

Philosophische Bibliothek · BoD

G. W. F. Hegel

Vorlesungen über die Philosophie
der Religion

Band 1:

Einleitung

Der Begriff der Religion





GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Vorlesungen über die Philosophie
der Religion

Teil 1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Einleitung in die Philosophie
der Religion

Der Begriff der Religion

Neu herausgegeben von
Walter Jaeschke

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 459

Diese Edition beruht auf dem Text der kritischen Ausgabe G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 3, herausgegeben von Walter Jaeschke.

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1116-3

ISBN eBook: 978-3-7873-2622-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1993. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

VORBEMERKUNG

Vor einem Jahrzehnt hat die Neuausgabe von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion in der Reihe »Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte« die Erforschung dieser wichtigen, abschließenden Disziplin des Hegelschen Systems auf eine neue Textgrundlage gestellt. Diese Edition erscheint nun im Rahmen der »Philosophischen Bibliothek« und ersetzt hier die von Georg Lasson in den Jahren 1925–1929 veröffentlichte Ausgabe.

Der vorliegende Band entspricht Band 3 der Vorlesungsreihe. Der Textteil ist unverändert und seitenidentisch nachgedruckt, doch ist das im früheren Band enthaltene ausführliche Vorwort des Herausgebers hier durch eine knappere, an den Belangen einer Studienausgabe orientierte Einleitung ersetzt. Für detailliertere Ausführungen sowohl über die Quellen und die früheren Editionen als auch über die Herstellung des Textes sei auf dieses ausführlichere Vorwort verwiesen. Auch der Nachweis des aus der Freundesvereinsausgabe aufgenommenen Sonderguts sowie die umfassenden Anmerkungen konnten in den vorliegenden Band nicht übernommen werden. Die Asterisken am Rande, die auf diese Anmerkungen verweisen, sind jedoch belassen worden, um den Leser dieses Bandes darüber zu unterrichten, ob eine gegebene Textstelle im entsprechenden Band der Vorlesungsreihe kommentiert ist.

Berlin, im April 1993

Walter Jaeschke

INHALT

Einleitung. Von Walter Jaeschke	XI
I. Zur frühen Entwicklungsgeschichte	XI
II. Zur systematischen Gestalt	XXI
III. Zur vorliegenden Edition	XXXVI
1. Zu den Quellen	XXXVI
2. Zu den bisherigen Ausgaben	XLI
3. Zur Konzeption	XLIV
4. Zur Konstitution des Textes	XLV
5. Zeichen und Siglen	XLVII

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Teil 1

Einleitung [in die Philosophie der Religion]

Einleitung – nach dem Manuskript	3
Einleitung – nach der Vorlesung von 1824	31
A. Die Beziehung der Religionsphilosophie auf das Ganze der Philosophie	31
B. Die Stellung der Religionsphilosophie zum Zeitbedürfnis	38
C. Das Verhältnis der Religionsphilosophie zur positiven Religion	45
D. Vorfragen	48
E. Übersicht über den Gang unserer Abhandlung	55
Einleitung – nach der Vorlesung von 1827	61
A. Die Beziehung der Religionsphilosophie auf die Philosophie überhaupt	61

B. Das Verhältnis der Religionswissenschaft zu den Bedürfnissen unserer Zeit	66
C. Konspekt der Betrachtung unseres Gegenstands	83

Der Begriff der Religion

Der Begriff der Religion – nach dem Manuskript	95
a) Begriff der Religion überhaupt	95
b) Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunkts	108
c) Notwendigkeit dieses Standpunkts	130
d) Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie	142
Der Begriff der Religion – nach der Vorlesung von 1824	165
A. Die empirische Beobachtung	166
a) Das unmittelbare Wissen	168
b) Das Gefühl	175
c) Das weiter bestimmte Bewußtsein	183
d) Das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit	193
e) Übergang zum spekulativen Begriff	215
B. Der spekulative Begriff der Religion	218
a) Definition des Begriffs der Religion	218
b) Die Notwendigkeit des religiösen Standpunkts	222
c) Die Realisierung des Begriffs der Religion	227
α) Die Vorstellung Gottes	230
β) Der Kultus	237
Der Begriff der Religion – nach der Vorlesung von 1827	265
A. Der Begriff Gottes	266
B. Das Wissen von Gott	277
a) Das unmittelbare Wissen	281
b) Das Gefühl	285
c) Die Vorstellung	291
d) Das Denken	298
α) Das Verhältnis von Denken und Vorstellung	299

β) Das Verhältnis von unmittelbarem und vermitteltem Wissen	301
γ) Das religiöse Wissen als Erhebung zu Gott	308
C. Der Kultus	330
Das Verhältnis der Religion zum Staat – nach der Vorlesung von 1831 (Sekundäre Überlieferung)	339
Beilage	
D. F. Strauß: Auszüge aus einer Nachschrift von Hegels Religionsphilosophie – Vorlesung von 1831	351
Personenverzeichnis	364

EINLEITUNG

I. Zur frühen Entwicklungsgeschichte

(1) Unter den mannigfaltigen Themen, die Hegels Philosophie umfaßt, hat keines seine Aufmerksamkeit so beharrlich gefesselt wie die Philosophie der Religion. Die meisten der aus seinen Studien- und Hauslehrerjahren überlieferten Aufzeichnungen haben Fragen der Religion zum Thema; in seiner Jenaer Dozentenzeit erklärt Hegel, es komme darauf an, »Gott absolut vornehin an die Spitze der Philosophie als den alleinigen Grund von allem, als das einzige principium essendi und cognoscendi zu stellen«,¹ und noch im Sommersemester 1831 liest Hegel ein letztes Mal über Religionsphilosophie; wenige Tage vor seinem Tod unterzeichnet er sogar noch einen Verlagsvertrag für eine Publikation einer Schrift über die Gottesbeweise.

Doch ungeachtet dieser Kontinuität des Interesses an Fragen, die Gott oder die Religion betreffen, hat Hegel erst spät, im Sommer 1821, also zwei Jahrzehnte nach dem Beginn seiner Dozentur, seine erste Vorlesung über Religionsphilosophie gehalten – und auch dies ist keineswegs selbstverständlich. Denn die Religionsphilosophie im später geläufigen Sinne war damals als eine philosophische Disziplin an den Universitäten noch keineswegs etabliert. Daß sie es später wurde, ist sicherlich nicht durch das Faktum der Hegelschen Vorlesungen zu erklären. Ein Blick auf die Lehrtätigkeit und die Systemkonzeptionen seiner Zeitgenossen und Nachfolger läßt es aber wahrscheinlich werden, daß diese Etablierung der Religionsphilosophie im Kanon der philosophischen Disziplinen auch nicht gänzlich unabhängig von Hegels Vorlesungen über diesen Gegenstand zu denken ist.

(2) Unbekannt war bis in die späte Aufklärung hinein eine akademische Disziplin »Religionsphilosophie«. Natürlich lassen sich Aus-

¹ GW 4,179.

sagen über Religion und Gott oder die Götter bis in die Anfänge der Philosophie zurückverfolgen. Aber erst in den drei Jahrzehnten vor den Hegelschen Vorlesungen bildet sich die Religionsphilosophie ansatzweise als eine eigentümliche Disziplin der Philosophie heraus. Zum Kanon der Schulphilosophie, der bis in die späte Aufklärung hinein bestimmend war, gehörte wohl eine ›theologia naturalis‹ oder ›theologia rationalis‹, eine ›natürliche‹ oder ›vernünftige Gotteslehre‹. Sie war aber eine Teildisziplin der Metaphysik, und sie hatte nicht die Religion, sondern allein den Gottesgedanken – die Lehre von den Eigenschaften und die Beweise vom Dasein Gottes – zum Gegenstand. Einige weitere Themen der späteren Religionsphilosophie wurden im damaligen Naturrecht im Rahmen einer allgemeinen Pflichtenlehre verhandelt, unter dem Titel der ›officia erga Deum‹, der ›Pflichten gegen Gott‹. Doch gab es keine philosophische Disziplin, die die Religion als Religion oder gar die Religionen in ihrer geschichtlichen Vielfalt zum Thema gehabt hätte.

Unbekannt war bis in die späte Aufklärung hinein sogar der Name »Philosophie der Religion«. Er ist zuerst belegt als Titel eines von Sigmund von Storchenau, einem Wiener Jesuiten, anonym herausgegebenen mehrbändigen Werkes.² Damit ist zwar das Wort gefunden, zunächst aber noch nicht die Sache. Dies belegt ein kurzer Blick auf den Inhalt dieses Werkes: Band 1 enthält eine traditionelle natürliche Theologie, Band 3 erweist die Notwendigkeit einer Ergänzung der natürlichen Religion durch die geoffenbarte, also die christliche Religion, Band 7 widerlegt den Protestantismus als eine Quelle des Unglaubens. ›Religionsphilosophie‹ ist hier – trotz des neuen Namens – noch keine eigenständige philosophische Disziplin, sondern ein Teil der konfessionellen Apologetik: Sie dient dem Nachweis, daß die ›ächte Philosophie, wohl angewendet, eine der mächtigsten Beschützerinnen der Religion‹ sei.

Erst Carl Leonhard Reinhold – ebenfalls aus dem Umkreis der Wiener Jesuiten stammend – ist es, der trotz scharfer Polemik gegen Storchenau den Titel ›Religionsphilosophie‹ in die Debatte um Kants Ethiktheologie einführt – übrigens noch bevor diese in der

² Zur Begriffsgeschichte siehe vom Verf. den Art. »Religionsphilosophie« in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8, Sp. 748ff.

