die Wirklichkeit jener Zwecke ist nun ein *Werk* des Menschen und seines Verstandes und Willens. Er hat darin sein *Eigentum* vor sich.

[18] Wenn er auch von dem ausgeht, was *ist*, was er vorfindet, so *ist* er nicht mehr bloß der, der da weiß, der diese Rechte *hat*; sondern was er aus dem Vorgefundenen in der Erkenntnis und in dem Willen *macht*, das ist *seine* Sache, *sein* Werk, und er hat das Bewußtsein, daß er es produziert hat. Die Produktionen machen daher seine Ehre und seinen Stolz aus und schaffen einen ungeheuren, unendlichen Reichtum - jene Welt seiner Einsicht, seiner Kenntnisse, seines äußerlichen Besitzes, seiner Rechte und Taten.

So ist der Geist in den Gegensatz getreten, zwar unbefangen noch, ohne es anfangs zu wissen, - aber es wird auch ein *bewußter* Gegensatz. Denn der Geist bewegt sich jetzt zwischen zwei Seiten, deren Unterschied sich wirklich entwickelt hat. Die eine Seite ist die, worin er sich sein eigen weiß, wo er sich in seinen Zwecken und Interessen befindet und unabhängig und selbständig sich aus sich bestimmt. Die andere Seite ist die, wo er eine höhere Macht, absolute Pflichten, Pflichten ohne eigentliche Rechte anerkennt und das, was er für die Ausübung seiner Pflichten empfängt, immer nur Gnade bleibt. Dort ist die Selbständigkeit des Geistes die Grundlage, hier verhält er sich demütig, abhängig. Seine Religion unterscheidet sich nun von jener Region der Selbständigkeit darin, daß er das *Erkennen*, die *Wissenschaft* auf die *weltliche Seite* einschränkt und für die Sphäre der Religion die Empfindung, den Glauben übrigläßt.

γ) Dennoch enthält auch jene Seite der *Selbständigkeit* dies, daß ihr Tun ein *bedingtes* ist, und die Erkenntnis und das Wollen muß diese Bedingtheit *erfahren*. Der Mensch fordert sein Recht; ob es ihm wirklich wird, ist von ihm unabhängig, und er ist dabei auf ein Anderes gewiesen. Bei seiner Erkenntnis geht er von den Einrichtungen und von der Ordnung der Natur aus, und dies ist ein *Gegebenes*. Der Inhalt seiner Wissenschaften ist ein Stoff außer ihm. So treten beide Seiten, die der Selbständigkeit und die des Bedingtseins, in *Beziehung zueinander*, und diese Beziehung führt den Menschen zu dem *Eingeständnis*, daß *alles von Gott gemacht sei*,

[19] alle Dinge, die den Inhalt seiner Kenntnisse ausmachen, die er in Besitz nimmt und als Mittel für seine Zwecke gebraucht, so wie er selbst, der Geist und die geistigen Vermögen, deren er sich, wie er sagt, bedient, um zu jener Erkenntnis zu gelangen.

Aber diese Einräumung ist kalt und tot, weil in ihr das, was die *Lebendigkeit* dieses Bewußtseins ausmacht, wo es bei sich selbst und Selbstbewußtsein ist, diese *Einsicht* und Erkenntnis hier fehlt. Alles *Bestimmte* fällt vielmehr in die Sphäre der *Erkenntnis* und der menschlichen, *selbstgesetzten Zwecke*, und hier ist auch nur die eigene Tätigkeit des Selbstbewußtseins vorhanden. So ist nun auch jene Einräumung unfruchtbar, weil sie bei dem *abstrakt Allgemeinen*, nämlich dabei stehenbleibt, daß alles ein Werk Gottes sei; und bei den verschiedensten Gegenständen (Lauf der Gestirne und seine Gesetze, Ameise, Mensch) bleibt jene Beziehung in einem und demselben stehen, daß es Gott gemacht habe. Da diese religiöse Beziehung der einzelnen Gegenstände immer auf dieselbe Weise lautet und eintönig ist, so würde sie langweilig und lästig, wenn sie *bei jedem Einzelnen* wiederholt würde. Man macht daher die Sache mit der *einen* Einräumung, daß Gott alles gemacht habe, ab, befriedigt damit diese religiöse Seite *ein für allemal*, und im Verlauf der Erkenntnis und der Verfolgung der Zwecke wird dann nicht weiter daran gedacht. Jene Einräumung kann dann nur darum gemacht zu sein scheinen, um davon loszukommen, auch etwa, um nach dieser Seite gleichsam als nach außen gedeckt zu sein, kurz, es kann dabei Ernst sein oder auch nicht.

Die Frömmigkeit läßt es sich nicht verdrießen, bei allem und jedem den Blick zu Gott zu erheben, ob sie es gleich täglich und stündlich auf dieselbe Weise tut. Aber als fromme Empfindung steht sie überhaupt *in der Einzelheit*, ist sie in jedem Momente *ganz*, was sie ist, und ohne Reflexion und vergleichendes Bewußtsein. Hier hingegen, wo Erkennen und Aussichbestimmen gilt, hier ist wesentlich dies *Vergleichen*

[20] und das Bewußtsein jener *Einerleiheit* vorhanden, und da wird ein allgemeiner Satz ein für allemal ausgesprochen. Auf der einen Seite treibt der Verstand sein Wesen; gegenüber hat er das religiöse Gefühl der Abhängigkeit.

b) Auch die Frömmigkeit ist nicht dem Geschick entnommen, in die Entzweiung zu fallen. Die Entzweiung ist vielmehr in ihr bereits an sich so vorhanden, daß ihr *wirklicher Inhalt* ein nur *mannigfaltiger, zufälliger* ist. Die beiden Verhältnisse der Frömmigkeit und des vergleichenden Verstandes, sosehr sie verschieden zu sein scheinen, haben das gemein, daß die Beziehung Gottes auf die andere Seite des Bewußtseins *unbestimmt* und *allgemein* ist. Das zweite jener Verhältnisse hat dies in dem angeführten Ausdruck "Gott hat alles geschaffen" ohne weiteres angegeben und ausgesprochen.

α) Die Betrachtungsweise aber, welche die Frömmigkeit anstellt und wodurch sie ihrer Reflexion eine größere Ausführlichkeit gibt, besteht darin, daß sie die Beschaffenheiten und Einrichtungen nach dem *Zweckverhältnisse* betrachtet und ebenso alle Vorfälle des einzelnen Lebens wie die großen Begebenheiten der Geschichte als von göttlichen Zwecken ausgehend oder dahin gerichtet und zurückgelenkt betrachtet. Hier bleibt es also nicht bei der allgemeinen göttlichen Beziehung, sondern diese wird ein *bestimmtes Beziehen*, und es tritt somit ein näherer Inhalt ein; die mannigfachsten Stoffe werden in Verhältnis zueinander gesetzt, und Gott gilt dann als das Betätigende dieses Verhältnisses. Die Tiere und ihre Umgebung findet man nun so und so eingerichtet, daß sie Futter haben, Junge nähren, gegen das Schädliche gewaffnet sein, den Winter aushalten und sich gegen Feinde verteidigen können. Im menschlichen Leben findet man, wie durch diesen oder jenen scheinbaren Zufall, etwa ein Unglück, der Mensch zu seinem Glücke, sei es sein ewiges oder zeitliches, geführt werde. Kurz, das Tun, der Wille Gottes wird hier in bestimmten Handlungen, Naturverhältnissen, Ereignissen usf. betrachtet.

[21]

Aber dieser Inhalt selbst, diese Zwecke, ein endlicher Inhalt, sind *zufällig*, nur für den Augenblick aufgenommen und verlieren sich *inkonsequenterweise* sogleich selbst. Wird z. B. die Weisheit Gottes in der Natur bewundert, daß die Tiere bewaffnet sind, teils um ihr Futter zu gewinnen, teils sich gegen Feinde zu schützen, so zeigt es sich in der Erfahrung sogleich, daß diese Waffen nichts helfen und die als Zweck betrachteten Geschöpfe von anderen als Mittel verbraucht werden.

Es ist dann in der Tat die weitergehende Erkenntnis, welche diese äußerliche Zweckbetrachtung herabgesetzt und verdrängt hat: die höhere Erkenntnis, welche zunächst wenigstens *Konsequenz* fordert und dergleichen Zwecke, welche als göttliche Zwecke angenommen werden, als untergeordnete, endliche erkennt, als etwas, das sich selbst in derselben Erfahrung und Beobachtung in seiner Nichtigkeit und nicht als Gegenstand des ewigen göttlichen Willens beweist.

Jene Betrachtung, wenn sie angenommen und wenn damit von ihrer Inkonsequenz abgesehen wird, ist dann eben deswegen unbestimmt und oberflächlich, weil aller und jeder Inhalt - gleichgültig, wie er ist - darin aufgenommen werden kann; denn es gibt nichts, keine Einrichtung der Natur, keine Begebenheit, von der nicht ein Nutzen nach irgendeiner Seite hin aufgezeigt werden könnte. Und die Frömmigkeit ist nun überhaupt nicht mehr als die *unbefangene*, fühlende vorhanden, sondern sie geht von dem *allgemeinen Gedanken* eines Zweckes, eines Guten aus und rasoniert, indem sie unter diesen allgemeinen Gedanken die vorhandenen Dinge subsumiert. Mit diesem Rasonnement kommt aber die Frömmigkeit in die Verlegenheit, daß ihr in dieser unmittelbaren Erscheinung der natürlichen Dinge, soviel Zweckmäßiges und soviel Nutzen sie darin aufweist, ebensoviel Unzweckmäßiges und ebenso viele Schäden entgegengehalten werden können. Was zum Nutzen des einen dient, gereicht dem anderen zum Nachteil, ist daher unzweckmäßig:

[22] die Erhaltung des Lebens und der mit dem Dasein zusammenhängenden Interessen, die das eine Mal befördert werden, sind das andere Mal ebenso sehr gefährdet und vernichtet. So liegt eine *Entzweiung in sich selbst* darin, daß, der ewigen Wirkungsweise Gottes zuwider, endliche Dinge zu wesentlichen Zwecken erhoben werden. Der Vorstellung von Gott, daß er und seine Wirkungsweise allgemein und notwendig sei, widerspricht jene Inkonsistenz, und sie zerstört sogar jene allgemeine Bestimmung.

Betrachtete nun die Frömmigkeit die äußerlichen Zwecke und die Äußerlichkeit der Sache, wonach diese nützlich für ein Anderes ist, so scheint zwar die *natürliche Bestimmtheit*, von der ausgegangen wird, nur *für ein Anderes* zu sein. Aber dies ist, näher betrachtet, ihre eigene Beziehung, ihre eigene Natur, die *immanente Natur des Bezogenen*, seine *Notwendigkeit*. So macht sich für die Frömmigkeit der *wirkliche Übergang* zu der anderen Seite, die vorher als das Moment des *Selbstischen* bezeichnet war.

β) Die Frömmigkeit wird daher aus ihrem Raisonement herausgeworfen, und indem einmal mit dem Denken und den Denkverhältnissen der Anfang gemacht worden ist, so muß das Denken vor allem [das], was das Seinige ist, nämlich zunächst Konsequenz und Notwendigkeit fordern und suchen und jenem Standpunkt des Zufälligen entgegenstellen. Damit entwickelt sich zugleich vollends das Prinzip des Selbstischen. Ich, als einfach, allgemein, als Denken, bin Beziehung überhaupt; indem ich für mich, Selbstbewußtsein, bin, sollen die Beziehungen auch für mich sein. Den Gedanken, Vorstellungen, die ich mir zu eigen mache, denen gebe ich die Bestimmung, die ich selber bin. Ich bin dieser einfache Punkt, und das, was für mich ist, will ich in dieser Einheit erkennen.

Die Erkenntnis geht insofern auf das, was *ist*, und auf die *Notwendigkeit* desselben und faßt diese im Verhältnis von Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Kraft und ihrer Äußerung, des Allgemeinen der Gattung gegen die einzelnen

[23] Existenzen, die eben in die Sphäre des Zufälligen fallen. Die Erkenntnis und Wissenschaft setzt auf diese Weise den mannigfaltigsten Stoff in gegenseitige Beziehung, benimmt ihm die Zufälligkeit, die er durch seine Unmittelbarkeit hat, und indem sie die Verhältnisse, welche der Reichtum der endlichen Erscheinung hat, betrachtet, umschließt sie die Welt der Endlichkeit in sich selbst zu einem *System des Universums* ab, so daß die Erkenntnis nichts außer diesem System für dasselbe nötig hat. Denn was eine Sache ist, was sie nach ihrer wesentlichen Bestimmtheit ist, ergibt sich nach ihrer Wahrnehmung und Beobachtung. Von der Beschaffenheit der Dinge geht man fort zu ihren Verhältnissen, wo sie in Beziehung stehen zu einem Anderen, aber nicht in zufälliger, sondern *bestimmter Beziehung*, und wo sie auf die ursprüngliche Sache hinweisen, von der sie ein Abgeleitetes sind. So fragt man nach den Gründen und Ursachen der Dinge, und diese Frage hat hier die Bedeutung, daß sie die *besonderen* Ursachen wissen will. So genügt es nicht mehr, Gott als die Ursache des Blitzes oder des Unterganges der republikanischen Verfassung in Rom oder der Französischen Revolution anzugeben; da findet man bald, daß diese Ursache nur ganz *allgemein* sei und die verlangte Erklärung nicht leiste. Von einer natürlichen Erscheinung oder von diesem oder jenem Gesetze als Wirkung oder Folge will man auch den Grund als den Grund *dieser* Erscheinung wissen, d. h. nicht den Grund, der für alles, sondern *ausschließlich* nur für dieses *Bestimmte* paßt. Und so muß der Grund von *solchen besonderen* Erscheinungen und *solcher* Grund der *nächste* sein im *Endlichen* gesucht und aufgenommen werden und selbst ein *endlicher* sein. Diese Erkenntnis kommt daher nicht über die Sphäre des Endlichen hinaus und verlangt nicht darüber hinauszukommen, da sie in ihrer endlichen Sphäre alles zu erkennen weiß und für alles Rat und Bescheid weiß. Die

[24] Wissenschaft bildet so ein *Universum der Erkenntnis*, das für sich Gottes nicht bedarf, *außerhalb der Religion* liegt und mit ihr direkt nichts zu schaffen hat. In diesem Reiche ergeht sich das Erkennen in seinen Verhältnissen und Zusammenhängen und hat damit *allen bestimmten Stoff und Inhalt* auf seiner Seite, und für die andere Seite, die Seite des Unendlichen und Ewigen, bleibt nichts übrig.

γ) So haben sich beide Seiten in ihrem Gegensatze völlig ausgebildet. Das Gemüt ist auf der Seite der Religion mit dem Göttlichen erfüllt, aber ohne Freiheit, Selbstbewußtsein und ohne Konsequenz in Ansehung des Bestimmten; dieses hat vielmehr die Form des Zufälligen. Der konsequente Zusammenhang des Bestimmten fällt auf die Seite der Erkenntnis, die im Endlichen einheimisch ist und sich in den Gedankenbestimmungen der mannigfachen Zusammenhänge frei bewegt, aber nur ein System ohne absolute Gediegenheit, ohne Gott schaffen kann. Auf die religiöse Seite fällt der absolute Stoff und Zweck, aber nur als ein abstrakt Positives. Das Erkennen hat sich alles endlichen Stoffes bemächtigt und ihn in seinen Kreis gezogen, ihm ist aller bestimmte Inhalt anheimgefallen; aber wenn es ihm auch einen notwendigen Zusammenhang gibt, so vermag es ihm doch nicht den absoluten Zusammenhang zu geben. Da endlich die Wissenschaft sich des Erkennens bemächtigt hat und das Bewußtsein von der Notwendigkeit des Endlichen ist, so ist die Religion erkenntnislos geworden und in das einfache Gefühl, in das inhaltslose Erheben des Geistigen zu dem Ewigen zusammengeschrunpft, kann aber von dem Ewigen nichts aussagen; denn alles, was Erkennen wäre, wäre ein Herabziehen desselben in die Sphäre und in den Zusammenhang des Endlichen.

Wenn nun beide so entwickelten Seiten zueinander in Beziehung treten, so ist eine gegen die andere *mißtrauisch*. Das religiöse Gefühl ist mißtrauisch gegen die Endlichkeit, die im Erkennen liegt, und wirft der Wissenschaft *Eitelkeit* vor, weil in ihr das Subjekt an sich hält, in sich ist und das Ich

[25] als das Erkennende gegen alles Äußere für sich ist. Auf der andern Seite ist das Erkennen mißtrauisch gegen die *Totalität*, in welcher sich das Gefühl hält und alle Ausbreitung und Entwicklung in eins zusammenwirft. Es fürchtet, seine Freiheit zu verlieren, wenn es der Forderung des Gefühls Folge leistete und unbedingt eine Wahrheit anerkennt, die es nicht bestimmt einsieht. Und wenn das religiöse Gefühl aus seiner Allgemeinheit heraustritt, sich Zwecke gibt, zum *Bestimmten* übergeht, so kann das Erkennen darin nur *willkürliche Beliebigkeit* sehen, und es würde sich, wenn es ebenso zum Bestimmten übergehen sollte, dem *Zufall* preisgegeben sehen. Wenn daher die Reflexion als gebildete sich in die Religion hineintragen muß, so kann sie es in ihr nicht aushalten und wird gegen alle Bestimmungen derselben ungeduldig.

c) Ist nun der Gegensatz zu dieser Ausbildung gekommen, wo immer die eine Seite, wenn die andere sich ihr nähert, diese als ihren Feind von sich abstößt, so tritt das *Bedürfnis einer Ausgleichung* ein, für welche das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen erscheint und nicht mehr jedes von beiden ein *besonderes Reich* bildet. Dies wäre die *Versöhnung des religiösen, gediegenen Gefühls mit der Erkenntnis und Intelligenz*. In dieser Versöhnung muß der höchsten Forderung der *Erkenntnis* und des Begriffs entsprochen werden, denn diese können nichts von ihrer Würde preisgeben. Aber ebensowenig kann dem *absoluten Inhalt* etwas vergeben und er in die Endlichkeit herabgezogen werden, und ihm gegenüber muß sich die endliche Form des Wissens aufgeben.

In der christlichen Religion mußte aber das Bedürfnis dieser Versöhnung mehr als in den anderen Religionen hervortreten. Denn

α) sie beginnt selbst von der *absoluten Entzweiung* und fängt von dem Schmerze an, indem sie die natürliche Einheit des Geistes zerreißt und den natürlichen Frieden zerstört. Der Mensch erscheint in ihr als böse von Hause aus, ist also

|26| in seinem Innersten ein Negatives mit sich selbst, und der Geist, wie er in sich zurückgetrieben ist, findet sich gegen das unendliche, absolute Wesen entzweit.

β) Die *Versöhnung*, deren Bedürfnis auf das höchste gesteigert ist, erscheint zunächst für den *Glauben*, aber nicht so, daß dieser nur ein *unbefangener* sein kann. Denn der Geist ist *gegen seine unmittelbare Natürlichkeit in sich gekehrt*, ist als sündhaft *ein Anderes gegen die Wahrheit*, von ihr entfernt, ihr *entfremdet*. Ich, in diese Trennung versetzt, bin nicht die Wahrheit, und diese ist daher als *selbständiger Inhalt der Vorstellung* gegeben, und die Wahrheit ist zunächst auf Autorität hin vorgestellt.

