

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](http://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](http://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«,<sup>1</sup> 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-

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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

<sup>2</sup> 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.«<sup>3</sup>

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*.<sup>4</sup> 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.«<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> Schaumann

<sup>3</sup> 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).

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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> Dies überschneidet sich mit dem gleichzeitigen Vorschlag Kants, an die biblische Theologie eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre anzuschließen.<sup>8</sup>

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-

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

<sup>8</sup> 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«<sup>9</sup>, 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 Leben<sup>10</sup> 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

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

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> Doch die Rede vom »Gottesdienst« ist noch mißverständlich; sie unterstellt ein äußerliches Verhältnis

<sup>11</sup> [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 Anstett und Hans Eichner. Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken I*. München – Paderborn – Wien – Zürich 1967, 165–255.

<sup>12</sup> 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«. <sup>13</sup>

(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). <sup>14</sup> 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, <sup>15</sup> und der Systementwurf 1804/05 enthält keine Geistesphilosophie und somit auch keine ›Religionsphilosophie‹.

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

<sup>14</sup> 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).

<sup>15</sup> 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«. <sup>16</sup> 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«. <sup>17</sup> 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«. <sup>18</sup> Die spekulative Interpretation beruft sich auf den

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

<sup>17</sup> GW 8, 280.

<sup>18</sup> 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«. <sup>19</sup> 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«. <sup>20</sup> 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«. <sup>21</sup>

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. <sup>22</sup> 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«. <sup>23</sup> Weil aber Religion ihren Gegenstand, den Geist, nur in Form der Vorstellung und

<sup>19</sup> GW 8, 280.

<sup>20</sup> GW 8, 281.

<sup>21</sup> GW 8, 280.

<sup>22</sup> GW 8, 265.

<sup>23</sup> 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«. <sup>24</sup>

(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. <sup>25</sup> Die *Phänomenologie des Geistes* schließlich zieht eine Linie von der Lichtreligion Israels <sup>26</sup> 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.

<sup>24</sup> GW 9, 420.

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

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



DER BEGRIFF DER RELIGION  
nach dem Manuskript

Dieser Begriff  $\alpha$ ) aus der Vorstellung zunächst, um damit bekannt zu werden, und näher mit dem, wie unsere Abhandlung angestellt werden wird. Aber  $\beta$ ) die Notwendigkeit dieses Begriffs, d. i. des religiösen Standpunkts überhaupt.

*a) Begriff der Religion überhaupt*

$\alpha$ ) Dieser Begriff aus der Vorstellung – wissen wir zunächst, daß Religion Bewußtsein von Gott überhaupt; dies Bewußtsein haben nun die Form von Gefühl, Vorstellung, Erkenntnis, Begriff, Wissen, oder welche es sonst wäre.

Aber der Gegenstand, den wir betrachten, ist die RELIGION selbst; in ihr aber treffen wir sogleich | die zwei Momente an:  $\alpha$ ) den Gegenstand IN der Religion und  $\beta$ ) das Bewußtsein, Subjekt, Mensch, der sich zu ihm verhält – die religiöse Empfindung, Anschauung usw.

Wenn wir bloß den Gegenstand als solchen, Gott, abhandeln wollten, so wäre diese Religionsphilosophie das, was man ehemals in der sogenannten theologia naturalis, einem Teil der vormaligen Metaphysik, vorgetragen hat – die Lehre von Gott, seinen Eigenschaften usw.; und dann die Moral, und zwar die religiöse Moral, wäre wieder eine besondere Wissenschaft und handelte ab teils unmittelbar die Pflichten gegen Gott, und dann die Pflichten gegen Menschen, auch insofern sie geheiligt sind durch die Beziehung auf Gott.

