

JOACHIM RINGLEBEN
HEGELS THEORIE DER SÜNDE



HEGELS THEORIE DER SÜNDE

DIE SUBJEKTIVITÄTS-LOGISCHE KONSTRUKTION
EINES THEOLOGISCHEN BEGRIFFS

VON
JOACHIM RINGLEBEN

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK
1977

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN
HERAUSGEGEBEN VON
K. ALAND, K. G. KUHN, C. H. RATSCHOW UND E. SCHLINK
31. BAND

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Ringleben, Joachim

Hegels Theorie der Sünde : d. subjektivitäts-log.

Konstruktion e. theol. Begriffs. — 1. Aufl. —

Berlin, New York : de Gruyter, 1976.

(Theologische Bibliothek Töpelmann : Bd. 31)

ISBN 3-11-006650-5

© 1976 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30 (Printed in Germany).
Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Kupijai & Prochnow, 1 Berlin 61 · Einband: Fuhrmann, 1 Berlin 36

*Dem Andenken
von
Emanuel Hirsch*

VORWORT

Es ist unverkennbar, daß der Begriff der Sünde und des Bösen nicht nur als Denkmal traditionsreicher theologischer und philosophischer, zugleich höchst komplexer Schwierigkeiten und ihrer Lösungsversuche, sondern vielmehr noch als ein für sich und gegenwärtig *Verstehen* fordernder Begriff besonderes theoretisches Interesse auf sich zieht. Freilich gewinnt die Einsicht in den anspruchsvollen Theoriecharakter des Sündenbegriffes in dem Maße Evidenz, als mit diesem Begriff auch die Anstrengung seiner Explikation sich verbindet: der Begriff der Sünde und des Bösen gehört insofern zu den Begriffen, deren Vernunftinteresse mit und in Gestalt ihrer Theorie allein sich artikulieren kann. Dieser Sachverhalt schon läßt die eindringliche Bemühung um gerade *Hegels* Konstruktion des Sündenbegriffes als ebenso naheliegend wie verlockend erscheinen.

Hegels Gedanken über die Sünde und das Böse haben in der Literatur bislang nur im Kontext umfassender Darstellungen, gleichsam beiläufig, oder mehr in Gestalt knapper Exposition ihrer Probleme Aufmerksamkeit gefunden. Angesichts dieser Lage vermag der hier vorgelegte Versuch, sie im Zusammenhang für sich, monographisch zu behandeln, sich der Reihe von Darstellungen ergänzend einzuordnen, die andere im deutschen Idealismus hervorgetretene Rezeptionen des Sündenbegriffes — zumeist verbunden mit einer philosophischen Interpretation des Sündenfall-Mythus — zum Thema haben. Daß gerade ein Denken vom Rang des Hegelschen in dieser Reihe nicht ausführlich genug vertreten war, mochte als philosophie- bzw. theologiegeschichtliche Lücke empfunden werden.

Hegels begreifende Zuwendung zur Sündenthematik beschränkt sich nun weder auf vereinzelte Gedanken zu einem durch die Tradition vorgegebenen Thema, die als solche zu sammeln und irgendwie zu ordnen wären, noch auf einen gelegentlichen philosophischen Exkurs über einen eigentlich abliegenden Gegenstand. Daß sie sich vielmehr in einem theoretischen Konzept ausspricht, dessen systematische Kohärenz in der seiner *ganzen* Philosophie gedacht werden muß, macht eine Rekonstruktion von Hegels „Theorie der Sünde“ zu einem gleichermaßen systematisch relevanten Anliegen. Und eben die erstaunliche Extensität, mit

der Hegel sich diesem Thema widmet, hat wohl gerade dazu beigetragen, daß in der Fülle seiner Bezugnahmen darauf in ganz unterschiedlichen systematischen Perspektiven dessen Theoriezusammenhang als solcher verborgen blieb. Dieser konnte und kann in seiner durch nahezu sämtliche Schriften Hegels reichenden Funktion erst dann sichtbar werden, wenn die der Hegelschen Religionsphilosophie für das Gesamtsystem zukommende Bedeutung nicht verkannt wird.

Die vorliegende Arbeit wurde im Februar 1974 von der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität Kiel als Dissertation im Fach Systematische Theologie angenommen. Sie erscheint beinahe unverändert und nur in den Anmerkungen geringfügig überarbeitet im Druck. Auf Wunsch der Herausgeber wurde sie allerdings um den vierten Exkurs vermehrt.

Für überaus förderliche Beratung und unermüdeliches Interesse während meiner Arbeit bin ich Herrn Prof. Dr. H.-J. Birkner in dauernder Dankbarkeit verpflichtet. Auch als Referenten schulde ich ihm und Herrn Prof. Dr. H. Gerdes großen Dank. Für vielseitige Anregungen und Hilfe danke ich auch den Herren Professoren Dr. H.-W. Schütte und Dr. Dr. W. Trillhaas, in deren Göttinger Sozietät ich Gelegenheit zum Lernen und zur Diskussion meiner Thesen fand.

Studium und Doktoranden-Zeit hätten für mich nicht sein können, was sie waren, ohne die großzügigste Unterstützung durch die Studienstiftung des deutschen Volkes. Ihr gilt mein aufrichtiger Dank in besonderem Maße.

Der Universität Kiel und der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers schulde ich Dank für die Ermöglichung der Drucklegung durch namhafte Zuschüsse. Und den Herren Herausgebern danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe.

Das Buch ist demjenigen zugeeignet, der meine Aufmerksamkeit auf das Thema und auf die Philosophie des deutschen Idealismus überhaupt gelenkt hat. Ich bedauere, daß ich den Abschluß dieser Arbeit, deren Anfänge er mit gütiger Teilnahme bedachte, nicht mehr dem Lebenden anzeigen kann. Ob sie in Durchführung und Ergebnissen seinen Ansichten entsprechen würde, erscheint mir fraglich. Gleichwohl kennzeichnet es den Menschen und den theologischen Forscher und Denker Em. Hirsch gerade, daß er die abweichende Selbständigkeit eigenen wissenschaftlichen Weges begrüßt hätte. Dieser Freiheit weiß ich das Buch dankbar gewidmet.

J. R.

INHALT

Vorwort	7
Einleitung	13
Kapitel 1:	
Zur Behandlung des Mythos Gen 3	22
a) Begriff des Mythos	23
b) Begriff der Vorstellung	25
c) Phänomenologie der religiösen Vorstellung	27
d) Vorstellung und Gottesbegriff	29
e) Das Begreifen der Vorstellung: die Vernunftthematik	32
Kapitel 2:	
Dialektik der Unschuld	38
a) Paradies	38
b) Unschuld als Widerspruch	39
c) Naturzustand	41
d) Kritik des Vorstellungskomplexes	43
e) Logik der Subjektivität	46
Kapitel 3:	
Der Fall	50
a) Methodologische Erwägungen	50
b) Die Entzweigungsthematik	52
c) Antinomik der Entfremdung	55
d) Vorspiel des Heils	59
e) Der Fall des Denkens	62
Kapitel 4:	
Die Konstruktion des Sündenbegriffs	65
a) Konstitution des Selbstbewußtseins als Krise	65
b) Radikalisierung des Sündenbegriffs und die Geschichte des religiösen Bewußtseins	79
c) Transzendentalität des Sündenbegriffs und die Phänomenologie des Sündenbewußtseins	84