γ) Wenn ich aber dadurch in eine Intellektualwelt versetzt bin, in welcher die Natur Gottes, die Bestimmungen und Handlungsweisen Gottes der Erkenntnis dargeboten werden und, ob es wirklich so ist, auf der Anschauung und Versicherung anderer beruht, so bin ich doch zugleich *in mich* gewiesen, da *in mir das Denken*, Erkennen, die Vernunft ist und meine *Freiheit* in der Sündhaftigkeit und in der Reflexion auf dieselbe mir vor Augen gestellt ist. Das *Erkennen* liegt daher in der christlichen Religion selbst.

Ich soll in der christlichen Religion meine Freiheit behalten oder vielmehr in ihr frei werden. In ihr ist das Subjekt, das Heil der Seele, die Rettung des Einzelnen als Einzelnen, nicht nur die Gattung, wesentlicher Zweck. Diese Subjektivität, *Selbstischkeit* (nicht Selbstsucht) ist eben das Prinzip des Erkennens selbst.

Weil sie nun in dem Prinzip der Erkenntnis steht, gibt die christliche Religion ihrem Inhalt *Entwicklung*, denn die Vorstellungen über den allgemeinen Gegenstand sind unmittelbar oder an sich *Gedanken* und müssen sich als solche ausbreiten. Andererseits aber, weil der Inhalt wesentlich für die Vorstellung ist, so ist er getrennt von der unmittelbaren Meinung und Anschauung, geht er durch die Trennung hindurch. Kurz, er gilt gegen die Subjektivität als absoluter, an und für sich seiender Inhalt. Die christliche Religion berührt

[27] daher selbst den *Gegensatz* des Gefühls, der unmittelbaren Anschauung und der Reflexion und des Wissens. Sie hat die Erkenntnis wesentlich in ihr selbst und hat dasselbe veranlaßt, sich in seiner ganzen Konsequenz als *Form* und als *Welt der Form* zu entwickeln und damit zugleich der Form, in welcher jener Inhalt als *gegebene Wahrheit* ist, gegenüberzustellen. Hierauf beruht der Zwiespalt unserer Zeit.

Bisher haben wir die Ausbildung der Gegensätze noch in der Form betrachtet, wo sie sich noch nicht zur wirklichen Philosophie entwickelt haben oder noch außerhalb derselben stehen. Es fragt sich daher zunächst: 1. Wie verhält sich die Philosophie überhaupt zur Religion, 2. wie verhält sich die Religionsphilosophie zur Philosophie, und welches ist 3. das Verhältnis der philosophischen Betrachtung der Religion zur positiven Religion?

II. Die Stellung der Religionsphilosophie zur Philosophie und zur Religion

Querverweis: Kunst, Religion und Philosophie als die drei Weisen, in denen der Geist sich weiß: § 341 und § 360; ausgeführt in der Enzyklopädie, §§ 553–577.

1. Verhältnis der Philosophie zur Religion überhaupt

Wenn wir oben sagten, daß die Philosophie die Religion zum Gegenstande ihrer Betrachtung mache, und wenn nun diese *Betrachtung* die Stellung zu haben scheint, daß sie von ihrem Gegenstande verschieden ist, so scheint es, daß wir noch in jenem Verhältnisse stehen, wo beide Seiten gegeneinander unabhängig sind und getrennt bleiben. Im Verhältnisse dieser Betrachtung würden wir dann aus jener Region der Andacht und des Genusses, welche die Religion ist, heraustreten, und der Gegenstand und die Betrachtung, als die Bewegung des Gedankens, würden so verschieden sein, wie z. B. die Raumfiguren in der Mathematik vom betrachtenden Geiste verschieden sind. Allein das ist nur das Verhältnis, wie es zunächst erscheint, wenn die Erkenntnis noch in jener Entzweiung mit der religiösen Seite steht und die *endliche* ist. Vielmehr, sehen wir nur näher zu, so zeigt es sich, daß

[28] in der Tat der Inhalt, das Bedürfnis und das Interesse der Philosophie mit dem der Religion ein gemeinschaftliches ist.

Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des *Nicht-weltlichen*, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muß sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für sich ist, und zwar als Beschäftigung des denkenden Geistes, nicht der Willkür und des besonderen Interesses mit diesem Gegenstande, ist sie dieselbe Tätigkeit, welche die Religion ist; und als philosophierend versenkt sich der Geist mit gleicher Lebendigkeit in diesen Gegenstand und entsagt er ebenso seiner Besonderheit, indem er sein Objekt durchdringt, wie es das religiöse Bewußtsein tut, das auch nichts Eigenes haben, sondern sich nur in diesen Inhalt versenken will.

So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion; aber der Unterschied ist, daß sie es auf *eigentümliche Weise* ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt. Ihr Gemeinsames ist, Religion zu sein; das Unterscheidende fällt nur in die Art und Weise der Religion. In dieser Eigentümlichkeit der Beschäftigung mit Gott unterscheiden sich beide. Darin aber liegen die Schwierigkeiten, die so groß scheinen, daß es selbst für Unmöglichkeit gilt, daß die Philosophie eins mit der Religion sein könne. Daher kommt die Apprehension

[29] der Theologie gegen die Philosophie, die feindselige Stellung der Religion und Philosophie. Dieser feindseligen Stellung nach (für was sie die Theologie aufnimmt) scheint die Philosophie auf den Inhalt der Religion verderbend, zerstörend, entheiligend zu wirken und ihre Beschäftigung mit Gott schlechthin verschieden von der Religion zu sein. Das ist dieser alte Gegensatz und Widerspruch, den wir schon bei den Griechen sehen; bei den Atheniensern, diesem freien, demokratischen Volke, sind Schriften verbrannt, ist Sokrates zum Tode verurteilt [worden]. Jetzt gilt aber dieser Gegensatz als Anerkanntes und mehr als die eben behauptete Einheit der Religion und Philosophie.

So alt aber dieser Gegensatz ist, so alt ist auch die Verknüpfung der Philosophie und Religion. Schon den Neupythagoreern und Neuplatonikern, die noch innerhalb der heidnischen Welt standen, sind die Götter des Volkes nicht Götter der Phantasie gewesen, sondern Götter des Gedankens geworden. Sodann hat jene Verknüpfung bei den vorzüglichsten der Kirchenväter stattgefunden, sie sich wesentlich begreifend in ihrer Religiosität verhielten, indem sie von der Voraussetzung ausgingen, daß Theologie die Religion mit denkendem, begreifendem Bewußtsein sei. Ihrer philosophischen Bildung verdankt die christliche Kirche die ersten Anfänge von einem Inhalt der christlichen Lehre.

Noch mehr wurde diese Vereinigung der Religion und Philosophie im Mittelalter durchgeführt. Man glaubte so wenig, daß das begreifende Erkennen dem Glauben nachteilig sei, daß man es für wesentlich hielt zur Fortbildung des Glaubens selbst. Diese großen Männer, Anselmus, Abälard, haben die Bestimmungen des Glaubens von der Philosophie aus weiter ausgebildet.

Das Erkennen, wie es sich der Religion gegenüber seine Welt erbaute, hatte sich nur den *endlichen Inhalt* zu eigen gemacht; wie es sich aber zur wahrhaften Philosophie fortgebildet hat, so hat es mit der Religion denselben Inhalt. Suchen wir nun aber den *Unterschied* der Religion und Philosophie, wie

[30] er sich in dieser *Einheit des Inhalts* hervortut, vorläufig auf, so ist es folgender.

a) Spekulative Philosophie ist das Bewußtsein der Idee, so daß alles als Idee aufgefaßt wird; die Idee aber ist das Wahre im Gedanken, nicht in der bloßen Anschauung oder Vorstellung. Das Wahre im Gedanken ist näher dieses, daß *es konkret sei, in sich entzweit gesetzt*, und zwar so, daß die zwei Seiten des Entzweiten *entgegengesetzte Denkbestimmungen* sind, als deren *Einheit* die *Idee* gefaßt werden muß. Spekulativ denken heißt, ein Wirkliches auflösen und dieses sich so entgegensetzen, daß die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefaßt wird. Unsere Anschauung hat das Ganze des Gegenstandes vor sich, unsere Reflexion unterscheidet, faßt verschiedene Seiten auf, erkennt eine Mannigfaltigkeit in ihnen und entzweit sie. Bei diesen Unterschieden hält die Reflexion die *Einheit* derselben nicht fest, vergißt einmal das Ganze, das andere Mal die Unterschiede, und wenn sie beides vor sich hat, so trennt sie doch von dem Gegenstande die Eigenschaften und stellt beides so, daß das, worin beide eins sind, ein *Drittes* wird, das von dem Gegenstande und den Eigenschaften *verschieden* ist. Bei mechanischen Gegenständen, die in die Äußerlichkeit fallen, kann dieses Verhältnis stattfinden: der Gegenstand ist nur das tote Substrat für die Unterschiede, und die Qualität, daß er eins ist, ist die Sammlung äußerlicher Aggregate. In dem wahrhaften Objekte aber, das nicht bloß ein Aggregat, eine äußerlich zusammengefügte Vielheit ist, ist der Gegenstand eins mit den unterschiedenen Bestimmungen, und erst die Spekulation ist es, die *in dem Gegensatze* selbst als solchem die *Einheit* auffaßt. Das ist überhaupt das Geschäft der Spekulation, daß sie alle Gegenstände des reinen Gedankens, der Natur und des Geistes in Form des Gedankens und so als *Einheit des Unterschiedes* auffaßt.

b) Die Religion ist nun selbst Standpunkt des Bewußtseins des Wahren, das an und für sich ist; sie ist somit die Stufe

[31] des Geistes, auf welcher dem Bewußtsein der *spekulative Inhalt* überhaupt *Gegenstand* ist. Die Religion ist nicht Bewußtsein von diesem oder jenem Wahren in einzelnen Gegenständen, sondern von dem absolut Wahren, von ihm als dem Allgemeinen, dem Allumfassenden, außer welchem nichts mehr liegt. Der Inhalt ihres Bewußtseins ist ferner das allgemein Wahre, das an und für sich ist, sich selbst bestimmt und nicht von außen bestimmt wird. Während das Endliche eines Anderen zu seiner Bestimmtheit bedarf, hat das Wahre seine Bestimmtheit, die Grenze, sein Ende in sich selbst, wird nicht durch ein Anderes begrenzt, sondern das Andere fällt in es selbst. Dies Spekulative ist es, das in der Religion zum Bewußtsein kommt. In jeder anderen Sphäre ist wohl Wahrheit enthalten, aber nicht die höchste, absolute Wahrheit, denn diese ist nur in der *vollkommenen Allgemeinheit der Bestimmung* und in dem an und für sich Bestimmtein, welches nicht einfache Bestimmtheit ist, die gegen ein Anderes ist, sondern das Andere, den Unterschied in ihm selbst enthält.

c) Die Religion ist nun dieses Spekulative gleichsam als *Zustand des Bewußtseins*, dessen Seiten nicht *einfache Denkbestimmungen*, sondern *konkret erfüllte* sind. Diese Momente können keine anderen sein als das *Moment des Denkens* *tätige Allgemeinheit*, Wirksamkeit des Denkens und die Wirklichkeit als *unmittelbares, besonderes Selbstbewußtsein*.

Während sich nun in der Philosophie die Härte dieser beiden Seiten durch die *Versöhnung im Gedanken* verliert, weil *beide Seiten Gedanken*, nicht die eine reines allgemeines Denken und die andere empirischer, einzelner Charakter sind, kommt die Religion zum Genuß der Einheit nur dadurch, daß sie diese beiden harten Extreme aus der Entzweiung heraushebt, bearbeitet und zusammenschließt. Dadurch aber, daß die Religion ihren Extremen die Form der Entzweiung abstreift, den Gegensatz im Element der Allgemeinheit flüssig macht und zur Versöhnung bringt, dadurch

[32] bleibt sie immer dem Gedanken auch der Form und der Bewegung nach verwandt und ist ihr die Philosophie als das schlechthin tätige und den Gegensatz vereinigende Denken unmittelbar nahegerückt.

Die denkende Betrachtung der Religion hat nun die bestimmten Momente derselben selbst zu Gedanken erhoben und es fragt sich, wie diese *denkende Betrachtung der Religion* als ein Glied im System der Philosophie sich zu dieser überhaupt verhalte.

2. Verhältnis der Religionsphilosophie zum System der Philosophie

a) In der Philosophie wird das Höchste das Absolute genannt, die *Idee*; es ist überflüssig, hier weiter zurückzugehen und anzuführen, daß dies Höchste in der Wolffischen Philosophie *ens*, Ding, genannt wurde; denn das kündigt sich sogleich als eine solche Abstraktion an, welche unserer Vorstellung von Gott zuwenig entspreche. Das Absolute in der neueren Philosophie ist nicht so voller Abstraktion, aber darum noch nicht gleichbedeutend mit dem, was wir Gott nennen. Die Verschiedenheit selbst bemerklich zu machen, müssen wir zunächst betrachten, was *Bedeuten* selbst bedeutet. Wenn wir fragen: was bedeutet dies oder jenes?, so wird nach zweierlei gefragt, und zwar nach dem Entgegengesetzten. Erstlich nennen wir das, was wir meinen, den Sinn, den Zweck, allgemeinen Gedanken jenes Ausdrucks, Kunstwerks usf.; nach dem Inneren fragen wir. Dies ist es, was wir zur Vorstellung bringen wollen; es ist der *Gedanke*. Wenn wir so fragen: was ist Gott? was bedeutet der Ausdruck Gott?, so wollen wir den Gedanken; die Vorstellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden soll, und so ist der *Begriff* die Bedeutung; es ist das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wissen desselben, was wir haben wollen. Dies ist die eine Bedeutung der Bedeutung, und insofern ist das, was wir

[33] das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott.

b) Aber wir fragen noch in einem zweiten Sinne, der das Entgegengesetzte verlangt. Wenn wir von reinen Gedankenbestimmungen anfangen und nicht von der Vorstellung, so kann es sein, daß der Geist sich darin nicht befriedigt findet, nicht darin zu Hause ist und fragt, was diese reine Gedankenbestimmung zu bedeuten habe. So findet sich z. B. die Bestimmung von Einheit des Subjektiven und Objektiven, von Einheit des Realen und Ideellen; man kann jedes für sich verstehen, wissen, was Einheit, Objektives, Subjektives usf. ist, und doch kann man sehr wohl sagen, man verstehe diese Bestimmung nicht. Wenn wir in einem solchen Fall fragen, so ist die Bedeutung das Entgegengesetzte von vorher. Nämlich hier wird eine Vorstellung der Gedankenbestimmung gefordert, ein Beispiel des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Wenn wir einen Gedankeninhalt schwer finden, so ist das Schwere darin, daß wir keine Vorstellung davon haben; durch das Beispiel wird es uns deutlich, der Geist ist sich so erst gegenwärtig in diesem Inhalte.

Wenn wir nun von der Vorstellung Gottes anfangen, so hat die Religionsphilosophie die Bedeutung derselben zu betrachten, daß Gott die Idee, das Absolute, das im Gedanken und Begriff gefaßte Wesen ist, und sie hat dies mit der *logischen Philosophie* gemein; die logische Idee ist Gott, wie er an sich ist. Aber Gott ist dies, nicht nur an sich zu sein, er ist ebenso wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das *erscheinende*, sich *Gegenständlichkeit* gebende.

c) So in der Religionsphilosophie die *Idee Gottes* betrachtend, haben wir zugleich auch die *Weise seiner Vorstellung* vor uns: er stellt sich nur sich selbst vor. Dies ist die Seite des *Daseins* des Absoluten. In der Religionsphilosophie haben wir so das Absolute zum Gegenstand, aber nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form seiner

[34] Manifestation. Die allgemeine Idee ist also zu fassen in der schlechthin konkreten Bedeutung der *Wesentlichkeit* überhaupt, als auch ihrer Tätigkeit, sich herauszusetzen, zu *erscheinen*, sich zu *offenbaren*. Wir sagen populär: Gott ist der Herr der natürlichen Welt und des Geisterreiches; er *ist* die absolute Harmonie beider und das Hervorbringende und Betätigende dieser Harmonie. Es fehlt hierin weder der Gedanke und Begriff noch auch die Manifestation desselben, sein Dasein. Diese Seite des Daseins ist jedoch selbst wieder (da wir in der Philosophie sind) im Gedanken zu fassen.

Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee, Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind. Ferner zeigt sie das Absolute in seiner Tätigkeit, in seinen Hervorbringungen; und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben.

Die Natur, der endliche Geist, die Welt des Bewußtseins, der Intelligenz und des Willens sind Verleiblichungen der göttlichen Idee, aber es sind bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu sein.

In der Religionsphilosophie aber betrachten wir die an sich seiende, logische Idee nicht bloß, wie sie als reiner Gedanke bestimmt [ist], auch nicht in den endlichen Bestimmungen, wo sie in einer endlichen Weise ihrer Erscheinung ist, sondern wie sie *an sich* ist im Gedanken und zugleich wie sie erscheint, sich manifestiert, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist, der sich in sich selbst reflektiert; der Geist, der nicht erscheint, *ist* nicht. Es ist in dieser Bestimmung der Erscheinung auch die *endliche* Erscheinung - das ist die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geistes - enthalten;

[35] aber der Geist ist als die Macht derselben, als sie aus sich und sich aus ihnen hervorbringend.

Dies ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den anderen Teilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der anderen Teile; hier ist dies Ende zum Anfang gemacht, zu unserem besonderen Gegenstand, als schlechthin konkrete *Idee* mit ihrer *unendlichen Erscheinung*, - und diese Bestimmung betrifft den *Inhalt* der Religionsphilosophie. Diesen Inhalt betrachten wir aber mit denkender Vernunft; und dies betrifft die Form und führt uns auf die Stellung der Religionsphilosophie zur Religion, wie diese als *positive Religion* erscheint.

3. Verhältnis der Religionsphilosophie zur positiven Religion

Es ist bekannt, daß der Glaube der Kirche, näher der protestantischen, als *Lehrbegriff* festgestellt ist. Dieser Inhalt hat allgemein als Wahrheit gegolten; und als Bestimmung dessen, was Gott und was der Mensch im Verhältnis zu Gott sei, hat er das *Credo* geheißen, im subjektiven Sinne das, was geglaubt ist, und objektiv [das], was als Inhalt in der christlichen Gemeinde zu wissen sei und als was sich Gott geoffenbart habe. Als gemeinsame festgestellte Lehre ist nun dieser Inhalt teils in dem apostolischen Symbolum, teils in den späteren symbolischen Büchern niedergelegt. Dabei galt in der protestantischen Kirche die Bestimmung, daß die Bibel die wesentliche Grundlage der Lehre sei.

a) In der Erkenntnis und Bestimmung des Lehrinhalts hat sich nun die *Vernunft* als *Räsonnement* geltend gemacht. Zwar geschah dies anfangs noch so, daß der Lehrinhalt und die Bibel als positive Grundlage desselben bestehenbleiben und das Denken als *Exegese* nur die Gedanken der Bibel aufnehmen sollte. Aber in der Tat hatte der Verstand für sich seine Ansichten, seine Gedanken vorher festgesetzt, und dann ist nachgesehen worden, wie sich die Worte der Schrift danach erklären lassen. Die Worte der Bibel sind ein Vortrag, der

[36] nicht systematisch ist, sind das Christentum, wie es im Anfang erschienen ist; der Geist ist es, der den Inhalt auffaßt, expliziert. Dadurch, daß diese Exegese die Vernunft zu Rate zieht, ist es nun geschehen, daß eine sogenannte Vernunfttheologie zustande gekommen ist, die jenem Lehrbegriff der Kirche entgegengestellt wird, teils von ihr selber, teils von dem, dem sie sich entgegengestellt. Hierbei übernimmt die Exegese das geschriebene Wort, interpretiert es und gibt vor, nur den *Verstand des Wortes* geltend zu machen, ihm getreu bleiben zu wollen.