Es wird so die objektive und subjektive Seite getrennt. Wir scheinen uns zunächst willkürlich einen größeren Umfang unseres Gegenstands gesteckt zu haben, daß wir die andere Seite der Beziehung des Menschen zu Gott auch herein in unsere Abhandlung nehmen. Allein

1-2 Der . . . Manuskript] Erster Teil. Begriff der Religion –  
7 a)]  $\alpha$ )

25 unseres am Rande angeschlossen

es ist dies keine Willkür. Wenn wir uns vornähmen, nur die theologia naturalis abzuhandeln, d. i. die Lehre von Gott als Gegenstand, den Gegenstand der Religion, so würde uns der Begriff Gottes selbst zur Religion als solcher herüberführen, wenn dieser Begriff nämlich in wahrhafter Spekulation genommen würde, nicht nach Weise der alten Metaphysik nur Verstandesbestimmungen. Der Begriff Gottes ist seine Idee, sich selbst objektiv zu werden und zu machen. Dies ist in Gott als Geist enthalten. 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<sup>R</sup>; er ist unvollständig, integriert sich, hat erst Wahrheit, ist so nur als absolute Idee, daß die Seite seiner Realität für sich und in Identität mit dem Begriff gesetzt ist. |

Wenn<sup>R</sup> nun schon diese Bestimmung Gottes nicht in dem Bewußtsein der Gemeinde wäre, so ist sie an und für sich vorhanden, ist in jeder Religion vorhanden; der Gott ist wesentlich ein Vorgestelltes, Gewußtes, Angeschautes usf., ist im Gefühl der Verehrung, Dankbarkeit usf. Es ist eben dies, wie vorhin gesagt, das Ziel, die vollendete Religion, daß Gott als diese Totalität, welche der Geist

33-41 Der . . . ist.]  $W_2$ : Die Bewegung in der vorhergehenden Sphäre ist überhaupt die Bewegung des Begriffs von Gott, der Idee, sich selbst objektiv zu werden. Diese Bewegung haben wir sogleich in dem Ausdruck der Vorstellung: Gott ist ein Geist. Dieser ist nicht ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegenständlich ist und im Anderen sich als sich selbst anschaut. Die höchste Bestimmung des Geistes ist Selbstbewußtsein, welches diese Gegenständlichkeit in sich schließt. Gott ist als Idee ein Subjektives für ein Objektives und Objektives für ein Subjektives.

38-39 Religion] *am Rande*: Bestimmtheit Wissen Kultus

42-48 Wenn . . . Geist.]  $W_2$ : Worauf es aber hier besonders ankommt, ist, daß der Begriff in seiner Totalität auch wirklich gewußt werde, und je nachdem dies Wissen vorhanden ist, danach ist auch eine Stufe des religiösen Geistes höher oder niedriger, reicher oder ärmer. Der Geist kann ein Gut in seinem Besitz haben, ohne daß er davon ein entwickeltes Bewußtsein hat.

42 Wenn] *am Rande*: Wissen, Gewußtes, sich selbst als Gegenstand – nicht einen anderen; Göttliches Bewußtsein – Geist Gottes im Menschen; Gnade Gottes – als ob der Mensch dabei zuschaute – ein Fremdes wäre – in ihm was Fremdes vorging –

44 ist in jeder Religion vorhanden *am Rande*

ist, gewußt werde – darum ist er nicht weniger Geist. Die unmittelbare eigene Natur des Geistes – so seine physische, organische Natur – hat er, weiß sie aber nicht in ihrer Bestimmtheit und Wahrheit, hat eine ungefähre allgemeine Vorstellung. Die Menschen leben im Staat; sie sind selbst die Lebendigkeit, Tätigkeit, Wirklichkeit des Staates, aber das Setzen dessen, Bewußtwerden dessen, was der Staat ist, ist darum nicht vorhanden, und eben der vollendete Staat ist, daß alles, was an sich in ihm, d. i. in seinem Begriff – wenn er auch bloß zunächst ein Staat ist, wie Nimrods seiner – entwickelt, gesetzt, zu Recht und Pflicht, Gesetz gemacht sei; den Bürgern erwachsen daraus ganz andere Rechte und Pflichten. Aber das Substantielle dieser Verhältnisse und damit des Staates – z. B. Eigentum, Ehe, Verteidigung des Fürsten usf. – sind in einer unausgebildeten Gesellschaft ebenso vorhanden.