d) Funktion der Erbsündenvorstellung	90
e) Zur Möglichkeit einer Theorie der Sünde	97
Exkurs I:	
Kierkegaards „Der Begriff Angst“ – Erste Antikritik	106
Kapitel 5:	
Sünde und Gottesgedanke	116
a) Selbstbewußtsein und Gottesgedanke	117
b) Das Problem der „Norwendigkeit“ von Sünde	123
c) Sünde und absoluter Geist	135
d) Absoluter Geist als Bewegung von „Form“ und „Inhalt“	145
Exkurs II:	
Das Pantheismusproblem – Substanz und Subjekt	154
a) Substanz als Subjekt: Versuch einer Interpretation	155
b) Kritik des Pantheismus	170
c) Die religiöse Genese des Subjektivitätsprinzips	178
d) Pantheismus und Sündenbegriff	189
Kapitel 6:	
Sünde und Versöhnung	192
a) Selbstbewußtsein und Versöhnung	193
b) Das Problem der Einheit von Gut und Böse	202
c) Die Nichtigkeit von Sünde	222
d) Versöhnung und Sittlichkeit	227
Exkurs III:	
Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“ – Zweite Antikritik ..	245
Exkurs IV:	
Die Hegelkritik J. Müllers	261
Kapitel 7:	
Subjektivität als Freiheit	282
Literaturverzeichnis	287
a) Quellen	287
b) Allgemeine Literatur	288
c) Literatur zum Thema	290
Zitierverfahren	292
Namenregister	293
Begriffsregister	295

Ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener;
nicht so das Selbstbewußtsein.

Hegel

Verbotene Frucht, wie der Lorbeer, aber ist
Am meisten das Vaterland. Die aber kost
Ein jeder zuletzt.

nemlich zu Hauß ist der Geist
Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret
die Heimath.
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.

Hölderlin

EINLEITUNG

1. Hegels Religionsphilosophie läßt sich verstehen als eine Theorie des religiösen Bewußtseins im Horizont der nachkantischen Denkbedingungen. Insbesondere auch die Lehre vom absoluten Geist¹ ermöglicht es, die Probleme der Religionsphilosophie unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität zu erörtern, und Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ sind der großangelegte Versuch, sie unter diesen Bedingungen einer konsequenten Ausgestaltung und Lösung zuzuführen. Diese Religionsphilosophie vollendet sich in einer Christentumsdeutung, die als wesentliche Leistung des Christentums Begründung und Freisetzung des Prinzips Subjektivität begreift. Neuzeitliche Subjektivität, unter deren Bedingungen die Hegelsche Philosophie als ganze selber steht, verdankt sich demnach der Vollendung menschheitlichen Autonomiebewußtseins in der spezifischen Gestalt des christlichen Gottes- und Freiheitsbewußtseins.

Die Konstitution des Prinzips freiheitlich verfaßter Subjektivität, in dem sich das Selbstverständnis neuzeitlicher Humanität erfüllt, im christlichen Gottesglauben als den zentralen Problemhorizont der Hegelschen Religionsphilosophie durchsichtig zu machen, ist die entscheidende Aufgabe ihrer Interpretation. Dieser Aufgabenstellung weiß sich die vorliegende Arbeit als ihrem allgemeinsten Rahmen verpflichtet.

Hegels Religionsphilosophie thematisiert auch einen Begriff, der in der Selbstverständigung christlichen Glaubens von jeher eine zentrale Rolle gespielt hat: den Begriff Sünde. In der Aufnahme dieser Thematik

¹ cf. dazu neuerdings: M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970. In diesem Buche, das ein großes Desiderat der Hegel-Forschung, nämlich hinsichtlich detaillierter Textexegese, exemplarisch erfüllt, werden bei der Interpretation der §§ 568 und 569 der Enzyklopädie auch wesentliche Gesichtspunkte von Hegels Sündentheorie herausgearbeitet (a. a. O. S. 267 ff.). Eine systematische Entfaltung dieser Theorie ist im Rahmen seiner Exegese des Enzyklopädie-Textes von Theunissen freilich nicht intendiert.

durch Hegel im Zusammenhang seiner Theorie des religiösen Bewußtseins und besonders seiner Christentumstheorie findet meine Arbeit ihr Problem. Es besteht in der Frage, wie bei Hegel Subjektivitätsthematik und Sündenbegriff einander zugeordnet sind. Dabei ist von Wichtigkeit, daß die Rezeption des Sündenbegriffs zu einer förmlichen Theorie ausgestaltet ist, die sich keineswegs auf den Zusammenhang der Religionsphilosophie im engeren Sinn beschränken läßt. Welche Funktion also übernimmt der Sündenbegriff bei Hegel als Interpretationsmoment von Subjektivität? Und für welchen Sachverhalt steht dieser Begriff in einer Theorie des Selbstbewußtseins? Läßt sich jene Zuordnung beschreiben, so kann die dem Sündenbegriff eigentümliche Funktion für Hegels Christentumstheorie zu einer Durchsichtigkeit kommen, in der sich Freiheitsthematik und Sündenthematik wechselseitig interpretieren. Dergestalt wird die Arbeit zu zeigen haben, in welchem Sinne sich der Sündenbegriff für eine Theorie freiheitlich verfaßter Subjektivität als unverzichtbar erweist.

Es ist evident, daß dieses Unternehmen nicht durchführbar ist ohne ständige Auseinandersetzung mit der Kritik und Bestreitung von Hegels Sündenlehre. Diese Diskussion begleitet daher die Analysen jedes Kapitels. Doch soll sie in ihrem grundsätzlichen Sinn bereits hier skizziert werden.

2. Die vorliegenden Untersuchungen sind um Nachweis und Explikation der These bemüht, daß für Hegels Lehre von der Sünde seine Subjektivitätstheorie konstitutiv ist. Das impliziert den Anspruch, daß Hegels Sündenlehre nur im Zusammenhang seiner Theorie von Subjektivität zu begreifen und zu beurteilen ist.

Sinn und Bedeutung dieser These ergeben sich aus der Tatsache, daß besonders seit Kierkegaard² und vor allem in theologischer Hegelkritik das Recht der Subjektivität polemisch gegen Hegel als Denker einer logisch-metaphysischen Notwendigkeit geltend gemacht zu werden pflegt³. Der *Ansatz* solcher Kritik erfährt in der Durchführung der ange-

² cf. unten die Exkurse I und III.

³ So betont z. B. *Schmidt* (1952). a. a. O. immer wieder abstrakt das Unbegreifliche, das der christliche Gottesgedanke und Glaube für spekulatives Begreifen habe, und wirft Hegel durchgängig vor, die Schranken der „menschlichen Vernunft“ überschritten zu haben; cf. a. a. O. S. 32–35, 80, 96, 106 f., 110, 155, 161, 176 f., 186, 194, 200, 206, 212, 231, 239 f., 252, 255. Im Sinne der Unvereinbarkeit von „logisch-metaphysischem Prozeß“ und Subjektivität kritisiert neuerdings auch *W. Trillhaas* Hegels Sündenlehre (cf. a. a. O. S. 599,

deuteten These dieser Arbeit eine prinzipielle Korrektur insofern, als sie herausarbeitet, daß in diesem Streit zumindest *eine* Theorie von Subjektivität *gegen eine andere* zu stehen kommt. (Wobei selbst fraglich erscheint, ob jene Theorie Kierkegaardscher Provenienz eine Alternative zu der Hegels überhaupt darstellen kann.) Daß Hegels Deutung des Sündenfall-Mythus und Sündenbegriff überhaupt im Rahmen einer Theorie von Subjektivität verstanden wird und werden kann, enthält dergestalt eine Korrektur jener Kritik. Diese gibt sich in ihren Einwüfen von vornherein eine schiefe Stellung gegenüber Hegel, wenn sie die Rettung der Subjektivität gegen ein ihr völlig inkommensurables theoretisches Gebilde, wie die Hegelsche Philosophie es darstelle, meint inaugurieren zu müssen. Vielmehr kann eine adäquate Auseinandersetzung mit Hegel hier nur auf dem Boden von Subjektivitätstheorie geleistet werden.