Es sei aber, daß die Bibel mehr nur ehrenhalber oder in der Tat mit völligem Ernst zugrunde gelegt worden, so bringt es die Natur des interpretierenden Erklärens mit sich, daß der Gedanke dabei mitspricht; der Gedanke enthält für sich Bestimmungen, Grundsätze, Voraussetzungen, die sich dann in dem Geschäft des Interpretierens geltend machen. Wenn Interpretation nicht bloß Worterklärung ist, sondern Erklärung des Sinnes, so muß sie eigene Gedanken in das zugrunde liegende Wort bringen. Bloße Wortinterpretation kann nur so sein, daß für ein Wort ein anderes von gleichem Umfange gesetzt wird; aber erklärend werden weitere Gedankenbestimmungen damit verbunden, denn eine Entwicklung ist Fortgang zu weiteren Gedanken; scheinbar bleibt man bei dem Sinn, entwickelt in der Tat aber weitere Gedanken. Die Kommentare über die Bibel machen uns nicht sowohl mit dem Inhalt der Schrift bekannt, sondern enthalten vielmehr die Vorstellungsweise ihrer Zeit. Es soll zwar angegeben werden, was für einen Sinn das Wort enthält; das Angeben des Sinnes heißt aber den Sinn herausziehen ins *Bewußtsein*, in die *Vorstellung*, und die *anders bestimmte Vorstellung* macht sich dann in der Darstellung dessen, was der Sinn sein soll, geltend. Ist es doch selbst bei der Darstellung eines in sich schon entwickelten philosophischen Systems, z. B. des Platon oder Aristoteles der Fall, daß die Darstellungen nach der schon in sich bestimmten Vorstellungsweise derjenigen, die sie unternehmen, verschieden ausfallen.

[37] Aus der Schrift sind daher die entgegengesetztesten Meinungen exegetisch durch die Theologie bewiesen, und so ist diese sogenannte Heilige Schrift zu einer wächsernen Nase gemacht worden. Alle Ketzereien haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen.

b) Die Vernunfttheologie, die so entstanden ist, blieb aber nicht dabei stehen, daß sie sich nur als Exegese noch auf dem Boden der Bibel hielt, sondern als *freies Erkennen* gab sie sich ein Verhältnis zur Religion und zu deren Inhalt überhaupt. In diesem allgemeineren Verhältnisse kann die Beschäftigung und das Resultat kein anderes sein, als daß das Erkennen sich alles dessen bemächtigt, was auf seiten der Religion ein *Bestimmtes* ist. Die Lehre von Gott geht nämlich zu Bestimmungen, zu Eigenschaften, Handlungen Gottes fort. Dieses bestimmten Inhalts bemächtigt sich die Erkenntnis und zeigt, daß er *ihr angehöre*. Sie faßt das *Unendliche* einerseits *nach ihrer endlichen Weise* als ein *Bestimmtes*, als ein *abstrakt* Unendliches, und findet dann andererseits, daß alle besonderen Eigenschaften diesem Unendlichen *unangemessen* sind. Sie macht dadurch den religiösen Inhalt auf ihre Weise zunichte und den absoluten Gegenstand vollkommen arm. Das Endliche und Bestimmte, das sie in ihren Kreis gezogen hat, weist für diese Erkenntnis zwar auf ein *Jenseits* hin, aber dieses faßt sie selbst auf *endliche* Weise, als ein *abstraktes, höchstes Wesen*, dem gar kein Charakter zukommt. Die Aufklärung - diese ist nämlich die soeben geschilderte Vollendung des endlichen Erkennens - meint Gott recht hoch zu stellen, wenn sie ihn das Unendliche nennt, für welches alle Prädikate unangemessen und unberechtigte Anthropomorphismen seien. In Wirklichkeit aber hat sie Gott, wenn sie ihn als das höchste Wesen faßt, hohl, leer und arm gemacht.

c) Scheint es nun, daß die Religionsphilosophie sich mit dieser Vernunfttheologie der Aufklärung auf gleichem Boden und somit in demselben Gegensatze gegen den Inhalt der Religion befinde, so ist das ein Schein, der sich sogleich auflöst.

α) Denn von jener vernünftigen Betrachtung der Religion, die nur abstrakte Verstandesmetaphysik war, wurde Gott als ein Abstraktum gefaßt, welches leere Idealität ist und dem das Endliche äußerlich gegenübersteht, und so machte auch auf diesem Standpunkte die *Moral* als besondere Wissenschaft das Wissen von dem aus, was auf die Seite des wirklichen *Subjekts* fiel in Rücksicht des Handelns und Verhaltens. Die Seite der Beziehung des Menschen zu Gott stand abgesondert für sich da. Hingegen die denkende Vernunft, die sich nicht mehr abstrakt hält, sondern vom Glauben des Menschen an die Würde seines Geistes ausgeht und vom Mut der Wahrheit und Freiheit getrieben wird, faßt die Wahrheit als ein *Konkretes*, als Fülle von Inhalt, als Idealität, in welcher die *Bestimmtheit*, das Endliche als Moment enthalten ist. Gott ist ihr daher nicht das Leere, sondern Geist; und diese Bestimmung des Geistes bleibt ihr nicht nur ein Wort oder eine oberflächliche Bestimmung, sondern die Natur des Geistes entwickelt sich für sie, indem sie Gott wesentlich als den Dreieinigen erkennt. So wird Gott gefaßt, wie er sich zum Gegenstande seiner selbst macht und dann der Gegenstand in dieser Unterscheidung seiner mit Gott identisch bleibt, Gott sich darin selbst liebt. Ohne diese Bestimmung der *Dreieinigkeit* wäre Gott nicht Geist und Geist ein leeres Wort. Wird aber Gott als Geist gefaßt, so schließt dieser Begriff die *subjektive* Seite in sich ein oder entwickelt sich selbst zu derselben, und die Religionsphilosophie als denkende Betrachtung der Religion umspannt den gesamten *bestimmten* Inhalt der Religion.

β) Was aber jene Form der denkenden Betrachtung betrifft, welche sich an das *Wort der Heiligen Schrift* hält und dasselbe mit Vernunft zu erklären behauptet, so steht auch mit dieser die Religionsphilosophie nur scheinbar auf gemeinsamem Boden. Denn jene Betrachtung legt aus eigener Machtvollkommenheit *ihre* Räsonnements der christlichen Lehre zugrunde, und wenn sie auch die biblischen Worte noch bestehen läßt, so bleibt doch die partikuläre Meinung die

[39] Hauptbestimmung, der sich die vorausgesetzte biblische Wahrheit unterwerfen muß. Es *behält* daher jenes Raisonement *seine Voraussetzungen* und bewegt sich in den Verstandesverhältnissen der Reflexion, ohne daß diese einer Kritik unterworfen werden. Die Religionsphilosophie ist aber als das vernünftige Erkennen der Willkür dieses Raisonements entgegengesetzt und ist die *Vernunft des Allgemeinen*, welche auf Einheit dringt.

Die Philosophie ist daher so weit entfernt, sich auf der allgemeinen Heerstraße jener Vernunfttheologie und dieses exegetischen Raisonements zu befinden, daß diese Richtungen sie vielmehr am meisten bestreiten und zu verdächtigen suchen. Sie protestieren gegen die Philosophie, aber nur, um sich die Willkür ihres Raisonements vorzubehalten. Sie nennen die Philosophie etwas *Partikulares*, während dieselbe doch nichts als das vernünftige, wahrhaft allgemeine Denken ist. Sie betrachten die Philosophie als etwas Gespensterartiges, von dem man nicht wisse, was es sei, bei dem es überhaupt nicht geheuer sei; aber mit dieser Vorstellung zeigen sie nur, daß sie es bequemer finden, bei ihren regellosen, willkürlichen Reflexionen, welche die Philosophie nicht gelten läßt, stehenzubleiben. Haben es doch jene Theologen, die sich mit ihren Raisonements in der Exegese bewegen, sich bei allen ihren Einfällen auf die Bibel berufen, wenn sie gegen die Philosophie die Möglichkeit des Erkennens leugnen, so weit gebracht und so sehr das Ansehen der Bibel herabgesetzt, daß, wenn es so wäre und nach richtiger Erklärung der Bibel keine Erkenntnis der Natur Gottes möglich wäre, der Geist sich nach einer anderen Quelle umsehen müßte, um eine inhaltvolle Wahrheit zu gewinnen.

γ) In der Weise wie jene Verstandesmetaphysik und die rasonierende Exegese kann daher die Religionsphilosophie der positiven Religion und der Lehre der Kirche, die ihren Inhalt noch bewahrt hat, nicht entgegenstehen. Es wird sich vielmehr zeigen, daß sie der positiven Lehre unendlich näher steht, als auf den ersten Anblick scheint, ja daß die

[40] Wiederherstellung der vom Verstande auf das Minimum reduzierten Kirchenlehre so sehr ihr Werk ist, daß sie gerade um dieses ihres wahrhaften Inhalts wegen von der nur verständigen Vernunfttheologie als Verdüsterung des Geistes verschrien wird. Die Angst des Verstandes und sein Haß gegen die Philosophie kommt aus der Besorgnis her, daß er sieht, sie führe sein Reflektieren auf den Grund zurück, d. h. zum Affirmativen, worin es zugrunde geht, und komme doch zu einem Inhalte, zu einer Erkenntnis der Natur Gottes, nachdem aller Inhalt bereits aufgehoben zu sein schien. Jeder Inhalt erscheint dieser negativen Richtung als Verfinsterung des Geistes, während sie doch nur in der Nacht, die sie Aufklärung nennt, bleiben will und da allerdings den Strahl des Lichts der Erkenntnis für feindselig halten muß.

Hier genüge es, über den vermeintlichen Gegensatz der Religionsphilosophie und der positiven Religion nur zu bemerken, daß es nicht *zweierlei Vernunft* und *zweierlei Geist* geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die *schlechthin verschieden* wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen; und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und tätig. Die Religion ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als *Vernunft* regiert, wäre *vernunftlos*, wenn wir nicht annehmen, daß er sich auch auf die Religion beziehe und der göttliche Geist in der Bestimmung und Gestaltung derselben wirke. Zu diesem Geist steht aber die im Denken vollbrachte Ausbildung der Vernunft nicht in Gegensatz, und sie kann somit auch nicht von seinem Werk, das er in der Religion hervorgebracht hat, *schlechthin*

[41] verschieden sein. Je mehr der Mensch im vernünftigen Denken die Sache selbst in sich walten läßt, auf seine Partikularität Verzicht leistet, sich als *allgemeines* Bewußtsein verhält, seine Vernunft nicht das Ihrige im Sinne eines Besonderen sucht, um so weniger wird sie in jenen Gegensatz fallen; denn sie, die *Vernunft*, ist selbst die *Sache*, der Geist, der göttliche Geist. Die Kirche oder die Theologen mögen diesen Sukkurs verschmähen oder es übelnehmen, wenn ihre Lehre vernünftig gemacht wird; sie können sogar mit stolzer Ironie die Bemühungen der Philosophie, wenn sie nicht feindlich gegen die Religion gerichtet sind, sondern vielmehr deren Wahrheit ergründen wollen, zurückweisen und die "gemachte" Wahrheit bespötteln. Aber dies Verschmähen hilft nichts mehr und ist Eitelkeit, wenn einmal das Bedürfnis der Erkenntnis und der Zwiespalt derselben mit der Religion erwacht ist. Da hat die Einsicht ihre Rechte, die auf keine Weise mehr verweigert werden können, und ist der Triumph der Erkenntnis die Versöhnung des Gegensatzes.

Obwohl sich nun die Philosophie als Religionsphilosophie so sehr von den verständigen Richtungen, die der Religion im Grunde feindlich entgegen sind, unterscheidet und keineswegs ein so Gespensterartiges ist, als das man sie gewöhnlich sich vorstellt, so sehen wir doch noch heutigentags den stärksten Gegensatz der Philosophie und Religion als Schibboleth der Zeit gesetzt. Alle Prinzipien des religiösen Bewußtseins, die sich gegenwärtig ausgebildet haben - mögen ihre Formen sich gegeneinander noch so sehr unterscheiden -, kommen doch darin überein, daß sie die Philosophie befeinden, von der Beschäftigung mit der Religion auf jeden Fall abzuhalten suchen; und so ist es noch unser Geschäft, die Philosophie in ihrem Verhältnis zu diesen *Zeitprinzipien* zu betrachten. Wir haben uns von dieser Betrachtung um so mehr Glück zu versprechen, weil sich zeigen wird, daß bei aller jener Befeindung der Philosophie, mag sie auch von noch so vielen Seiten, ja von fast allen Seiten des gegenwärtigen Bewußtseins herkommen, dennoch jetzt die Zeit

[42] gekommen ist, wo die Philosophie teils auf eine unbefangene, teils auf eine glückliche und gedeihliche Weise sich mit der Religion beschäftigen kann. Denn jene Gegner sind entweder jene Formen des entzweiten Bewußtseins, das wir oben betrachtet haben; sie stehen teils auf dem Standpunkt der Verstandesmetaphysik, für welche Gott ein Leeres und der Inhalt verschwunden ist, teils auf dem Standpunkt des Gefühls, welches nach dem Verlust des absoluten Inhalts sich in seine leere Innerlichkeit zurückgezogen hat, aber mit jener Metaphysik in dem Resultate übereinstimmt, daß jede Bestimmung dem ewigen Inhalt - denn er ist ja nur ein Abstraktum - unangemessen sei. Oder wir werden sogar sehen, wie die Behauptungen der Gegner der Philosophie nichts anderes enthalten, als was die Philosophie für ihr Prinzip und als Grundlage für ihr Prinzip enthält. Dieser Widerspruch, daß die Gegner der Philosophie die von ihr überwundenen Gegner der Religion sind und daß sie doch an sich das Prinzip der philosophischen Erkenntnis in ihren Reflexionen besitzen, ist darin begründet, daß sie das geschichtliche *Element* sind, aus welchem heraus das vollendete philosophische Denken sich gestaltet hat.

III. Das Verhältnis der Philosophie der Religion zu den Zeitprinzipien des religiösen Bewußtseins

Wenn die Philosophie in unserer Zeit wegen ihrer Beschäftigung mit der Religion befeindet wird, so kann uns das nach dem allgemeinen Charakter der Zeit freilich nicht auffallen. Jeder, der es versucht, mit der Erkenntnis Gottes sich zu befassen und die Natur desselben denkend zu begreifen, muß dessen gewärtig sein, daß man entweder darauf nicht achtet oder sich gegen ihn wendet und verbindet.

Je mehr sich die Erkenntnis der *endlichen Dinge* ausgebreitet hat, indem die Ausdehnung der Wissenschaften fast grenzenlos geworden ist und alle Gebiete des Wissens zum Unübersehbaren erweitert sind, um so mehr hat sich der Kreis des

[43] Wissens *von Gott* verengt. Es hat eine Zeit gegeben, wo alles Wissen Wissenschaft von Gott gewesen ist. Unsere Zeit hat dagegen das Ausgezeichnete, von allem und jedem, von einer unendlichen Menge von Gegenständen zu wissen, nur nichts von Gott. Früher hatte der Geist darin sein höchstes Interesse, von Gott zu wissen und seine Natur zu ergründen, er hatte und fand keine Ruhe als in dieser Beschäftigung, er fühlte sich unglücklich, wenn er dies Bedürfnis nicht befriedigen konnte; die geistigen Kämpfe, welche das Erkennen Gottes im Innern hervorruft, waren die höchsten, die der Geist kannte und in sich erfuhr, und alles andere Interesse und Erkennen wurde für gering geachtet. Unsere Zeit hat dies Bedürfnis, die Mühen und Kämpfe desselben beschwichtigt, wir sind damit *fertig geworden*, und es ist *abgetan*. Was Tacitus von den alten Deutschen sagte, daß sie *securi adversus deos* gewesen, das sind wir in Rücksicht des Erkennens wieder geworden: *securi adversus deum*.

Es macht unserem Zeitalter keinen Kummer mehr, von Gott nichts zu erkennen, vielmehr gilt es für die höchste Einsicht, daß diese Erkenntnis sogar nicht möglich sei. Was die christliche Religion für das höchste, absolute Gebot erklärt: "Ihr sollt Gott erkennen", das gilt als eine Torheit. Christus sagt: "Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist"¹⁾, - diese hohe Forderung ist der Weisheit unserer Zeit ein leerer Klang. Sie hat aus Gott ein unendliches Gespenst gemacht, das fern von uns ist, und ebenso die menschliche Erkenntnis zu einem eiteln Gespenste der Endlichkeit oder zu einem Spiegel, in den nur Schemen, nur die Erscheinungen fallen. Wie sollen wir daher noch das Gebot achten und seinen Sinn fassen, wenn es heißt: "Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", da wir vom Vollkommenen nichts erkennen, unser Wissen und Wollen nur durchaus an die *Erscheinung* angewiesen ist und die Wahrheit schlechterdings nur ein Jenseits

1) *Werkausgabe*: Matth. 5, 48

[44] sein und bleiben soll. Und was, müssen wir weiter fragen, was wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?

Diesen Standpunkt muß man dem *Inhalte* nach für die letzte Stufe der *Erniedrigung* des Menschen achten, bei welcher er freilich um so hochmütiger zugleich ist, als er sich diese Erniedrigung als das Höchste und als seine wahre Bestimmung erwiesen zu haben glaubt. Obwohl aber solcher Standpunkt schnurstracks der großen Natur der christlichen Religion entgegen ist, denn nach dieser sollen wir Gott, seine Natur und sein Wesen erkennen und diese Erkenntnis als das Allerhöchste achten – der Unterschied, ob dies Wissen durch Glauben, Autorität, Offenbarung oder durch Vernunft herbeigeführt werde, ist hier gleichgültig –, obwohl dieser Standpunkt also ebenso mit dem Inhalt, den die Offenbarung von der göttlichen Natur gibt, als mit dem Vernünftigen fertig geworden ist, so hat er sich doch nach allen seinen niedrigen Verzweigungen in der blinden Anmaßung, die ihm eigen ist, nicht gescheut, sich gegen die Philosophie zu kehren, die doch die *Befreiung des Geistes* aus jener schmachvollen Erniedrigung ist und die Religion aus der Stufe des tiefsten Leidens, das sie auf jenem Standpunkt hat erfahren müssen, wieder hervorgezogen hat. Selbst die Theologen, die noch in jenem Stadium der Eitelkeit nur zu Hause sind, haben es gewagt, die Philosophie ihrer *zerstörenden* Tendenz wegen anzuklagen, Theologen, die *nichts von dem Gehalte mehr besitzen, der zerstört werden könnte*. Um diese nicht nur unbegründeten, sondern noch mehr leichtfertigen und gewissenlosen Einwürfe zurückzuweisen, brauchen wir nur kurz zuzusehen, wie die Theologen vielmehr alles getan haben, um das *Bestimmte* der Religion aufzulösen, indem sie 1. die Dogmen in den Hintergrund geschoben oder für *gleichgültig* erklärt haben, oder dieselben 2. nur als *fremde Bestimmungen anderer* und als *bloße Erscheinungen einer vergangenen Geschichte* betrachten. Wenn wir so auf die Seite des *Inhalts* reflektiert und gesehen haben, wie diesen die Philosophie

[45] wiederherstellt und vor den Verwüstungen der Theologie sicherstellt, werden wir 3. auf die *Form* jenes Standpunktes reflektieren und hier sehen, wie die Richtung, die von der Form aus die Philosophie befeindet, über sich selbst so *unwissend* ist, daß sie nicht einmal weiß, wie sie an sich gerade das *Prinzip* der Philosophie in sich enthält.