β) Aber mit dieser Bestimmung, daß die subjektive Seite wesentliches Moment ist, tritt eine weitere Seite ein; nämlich zu-

60–61 sind . . . vorhanden.]  $W_2$ : und die in der Subjektivität liegende letzte Entscheidung über das, was für das Ganze zu tun ist, das ist auch in einer unausgebildeten Gesellschaft so vorhanden wie im vollendeten Staate, nur die bestimmte Form dieses Substantiellen ist auf den Stufen seiner Ausbildung verschieden.

62–85 β) Aber . . . Gemüts.]  $W_2$ : Wenn sich das Moment der Subjektivität weiter bestimmt, so daß der Unterschied gemacht ist zwischen Gott als Gegenstand und dem wissenden Geiste, so bestimmt sich in diesem Unterschiede die subjektive Seite als diejenige, welche auf die Seite der Endlichkeit fällt, und beides steht sich zunächst so gegenüber, daß die Trennung den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit ausmacht. Diese Unendlichkeit ist aber, weil sie noch mit dem Gegensatz behaftet ist, nicht die wahrhafte; der subjektiven Seite, welche für sich ist, ist der absolute Gegenstand noch ein Anderes und die Beziehung auf denselben ist nicht Selbstbewußtsein. Es ist in diesem Verhältnisse aber auch die Beziehung vorhanden, daß das Endliche in seiner Absonderung sich als das Nichtigte weiß und seinen Gegenstand als das Absolute, als seine Substanz. Hier findet zunächst das Verhältnis der Furcht gegen das absolute Objekt statt, da sich gegen dieses die Einzelheit nur als Akzidenz oder als ein Vorübergehendes, Verschwindendes weiß. Dieser Standpunkt der Trennung ist aber nicht das Wahrhafte, sondern das sich selbst als nichtig Wissende und deshalb Aufzuhebende, und sein Verhältnis ist nicht nur ein negatives, sondern in sich selbst positiv. Das Subjekt weiß die absolute Substanz, in die es sich aufzuheben hat, zugleich als sein Wesen, als seine Substanz, worin das Selbstbewußtsein also an sich erhalten ist. Diese Einheit, Versöhnung, Wiederherstel-

nächst ist die objektive und subjektive Seite auch verschieden,  
 jene für diese Gegenstand; zunächst eine Beziehung nur über- 65  
 haupt zwischen ihnen, ein ungeistiges Verhältnis, ein Fremdes, Äußeres;  
 so eine Macht, unendlich gegen das Subjekt; für sein Wissen  
 kann dies Objekt erscheinen als völlig Anderes, diesseits Unbekanntes,  
 oder welches das Verhältnis des Wissens sei. Ferner aber<sup>R</sup> ist es das  
 Verhältnis des Willens, der Wirklichkeit – Subjekt als abgesondert für 70  
 sich, Einzelnes –, aber indem Gott das absolute Wesen für dasselbe,  
 die Substanz oder das absolute Subjekt, so weiß sich diese Einzelheit  
 nur als Akzidenz oder Prädikat, ein Verschwindendes, Vorübergehendes  
 dagegen – Verhältnis der Macht, Empfindung der Furcht usf.  
 Aber ebenso ist das Verhältnis nicht ein negatives, sondern auch 75  
 positiv, Liebe; Subjekt an sich identisch – jenes ist seine Substanz,  
 sein Subjekt, es ist in ihm, | ist sein Wesen, nicht das Wesen eines anderen.  
 Diese Einheit, diese Versöhnung, Wiederherstellung seiner, das  
 positive Gefühl des Teilhabens, der Teilnahme an jenem Einssein sich  
 zu geben aus jener Entzweiung, und seiner Positivität zu genießen, 80  
 sich erfüllen, göttliches Wissen – dies ist ein Tun, Handeln, mehr zugleich  
 äußerliches oder inneres, überhaupt der Kultus; Kultus zunächst  
 beschränktere Bedeutung – nur eigentliches, zugleich wesentlich  
 äußerliches, öffentliches Handeln; nicht so sehr herausgehoben  
 das innere Handeln des Gemüts. 85