602). Freilich zeichnet sich diese ebenso gelehrte wie lehrreiche Studie durch energischen Zugriff hinsichtlich der wesentlichen Probleme von Hegels Sündenlehre aus, deren „geradezu klassische Vereinfachung“ im Blick auf die *Sache*, um die es Hegel geht, gesehen (cf. a. a. O. S. 599, 600 f.) und in ihrem vorrangig anthropologischen Gewicht respektiert wird (S. 602). Insofern erfreut sich die hier vorgelegte Arbeit weithin der Übereinstimmung mit wesentlichen Gesichtspunkten der genannten Studie. Dies schließt allerdings nicht den ehrerbietigen Widerspruch nun freilich gerade im Zentrum der Argumentation aus. Was Trillhaas als Einwand gegen Hegel geltend macht, kann ich nur als dessen eigenstes Thema ansehen: „Subjektivität“ (cf. u. c. 4, Anm. 131). Der „in Hegels Sinne logische Prozeß“ (cf. Trillhaas, a. a. O. S. 602) — das ist eben die Entfaltung von Subjektivität. Deswegen geht Subjektivität in diesem auch nicht „unter“ (so Trillhaas, a. a. O. S. 601; cf. dazu unten c. 6 d), S. 239 f. und Anm. 230), sondern vermag darin sich begreifend sich gerade zu finden als Freiheit. Wie nach Hegel „Sünde ebenso in der Subjektivität begangen wie begriffen wird“, so auch „Versöhnung“ (cf. anders Trillhaas, a. a. O. S. 602). Begreifen ist Erkennen der Logik von Subjektivität, nicht aber „Transposition“ in ein ihr Inkommensurables, „Metaphysik“ die von Subjektivität (cf. ebend.). Diesen Begriff von Subjektivität als das „Problem der Neuzeit“ hat freilich auch Trillhaas selbst vor Augen: „das Zusichkommen des menschlichen Bewußtseins“ (ebend.). Es mag erlaubt sein, an dieser Stelle auf einen stark sinnentstellenden Druckfehler hinzuweisen, der sich in dem ersten Hegelzitat (a. a. O. S. 589) findet. Es heißt richtig: „Nach unserer Einteilung ist sie die unvollkommenste und so die erste, und nach dieser anderen Vorstellung ist sie auch die erste, aber die wahrhafteste“. (Gl 15/280, Sk 16/260).

Demgegenüber argumentieren jene Einwürfe auf der – falschen – impliziten oder expliziten Voraussetzung, daß sich ein „logisch-metaphysischer“ Sündenbegriff bei Hegel einem „existentiellen“, die einzelne Subjektivität erhellenden, sinnvoll kontrastieren lasse.

Die Durchführung meiner These versucht also zu zeigen, daß jene Einwände, welche Gestalt im einzelnen sie auch haben, prinzipiell *umzudenken* sind, wenn sie Hegel überhaupt treffen bzw. die sachgemäße theoretische Ebene zu einer Auseinandersetzung über diese Fragen betreten wollen. Insofern möchte die Arbeit dazu beitragen, die Diskussion der Problematik von Hegels Sündenlehre im Horizont von Subjektivitätstheorie zu präzisieren. Denn den Sündenbegriff Hegels in diesem Zusammenhang zu rekonstruieren, und zwar unter der zu bewährenden These, daß er allein so adäquat begriffen werden kann, bedeutet auch für jede mögliche Kritik an Hegel im Namen von Subjektivität, daß sie sich und ihre Problematisierungsversuche gegenüber Hegels Theorie verdeutlichen muß. Die vorliegende Arbeit möchte die Notwendigkeit zur Differenzierung der Problemstellung dadurch dartun, daß sie ihrerseits Hegels Gedanken präziser zur Darstellung bringt, als jene Kritik es weithin tut. Solcher Versuch, das Argumentationspotential zu differenzieren und ihm zu größerer Durchsichtigkeit zu verhelfen, ist deutlich zu unterscheiden von apologetisch-restaurativen Tendenzen etwa im rechtshegelianischen Sinne.

3. Das die vorliegende Arbeit leitende Gesamtverständnis der Hegelschen Philosophie begreift diese als universale Selbstausslegung der neuzeitlichen Subjektivität. Es kann als solches hier nicht begründet und entfaltet werden, wirkt sich aber in der These der Arbeit aus und erfährt in ihrer Durchführung selber eine partielle Bewährung. Allerdings liegt der Arbeit die Überzeugung zugrunde, daß nur im Horizont eines solchen Gesamtverständnisses eine Hegel gegenüber zureichende Verständigung über Sinn und Funktion solcher Begriffe wie „logisch-metaphysische Notwendigkeit“ prinzipiell überhaupt möglich ist. Ohne sich auf das dafür erforderliche Umdenken auch nur vorläufig einzulassen, pflegt besonders theologische Hegelkritik die Bedeutung theoretischer Konzeptionen wie „Logik“, „Notwendigkeit“, „Vernunft“ in einem Sinn einfach vorauszusetzen, der durch Hegels Subjektivitätsphilosophie gerade problematisiert wird. Sie pflegt also mit Waffen zu kämpfen, deren Wirkungsmöglichkeit in dieser Philosophie allererst zu eruieren wäre. Diese Argumentationsfigur *ex non concessis* führt dem kritisierten Konzept gegen-

über so zu einem bloßen Versichern⁴, ohne daß ein mögliches Feld für zureichende Kritik zu erarbeiten unternommen wäre.

Überhaupt steht Hegelkritik in der Gefahr, mit ihrer Negation bezogen zu bleiben auf ein allzu unmittelbares Hegelverständnis, wie schon Brunstäd notierte⁵. Kritik bleibt in solchen Fällen nur die Kehrseite der Apologie; anstatt deren Ansatz prinzipiell zu überwinden, teilt sie ihn im negativen Modus. Das Unzureichende der üblichen Hegelkritik erweist sich derart fixiert auf ein ebenso unzureichendes Hegelverständnis, das sie bejaht, um es negieren zu können. Der Bruch zwischen den sogenannten Rechts- und Linkshegelianern kann als das erste historische Beispiel zitiert werden. Wobei auch zu fragen wäre, ob nicht der sogenannte „Zusammenbruch“ des deutschen Idealismus und des Hegelschen Systems selber zugleich als Bedingung jener Hegelapologie sowohl wie -kritik fungierte⁶.

Eine heute angestrebte, aus der Einsicht in diese Verkettung resultierende Überwindung der rechts- und linkshegelianischen Alternative wäre demnach möglich durch Reflexion auf den bedingenden *Grund* jener in der Hegeldiskussion aufgebrochenen Antithesen und ihrer Kriterien, welchen die Hegelsche Philosophie selber darstellt, und der die Alternative erst möglich macht. Welches sind die ihr immanenten Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß die Schülergeneration in Hegels Philosophie solche Alternativen finden konnte, wie sie tat? Sollte sich zeigen lassen, daß Hegels Denken gerade in der Überwindung dieser Antithesen sein Ziel hatte, auf die es je einseitig von den Hegelianern reduziert wurde, so liegen nur in solchem Rückgang auf Hegel die Möglichkeiten, mit einem adäquaten Verständnis seines Denkens allererst Bedingungen zu reichender Kritik zu erstellen.