1. Die Philosophie und die gegenwärtige Gleichgültigkeit der bestimmten Dogmen

Wird also der Philosophie im Verhältnis zur Religion der Vorwurf gemacht, daß der Inhalt der Lehre der geoffenbarten positiven Religion, ausdrücklich der christlichen, durch sie herabgesetzt werde, daß sie die Dogmen der christlichen Religion zerstöre und verderbe, so ist dies Hindernis aus dem Wege geräumt, und zwar von der neueren Theologie selbst. Es sind sehr wenige Dogmen von dem früheren System der kirchlichen Konfessionen mehr in der Wichtigkeit übriggelassen worden, die ihnen früher beigelegt wurde, und keine anderen Dogmen an die Stelle gesetzt. Leicht kann man sich überzeugen, wenn man betrachtet, was jetzt die kirchlichen Dogmen wirklich gelten, daß in der allgemeinen Religiosität eine weitgreifende, beinahe *universelle Gleichgültigkeit* gegen sonst für wesentlich gehaltene Glaubenslehren eingetreten ist. Einige Beispiele werden dies zeigen.

Christus wird zwar noch immerfort als Mittler, Versöhner und Erlöser zum Mittelpunkt des Glaubens gemacht; aber das, was sonst Werk der Erlösung hieß, hat eine sehr prosaische und nur psychologische Bedeutung erhalten, so daß von der alten Kirchenlehre gerade das Wesentliche ausgelöscht wurde, wenn auch die erbaulichen Worte beibehalten wurden.

"Große Energie des Charakters, Standhaftigkeit in der Überzeugung, für die er sein Leben nicht geachtet" - dies sind die allgemeinen Kategorien, durch die Christus auf den Boden, zwar nicht des gewöhnlichen, alltäglichen, aber doch

[46] menschlichen Handelns überhaupt und moralischer Absichten, in den Kreis einer Handlungsweise, deren auch Heiden wie Sokrates fähig gewesen sind, herabgezogen ist. Wenn Christus auch bei vielen der Mittelpunkt des Glaubens und der Andacht im tieferen Sinne ist, so schränkt sich das Ganze des Christlichen auf diese Richtung der Andacht ein, und die wichtigen Lehren von der Dreieinigkeit, von der Auferstehung des Leibes, die Wunder im Alten und Neuen Testament sind als gleichgültig vernachlässigt und haben ihre Wichtigkeit verloren. Die Gottheit Christi, das Dogmatische, das der christlichen Religion Eigene wird beiseite gesetzt oder auf etwas nur Allgemeines zurückgeführt. Ja, nicht nur auf der Seite der Aufklärung ist das geschehen, sondern es geschieht selbst von seiten der *frömmere Theologen*. Die Dreieinigkeit sei von der alexandrinischen Schule, von den Neuplatonikern in die christliche Lehre hereingekommen, sagen diese mit jener. Wenn aber auch zugegeben werden muß, daß die Kirchenväter die griechische Philosophie studiert haben, so ist es zunächst doch gleichgültig, woher jene Lehre gekommen sei; die Frage ist allein die, ob sie *an und für sich wahr* ist; aber das wird nicht untersucht, und doch ist jene Lehre die Grundbestimmung der christlichen Religion.

Wenn ein großer Teil dieser Theologen veranlaßt würde, die Hand aufs Herz gelegt zu sagen, ob sie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich notwendig zur Seligkeit halten, ob sie glauben, daß Abwesenheit des Glaubens daran zur Verdammnis führe, so kann es nicht zweifelhaft sein, was die Antwort ist.

Selbst ewige Seligkeit und ewige Verdammnis sind Worte, die man in guter Gesellschaft nicht gebrauchen darf, sie gelten für ἀσχητα, für solche, die man Scheu trägt auszusprechen. Wenn man die Sache auch nicht leugnen will, so wird man sich doch geniert finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden sollte, sich affirmativ auszusprechen.

In den Glaubenslehren dieser Theologen wird man finden,

^[47] daß die Dogmen bei ihnen sehr dünne geworden und zusammengeschrumpft sind, wenn auch sonst viel Worte gemacht werden.

Wenn man eine Menge von Erbauungsbüchern, Predigtsammlungen, worin die Grundlagen der christlichen Religion vorgetragen werden sollen, vornimmt und man die Schriften der Mehrzahl nach Gewissen beurteilen soll und sagen, ob man in einem großen Teile dieser Literatur die Grundlehren des Christentums im rechtgläubigen Sinne ohne Zweideutigkeit und Hintertür enthalten und ausgesprochen finde, so ist die Antwort ebenfalls nicht zweifelhaft.

Es scheint, daß die Theologen selbst, nach der allgemeinen Bildung der meisten, solche Wichtigkeit, die sonst auf die Hauptlehren des positiven Christentums gelegt wurde, als sie auch dafür galten, nur dann darein legen, wenn diese Lehren durch unbestimmten Schein in Nebel gestellt sind. Galt nun die Philosophie immer für die Gegnerin der Kirchenlehren, so kann sie nicht mehr Gegnerin sein, da in der allgemeinen Überzeugung die Lehren nicht mehr gelten, denen sie verderbendrohend schien. Nach dieser Seite sollte also für die Philosophie ein großer Teil der Gefahr beseitigt sein, wenn sie jene Dogmen begreifend betrachtet, und sie kann sich unbefangener in Ansehung der Dogmen verhalten, die bei den Theologen selbst so sehr in ihrem Interesse gesunken sind.

2. Die historische Behandlung der Dogmen

Das größte Zeichen aber, daß die Wichtigkeit dieser Dogmen gesunken ist, gibt sich uns darin zu erkennen, daß sie vornehmlich historisch behandelt und in das Verhältnis gestellt werden, daß es die Überzeugungen seien, die *anderen* angehören, daß es Geschichten sind, die nicht *in unserem Geiste* selbst vorgehen, nicht das Bedürfnis unseres Geistes in Anspruch nehmen. Was das Interesse ist, ist dies, wie es sich bei anderen verhält, bei anderen gemacht hat, - diese zufällige

[4.8] Entstehung und Erscheinung; über die Frage, was man selbst für eine Überzeugung habe, wundert man sich.

Die *absolute Entstehungsweise* aus der Tiefe des Geistes und so die Notwendigkeit, Wahrheit dieser Lehren, die sie auch für *unseren* Geist haben, ist bei der historischen Behandlung auf die Seite geschoben: sie ist mit vielem Eifer und Gelehrsamkeit mit diesen Lehren beschäftigt, aber nicht mit dem Inhalt, sondern mit der Äußerlichkeit der Streitigkeiten darüber und mit den Leidenschaften, die sich an diese äußerliche Entstehungsweise angeknüpft haben. Da ist die Theologie durch sich selbst niedrig genug gestellt. Wird das *Erkennen der Religion* nur *historisch* gefaßt, so müssen wir die Theologen, die es bis zu dieser Fassung gebracht haben, wie Kontorbediente eines Handelshauses ansehen, die nur über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen, die nur für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen; sie erhalten zwar Sallär; ihr Verdienst ist aber nur, zu dienen und zu registrieren, was das Vermögen anderer ist. Solche Theologie befindet sich gar nicht mehr auf dem Felde des Gedankens, hat es nicht mehr mit dem unendlichen Gedanken an und für sich, sondern mit ihm nur als einer *endlichen Tatsache*, Meinung, Vorstellung usf. zu tun. Die Geschichte beschäftigt sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten *waren*, nämlich für *andere*, nicht mit solchen, welche Eigentum wären derer, die sich damit beschäftigen. Mit dem wahrhaften Inhalt, mit der Erkenntnis Gottes haben es jene Theologen gar nicht zu tun. Sowenig der Blinde das Gemälde sieht, wenn er auch den Rahmen betastet, sowenig wissen sie von Gott. Sie wissen nur, wie ein bestimmtes Dogma von diesem oder jenem Konzil festgesetzt ist, welche Gründe die Beisitzer eines solchen Konzils dazu hatten, wie diese oder jene Ansicht zur Herrschaft kam. Man hat es dabei immer wohl mit der Religion zu tun, und doch ist es nicht die Religion selbst, was dabei in Betracht kommt. Sie erzählen uns viel von der Geschichte des Malers eines Gemäldes, von dem Schicksal des Gemäldes selber, welchen Preis es zu verschiedenen Zeiten

[49] hatte, in welche Hände es gekommen ist, aber vom Gemälde selbst lassen sie uns nichts sehen.

In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu tun, daß der Geist mit dem allerhöchsten Interesse *selbst* in innere Beziehung trete, sich nicht nur mit etwas ihm Fremden beschäftige, sondern aus dem Wesentlichen seinen Inhalt ziehe und sich der Erkenntnis für würdig halte. Da ist es dem Menschen dann um den Wert seines *eigenen* Geistes zu tun, und er darf sich nicht demütig draußenhalten und in der Entfernung herumdrücken.

3. Die Philosophie und das unmittelbare Wissen

Querverweis: Gegen die Berufung auf Gefühl und unmittelbares Wissen richtet sich schon die Vorrede der *Grundlinien*, ebenso die Anmerkung zu § 270.

Könnte es wegen der *Inhaltslosigkeit* des betrachteten Standpunktes scheinen, daß wir seine Vorwürfe, die er gegen die Philosophie erhebt, nur *erwähnten*, um ausdrücklich gegen ihn auszusprechen, daß wir den Zweck haben und nicht aufgeben, das Gegenteil von dem zu tun, was er für das Höchste hält, nämlich Gott zu erkennen, so hat er doch an seiner *Form* eine Seite an sich, wo er für uns wirklich ein *vernünftiges Interesse* haben muß, und nach dieser Seite ist die neuere Stellung der Theologie noch günstiger für die Philosophie. Damit nämlich, daß alle objektive Bestimmtheit in die *Innerlichkeit der Subjektivität* zusammengefallen ist, ist die Überzeugung verbunden, daß Gott in dem Menschen *unmittelbar offenbart*, daß die Religion eben dies sei, daß der Mensch unmittelbar von Gott wisse; dies *unmittelbare Wissen* nennt man Vernunft, auch Glauben, aber in anderem Sinne, als die Kirche den Glauben nimmt. Alles Wissen, alle Überzeugung, Frömmigkeit, heißt es nun auf diesem Standpunkt, beruhe darauf, daß *im Geiste als solchem unmittelbar mit dem Bewußtsein seiner selbst das Bewußtsein von Gott sei*.

a) Diese Behauptung in direktem Sinne, ohne daß sie eine polemische Richtung gegen die Philosophie sich gegeben, gilt als solche, die keines Beweises, keiner Erhärtung bedürfe.

[50] Diese allgemeine Vorstellung, die jetzt Vorurteil geworden, enthält die Bestimmung, daß der höchste, der religiöse Inhalt sich *im Geiste selbst* kundgibt, daß der Geist im Geiste, und zwar *in diesem meinem* Geiste sich manifestiert, daß dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat und daß er mein Eigenstes und als solches vom Bewußtsein des reinen Geistes untrennbar ist.

Daß das Wissen unmittelbar in mir selbst sei, damit ist alle *äußere Autorität*, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen; was mir gelten soll, muß seine Bewährung in meinem Geiste haben, und dazu, daß ich glaube, gehört das Zeugnis meines Geistes. Es kann wohl von außen kommen, aber der äußerliche Anfang ist gleichgültig; soll es gelten, so kann diese Geltung nur auf der Grundlage von allem Wahrhaften, *im Zeugnis des Geistes*, sich bilden.

Dies Prinzip ist das *einfache Prinzip des philosophischen Erkennens selbst*, und die Philosophie verwirft es nicht nur nicht, sondern es macht eine Grundbestimmung in ihr selbst aus. Auf diese Weise ist es überhaupt als ein Gewinn, eine Art von Glück anzusehen, daß Grundprinzipien der Philosophie selbst in der allgemeinen Vorstellung leben und zu allgemeinen Vorurteilen geworden sind, so daß das philosophische Prinzip um so leichter die Zustimmung der allgemeinen Bildung erwarten kann. In dieser allgemeinen Disposition des Geistes der Zeit hat die Philosophie daher nicht nur eine äußerlich günstige Stellung gewonnen - um das Äußerliche ist es ihr nie zu tun, am wenigsten da, wo sie und die Beschäftigung mit ihr selbst als Staatsanstalt existiert -, sondern innerlich ist sie begünstigt, wenn ihr Prinzip schon von selbst im Geiste und in den Gemütern als Voraussetzung lebt. Denn das ist ihr mit jener Bildung *gemeinschaftlich*, daß die Vernunft der Ort des Geistes sei, wo Gott sich dem Menschen offenbart.

b) Aber das Prinzip des unmittelbaren Wissens bleibt nicht bei dieser einfachen Bestimmtheit, diesem unbefangenen Inhalt stehen und spricht sich nicht bloß affirmativ aus, sondern

[51] tritt *polemisch gegen das Erkennen* auf und ist insbesondere gegen das Erkennen und Begreifen Gottes gerichtet: es soll nicht nur so geglaubt und unmittelbar gewußt werden, es wird nicht nur behauptet, daß mit dem Selbstbewußtsein das Bewußtsein Gottes verknüpft sei, sondern daß das Verhältnis zu Gott *nur* ein unmittelbares sei. Die Unmittelbarkeit des Zusammenhangs wird *ausschließend gegen die andere Bestimmung der Vermittlung* genommen und der Philosophie, weil sie ein vermitteltes Wissen sei, dann nachgesagt, sie sei nur ein endliches Wissen von Endlichem.

Sodann soll die Unmittelbarkeit dieses Wissens dabei stehenbleiben, daß man wisse, *daß* Gott ist, nicht *was* er ist; der Inhalt, die Erfüllung in der Vorstellung von Gott ist negiert. Erkennen nennen wir dies, daß von einem Gegenstande nicht nur gewußt wird, daß er ist, sondern auch, *was* er ist, und daß, was er ist, nicht nur überhaupt so gewußt wird, daß man eine gewisse Kenntnis, Gewißheit hat, was er ist, sondern das Wissen von seinen Bestimmungen, seinem Inhalt muß ein *erfülltes*, bewährtes sein, worin die *Notwendigkeit des Zusammenhangs dieser Bestimmungen* gewußt wird.

Betrachten wir nun genauer, was in der Behauptung des unmittelbaren Wissens liegt, so soll das Bewußtsein sich in *der* Art auf seinen Inhalt beziehen, daß es selbst und dieser Inhalt, Gott, unzertrennlich sind. Diese Beziehung überhaupt, Wissen von Gott und diese Untrennbarkeit des Bewußtseins von diesem Inhalt, ist das, was wir Religion überhaupt nennen. Es liegt aber auch in jener Behauptung, daß wir bei der Betrachtung *der Religion als solcher* stehenbleiben sollen, näher bei der Betrachtung der *Beziehung auf Gott*, und es soll nicht fortgegangen werden zum Erkennen Gottes, nicht zum göttlichen Inhalt, wie dieser *in ihm selbst* wesentlich wäre.

In diesem Sinne wird weiter gesagt: wir können nur unsere Beziehung zu Gott wissen, nicht, was Gott selbst ist; und nur unsere Beziehung zu Gott falle in das, was Religion überhaupt heißt. Damit geschieht es, daß wir heutigentags

[52] nur von Religion sprechen hören, nicht Untersuchungen finden, was die Natur Gottes, Gott in ihm selbst sei, wie die Natur Gottes bestimmt werden müsse. Gott als solcher wird nicht selbst zum Gegenstand gemacht; das Wissen breitet sich nicht innerhalb dieses Gegenstandes aus und zeigt in ihm nicht unterschiedene Bestimmungen auf, so daß er selbst als das Verhältnis dieser Bestimmungen und als *Verhältnis in sich selbst* gefaßt würde. Gott ist nicht vor uns als Gegenstand der Erkenntnis, sondern nur unsere Beziehung auf Gott, *unser Verhältnis zu ihm*; und während der Ausführungen über die Natur Gottes immer weniger geworden sind, wird jetzt nur gefordert, der Mensch solle Religion haben, bei der Religion bleiben, und es solle nicht zu einem göttlichen Inhalt fortgegangen werden.

c) Nehmen wir aber heraus, was im Satze des unmittelbaren Wissens liegt, was unmittelbar damit gesagt ist, so ist eben *Gott* ausgesprochen *in Beziehung auf das Bewußtsein*, so daß diese Beziehung ein *Untrennbares* sei, oder daß wir *beides* betrachten müssen. Es ist damit erstlich der *wesentliche Unterschied*, den der Begriff der Religion enthält - einerseits *subjektives Bewußtsein* und andererseits *Gott als Gegenstand an sich* -, anerkannt. Zugleich aber wird gesagt, es sei eine *wesentliche Beziehung* zwischen beiden, und diese unzertrennliche Beziehung der Religion sei es, worauf es ankomme, nicht das, was man von Gott meine, sich einfallen lasse.

Was nun diese Behauptung als ihren eigentlichen wahren Kern enthält, ist *die philosophische Idee selbst*, nur daß diese vom unmittelbaren Wissen in einer Beschränkung zurückgehalten wird, welche durch die Philosophie aufgelöst und in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit aufgezeigt wird. Dem philosophischen Begriff nach ist Gott Geist, konkret; und wenn wir näher fragen, was Geist ist, so ist der Grundbegriff vom Geiste der, dessen Entwicklung die ganze Religionslehre ist. Vorläufig können wir sagen, der Geist ist dies: sich zu manifestieren, *für den Geist zu sein*. Der Geist ist

[53] für den Geist, und zwar nicht nur auf äußerliche, zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dies macht den Begriff des Geistes selbst aus. Oder, um es mehr theologisch auszudrücken, Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist. Man hat gesagt, die Welt, das sinnliche Universum, müsse Zuschauer haben und für den Geist sein, – so muß Gott noch viel mehr für den Geist sein.

Es kann somit die Betrachtung nicht einseitig sein, bloß Betrachtung des Subjekts nach seiner Endlichkeit, nach seinem zufälligen Leben, sondern insofern es den unendlichen, absoluten Gegenstand zum Inhalt hat. Denn wird das *Subjekt für sich* betrachtet, so wird es *im endlichen Wissen*, im Wissen von Endlichem betrachtet. Ebenso wird auch behauptet, man solle Gott andererseits nicht für sich selbst betrachten, man wisse von Gott nur *in Beziehung auf das Bewußtsein*, – so setzt die *Einheit und Unzertrenntheit beider Bestimmungen*, des Wissens von Gott und des Selbstbewußtseins, selbst voraus, was in der Identität ausgesprochen ist und eben darin ist die gefürchtete *Identität* enthalten.

