

## **Helmut Schneider (Bochum)**

Die erste Vorlesung Hegels über Religionsphilosophie  
im Sommersemester 1821 in Berlin.  
Mitgeschrieben von Anton Philipp Ganzoni.

Hegel hielt die Vorlesung über Religionsphilosophie an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin im Sommersemester 1821 vom 30. April 1821 bis 25. August 1821, pro Woche vier Mal von 16:00 bis 17:00 Uhr vor 49 Zuhörern.

Es war die erste Vorlesung Hegels über Religionsphilosophie. Im gleichen Semester hielt er eine Vorlesung über „Logik und Metaphysik“ nach seinem Lehrbuch *„Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“* (1817).

Die in der Sache enge Verbindung von Logik, Metaphysik und Religionsphilosophie zeigte sich sogar im Stundenplan.

Von der ersten Vorlesung über Religionsphilosophie ist nur die Nach- oder Mitschrift von Anton Philipp Ganzoni bekannt.

### Charakteristik der Nachschrift

Die paginierte Nachschrift umfasst 131 beschriebene Seiten. Handelt es sich um eine Mitschrift in der Vorlesung oder um die häusliche Ausarbeitung und Reinschrift der Mitschrift oder von Notizen, die in der Vorlesung gemacht wurden? Für die Annahme einer direkten Mitschrift in der Vorlesung spricht der oft verkürzte, abgehackte, protokollmäßige und teilweise in Notizen und Stichworten bestehende Stil - in der Zeichensetzung fehlen viele Kommata. Auch spricht für die direkte Mitschrift die Häufigkeit der im Text verwendeten Abkürzungen und Kürzel. Bei der häuslichen Ausarbeitung hätte der Nachschreiber die vielen Abkürzungen sicherlich aufgelöst. Offensichtlich hat der Nachschreiber in Kurzform aufgeschrieben, was er gehört hat, wobei für Korrekturen keine Zeit blieb. Das ergibt die Authentizität der Wiedergabe. Auf den Schreibvorgang einer Mitschrift verweist eine Stelle auf Blatt 125, wo im Satz eine Stelle freigelassen ist für ein offenbar nicht verstandenes Wort. Auch an anderen Stel-

len gibt es freigelassenen Raum. Man wird daher diese Merkmale als Zeichen der Mitschrift deuten können. Da es sich eingebürgert hat, zwischen Mitschrift und Nachschrift zu unterscheiden, soll im Folgenden von einer Mitschrift gesprochen werden. Die Unterscheidung ist nicht ganz treffend, denn eine Nachschrift beruht auch auf einer Mitschrift. Die Edition der ganzen Mitschrift ist vorgesehen.

#### Verhältnis der Mitschrift zum Manuskript Hegels

Hegel hat die Vorlesung in einem Manuskript vorbereitet, das handschriftlich erhalten ist. Es handelt sich hier um den einmaligen Fall im gesamten Werk Hegels, dass hier sowohl Hegels vollständiges Manuskript als auch eine Mitschrift der Vorlesung auf der Basis dieses Manuskripts vorhanden sind. Andere Manuskripte Hegels für die Vorlesung sind entweder verloren gegangen, z. B. das Manuskript der Vorlesung über Ästhetik, oder unvollständig, da sie von Hegel nur teilweise ausgearbeitet wurden, z. B. für die Vorlesung über „Philosophie der Geschichte“ oder „Geschichte der Philosophie“. Durch die Vorlesungsmitschrift kann man nun feststellen und kontrollieren, wie Hegel die Vorlesung auf der Grundlage seines Manuskripts gehalten hat. Ist er von seinem Manuskript wesentlich abgewichen? Es scheint nicht so zu sein. Sein Manuskript ist jedoch sehr viel umfangreicher als die Mitschrift. Das kann an Hegel liegen, der vielleicht sein Manuskript nur gekürzte vorgelesen hat, auch wenn alle wesentlichen Punkte in der Mitschrift vorkommen. Es kann auch am Schreiber liegen, der die Vorlesung Hegels konzentriert, auf das Wesentliche beschränkt, mitgeschrieben hat. Hegels Manuskript umfasst in der historisch-kritischen Ausgabe 255 Druckseiten, die Mitschrift 131 handschriftliche Seiten, also weniger als die Hälfte des Manuskripts.

#### Biographie von Anton Philipp Ganzoni (1800 – 1881)

Die bisher einzige, bekannte Mitschrift dieser Vorlesung Hegels stammt von Anton Philipp Ganzoni, einem Schweizer

aus dem Kanton Graubünden in der Südostschweiz. Er war am 02. September 1800 in Triest geboren. Er kam zum Studium der Jurisprudenz 1821 nach Berlin, also mit 21 Jahren. Besonders beeindruckend waren für ihn die Vorlesungen des Juristen Friedrich Karl von Savigny. 1822 ging er zum Studium nach Göttingen und danach nach Paris. Nach seiner Rückkehr in die Schweiz wurde er als Rechtsanwalt, Richter und in vielen politischen Ämtern tätig. Er starb am 27.07.1881 in Celerina im Kanton Graubünden. Sein Aufenthalt und sein Studium an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin sind gut belegt. Anton Philipp Ganzoni wird in dem Universitätsarchiv der Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin in der Universitätsmatrikel unter der Nummer 201 des 11. Rektorats geführt. Er war vom 24.02.1821 bis 14.08.1822 in der Juristischen Fakultät der Universität immatrikuliert. Die gedruckten Studentenverzeichnisse der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin beginnen erst ab dem Wintersemester WS 1821/1822.

Der Student Ganzoni aus der Schweiz, Studium der Rechte, wohnhaft in Berlin, Französische Str. 54, ist dort verzeichnet in dem Wintersemester 1821/1822 (von Michaelis 1821 bis Ostern 1822), S. 11, und in dem Sommersemester (von Ostern 1822 bis Michaelis, also Ende September) 1822, S. 10.

Bekannt ist einer der Mitstudenten Ganzonis: Heinrich Heine, der Ende März 1821 zu dem Studium nach Berlin kam und gleichfalls Hegels Vorlesung über Religionsphilosophie hörte, nachdem er im März 1821 noch die letzten Stunden von Hegels Ästhetikvorlesung im Wintersemester 1820/1821 gehört hatte.

#### Zur Gestaltung der Edition

Die Schreibweise des Manuskripts wird genau wiedergegeben. Fehlende Kommata und Satzpunkte wurden ohne Nachweis ergänzt, Streichungen wurden nicht aufgenommen.

Wir bedanken uns herzlich beim „Kulturarchiv Oberengadin“ für die Druckerlaubnis.

„Einleitung“ in Hegels Religionsphilosophie-Vorlesung von  
1821 nach der Mitschrift von Anton P. Ganzoni

[1] Der Gegenstand dieser Vorlesungen ist die Religion; sie ist der höchste absolute Gegenstand. Wir versetzen uns in die Region, wo alle Widersprüche der Welt aufgelöst sind und alle Räthsel - die Region der ewigen Ruhe und des Friedens. Das den Menschen vom Thiere Unterscheidende ist der Gedanke. Alles was das Bewußtseyn vor sich bringt, alle Verhältnisse, Gewohnheiten, Sitten findet seinen letzten Mittelpunkt in dem einen Gedanken Gottes. Er ist nur um seiner selbst Willen, der höchste Endzweck an und für sich. Unsere Beschäftigung damit kann keinen anderen Zweck haben, als diesen Gegenstand zu begreifen und daraus die höchste Befriedigung zu erlangen; das Leben im Ewigen ist die höchste, absolute Weise, in der unser Bewußtsein versiren kann. Weil Gott so das Prius, Anfang und Ende, die Wahrheit von Allem ist, so wissen alle Menschen von ihm, als demjenigen, worin sie ihr höheres Leben haben. Diese Region muß daher dem Menschen als der Sonntag seines Lebens erscheinen. Hier wird alles Gegenwärtige von Endlichkeit zu einem Vergangenen. Alles ist aufgenommen in den Spiegel des Lichtes, wo die Unterschiede und Gegensätze gemildert sind zum reinen Abglanze. Die Selbstvergessenheit alles [2] besondern Interesses und der besonderen Zwecke ist ein nothwendiges Moment dieses Lebens. Diese Anschauung, Empfindung zu untersuchen ist die Absicht unserer Vorlesungen. Diese Erkenntnis hat noch zu keiner Zeit so Noth gethan als jetzt; dieß nähere Interesse liegt darin: daß die Lehre, von Gott nicht wissen zu können allgemein geworden ist. So kann der Versuch, die Religion zu begreifen als ein längst widerlegter Irrthum angesehen werden. Es ist geschehen, dass, je mehr sich die Kenntniß der endlichen Dinge ausgebreitet hat, desto mehr hat sich der Kreis des Wissens von Gott verengt. Früher war alles Wissen, als ein Wissen von Gott angesehen, in unserer Zeit ist Alles zu wissen verstattet worden, nur von Gott nichts.