4. Ein besonders hinsichtlich der Religionsphilosophie immer wieder diskutiertes Problem betrifft die sogenannte „Reichweite“ von Begriffen der philosophischen Vernunft. Gegenüber den in sich end- und haltlosen Versicherungen über das Zureichen bzw. Nichtzureichen des vernünftigen Begriffs im Verhältnis zu theologischen Themen ist einfach zu fragen:

⁴ cf. z. B. *Kierkegaards* unkritische Deklarationen über Logik, die, obschon polemisch gegen Hegel, sich auf dessen Gründe zu einer andersartigen Konzeption von Logik überhaupt nicht einlassen; s. u. S. 109, 115.

⁵ cf. „Untersuchungen“ a. a. O. S. 9, cf. S. 6.

⁶ cf. ebend. S. 9

was versteht Hegel unter dem „Begriff“? Nur durch diese Fragestellung kann verhindert werden, daß man nicht Hegel kritisiert, sondern die eigene Vorstellung. Ohne die Frage hier erschöpfend behandeln zu können – sie wird vielmehr verschiedentlich bei den Sachproblemen selber zur Geltung kommen –, soll mit Hilfe von Andeutungen der Logik Hegels eine grundsätzliche Klärung skizziert werden.

Zur Erläuterung seines Begriffs vom „Begriff“ erklärt Hegel: „Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist“⁷. Unmittelbar ist schon aus diesem Zitat ersichtlich, daß Begriffe zu haben hier nicht als Vermögen eines Ich, nach dessen Reichweite bzw. Grenzen zu fragen sinnvoll wäre, verstanden ist, sondern vielmehr als Ausdruck der begriffshaften Konstitution des Ich selber. Das Ich oder auch reine Selbstbewußtsein ist selber die freie Existenz des Begriffs⁸. Ihre Freiheit ist ihr Sich-als-solche-Wissen. Selbstbewußtsein als *der* Begriff ist Bedingung der Möglichkeit für so etwas wie „Haben“ von Begriffen. Das in einzelnen „Begriffen“ sich auslegende Denken bzw. Begreifen ist also nach Hegel die Vollzugsart von Subjektivität selber, nicht Eigenschaft oder Vermögen eines als Substanz zugrundeliegenden und davon zu unterscheidenden Ich⁹. Mit diesem Verständnis vermag Hegel, sich auf Kants ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption zu berufen, die in der Einheit des Selbstbewußtseins das Wesen des Begriffs, d. h. der Gegenständlichkeit allererst ermöglichenden und konstituierenden Einheitsfunktion des „ich denke“ erkannt hat¹⁰. Selbstbewußtsein *als* Begriff ist für Hegel demnach der transzendente Charakter von Subjektivität als sich wissender, reiner Vernunft. Philosophisches Begreifen ist für Hegel – soviel lassen bereits diese Andeutungen erkennen – nur als denkende Ausarbeitung des „Begriffs“ möglich, als Realisierung der vernünftigen Subjektivität, die sich als Konstitutionszusammenhang „ihrer Begriffe“ begreift. Begreifen heißt verstehen, wie sich Subjektivität in ihren Begriffen als ihren Gegenständen selber expliziert¹¹. Vernunft ist nicht ein intellektuelles Organ neben möglichen anderen des Menschen,

⁷ Gl 5/13, Sk 6/253, LII/220.

⁸ ebend. cf. Gl 10/291 f., Sk 10/228 (§ 437 Zus.), Gl 12/157, Sk 13/148.

⁹ cf.: „Jedes Moment (des Logos) ist das implizierte, sich explizierende Selbstbewußtsein“. *Kroner*, a. a. O. II, S. 452.

¹⁰ cf. Gl 5/14 f., Sk 6/254, LII/221.

¹¹ „Als das für sich Gewordene ist der Begriff reines Selbstbewußtsein“, *Kroner*, a. a. O. II, S. 448.

sondern Sein und Leben von Subjektivität selber, ihre selbstgewisse, umgreifende Ganzheit¹². Denken ist so verstanden nicht bloß als besonderer Akt eines bestimmten intellektuellen Vermögens, dessen Grenzen aus seinem partiellen Charakter folgen, sondern als Vollzug der Vernunft als sich gegenständlicher¹³.

5. Das in dieser Arbeit eingeschlagene Verfahren entspricht der These, deren Begründung und Ausarbeitung es dient. Es ist analytisch-rekonstruktiv akzentuiert, indem es versucht, sich auf die Dialektik von Subjektivität denkend einzulassen und unter ihren Bedingungen Hegels Sündentheorie darzustellen. Der Gang der Untersuchung findet in dieser Dialektik das Gesetz seiner Bewegung vorgeschrieben. Ihn näher zu begründen, kann erst nach Eintritt in die Sachproblematik, aus der Sache selbst geschehen. So wird im Anschluß an die Diskussion des Begriffs „Unschuld“ die Logik der Hegelschen Lehre von der Sünde wie unserer Rekonstruktion sich herausstellen (s. u. c. 2, S. 48 f.). Der materialen Ausarbeitung des Themas in c. 2 ff. ist eine mehr formale Charakterisierung des Hegelschen Interpretationsverfahrens bezüglich Gen. 3 in c. 1 vorzuschicken. Diese zunächst der Hinführung dienende Doppelung von formalem und materialem Aspekt wird sich freilich in ihrer Durchführung als vorläufig aufheben und selber auf die sachlichen Verschränkungen führen.

Indem das hier beobachtete Verfahren die Hegelsche Sündentheorie zu dem Grad von Durchsichtigkeit zu bringen versucht, der nötig ist, um sie allererst treffend kritisieren zu können, schließt sie – wie gesagt – die Auseinandersetzung mit bestimmter unzureichender Hegelkritik ein. Ihr sind in besonderer Weise die vier Exkurse gewidmet. Die Auseinandersetzung mit Kierkegaard² leuchtet wegen dessen Bedeutung, auch für alle nachfolgende theologische Hegelkritik, wohl unmittelbar als notwendig ein. Der zweite Exkurs (zum Pantheismusproblem) behandelt eine Frage, die das Thema der Arbeit zwar auch betrifft, aber eigentlich eine eigene Gesamtdarstellung fordert. Wegen seiner Bedeutung für die diese Arbeit leitende Gesamtdedeutung der Hegelschen Religionsphilosophie erscheint er hier trotz des nötigen Verzichts auf Ausführlichkeit. Denn

¹² cf. § 439 in Gl 10, Sk 10.

¹³ cf. die Wendung der Phänomenologie des Geistes: „Eigentum des Ichs, selbstisch oder der Begriff“, Gl 2/37, Sk 3/39, H/32 f. und zum „Denken“ Gl 2/158 f. Sk 3/155 f. H/151 f.! „Denken ist Verselbsten, ist das Sichselbst-setzen des Begriffs“, *Kroner*, a. a. O. II, S. 477.

besonders mit seinem ersten Abschnitt, der einen Hegeltext durchgängig interpretiert, bewährt er Gesamtauffassung und spezielle Thesen der hier vorgetragenen Hegelinterpretation (gerade auch des 5. Kapitels). Exkurs IV schließlich ist der Hegelkritik Julius Müllers als einer für das 19. Jahrhundert repräsentativen Gestalt des theologischen Zugangs zu Hegels Sündentheorie gewidmet.