In der Tat sehen wir so in der Bildung der Zeit als allgemeines *Element* den philosophischen Grundbegriff vorhanden, und es zeigt sich auch hier, wie die Philosophie nicht in der Form über ihrer Zeit stehe, daß sie etwas von deren allgemeiner Bestimmtheit schlechthin Verschiedenes wäre, sondern *ein* Geist geht durch die Wirklichkeit und durch das philosophische Denken, nur daß dieses das *wahrhafte Selbstverständnis des Wirklichen* ist. Oder es ist *eine* Bewegung, von der die Zeit und die Philosophie derselben getragen wird. Der Unterschied ist nur der, daß die Bestimmtheit der Zeit noch als *zufällig* vorhanden erscheint, nicht *gerechtfertigt* ist und so auch gegen *wahrhaft wesentlichen* Gehalt noch *in einem unversöhnten, feindlichen Verhältnisse* stehen kann, während die Philosophie als Rechtfertigung des Prinzips auch die *allgemeine Beruhigung und Versöhnung* ist. Wie die Lutherische Reformation den *Glauben* auf die ersten

[54] Jahrhunderte zurückführte, so hat das Prinzip des unmittelbaren Wissens die christliche *Erkenntnis* auf die *ersten Elemente* zurückgeführt; wenn aber diese Reduktion zunächst noch den *wesentlichen Inhalt verflüchtigt*, so ist es die Philosophie, welche dies *Prinzip* des unmittelbaren Wissens selbst als *Inhalt* erkennt und als solchen zu seiner *wahrhaften Ausbreitung in sich selbst* fortführt.

Die Bewußtlosigkeit dessen aber, was sich der Philosophie entgegensetzt, geht ins Grenzenlose. Gerade Behauptungen, die sich dafür ansehen, die Philosophie zu bestreiten, und ihr am schärfsten entgegengesetzt zu sein meinen, zeigen sich, wenn man ihren *Inhalt* ansieht, in ihnen selbst in Übereinstimmung mit dem, was sie bekämpfen. Das Resultat des Studiums der Philosophie hingegen ist, daß diese Scheidewände, die absolut trennen sollen, durchsichtig werden, daß man, wenn man auf den Grund sieht, absolute Übereinstimmung findet, wo man meint, es sei der größte Gegensatz.

B. Vorfragen

Ehe an die Abhandlung unseres Gegenstandes selbst gegangen werden könne, scheint es unerläßlich zu sein, mehrere *Vorfragen* zu erledigen oder vielmehr Untersuchungen über dieselben in dem Sinne anzustellen, daß es erst von dem Ergebnis dieser Untersuchungen abhängig gemacht werde, ob überhaupt eine solche Abhandlung, eine Vernunftkenntnis der Religion *möglich* sei. Es scheint die Untersuchung dieser Fragen und ihre Beantwortung deshalb unumgänglich notwendig zu sein, weil sie das philosophische und populäre Interesse des Nachdenkens unserer Zeit vornehmlich beschäftigt haben und weil sie die Prinzipien betreffen, auf welchen die Ansichten der Zeit über den religiösen Inhalt wie über die Erkenntnis desselben beruhen. Wenigstens wird es notwendig sein, wenn wir solche Untersuchung *unterlassen*,

[55] zu zeigen, daß diese Unterlassung nicht *zufällig* geschieht und daß wir das *Recht* dazu haben, weil das Wesentliche jener Untersuchung *in unsere Wissenschaft selbst fällt* und alle jene Fragen nur in ihr erledigt werden können.

Wir haben daher hier nur den Hindernissen in das Auge zu sehen, welche die bisher betrachtete Bildung und Ansicht der Zeit der Berechtigung, die Religion begreifend zu erkennen, entgegenstellt.

1. Zunächst haben wir nicht Religion überhaupt als Gegenstand vor uns, sondern *positive* Religion, von der anerkannt ist, daß sie von Gott gegeben ist, die auf höherer als menschlicher Autorität beruht und deshalb außer dem Bereich menschlicher Vernunft und darüber erhaben erscheint. Das erste Hindernis in dieser Beziehung ist dies, daß wir zuvor die Befugnis und das Vermögen der Vernunft, sich mit solcher Wahrheit und Lehre einer Religion zu beschäftigen, welche dem Bereich menschlicher Vernunft entzogen sein soll, zu erhärten hätten. Begreifendes Erkennen kommt aber und muß mit positiver Religion in Beziehung kommen. Man hat zwar gesagt und sagt noch: positive Religion ist für sich, ihre Lehren lassen wir dahingestellt sein, respektieren und achten sie; auf der anderen Seite stehen die Vernunft und begreifendes Denken, und *beide sollen nicht in Beziehung kommen* und die Vernunft sich nicht auf jene Lehre beziehen. Vormalis hat man sich so die Freiheit der philosophischen Untersuchung vorbehalten wollen. Man hat gesagt, sie sei eine Sache für sich, welche der positiven Religion keinen Eintrag tun sollte, und ihr Resultat hat man dann auch wohl der Lehre der positiven Religion unterworfen. Diese Stellung wollen wir aber unserer Untersuchung nicht geben. Es ist etwas Falsches, daß beides, der Glaube und die freie philosophische Untersuchung, ruhig nebeneinander bestehen könne. Es ist ungegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegenteil überzeugt hat; konsequent und richtig hat daher die Kirche dies nicht aufkommen lassen, daß die Vernunft

[56] dem Glauben entgegengesetzt sein und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Geteiltes in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht. Ist der *Zwist* zwischen der Einsicht und Religion entstanden, so führt er, wenn er nicht *in der Erkenntnis* geschlichtet wird, zur *Verzweiflung*, welche an die Stelle der Versöhnung tritt. Diese Verzweiflung ist die *einseitig durchgeführte Versöhnung*. Man wirft die eine Seite weg, hält die andere allein fest, gewinnt aber dabei nicht wahrhaften Frieden. Entweder wirft dann der in sich entzweite Geist *die Forderung der Einsicht* weg und will zum unbefangenen, religiösen Gefühl zurückkehren. Das kann aber der Geist nur, wenn er sich *Gewalt* antut; denn die Selbständigkeit des Bewußtseins verlangt Befriedigung, läßt sich nicht gewaltsam hinwegstoßen, und dem selbständigen Denken entsagen zu wollen, vermag der gesunde Geist nicht. Das religiöse Gefühl wird *Sehnsucht*, *Heuchelei* und behält *das Moment der Nichtbefriedigung*. Die andere Einseitigkeit ist *Gleichgültigkeit gegen die Religion*, die man entweder dahingestellt sein und auf sich beruhen läßt oder endlich bekämpft. Das ist die Konsequenz seichter Seelen.

Dies ist also die erste Vorfrage, wonach das Recht der Vernunft zu erweisen ist, solche Lehre der Religion zu ihrer Beschäftigung zu machen.

2. In der vorigen Sphäre wird nur behauptet, daß die Vernunft nicht die Wahrheit der Natur Gottes erkennen könne; die Möglichkeit, andere Wahrheiten zu erkennen, wird ihr nicht abgesprochen, nur die höchste Wahrheit soll für sie unerkennbar sein. Nach einer anderen Behauptung wird es der Vernunft aber ganz abgesprochen, *Wahrheit überhaupt* zu erkennen. Es wird behauptet, daß die Erkenntnis, wenn sie sich auf den Geist an und für sich, auf das Leben, auf das Unendliche beziehe, nur Irrtümer hervorbringe und sich die Vernunft jeden Anspruchs begeben müsse, auf affirmative Weise etwas vom Unendlichen zu fassen; die Unendlichkeit werde durchs Denken aufgehoben, herabgesetzt zu Endlichem.

[57] Dies Resultat in Ansehung der Vernunft, die Verneinung der Vernunft, soll sogar ein Resultat der vernünftigen Erkenntnis selbst sein. Hiernach müßte man die Vernunft selbst erst untersuchen, ob in ihr die Fähigkeit, Gott zu erkennen, und mithin die Möglichkeit einer Philosophie der Religion liege.

3. Hiermit hängt zusammen, daß man das Wissen von Gott nicht in die begreifende Vernunft stellen soll, sondern daß das Bewußtsein Gottes nur *aus dem Gefühl* quillt und das Verhältnis des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liegt, nicht herüberzuziehen ist ins Denken. Wenn Gott aus dem Gebiet der vernünftigen Einsicht, der notwendigen, substantiellen Subjektivität ausgeschlossen ist, so bleibt allerdings nichts übrig, als ihm das Gebiet der zufälligen Subjektivität, das des Gefühls anzuweisen, und man muß sich dabei nur darüber wundern, daß Gott überhaupt noch *Objektivität* zugeschrieben wird. Darin sind die materialistischen Ansichten, oder wie sie sonst bezeichnet werden mögen, die empirischen, historischen, naturalistischen, wenigstens konsequenter gewesen, daß, indem sie den Geist und das Denken für etwas Materielles genommen und auf Sensationen zurückgeführt zu haben meinen, sie auch Gott für ein Produkt des Gefühls genommen und ihm die Objektivität abgesprochen haben; das Resultat ist dann der Atheismus gewesen. Gott ist so ein historisches Produkt der Schwäche, der Furcht, der Freude oder eigennützi-ger Hoffnung oder Hab- und Herrschsucht. Was nur in meinem Gefühl wurzelt, ist nur für mich, das Meinige, aber nicht sein Selbst, nicht selbständig an und für sich. Hiernach scheint es notwendig, zuvor zu zeigen, daß Gott nicht bloß das Gefühl zur Wurzel hat, nicht bloß *mein* Gott ist. Die frühere Metaphysik hat daher immer zuerst bewiesen, daß ein Gott ist und nicht bloß ein Gefühl von Gott. Es findet sich so auch die Aufforderung für die Religionsphilosophie, *Gott zu beweisen*.

Es kann scheinen, als hätten gegen die Philosophie die anderen Wissenschaften darin einen Vorteil, daß ihr Inhalt schon

[58] vorher anerkannt ist und daß sie des Beweises vom Sein des Inhalts überhoben sind. Bei der Arithmetik werden Zahlen, bei der Geometrie Raum, in der Medizin menschliche Körper, Krankheiten von vornherein zugestanden, und es wird ihnen nicht zugemutet, zu erweisen, daß es z. B. einen Raum, Körper, Krankheiten gibt. Die Philosophie überhaupt hat daher scheinbar den Nachteil, vorher, ehe sie beginnt, ihren Gegenständen ein Sein sichern zu müssen; wenn man es ihr allenfalls passieren läßt, daß es eine Welt *gibt*, so wird sie dagegen sogleich in Anspruch genommen, wenn sie ebenso die Wirklichkeit des Unkörperlichen überhaupt, eines von der Materie freien Denkens und Geistes, noch mehr Gottes voraussetzen wollte. Der Gegenstand der Philosophie ist aber auch nicht von jener Art und soll es nicht sein, daß er nur *vorausgesetzt* werden sollte. Die Philosophie und näher die Religionsphilosophie hätte sich also erst ihren Gegenstand zu beweisen und darauf hinzuarbeiten, daß, ehe sie existiere, sie beweise, daß sie ist; sie müßte vor ihrer Existenz ihre Existenz beweisen.

Dies wären nun die Vorfragen, die, wie es scheint, vorher erledigt werden müßten und in deren Erledigung dann erst die Möglichkeit einer Religionsphilosophie läge. Gelten aber solche Gesichtspunkte, so ist Religionsphilosophie unmittelbar unmöglich, da, um ihre Möglichkeit zu zeigen, erst jene Hindernisse beseitigt werden müßten. So scheint es beim ersten Anblick. Wir lassen sie jedoch zur Seite liegen; warum wir dies tun, ist kurz in seinen Hauptmomenten, um diese Schwierigkeit zu heben, zu erwähnen.

Die erste Forderung ist, daß man die Vernunft, das *Erkenntnisvermögen* vorher untersuche, ehe man an das *Erkennen* geht. Das Erkennen stellt man sich dann so vor, als ob es mittels eines *Instrumentes* geschehe, mit dem man die Wahrheit anfassen will. Näher betrachtet ist aber die Forderung, dies Instrument erst zu erkennen, ungeschickt. Die Kritik des Erkenntnisvermögens ist eine Stellung der Kantischen Philosophie,

[59] überhaupt eine Stellung der Zeit und ihrer Theologie. Man hat geglaubt, hierbei einen großen Fund gemacht zu haben; aber man hat sich getäuscht, wie dies so oft in der Welt geschieht. Denn gewöhnlich, wenn die Leute einen Einfall haben, den sie für recht gescheit halten, sind sie am törichtesten daran, und die Satisfaktion besteht darin, daß sie für ihre Torheit und Unwissenheit sich eine vortreffliche Wendung gefunden haben. Überhaupt sind sie unerschöpflich in Wendungen, wenn es darauf ankommt, sich ein gutes Gewissen wegen ihrer Trägheit zu machen und von der Sache wegzukommen.

Die Vernunft soll untersucht werden, - wie? Sie soll *vernünftig* untersucht werden, soll erkannt werden; dies ist jedoch selbst wieder *nur durch vernünftiges Denken* möglich, auf jedem anderen Wege nicht, und es wird somit eine Forderung gestellt, die sich selbst aufhebt. Wenn wir nicht ans Philosophieren gehen sollten, ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen, denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig; dies sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erst erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gascogner machte, der nicht eher ins Wasser gehen will, als bis er schwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Tätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu sein.

Hier in der Religionsphilosophie ist näher Gott, Vernunft überhaupt der Gegenstand, denn Gott ist wesentlich vernünftig, Vernünftigkeit, die als Geist an und für sich ist. Indem wir nun über die Vernunft philosophieren, so untersuchen wir das Erkennen; nur tun wir es so, daß wir nicht meinen, wir wollten dies *vorher* abmachen, außerhalb des Gegenstandes, sondern das Erkennen der Vernunft ist gerade der *Gegenstand*, auf den es ankommt. Der Geist ist nur dies, für den Geist zu sein; damit ist dann der endliche Geist gesetzt, und *das Verhältnis des endlichen Geistes, der endlichen Vernunft zur göttlichen* erzeugt sich innerhalb der Religionsphilosophie selbst und muß darin abgehandelt werden,

[60] und zwar an der notwendigen Stelle, wo es sich erst erzeugt. Das macht den Unterschied einer Wissenschaft von Einfällen über eine Wissenschaft. Diese sind zufällig; insofern sie aber Gedanken sind, die sich auf die Sache beziehen, so müssen sie in die Abhandlung selbst fallen; es sind dann nicht zufällige Gedankenblasen.

Der Geist, der sich zum Gegenstande macht, gibt sich wesentlich die Gestalt des *Erscheinens*, als eines auf höhere Weise an den endlichen Geist Kommenden; darin liegt dann, daß der Geist zu einer positiven Religion kommt. Der Geist wird für sich in der Gestalt der Vorstellung, in der Gestalt des Anderen; und für das Andere, für das er ist, wird das *Positive der Religion* hervorgebracht. Ebenso liegt innerhalb der Religion die Bestimmung der Vernunft, wonach sie *erkennend*, Tätigkeit des Begreifens und Denkens ist; dieser Standpunkt des Erkennens fällt innerhalb der Religion, ebenso der Standpunkt des Gefühls. Das Gefühl ist das Subjektive, was mir als diesem Einzelnen angehört und wofür ich mich auf mich berufe; auch dieser Standpunkt, insofern sich Gott diese letzte Vereinzelung des *Diesen* gibt, des Fühlenden, fällt in die Entwicklung des Religionsbegriffes, weil ein geistiges Verhältnis, Geistigkeit in diesem Gefühl ist. Auch die Bestimmung, daß Gott *ist*, ist eine Bestimmung, die wesentlich innerhalb der Betrachtung der Religion fällt.

Überhaupt aber ist die Religion die letzte und höchste Sphäre des menschlichen Bewußtseins, es sei Ansicht, Wille, Vorstellen, Wissen, Erkennen, - das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht als in die Region der absoluten Wahrheit.

Um dieser *allgemeinen* Bestimmung willen muß es bereits geschehen sein, daß das Bewußtsein in dieser Sphäre sich erhoben habe über *das Endliche* überhaupt, über die endliche Existenz, Bedingungen, Zwecke, Interessen, ebenso über endliche Gedanken, endliche Verhältnisse aller Art; um in der Religion gegenwärtig zu sein, muß man diese abgetan haben.

Obwohl nun aber auch für das gewöhnliche Bewußtsein schon die Religion die Erhebung über das Endliche ist, so geschieht es doch gegen diese Grundbestimmung, wenn gegen die Philosophie überhaupt, insbesondere gegen die Philosophie über Gott, über die Religion gesprochen wird, daß zum Behuf dieses polemischen Sprechens *endliche Gedanken*, Verhältnisse der Beschränktheit, Kategorien und Formen des Endlichen herbeigebracht werden. Aus solchen Formen des Endlichen wird opponiert gegen die Philosophie, besonders gegen die höchste Philosophie, die Philosophie der Religion.

Wir wollen dies nur mit wenigem berühren. So eine endliche Form ist z. B. Unmittelbarkeit des Wissens, Tatsache des Bewußtseins; solche Kategorien sind die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, Subjekt und Objekt. Allein diese Gegensätze: Endliches *oder* Unendliches, Subjekt *oder* Objekt, sind abstrakte Formen, die in diesem absolut reichen konkreten Inhalt, wie die Religion ist, nicht an ihrem Platze sind. Im Geist, Gemüt, das mit Religion zu tun hat, sind vielmehr ganz andere Bestimmungen vorhanden als Endlichkeit usf., und auf solche Bestimmungen wird doch das gestellt, worauf es in der Religion ankommen soll. Sie müssen allerdings vorkommen, da sie *Momente des wesentlichen Verhältnisses* sind, welches der Religion zugrunde liegt, aber die Hauptsache ist, daß ihre Natur vorher längst untersucht und erkannt sein muß: diese zunächst logische Erkenntnis muß im Rücken liegen, wenn wir es mit Religion wissenschaftlich zu tun haben, mit solchen Kategorien muß man längst fertig geworden sein. Aber das Gewöhnliche ist, daß man aus denselben sich erhebt gegen den Begriff, die Idee, das vernünftige Erkennen. Jene Kategorien werden gebraucht ohne alle Kritik, auf ganz unbefangene Weise, gerade als ob nicht einmal die Kantische Kritik der reinen Vernunft vorhanden wäre, die diese Formen doch wenigstens angefochten und nach ihrer Weise das Resultat gehabt hat, daß man nur Erscheinungen erkennen könne durch diese Kategorien. Und

[62] in der Religion hat man es doch nicht mit Erscheinungen, sondern mit absolutem Inhalt zu tun. Die Kantische Philosophie scheint aber für jenes Raisonement nur darum dagewesen zu sein, damit man desto ungescheuter mit jenen Kategorien verfahren dürfe.

Vollends unpassend, ja abgeschmackt ist es, diese Kategorien, wie Unmittelbarkeit, Tatsachen des Bewußtseins, *gegen* die Philosophie herbeizubringen und ihr zu sagen, daß das Unendliche vom Endlichen, das Objekt vom Subjekt verschieden sei, als ob das irgendein Mensch, ein Philosoph nicht gewußt hätte oder solche Trivialität erst lernen müsse. Dennoch entblödet man sich nicht, dergleichen Gescheitheit triumphierend herbeizubringen, als hätte man damit eine neue Entdeckung gemacht.