Kritik der praktischen Vernunft ausgearbeitet war. Reinhold begrüßt bereits Kants Vorblick in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* auf eine derartige ethische Begründung der philosophischen Gotteslehre und des Unsterblichkeitsgedankens als eine Aussicht auf eine »systematische Philosophie der Religion, welche die Lehre von der Wirklichkeit und Beschaffenheit des zukünftigen Lebens neben der eigentlichen Theologie . . . umfaßt.«³

Auch eine solche ›Religionsphilosophie‹, wie Reinhold sie von Kant erwartet, hat somit noch nicht die Religion zum Thema, und sie ist noch keine eigenständige Disziplin der Philosophie. Sie umfaßt zunächst lediglich die theoretischen Annahmen der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, auf die Kant – in einer eigentümlichen Wendung – innerhalb des Rahmens seiner Ethik im Interesse der Wirklichkeit sittlichen Handelns nicht verzichten zu können glaubt, also den Umkreis der Postulate der praktischen Vernunft. Doch wächst die ›Religionsphilosophie‹ bald über diesen engen Rahmen hinaus: zunächst bei den Rezipienten des Kantischen Ansatzes, schließlich aber auch bei Kant selbst – in seinem Werk über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.⁴ Denn das neue, aus Kants Sätzen zusammengesetzte Ding »Philosophie der Religion« solle – nach Ansicht eines der ersten Kritiker solcher Religionsphilosophie – uns lehren, »was reine Religion sey, und wie dieselbe beschaffen seyn müsse, wenn sie kein Gift, vielmehr ein Balsam für die Menschheit seyn soll.«⁵ Schon kurz nach Erscheinen von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* bekämpft Johann Friedrich Kleuker eine derartige Religionsphilosophie, weil das Evangelium nichts mit philosophischen Meinungen zu tun habe.⁶ Schaumann

³ Carl Leonhard Reinhold: »Briefe über die Kantische Philosophie.« In: *Der Teutsche Merkur*, Juli 1787, 71 (6. Brief) bzw. in der Fassung dieser Briefe in Buchform (1790), 238 (9. Brief).

⁴ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Akademie-Ausgabe Bd. 6.

⁵ Johann Friedrich Kleuker: *Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums, wie der Offenbarung überhaupt. Zweiter Theil, welcher eine Kritik der neuesten Philosophie der Religion enthält.* Riga 1789. Insbesondere Vorbericht und 7.

⁶ Ebenda Bd. 3 (1794), 15.

sieht hingegen den moralischen Religionsbegriff in Harmonie mit der Lehre Jesu; in seiner sehr eng an Kant angelehnten Darstellung nimmt er die Religionsphilosophie – im Sinne einer Wissenschaft von den (moralischen) Vernunftprinzipien, die der Religion zu Grunde liegen – als eine eigenständige Disziplin in den Kanon der philosophischen Wissenschaften auf.⁷ Dies überschneidet sich mit dem gleichzeitigen Vorschlag Kants, an die biblische Theologie eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre anzuschließen.⁸

Im weiteren Verlauf der 1790er Jahre bürgert sich zunächst der Terminus ›Religionsphilosophie‹ zur Bezeichnung einer solchen, im Umkreis der Transzendentalphilosophie angesiedelten Thematisierung der Religion ein. Gerade diese ursprüngliche Nähe des Terminus zum moralischen Religionsbegriff Kants erweist sich jedoch gelegentlich als Hindernis seiner allgemeinen Verbreitung. Erst nachdem sich – im Zuge des Niedergangs des moralischen Religionsbegriffs – diese Zuordnung lockert, wird der Terminus, frei von spezifischen Konnotationen, zur Bezeichnung unterschiedlicher philosophischer Bearbeitungen des Problemfeldes ›Religion‹ verwandt.

(3) Aus dem damaligen Disput um die Etablierung sowohl des Terminus als auch der Sache der »Religionsphilosophie« läßt sich ersehen, daß die Entstehung einer derartigen philosophischen Disziplin keineswegs zufällig in diese Zeit fällt. Zum Gegenstand der Philosophie wird die Religion erst und in dem Maße, in dem die Ansicht Platz greift, daß es – neben allem, was sonst zur Wirklichkeit der Religion gehören mag – auch in ihr um das ureigene Thema der Philosophie zu tun sei: um die Vernunft. Die Annahme, daß Vernunft in der Religion sei, ist die geschichtliche Bedingung der Genese der Religionsphilosophie, und sie ist bis in die beiden ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts als die zugleich systemati-

⁷ Johann Christian Gottlieb Schaumann: *Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondere zu akademischen Vorlesungen geschrieben*. Halle 1793.

⁸ Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Bd. 6, 10 (Vorrede zur ersten Ausgabe).

sche Bedingung der Möglichkeit von Religionsphilosophie angesehen worden. Gewandelt haben sich jedoch Gehalt und Umfang dessen, was dabei jeweils unter ›Vernunft‹ verstanden worden ist. Für Kant und die Kantianer der 1790er Jahre war es die praktische Vernunft, also der sittlich-vernünftige Gehalt der Religion, der es erlaubte, sie zum Gegenstand einer philosophischen Behandlung zu machen, als Erkenntnis der sittlichen Gebote als göttlicher Gebote. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in Hegels Augen, war es die in der Religion liegende Vernunft überhaupt, der Charakter der Religion als einer Form des Selbstbewußtseins des – vernünftigen – Geistes, um dessentwillen sie zum Thema der Philosophie werden konnte und als eine herausgehobene Sphäre solcher Erkenntnis werden mußte.

(4) Diese theoretische Überzeugung, daß »Vernunft in der Religion«⁹, und diese Vernunft im Rahmen eines philosophischen Systems zu explizieren sei, unterscheidet das Verständnis von Religion und Gott bereits in Hegels frühen Jenaer Systementwürfen von seinen »Jugendschriften«. Diese mühen sich in stets erneuten Ansätzen damit ab, die Religion mit Hilfe eines anfangs rousseauistischen, später vor allem eines kantianischen Instrumentariums, schließlich einer Hölderlin und dem Kreis um ihn nahestehenden Begrifflichkeit zu fassen. Hingegen versteht Hegel in seiner frühen akademischen Lehrtätigkeit ›Vernunft‹ nicht mehr im Sinne des Kantischen – moralischen – Verständnisses der Religion, als ob die Religion und der Gottesgedanke es mit den Bedingungen sittlichen Handelns zu tun hätten. Er versteht Religion aber auch nicht mehr, wie in seinen späten Frankfurter Jahren, als Erhebung des Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben¹⁰ und damit als eine dem Reflexionsstandpunkt der Philosophie überlegene Gestalt. Von seinen ersten Jenaer Schriften und Entwürfen an – also seit 1801 – sucht Hegel den Gottesgedanken und die Religion überhaupt in die

⁹ Siehe hierzu vom Verf.: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

¹⁰ Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin hrsg. von Herman Nohl. Tübingen 1907, 347.

Systematik einer Philosophie zunächst der absoluten Substanz, später des absoluten Geistes einzubringen.

In diesen Jahren ist die Geltung des moralischen Begriffs bereits allgemein erschüttert: von innen durch die sich abzeichnende Unmöglichkeit, Kants Ethiktheologie und den moralischen Religionsbegriff überhaupt plausibel zu machen, von außen durch Deutungen, die aus dem Umkreis der Romantik erwachsen: genannt seien nur Schleiermachers Reden *Über die Religion* oder die einschlägigen Fragmente etwa im *Athenäum* der Brüder Schlegel.¹¹ Die Annahme der Existenz Gottes gilt nicht mehr als bloßes Postulat der praktischen Vernunft, und die Religion nicht mehr als bloße (und streng genommen redundante) Erkenntnis der in der Autonomie der reinen praktischen Vernunft begründeten sittlichen Gebote als göttlicher Gebote.

Doch während Hegel die Kritik am moralischen Religionsbegriff mit der Romantik teilt, schließt er sich ihrem »Universalbegriff« von Religion nicht an. Vor allem sucht er den Gottesgedanken und die Religion der mit den Stichworten »Liebe«, »Gefühl«, »Anschauung« und »Ahndung« bezeichneten Sphäre zu entnehmen und sie statt dessen als Gegenstände der Vernunftkenntnis in den Kontext eines philosophischen Systems einzubringen – und nicht nur als Gegenstände neben anderen, sondern als die eigentlichen Gegenstände der Philosophie. Sie beginnt mit dem Gottesgedanken, und sie endet mit der Abhandlung der Religion. Kunst, Religion und Philosophie bilden gemeinsam die höchste Sphäre des Systems, die Hegel auch als »Gottesdienst« bezeichnet.¹² Doch die Rede vom »Gottesdienst« ist noch mißverständlich; sie unterstellt ein äußerliches Verhältnis

¹¹ [Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher:] *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin 1799, *Kritische Gesamtausgabe* Abt. I, Bd. 2: *Schriften aus der Berliner Zeit (1796–1799)*. Hrsg. von Günter Meckenstock. Berlin/New York 1984. – *Athenäum*. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Ersten Bandes Zweites Stück. Berlin 1798; siehe auch *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstert und Hans Eichner. Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken I*. München – Paderborn – Wien – Zürich 1967, 165–255.

¹² GW 4, 76.

eines menschlichen Wesens zu einem ihm gegenüberstehenden Gott. In strenger systematischer Formulierung hingegen ist die Religion für Hegel diejenige Gestalt des Selbstverhältnisses des absoluten Wesens, in der dieses »als Geist sich resumiert, in sich zurückkehrt und sich selbst erkennt, und als diese Bewegung eben das absolute Wesen ist«. ¹³

(5) Diesen Begriff der Religion arbeitet Hegel von seiner ersten Jenaer Systemskizze (1801) bis in seine letzte Berliner Vorlesung (1831) nahezu kontinuierlich aus – unterbrochen nur in seinen Bamberger und Nürnberger Jahren. Im Verlaufe der Jenaer Jahre (1801–1806) entwickelt er zunächst die frühe programmatische Formel im Rückbezug wie auch in Abgrenzung zur Metaphysik, zur Sittlichkeit (im Hegelschen, nicht mit ›Moral‹ identischen, sondern die Form menschlichen Gemeinschaftslebens bezeichnenden Sinne) und zur Kunst: Mit diesen Gebieten ist Religion mannigfach verbunden, doch ebenso sehr ist sie auf eine im einzelnen zu klärende Weise von ihnen unterschieden.