Im übrigen hat das Unternehmen einer *Kritik* spekulativer Theorie seine eigenen Schwierigkeiten, die mit dem Arbeitsgang rekonstruktiven Verstehens nicht vermischt werden sollten. Diese eigentümlichen Schwierigkeiten dürften daraus zu erklären sein, daß für solche Theorie eben die Reflexion *auf sie*, die Kritik ermöglicht, selber konstitutiv ist. In der prinzipiellen Durchdringung von begreifendem Verfahren und Reflexion (der jeweiligen Bedingungen) dieses Verfahrens hat idealistische Spekulation gerade ihre Auszeichnung. Das erschwert üblicherweise sogenannte „Kritik“ grundsätzlich.

Indem der Akzent dieser Arbeit auf der systematischen Konsistenz der dargestellten Theorie, nicht auf ihrer historischen Profilierung liegt, bezeichnet diese Eigenart auch ihre methodische Grenze, sich auf genetische Fragen bezüglich der Hegelschen Sündenauffassung *nicht* einzulassen. Ohne daß deren Relevanz für ein umfassendes Verständnis der Hegelschen Philosophie bestritten werden kann oder soll, möchte diese Arbeit sich auf die ausgearbeitete Theorie der Sünde und des Bösen, wie sie meines Erachtens seit der Phänomenologie des Geistes vorliegt, beschränken. (Nur vereinzelt gibt die Arbeit Belege aus früheren Texten Hegels.) Diese Selbstbegrenzung des Vorgehens erscheint nicht nur dadurch sachlich legitimiert, daß es ja die endgültige Reflexionsgestalt von Hegels Sündentheorie gewesen ist, die theologische Kritik provoziert hat und solchermaßen wirksam geworden ist, sondern auch durch quellenkritische Gründe bzw. den Stand der Forschung. Solange sich die Deutung der Fragmente aus Hegels Jugendzeit nicht in überzeugender Weise einer durch zureichende Erhellung der Jenaer Zeit vor 1806 gesicherten Rekonstruktion der gesamten vorphänomenologischen Entwicklung von Hegels Denken zuordnen läßt, begibt sich jeder an den Jugendschriften wie an den bisher veröffentlichten Jenaer Texten ansetzende Interpretationsversuch in außerordentliche Schwierigkeiten. Erst von der noch ausstehenden vollständigen und sachgemäßen historisch-kritischen Publikation im Rahmen der neuen Ausgabe der „Gesammelten Werke“ darf die für solche Versuche ausreichende Textbasis erwartet werden.

Überhaupt erklärt sich aus diesem Fehlen einer historisch-kritischen Ausgabe auch der Vorlesungen über Religionsphilosophie die hier durchgeführte Benutzung des Textes der Jubiläumsausgabe (bzw. der ihr weitgehend entsprechenden des Suhrkamp-Verlages) neben der Ausgabe Lasson. Die bekannten Mängel beider Ausgaben rechtfertigen noch immer ihr Nebeneinander als Quellen. Für wörtliche Zitate dominiert natürlich die Lassonsche Ausgabe; wenn auch das sachliche Gewicht eines detailliert ausgearbeiteten und durch gedankliche Kontinuität überzeugenden Textes wie des der Glocknerschen Ausgabe nicht unterschätzt werden darf. Ohne Zweifel erlaubt auch die systematische Bezüglichkeit von Gedanken eine gewisse Kontrolle ihrer unterschiedlichen Formulierungen. Daß solche systematische Konsistenz hinsichtlich der Sündentheorie bei Hegel vorliegt, und daß diese Lehre spätestens seit 1806 unverändert dieselbe ist, will die Arbeit demgemäß nicht nur durch Aufweis von deren systematischer Verwurzelung im Zentrum dieser Philosophie erweisen, sondern auch durch die Art, Belege zu geben, unterstreichen. Denn die praktizierte Möglichkeit, aus allen gedruckt vorliegenden Werken Hegels übereinstimmende Belege anzuführen, die die starke Häufung solcher Ausführungen in den Anmerkungen bedingt, will als Abbild der inneren Konsistenz der Sündentheorie innerhalb der gesamten Philosophie Hegels verstanden werden. Sie mag deren Relevanz für Hegels Denken auch rein quantitativ anzeigen. Dies der Sache nach zu tun, ist Intention der systematischen Rekonstruktion im Gedankengang der Arbeit selber.

KAPITEL 1

Zur Behandlung des Mythos Gen. 3

Hegel bezieht sich zur Explikation seiner philosophischen Theorie der Sünde häufig und in extenso auf das dritte Genesiskapitel¹. Ist seine Sündenlehre in vielschichtiger Weise mit zentralen Gedanken seiner Philosophie verwoben – wie diese Arbeit zu erhellen beabsichtigt –, so könnte man von vornherein die Frage nach dem Sinn einer solchen Bezugnahme auf den biblischen Text aufwerfen. Da Hegel kaum an einer exegetischen Verifikation seiner philosophischen Gedanken gelegen sein dürfte, liegt die Frage nahe, weshalb er sich überhaupt auf diesen traditionellen Text einläßt. Handelt es sich lediglich um eine Illustration, die der Verständigung mit der theologischen Tradition durch äußerliches Anknüpfen an sie dienen will? Diese Frage kann natürlich nur die ganze Arbeit zureichend beantworten, indem sie zu klären versucht, welches die eigentümliche Leistung ist, die der Sündenbegriff in Hegels Denken übernimmt und welche denkerischen Motive in ihn eingehen. Nur so kann der Hegelsche Interpretationstypus und sein Verhältnis zur theologischen Tradition ins rechte Licht geraten. Die Beschreibung der Umformung, welche die theologischen Motive bei Hegel erfahren, muß die Notwendigkeit dieses Vorgangs sichtbar machen.

Das folgende Kapitel ist eine erste Richtigstellung und Beantwortung jener Frage, indem es die Art und Weise zu klären versucht, wie Hegel das Genesiskapitel zum Gegenstand seiner Erörterung macht. Das „wie“ bezieht sich dabei allein auf die formalen Interpretationsstrukturen und überläßt die Darstellung der materialen Ausführung den folgenden Kapiteln.

Es ist deutlich, daß diese Interpretationsstrukturen sich letztlich in eine allgemeine Verhältnisbestimmung von Religion (Theologie) und Philosophie einordnen. Allerdings soll dieser ihr allgemeinsten Horizont

¹ Die wichtigsten Texte stehen: Gl 2/587 ff., Sk 3/562 ff., H/537 ff.; Gl 8/92 ff., Sk 8/88 ff. (Zus.); Gl 11/412 ff., Sk 12/389 ff.; Gl 15/280 ff., Sk 16/259 ff.; Gl 16/72 ff., 257 ff., Sk 17/74 ff., 251 ff.

hier nicht eigens thematisiert werden, da Hegel selber im Zusammenhang des Sündenproblems sich auch nicht auf ihn bezieht. Sondern er steht hier nur soweit in Rede, als er sich in dem Begriffspaar: Vorstellung-Begriff bei der Erörterung der Sündenvorstellung unmittelbar abschattet. Immerhin läßt sich vorweg vielleicht zu der oben aufgeworfenen Frage sagen, daß eine Religionsphilosophie, die in der Geschichte der Religion die Selbstausslegung des religiösen Bewußtseins finden will und sie dergestalt als dessen Setzung begreift, sich der Realisation ihrer Thematik an den realen Zeugnissen dieser Geschichte nicht entziehen kann, wenn anders das sie leitende Vertrauen, was vernünftig sei, sei auch wirklich, sich bewahrheiten will^{1a}.