Nur das bemerken wir hier, daß solche Bestimmungen wie Endliches und Unendliches, Subjekt und Objekt allerdings - was immer die Grundlage jenes so gescheiten und überklugen Geredes ausmacht - *verschieden*, aber auch zugleich *untrennbar* sind. Da haben wir im Physikalischen am Nord- und Südpol des Magnets das Beispiel. So sagt man auch: jene Bestimmungen sind verschieden wie Himmel und Erde. Das ist richtig; sie sind schlechthin verschieden, aber, wie schon das beigebrachte Bild angibt, untrennbar: Erde kann man nicht zeigen ohne Himmel und umgekehrt.

Es ist schwer, mit solchen, die gegen die Religionsphilosophie streiten und über sie zu triumphieren meinen, sich einzulassen; denn sie sprechen so geradezu, die Unmittelbarkeit sei doch eben etwas anderes als Vermittlung, zeigen aber dabei eine zu große Unwissenheit, völlige Unbekanntschaft mit den Formen und Kategorien, in denen sie ihre Angriffe machen und über die Philosophie aburteilen. Sie versichern ganz unbefangen, ohne über diese Gegenstände nachgedacht oder in der äußeren Natur und in der inneren Erfahrung ihres Bewußtseins, ihres Geistes gründlich nachgesehen zu haben, wie diese Bestimmungen darin vorkommen. Die *Wirklichkeit* ist ihnen nicht präsent, sondern fremd und

[63] unbekannt. Ihr gegen die Philosophie feindlich gerichtetes Gerede ist daher *Schulgeschwätz*, das sich in leere, inhaltslose Kategorien einhängt, während wir mit der Philosophie nicht in der sogenannten Schule, sondern *in der Welt der Wirklichkeit* sind und an dem Reichtum der Bestimmungen derselben nicht ein Joch, in das wir gebannt wären, sondern in ihnen freie Bewegung haben. Und dann sind diejenigen, welche die Philosophie bekämpfen und verunglimpfen, durch ihr endliches Denken sogar unfähig, einen philosophischen Satz zu fassen, und selbst indem sie seine Worte etwa wiederholen, haben sie ihn verkehrt; denn sie haben seine Unendlichkeit nicht gefaßt, sondern ihre *endlichen Verhältnisse* hineingetragen. Die Philosophie ist so *unverdrossen* und gibt sich die große Mühe, daß sie sorgfältig untersucht, was an ihrem Gegner ist. Das ist freilich nach ihrem Begriffe notwendig, und sie befriedigt nur den inneren Drang ihres Begriffes, wenn sie beides, sich und das ihr Entgegengesetzte, erkennt (*verum index sui et falsi*); aber sie sollte doch als Vergeltung den Gegendienst erwarten können, daß nun auch der Gegensatz von seiner Feindschaft lasse und ruhig ihr Wesen erkenne. Das erfolgt nun freilich nicht, und die Großmut, den Gegner anerkennen zu wollen und feurige Kohlen auf sein Haupt zu sammeln, hilft ihr nichts, denn der Gegner hält nicht still und beharrt auf sich. Allein wenn wir sehen, daß der Gegensatz wie ein Gespenst zerstäubt und sich in Nebel auflöst, so wollen wir dabei nur uns und *dem begreifenden Denken Rechenschaft geben*, nicht bloß *gegen den anderen* Recht behalten. Und ihn gar zu überzeugen, diese persönliche Einwirkung auf ihn ist unmöglich, da er in seinen beschränkten Kategorien stehenbleibt.

Über jene Formen der Reflexion muß der denkende Geist hinaussein, er muß ihre Natur, das wahrhafte Verhältnis kennen, das in ihnen stattfindet, das *unendliche Verhältnis*, d. i. worin ihre Endlichkeit aufgehoben ist. Dann zeigt es sich auch, daß das unmittelbare Wissen wie das vermittelte vollkommen einseitig ist. Das Wahre ist ihre Einheit,

[64] ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt ist, vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist. Indem die Einseitigkeit durch solche Verbindung aufgehoben ist, ist es ein Verhältnis der Unendlichkeit. Da ist Vereinung, worin die Verschiedenheit jener Bestimmungen ebenso aufgehoben ist, wie sie zugleich, ideell aufbewahrt, die höhere Bestimmung haben, zum Pulse der Lebendigkeit, zum Triebe, Bewegung, Unruhe des geistigen wie des natürlichen Lebens zu dienen.

Da wir mit der Religion, dem Höchsten und Letzten, in der folgenden Abhandlung anfangen, so müßten wir nun voraussetzen können, daß die Eitelkeit jener Verhältnisse längst überwunden sei. Aber zugleich, weil wir die Wissenschaft überhaupt nicht von vorn anfangen, sondern die Religion eigens betrachten, so muß auch innerhalb derselben auf das Rücksicht genommen werden, was bei ihr vornehmlich für Verstandesverhältnisse in Betracht zu kommen pflegen.

Mit dieser Verweisung auf die folgende Abhandlung selbst geben wir nun sogleich die allgemeine Übersicht, die *Einteilung* unserer Wissenschaft.

C. Einteilung

Es kann nur *eine* Methode in aller Wissenschaft sein, da die Methode der sich explizierende Begriff, nichts anderes, und dieser nur einer ist.

Nach den Momenten des Begriffs wird daher die Darstellung und Entwicklung der Religion in drei Teilen geschehen. Wir werden den Begriff der Religion betrachten zuerst im *allgemeinen*, dann in seiner *Besonderheit* als sich teilenden und unterscheidenden Begriff, welches die Seite des Urteils, der Beschränktheit, der Differenz und der Endlichkeit ist, und drittens den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den *Schluß* oder die Rückkehr des Begriffs aus seiner Bestimmtheit,

[65] worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so daß er zur Gleichheit kommt mit seiner Form und seine Beschränktheit aufhebt. Dies ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst, und hätte er diese Bewegung nicht, wäre er das Tote. Der Geist ist, sich zum Gegenstande zu haben, das ist seine Manifestation; aber zunächst ist er da Verhältnis der Gegenständlichkeit, und in diesem Verhältnis ist er Endliches. Das dritte ist, daß er sich in *der* Weise Gegenstand ist, daß er in dem Gegenstande mit sich versöhnt, bei sich selbst und damit zu seiner Freiheit gekommen ist: denn Freiheit ist, bei sich selbst zu sein.

Dieser Rhythmus, in dem sich das *Ganze* unserer Wissenschaft und die gesamte Entwicklung des Begriffs bewegt, kehrt aber auch *in jedem der drei angegebenen Momente wieder*, da jedes derselben in seiner Bestimmtheit *an sich die Totalität* ist, bis diese im letzten Momente *als solche gesetzt ist*. Wenn daher der Begriff zuerst in der Form der Allgemeinheit, sodann in der Form der Besonderheit und zuletzt in der Form der Einzelheit erscheint, oder wenn die Gesamtbewegung unserer Wissenschaft die ist, daß der Begriff zum Urteil wird und sich im Schluß vollendet, so wird in jeder Sphäre dieser Bewegung dieselbe Entwicklung der Momente auftreten, nur daß sie in der *ersten Sphäre in der Bestimmtheit der Allgemeinheit zusammengehalten wird*, in der *zweiten Sphäre*, in der der Besonderheit, die *Momente selbständig erscheinen läßt* und erst in der Sphäre der Einzelheit zum wirklichen, sich in der *Totalität der Bestimmungen* vermittelnden Schluß zurückkehrt.

Diese Einteilung ist so die Bewegung, Natur und das Tun des Geistes selbst, dem wir sozusagen nur zusehen. Sie ist durch den Begriff notwendig; die Notwendigkeit des Fortganges hat sich aber erst in der Entwicklung selbst darzustellen, zu explizieren, zu beweisen. Die Einteilung, deren unterschiedene Teile und Inhalt wir nun bestimmter angeben wollen, ist daher nur historisch.

I. Der allgemeine Begriff der Religion

Das *erste* ist der Begriff in seiner *Allgemeinheit*, welchem erst als das zweite die *Bestimmtheit* des Begriffs, der Begriff in seinen bestimmten Formen folgt; diese hängen notwendig mit dem Begriff selbst zusammen. In philosophischer Betrachtungsweise ist es nicht der Fall, daß das Allgemeine, der Begriff, gleichsam ehrenhalber vornehingestellt wird. Sonst sind Begriffe von Recht, Natur allgemeine Bestimmungen, die vornehingesetzt werden und mit denen man eigentlich in Verlegenheit ist; man nimmt es aber auch nicht ernst mit ihnen und hat dann die Vorstellung, daß es auf sie nicht ankommt, sondern auf den eigentlichen Inhalt, die einzelnen Kapitel. Der sogenannte Begriff hat weiter keinen Einfluß auf diesen ferneren Inhalt, als daß er nur ungefähr den Boden anzeigt, auf dem man sich befindet mit diesen Materien, und verhindert, daß man nicht aus einem anderen Boden Inhalt herziehe; der Inhalt, z. B. Magnetismus, Elektrizität, gilt für die Sache, der Begriff fürs Formelle. Bei einer solchen Betrachtungsweise kann aber auch der vorangestellte Begriff, z. B. Recht, zu einem bloßen Namen für den abstraktesten, zufälligsten Inhalt werden.

Bei philosophischer Betrachtung ist auch der Anfang der Begriff; aber er ist der Inhalt selbst, die absolute Sache, die Substanz, wie es z. B. der Keim ist, aus dem sich der ganze Baum entwickelt. In diesem sind alle Bestimmungen enthalten, die ganze Natur des Baumes, die Art seiner Säfte, Verzweigung, aber nicht in der Weise präformiert, daß, wenn man ein Mikroskop nimmt, man die Zweige, Blätter im Kleinen sähe, sondern auf geistige Weise. So enthält der Begriff die ganze Natur des Gegenstandes, und die Erkenntnis selbst ist nichts als die Entwicklung des Begriffs, dessen, was an sich im Begriffe enthalten, noch nicht in Existenz getreten, expliziert, ausgelegt ist. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion.

1. Das Moment der Allgemeinheit

Das erste im Begriff der Religion ist selbst wieder das rein *Allgemeine*, das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit. Nicht dies oder jenes wird gedacht, sondern *das Denken denkt sich selbst*; der Gegenstand ist das Allgemeine, welches als tätig das Denken ist. Als Erhebung zu dem Wahren ist die Religion ein Ausgehen von sinnlichen, endlichen Gegenständen; wird dies bloß ein Fortgehen zu einem Anderen, so ist es der schlechte Progreß ins Unendliche und das Gerede, das nicht von der Stelle kommt. Das Denken aber ist Erhebung von dem Beschränkten zu dem schlechthin Allgemeinen, und die Religion ist nur durch das Denken und im Denken. Gott ist nicht die höchste Empfindung, sondern *der höchste Gedanke*; wenn er auch in die Vorstellung herabgezogen wird, so gehört doch der Gehalt dieser Vorstellung dem Reiche des Gedankens an. Der törichteste Irrwahn unserer Zeit ist die Meinung, daß das Denken der Religion nachteilig sei und diese um so sicherer bestehe, je mehr jenes aufgegeben werde. Dieser Mißverstand kommt daher, weil man die höheren geistigen Verhältnisse von Grund aus mißkennt. So nimmt man in Ansehung des Rechts den guten Willen für sich als etwas, das der Intelligenz gegenüberstehe, und traut dem Menschen einen um so mehr wahrhaften guten Willen zu, je weniger er denke. Vielmehr sind Recht und Sittlichkeit allein darin, daß ich ein Denkendes bin, d. h. meine Freiheit nicht als die meiner empirischen Person ansehe, die mir als diesem *Besonderen* zukäme, wo ich dann den anderen durch List oder Gewalt unterwerfen könnte, sondern daß ich die Freiheit als ein *an und für sich Seiendes*, *Allgemeines* betrachte.

Sagen wir nun, die Religion hat *das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit* in sich, und das unbeschränkt Allgemeine sei der *höchste, absolute Gedanke*, so machen wir hier noch nicht den *Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Denken*. Das Allgemeine ist

[68] Gegenstand und ist Denken schlechthin, aber noch nicht in sich entwickelt und fortbestimmt. Alle Unterschiede sind in ihm noch abwesend und aufgehoben; in diesem Äther des Denkens ist alles Endliche vergangen, alles verschwunden wie zugleich umfaßt. Aber dieses Element des Allgemeinen ist noch nicht näher bestimmt; aus diesem Wasser und in dieser Durchsichtigkeit hat sich noch nichts gestaltet.

Der Fortgang besteht nun darin, daß dies Allgemeine sich für sich bestimmt, und dieses Sichbestimmen macht dann die Entwicklung der Idee Gottes aus. In der *Sphäre der Allgemeinheit* ist zunächst *die Idee selbst der Stoff des Bestimmens*, und der Fortgang erscheint in göttlichen Gestalten; aber das Andere, die Gestaltung, wird in der göttlichen Idee, die noch in ihrer Substantialität ist, gehalten, und in der Bestimmung der Ewigkeit bleibt es im Schoße der Allgemeinheit.

2. Das Moment der Besonderheit oder die Sphäre der Differenz

Die Besonderung, die in der Sphäre des Allgemeinen noch zurückgehalten wird, macht daher, wenn sie wirklich als solche zur Erscheinung kommt, *das Andere gegen das Extrem der Allgemeinheit* aus, und dieses andere Extrem ist das *Bewußtsein* in seiner Einzelheit als solcher, das Subjekt nach seiner Unmittelbarkeit, als dieses mit seinen Bedürfnissen, Zuständen, Sünden usf., überhaupt nach seinem ganz empirischen, zeitlichen Charakter.

Die *Beziehung* beider Seiten in dieser ihrer Bestimmung bin Ich selbst in der Religion. Ich, das Denkende, dieses mich Erhebende, das *tätige Allgemeine*, und Ich, das *unmittelbare Subjekt*, sind *ein und dasselbe Ich*; und ferner die *Beziehung dieser* so hart einander gegenüberstehenden Seiten - des schlechthin endlichen Bewußtseins und Seins und des Unendlichen - ist in der Religion *für mich*. Ich erhebe mich denkend

[69] zum Absoluten über alles Endliche und bin *unendliches Bewußtsein*, und zugleich bin ich *endliches Selbstbewußtsein*, und zwar nach meiner ganzen empirischen Bestimmung; beides, sowie ihre Beziehung, ist für mich. Beide Seiten suchen sich und fliehen sich. Einmal z. B. lege ich den Akzent auf mein empirisches, endliches Bewußtsein und stelle mich der Unendlichkeit gegenüber; das andere Mal schließe ich mich von mir aus, verdamme mich und gebe dem unendlichen Bewußtsein das Übergewicht. Die Mitte des Schlusses enthält nichts anderes als die Bestimmung beider Extreme selbst. Es sind nicht die Säulen des Herakles, die sich hart einander gegenüberstehen. Ich bin, und es ist *in mir* für mich dieser Widerstreit und diese Einigung; Ich bin in mir selbst als unendlich gegen mich als endlich und als endliches Bewußtsein gegen mein Denken als unendliches bestimmt. Ich bin das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung dieser Einigkeit und dieses Widerstreites und das *Zusammenhalten* der Widerstreitenden, die Bemühung dieses Zusammenhaltens und die Arbeit des Gemüts, dieses Gegensatzes Meister zu werden.

Ich bin also die Beziehung dieser beiden Seiten, welche nicht abstrakte Bestimmungen, wie "endlich und unendlich", sondern jede selbst die *Totalität* sind. Die beiden Extreme sind *jedes selbst Ich*, das Beziehende; und das Zusammenhalten, Beziehen ist selbst dies in Einem sich Bekämpfende und dies im Kampfe sich Einende. Oder *Ich bin der Kampf*; denn der Kampf ist eben dieser Widerstreit, der nicht *Gleichgültigkeit der beiden als Verschiedener*, sondern das *Zusammengebundensein* beider ist. Ich bin nicht *einer* der im Kampf Begriffenen, sondern Ich bin *beide* Kämpfende und der Kampf selbst. Ich bin das Feuer und Wasser, die sich berühren, und die Berührung und Einheit dessen, was sich schlechthin flieht; und eben diese Berührung ist selbst diese doppelt, widerstreitend seiende Beziehung als Beziehung der bald Getrennten, Entzweiten, bald Versöhnten und mit sich Einigen.

Als Formen dieser Beziehung beider Extreme werden wir aber kennenlernen

- a) *das Gefühl,*
- b) *die Anschauung,*
- c) *die Vorstellung.*

Den gesamten Kreis dieser Beziehungen, insofern er überhaupt als Erhebung des endlichen Bewußtseins zum Absoluten die Formen des religiösen Bewußtseins enthält, werden wir, ehe wir ihn betreten, in seiner *Notwendigkeit* erkennen müssen. Indem wir diese Notwendigkeit der Religion aufsuchen, so werden wir dieselbe als *gesetzt durch Anderes* fassen müssen.

Zwar wird in dieser Vermittlung schon, wenn sie uns den Eingang in den Kreis jener Formen des Bewußtseins öffnet, die Religion sich als *ein Resultat* darstellen, welches sich eben *aufhebt, Resultat zu sein*; sie wird sich mithin als das Erste darstellen, durch das alles vermittelt ist und an dem alles andere hängt. Wir werden so in dem Vermittelten den Gegenstoß der Bewegung und der Notwendigkeit sehen, die vorwärtsgeht und ebenso zurückstößt. Aber diese Vermittlung der Notwendigkeit ist nun auch *innerhalb der Religion* selbst zu setzen, so daß nämlich *die Beziehung und der wesentliche Zusammenhang* der beiden Seiten, welche der religiöse Geist umschließt, als *notwendig* gewußt wird. Die Formen des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung, wie sie notwendig eine aus der anderen hervorgehen, treiben sich nun auch zu jener Sphäre fort, in welcher die *innere Vermittlung ihrer Momente* sich als notwendig beweist, d. h. zur *Sphäre des Denkens*, in welcher das *religiöse Bewußtsein* sich in seinem *Begriff* erfassen wird. Diese *beiden Vermittlungen der Notwendigkeit*, deren eine zur Religion *hinführt*, die andere *innerhalb des religiösen Selbstbewußtseins* selbst geschieht, umschließen daher die Formen des religiösen Bewußtseins, wie es als Gefühl, Anschauung und Vorstellung *erscheint*.