Nach Gott zu fragen? diese Mühe hat man sich überflüssig gemacht. Es gilt unserm Zeitalter, von Gott Nichts zu erkennen,

für keinen Kummer, sondern das gerade für eine grosse Einsicht zu wissen, daß man von Gott Nichts zu wissen vermag. Diese Meinung hat sich zu einem Vorurtheile, zu einer ausgemachten Wahrheit gemacht; dieser Standpunkt ist die höchste Erniedrigung, er ist schnurstraks der christlichen Religion zuwider, und eben so wird er erscheinen gegen den Begriff.

Was nun die bestimmten Zwecke dieses Wissens angehet, so will ich 2 Punkte vorläufig berühren

1) das Verhältniß der Religion überhaupt zur Religion als subjektiver.

2) das Verhältniß der Philosophie zu den beiden Formen, in denen uns die Religion begegnen wird.

ad 1. müssen wir bestimmt das Verhältniß erkennen. Wir wollen die Religion begreifen. Darin liegt, daß wir [3] nicht dieselbe in der Subjektivität hervorbringen wollen, es ist die Grundlage, die vorausgesetzt wird. Die Religion in die, welche nichts erkennen hineinführen, heißt dem Blinden das Sehen beschreiben. Wer dieser Erfahrung fremd ist, der besitzt den Stoff nicht, worüber wir handeln. Es kann sonst wohl sein, daß das Gemüth erhoben wird, das ist aber nicht Absicht der Philosophie. Sie darf nicht erbauen, welches die Sache des Predigers ist. Sie muß zeigen, daß alles sich forttreibt zu dem Endzwecke zu gelangen. Ein anderes aber ist: das individuelle Subjekt dahin treiben zu wollen; dieß kann auf dem Standpunkt des Meinens aus Trägheit oder aus Selbstwahl festhalten. Die Pflanze und das Thier ist nicht von seinem Seyn zu trennen, aber der Mensch hat die Möglichkeit, er kann seinen Begriff trennen, von dem, was er ist. Er kann auf seinem Eigensinne beharren. Die Philosophie kann, wie viele andre Zufälle die Religion in dem Subjekt erwecken. Oft hat man es als ein Argument gebraucht, daß Mancher die Erkenntniß der Religion habe, aber fern davon sey. Die Erkenntnis hat auch nicht diesen Zweck, sondern vielmehr den, die Religion, die ist, zu begreifen. Nachher wird sich zeigen wo die philosophische Erkenntnis eingreift und dem Gemüthe Raum giebt, daß die Religion in ihm zu Worte kommt, und die Erweiterung der Erkenntnis sich für das Ganze ungehindert verbreiten kann. Man hat mit Recht gesagt, daß kein

Mensch so schlecht sey, daß er nicht eine Ahndung, Sehnsucht oder wenigstens Furcht vor dem Ewigen habe. Weil der Mensch Mensch ist und nicht Thier, so ist die Religion ihm [4] wesentlich. Worauf es aber ankommt ist: das Verhältnis des Menschen zu seinen übrigen Zwecken und Bewußtsein.

Der 2te Punkt ist näher so zu betrachten, in wie weit das Verhältnis der Religion unmittelbar ist zu dem übrigen Bewußtseyn des Menschen. Die Religion befindet sich zunächst in einer Absonderung von seinen übrigen Verhältnissen und Zwecken. Diese Trennung aufzuheben und sie in ihrer absoluten Einheit darzustellen ist die Sache der Religionsphilosophie. Man trennt das gewöhnliche Leben in der Regel von der Religion, der Mensch hat Werkstage und Sonntage, die ersten für die Zwecke der Wirklichkeit der Noth, die zweiten: wo wir für uns leben, und uns mit dem Höchsten, was in uns liegt, ruhig, theoretisch zu erhalten. So auch in der wissenschaftlichen Erkenntniß. Hier haben wir besonderes Wissen und Erkenntnisse; verschieden davon liegt das Wissen von Gott, beides macht eigenthümliches Wissen gegen einander aus. Das Verhältnis hat doppelte Seiten. Die erste ist:

die unbefangene Religion, die Religion der frommen Menschen

die zweite: daß die Religion gegenübertritt einem bestimmten System der Erkenntniß, das für sich eigentümlich ist.

Was die erste Form der Religion betrifft, so ist das die Religion der Unbefangenheit, ein einsichts- und gegensatzloser Glaube, ein Zutrauen, Gehorsam gegen Gott oder die Götter.

Solche Form der Religion ist ein Glauben und das ist ein ganz Anderes, als wenn es gesprochen wird: ich glaube etc. Hier fängt schon eine Reflexion an, ein Gegensatz gegen Anderes. [5] Diese Religiosität betrifft nun zunächst das Verhältnis des Menschen zu Gott. Außer diesem Verhältnis hat der Mensch noch andres Bewußtseyn, von dem Zwecke des übrigen weltlichen Daseyns; das bleibt aber nicht abgeschlossen von jener ersten Seite, sondern in dieser gediegenen Einheit verbreitet [es] sich zur Harmonie mit dem besonderen Zwecke; es beziehet Alles auf Gott, als die letzte Quelle von Allem. Alle Zustände

erhebt es aus dieser beschränkten Sphäre zu der Vorstellung und Empfindung eines ewigen Wesens; deshalb muß auch das übrige Leben diese gediegene Einheit tragen. Das Individuum muß seine Rechte, Bedürfnisse etc. nehmen, wie es sie empfangen hat. Diese Harmonie macht den Charakter dieser Gestalt aus. In diesem Verhältnis tritt eine Absonderung der Religion von sich dem Übrigen Bewußtseyn nicht auf.

Das andre Verhältniß hat aber so wie das erste die Religion zu Grunde liegen, daß es die Seite des Verhaltens zu Gott anerkennt, und das Bewußtseyn als das Höchste ausgesprochen wird. Es verhält sich aber anders. Der Gegensatz geht hier zunächst von der weltlichen Seite aus. Die Religion ist hier anerkannt als die höhere Region des Menschen, wovon die weltliche Seite unterschieden. Diese setzt nichts gegen die Religion, diese bleibt anerkannt, die Weltlichkeit scheint zunächst keine Gefahr zu bringen: indem alles Thun sich auf die weltliche Seite bezieht, schreitet das Verderben nur von hier bewußtlos zur Religion hinüber. Diese Ausbildung kann als die des menschlichen Verstandes bezeichnet werden, und menschliche Zwecke. Wir sind auch [6] gewohnt, das menschliche Thun abgesondert vom religiösen Thun zu betrachten. Der Verstand ist im Leben erwacht in den Zwecken des Menschen, im Handeln; er erfaßt sich als selbstständig; macht sich Zwecke, die er als absolut ansieht, z. B. Recht, Staat, Kenntniß der Natur, Geschichte etc. Dieß erscheint als Werk des Menschen, der darüber das Bewußtseyn hat, daß es sein Eigenes ist. Der Mensch geht von der Erfahrung aus, aber was er zur Erkenntnis oder zum Wollen daraus macht, weiß er als sein Werk. Damit ist der Geist nun aber in den Gegensatz getreten, zunächst unbewußt. Die eine Seite ist die, worin er sich unabhängig, sich durch sich bestimmt weiß; in der andern weiß er sich abhängig von einem Höhern, sein Empfangen ist Sache der Gnade, die Seite seiner Demuth, Abhängigkeit. Die Seite seiner Selbstständigkeit enthält zugleich, daß sie eine bedingte ist, und hier tritt es ein, daß beide Seiten in Beziehung kommen müssen. Er geht aus vom Erkennen von Gegenständen, die vorhanden, gegeben sind, nicht durch ihn hervorgebracht. So wird er innerhalb der Sphäre seiner Selbst-

ständigkeit zugleich zu einer andern Abhängigkeit geführt und beide hängen unmittelbar miteinander zusammen. Ergo das Geständniß: daß der Stoff nicht von ihm abhängig ist, alle Dinge den Inhalt der Erkenntniß ausmachen, von Gott gemacht sind. – mithin alles Menschliche seinen Grund in etwas Andern habe. Die Lebendigkeit des Bewußtseyns ist hierin aber untergegangen, und dadurch ist diese Einräumung kalt und todt, es ist nur das immer währende Beziehen auf Gott. Jene Einräumung kann daher nur gemacht zu sein [7] scheinen, um von der Sache abzukommen. Die unmittelbare Frömmigkeit läßt es sich nicht verdrießen immer den Blick zu Gott zu erheben, es wird ihr nicht langweilig. Bei ihr ist die Reflexion das Zufällige, nicht das Substanzielle; sie gehet nicht auf die Allgemeinheit, sondern ihr Gefühl ist stets im Einzelnen, und siehet das in Gott, die Beziehung zu ihm. Diese Weisen haben allerdings Gradationen. In der 2ten Form stellt sich die Absonderung ein, das Treiben und Ergehen des Menschen im Endlichen und das religiöse Gefühl. In der 1ten Form (unbefangen frömmigst) ist diese Absonderung nicht so ausdrücklich enthalten, sondern die Einheit des religiösen Gefühls mit dem ganzen Bewußtsein macht den Charakter aus. Aber die Absonderung ist hier auf die Weise vorhanden, daß der Inhalt, womit sich das Bewußtseyn beschäftigt, ein Inhalt von Zufälligkeiten ist.