a) *Begriff des Mythus*

In seiner Diskussion von Gen. 3 charakterisiert Hegel das Kapitel häufig als einen „Mythus“. Mit dieser Benennung ist der Erzählung ein bestimmter Interpretationsmodus zugeordnet, den es zu klären gilt. Hegel unterscheidet grundsätzlich zwischen zwei möglichen Auffassungen des Mythus, die jeweils das Phänomen „Mythus“ selber in bestimmter Weise definieren. Die eine Auffassung sieht im Mythus eine bloß äußerliche Geschichte, die im Sinne historischer Tatsächlichkeit zu verstehen ist, während die andere einen das äußerlich Erzählte transzendierenden „tiefen Sinn“ darin intendiert findet². Die zweite Auffassung faßt den Mythus deshalb „symbolisch“, indem sie eine „innere Vernünftigkeit der Bedeutungen“ sucht³. Hegel teilt die zweite Auffassung und verwirft die erste als vulgäre Interpretation ausdrücklich bezüglich des Genesiskapitels⁴. Damit läßt sich als allgemeiner Leitfaden der Interpretation aussprechen: „Der Inhalt des Mythus ist der Gedanke“⁵. Es gilt also, am Mythus „Form“ (wozu sein gegenständlicher Inhalt gehören kann) und „Inhalt“ (im Sinne des wesentlichen Sinngehaltes) zu unterscheiden. Nach der so verstandenen Formseite ist der Mythus eine Darstellungs-

^{1a} cf. Gl 8/93, Sk 8/88 (Zus.).

² Gl 12/417, Sk 13/402 f.

³ ebend. Hegel beruft sich auf *F. Creuzers: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*; 4 Bände, 1810—12.

⁴ Gl 16/73 f., Sk 17/75 f.

⁵ Gl 17/120, 95, Sk 18/108, 84.

weise, die sich sinnlicher Materiatur bedient, um damit Gedanken auszudrücken⁶, ein „Produkt der Phantasie“, der „phantasierenden Vernunft“⁷. Indem nun im religiösen Mythos das Wesen, das Göttliche, zum Gegenstand dieser sinnlichen Vorstellungsweise gemacht ist, ergibt sich für die Seite des „Inhalts“, daß im Mythos immer ein substantieller Inhalt, ein Gedanke, ein „Philosophem“ enthalten ist⁸.

Durch die Differenzierung zwischen Form und Inhalt ist im Phänomen des Mythos eine gewisse Spannung gesetzt, die sich auch in der Interpretation geltend macht. Einerseits lebt im Mythos ein tief spekulativer Sinn, der auch für den Mythos Gen. 3 beansprucht⁹ und dort näher als Explikation der ewigen Natur und Geschichte des Menschen in ihrer Notwendigkeit gekennzeichnet wird¹⁰. Dies erlaubt, die Interpretation in Freiheit von historischen Fragen durchzuführen¹¹. Zum anderen kommt durch die sinnliche Betrachtungsweise zufälliger, äußerlicher Stoff in die Darstellung, der eine Unangemessenheit gegenüber dem in ihm sich ausdrückenden Sinn mit sich bringt¹², so z. B. den Geschehenscharakter des im Mythos Erzählten¹³. Die Idee ist im Mythos nicht auf ihr angemessene Weise¹⁴; seine Interpretation muß daher kritisch sein. In ihm ist noch eine „Ohnmacht des Gedankens“¹⁵, die zu beseitigen ist. Die mythische Ausdrucksform ist damit als etwas Vorläufiges begriffen, das geschichtlich überholt wird; es spiegelt eine primitive Stufe des religiösen Bewußtseins¹⁶, gehört aber zur „Pädagogie des Menschengeschlechts“¹⁷.

⁶ Gl 18/188 f., Sk 19/29 f.

⁷ Gl 17/114, Sk 18/102 f.

⁸ ebend. cf. Gl 16/74, Sk 17/75; Gl 17/86, Sk 18/75.

⁹ Gl 16/74, 75, Sk 17/75 f., 77; Gl 15/285, Sk 16/265.

¹⁰ Gl 15/285 f., Sk 16/265 f.; Gl 16/74, Sk 17/76; cf. A. 19.

¹¹ Zur Auslegungsgeschichte von Gen. 3 vgl. Metzger, a. a. O. (Ohne Erwähnung Hegels.)

¹² Gl 17/115, Sk 18/103 f.

¹³ Gl 15/285, Sk 16/265; Gl 16/73, Sk 17/75.

¹⁴ Gl 17/115, Sk 18/103 f.

¹⁵ Gl 18/188 f., Sk 19/29 f.

¹⁶ cf. Gl 16/267, 529, Sk 17/260, 512; Gl 17/106, 108, Sk 18/95, 97.

¹⁷ Gl 18/189, Sk 19/30. Der Anklang an *Lessing* ist von Bedeutung. cf. Philos. Erziehung d. Menschengeschlechts § 48.

In diesen Aussagen über den Mythos ist eine Zuordnung enthalten, die jetzt herausgehoben werden muß und erst die nötige Präzisierung gibt, nämlich die Zuordnung des Mythos zum Begriff der „Vorstellung“.

Der Mythos ist eine Form der (religiösen) Vorstellung; Mythen sind „selbstgebildete Bewegungen der Vorstellung“¹⁸. Es gilt, den Sinn des Terminus der religiösen „Vorstellung“ (und des ihm zugeordneten des philosophischen „Begriffs“) zu klären, um die Art, wie Hegel mit ihrer Hilfe den Mythos Gen. 3 interpretiert, eben dadurch verständlich zu machen.

Zuvor ist festzuhalten, daß der Begriff der „Vorstellung“ eine Formation des religiösen Bewußtseins meint, in der der Mythos („nach Weise der Bilder“) positiv Geschichtlichem, das freilich auch eine „ewige Geschichte“ enthalten kann, wie z. B. die Geschichte Jesu, gleichgeordnet erscheint. Historie und Mythos sind beide gleichermaßen Gestalten religiöser Vorstellung¹⁹.

b) Begriff der Vorstellung

Vorstellung ist der Modus, in dem sich das religiöse Bewußtsein seinen Gegenstand inhaltlich vergegenwärtigt. Sie ist eine „Form der Beziehung zwischen unendlichem Bewußtsein und endlichem Selbstbewußtsein“²⁰, d. i. der Art, wie das Gottesbewußtsein (bzw. religiöse Bewußtsein überhaupt) des Menschen (= unendliches Bewußtsein) sich gegenständlich wird im endlichen Selbstbewußtsein. Die Beziehung auf das Ewige und Wahre erhält im endlichen Bewußtsein die Form der Gegenständlichkeit²¹.

Dies vergegenständlichende Bewußtsein eben ist die Vorstellung. Ihre Hauptkategorie ist die Unmittelbarkeit²². Diese Unmittelbarkeit bestimmt jeden Bewußtseinsinhalt als gegenständliches Sein²³ und gibt den

¹⁸ Gl 18/187, Sk 19/28. cf. das häufige Vorkommen des Ausdrucks „vorgestellt“ u. ä., z. B. Gl 16/263, 266, 267, 268, Sk 17/256, 259, 260, 261.

¹⁹ Gl 15/157, 236, Sk 16/142, 217; Gl 16/303 f., Sk 17/294; Gl 17/95, 96, 104, 106, 108, 113, Sk 18/84, 85, 92, 94, 97, 102.

²⁰ Gl 15/79 f., Sk 16/69 f.

²¹ Gl 2/409, 525, 581 f., 602, Sk 3/394, 503, 556, 575, H/379, 480, 532, 549; Gl 17/103, Sk 18/91.

²² Gl 15/171, Sk 16/155.