3. Die Aufhebung der Differenz oder der Kultus

Die Bewegung in der vorhergehenden Sphäre ist überhaupt die Bewegung des Begriffs von Gott, der Idee, sich selbst objektiv zu werden. Diese Bewegung haben wir sogleich in dem Ausdruck der Vorstellung: Gott ist ein Geist. Dieser ist nicht ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegenständlich ist und im Anderen sich als sich selbst anschaut. Die höchste Bestimmung des Geistes ist *Selbstbewußtsein*, welches diese *Gegenständlichkeit* in sich schließt. Gott ist als Idee ein Subjektives für ein Objektives und Objektives für ein Subjektives. Wenn sich das Moment der Subjektivität weiter bestimmt, so daß der *Unterschied* gemacht ist zwischen Gott als Gegenstand und dem wissenden Geiste, so bestimmt sich in diesem Unterschiede die subjektive Seite als diejenige, welche auf die Seite der Endlichkeit fällt, und beides steht sich zunächst so gegenüber, daß die Trennung den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit ausmacht. Diese Unendlichkeit ist aber, weil sie noch mit dem Gegensatz behaftet ist, nicht die wahrhafte; der subjektiven Seite, welche für sich ist, ist der absolute Gegenstand noch ein *Anderes*, und die Beziehung auf denselben ist nicht Selbstbewußtsein. Es ist in diesem Verhältnisse aber auch die *Beziehung* vorhanden, daß das Endliche in seiner Absonderung sich als das *Nichtige* weiß und seinen Gegenstand als das Absolute, als seine *Substanz*. Hier findet zunächst das Verhältnis der Furcht gegen das absolute Objekt statt, da sich gegen dieses die Einzelheit nur als Akzidenz oder als ein Vorübergehendes, Verschwindendes weiß. Dieser Standpunkt der Trennung ist aber nicht das Wahrhafte, sondern das sich selbst als nichtig Wissende und deshalb Aufzuhebende, und sein Verhältnis ist nicht nur ein *negatives*, sondern in sich selbst *positiv*. Das Subjekt weiß die absolute Substanz, in die es sich aufzuheben hat, zugleich als *sein* Wesen, als *seine* Substanz, worin das Selbstbewußtsein also an sich erhalten ist. Diese *Einheit*, *Versöhnung*, Wiederherstellung

[72] des Subjekts und seines Selbstbewußtseins, das positive Gefühl des Teilhabens, der Teilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben sich auch wirklich zu geben, diese Aufhebung der Entzweiung macht die Sphäre des Kultus aus. Der Kultus umfaßt dieses gesamte innerliche und äußerliche Tun, welches diese Wiederherstellung zur Einheit zum Zwecke hat. Gewöhnlich faßt man den Ausdruck "Kultus" nur in der beschränkteren Bedeutung, daß man darunter nur das *äußerliche, öffentliche Handeln* versteht und das innere Handeln des Gemüts nicht so sehr hervorhebt. Wir werden aber den Kultus als dieses die *Innerlichkeit* wie die äußerliche Erscheinung umspannende Tun fassen, welches überhaupt die Wiederherstellung der Einheit mit dem Absoluten hervorbringt und damit auch wesentlich eine *innere Umkehrung des Geistes und Gemüts* ist. So enthält der christliche Kultus z. B. nicht nur die Sakramente, kirchlichen Handlungen und Pflichten, sondern er enthält auch die sogenannte Heilsordnung als eine schlechthin innere Geschichte und als eine Stufenfolge von Handlungen des Gemüts, überhaupt eine Bewegung, die in der Seele vorgeht und vorgehen soll.

Diese Seite des Selbstbewußtseins, also des Kultus, und die Seite des Bewußtseins oder der Vorstellung werden wir aber immer auf jeder Stufe der Religion sich *entsprechend* finden. Wie der Inhalt des Begriffes von Gott oder das *Bewußtsein* bestimmt ist, so ist auch das Verhältnis des Subjekts zu ihm, oder so ist auch das *Selbstbewußtsein* im Kultus bestimmt; das eine Moment ist immer der Abdruck des anderen, eines weist auf das andere hin. Beide Weisen, von denen die eine nur das objektive Bewußtsein festhält, die andere das reine Selbstbewußtsein, sind einseitig und heben sich jede an sich selbst auf.

So war es einseitig, wenn die vormalige natürliche Theologie Gott nur *als Gegenstand des Bewußtseins* faßte. Diese Betrachtung der Idee Gottes, für welche Gott eigentlich nur das Wesen sein konnte, wenn sie auch zu den Worten Geist

[73] oder Person kam, war inkonsequent, denn wirklich durchgeführt hätte sie zu der anderen, zur subjektiven Seite, zu der des Selbstbewußtseins führen müssen.

Ebenso einseitig ist es, die Religion nur als etwas *Subjektives* zu fassen und so die subjektive Seite eigentlich zur einzigen zu machen. Hier ist dann der Kultus vollkommen kahl, leer, sein Tun eine Bewegung, die nicht von der Stelle kommt, seine Richtung auf Gott eine Beziehung auf eine Null und ein Schießen in das Blaue. Aber auch dieses nur subjektive Tun ist in sich inkonsequent und muß sich auflösen. Denn soll die subjektive Seite auch nur irgendwie bestimmt sein, so liegt es im Begriff des Geistes, daß er Bewußtsein ist und *seine Bestimmtheit ihm Gegenstand* wird. Je reicher das Gemüt wäre, je mehr bestimmt, desto reicher müßte ihm dann auch der Gegenstand sein. Die *Absolutheit* jenes Gefühls, das *substantiell* sein soll, müßte ferner gerade das enthalten, daß es *sich von seiner Subjektivität losmacht*; denn das Substantielle, das ihm eigen sein soll, ist gerade gegen das Akzidentelle des Meinens und der Neigung gerichtet und ist vielmehr das an und für sich Feste, von unserem Gefühl, unserer Empfindung *Unabhängige* und das Objektive, das an und für sich besteht. Bleibt das Substantielle nur im Herzen eingeschlossen, so ist es nicht als das Höhere anerkannt, und Gott ist selbst nur etwas Subjektives, und die Richtung der Subjektivität bleibt höchstens ein Linienziehen ins Leere. Denn das Anerkennen eines Höheren, das dabei noch ausgesprochen werden mag, dies Anerkennen eines Unbestimmten, diese Linien, die danach hingezogen werden, haben keinen Halt, keine Verbindung durch das Objektive selbst und sind und bleiben einseitig *unser* Tun, unsere Linien, ein Subjektives, und das Endliche kommt nicht zur wahrhaften, wirklichen Entäußerung seiner selbst, während im Kultus der Geist im Gegenteil sich von seiner Endlichkeit losmachen und in Gott sich fühlen und wissen soll. Wenn das Fürsichbestehende und in seiner Beziehung auf uns Verpflichtende nicht vorhanden ist, so ist aller Kultus in die Subjektivität

[74] zusammengeschrumpft. Der Kultus enthält wesentlich Handlungen, Genüsse, Versicherungen, Bestätigungen und Bewahrheitung eines Höheren; aber solches *bestimmte Handeln*, *solche wirklichen Genüsse* und Versicherungen können keinen Platz haben, wenn das objektive, verbindende Moment ihnen fehlt, und der Kultus wäre eigentlich vernichtet, wenn die subjektive Seite als das Ganze gefaßt würde. Wie das Herausgehen des Bewußtseins zu objektivem *Wissen*, ebenso wäre damit das Herausgehen aus dem subjektiven Herzen zur *Handlung* abgeschnitten. Eines ist auf das innigste mit dem anderen verbunden. Was der Mensch in Beziehung auf Gott zu tun zu haben meint, hängt mit seiner Vorstellung von Gott zusammen, seinem Bewußtsein entspricht sein Selbstbewußtsein, und er kann umgekehrt nicht irgend etwas Bestimmtes in Rücksicht auf Gott zu tun zu haben meinen, wenn er keine Kenntnis, überhaupt keine bestimmte Vorstellung von ihm als Gegenstand hat oder zu haben meint. Erst wenn die Religion wirklich Verhältnis ist, den Unterschied des Bewußtseins enthält, dann ist der Kultus als Aufhebung des Entzweiten wirklich gestaltet und lebendiger Prozeß. Diese Bewegung des Kultus beschränkt sich aber nicht nur auf die Innerlichkeit, in welcher das Bewußtsein sich von seiner Endlichkeit befreit, Bewußtsein seines Wesens ist und das Subjekt als sich in Gott wissend in den Grund seines Lebens eingegangen ist, sondern dieses sein menschliches Leben entwickelt sich nun auch *nach außen*; denn auch das weltliche Leben, welches das Subjekt führt, hat jenes substantielle Bewußtsein zu seiner Grundlage, und die Art und Weise, wie das Subjekt im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt von dem Bewußtsein seiner wesentlichen Wahrheit ab. Dies ist die Seite, nach welcher die Religion sich in die *Weltlichkeit* reflektiert und das *Wissen von der Welt* zur Erscheinung kommt. Dies Hinausgehen in die wirkliche Welt ist der Religion wesentlich, und in diesem Übergange in die Welt erscheint die Religion als die *Moralität in bezug auf den Staat* und dessen gesamtes Leben. Wie

[75] die Religion der Völker beschaffen ist, so ist auch ihre Moralität und Staatsverfassung beschaffen; diese richten sich ganz danach, ob ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahrhafte Bewußtsein der Freiheit hat.

Als die näheren Bestimmungen des Kultus werden sich uns ergeben das Moment der *vorausgesetzten Einheit*, die Sphäre der *Trennung* und die *in der Trennung sich wiederherstellende Freiheit*.

a) Der Kultus ist also überhaupt der ewige Prozeß des Subjekts, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen.

Dieser Prozeß der Aufhebung der Entzweiung scheint nur auf die *subjektive Seite* zu fallen, diese Bestimmung ist aber auch *in dem Gegenstande des Bewußtseins* gesetzt. Durch den Kultus wird Einigkeit gewonnen; was aber nicht ursprünglich einig ist, kann nicht als einig gesetzt werden. Diese Einigkeit, die als Tun, als dessen Resultat erscheint, muß auch als *an und für sich seiend* erkannt werden. Denn was dem Bewußtsein Gegenstand ist, ist das Absolute, und dessen Bestimmung ist die, daß es *Einheit seiner Absolutheit mit der Besonderheit* ist. Diese Einheit ist im Gegenstande also selbst, z. B. in der christlichen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes.

Überhaupt ist diese an sich seiende Einheit, bestimmter die menschliche Gestalt, die Menschwerdung Gottes, *wesentliches Moment der Religion* und muß *in der Bestimmung ihres Gegenstandes* vorkommen. In der christlichen Religion ist diese Bestimmung vollkommen ausgebildet, aber auch in niederen Religionen kommt es vor, wäre es auch nur so, daß das Unendliche in der Weise mit dem Endlichen in Einheit erscheint, daß es als *dieses Sein*, als dieses unmittelbare Dasein in Gestirnen oder Tieren erscheint. Ferner gehört auch dies hierher, daß nur momentan Gott menschliche oder sonstige Gestalt des Daseins zeigt, daß er äußerlich erscheint oder innerlich im Traum oder als innerliche Stimme sich offenbart.

Dies ist das Moment der *vorausgesetzten Einheit*, die im Begriff Gottes liegen muß, so daß der Gegenstand des Bewußtseins (Gott) den ganzen Begriff der Religion an seinem Inhalt zeigt und selbst die Totalität ist. Die Momente des Religionsbegriffs kommen hier also in der Bestimmung der Vereinigung vor. Die Seiten der wahrhaften Idee sind jede selbst dieselbe Totalität, welche das Ganze ist. Die Inhaltsbestimmungen in beiden Seiten sind mithin nicht an sich verschieden, sondern nur ihre Form. Das absolute Objekt bestimmt sich mithin für das Bewußtsein als mit sich einige Totalität.

b) Diese Totalität kommt nun auch vor in der Form der *Trennung* und *Endlichkeit*, welche jener in sich einigen Totalität als die andere Seite gegenübersteht. Die Inhaltsmomente des ganzen Begriffs sind hier gesetzt in der Weise des Auseinandertretens, der Verschiedenheit, mithin als Abstrakta. Das erste Moment auf dieser Seite der Verschiedenheit ist das des *Ansichseins*, des mit sich Identischseins, des Formlosen, der Objektivität überhaupt. Dies ist die *Materie* als das Indifferente, gleichgültige Bestehen. An dieses kann auch die Form gebracht werden, aber noch im abstrakten Fürsichsein. Dann heißen wir es *Welt*, die in Beziehung auf Gott teils als dessen Gewand, Kleid, Gestalt erscheint, oder ihm gegenübertritt.

Diesem Moment des indifferenten Ansichseins steht nun gegenüber das *Fürsichsein*, überhaupt das *Negative*, die Form. Dieses Negative nun, in seiner zunächst unbestimmten Form, erscheint als das Negative in der Welt, während diese das Positive, das Bestehen ist. Die Negativität gegen dieses Bestehen, gegen dies Sichselbstempfinden, Dasein, Erhalten ist das *Übel*. Gott gegenüber, dieser versöhnten Einheit des Ansichseins und Fürsichseins, tritt der Unterschied auf: die Welt als das positive Bestehen und in ihr Zerstörung und Widerspruch, und da fallen die Fragen herein, die allen Religionen mit mehr oder weniger entwickeltem Bewußtsein angehören, wie das Übel mit der absoluten Einheit Gottes zu

|77| vereinigen sei und worin der Ursprung des Bösen liege. Dieses Negative erscheint zunächst als das Übel an der Welt; aber es nimmt sich auch zurück zur Identität mit sich, in welcher es das *Fürsichsein des Selbstbewußtseins*, der *endliche Geist* ist.

Das sich in sich sammelnde Negative ist nun selbst wieder ein Positives, weil es einfach sich auf sich bezieht. Als Übel erscheint es *in Verwicklung* mit dem positiven Bestehen. Aber die Negativität, die für sich, nicht an einem anderen, das bestehen soll, vorhanden ist, die *sich in sich reflektierende innerliche, unendliche Negativität*, die sich selbst Gegenstand ist, ist *Ich* überhaupt. In diesem Selbstbewußtsein und in seiner inneren Bewegung selbst tut sich die *Endlichkeit* hervor, und in es fällt der *Widerspruch* mit sich selbst. So ist in ihm die Störung; das Böse kommt in ihm zum Vorschein, und dies ist *das Böse des Willens*.

c) Ich aber, das Freie, kann von allem abstrahieren; diese Negativität und Abscheidung ist es, die mein Wesen konstituiert. Das Böse ist nicht das Ganze des Subjekts; dies hat vielmehr auch *die Einheit mit sich selbst*, welche die *positive Seite* (das Gutsein) und die Absolutheit, *Unendlichkeit des Selbstbewußtseins* ausmacht. Es ist dies das wesentliche Moment der Abgeschiedenheit des Geistes, daß ich von allem Unmittelbaren, allem Äußerlichen abstrahieren kann. Diese Abgeschiedenheit ist der Zeitlichkeit, der Veränderung und dem Wechsel des Weltwesens, dem Übel und der Entzweiung entnommen, und als die Absolutheit des Selbstbewußtseins ist sie in dem Gedanken von der *Unsterblichkeit der Seele* vorgestellt. Zunächst ist darin die hervorstechende Bestimmung die *Fortdauer in der Zeit*; dieses Enthobensein über die Macht und über den Wechsel der Veränderung ist aber, als schon *an sich ursprünglich* dem Geiste angehörig, nicht erst *durch die Versöhnung vermittelt* vorgestellt. So kommt die andere Bestimmung hinzu, daß das Selbstbewußtsein des Geistes *ewiges, absolutes Moment in dem ewigen Leben* ist, in welches es über die Zeit, dieses Abstraktum der Veränderung,

[78] und über das Reale der Veränderung, über die Entzweiung hinaus entrückt wird, wenn es *in die Einheit und Versöhnung aufgenommen* ist, die in dem Gegenstand des Bewußtseins als ursprünglich vorhanden *vorausgesetzt* ist.

II. Das Urteil oder die bestimmte Religion

Wenn wir im ersten Teil die Religion in ihrem Begriff, den einfachen Begriff derselben betrachten und die Inhaltsbestimmtheit, das Allgemeine, so muß nun aus dieser Sphäre der Allgemeinheit zur *Bestimmtheit* fortgegangen werden; der Begriff als solcher ist der noch eingehüllte, worin die Bestimmungen, Momente enthalten, aber noch nicht ausgelegt sind und das Recht ihres *Unterschieds* noch nicht erhalten haben. Das erhalten sie erst durch das Urteil. Indem Gott, der Begriff urteilt und die Kategorie der Bestimmung eintritt, da haben wir erst *existierende* Religion, zugleich *bestimmt existierende* Religion.

Der Gang vom Abstrakten zum Konkreten gründet sich auf unsere Methode, auf den Begriff, nicht weil viel besonderer Inhalt vorhanden ist. Hiervon unterscheidet sich unsere Ansicht gänzlich. Der Geist, dem das absolute, höchste Sein zukommt, ist nur als Tätigkeit, d. h. insofern er sich selbst setzt, für sich ist und sich selbst hervorbringt. In dieser seiner Tätigkeit ist er aber *wissend* und ist er das, was er ist, nur als wissender. So ist es der Religion wesentlich, nicht in ihrem *Begriffe* nur zu sein, sondern das *Bewußtsein* dessen zu sein, was der Begriff ist; und das Material, worin sich der Begriff gleichsam als der Plan ausführt, das er sich zu eigen macht, sich gemäß bildet, ist das menschliche Bewußtsein; wie z. B. das Recht auch nur ist, indem es im Geiste existiert, den Willen der Menschen einnimmt und sie von ihm als der Bestimmung ihres Willens wissen. So erst realisiert sich die Idee, während sie vorher zunächst selbst nur als Form des Begriffs gesetzt ist. Der Geist ist überhaupt nicht unmittelbar; unmittelbar sind

[79] die natürlichen Dinge und bleiben bei diesem Sein. Das Sein des Geistes ist nicht so unmittelbar, sondern nur als sich selbst produzierend, sich für sich machend durch Negation als Subjekt, sonst ist er nur Substanz; und dies Zurechtkommen des Geistes ist Bewegung, Tätigkeit und Vermittlung seiner selbst mit sich.

Der Stein ist unmittelbar, ist fertig. Schon das Lebendige aber ist diese Tätigkeit; so ist die erste Existenz der Pflanze diese schwache des Keims, und aus diesem muß sie sich entwickeln und erst hervorbringen. Zuletzt resümiert sich die Pflanze in ihrer Entfaltung in dem Samen; dieser Anfang der Pflanze ist auch ihr letztes Produkt. Ebenso ist der Mensch zuerst Kind und durchläuft als Natürliches diesen Kreis, ein Anderes zu erzeugen.

Bei der Pflanze sind es zweierlei Individuen: dieses Samenkorn, das anfängt, ist ein anderes als das, das die Vollendung ihres Lebens ist, in welches diese Entfaltung reift. Der Geist aber ist eben dies, weil er lebendig überhaupt ist, nur an sich oder in seinem Begriff zuerst zu sein, dann in die Existenz zu treten, sich zu entfalten, hervorzubringen, reif zu werden, den Begriff seiner selbst hervorzubringen, was er an sich ist, so daß das, was an sich ist, sein Begriff für sich selbst sei. Das Kind ist noch kein vernünftiger Mensch, hat Anlage nur, ist erst nur Vernunft, Geist an sich; durch seine Bildung, Entwicklung ist es erst Geist.

Dies heißt also *sich bestimmen*, in Existenz treten, für Anderes sein, seine Momente in Unterschied bringen und sich auslegen. Diese Unterschiede sind keine anderen Bestimmungen, als die der Begriff selbst in sich enthält.

Die Entfaltung dieser Unterschiede und der Verlauf der Richtungen, die sich daraus ergeben, sind der Weg des Geistes, zu sich selbst zu kommen; er selbst ist aber das Ziel. Das absolute Ziel, daß er sich erkennt, sich faßt, sich Gegenstand ist, wie er an sich selbst ist, zur vollkommenen Erkenntnis seiner selbst kommt, dies Ziel ist erst sein wahrhaftes Sein. Dieser Prozeß nun des sich produzierenden Geistes, dieser

[80] Weg desselben enthält *unterschiedene Momente*. Aber der Weg ist noch nicht das Ziel, und der Geist ist nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben, er ist nicht von Hause aus am Ziel; das Vollkommenste muß den Weg zum Ziel durchlaufen, um es zu erringen. In diesen Stationen seines Prozesses ist der Geist noch nicht vollkommen, sein Wissen, Bewußtsein über sich selbst ist nicht das wahrhafte, und *er ist sich noch nicht offenbar*. Indem der Geist wesentlich diese Tätigkeit des Sichhervorbringens ist, so ergeben sich daraus Stufen seines Bewußtseins; aber er ist sich immer nur bewußt gemäß dieser Stationen. Diese Stufen geben nun die bestimmte Religion; da ist Religion *Bewußtsein des allgemeinen Geistes*, der noch nicht *als absolut für sich* ist. Dies Bewußtsein des Geistes auf jeder Stufe ist *bestimmtes Bewußtsein* seiner, Weg der Erziehung des Geistes. Wir haben also die bestimmte Religion, die eben als Stufe auf dem Wege des Geistes unvollkommen ist, zu betrachten.