Auch jetzt aber fällt die Abhandlung der Religion noch nicht in eine eigenständige ›Religionsphilosophie‹. Das ausführlichste Zeugnis aus den frühen Jenaer Jahren bildet das »Fragment einer Naturrechtsvorlesung« (1802). ¹⁴ Es stellt die Religionsgeschichte in den Zusammenhang einer Gegenwartsdiagnose, die sich religionsphilosophischer und speziell konfessionsgeschichtlicher Termini bedient und über die Religion im traditionellen Sinne hinausführt, zur Philosophie. Die fragmentarische Überlieferung erlaubt leider nur wenige Blicke auf die Weiterentwicklung der religionsphilosophischen Thematik in den mittleren Jenaer Jahren (1803–1805). Aus dem Umkreis des Systementwurfs 1803/04 ist nur ein Fragment überliefert, ¹⁵ und der Systementwurf 1804/05 enthält keine Geistesphilosophie und somit auch keine ›Religionsphilosophie‹.

¹³ GW 5, 262 (Fragment: »Die Idee des absoluten Wesens . . .«)

¹⁴ Überliefert durch Karl Rosenkranz: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Berlin 1844, 132–141, jetzt auch in: *Philosophische Theologie und Religionsphilosophie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)* (Quellenband). Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1993, 46–51 (= Philosophisch-literarische Streitsachen 3.1).

¹⁵ GW 6, 330f (»ist nur die Form . . .«).

Dementsprechend groß ist die Differenz in der metaphysischen Grundlegung des Themas ›Religion‹ zwischen dem genannten »Fragment einer Naturrechtsvorlesung« und den einschlägigen Passagen im letzten Jenaer Systementwurf (1805/06), der ersten zwar kurzen, aber vollständig überlieferten Abhandlung des Themas »Kunst, Religion und Wissenschaft«.16 Aber selbst hier behält die Abhandlung der Religion ihren Ort in der Philosophie der Sittlichkeit, obgleich sie bereits gegenüber der ›Sittlichkeit‹ begriffliche Selbständigkeit gewonnen hat und eigentlich nur noch aus äußerlichen Gründen der Systemarchitektur nicht von deren Sphäre abgetrennt ist.

Nun, nach der konsequenten Entfaltung der auch in seiner ursprünglichen Konzeption schon enthaltenen subjektivitätsphilosophischen Momente, bestimmt Hegel die Religion als »Wissen des absoluten Geistes von sich als absolutem Geiste«: »In der Religion aber wird der Geist sich Gegenstand, als absolut allgemeines, oder als Wesen aller Natur[, des] Seyns und Thuns, und in der Gestalt des unmittelbaren Selbsts – das Selbst ist allgemeines Wissen, und die Rückkehr dadurch in sich«.17 Diesen metaphysischen Begriff der Religion expliziert Hegel nicht mehr an der »Naturmacht« oder an der »schönen Religion« der griechischen Antike, sondern am dogmatischen, d. h. am trinitätstheologischen, christologischen und ekklesiologischen Gehalt des Christentums, wie er in der Perspektive der Hegelschen Begrifflichkeit erscheint. In dem Maße, in dem Hegel die Grundbegriffe seines Systems entfaltet, gewinnt er ein affirmatives Verhältnis zur christlichen Religion, da deren Gehalt sich in der subjektivitäts- und geistesphilosophischen Begrifflichkeit seines Systems formulieren zu lassen scheint. So interpretiert Hegel die Christologie als einen in Wendungen der Vorstellung formulierten Beleg für die »innre Idee« der absoluten Religion: für die »speculative Idee, daß das Selbst, das Wirkliche, Denken ist; – Wesen und Seyn dasselbe«.18 Die spekulative Interpretation beruft sich auf den

16 GW 8, 277–287 (Manuskript »Naturphilosophie und Philosophie des Geistes«, 1805/06).

17 GW 8, 280.

18 GW 8, 282.

Gehalt der Religion als auf einen äußeren Erweis ihrer Wahrheit, doch sie verwandelt diesen Gehalt zugleich. Für sie ist Gott als die »Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes [. . .] das Selbst aller – Es ist das Wesen das reine Denken, – aber dieser Abstraction entäußert, ist er wirkliches Selbst; er ist ein Mensch, der *gemeines räumliches und zeitliches Daseyn* hat – und dieser einzelne sind alle Einzelnen«. ¹⁹ Sonst wäre Gott nicht das »Selbst aller« und nicht die »Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes« – das reine »Ich«, »der Begriff, die absolute reine Macht«. ²⁰ Die Interpretation des Theologoumenons der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur verändert dessen theologischen Sinn in einen philosophischen: Die – theologische – Einzelheit des Gottmenschen wird zur – logischen – Allgemeinheit: »die göttliche Natur ist nicht eine andre als die menschliche«. ²¹

Von ›Religion‹ ist in diesem Entwurf in einem doppelten Sinne die Rede: Im weiten Sinne bezeichnet ›Religion‹ die gesamte Sphäre des Selbstbewußtseins des Geistes in Kunst, Religion und Philosophie – und nur als ein so sich wissender ist der Geist »absoluter Geist«. Im engen Sinne meint ›Religion‹ diejenige Gestalt dieses Selbstbewußtseins des Geistes, die sich der Form der Vorstellung bedient und sich dadurch von Kunst und Philosophie unterscheidet, die denselben Gegenstand in der Form der Anschauung bzw. des begreifenden Denkens thematisieren. ²² Mit dieser vermögentheoretischen Binnendifferenzierung der Religion als der Sphäre des sich als sich erkennenden und eben darin und nur insofern absoluten Geistes ist aber zugleich ein Ansatzpunkt zur Kritik der Religion im engeren Sinne gegeben, die in der *Phänomenologie des Geistes* sehr deutlich zum Ausdruck kommt und den Überstieg über die Sphäre der Religion im engeren Sinne zum »absoluten Wissen« erfordert. Die Religion ist wohl das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes; in ihr ist das Wesen dasjenige »Selbstbewußtseyn, das sich alle Wahrheit ist, und in dieser alle Wirklichkeit enthält«. ²³ Weil aber Religion ihren Gegenstand, den Geist, nur in Form der Vorstellung und

¹⁹ GW 8, 280.

²⁰ GW 8, 281.

²¹ GW 8, 280.

²² GW 8, 265.

²³ GW 9, 367 (*Phänomenologie des Geistes*).

nicht des begreifenden Wissens hat, erkennt sie ihn nicht als das, was er eigentlich ist. Auch die christliche, die »absolute Religion«, ist »das geistige Selbstbewußtseyn, das sich nicht als dieses Gegenstand ist, oder sich nicht zum Bewußtseyn seiner selbst aufschließt«. ²⁴

(6) Auch in diesen letzten Jenaer Arbeiten gewinnt die Abhandlung der Religion – wie auch die der Kunst – noch nicht die Eigenständigkeit einer philosophischen Disziplin. Zum Teil mag dies an den bereits genannten Erwägungen Hegels zur Systemarchitektur liegen, zum anderen Teil jedoch daran, daß die Abhandlung der Religion sich zwar von der der Sittlichkeit unterscheidet und sich auf einen sehr spezifischen Religionsbegriff stützt, aber immer noch wenig Ansätze erkennen läßt, wie dieser Begriff zu einer eigenständigen Disziplin entfaltet werden könnte. Der rote Faden der Abhandlung der Religion ist noch immer – wie schon im »Fragment einer Naturrechtsvorlesung« – die Religionsgeschichte. Von ihr fällt erst ein sehr kleiner, allerdings zunehmend größer werdender Ausschnitt in Hegels Blick: zunächst, in der Naturrechtsvorlesung, neben dem Christentum nur die klassisch-griechische Religion, die hier als »Naturreligion« angesprochen wird, sowie die römische Religion und die Religion Israels, der jedoch nur wenige Bemerkungen gewidmet sind; wenig später unterscheidet Hegel die archaische von der klassischen Religion Griechenlands. ²⁵ Die *Phänomenologie des Geistes* schließlich zieht eine Linie von der Lichtreligion Israels ²⁶ über die indische Blumenreligion und die ägyptische Tierreligion zur griechischen Kunstreligion und weiter zur christlichen Religion. »Religionsphilosophie« ist hier ausschließlich philosophische Interpretation der Religionsgeschichte. Eine eigene systematische Durchführung der Religionsphilosophie – neben dieser geschichtlichen – hat Hegel jedoch vor seinen Berliner Vorlesungen über Religionsphilosophie nirgends erkennen lassen.

²⁴ GW 9, 420.

²⁵ GW 5, 374f (Fragment: »seiner Form . . .«); GW 8, 280 (»Naturphilosophie und Philosophie des Geistes«).

²⁶ Zur Identifikation der Religion des »Lichtwesens« mit der Religion Israels siehe vom Verf: *Die Vernunft in der Religion*, 209–215.

Ohnehin bilden die fünfzehn auf die *Phänomenologie des Geistes* folgenden Jahre, also die Bamberger, Nürnberger und Heidelberger Jahre, denjenigen Zeitraum, aus dem die spärlichsten Zeugnisse für diesen Systemteil überliefert sind²⁷ – zumal eine längere Passage, die Karl Rosenkranz § 207 der *Nürnberger Enzyklopädie* anfügt, in den Umkreis des ersten Berliner Kollegs gehört.²⁸ Reicher ist der Ertrag der Heidelberger Jahre für die Religionsphilosophie: In ihnen hat Hegel den auch später nur geringfügig geänderten Abschnitt der *Enzyklopädie* über »Die geoffenbarte Religion« sowie die zugehörigen »Notizen« formuliert.²⁹ Auch damit hat aber die Religionsphilosophie nicht ihre systematische Form gefunden. Sogar in seinen beiden ersten Berliner Kollegien ist Hegel noch auf der Suche nach einer Gestalt der Religionsphilosophie, die es erlaubt, den im Umriß bereits in seinem ersten Jenaer Jahr skizzierten Grundgedanken als eine eigenständige Disziplin und in einer dem Prinzip des Systems angemessenen Weise zu explizieren.