²³ Gl 2/409, Sk 3/394, H/379.

an ihm zu unterscheidenden Momenten denselben Charakter²⁴. Der Bewußtseinsinhalt ist dadurch für das Bewußtsein ein Äußerliches²⁵, und seine Momente erhalten ebenfalls die Bestimmung, gegeneinander äußerlich zu sein²⁶; d. h. die Vorstellung ist sinnlich bestimmt²⁷. Aber sie ist es anders als die unmittelbare sinnliche Anschauung. In dieser hat das Sinnliche die Form der Einzelheit und des Außereinander (= Neben- und Nacheinandersein)²⁸. Die Vorstellung hat dasselbe sinnliche Material, aber in der Bestimmung des dem Bewußtsein Gehörigen, d. h. es nimmt auch an dessen Charakter der Einfachheit und Allgemeinheit teil. Die Anschauung nähert sich in der Vorstellung dem Gedanken. Aber auch umgekehrt können allgemeine Gedanken im Medium der Vorstellung jener Bestimmungen teilhaftig werden, die das Sinnliche kennzeichnen: ihr Inhalt wird vereinzelt, seine Bestimmungen werden gegeneinander isoliert und so fixiert bzw. äußerlich durch ein bloßes „auch“ wieder verbunden²⁹. Die Vorstellung vermittelt also das Sinnliche mit dem Allgemeinen³⁰. Sie ist ein mittleres Element zwischen sinnlicher Anschauung und (allgemeinem) Denken³¹ und hat so synthetischen Charakter³², kann sinnlich oder auch geistig bestimmt sein³³. Das religiöse Bewußtsein ist als endliches vorstellend. Es trägt gewissermaßen in die Vorstellung endliche Verhältnisse hinein³⁴. Daher ist in ihr das Übersinnliche auf sinnliche, begrifflose, zerstreute Weise vorgestellt³⁵.

²⁴ Gl 15/159, 167, Sk 16/144, 151.

²⁵ Gl 2/409, 527, 569, 608, Sk 3/394, 504, 544, 580, H/379, 482, 520, 554; Gl 15/165, 456, Sk 16/150, 427.

²⁶ Gl 2/559, 565, 571, 582, Sk 3/535, 540, 546, 556, H/511, 516 f., 522, 532.

²⁷ Gl 2/437, Sk 3/420, H/403; Gl 17/101, Sk 18/89.

²⁸ Gl 8/73 f., Sk 8/72 f., cf. Gl 10, Sk 10 §§ 448 u. 449 + Zus. 450.

²⁹ ebend.

³⁰ Gl 15/154, Sk 16/139 f.; Gl 16/310 f., Sk 17/301.

³¹ Gl 14/319 f., Sk 15/319; Gl 17/113, Sk 18/102.

³² Gl 2/555, 581, cf. 564 f., 581, Sk 3/531, 556, cf. 540, 565, H/507 f., 531 f., cf. 516, 540. Diesen synthetischen Charakter entwickelt in stärker differenzierender Weise (als für unsern Zusammenhang erforderlich) und als psychologische Erörterung die Enzyklopädie (Gl 10, Sk 10) § 451 ff., cf. besonders §§ 451, 455 A, 463.

³³ Gl 17/101, Sk 18/89.

³⁴ Gl 17/102, 108, 113, Sk 18/90, 97, 102.

³⁵ Gl 17/118, Sk 18/106.

Die Unmittelbarkeit, in der der Inhalt der religiösen Vorstellung dem Bewußtsein erscheint, bedeutet eine Vergegenständlichung bzw. Versinnlichung dieses Inhaltes. Es ist genauer zu zeigen, worin die Inadäquatheit liegt, in die der religiöse Vorstellungsinhalt als Bewußtseinsgegenstand gerät, um die Notwendigkeit einer denkenden, „begrreifenden“ Durchdringung der Vorstellung durch die philosophische Reflexion abzuleiten.

c) *Phänomenologie der religiösen Vorstellung*

Mit dem der Vorstellung anhaftenden Charakter der Unmittelbarkeit ist bereits das Entscheidende gegeben: der religiöse Inhalt erscheint als vorgefunden, als ein Gegebenes, das sich in der Weise des „es ist so“ gibt³⁶. Differenziert sich der Inhalt der Vorstellung in Bestimmungen oder Verhältnisse, so überträgt sich dieser gegenständliche Charakter ohne weiteres auf sie: sie haben teil an dem Außereinander in seinen beiden Weisen des Nach- und Nebeneinander. Mit der Signatur des bloßen Nebeneinander werden die Bestimmungsmomente gegeneinander isoliert und fixiert; sie erscheinen in der Form der Selbständigkeit, Äußerlichkeit und Zufälligkeit gegeneinander, in abstrakter Beziehung auf sich³⁷. Ihr Zusammenhang ist unmittelbar und damit zufällig³⁸. Werden Verhältnisse der Bestimmungen gesetzt, so sind auch sie äußerlich und zufällig³⁹: ein einfaches Nacheinander. So kann der Inhalt als Geschehen oder Vorgang vorgestellt werden⁴⁰. Seine Momente werden in einem als zeitliche Folge vergegenständlichten Zusammenhang erblickt. Aber auch der Inhalt als ganzer kann in der Form eines Zustandes in

³⁶ Gl 2/32 f., Sk 3/35, H/29; Gl 15/162, 171, Sk 16/147, 155.

³⁷ Gl 2/33, 563 f., 568, 571, 582, 586, 591, 595, Sk 3/35, 539 f., 543, 546, 556, 560, 565, 569, H/29, 515 f., 519, 522, 532, 535, 540, 543. (Bereits die Phänomenologie enthält alle wichtigen Aussagen über die Vorstellung, cf. A. 21, 23, 25, 26, 27, 32, 36, 40, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 56.)
Gl 15/159, 167, Sk 16/144, 151.

³⁸ Gl 15/160, Sk 16/145.

³⁹ Gl 15/159, Sk 16/144.

⁴⁰ Gl 2/410, 437, 584, 592, 597, Sk 3/395, 420, 559, 566, 570, H/380, 403, 534, 541, 545; Gl 10/454, Sk 10/374 (= § 565); Gl 15/285, Sk 16/265; Gl 16/317, Sk 17/307.

der Zeit⁴¹ vorgestellt werden: unmittelbar seiend⁴², vergangen oder zukünftig⁴³.

Was ist also die religiöse Vorstellung? Sie ist die Vergegenwärtigung des Göttlichen, des wahrhaften Ansich, des Anundfürsich, des Notwendigen, des Innern *im* Endlichen, Zufälligen und Außerlichen⁴⁴. So kommt beispielsweise in Gen. 3 das Böse nur als äußerlicher Zufall an den Menschen, durch Verführung von außen⁴⁵. Diese der Vorstellung immanente Spannung (s. o. S. 24) drückt sich an ihr selber aus: sie hat infolge von unpassenden Zügen und unangemessenen Verhältnissen⁴⁶, die sie in sich birgt, den Charakter innerer Inkonsequenz⁴⁷. Ihr mangelt Notwendigkeit⁴⁸. Und so bleibt sie als solche unbegreiflich⁴⁹ und dem vernünftigen Selbstbewußtsein äußerlich und fremd⁵⁰, das sich in ihnen nicht wiederzuerkennen vermag⁵¹. Das aber bedeutet: Gewißheit und Wahrheit sind in der Vorstellung noch getrennt⁵². Diese letzten Bemerkungen leiten bereits über zu der Forderung, die Vorstellung zu begreifen (s. u. S. 32 ff.). Doch besagen sie nicht, daß die Vorstellung als solche völlig vernunftlos sei. Der substantiell-vernünftige Gehalt ist ja in ihr da, wenn auch in unangemessener Form, in verendlichten Bestimmungen. Dies macht die Vorstellung mit dem Verstande vergleichbar⁵³. Auch gibt es

⁴¹ Gl 15/283, Sk 16/262.