Zum Begriff der Religion gehört wesentlich der Kultus, und der  
 Begriff Gottes auf jeder Stufe, die Bestimmtheit, die er auf derselben

lung des Subjekts und seines Selbstbewußtseins, das positive Gefühl des Teilhabens,  
 der Teilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben sich  
 auch wirklich zu geben, diese Aufhebung der Entzweiung macht die Sphäre des  
 Kultus aus. Der Kultus umfaßt dieses gesamte innerliche und äußerliche Tun,  
 welches diese Wiederherstellung zur Einheit zum Zwecke hat. Gewöhnlich  
 faßt man den Ausdruck »Kultus« nur in der beschränkteren Bedeutung, daß  
 man darunter nur das äußerliche, öffentliche Handeln versteht und das innere  
 Handeln des Gemüts nicht so sehr hervorhebt.

65–66 zunächst . . . ihnen *am Rande mit Verweiszeichen*

69 aber] *am Rande: Liebe*

76 Liebe mit *Verweiszeichen am unteren Rande* an sich *am Rande* angeschlossen

81 sich . . . Wissen *am Rande* angeschlossen

82–85 Kultus . . . Gemüts *am ursprünglichen Absatzende* angeschlossen und *am Rande*

86–92 Zum . . . usf.] *W<sub>2</sub>: Wir werden aber den Kultus als dieses die Inner-*

hat, ist notwendig auch Bestimmtheit dieses Verhaltens zu Gott. Daher in der Theologie Heilsordnung – als die innere Geschichte, Stufenfolge der Handlungen des Geistes und Gemüts, was in der Seele vorgeht und vorgehen soll –, und dann Sakramente, kirchliche Handlungen, Pflichten usf.

Religion als subjektive und Kultus ist daher das andere wesentliche Moment der Betrachtung der Religion überhaupt, die Grundlage, wie sich die Bestimmungen von beiden entsprechen – die Form und der Inhalt des Begriffs von Gott und das Verhältnis zu ihm; eins ist ein Abdruck vom anderen. Aus dem einen das andere verstehen lernen<sup>R</sup>.

\* Vorhin bemerkt, daß die *theologia naturalis* als Betrachtung der bloßen Idee Gottes inkonsequent, eigentlich ungeistig gewesen, d. h. die höchste Bestimmung desselben, realer Geist zu sein, nicht erkannt; wohl gesagt, daß er Geist, persönlich sei – auch

lichkeit wie die äußerliche Erscheinung umspannende Tun fassen, welches überhaupt die Wiederherstellung der Einheit mit dem Absoluten hervorbringt und damit auch wesentlich eine innere Umkehrung des Geistes und Gemüts ist. So enthält der christliche Kultus z. B. nicht nur die Sakramente, kirchlichen Handlungen und Pflichten, sondern er enthält auch die sogenannte Heilsordnung als eine schlechthin innere Geschichte und als eine Stufenfolge von Handlungen des Gemüts, überhaupt eine Bewegung, die in der Seele vorgeht und vorgehen soll.

91 kirchliche *am Rande angeschlossen*

93–98 Religion . . . lernen.] *W*<sub>2</sub>: Diese Seite des Selbstbewußtseins, also des Kultus, und die Seite des Bewußtseins oder der Vorstellung werden wir aber immer auf jeder Stufe der Religion sich entsprechend finden. Wie der Inhalt des Begriffes von Gott oder das Bewußtsein bestimmt ist, so ist auch das Verhältnis des Subjekts zu ihm oder so ist auch das Selbstbewußtsein im Kultus bestimmt; das eine Moment ist immer der Abdruck des anderen, eines weist auf das andere hin. Beide Weisen, von denen die eine nur das objektive Bewußtsein festhält, die andere das reine Selbstbewußtsein, sind einseitig und heben sich jede an sich selbst auf.