II. Zur systematischen Gestalt

(1) Ihrem spekulativen Begriff nach ist Religion nicht ein Verhältnis, das sich der Mensch – aus welchen Gründen auch immer – zu einem ihm gegenüberstehenden Gott gibt; ebensowenig ist sie ein Verhältnis, das Gott sich zum Menschen gibt. Unter Voraussetzung einer derartigen, zwei für sich bestehende, feste Subjekte voraussetzenden Gott-Mensch-Struktur läßt sich das Proprium der Religion für Hegel gar nicht in den Blick bringen. Religion ist ein Selbstverhältnis des Geistes; sie ist »der Geist, der seines Wesens, seiner selbst bewußt ist. Der Geist ist bewußt, und das, dessen er bewußt ist, ist

²⁷ Siehe hierzu vom Verf.: *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt 1983 (Erträge der Forschung, 201), 69–73.

²⁸ Siehe den Editorischen Bericht des Verf., GW 17, 361f.

²⁹ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Berlin 1817, §§ 465–471; »Hegels Notizen zum absoluten Geist.« Eingeleitet und hrsg. von Helmut Schneider. In: *Hegel-Studien* 9 (1974), 9–38.

der wahrhafte wesentliche Geist; dieser ist sein Wesen, nicht das Wesen eines Anderen.«³⁰

Dieser im Kern bereits zu Beginn der Jenaer Jahre gefaßte Grundgedanke der Hegelschen Religionsphilosophie steht in scharfem Kontrast zu den Ansätzen, die ihr geschichtlich vorausgehen, wie auch zu denen seiner Zeitgenossen. Gegenüber einer romantischen Ablösung des Religionsbegriffs vom Gottesgedanken³¹ hält Hegel – bei aller Distanz zum traditionellen Gottesgedanken – mit großem Nachdruck an der Möglichkeit der Gotteserkenntnis und an der konstitutiven Funktion des Gottesgedankens für das Wissen überhaupt fest. Ein Begriff von Religion, der ohne den Gottesgedanken auskommen zu können glaubte, vernichtete ihren bestimmten Sinn und ihre Berechtigung: Religion wäre dann ja nicht das Selbstbewußtsein des Absoluten.

Sosehr aber Hegels Religionsphilosophie gegen eine derartige »Religion ohne Gott« als ein bloßes romantisches Linienziehen ins Blaue polemisiert, sosehr weiß sie sich von der vorkantischen theologia naturalis geschieden. Die spekulative Religionsphilosophie schließt zwar auch eine philosophische Theologie in sich; gleichwohl ist sie nicht eine neue Form von natürlicher Theologie. Denn die natürliche Theologie betrachtet Gott als ein ›ens‹ oder – in seinem höchsten Begriff – als das ›ens realissimum‹ oder ›ens summe perfectum‹, als das vollkommenste Wesen. Damit verfehlt sie in Hegels Sicht den Gottesgedanken, weil sie Gott nicht als Geist faßt, sondern zu einem hohlen Abstraktum entleert. Selbst wenn sich das Wort ›Geist‹ im Kontext der natürlichen Theologie hier und da nachweisen ließe, so wäre es doch nur ein leeres Wort, ohne den Sinn, den Hegels Religionsphilosophie in modifizierender Anknüpfung an den griechischen Begriff des Nous damit verbindet. Denn der Begriff des Geistes enthält den Begriff der differenzierten Identität des einzelnen und des allgemeinen Geistes sowie die Struktur der Entfaltung und deren Aufhebung im Wissen des Geistes von der

³⁰ Siehe vorliegenden Band, 86.

³¹ Siehe vom Verf: Art. »Religion. VII. Kant, Anhänger und Gegner, Deutscher Idealismus.« In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8, 673–683, insbes. 677–679.

Identität mit seinem Wesen, also das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes. Diese Momente bilden aber die Struktur der Religion: »Gott ist wesentlich in seiner Gemeinde, hat eine Gemeinde, ist sich gegenständlich und ist dies wahrhaft nur im Selbstbewußtsein; seine höchste Bestimmung selbst ist Selbstbewußtsein. Der Begriff von Gott führt daher notwendig für sich selbst zur Religion.«³²

(2) Dieser spekulative Begriff Gottes und der Religion – die Durchführung des spekulativen Theologie als Religionsphilosophie und die Erkenntnis der Religionsphilosophie als spekulativer Theologie – steht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum Gottesgedanken der natürlichen wie auch der moralischen Theologie. Zur Zeit des Beginns der Berliner Vorlesungen Hegels war diese jedoch kein ernsthafter Gegner mehr. Kennzeichnend für die Jahre um 1820 waren andere, unter sich durchaus gegensätzliche Richtungen, zu denen sich Hegels Religionsphilosophie in einen nicht minder pointierten Kontrast stellt – ob er nun offen oder versteckt gegen sie polemisiert.

Mit fast gänzlichem Stillschweigen übergeht Hegel denjenigen Streit um die philosophische Theologie, der das zweite Jahrzehnt des Jahrhunderts erfüllt: den »Streit um die Göttlichen Dinge«, der zunächst zwischen Jacobi und Schelling ausgefochten wird, dann aber eine Reihe weiterer Stellungnahmen provoziert – von Jakob Salat über Jakob Friedrich Fries und Carl Leonhard Reinhold bis hin zu Friedrich Schlegel und Goethe.³³ Für dieses Schweigen läßt sich eine Reihe von Gründen vorbringen: von dem Umstand, daß Hegel in der heftigsten Phase dieses Streits gänzlich von der Arbeit an seiner *Wissenschaft der Logik* absorbiert war,³⁴ über äußere Rücksichten, die er in seiner damaligen Stellung als Rektor eines Nürnberger Gymnasiums zu nehmen hatte, bis hin zu der Erwägung, daß Hegel damals mit beiden Kontrahenten in gespannter Beziehung stand und sich uneingeschränkt wohl weder für den einen noch für

³² Siehe unten, 96.

³³ Siehe hierzu die Beiträge und Quellen in *Philosophische Theologie und Religionsphilosophie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1993 (= Philosophisch-literarische Streitsachen 3 und 3.1).

³⁴ Hegel: *Wissenschaft der Logik*. 3 Bde. Nürnberg 1812–16; GW 11–12.

den anderen engagieren mochte, was auch in seiner Rezension des einschlägigen Bandes von Jacobis Werken anklingt.³⁵

Entscheidend für seine Zurückhaltung ist ohne Zweifel, daß er den Ansatz des einen wie den des anderen für unzureichend hält, und zwar sowohl aus sachlichen wie auch aus methodologischen Gründen: Jacobis Rückgang auf eine nicht wissenschaftlich explizierbare innere Offenbarung, die ihm einen persönlichen Gott zeigt, über den sich nicht viel sagen läßt, außer daß er mit dem christlichen eine Reihe von Zügen gemein hat, ist für Hegel ebenso methodologisch mißlungen und im Resultat unbefriedigend wie Schellings vorgeblich wissenschaftlicher Erweis des Theismus. Denn ein solcher Erweis ist in Hegels Augen nicht zu führen mittels einer in vielem dem Mythos nahestehenden Rede über die Natur (oder gar über Ungrund und Grund) in Gott. Zu führen ist er allein in einem System der philosophischen Wissenschaften, das die Gesamtheit des Wissens umgreift – von der Logik (in der Bedeutung einer philosophischen Theologie) bis hin zur Religionsphilosophie, in der die Wahrheit des anfänglichen Gedankens eingelöst und Gott als Geist begriffen wird: als das absolute Wesen, das sich im Anderen seiner selbst als absolutes Wesen erkennt, und das heißt: als Geist, der im endlichen Geist seiner selbst bewußt wird.

(3) Beide Formen einer Rede von Gott verfehlen, was Hegel philosophisch für entscheidend hält und auch als von der christlichen Religion geboten ansieht: Gott als Geist zu begreifen. Zu Beginn seiner Kollegien über Religionsphilosophie hegt Hegel den Verdacht, daß zumindest ein weiterer Ansatz ebenfalls philosophisch wie theologisch hinter die große Aufgabe einer Erneuerung der philosophischen Theologie ineins mit der Religionsphilosophie zurückfalle: der Ansatz seines Kollegen und – sowohl in religionsphilosophischer als auch in politischer Hinsicht – Antipoden an der Theologischen Fakultät, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Und dieser Verdacht scheint sogar Hegels Entschluß zum Vortrag der

³⁵ Siehe Hegel: [Jacobi-Rezension]. In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807) (Quellenband)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1993, 387–405 (= Philosophisch-literarische Streitsachen 2.1), insbesondere 400.

Religionsphilosophie – zumindest zu diesem Zeitpunkt – ausgelöst zu haben.