#### Die erste Gestalt der Religion

Unbefangene Frömmigkeit; die Erkenntniß ist unbefriediget, daher diese Form der Religiosität abgetrennt von der Idee der Erkenntniß – diese Trennung fiele aber so nur in unsere Reflexion, wir sind das Vermissende, die unbefangene Frömmigkeit nicht; – daß die Frömmigkeit nun vom Baume der Erkenntnis essen muß, liegt in dem Fortgange. Allein die Absonderung ist auch hier selbst und so vorhanden, daß der Inhalt ein mannigfaltiger und gegen einander zufälliger ist. (der Standpunkt des Gefühls ist überhaupt ein Einzelner) – der Wechsel des Gemüths ist akzidentell, successiv, überhaupt ein Außereinander, in der Weise der Natur, wengleich auf ein Höheres bezogen, so doch ein bewußter Zusammenhang. Diese Zufälligkeit erscheint in der nächsten Betrachtungsweise des religiösen Gemüths, es läßt



den Stoff abwechselnd gewähren; die natürlichen Dinge kommen herein und nach ihrem Zweckverhältnisse, worin je verschiedene Gegenstände aufeinander bezogen werden, – ergo: Hinausgehen über das Unmittelbare der Reflexion; für das Thier ist die Pflanze Mittel, so auch in den Ereignissen des Lebens überhaupt das Zweckmäßige eingeführt, die Beziehung dieses Verhältnisses ist nur das göttliche Wesen. [8] Dies Zweckmäßigkeit betrachten fällt aber wieder ins Zufällige zurück; (ebenso das Mittel z.B. nicht als zufällig in Bezug auf den Zweck erscheint). Diese Consequenz wird nämlich eben so Inconsequenz, denn der Zweck wird eben so wieder ein Mittel und es ist damit nicht viel ausgerichtet. Indem hierin göttliche Anordnung genommen wird, so entstehet hier Conflict; - ergo: die Betrachtungsweise kommt weder aus dem Zufälligen noch der Oberflächlichkeit; das Geringste läßt sich als Zweck, oder auch als Schaden anführen, somit schleicht sich jeder Inhalt herein.

Randbemerkung:

auch der Aberglaube gehört hierher in die Zufälligkeit – das gläubige Gemüth, der Fromme steht i[h]m sehr nahe. Er kann zu hundert Mitteln greifen, die im Mißverhältniß zum Zwecke stehen. Man hört: mit dem Aberglauben ist stets Frömmigkeit verbunden. aber dieser Standpunkt noch nicht zu der Erkenntniß und daher oft sehr falscher Weg zur Identität mit dem Absoluten.

Durch dies Alles ist daher dieß Rasonnement aus seiner Frömmigkeit herausgeworfen.

Diese Betrachtung auch überhaupt nur äußerlich, indem Etwas als nützlich angesehen, so ist es ganz zufällig: ob es so gebraucht wird. Die eigene Beziehung der Dinge mit der Betrachtung erkennen, das Identische der Dinge. - Aber dann hat sie sich aus dem Zufalle herauszubringen auf den Standpunkt der Nothwendigkeit, welche der eigentlichen Erkenntniß angehört, immanenten Zusammenhang hat.

Diese 2te Gestalt

hat für sich unmittelbar den Unterschied gegen die religiöse Empfindung und ist danach zu betrachten.

Jedes Selbstbewußtsein reflektirt sich in sich und Nothwendigkeit kommt nur in's Erkennen, welches aber das, was ist, Bewußtsein haben will, die Beschaffenheit dasselbe zu erkennen. zb. Ursache und Wirkung Substanz und Akzidenz.

Indem ich für mich bin, so soll auch Beziehung seyn, ich gebe dem, was für mich ist, die Bestimmung des Meinigen, dieß ist das selbstische Prinzip der Erkenntniß. - Sie betrachtet den mannigfaltigen Stoff nach wesentlich bleibender Bestimmtheit, und beziehet diese auf einander, vom Ersten wird zu dem Letzten fortgegangen, Alles Endliche hat ein Anderes zu seinem Ursprunge (= Grund, Ursache) also seine Negazion; so - mit nicht für sich. -

[9] Fragt man nach dem Grunde des Blitzes, der Umwälzung der republikanischen Verfassung Rom's, - So wird man nicht Gott angeben: weil die Erkenntnis damit nicht befriediget; das Ereigniß ist hier bestimmt und fordert daher einen eben so bestimmten Grund, nicht einen so allgemeinen wie Gott. Ein bedingtes Universum und das Gott als religiöse Wesenheit. Sie liegt außerhalb der Religion, diese Erkenntnis macht die gewöhnliche Wissenschaft, ein Reich des endlichen Inhaltes aus. Der Religion kommt absoluter Inhalt zu, und diese Wissener haben nur Endliches.

Insofern sich solch Erkenntnis nun auch ein Verhältnis zu den Lehren der Religion giebt, so kann dieß nicht anders sein, als daß es sich alles dessen bemächtigt, was für die Religion bestimmt ist und zeigt, daß es ihm angehört, weil es bestimmter Inhalt ist. So wird das Endliche dem Unendlichen gegenübergesetzt, und zuerst Gott selbst nach seiner Weise, als bestimmtes, als abstraktes Unendliches und findet dann, daß alle Prädikate Gottes, ihm unangemessen ist, wodurch denn das Absolute vollkommen arm gemacht wird. Das Unendliche ist abstrakt, auf Weise des Endlichen gefaßt, es ist nur absolutes Wesen, und damit soll Gott sehr große Ehre angethan seyn, daß alle Prädikate für ihn zu gering sind, alle Denkbestimmungen vermögen das Unendliche nicht zu fassen.

Für diese negative Weise bleibt Gott schlechthin ein Jenseits und indem Gott hier zugleich hohl und leer macht, sagt sie, ihn

in dieser Armuth so reich gemacht zu haben, solch elendes Schemen läßt der Verstand dann stehen, wenn er es zusammen gebracht. So wird die Religion ein ganz inhaltsloses Gefühl, welches nur Sehnsucht, eine Erhebung des Geistes zum Ewigen bleibt als ganz unbestimmte Anschauung. Die Sehnsucht geht über die Endlichkeit hinaus, aber es kann sich in dem Jenseits nicht befriedigen; daher ist die Religion moderner Zeit so oft in der Form der Sehnsucht erschienen; - nur leere Erhebung, und Flucht, nur Wollen [10] und nicht können, das Negative bleibt und der Widerspruch unaufgelöst. Hier ist also zwar Nothwendigkeit auf diesem 2.ten Standpunkt (aber nur im Endlichen), beide zu vereinigen, so daß das Unendliche erfüllt, und nicht als leeres Abstraktum bleibe, ist die Arbeit der Philosophie.

Das, was im Gefühl der Religion ist, ist theils zu lassen, was es ist, aber auch von dem Erkennen durchdrungen werden. Die Masse der Endlichkeiten muß in ihrer nothwendigen Beziehung aufgefaßt werden, und dabei bleiben, die absolute Totalität, worin die Religion ihren Halt hat.

Die Religion und die Wissenschaft sind beide mißtrauisch gegeneinander; ad Religion 1) wegen Beschränktheit des Inhalts und wegen der Eitelkeit des Subjekts, das sich nicht vergißt, sondern in seinem Fürsichsein dem Stoff gegenüber bleibt: ad Erkenntniß: denn sie will Nothwendigkeit und weil im religiösen Gefühl alles confoudirt wird; Alles Bestimmte zusammengegossen und indem das religiöse Gefühl zu bestimmten Handlungen, Zwecke herausgeht, so klebt ihnen die Willkühr, Zufälligkeit an: denn sie werden behauptet, obgleich mit absoluter Autorität. Die Erkenntniß ist darum also mißtrauisch: weil sie in dem religiösen Gefühl seine Freiheit zu verlieren hat, denn darin soll ich mich aufgeben.

Die Freiheit des Geistes soll nun erhalten werden, aber in einem Stoffe, dem seine Opposition verloren gehet, womit die Forderung der Religiosität erhalten wird und die dadurch die Absolutheit des Inhaltes [ist].

Das bloße religiöse Gefühl und die bloße Eitelkeit des Erkennen, oder die Eitelkeit der Subjektivität sind aufzuheben.

Die beiden Forderungen: Absolutheit der Formen und Absolutheit des Stoffes sind absolut.