⁴² Gl 2/595, 597, Sk 3/569, 571, H/543 f., 545; Gl 15/284, Sk 16/263; Gl 16/74, Sk 17/76.

⁴³ Gl 2/412, 581, Sk 3/396, 556, H/381, 531; Gl 15/283 f., 287, 293, Sk 16/263, 267, 272, cf. Gl 16/311, 340, Sk 17/301, 329.

⁴⁴ Gl 10/454, Sk 10/374 (§ 565); Gl 15/160, 284, 287, 293, 459, Sk 16/145, 263, 267, 272, 430; Gl 16/75, 497, Sk 17/76 f., 481.

⁴⁵ Gl 16/73, 90, Sk 17/75, 91.

⁴⁶ Gl 16/73, Sk 17/75.

⁴⁷ Gl 2/555, 557, 564, Sk 3/531 f., 533, 540, H/508, 510, 516; Gl 15/285, Sk 16/265; Gl 16/76, Sk 17/78.

⁴⁸ Gl 2/585, 588, Sk 3/560, 562, H/535, 537; Gl 15/159, Sk 16/144.

⁴⁹ Gl 2/32, 582, 584, 592, Sk 3/34 f., 556, 559, 566, H/28, 532, 534, 541; Gl 15/160, Sk 16/145.

⁵⁰ Gl 2/409, 528, 554 f., 569, 585, 608, Sk 3/394, 505, 531, 544, 560, 580, H/379, 483, 507, 520, 535, 554, cf. Gl 16/220, Sk 17/215.

⁵¹ Gl 2/527, Sk 3/504, H/482.

⁵² Gl 2/437, Sk 3/421, H/404.

⁵³ Gl 8/74, Sk 8/73 (§ 20 A); Gl 15/169, Sk 16/154; Gl 16/234, 497, Sk 17/228, 481.

ein Denken mit und in Vorstellungen. Es geht kritiklos, distanzlos an ihnen entlang, gleichsam in diesen seinen Stoff versenkt, ohne diesen und seine Bestimmungen sowie sich selber eigentlich zu „verstehen“, d. h. zu begreifen. Hegel nennt es treffend „materielles Denken“⁵⁴.

Was würde es also heißen, die Vorstellung denkend zu verstehen? Ein doppeltes: *α*) sie rechtfertigen, *β*) ihren Mangel einzusehen⁵⁵.

α) Das Erste besteht darin, zu verstehen, wo das Vernünftige und Wahre in der Vorstellung liegt, durch ihre endliche Form zu dem substantiellen Gehalt durchzudringen. Dieser gegen die Aufklärung formulierte Grundsatz hat es Hegel möglich gemacht, in der vor- und außerchristlichen Religionsgeschichte nicht nur abergläubischen Götzendienst und blinde Vernunftlosigkeit zu sehen, sondern in den großen Erscheinungen der religiösen Welt Momente der Wahrheit und des wahren Gottesglaubens zu finden⁵⁶. Hierin dürfte seine Religionsphilosophie als dem Verstehen der Geschichte geöffnet eine entscheidende Überwindung der ungeschichtlichen Alternative der Aufklärung von wahrer Vernunftreligion und Superstition darstellen.

β) Die Erkenntnis des Mangels der Vorstellung ist mit der Erkenntnis ihres vernünftigen Gehaltes unmittelbar gegeben. Sie besteht darin, alles Unwahre, dem unendlichen und ewigen Gegenstand ihrer Aussagen Unangemessene in seiner bloßen Hinweisfunktion zu durchdringen. Dies bedeutet eine Kritik am Materialen der Vorstellung, in der sich Hegel mit der aufgeklärten Religionskritik an der Orthodoxie ganz einig ist⁵⁷.

d) Vorstellung und Gottesbegriff

Inwiefern die unter c) gegebene Phänomenologie der Vorstellung als ein Modus des religiösen Bewusstseins dem von ihr repräsentierten religiösen Gehalt eigentlich inadäquat sei, ist bisher nur indirekt und in Andeutungen zur Darstellung gekommen. Was die geschilderten Eigenschaften der Vorstellung denn zu einer mangelhaften Form für ihren

⁵⁴ Gl 2/54, Sk 3/56, H/48. Beispiel für „materielles Denken“ ist in Hegels Sinn eine sich selbst nicht reflektierende Theologie.

⁵⁵ cf. dazu Gl 15/404, Sk 16/378.

⁵⁶ Gl 17/115, Sk 18/103.

⁵⁷ cf. Gl 2/414 ff., Sk 3/398 ff., H/383 ff.

Gehalt werden lasse, das kann eben nur mit dem Begreifen dieses Gehaltes selber erkennbar werden. Daher muß das bei der negativen Beschreibung vorausgesetzte Positive eigens thematisiert werden. Die Frage lautet also: wie wird der religiöse Gehalt – um der Deutlichkeit willen beschränken wir uns auf seine fundamentale und allumfassende Dimension, den Gottesgedanken – verstanden, wenn die Vorstellung ein ihm (in der dargestellten Weise) unangemessener Modus des Bewußtseins von ihm ist? Kürzer: inwiefern ist die Vorstellung eine Gott unangemessene Form seiner Vergegenwärtigung? (Mit dieser Formulierung ist von vornherein auf den Versuch verzichtet, Hegels Gotteslehre als ganzes an dieser Stelle zu entfalten. Das für das Thema Einschlägige findet sich u. S. 116 ff.).

Indem Gott für das Bewußtsein im Medium der Vorstellung ist, hat er teil an deren – oben dargestellten – Bestimmungen⁵⁸. Er ist damit „im Element der Partikularisation“⁵⁹, d. h. er tritt dem Bewußtsein als ein Anderes gegenständlich gegenüber. Damit ist eine Trennung gesetzt, die Gott widerspricht. Er kann nicht als dem Bewußtsein nur gegenüberstehend gedacht werden, ohne endlich gedacht zu werden⁶⁰. Nur als der die Trennung zugleich Umgreifende ist er als Geist. Andererseits bedeutet diese Negation der Gegenständlichkeit Gottes nicht, daß er einfach nur Inhalt meiner Vorstellung im Sinne einer bloß subjektiven Setzung ist⁶¹. Er ist dem Bewußtsein An-und-Für-sich. Dies muß dem Bewußtsein qua Vorstellung ein unzugängliches Geheimnis bleiben, wie dem Verstand⁶². Gibt es dem allumfassenden Sein Gottes keinen möglichen Standpunkt gegenüber, dem er Gegenstand sein könnte, so ist er „ewige, sich durchdringende Einheit“⁶³. Sein Sein und das Wissen von ihm geht nicht in der Subjekt-Objekt-Relation des gegenständlichen Bewußtseins (Vorstellung) auf, es ist vielmehr „ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen und ewigen Geistes in sich selbst“⁶⁴.

⁵⁸ cf. Gl 16/223, Sk 17/218.

⁵⁹ Gl 16/220, Sk 17/215.

⁶⁰ Gl 16/194, Sk 17/190, cf. Gl 4/98, Sk 5/92, LI/75.

⁶¹ Gl 15/128 f., Sk 16/115.

⁶² Gl 16/233, cf. 234, Sk 17/227, cf. 228.

⁶³ Gl 15/160, Sk 16/145.

⁶⁴ Gl 10/457, Sk 10/377 (§ 571).