Zu Beginn der 1820er Jahre hat Hegel noch kein Kolleg über Religionsphilosophie gelesen. Es gibt auch kein Zeugnis dafür, daß er damals beabsichtigt habe, solche Vorlesungen zu halten. Noch in einem Votum an den Rektor der Berliner Universität vom 5. Mai 1820 ist die Religionsphilosophie nicht als eine eigenständige Disziplin aufgeführt. Hegel nennt hier im Rahmen der Philosophie des Geistes neben »Anthropologie und Psychologie« nur die »Ästhetik, die sich zugleich auf *Religionsphilosophie* bezieht.«³⁶ Doch knapp ein Jahr später hält Hegel bereits die erste Vorlesung über die Philosophie der Religion. Es scheint, als ob dieser Schritt – zumindest der Zeitpunkt, zu dem er erfolgt – nicht allein dem rein immanenten, leidenschaftslosen Gang der Erkenntnis und des Interesses an der Ausbildung dieses Themas zu einer selbständigen Disziplin entsprungen sei. Denn der erste Band von Schleiermachers *Glaubenslehre* erscheint gleichzeitig mit Hegels erstem Kolleg: Ende Juni 1821 erhält Schleiermacher die ersten Exemplare seines Werkes.³⁷

Im Blick auf dieses zeitliche Zusammentreffen fällt es schwer, an eine bloß zufällige Konstellation oder an einen eigentümlichen Zug der Zeit zu glauben, zumal wenn man an gleichzeitige und wenig spätere briefliche Äußerungen Hegels denkt. Am 9. Mai 1821, also noch während des Semesters, schreibt Hegel an Carl Daub, er erwarte begierig dessen Dogmatik, zumal er selber gerade Religionsphilosophie lese, und er fährt fort: »Schleiermacher läßt, soviel ich höre, gegenwärtig gleichfalls an einer Dogmatik drucken. Die Xenie fällt mir ein: ›Lange kann man mit Rechenpfennigen zahlen, doch endlich muß man den Beutel doch ziehn!‹ Ob dieser Beutel

³⁶ Hegel: *Nürnberger Schriften*. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht 1808–1816. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1938, XXXIIIff, Fußnote 1.

³⁷ Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Berlin 1821; *Kritische Gesamtausgabe* Abt. I, Bd. 7/1. Hrsg. von Hermann Peiter. Berlin/New York 1980, XXX.

aber auch weiter nichts als Rechenpfennige ausschütten wird, müssen wir sehen.«³⁸

Diese Prüfung nimmt Hegel unmittelbar nach dem Erscheinen der *Glaubenslehre* vor: Seine vorbereitenden Notizen und seine Niederschrift der Darstellung der römischen Religion zeigen deutliche Spuren der Auseinandersetzung mit Schleiermachers Werk bzw. zumindest mit dessen einleitenden Partien und insbesondere mit Schleiermachers Formel »Gefühl der Abhängigkeit« (§ 9). Während Hegel sich später insbesondere gegen die Rede von »Gefühl« wendet, steht hier, in seinen ersten Reaktionen, die Rede von »Abhängigkeit« im Vordergrund seiner Kritik: Als konsequenter Ausdruck solchen Abhängigkeitsgefühls bezeichnet Hegel die religiöse Verehrung der römischen Kaiser, in letzter Konsequenz sogar die Anbetung des Teufels.³⁹

Diese vielfältigen Bezüge berechtigen zu der Vermutung, daß Hegels Vorlesungen über Religionsphilosophie neben ihrer immanent-philosophischen Bestimmung als Explikation eines Teils seines Systems auch als Instrument einer akademischen philosophisch-theologischen Auseinandersetzung gedacht waren. Zusätzlich finden sich Hinweise auf eine religionspolitische Dimension der Kontroverse. Denn nach Erscheinen der *Glaubenslehre* schreibt Hegel in einem Brief an seinen ehemaligen Heidelberger Schüler Hinrichs: »von Daub erwarte ich eine offene Erklärung, ob denn das die Dogmatik der unierten evangelischen Kirche sei, was man uns, – freilich in einem *erst* ersten Teile . . . – als solche zu bieten die Unverschämtheit und Plattheit gehabt hat.«⁴⁰ Noch deutlicher wird der

³⁸ Hegel an Carl Daub, 9. Mai 1821. In: *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Bd. 2, Hamburg 31963, 262.

³⁹ Siehe vorliegende Ausgabe, Teil 2, 64, sowie GW 17, 324 (»Blätter zur Religionsphilosophie«) und den Editorischen Bericht zu GW 17, 354f; zum Kontext siehe vom Verf.: »Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers.« In: *Schleiermacher-Archiv*, Bd. 1, Berlin/New York 1985, 1157ff. – Zur weiteren Kritik Hegels siehe sein Exzerpt aus Schleiermachers *Glaubenslehre* in Hegel: *Berliner Schriften*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1956, 708.

⁴⁰ Hegel an Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, 4. April 1822. Ebenda. 303.

Konflikt in einem nur drei Tage späteren Schreiben: »Es tut not, daß wir nach und nach lauter werden.«⁴¹ Aus dieser Situation heraus ist auch Hegels Vorrede zu der Religionsphilosophie seines Heidelberger Schülers Hinrichs zu verstehen. Ihre bekannte Polemik gegen Schleiermachers Rückgriff auf das »Gefühl« – wenn sich die Religion auf das »Gefühl der Abhängigkeit« gründe, so sei der Hund der beste Christi⁴² – ist weniger als private Verunglimpfung eines Kollegen zu lesen denn als Instrument einer religionspolitischen Auseinandersetzung um die theologischen Fundamente der Evangelischen Kirche der Union in Preußen.

In Hegels Sicht wiederholt Schleiermacher gleichsam den Fehler der Einseitigkeit, den Jacobi und Schelling im Streit um die Göttlichen Dinge begangen haben, jedoch vom anderen Extrem aus: Während sie den Gedanken eines persönlichen Gottes oder gar einen wissenschaftlichen Erweis des Theismus ohne Einbeziehung des endlichen Geistes, also der Religion konzipieren, sucht Schleiermacher das Problem lediglich vom endlichen Geiste – vom religiösen Bewußtsein, von den »frommen Erregungen« – her zu lösen. Dieser gegenüber der Tradition in der Tat radikale Neuansatz hat bis in die beiden ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts viele Nachfolger gefunden. In Hegels Sicht ist er jedoch nicht tragfähig: Vom religiösen Bewußtsein aus läßt sich der Gottesgedanke nicht sichern; er bleibt abhängig von dem, was sich von ihm als abhängig zu fühlen oder zu wissen behauptet.⁴³ Während Jacobi und Schelling nicht den Weg vom Gottesgedanken zur Religion gehen – während sie die philosophische Theologie ohne Religionsphilosophie entwickeln und deshalb auch den Gottesgedanken verfehlen, kommt Schleiermacher nicht über einen Ansatz am religiösen Bewußtsein hinaus,

⁴¹ Hegel an Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, 7. April 1822. Ebenda. 305.

⁴² Siehe Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs: *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*. [...] Mit einem Vorworte von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Heidelberg 1822, XVIIIff.

⁴³ Die Aporie dieses Ansatzes hat Falk Wagner sehr klar herausgearbeitet; siehe dessen *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh 1986, insbesondere 523ff: »§ 12. Theorie und Struktur des religiösen Bewußtseins.«

der wegen des Mangels einer philosophischen Theologie letztlich auch die Eigentümlichkeit des religiösen Bewußtseins verfehlt, in dessen Namen und vermeintlichem Interesse er formuliert ist.

Demgegenüber ist Hegels spekulative Religionsphilosophie in Einem philosophische Theologie und Religionsphilosophie. Philosophische Theologie ist sie nicht so sehr darin, daß sie in einer gesonderten, der *theologia naturalis* vergleichbaren Disziplin einen Gottesbegriff formuliert, als daß sie die philosophisch-theologische Dignität der absoluten Idee der Logik darlegt⁴⁴ und aufzeigt, daß die philosophische Theologie letztlich auch noch die Religionsphilosophie einschließen muß. Ein anderer Ansatz verfehlt den Gottesgedanken, gerade weil er ihn der Religion gegenüber festzuhalten versuchte. Gott muß als Geist gedacht werden, und das heißt: Gott muß wesentlich als in der Religion gewußter und in seiner Identität mit dem endlichen Geist gedacht werden. Andererseits ist die Religionsphilosophie im Innersten philosophische Theologie: sofern eben Religion absoluter Geist und als solcher Wissen des Geistes von seinem eigenen Wesen als der höchsten Wirklichkeit ist. In der fortschreitenden Ausarbeitung dieses Gedankens der Verschränkung von allgemeinem und einzelner Geist und deshalb auch von philosophischer Theologie und Religionsphilosophie liegt das Proprium der vier religionsphilosophischen Kollegien der Jahre 1821, 1824, 1827 und 1831.

(4) Diese Ausarbeitung erfolgt in enger Rückbindung einerseits an die systematischen Grundlagen seiner Philosophie überhaupt, wie sie insbesondere in der *Wissenschaft der Logik* entwickelt und in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, im Begriff des Geistes, angedeutet sind,⁴⁵ andererseits an die geschichtlich vorhandenen Religionen. Hegel thematisiert sie tendenziell in der damals erreichbaren Vollständigkeit, obgleich dies für sein systematisch-religionsphilosophisches Interesse gar nicht erforderlich ist. Es ist deshalb eine wohlfeile Kritik, dieser erstmals von ihm angestrebten Vollständigkeit einer philosophischen Behandlung der geschichtlichen Religionen die im Verlauf des 19. Jahrhunderts erworbenen

⁴⁴ Siehe unten, 35.

⁴⁵ GW 20, insbesondere §§ 381–384 und §§ 553f.

oder gar unsere heutigen Kenntnisse auf diesem Gebiet entgegengesetzt zu wollen. Diese beiden Seiten der Ausarbeitung – die geschichtliche und die spekulative – fallen jedoch nicht auseinander. Die Bearbeitung des geschichtlichen Materials erfolgt nach den spekulativen Prinzipien, aber in dieser Bearbeitung überprüft und korrigiert Hegel seine Prinzipien: nicht den Begriff der Religion als des Selbstbewußtseins des absoluten Geistes, sondern das begriffliche Instrumentarium, das er einsetzt, um diese Deutung im Systemzusammenhang plausibel durchzuführen.