Die christliche Religion enthält mehr als eine andre das Princip der Erkenntniß in sich; sie fängt von der Entzweiung an, und damit ist der Geist in sich zurückgetrieben, er hält in seinem [11] Insichsein, die heitre Natureinheit des Heidenthums ist nicht vorhanden, dagegen soll der innere Friede des Menschen werden, aber erst nach überwundenem Schmerze, nicht ursprünglich wird die Versöhnung in der christlichen Religion geglaubt, sie kommt in die Vorstellung und der Boden der Reflexion: ist wesentlich in der christlichen Religion: da diese Religion durch die Vorstellung hindurchgeht, so hat der Christ sich mit dieser intellektuellen Welt bekannt zu machen.

Die Vorstellungen sollen für mehr gehalten werden, in der christlichen Religion. Dieser Inhalt beruht daher nur auf Autorität, Zutrauen etc. Es giebt eine Stufe im menschlichen Leben, auf der dieß gut ist, aber auch eine, auf der es nicht aushält, sondern wo die Überzeugung nur durch Erkenntniß wird. Die christliche Religion will den Menschen nur frei machen durch Erkenntniß; d. h. sie will manifestiren das Leben Gottes.

Es giebt Weisen der Verzweiflung, zur Einigkeit mit sich zu kommen. Dieß aber nur einseitig dadurch geschehen, daß man die andere Seite ganz wegwirft. In unserer Zeit findet man viele Erscheinungen davon. Der gebildete Mensch wirft vielleicht alle Reflexion weg, und kehrt zum religiösen Gefühl zurück, dieß ist ein durchaus gewaltsamer Zustand, es enthält dann in der Regel die Gestalt der Sehnsucht, der Nichtbefriedigung.

Das andre Extrem ist die Gleichgültigkeit gegen die Religion. Hier wird theils die Religion zwar auch zugegeben, theils aber auch nicht, nach dem Maasstabe der Consequenz im Erkennen. Hat sich die Reflexion in sich hineingearbeitet, so wird dieß Verhältnis härter werden. Bei Theologen, die nun ein Mal durch ihren Stand zur Religion gewiesen sind, siehet man es nicht selten, daß sie doch zum wahren Inhalt der Theologie nicht kommen; und auf dem Standpunkt, der überhaupt nach dem endlichen Bemühen verfährt, ist's denn auch, daß die Sache zur Gelehrsamkeit wird und man genöthigt ist, das Histori-

sche, Philologische hineinzuziehen, wodurch es geschieht, daß Theologen sich eben so zur Religion verhalten, wie ein Blinder, der Gemälde betrachtet, und sich von den Pinseln, der Leinwand und mit der [12] Geschichte des Meisters etc. erzählen läßt.

b. Übersicht der Theile unserer Vorlesung

a) Begriff der Religion, der aufgenommen werden kann, der Begriff selbst wird sich objektiv im Verlauf der Wissenschaft selbst ergeben. In diesem Theile auf die Nothwendigkeit des religiösen Standpunktes darzuthun, der Inhalt ist hier bloß als gegeben aufzunehmen - die ganze Aufnehmung der Nothwendigkeit, worüber der ganze Theil der vorherrschenden Philosophie oder der frühere Theil des Systems sind

b) die näheren Bestimmungen der Religion. Im ersten Theile das Allgemeine der Religion; hier im 2ten das Besondere derselben, welche nichts weiteres ist als eine Entwicklung des Begriffs. Entwicklung = setzen, was an sich selbst darin vorhanden ist. Dieß Setzen kann man auch Realität des Begriffs nennen; denn der Begriff, indem er sich bestimmt tritt er in's Daseyn - Realität. - Dieser Theil also die Vollendung der Bestimmung. Der Begriff dieser Entwicklung der Bestimmtheit des Begriffs giebt nun die verschiedenen Themen der Religionen, - hier also verschiedene religiöse Standpunkte, wodurch sich auch die verschiedenen Bestimmungen Gottes ergeben. Die ärmste Bestimmung Gottes tritt zuerst auf. Der vollständig bestimmte Begriff erreicht die Wissenschaft erst am Ende und also die Bestimmung Gottes hier die reichste. Ich werde auch Rücksicht nehmen auf das Bestimmen, wie es vorgekommen ist, als verschiedene Beweise vom Daseyn Gottes, wir werden es aber anders erkennen.

c) Die Vollendung des Begriffs ad a) sind wir es, die nur den Begriff zu unserer Betrachtung haben, - hier hat er sich selbst, der Begriff, er hat sich selbst zur Totalität bestimmt, sich selbst sich gegenübergesetzt, sich verdoppelt. So ist der Begriff sich selbst Gegenstand, statt daß im Anfange der Begriff unser Gegenstand war. Dieser 3te Theil ist die vollkommene Offenbarung Gottes, der Begriff ist zur Idee geworden. Gott ist als Geist

für das Bewusstseyn Gegenstand, die frühern Religionen entsprechen in ihrem Daseyn dem Begriff nicht und sind in so fern unwahr – sind Momente oder Durchgangspunkte.

#### Abstract

Edition of the introduction of Hegel's lecture about Philosophy of Religion in the summer Term 1821 in Berlin according to the notebook of Anton Philipp Ganzoni (1800 – 1881). Introduction to the edition by Helmut Schneider (Bochum).

**Thomas Posch (Wien) und Siegfried Posch (Graz)**

Hegels Religionsphilosophie-Vorlesung von 1824  
nach der Mitschrift von Heinrich Wilhelm Dove:

## „Einleitung“ und „Begriff der Religion“

Als am 6. Oktober des Jahres 1803 im schlesischen Liegnitz (Legnica) ein gewisser Heinrich Wilhelm Dove das Licht der Welt erblickte, war Hegel junger Privatdozent in Jena und mit der Ausarbeitung seiner Systementwürfe beschäftigt. Zu dieser Zeit war noch nicht absehbar, was aus den beiden Männern eines Tages werden würde und in welcher Weise ihre Wege sich kreuzen sollten. Was aus Hegel an der Berliner Universität wurde, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Für H. W. Dove hingegen gilt, dass er unter Philosophen kaum bekannt ist, dass er aber durch seine bedeutenden Leistungen im Bereich der Wetterkunde zum Mitbegründer der modernen Meteorologie wurde. Dies trug sich indes erst ab den 1850er-Jahren zu, und zwar ebenfalls in der preußischen Hauptstadt. Dort inskribierte der einundzwanzigjährige Dove – der sein Studium zunächst in Breslau begonnen hatte – im Sommersemester 1824, das kurz nach Ostern begann, und wohin er auch eben erst zu Semesteranfang gekommen war.<sup>1</sup> Wegen seiner Zugehörigkeit zur Burschenschaft „Arminia“ wurde Dove allerdings bis zum 22. Juni 1824 in Berlin nicht offiziell immatrikuliert, es wurde ihm aber der Besuch von Vorlesungen vom Regierungsrat Schultz erlaubt.<sup>2</sup>

Für jemanden, der es sich wie Dove zum Ziel gesetzt hatte, die Laufbahn eines Naturforschers einzuschlagen, war es damals der gewöhnliche Gang der Ausbildung, auch philosophische Vorlesungen zu hören, zumal die „reine“ Naturwissenschaft im Sinne der Disziplinentrennung erst im Entstehen begriffen war. Diesen Umständen verdanken wir es, dass Dove zu den Hörern

---

<sup>1</sup> Vgl. Hans Naumann, Heinrich Wilhelm Dove. Eine Naturforscher-Biographie. Liegnitz 1925, S. 7.

<sup>2</sup> Ebd., S. 15.

von Hegels religionsphilosophischen Vorlesungen aus der Zeit von 26. April bis 20. August 1824 gehörte.<sup>3</sup> Allerdings verschob sich der Schwerpunkt von Doves Studien mit dem Wechsel nach Berlin auf physikalische und mathematische Themen.<sup>4</sup> Doves Fleiß und günstigen historischen Umständen ist es zu verdanken, dass er eine lückenlose Mitschrift jener Vorlesungen anfertigte, welche sich im Staatsarchiv von Liegnitz erhalten haben und vor einigen Jahren von Karol Bal und Klaus Vieweg aufgefunden wurden.

Obgleich die Hegelschen Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Sommer 1824 u.a. bereits durch das viel ausführlichere Manuskript des Karl Gustav Julius von Griesheim (1798-1854) dokumentiert sind,<sup>5</sup> welche vor rund drei Jahrzehnten von Walter Jaeschke herausgegeben und kommentiert wurden,<sup>6</sup> so erachten wir das Manuskript Doves gleichwohl für eine nicht unbedeutende zusätzliche Quelle. Griesheims Manuskript trägt nämlich deutlich das Gepräge einer stark redigierten häuslichen Ausarbeitung, während Doves Mitschrift eine wirkliche Mitschrift ist, was ihr in unseren Augen den Charakter großer Authentizität verleiht. Wir haben uns daher nach einer Transkription des gesamten Manuskripts, die überwiegend von einem von

<sup>3</sup> Das Datum des Beginns der Hegelschen Vorlesungen über Religionsphilosophie im Sommersemester 1824 (26.4.) entnehmen wir folgender Quelle: Günther Nicolin (Hg.), Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, Hamburg 1970, S. 629. Das Datum des Vorlesungsendes (20. August 1824) entnehmen wir Doves Mitschrift. Zu den Hörern besagter Hegelscher Vorlesungen zählte auch der damals 20jährige Ludwig Feuerbach. Er hielt am 24. Mai 1824 in einem Brief an seinen Vater fest: „Vier Wochen dauern erst meine Kollegien“, sowie: „Hegel ist in seinen Vorlesungen bei weitem nicht so undeutlich, wie in seinen Schriften.“ (a.a.O., S. 264f.)