Die verschiedenen Formen, Bestimmungen der Religion sind einerseits *Momente der Religion überhaupt* oder der *vollendeten Religion*. Aber sie haben auch diese selbständige Gestalt, daß die Religion in ihnen sich in der Zeit und geschichtlich entwickelt hat.

Die Religion, insofern sie bestimmt ist und den Kreis ihrer Bestimmtheit noch nicht durchlaufen hat, [so] daß sie endliche Religion ist, als endliche existiert, ist *historische Religion*, eine *besondere Gestalt der Religion*. Indem im Stufen gange, in der Entwicklung der Religion die Hauptmomente gezeigt werden, wie diese Stufen auch historisch existierten, bildet das eine Reihe von Gestaltungen, eine Geschichte der Religion.

Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existieren müssen, und die Religionen, wie sie aufeinander gefolgt sind, sind nicht in *zufälliger* Weise entstanden. Der Geist ist es, der das Innere regiert, und es ist abgeschmackt, nach Art der Historiker hier nur Zufälligkeit zu sehen. Die *wesentlichen Momente* des Religionsbegriffs erscheinen

[81] und treten hervor auf jeder Stufe, wo er nur existiert hat; nur dadurch kommt der Unterschied von der wahrhaften Form des Begriffs herein, daß sie noch nicht *in der Totalität* desselben gesetzt sind. Die bestimmten Religionen sind zwar nicht *unsere* Religion; aber als wesentliche, wenn auch als untergeordnete Momente, die der absoluten Wahrheit nicht fehlen dürfen, sind sie in der unsrigen enthalten. Wir haben es also in ihnen nicht mit einem Fremden, sondern *mit dem Unsrigen* zu tun, und die Erkenntnis, daß es so sei, ist die Veröhnung der wahrhaften Religion mit der falschen. So erscheinen auf niederen Stufen der Entwicklung die Momente des Religionsbegriffs noch als Ahnungen und wie natürliche Blumen und Gebilde zufällig hervorgesprossen. Aber die durchgehende Bestimmtheit dieser Stufen ist *die Bestimmtheit des Begriffs selbst*, die auf keiner Stufe fehlen kann. Der Gedanke der Menschwerdung z. B. geht durch alle Religionen hindurch. Auch in anderen Sphären des Geistes machen sich solche allgemeine Begriffe geltend. Das Substantielle der sittlichen Verhältnisse z. B., Eigentum, Ehe, Verteidigung des Fürsten und des Staates, und die in der Subjektivität liegende letzte Entscheidung über das, was für das Ganze zu tun ist, das ist auch in einer unausgebildeten Gesellschaft so vorhanden wie im vollendeten Staate, nur die bestimmte Form dieses Substantiellen ist auf den Stufen seiner Ausbildung verschieden. Worauf es aber hier besonders ankommt, ist, daß der Begriff *in seiner Totalität* auch wirklich *gewußt* werde, und je nachdem dies Wissen vorhanden ist, danach ist auch eine Stufe des religiösen Geistes höher oder niedriger, reicher oder ärmer. Der Geist kann ein Gut in seinem Besitz haben, ohne daß er davon ein entwickeltes Bewußtsein hat. Die unmittelbare, eigene Natur des Geistes, so seine physische, organische Natur, *hat* er, weiß sie aber nicht in ihrer Bestimmtheit und Wahrheit und hat von ihr nur eine ungefähre, allgemeine Vorstellung. Die Menschen leben im Staate, sie sind selbst die Lebendigkeit, Tätigkeit, Wirklichkeit des Staates; aber das *Setzen, Bewußtwerden*

[82] dessen, was der Staat ist, ist darum nicht vorhanden, und erst der vollendete Staat ist, daß alles, was *an sich* in ihm, d. h. in seinem Begriff ist, entwickelt, gesetzt, zu Rechten und Pflichten, zum *Gesetz* gemacht sei. So *sind* in den bestimmten Religionen die Momente des Begriffs *da*, in Anschauungen, Gefühlen, unmittelbaren Gestalten vorhanden, aber das *Bewußtsein* dieser Momente ist noch nicht entwickelt, oder sie sind noch nicht zur *Bestimmung des absoluten Gegenstandes* erhoben, und Gott ist noch nicht unter diesen Bestimmungen *der Totalität des Religionsbegriffs* vorgestellt.

Die bestimmten Religionen der Völker zeigen uns allerdings oft genug die verzerrtesten und bizarresten Ausgeburten von Vorstellungen des göttlichen Wesens und dann von Pflichten und Verhaltensweisen im Kultus. Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie so oberflächlich fassen, daß wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als *Aberglauben, Irrtum und Betrug* verwerfen oder nur dies darin sehen, daß sie von der Frömmigkeit herkommen, und sie *so als etwas Frommes* gelten lassen, sie mögen sonst beschaffen sein, wie sie wollen. Auch nicht bloß die Sammlung und Bearbeitung des *Äußerlichen* und *Erscheinenden* kann uns befriedigen. Das höhere Bedürfnis ist vielmehr, den Sinn, *das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren*, kurz das *Vernünftige* darin zu erkennen. Es sind *Menschen*, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also *Vernunft* darin und in aller Zufälligkeit eine *höhere Notwendigkeit* sein. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das *Unsere*, wenn auch in unserem höheren Bewußtsein *nur als Moment*. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne auffassen heißt, sich auch mit dem *versöhnen*, was Schauderhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es *rechtfertigen*. Wir sollen es keineswegs

[83] *richtig oder wahr finden*, wie es in seiner ganzen *unmittelbaren Gestalt* vor-
kommt – davon ist gar nicht die Rede –, aber wenigstens den Anfang, die *Quelle*
als ein *Menschliches* erkennen, aus dem es hervorgegangen ist. Das ist die Ver-
söhnung mit diesem ganzen Gebiet, die Versöhnung, die sich im Begriff voll-
endet. Die Religionen, wie sie aufeinander folgen, sind determiniert durch den
Begriff, nicht äußerlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des
Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewußtsein seiner selbst zu
bringen. Indem wir diese bestimmten Religionen nach dem Begriff betrachten,
so ist dies eine rein philosophische Betrachtung dessen, was ist. Die Philosophie
betrachtet überhaupt nichts, was nicht ist, und sie hat es nicht mit so Ohn-
mächtigem zu tun, das nicht einmal die Kraft hat, sich zur Existenz fortzutrei-
ben.

In der Entwicklung nun als solcher, insofern sie noch nicht zum Ziele gekom-
men ist, sind die Momente des Begriffs noch auseinanderfallend, so daß *die Re-
alität dem Begriff noch nicht gleich* geworden ist, und die geschichtliche Er-
scheinung dieser *Momente* sind die *endlichen Religionen*. Um diese in ihrer
Wahrheit aufzufassen, muß man sie nach den zwei Seiten betrachten: einerseits
wie Gott gewußt wird, wie er bestimmt wird, und andererseits wie das Subjekt
sich damit selbst weiß. Denn für die Fortbestimmung beider Seiten, der objek-
tiven und subjektiven, ist *eine* Grundlage, und durch beide Seiten geht *eine* Be-
stimmtheit hindurch. Die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, ent-
spricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat. Indem er sich in
Gott weiß, weiß er damit sein unvergängliches Leben in Gott, er weiß von der
Wahrheit seines Seins; hier tritt also die Vorstellung von der *Unsterblichkeit der
Seele* als ein wesentliches Moment in die Geschichte der Religion ein. Die Vor-
stellungen von Gott und von der Unsterblichkeit haben eine notwendige Be-
ziehung aufeinander: wenn der Mensch wahrhaft von Gott weiß, so weiß er
auch wahrhaft von sich, beide Seiten entsprechen einander. Gott ist zunächst

[84] etwas ganz Unbestimmtes; in dem Gange der Entwicklung bildet sich aber das *Bewußtsein* dessen, was Gott ist, allmählich weiter aus, verliert immer mehr die anfängliche Unbestimmtheit, und damit schreitet auch die Entwicklung des wirklichen *Selbstbewußtseins* weiter fort. In die Sphäre dieser Fortentwicklung fallen auch die *Beweise vom Dasein Gottes*, welche die notwendige Erhebung zu Gott zu zeigen den Zweck haben. Denn die Verschiedenheit der Bestimmungen, die in dieser Erhebung Gott zugeschrieben werden, sind durch die Verschiedenheit des Ausgangspunktes gesetzt, und diese wiederum ist in der Natur der jedesmaligen geschichtlichen Stufe des wirklichen Selbstbewußtseins begründet. Die verschiedenen Formen dieser Erhebung werden uns immer den *metaphysischen Geist* jeder Stufe geben, dem die *wirkliche Vorstellung* von Gott und die Sphäre des *Kultus* entsprechen.

Geben wir vorläufig auch von dieser Stufe der bestimmten Religion die nähere Einteilung, so kommt es hier besonders auf die *Art der göttlichen Erscheinung* an. Gott ist Erscheinen, aber nicht nur überhaupt, sondern als das Geistige bestimmt er sich als sich selbst erscheinend; d. h. er ist nicht Gegenstand überhaupt, sondern sich selbst Gegenstand.

1. Was die Erscheinung überhaupt oder das *abstrakte Erscheinen* betrifft, so ist dieses die *Natürlichkeit* überhaupt. Das Erscheinen ist Sein für Anderes, eine Äußerlichkeit Unterschiedener gegeneinander, und zwar eine unmittelbare, noch nicht in sich reflektierte. Diese logische Bestimmung ist hier, in ihrer konkreten Bedeutung gefaßt, das Natürliche. Was für ein Anderes ist, ist eben deshalb auf sinnliche Weise. Der Gedanke, der für einen anderen Gedanken, der als seiend unterschieden, d. h. als selbständiges Subjekt gegen jenen ist, gesetzt werden soll, ist für diesen nur mitteilbar durch das sinnliche Medium des Zeichens, Sprechens, überhaupt durch eine leibliche Vermittlung.

Aber indem Gott wesentlich nur ist als *sich erscheinend*, so gehört jenes abstrakte Verhältnis des Menschen zur *Natur*

[85] nicht zur Religion, sondern das Natürliche ist in der Religion nur *Moment des Göttlichen*, und es muß also, wie es für das religiöse Bewußtsein ist, zugleich *die Bestimmung der geistigen Weise* an ihm haben; es erhält sich also nicht in seinem reinen, natürlichen Element, sondern erhält die Bestimmung des Göttlichen, das in ihm wohne. Von keiner Religion kann man sagen, daß die Menschen die Sonne, das Meer, die Natur angebetet hätten; indem sie dies anbeten, ist es ihnen eben damit nicht mehr dies Prosaische, was es für uns ist; indem diese Gegenstände ihnen göttlich sind, sind sie zwar noch natürlich, aber damit, daß sie Gegenstände der Religion sind, sind sie zugleich vorgestellt mit einer geistigen Weise. Die Betrachtung der Sonne, der Sterne usf. als dieser *natürlichen Erscheinungen* ist außerhalb der Religion. Die sogenannte prosaische Ansicht der Natur, wie sie für das verständige Bewußtsein ist, ist erst eine spätere Trennung; daß sie vorhanden sei, dazu gehört eine viel tiefer zurückgehende Reflexion. Erst wenn der Geist selbständig sich für sich, frei von der Natur gesetzt hat, tritt diese ihm als ein Anderes, Äußeres auf.

Die *erste* Weise der Erscheinung, die Natürlichkeit, hat also die Subjektivität, die Geistigkeit Gottes nur *überhaupt* zum Zentrum. Diese beiden Bestimmungen sind daher noch nicht in reflektierter Weise in Verhältnis getreten. Daß dies geschieht, ist nun das *zweite*.

2. An sich ist Gott der Geist; dies ist unser Begriff von ihm. Aber eben deswegen muß er auch als Geist gesetzt, d. h. die Weise seiner Erscheinung muß selbst eine *geistige* sein und somit die Negation des Natürlichen; dazu gehört, daß seine Bestimmtheit, die Seite der Realität an der Idee, dem Begriff gleich sei, und das Verhältnis der Realität zum göttlichen Begriff ist vollendet, wenn der Geist als Geist, d. h. der Begriff und auch die Realität als dieser Geist ist. Zunächst aber sehen wir, daß die Natürlichkeit jene *Bestimmtheit des Begriffs von Gott* oder die Seite der Realität an der Idee ausmacht. Das Hervortreten der Geistigkeit, der Subjektivität

[86] aus der Natürlichkeit erscheint daher nur erst als ein *Kampf beider Seiten*, die im Kampf noch miteinander verwickelt sind. Auch diese Stufe der bestimmten Religion bleibt daher noch in der Sphäre der Natürlichkeit stehen und bildet mit der vorhergehenden überhaupt die Stufe der *Naturreligion*.

3. Noch innerhalb der Folge der bestimmten Religionen macht die Bewegung des Geistes den Versuch, *die Bestimmtheit dem Begriff gleichzusetzen*; aber diese Bestimmtheit erscheint hier noch als *abstrakte* oder der Begriff noch als der *endliche*. Diese Versuche, in denen das Prinzip der vorhergehenden Stufen, das *Wesen*, in die *unendliche Innerlichkeit* sich zusammenzufassen strebt, sind: a) die *jüdische* Religion, b) die *griechische*, c) die *römische*. Der jüdische Gott ist die Einzigkeit, die selbst noch *abstrakte Einheit* bleibt, noch nicht in sich konkret ist. Dieser Gott ist zwar Gott im Geist, aber noch nicht *als* Geist, - ein Unsinnliches, Abstraktum des Gedankens, welches noch nicht die Erfüllung in sich hat, die es zum Geist macht. Die *Freiheit*, zu welcher sich der Begriff in der griechischen Religion zu entwickeln sucht, lebt noch unter dem Zepter der *Notwendigkeit des Wesens*, und der Begriff, wie er in der römischen Religion erscheint und seine Selbständigkeit gewinnen will, ist noch *beschränkt*, da er auf eine gegenüberstehende Äußerlichkeit bezogen ist, in der er nur objektiv sein soll, und ist so *äußerliche Zweckmäßigkeit*.

Dieses sind die Hauptbestimmtheiten, die hier als die Weise der Realität des Geistes erscheinen. Als *Bestimmtheiten* sind sie dem Begriff des Geistes nicht angemessen und sind *Endlichkeiten*, auch diese Unendlichkeit, daß *ein* Gott ist, diese abstrakte Affirmation. Und wollte man diese Bestimmung der Erscheinung Gottes im Bewußtsein als reine Idealität des Einen, als Tilgung der Mannigfaltigkeit des äußerlichen Erscheinens, der Naturreligion als das Wahrfahre gegenüberstellen, so ist sie vielmehr selbst nur *eine* Bestimmtheit gegen die Totalität des Begriffs des Geistes. Dieser Totalität

[87] entspricht sie sowenig wie ihr Gegensatz; diese bestimmten Religionen sind also überhaupt noch nicht die wahrhafte Religion, und Gott ist in ihnen noch nicht in seiner Wahrhaftigkeit erkannt, da ihnen der absolute Inhalt des Geistes fehlt.

III. Die offenbare Religion

Die Manifestation, Entwicklung und das Bestimmen geht nicht *ins Unendliche* fort und hört nicht *zufällig* auf; der wahrhafte Fortgang besteht vielmehr darin, daß diese Reflexion des Begriffs in sich sich abbricht, indem sie *wirklich in sich zurückgeht*. So ist die *Erscheinung* selbst *die unendliche*, der Inhalt dem Begriff des Geistes gemäß und die Erscheinung so, wie der Geist an und für sich selbst ist. Der Begriff der Religion ist in der Religion *sich selbst gegenständlich* geworden. Der Geist, der an und für sich ist, hat nun in seiner Entfaltung nicht mehr einzelne Formen, Bestimmungen seiner vor sich, weiß von sich nicht mehr als Geist in irgendeiner Bestimmtheit, Beschränktheit; sondern nun hat er jene Beschränkungen, diese Endlichkeit überwunden und ist für sich, wie er an sich ist. Dieses Wissen des Geistes für sich, wie er an sich ist, ist das Anundfürsichsein des wissenden Geistes, die vollendete, *absolute* Religion, in der es offenbar ist, was der Geist, Gott ist; dies ist die *christliche* Religion.

Daß der Geist, wie in allem, so in der Religion seine Bahn durchlaufen muß, das ist im Begriff des Geistes notwendig: er ist nur dadurch Geist, daß er für sich ist als die Negation aller endlichen Formen, als diese absolute Idealität.

Ich habe Vorstellungen, Anschauungen; das ist ein gewisser Inhalt: dies Haus usf. Sie sind meine Anschauungen, stellen sich mir vor; ich könnte sie mir aber nicht vorstellen, wenn ich diesen Inhalt nicht in mich faßte und ihn nicht auf einfache, ideelle Weise in mich gesetzt hätte. *Idealität* heißt, daß dies äußerliche Sein, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materiatur,

[88] Außereinander aufgehoben ist; indem ich es weiß, sind es nicht außereinander seiende Vorstellungen, sondern auf einfache Weise sind sie in mir zusammengefaßt.

Der Geist ist Wissen; daß aber das Wissen sei, dazu gehört, daß der Inhalt dessen, was er weiß, diese *ideelle Form* erlangt habe und auf diese Weise negiert worden sei; was der Geist ist, muß auf solche Weise das Seinige geworden sein, er muß diesen Kreislauf durchgemacht haben; und jene Formen, Unterschiede, Bestimmungen, Endlichkeiten müssen gewesen sein, daß er sie zu dem Seinigen mache.

Das ist der Weg und das Ziel, daß der Geist seinen eigenen Begriff, das, was er an sich ist, erreicht habe; und er erreicht es nur auf diese Weise, die in ihren abstrakten Momenten angedeutet worden. Die geoffenbarte Religion ist die *offenbare*, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier ist alles dem Begriff angemessen; es ist nichts Geheimes mehr an Gott. Es ist hier das Bewußtsein von dem entwickelten Begriff des Geistes, von Versöhntsein, nicht in der Schönheit, Heiterkeit, sondern *im Geiste*. Die offenbare Religion, während sie sonst immer noch verhüllt, nicht in ihrer Wahrheit war, ist zu ihrer Zeit gekommen; das ist nicht eine zufällige Zeit, ein Belieben, Einfall, sondern im wesentlichen, ewigen Ratschluß Gottes, d. h. in der ewigen Vernunft, Weisheit Gottes bestimmte Zeit; es ist Begriff der Sache, der göttliche Begriff, Begriff Gottes selbst, der sich zu dieser Entwicklung bestimmt und ihr Ziel gesetzt hat.

Dieser Gang der Religion ist die wahrhafte Theodizee; er zeigt alle Erzeugnisse des Geistes, jede Gestalt seiner Selbsterkenntnis als notwendig auf, weil der Geist lebendig, wirkend und der Trieb ist, durch die Reihe seiner Erscheinungen zum Bewußtsein seiner selbst als aller Wahrheit hindurchzudringen.