Die Duplizität dieser Aufgabe folgt aus Hegels Verständnis des Wesens und der Methode der Philosophie überhaupt, wie er sie in dem Satz festhält, es sei die Aufgabe der Philosophie, das, was ist, zu begreifen, da das, was sei, die Vernunft sei.⁴⁶ So hat auch die Religionsphilosophie, wie Hegel mehrfach einschärft, nicht die Aufgabe, dieses oder jenes »Subjekt zur Religion zu bewegen, es religiös zu machen, wenn es nichts von Religion in sich hat oder haben wollte«.⁴⁷ Ebensowenig ist es ihre Aufgabe, eine ideale Religion zu entwerfen. Sie hat vielmehr »zu ihrem Endzweck, die Religion, die ist, zu erkennen und zu begreifen«.⁴⁸ Dieses Erkennen und Begreifen aber ist sicherlich kein bloßes Beschreiben oder Referieren des von den Quellen Überlieferten. Es besteht in der, Rechtfertigung und Kritik einschließenden, Vermittlung des historisch Gegebenen mit dem im System entfalteten Begriff des Geistes. Nur auf diese Weise kann das, was ist, als etwas Vernünftiges erkannt werden. Doch folgt daraus unvermeidlich, daß die »begriffene« Gestalt einer Religion nicht mit dem Selbstverständnis des Begriffenen identisch ist. Diese Differenz zwischen dem Selbstverständnis des zu Begreifenden und dem von der Philosophie Begriffenen hat sie jedoch mit jeder wissenschaftlichen Thematisierung religiöser Phänomene gemein – ohne daß man um dieser Differenz willen eine derartige Erkenntnis schlechthin verwerfen dürfte.

Jede Religion, sofern sie eben Religion überhaupt ist, gilt der Religionsphilosophie Hegels als ein Verhältnis des Geistes zum Geiste

⁴⁶ W 8, 19.

⁴⁷ Siehe vorliegenden Band, 10.

⁴⁸ Ebenda.

– sei es auch als ein noch so unvollkommenes, in dem der Geist sich noch nicht in einer seinem Begriff angemessenen Weise erfaßt. Jede Religion ist deshalb eine Gestalt des absoluten Geistes – und nicht etwa nur die »vollendete Religion« als die letzte, der Religionsgeschichte schon überhobene Gestalt. »Absoluter Geist« – diese von Feuerbach bis heute im kritischen Interesse gern mystifizierte Wendung bedeutet ja keineswegs eine Mystifikation, sondern eine Gestalt, in der Geistiges sich auf sich selbst richtet und sein Wesen als etwas Geistiges zu erkennen sucht: in Kunst, Religion und Philosophie. Sowenig diese etwas Mystisches sind, sowenig ist es der »absolute Geist«. Zur Diskussion kann lediglich stehen, ob Kunst, Religion und Philosophie als Gestalten gedacht werden können, in denen sich Geistiges erkennt. In Hegels Sicht bilden sie jeweils eine mehr oder minder gelingende oder mißlingende Gestalt der Selbsterkenntnis des Geistes, sei es in der Weise einer orientalischen »Naturreligion«, sei es in der Weise der antiken Mythologie oder der jüdischen oder der christlichen Religion. Mit dieser Auszeichnung aller Religionen als Formen des absoluten Geistes ist aber keineswegs der Beliebigkeit das Feld eröffnet. Es gibt ein Kriterium, das den Grad des Mißlingens oder Gelingens zu bestimmen erlaubt – und dies ist eben der Begriff des Geistes selber, insbesondere in seiner Konkretion im Religionsbegriff. Die systematische Voraussetzung der spekulativen Religionsphilosophie liegt somit im Begriff des Geistes, wie Hegel ihn unter anderem in seiner *Enzyklopädie* ausgearbeitet hat – auch wenn er dies in seinen beiden ersten Kollegien nicht hinreichend deutlich zum Ausdruck bringt.

(5) Den entscheidenden Schritt zur Ausarbeitung der Systemform seiner Religionsphilosophie vollzieht Hegel mit der Dreigliederung der Vorlesungen in den »Begriff der Religion«, die »Bestimmte Religion« (d. h. die verschiedenen geschichtlichen Gestalten der Religion) und – davon abgehoben – die »Vollendete Religion«. Diese dreigliedrige Konzeption führt Hegel erstmals in der Vorlesung von 1821 durch; von da ab bleibt sie als einziges Strukturelement der religionsphilosophischen Vorlesungen konstant. Sie darf aber nicht als Ausdruck eines Schematismus, eines vermeintlich vorgegebenen Systemzwangs mißverstanden werden. Sie ist ja keineswegs typisch, sondern vielmehr singulär in Hegels System – auch wenn er einmal

behauptet, dies sei »immer der Gang in aller Wissenschaft: zuerst der Begriff, dann die Bestimmtheit des Begriffs, die Realität, Objektivität, und endlich dies, daß der erste Begriff sich selbst Gegenstand ist, für sich selbst ist, sich selbst gegenständlich wird, sich zu sich selbst verhält.«⁴⁹ Falls dies zuträfe, wäre die Religionsphilosophie die einzige »begriffsgemäße« Disziplin seines Systems. Dies wird man nicht behaupten wollen. Der Grund dieser exklusiv in der Religionsphilosophie durchgeführten Dreiteilung liegt vielmehr in ihrer engen Affinität zum Begriff des Geistes. In der Religion – als einer der höchsten Gestalten des Geistes – ist dessen Struktur bereits so rein ausgeprägt, daß diese zugleich das Strukturprinzip der Philosophie der Religion bildet. Diese Nähe des Begriffs der Religion zum Begriff des Geistes überhaupt spricht Hegel auch selber aus: »Der Begriff, den wir hier vor uns haben, ist nun ohnehin der Geist selbst; es ist der Geist selbst, der diese Entwicklung und auf diese Weise tätig ist.«⁵⁰

Die Dreigliederung der religionsphilosophischen Vorlesungen in den »Begriff der Religion«, in dessen Realität in der »Bestimmten Religion« und in das Selbstbewußtsein dieses Begriffs in der »Vollendeten Religion« folgt aus der Struktur des Geistes. Mit dieser Konzeption verabschiedet Hegel im ersten Berliner Kolleg seine frühere, noch die *Phänomenologie des Geistes* prägende, bloß historische Strukturierung des Themas ›Religion‹. Erst dadurch wird aus der philosophischen Interpretation der Religionsgeschichte eine eigenständige Disziplin ›Religionsphilosophie‹. Formal läßt sich dieser Vorgang beschreiben als Abtrennung einer Erörterung des »Begriffs der Religion« und der »Vollendeten Religion« von dem geschichtlichen Leitfadens. Doch handelt es sich bei dieser neuartigen Exposition nicht um zwei von einander unabhängige Operationen, sondern um zwei Seiten desselben Wandels. Die Herauslösung des Christentums aus der Religionsgeschichte ist ermöglicht, aber auch gerechtfertigt durch die erstmals selbständige Explikation eines »Begriffs der Religion«: Nur wenn es möglich ist, den Begriff der Religion für sich selbst herauszuarbeiten, läßt sich eine Gestalt der

⁴⁹ Siehe Teil 3 (parallel V 5), 177.

⁵⁰ Siehe unten, 85.

Religionsgeschichte als diejenige auszeichnen, die diesem Begriff vollständig angemessen ist. Auf diese Verhältnisse werden die Einleitungen zum zweiten bzw. zum dritten Teil dieser Ausgabe näher eingehen.

(6) Auf Grund der Dreigliederung der Vorlesungen, der Ablösung des »Begriffs der Religion« von der Religionsgeschichte stellt sich für Hegel die Aufgabe, die Binnenstruktur des neuen ersten, dem »Begriff der Religion« gewidmeten Teils der Vorlesungen frei von einem Rückgriff auf geschichtliche Strukturen zu entwerfen und damit zugleich die begriffliche Grundlage für die religionsphilosophischen Vorlesungen überhaupt zu exponieren. Unter »Begriff der Religion« im systematisch strengen Sinne ist ja nicht die bloße Nominaldefinition zu verstehen, was Religion sei. Ebenso wenig geht es hier um die Angabe eines Weges, wie man sich aus der landläufigen Vorstellung von Religion zum spekulativen Begriff der Religion erheben könne, oder gar um ein äußerliches Rasonement über Themen, die mit ›Religion‹ in Zusammenhang stehen – etwa über das Verhältnis von Religion und Kunst oder Religion und Philosophie. Diesen unzutreffenden Eindruck gewinnt man allerdings aus Hegels Manuskript von 1821: Hier scheint es, als sei eben dies die Aufgabe des ersten Teils der Religionsphilosophie: einen Begriff von Religion aus der Vorstellung zu erheben (Abschnitt a), seine Notwendigkeit zu erkennen (Abschnitte b und c) und schließlich das Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie anzugeben (Abschnitt d). Aus den späteren Kollegien, insbesondere aus dem Kolleg 1827, läßt sich aber ersehen, daß dies gerade nicht der systematische Sinn des »Begriffs der Religion« ist: ›Exposition des Begriffs der Religion‹ bedeutet, die Momente desjenigen Selbstverhältnisses des Geistes zu entwickeln, das als ›Religion‹ bezeichnet wird. Von dieser späten Durchbildung aus läßt sich jedoch erkennen, daß Hegel bereits in seinem Manuskript die erst später ausgeführte Explikation des Begriffs des Geistes vorschwebt. Denn auch dort nennt Hegel – in Analogie zum Begriff des Geistes, wie er auch in § 553f der *Enzyklopädie*⁵¹ formuliert ist – die Momente des Begriffs der Religion: zunächst das Moment der absoluten Einheit, d. h. des absoluten, sub-

⁵¹ Vgl. Hegel: *Enzyklopädie* (1817), §§ 453, 455.