<sup>4</sup> So sein Biograph Naumann, a.a.O., S. 6f.

<sup>5</sup> Außer Griesheims Nachschrift existieren noch eine Reihe weiterer Vorlesungsnachschriften zu Hegels Version der Religionsphilosophie vom Sommer 1824. Vgl. dazu Wolfgang Bonsiepen, Einleitung, in: Hegel-Studien, Bd. 26 (1991), S. 11-14. Bonsiepen hält dort auch fest, dass das Fach Religionsphilosophie jenes ist, von dem sich die größte Anzahl von Vorlesungsnachschriften erhalten hat. Zusätzlich ist das Sommersemester 1824 jenes Semester, das von allen, in denen Hegel Vorlesungen hielt, am besten durch Mit- bzw. Nachschriften dokumentiert ist. Außer über Religionsphilosophie las Hegel im Sommer 1824 auch noch über Logik und Metaphysik. Bonsiepens Übersicht über Autoren von Nachschriften Hegelscher Vorlesungen enthält übrigens den Namen Dove noch nicht, da zum damaligen Zeitpunkt – Anfang der 1990er-Jahre – die Dove-Manuskripte in Deutschland noch nicht bekannt waren.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 3-5: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg 1983-85.



uns (S. P.) durchgeführt wurde, zur Veröffentlichung der Abschnitte „Einleitung“ und „Begriff der Religion“ des Dove-Manuskripts entschieden – in der Hoffnung, dadurch ein kleines Stück zum Verständnis von Hegels so kontrovers diskutierten religionsphilosophischen Gedanken beizutragen. Die Edition des ganzen Manuskripts ist vorgesehen.

Über Doves Beziehung zu Hegel bleibt noch zu sagen, dass der Student aus Schlesien dem großen Philosophen offenbar zumindest vier Semester „treu“ blieb. Er fertigte nämlich auch noch Mitschriften folgender Hegelscher Vorlesungen an:

Philosophie der Geschichte, Wintersemester 1824/25;  
Geschichte der Philosophie, Sommersemester 1825;<sup>7</sup>  
Philosophie der Natur, Wintersemester 1825/26.

Lediglich die letzte Vorlesungsmitschrift Doves wurde bislang publiziert.<sup>8</sup> Auch sie hat den Charakter einer Mitschrift und nicht einer häuslichen Ausarbeitung. Für Dove als angehenden Naturforscher mag Hegels Vorlesungszyklus über „Philosophie der Natur“ von besonderem Interesse gewesen sein. Zugleich konnte ihm – zumal im Zuge seiner weiteren Laufbahn – gewiss nicht entgehen, dass Hegels Naturphilosophie zunehmend in ein Spannungsverhältnis zur empirischen Physik geriet. Wie Dove als Physik-Professor in Berlin (ab 1845) und als Leiter des Meteorologischen Instituts (ab 1846) dieses Spannungsverhältnis zwischen idealistischer Philosophie und empirischer Naturforschung sah, ist schwer zu eruieren, da die Zeugnisse darüber ambivalent sind.<sup>9</sup> Noch schwerer zu eruieren ist nach gegenwärtigem Kenntnisstand, ob Hegels Religionsphilosophie bleibende Spuren in Doves Denken hinterließ. Sein Biograph Naumann erwähnt, dass Doves Mutter, Susanne geb. Brückner, eine „reli-

---

<sup>7</sup> Nach Naumann (a.a.O., S. 6), hatte Dove auch schon in Breslau eine Vorlesung „Geschichte der Philosophie“ gehört.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel: Vorlesungen über Naturphilosophie Berlin 1825/26. Nachschrift von Heinrich Wilhelm Dove. Herausgegeben von Karol Bal, Gilles Marmasse, Thomas S. Posch & Klaus Vieweg. Felix Meiner Verlag: Hamburg 2007.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., Einleitung der Herausgeber, S. XVI-XXV, wo auch auf Doves Stellung im Streit um die Farbenlehre (Hegel und Goethe versus Newton) eingegangen wird.

giöse Frau aus einer angesehenen Liegnitzer Familie“<sup>10</sup> gewesen sei – doch sagt dies freilich nichts über Doves eigene religiöse Position und seine Empfänglichkeit für Hegels Weise, Religion(en) zu denken.

Bevor wir abschließend die zur Anwendung gebrachten Editionsprinzipien auflisten, seien noch einige Worte über die Beschaffenheit von Doves Manuskript gesagt. Das Heft „Philosophie der Religion“ umfasst 102 Seiten auf 52 meist beidseitig<sup>11</sup> beschriebenen Blättern, die ein Hochformat von 18,5 cm mal 27,5 cm aufweisen. Das Büttenpapier ist leicht gewellt und stark vergilbt, an einigen Stellen leicht fleckig und mit brauner bis braunschwarzer Tinte beschrieben. Oft wurden Abkürzungen verwendet. Nicht selten treten Ligaturen zwischen Substantiven und dazugehörigen Artikeln auf (z. B. zwischen den beiden Wörtern „der Geist“), was auf eine rasche Federführung hindeutet. Ausbesserungen (Streichungen und/oder Ergänzungen über der Zeile) kommen so gut wie auf jeder Seite, aber pro Seite nicht sehr häufig vor. Notizen am breiten seitlichen Rand sind spärlich und beziehen sich meist auf die Numerierung der mitgeschriebenen Vorlesungseinheiten (z.B.: „Philosophie d. Religion 13“), viel seltener auf Quellen, die Hegel angab (z.B. „De natura deorum“).

#### Editionsprinzipien:

1) Substantivierte Adjektive, die im Manuskript (im Folgenden: Ms) klein geschrieben sind, wurden ohne gesonderten Nachweis der Korrektur mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben.

2) Fehlende Kommata und fehlende Satzpunkte wurden stillschweigend ergänzt.

3) Die fast durchgängig verwendete Abkürzung „u“ für „und“ wurde stillschweigend aufgelöst.

4) Streichungen im Ms wurden nur nachgewiesen, wo die gestrichenen Wörter noch lesbar waren.

---

<sup>10</sup> Naumann, a.a.O., S. 3.

<sup>11</sup> Lediglich die Rückseite des Titelblatts ist unbeschrieben.

5) Ergänzungen in eckigen Klammern stammen von den Herausgebern.

6) Zwischenüberschriften in eckigen Klammern wurden auf der Grundlage der Griesheim-Nachschrift aus demselben Semester ergänzt.

7) Unterstreichungen wurden durch Kursivierungen wiedergegeben.

8) Zwecks besserer Gliederung haben sich die Herausgeber erlaubt, Leerzeilen bzw. Absätze einzufügen. Diese wurden vom Nachschreiber Dove generell nur äußerst sparsam verwendet.

8) In runden Klammern in den Haupttext eingefügte lateinische Ziffern beziehen sich auf die Paginierung des Manuskripts, und zwar auf die Nummer der jeweils nächstfolgenden Seite. Da das Ms mit anderen Manuskripten Doves zusammengebunden vorliegt, beginnt der Text der „Einleitung“ zur Philosophie der Religion mit Seite 168. Insgesamt umfasst das Ms – bis zum Ende der „Christlichen Religion“ – 102 dicht beschriebene Manuskriptseiten. Die letzten von Dove in sein Heft zur Religionsphilosophie notierten Worte sind übrigens: „geschlossen d[en] 20. August 1824“.

#### Danksagung:

Wir danken dem Staatsarchiv Breslau, Zweigstelle Liegnitz – namentlich Frau Mag. Edyta Łaborewicz – für die Erteilung der Abdruckgenehmigung des Dove-Manuskripts. Dieses wird in Liegnitz unter der Archiv-Signatur „Akta miasta Legnicy“ III/2873 verwahrt.

## **Philosophie der Religion**

Vorgetragen von Hegel p[ublicus] o[r]dinarius]  
Sommersemester 1824

H W Dove

### **[168] Einleitung**

#### **[A. Verhältnis der Religionsphilosophie zur übrigen Philosophie]**

Die Beziehung der Religionsphilosophie zu der übrigen Philosophie ist zuerst zu betrachten. Der Gegenstand der Religion ist das Höchste, alle Rätsel<sup>12</sup> der Welt, alle Widersprüche des Gedankens, alle Schmerzen des Gefühls werden darin aufgelöst. Der Mensch ist Mensch dadurch, daß er Geist ist. Davon gehen die Wissenschaften aus,<sup>13</sup> die Interessen seines politischen Lebens, alle Verschlingungen seiner Verhältnisse, worin er seine Befriedigung, sein Glück findet. Ihr letzter Mittelpunkt, ihr Anfang, ihre Wahrheit ist in dem Gedanken Gottes.