stantiellen Inhalts; sodann das Moment der Trennung, des Andersseins, und schließlich das subjektive Moment: »daß das Selbstbewußtsein des Geistigen selbst ewiges, absolutes Moment ist«. ⁵²

Diese drei Momente des Selbstverhältnisses des Geistes bilden die Momente des Begriffs der Religion. In seinem Manuskript nennt Hegel sie nur, ohne den ersten Teil seiner Vorlesungen durch sie zu strukturieren. In seinem zweiten Kolleg exponiert Hegel diesen Begriff in der »Übersicht über den Gang unserer Abhandlung«⁵³, doch befolgt er diese Einteilung bei der Durchführung des ersten Teils gar nicht; statt dessen lehnt er sich wiederum an Themen des ersten Kollegs an. Erst die beiden letzten Kollegien entfalten den »Begriff der Religion« in der genannten Form: Der »Begriff der Religion« besteht in gar nichts anderem als in der systematischen Entfaltung der Momente des Selbstverhältnisses des Geistes. Erst damit hat dieser Teil der Religionsphilosophie die ihm angemessene Form gefunden: Abschnitt »A. Der Begriff Gottes« expliziert das erste Moment, das der absoluten Einheit; Abschnitt »B. Das Wissen von Gott« das zweite, das Moment der im religiösen Wissen stattfindenden Getrenntheit des Ich und seines Gegenstandes, und Abschnitt »C. Der Kultus« entwickelt das dritte Moment – das Selbstbewußtsein des Geistigen, das diese im vorstellungsmäßigen Wissen festgehaltene Getrenntheit eines göttlichen und eines menschlichen Subjekts überwindet und zum Sichwissen des Geistes führt, zum Selbstbewußtsein des absoluten Geistes.

(7) Bei dieser Dreigliederung handelt es sich somit für Hegel nicht um eine bloß beliebige, auch anders zu wählende Darstellungsform, sondern um eine durch die Natur des Inhalts bestimmte, notwendige Strukturierung. Nur in dem Maße, in dem die Darlegung des »Begriffs der Religion« die Explikation dieser seiner Momente ist, handelt es sich bei ihr um die Explikation des Inhalts selbst und nicht um ein der Sache äußerlich bleibendes Räsonelement.

Deshalb liegt – zum einen – in der Entwicklung dieser Form aus dem Begriff des Geistes die entscheidende Weiterbildung der Reli-

⁵² Siehe unten, 103–106.

⁵³ Siehe unten, 55f.

gionsphilosophie in den Berliner Jahren. Sie ist die notwendige Bedingung einer philosophisch ausgewiesenen, begrifflichen Rede von Gott und von der Religion. Die Legitimation der Rede von Gott kann nur aus der Philosophie selber erwachsen, und die Vernunft in der Religion kann allein dadurch begriffen werden, daß die Philosophie den Begriff der Religion aus sich selber als einen Vernunftbegriff entwirft – als den Begriff des Selbstbewußtseins des eben darin und allein darin absoluten Geistes. Sie kann sich weder den Gottes- noch den Religionsbegriff von außen her, etwa von der Tradition vorgeben lassen. Nicht allein methodologische Gründe schließen dies aus. Auch für Hegel ist es ein Faktum, daß diese Tradition in der Aufklärung ihre Fundierungskraft eingebüßt, und unwiederbringlich eingebüßt hat. Angesichts des Verlustes sämtlicher traditioneller Begründungsformen kann der Inhalt dieser Tradition allein durch seine Rekonstruktion als Vernunftinhalt bewahrt werden: Allein die Flucht in den Begriff entzieht ihn dem Zugriff des zerstörenden Verstandes. Daß aber das begreifende Denken im Stande sei, dem bedrohten absoluten Inhalt eine solche Zuflucht zu gewähren – und das heißt: ihn aus sich selber zu erzeugen –, muß sich in der Religionsphilosophie erweisen, und zwar zunächst in ihrem ersten Teil. In der Explikation des spekulativen Begriffs der Religion steht deshalb die Möglichkeit einer philosophisch ausgewiesenen Rede von Gott und der Religion auf dem Spiel. Die Stringenz der gedanklichen Entwicklung entscheidet über das Gelingen oder Mißlingen der Neubegründung des Gottes- und des Religionsbegriffs.

(8) Und deshalb kann – zum anderen – auch nur eine Interpretation, die sich dieser Explikation in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Differenziertheit vergewissert, dem begrifflichen Gehalt der religionsphilosophischen Vorlesungen gerecht werden. Anderenfalls wird die Interpretation durch die unterschiedliche Vorgehensweise der beiden früheren Kollegien unausweichlich irregeleitet. Denn der in Hegels Manuskript beschrittene Weg zum Begriff der Religion – dessen Aufnahme aus der religiösen Vorstellung – führt nicht zu einem im prägnanten Sinne wissenschaftlichen Begriff der Religion. Dies räumt Hegel an späterer Stelle auch selber ein.⁵⁴

⁵⁴ Siehe unten, 131.

Ebensowenig kann es – wie es im Kolleg 1824 zunächst heißt – einen zweifachen Weg zum Begriff der Religion geben, nämlich einen empirischen und einen spekulativen.⁵⁵ Daß man auf dem empirischen Wege, durch Beobachtung, gerade nicht zum Begriff der Religion gelange, sagt Hegel ausdrücklich im gleichen Kolleg an späterer Stelle.⁵⁶ Der Sinn des Versuchs, diesen Weg zu beschreiten, liegt lediglich im Nachweis, daß er nicht zum Ziel führt – und damit bleibt er dem eigentlichen systematischen Interesse der Religionsphilosophie äußerlich. Er demonstriert lediglich die Verfehltheit derjenigen zeitgenössischen Ansätze, die auf diesem Wege – ohne spekulative Philosophie – zum Ziel zu gelangen glauben. Und selbst der Erweis der Notwendigkeit des religiösen Standpunkts, der in den beiden ersten Kollegien einen so breiten Raum einnimmt, wird von Hegel als eine Aufgabe erkannt, die nicht im strengen Sinne zum Begriff der Religion gehört. Denn der wahre Erweis der Notwendigkeit des religiösen Standpunkts liegt in der Entwicklung des Systems – von der Logik über die Naturphilosophie bis hin zum Begriff des Geistes. Sicherlich kann man ihn zu Beginn der Religionsphilosophie aus didaktischen Gründen im Geschwindschritt wiederholen; es kann aber nicht im strengen Sinne Aufgabe einer systematischen Explikation des Religionsbegriffs sein, diesen Erweis nochmals zu vollziehen oder vielmehr nach einem langen Umweg darauf hinzuweisen, daß er sich in der Religionsphilosophie gar nicht erbringen lasse. Die Religionsphilosophie hat vielmehr lemmatisch anzusetzen am Begriff des Geistes: »Die Religionswissenschaft ist eine, und zwar die letzte Wissenschaft in der Philosophie; sie setzt insofern die anderen philosophischen Disziplinen voraus, ist also Resultat.«⁵⁷ Auch Hegels eigener früherer Versuch, die Notwendigkeit des religiösen Standpunkts nochmals zu erweisen, verkennt diesen Resultatcharakter der Religionsphilosophie als einer Disziplin des Systems und damit deren allein mögliche Fundierung. Die einzige systematisch relevante Aufgabe des ersten Teils der Religionsphilosophie besteht darin, den Begriff der Religion in seinen

⁵⁵ Siehe unten, 165.

⁵⁶ Siehe unten, 218.

⁵⁷ Siehe unten, 265.

drei Momenten als die paradigmatische Form des Selbstverhältnisses des Geistes zu entfalten. Deshalb muß auch die Interpretation dieses Teils der Vorlesungen sich an der genannten Aufgabe orientieren – was auch immer sonst noch ihr Thema sein mag. Und die Aufgabe einer Edition ist es, die Voraussetzungen für eine derartige Interpretation zu schaffen.

III. Zur vorliegenden Edition

1. Zu den Quellen

Die Vorlesungen über Logik, über Naturphilosophie, Philosophie des (subjektiven) Geistes und Rechtsphilosophie hat Hegel an Hand seiner gedruckten Kompendien gehalten – der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* in ihren drei Fassungen von 1817, 1827 und 1830 bzw. der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821. Die anderen Disziplinen seines Systems – die Philosophie der Weltgeschichte, die Ästhetik, die Religionsphilosophie sowie die Geschichte der Philosophie – hat er an Hand von Manuskripten vorgetragen. Diese Manuskripte müssen gegenwärtig – bis auf wenige Fragmente – als verloren gelten. Erhalten hat sich allein das Manuskript zu den religionsphilosophischen Vorlesungen, das Hegel – allem Anschein nach sehr rasch – für sein erstes Kolleg im Jahre 1821 ausgearbeitet hat; in den Jahren 1824, 1827 und 1831 hat er sein Kolleg in jeweils spezifisch veränderter Form wiederholt.

Bei seinem zweiten Kolleg über Religionsphilosophie hat Hegel sich jedoch nur noch in wenigen Partien auf dieses Manuskript gestützt. Die zu diesem Kolleg überlieferten fünf Nachschriften belegen übereinstimmend eine gewandelte Konzeption. Die Veränderungen betreffen insbesondere den ersten Teil, den »Begriff der Religion«, aber auch den zweiten und dritten, die »Bestimmte Religion« bzw. die »Vollendete«, d. h. die christliche Religion. Gleiches zeigt sich beim dritten, wiederum drei Jahre später – 1827 – gelesenen Kolleg. Im vierten, heute nicht durch ausführliche Nachschriften überlieferten Kolleg von 1831 scheint Hegel in geringerem Maße Veränderungen vorgenommen zu haben – zumindest was den

ersten und den dritten Teil der Vorlesungen betrifft; den zweiten hat er wiederum weitgehend umgestaltet.

All diese späteren Änderungen in Konzeption, Akzentuierung und Wortlaut sind somit allein aus den Nachschriften zu ersehen; ihnen kommt somit ein hoher Überlieferungswert für unsere Kenntnis der Religionsphilosophie Hegels zu. Der erste Herausgeber dieser Vorlesungen – Hegels Kollege und Freund Philipp Marheineke – berichtet sogar, daß Hegel sich für sein drittes und viertes Kolleg Nachschriften des jeweils vorangegangenen Kollegs besorgt und zum Teil unter Rückgriff auf diese Texte vorgetragen habe.⁵⁸

Eine Ausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen kann sich deshalb nicht allein auf Hegels Manuskript beschränken; um die Weiterbildung der Konzeption belegen zu können, muß sie die Nachschriften der späteren Kollegien – und zwar vollständig⁵⁹ – heranziehen. Demgegenüber müssen Befürchtungen hinsichtlich der Authentizität des von Nachschriften Überlieferten zurückstehen; solche – verständlichen – Befürchtungen lassen sich zudem durch ein kritisches Editionsverfahren weitgehend entkräften.⁶⁰

⁵⁸ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von Philipp Marheineke. Berlin 1832 (im folgenden bezeichnet mit der Sigle *W*₁), Vorrede; erneut abgedruckt in *W*₂ 11, XI f.

⁵⁹ Seit der ersten Publikation der vorliegenden Ausgabe in den Jahren 1983–1985 sind zwei neue Nachschriften zum Kolleg 1824 bekannt geworden; außerdem ist eine der beiden von Lasson benutzten und in Folge der Kriegereignisse verschollenen Nachschriften des Kollegs 1827 wieder zugänglich. Da der Text der vorliegenden Edition ohnehin auf der jeweiligen Gesamtheit der überlieferten Quellen beruht, ergeben sich durch diese erfreulichen Funde nur geringfügige, für den vorliegenden Nachdruck zu vernachlässigende Abweichungen, die zudem nicht den Text, sondern die Varianten betreffen.

⁶⁰ Methodologische Erwägungen zum Problem der Vorlesungsedition hat der Herausgeber an anderer Stelle veröffentlicht: »Gesprochenes und durch Überlieferung gebrochenes Wort. Zur Methodologie der Edition von Vorlesungsnachschriften.« In: *Zu Werk und Text. Beiträge zur Textologie*. Hrsg. von Siegfried Scheibe und Christel Laufer. Berlin 1991, 157–168; »Manuskript und Nachschrift. Überlegungen zu ihrer Edition an Hand von Schleiermachers und Hegels Vorlesungen.« In: *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*. Basler Editoren-Kolloquium 19.–22.

Im folgenden seien die für die vorliegende Ausgabe herangezogenen Quellen kurz charakterisiert.

Kolleg 1821:

Manuskript (Ms): Staatsbibliothek zu Berlin. – Das Manuskript hat Hegel für sein erstes Kolleg im Sommer 1821 angelegt.⁶¹ Es scheint weitgehend parallel zu den Vorlesungen entstanden zu sein, insbesondere in seinen späteren Partien. Es weist mehrere Randzusätze auf, deren einige Hegel nachweislich erst für das zweite Kolleg niedergeschrieben hat; in einigen anderen Fällen ist die spätere Niederschrift wahrscheinlich. Doch gibt es keinen Anlaß zu der Vermutung, daß eine Notiz erst im Zuge der Vorbereitung des dritten oder gar des vierten Kollegs verfaßt worden sei; es ist auch nicht nachweisbar, daß Hegel es dem Vortrag der beiden letzten Kollegien zu Grunde gelegt habe.

Henning (He): Verschollen. – Marheineke nennt in W_2 ein »trefflich eingerichtetes Heft von Herrn von Henning«⁶² – vermutlich eine Reinschrift des Kollegs. *He* ist wahrscheinlich wenig herangezogen worden in W_1 , ausführlicher in W_2 und insofern im Sondergut aus W enthalten, das in der vorliegenden Ausgabe in den Fußnoten mitgeteilt wird.

Kolleg 1824:

Deiters (De): Hegel-Archiv, Ruhr-Universität Bochum. – Eine vollständige, sorgfältige Reinschrift. Zu Beginn sind am Rande – offensichtlich im Zuge der Reinschrift – kurze Stichworte für den Überblick formuliert.

Griesheim (Gr): Staatsbibliothek zu Berlin. – Eine sehr ausführliche Reinschrift, die durch ihr hohes Maß an Übereinstimmung

März 1990, autor- und werkbezogene Referate. Hrsg. von Martin Stern unter Mitarbeit von Beatrice Grob, Wolfram Groddeck und Helmut Puff. editio, Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft. Beiheft 1, Tübingen 1991, 82–89.

⁶¹ Zur exakten Beschreibung siehe *V* 3, XXff. sowie den Editorischen Bericht des Verfs., *GW* 17, 347–359.

⁶² W_2 11, VII.

mit *Pa* und *De* als eine im ganzen getreue Aufnahme des Hegelschen Vortrags zu charakterisieren ist. – Leittext.

Hotho (Ho): Staatsbibliothek zu Berlin. – Eine vollständige, zu meist hervorragend formulierte Ausarbeitung, aber keine authentische Wiedergabe des Hegelschen Vortrags. Am Rande sind – offenkundig im Zuge der Ausarbeitung – in Ergänzung der minutiös ausgearbeiteten Gliederung Stichworte und kurze Zusammenfassungen formuliert, die hier nicht berücksichtigt werden.

Kehler (Ke): Universitätsbibliothek Jena. – Unvollständige, nur die Einleitung und den Beginn des ersten Teils umfassende Reinschrift, die fast durchgehend wörtlich mit *Gr* übereinstimmt, wahrscheinlich auf Grund einer gemeinsamen Bearbeitung des Kollegs.

Pastenaci (Pa): Biblioteka Uniwersytecka Warszawa. – Sehr ausführliche Mitschrift in schwer lesbarer, flüchtiger Schrift. Inhaltlich oft detaillierter als *Gr* und ohne deren stilistische Glättungen, aber mehrfach nicht durchformuliert. *Pa* bricht bei der Darstellung der »Vollendeten Religion«, d. h. der christlichen Religion, ab.

Kolleg 1827

Anonymus (An): Privatbesitz. – Vollständige, sehr sauber geschriebene Reinschrift mit einigen kleineren Umstellungen im Text und einigen Zusätzen am Rand, die vermutlich bei einem nachträglichen Vergleich mit anderen Heften entstanden sind und durch andere Nachschriften desselben Kollegs bestätigt werden. Der Text ist sorgfältig ausformuliert; der Ausdruck scheint aber – verglichen mit *Bo* und *Hu* – bereits durch eigenes Nachdenken geprägt.

Boerner (Bo): Biblioteka Uniwersytecka Warszawa. – Vollständige, allerdings mit unterschiedlicher Intensität verfaßte Mitschrift in kleiner, nur sehr schwer leserlicher lateinischer Schrift. Die Sätze sind – wie bei Mitschriften üblich – häufig nicht ausformuliert; einige Passagen sind nur flüchtig und lückenhaft mitgeschrieben. Die Nachschrift weist aber eine oft wörtliche Übereinstimmung mit dem Text von *L* bzw. *W* auf. *Bo* trägt am Rande Datierungen, die im wesentlichen die von *L* mitgeteilten bestätigen, aber noch stetiger notiert sind als diese.

Hube (Hu): Biblioteka Jagiellonska Krakow. – Vollständige Reinschrift in lateinischer Schrift. Am Rande finden sich einige Zusätze,

die offensichtlich auf einen Vergleich mit anderen Nachschriften desselben Kollegs zurückgehen. Sehr materialreich, aber zum Teil etwas schwerfällige, auch grammatikalisch nicht einwandfreie Formulierungen, die dadurch bedingt sind, daß ihr Verfasser das Deutsche nicht als Muttersprache gesprochen hat.

Kolleg 1831

Strauß (St): Deutsches Literaturarchiv. Schiller-Nationalmuseum, Marbach a. N. – Nicht eine Nachschrift, sondern Exzerpte aus einer Nachschrift, wie aus dem Titelblatt hervorgeht. Die Exzerpte umfassen das gesamte Kolleg, sind aber im Detail nicht sehr ausführlich, d. h. sie überliefern weniger als ein Zehntel des Vortrags.

Sonstige Quellen:

Convolut (Co): In seinen Vorreden zu W_1 bzw. W_2 erwähnt Marheineke eine große »Menge Notizen, Entwürfe, Auszüge aus Reisebeschreibungen usw.« bzw. »ein ansehnliches Convolut von Ausarbeitungen, durch welche Hegel sich zu den Vorlesungen vorbereitet hatte und worin einige der schwierigsten und ausführlichsten Entwicklungen fast vollständig, manche ganz vollständig erhalten waren.«⁶³ Dieses Convolut umfaßte wahrscheinlich Materialien aus allen, vorzugsweise jedoch aus den späteren Kollegien, da es ja ein Resultat von Hegels weiterer, über sein Manuskript hinausgehender Arbeit an den religionsphilosophischen Vorlesungen war. Marheineke hat es nach eigenen Angaben für W_2 herangezogen. Sofern das in der vorliegenden Ausgabe in den Fußnoten mitgeteilte Sondergut aus W_2 Partien enthält, die man mit Hilfe eines diffizilen Satzes von Kriterien⁶⁴ als Bestandteile dieses Convoluts identifizieren kann, wird durch die Sigle *Co* darauf hingewiesen.

Varianten (Va): In einer Edition von Vorlesungsnachschriften haben Varianten einen gänzlich anderen Stellenwert als in einer

⁶³ W_2 11, XII bzw. VII.

⁶⁴ Siehe hierzu das Vorwort des Hrsg. zu Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. V 3, LXXVI–LXXXV. – Die hier nur kurz berührten editorischen Fragen haben dort eine bei weitem ausführlichere Behandlung erfahren.