Dieser Gegenstand hat keine Beziehung auf einen andern, schlechthin unbedingt ist er, grenzenlos, frei, Zweck sich selber und Endzweck. Die Beschäftigung mit diesem ist die schlechthin freie Beschäftigung. Denn in ihn laufen alle Zwecke zurück, gegen ihn hält kein anderer aus, da alle in ihm ihr Leben finden. Daher [ist] die absolut freie Beschäftigung, das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, als Empfinden überhaupt [ist] es der abs[olute] Genuß, die Seligkeit. Die Menschen überhaupt haben diese Beschäftigung als ihre wahrhafte Würde angesehen, als den Sonntag ihres Lebens, worin alles verschwebt, es sei im gegenwärtigen Gefühle oder der Hoffnung, der Andacht. Daher drängen die Fluthen der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt und so alle Schmerzen lindert und zu bloßen Umkränzungen jenes Lichtbilds macht.

---

<sup>12</sup> MS: Reize: Wahrscheinlich Schreib- oder Hörfehler für Rätsel (so in der Griesheim-Nachschrift von 1824 und ebenso in Hegels eigenem Manuskript zur Religionsphilosophie aus dem Jahre 1821).

<sup>13</sup> Ms: gehen aus die Wissenschaften

Dieses Bild, das die religiöse Andacht vor sich [hat,] kann mehr oder weniger gegenwärtige Gewißheit, Lebendigkeit, Genuß haben, oder es kann als ein Ersehntes nicht nur hingestellt seyn, sondern auch in die Gegenwart strahlen. Ebenso macht sich dieser Inhalt der Andacht als das Belebende der gegenwärtigen Welt geltend und wirkend für das Thun und Wollen des Individuums. Dieser Inhalt ist ein Gegenstand der Betrachtung in der Religionsphilosophie, die *theologia naturalis* des Wolf[f] suchte die Natur Gottes philosophisch zu betrachten.<sup>14</sup> Diese Betrachtung beschränkte sich aber auf das verständige Denken. Diese Art und Weise der Ausführung war also verschieden von der unsrigen. **(169)**

Nicht nur Gott als solcher, sondern die Religion ist Gegenstand der Religionsphilosophie. Dort beschränkt sich der Begriff Gottes nur auf den eines abstrakten Verstandeswesens. Die subjektive Seite muß also hervorgehoben werden, da nicht Gott als Gegenstand allein gesetzt wird, sondern wie er in seiner Gemeinde ist. Als Geist ist er aber vorfindlich in der Gemeinde, daher [ist] die Lehre von Gott die von der Religion. Die Philosophie überhaupt hat Gott zwar zum einzigen Gegenstande, sie ist nicht Weltweisheit im Gegensatz zum Glauben, sondern eine Erkenntniß des nicht Weltlichen<sup>15</sup>, des nicht Empirischen<sup>16</sup> im Daseyn, des Ewigen, Gottes, und dessen, was sich aus seiner Natur ergibt, insofern sie sich manifestirt. In der Philosophie wird die Idee genannt als ein Abstraktum: *ens* oder wie in der neueren Philosophie das Absolute Gegenstand ist. Die Bedeutung von Gott ist da das in Gedanken erfaßte Wesen Gottes. Da nun aber Gott nicht nur an sich, sondern auch für sich ist, so ist er nicht nur das in Gedanken sich Haltende, sondern das sich Gegenständlichkeit Gebende, Erscheinende. Die Idee Gottes im Sinne des Absoluten muß also betrachtet werden mit der Weise seines Vorstellens, diß ist die Seite des Daseyns [Gottes]. In der Form des Gedankens und seiner Manifestation muß es betrachtet werden, also die Idee des Absoluten in ihrer

---

<sup>14</sup> Christian Wolff, *Theologia naturalis*, 2 Bände, Frankfurt und Leipzig 1736/37.

<sup>15</sup> Ms: weltlichen

<sup>16</sup> Ms: emprischen

concreten Form. Die Seite des sich Offenbarens muß aber selbst in Gedanken gefaßt werden, also gedacht werden. Daher ist nicht nur jene logische Idee allein, sondern ihr Inhalt Gegenstand der Betrachtung, zugleich der Anfang, das Erste. In der Religionsphilosophie betrachten wir aber die Idee nicht nur in der Weise ihrer endlichen Erscheinung, sondern in der Bestimmung der unendlichen Erscheinung, der Geistigkeit, also ist das sich Offenbarende das, dessen Wesen ist, sich selbst in sich zu reflektieren. Diß ist also die Stellung der Religionsphilosophie zur anderen Philosophie, sie ist das Ende, der Anfang. Das Resultat ist der besondere Gegenstand, als Philosophie concrete Idee. Diesen Inhalt betrachten wir philosophisch mit denkender Vernunft, zuerst also die Form, die sich als Gegensatz gibt: d. h. das Verhältniß der Religionsphilosophie zur Theologie der Zeit.

### **[B. Verhältniß der Religionsphilosophie zur Theologie der Zeit]**

(170) In der christlichen Kirche ist ein Lehrbegriff festgesetzt worden als die Wahrheit, so daß wir wissen, es sei Gott<sup>17</sup>, wie er sich darin offenbart hat. Die Natur Gottes ist also der Inhalt. Dieser Lehrbegriff soll wesentlich auf die Bibel gegründet seyn, so daß ein äußerlicher bestimmter Halt da sei. Gegen diß hat sich das sogenannte Denken vornehmlich gekehrt, unter dem Namen der Aufklärung. Dadurch ist es geschehen, [nämlich] indem diese Exegese auch die Vernunft zu Rate zog, daß eine Vernunfttheologie entstand, die entgegengestellt ward [jener], die sich an den Lehrbegriff der Kirche hält. Jene sucht den Verstand des Wortes selbst nur sich so vorzusetzen, und ihm getreu es hinzustellen.

Soll aber die Interpretation nicht bloße Worterklärung sein, so muß sie eigene Erklärung in das Wort hineinbringen, und weitere Gedanken [müssen] damit verbunden werden, denn Entwickeln ist Fortgehen zu andern Gedanken. Daher enthalten diese Erklärungen in jeder Zeit die Vorstellungen jener Zeit und

---

<sup>17</sup> Ms: daß es sei Gott der sei

haben also fremde Elemente<sup>18</sup> in sich. Daher so Entgegengesetztes aus demselben. Indem nun eine sogenannte Vernunfttheologie hervorgegangen ist, so können wir hier ihr ein wahres Recht zusprechen, die Religion aus der Vernunft zu entwickeln. Wir betrachten also die Natur Gottes und der Religion. Aus eigener Machtvollkommenheit ihres Raisonnements giebt die aufklärende Religion ihre Lehren. Ebenso kann das Gefühl als Grund gelegt werden, wobei die Philosophie als etwas Gespensterartiges bei Seite gesetzt wird, ja verworfen wird, wodurch das gemeinschaftliche Prinzip der Vernünftigkeit ebenfalls verworfen wird. Bei der Vernunfttheologie der neueren Zeit<sup>19</sup> spielt diese Richtung vorzüglich hinein, sodaß aus der Vernunft gegen die Vernunft zu Felde gezogen wird, [so]daß die Vernunft nichts von Gott erkennen könne, daß nur dies Abstraktum eines Unwesens, ein *vacuum* des Jenseits als Gott übrigbleibt. So ist diese negative Richtung gegen jedwede bestimmte<sup>20</sup> Ansicht der Natur Gottes. Das Resultat ist, daß man nur wisse, daß Gott sei, das höchste Wesen (**171**) soll nicht gefaßt werden können als concreter Inhalt eines Wissens, als Geist. (Durch die Dreieinigkeit ist die Natur Gottes dargestellt, als Gegenstand sich selbst ist er Sohn, in dieser Unterscheidung von sich, und darin daß er identisch mit sich bleibt, dies ist die concrete Bestimmung Gottes als Geist): So ist in der modernen Theologie Gott ein hohles Abstraktum. Wäre so die Exegese der Bibel gegründet, so müßten wir uns an eine andere Quelle wenden, die uns einen Inhalt von Gott giebt. Daher ist es Bedürfniß der Zeit, Gott zu erkennen, eine concrete Vorstellung von der Natur desselben zu erhalten. In so fern aber der Mensch auch den Glauben an seine Würde, den Muth der Wahrheit hat, ist er getrieben, die Wahrheit zu suchen, die nichts Leeres, sondern eine Fülle von Inhalt ist, die durch die moderne Theologie verlöscht worden ist.

Außerdem giebt es eine Theologie, die sich nur historisch verhalten will. Diese geht uns nichts an, wenn das Erkennen ein bloßes historisches Wissen ohne eigenes Erkennen des Inhalts

---

<sup>18</sup> Ms: Gestr.: darin

<sup>19</sup> Ms: d. neueren Zeit, spielt

<sup>20</sup> Ms: irgend eine

ist. Denn der Geist muß sich selbst der Erkenntniß für würdig halten. So soll die Philosophie der Theologie Inhalt geben.

Außerdem giebt es auch eine Theologie, die einen Inhalt hat an der Lehre der Kirche, an der positiven Religion.<sup>21</sup> Die Religionsphilosophie steht dieser Lehre unendlich näher als den andern Arten. Der Gegensatz von Vernunft und Glaube ist in der Kirche alt, daher hält diese die Philosophie für verderblich, weil eben ein Inhalt hereinkommen könnte.

Was nun das Verhältniß der Religionsphilosophie<sup>22</sup> zur Lehre der Kirche betrifft, in so fern diese Inhalt hat, so kann es nicht zwei<sup>23</sup> Vernunften, nicht zweierlei Geistigkeiten geben, nicht göttliche und menschliche Vernunft, nicht so daß ihr Wesen schlechthin anderes wäre. Die Vernunft ist das Göttliche im Mensch[en] nicht ein Geist jenseits der Welt, der Sterne; sondern Gott ist als Geist schlechthin gegenwärtig in dem Geiste, ein lebendiger Gott, der wirkt und wirklich ist, die Religion ist Erzeugniß dieses göttlichen Geistes, nicht Erfindung<sup>24</sup> des menschlichen, und wir müssen zunächst den Glauben haben, daß Religion in der Welt ist als ein Produkt des göttlichen Geistes, so daß Vorsehung Gottes ohne Religion nicht d[a]rin ist. (172)<sup>25</sup>

### [C. Einteilung]

[1]) Das Erste zu Betrachtende ist der Begriff der Religion im Allgemeinen,

- 2) die bestimmte Religion,
- 3) die Religion in ihrer Unendlichkeit,  
die daseiende Religion.

Die bestimmte Religion entspricht dem Begriffe nicht, da sie von unendlichem Inhalt [ist]. Die dritte, die christliche Religion, hat ihren Inhalt selbst zum Objekt der Betrachtung.

---

<sup>21</sup> Ms: eine positive Religion

<sup>22</sup> Ms: Rph.

<sup>23</sup> Ms: 2

<sup>24</sup> Ms: Erfindungen

<sup>25</sup> Am Rande: Philosophie der Religion 3.



*Religion in ihrem abs[oluten] Sinn genommen, ist der Geist, der seines Wesens, oder seiner selbst bewußt ist.* Die Art und Weise, wie er sich gegenständlich ist, ist überhaupt die Vorstellung. So ist dieses abs[olute] Bewußtseyn Religion, [es ist] Philosophie, wenn es<sup>26</sup> seiner in der Weise des Gedankens bewußt ist. Der metaphysische Inhalt muß zuerst betrachtet werden. Zweitens,<sup>27</sup> weil es ein Bewußtsein ist, bleibt es nicht als reiner Gedanke, sondern tritt in den Unterschied ein, da eben [das] Bewußtseyn ein[s] und [doch] auf zwei Weisen [ist].<sup>28</sup> als Objekt und Subjekt. Diß ist der Standpunkt des göttlichen Geistes in der Religion. Der sich in sich unterscheidende Geist ist eben der Geist, insofern er Bewußt[sein] seiner ist, und so ist er endlicher Geist; auf diesem Standpunkt des endlichen Geistes ist die Gestalt zu betrachten, in welcher ihm sein Wesen Gegenstand ist. Das Dritte ist die Aufhebung, die Vereinigung beider Seiten, die Vereinig[ung] des endl[ichen] und unendlichen Geistes, der Cultus, das Substantielle der Religion.<sup>29</sup> Diese drei Dinge gehören zur Idee der Religion, die die Realisirung jener Begriffe ist. Daß der absolute Geist sich entschließt in einer Bestimmtheit zu sein, heißt: Der Geist ist, ihm kommt das abs[solute] Seyn zu in seiner concretesten Bedeutung, aber er ist nur in so fern [er] für sich ist, sich selber setzt, sich für sich selber hervorbringt, nicht unmittelbar, denn die Natur ist zuerst, sie bleibt<sup>30</sup> aber bei ihrem Seyn, der Geist aber producirt sich selbst, macht sich selbst für sich. Dies ist nun eine Bewegung, eine Thätigkeit, eine Vermittelung, diese Richtung ist nun eben der Weg des Geistes, zu sich selbst zu kommen, sich zu erkennen, zu fassen, sich Gegenstand zu seyn, zum vollkommenen Bewußtseyn [seiner] selbst zu kommen. Dieser Prozeß nun enthält unterschiedene Momente, und der Weg ist noch nicht das Ziel, weil nichts von Anfang [an] vollkommen ist. In den Stationen seines Prozesses ist **(173)** er noch nicht vollkommen, noch nicht offenbar in seinem Wege. *Es sind also Stufen seines Be-*

---

<sup>26</sup> Ms: er

<sup>27</sup> Ms: 2)

<sup>28</sup> Ms: da eben Bewußtsein ein und auf 2 Weisen

<sup>29</sup> Gestr.: Das Untergeordnete, das muß noch herein über beide ist das

<sup>30</sup> Ms: bleiben

*wußtseyn[s], wo der Geist<sup>31</sup> nach diesem Standpunkt sich seiner bewußt ist. Diese verschiedenen Stufen geben die verschiedenen Religionen.* Dieses Bewußtseyn des Geistes, das noch nicht zu sich durchgedrungen ist, sind bestimmte Bewußtseyn<sup>32</sup>, nicht absolutes, also bestimmte unvollkommene Religionen. Daß der Geist diesen Weg macht, ist eben seine Natur, weil er sich selbst produziert. Was hierbei zu betrachten [ist, ist dreierlei:] [Erstens] eine<sup>33</sup> solche bestimmte Religion nach ihrer reinen Gedankenbestimmung, ihrem metaphysischen Begriff. Hier zeigt sich der Inhalt, den man vormals in der Form vom Beweis des Daseyns Gottes hatte. (Wolf[f]ische Philosophie<sup>34</sup> mangelhaft, da nur reine Verstandesbestimmungen).

2. Diese Beweise haben einen gewissen Gedankeninhalt, und es ist merkwürdig, daß diese verschiedenen Beweise vom Daseyn Gottes verschiedenen Inhalt haben (da doch nur einer wahr ist) und dadurch die Reihe der bestimmten Religionen ausdrücken. Weiters<sup>35</sup> müssen wir die Gestalt dieser Bestimmtheit betrachten, da in der Religion das Bewußtseyn nicht ein begreifendes, sondern ein vorstellendes<sup>36</sup> ist.

3. Der besondere Kultus, die Kirchen, eben die Weise[n] der Vereinigung. An diese zwei Seiten knüpft sich unmittelbar die historische Seite der Religion, da die Religion nothwendig vorhanden gewesen ist in der Welt (nach der Leitung des Begriffs entwickelt sich diß, zugleich historisch), und so haben wir hier die Geschichte der Religion vor uns, dann, was nothwendig am Begriff ist, hat auch da seyn müssen, nicht auf eine zufällige Weise entstanden sie, sondern der Geist brachte sie hervor durch seine eigene Natur, die ihn drängte, sich zum Bewußtseyn seiner selbst zu bringen. So ist diese Betrachtung philosophisch und zugleich historisch. Das Dritte ist, daß in diesem Durchlaufen der Religion[en] der Begriff dieser Unangemessenheit in dieser seiner Bestimmtheit, also Unwahrheit, daß er sich offen-

---

<sup>31</sup> Ausgebessert aus: er

<sup>32</sup> D.h.: bestimmte Bewusstseinsstufen

<sup>33</sup> Ms: Eine

<sup>34</sup> Philosophie des deutschen Aufklärungsphilosophen Christian Wolff (1679–1754), vgl. oben Fußnote 14.

<sup>35</sup> Ms: 2

<sup>36</sup> Ms: philosophisches

bare: offenbare, nicht geoffenbarte Religion, [die] dadurch ganz offenbar geworden ist in dem Erkennen seiner selbst. Diß ist die unendliche Religion, woran nun das, was wir als Begriff der Religion erkennen, wirklich religiöser Inhalt sei, d.h. Inhalt in der Weise der (174) Vorstellung. Denn Religion ist hier das allgemeine Bewußtseyn, worin der Geist sich selbst Gegenstand ist in der Weise der Vorstellung.

So wird dieser Gang der Betrachtung eine Theodicee, denn der Geist ist das Gegenwärtige, im vorhandenen Bewußtseyn wirkend und erscheinend, und durch die Erscheinung durchgehend und für sich seyend.

### **Begriff der Religion**

Die Religion ist unser Gegenstand. Wir haben von ihr eine Vorstellung, die wir empirisch betrachten können. Verfahren wir empirisch, so nehmen wir etwas unmittelbar auf. Nach der Spekulation fangen wir nicht beim absoluten [Anfang] an, sondern wir fangen bei dem Höchsten, bei der Religion, an. So haben wir an dem übrigen Gange der Wissenschaft Voraussetzungen. Jene empirische Seite soll zuerst behandelt werden, weil diese empirische Weise in der allgemeinen Bildung, der sich philosophisch nennenden Bildung enthalten ist. Diese Bestimmungen fallen auf die abstrakt subjektive Seite der Religion. Wir machen uns also mit den Ansichten der Zeit bekannt und der formellen Seite der Religion. Wir können dabei in Ungewißheit seyn, wieviel wir auf diesem Wege finden werden, wir können aber auch wissen, auf was sich jenes beschränken wird. Gott läßt sich nicht wahrnehmen aus sinnlicher Erfahrung, [auch] nicht aber aus der Erfahrung von uns aus dem Innern, denn innerhalb unser sind wir, diß ist unser endliches subjektives Thun außer Gott.

Das Dritte<sup>37</sup> wäre, daß wir unsere religiöse Natur über uns sich erhebend betrachten wollten, also in der religiösen Erhebung über unseren endlichen Standpunkt, wo wir nicht mehr auf

---

<sup>37</sup> Ms: Diß Dritte

der einen Seite getrennt sind<sup>38</sup>, also Andacht, religiöses Gefühl, worin wir uns auf eine affirmative Weise zu Gott verhalten, also so Gott in uns selbst finden, indem wir uns in diesen unendlichen Inhalt werfen. Allerdings in dieser Andacht, in diesem verhältnißlosen Verhalten verschwindet der Gegenstand der Beobachtung uns eigentlich, denn die Erhebung als Begreifen ist nicht in diesem Sinne möglich. Diese Weise der Erhebung, in so fern sie ein Gefühl ist, könnte unser Gegenstand seyn. Das Gefühl ist, wie vielfältig es seyn mag, dennoch Gefühl, doch<sup>39</sup> was wir lernen wollten durch die (175) Beobachtung, wäre ein bestimmtes Gefühl, nämlich das der Religiosität. Bestimmtes Gefühl ist aber das, was einen bestimmten Inhalt hat. Dessen Inhalt sollte also der göttliche Geist seyn, der ist aber nicht zu beobachten, denn wir würden nur Beobachtungen der endlichen Subjektivität finden.<sup>40</sup>

Drei<sup>41</sup> Sätze werden genannt:

[1.] Wir wissen von Gott, und zwar unmittelbar, d. h. Gott soll nicht begriffen werden, also vernünftige Bewegung wird ausgeschlossen, weil diese nicht möglich sei.<sup>42</sup>

2) Müssen wir, nach einem Grunde dieses Wissens gefragt, nach dem Orte dieses Seyns, [sagen:] Gottes Seyn ist im Gefühl. Gefühl kann aber nicht die Stellung eines Grundes bekommen.

3) Gott ist nicht Ich, also eine negative Beziehung des Ichs, das an sich Negative ist das Subjektive, das Endliche. Gott das Unendliche in jeder Rücksicht. Diese Resultate könn[t]e man so aus der Beobachtung verbunden mit der Reflexion nehmen.

Diese Sätze sind ganz richtig, sodaß keiner entbehrt werden kann, sie sind aber so trivial, daß es nicht Werth ist, davon zu sprechen,<sup>43</sup> da jedes Kind sie kennt.

---

<sup>38</sup> Ms: wo wir nicht mehr sind auf der einen Seite getrennt

<sup>39</sup> Ms: denn

<sup>40</sup> Ms: denn wir würden nur Beobachtungen der endlichen Subjektivität finden würden

<sup>41</sup> Ms: 3

<sup>42</sup> Im Ms folgt der abgebrochene Satz: Das Bewußt[sein]

<sup>43</sup> Ms: nicht Werth davon ist, zu sprechen

### [a) Das unmittelbare Wissen]

Der erste Satz, „wir wissen unmittelbar, daß Gott ist“, hat einen ganz unbefangenen Sinn, aber auch einen nicht unbefangenen Sinn, daß nämlich diß unmittelbare Wissen das einzige Wissen von Gott sei. Daß also die sogenannte Offenbarung die Hauptsache sei. Dieses unmittelbare Wissen hat Jacobi zuerst Glauben genannt. Er sagt[:] wir wissen nicht durch Raisonement, durch vernünftige Erkenntniß, sondern wir glauben, daß wir einen Körper haben, wir wissen diß unmittelbar. Wir wissen unmittelbar, daß ein Gott ist. Wissen muß von Erkennen unterschieden werden. Wissen und Gewiß[heit] hat einen Raum, Gewißheit soll Wahrheit seyn.

Wissen drückt überhaupt die subjektive Weise aus, in der etwas für mich ist, so daß es in meinem Bewußtseyn die Bestimmung eines Seienden hat. Sein Seyn<sup>44</sup> ist mein Seyn, ich sage also, das ist so gewiß als ich, denn das Gewisse verknüpft sich unmittelbar mit meinem Seyn, ich setze es nicht als ein fremdes, sondern als mein[es]. Gewißheit und Objektivität können auseinandertreten (also das Wissen keine objektive Wahrheit haben). Wissen ist also überhaupt, daß das Seyn eines andern Gegenstandes unmittel[bar] (176)<sup>45</sup> mit meinem Seyn verknüpft ist. Das Wissen ist also das abstrakte Bewußtseyn<sup>46</sup> überhaupt. Erkennen sagen wir, wenn wir ein Allgemeines mit seinen Einzelheiten als Eins zusammenfassen.<sup>47</sup> So ist Wissen das, wenn ich nur weiß, daß etwas ist, die reine abstrakte Beziehung des Ich auf einen Gegenstand, ohne Rücksicht auf den Inhalt. Bewußtseyn ist ein bezeichnenderer Ausdruck für Wissen. Das unmittelbare Wissen ist also weiter nichts als Denken, dieses mit sich identisch Bezeichnen des Ich.

Näher ist das Denken als Denken, indem sein Inhalt auch die Beziehung hat auf das Wissen. Unmittelbares Wissen, das h. [heißt] Denken an sich, ist hier nur ein Wissen von Gott, dem ganz allgemeinen Gegenstand, ohne Partikularität, die Einzel-

---

<sup>44</sup> Gestr.: und

<sup>45</sup> Am Rande: Philosophie der Religion 4

<sup>46</sup> Über der Zeile, gestrichen: Wesen

<sup>47</sup> Gestrichen: Wiss

heit in ihrer absoluten Allgemeinheit. Unmittelbares Wissen von Gott ist Denken<sup>48</sup> an sich. Indem sich das Denken unmittelbar verhält, so denkt es das Allgemeine, indem es durch Besonderes hindurchgeht. Aber das bloß Allgemeine ist sein unmittelbares Produkt, sein Inhalt. Das Gefühl fühlt Gefühle, das Anschauen schaut Angeschautes an. Diß sind nur leere Tautologien. Das Verhältniß ist ein unmittelbares.

Zweitens aber ist betrachtet worden: diß Allgemeine ist auch, und das Nähere ist, aus dem Begriffe sich Rechenschaft zu geben, in wie fern dieses Allgemeine sich fände; daß es ist. In dieser Unmittelbarkeit des Denken[s] muß dieses Seyn sein. Dem Seyn ist die Allgemeinheit in ihrem abstrakten einfachen Wesen genommen. Seyn ist mit der Allgemeinheit identisch, nur ganz abstrakt. Das Allgemeine hat aber kein Sein ohne ein Besonderes, das es ausweisen und in ihm selber seyn kann. Das Allgemeine ist die Beziehung auf sich selbst in dem Besonderen. So ist also das Seyn in der Allgemeinheit selbst enthalten, und wenn ich vom Allgemeinen sein Seyn ausspreche, so spräche ich weiter nichts aus als seine vollkommen dürre Unmittelbarkeit, seine nur abstrakte Beziehung auf sich selbst. Eben diese abstrakte Unmittelbarkeit, diese hohle, leere Identität ist in dem Seyn ausgesprochen. Diß ist also der Gegenstand dieses unmittelbaren Wissens. So ist dieses Unmittelbare Wissen das Unwissendste, wenn man dabei gegen das Denken zu sprechen denkt, da es doch weiter nichts ist als das Denken selbst. (177)

Wodurch ist nun dieses verschieden von anderem, was ich weiß. Durch jenes weiß ich, daß das Allgemeine ist, dadurch erkenne ich also nur, daß es ein anderes ist, als ich, ohne weitere nähere Bestimmungen über sein Seyn. Vergleichen wir andere Gegenstände, so wissen wir vor allem, daß sie sind, und sind ein anderes als wir, eben ein allgemeines oder auch nicht, sie haben irgend einen bestimmten Inhalt. Kunst, Sittlichkeit, ist ein Allgemeines ebenso, oder wenn ich die Wand sehe und abstrahire von dem Besonderen ihres Inhalts und sage sie ist ein Ding, so weiß ich ebensoviel von ihr als von Gott. Das Seyn trenne ich

---

<sup>48</sup> Gestr.: von Gott