98 lernen] *am Rande*: Geschichte der Religionen / Schwer –

99–103 Vorhin . . . Wesen;] *W*<sub>2</sub>: So war es einseitig, wenn die vormalige natürliche Theologie nur Gott als Gegenstand des Bewußtseins faßte. Diese Betrachtung der Idee Gottes, für welche Gott eigentlich nur das Wesen sein konnte, wenn sie auch zu den Worten Geist oder Person kam, war inkonsequent, denn wirklich durchgeführt hätte sie zu der anderen, zur subjektiven Seite, zu der des Selbstbewußtseins führen müssen.

dies kaum, sondern Wesen; – ebenso einseitig ist es, die Religion \*  
 NUR als etwas SUBJEKTIVES zu betrachten und zu fassen, d. i. die sub-  
 jektive Seite eigentlich zur einzigen zu machen. (Mensch hat eine 105  
 Vorstellung von Objektivität, weil er Bewußtsein ist – Kahlheit  
 des Kultus, Verkommen desselben; wohin reisen, aber nicht an Ort  
 und Stelle kommen.) Dies ist vornehmlich die Stellung und Be-  
 trachtungsweise unserer Zeiten; die Religion ist eine Rich-  
 tung zu Gott, ein Empfinden, Sprechen, Bitten nach ihm hin, 110  
 aber NACH IHM HIN, der – eine Null für ihn, ins Blaue schießen – zu-  
 gleich die Bedeutung hat, daß wir nichts von ihm wissen, keinen In-  
 halt von ihm, sein Wesen und Natur kennen – | nach einem für uns lee-  
 ren Ort hin. Der Geist ist aber  $\alpha$ ) wesentlich Bewußtsein; das, was in  
 ihm als Empfindung ist, wie er sich subjektiv bestimmt ist, muß ihm 115  
 als Gegenstand sein, d. h. Bewußtsein davon haben, wissen;  $\beta$ ) ge-  
 rade Gott soll für ihn sein, ein von seiner Subjektivität, seiner  
 Endlichkeit Verschiedenes; also ihn als Gegenstand – nicht äußer-  
 lich, im Geist anschauen – zu wissen, zu erkennen; in christlicher Reli-  
 gion ohnehin ist das göttliche, vorher verborgene, verschlos- 120  
 sene Wesen und sein Inhalt, Bestimmung, offenbar geworden;  $\gamma$ )  
 die religiöse Empfindung soll gerade dies enthalten, von seiner

106-129 Kahlheit . . . nicht.]  $W_2$ : Hier ist dann der Kultus vollkommen  
 kahl, leer, sein Tun eine Bewegung, die nicht von der Stelle kommt, seine  
 Richtung auf Gott eine Beziehung auf eine Null und ein Schießen in das Blaue.  
 Aber auch dieses nur subjektive Tun ist in sich inkonsequent und muß sich auf-  
 lösen. Denn soll die subjektive Seite auch nur irgendwie bestimmt sein, so liegt  
 es im Begriff des Geistes, daß er Bewußtsein ist und seine Bestimmtheit ihm Ge-  
 genstand wird. Je reicher das Gemüt wäre, je mehr bestimmt, desto reicher  
 müßte ihm dann auch der Gegenstand sein. Die Absolutheit jenes Gefühls, das  
 substantiell sein soll, müßte ferner gerade das enthalten, daß es sich von seiner  
 Subjektivität losmacht, denn das Substantielle, das ihm eigen sein soll, ist ge-  
 rade gegen das Akzidentelle des Meinens und der Neigung gerichtet und ist  
 vielmehr das an und für sich Feste, von unserem Gefühl, unserer Empfindung  
 Unabhängige und das Objektive, das an und für sich besteht. Bleibt das  
 Substantielle nur im Herzen eingeschlossen, so ist es nicht als das Höhere aner-  
 kannt, und Gott ist selbst nur etwas Subjektives, und die Richtung der Subjek-  
 tivität bleibt höchstens ein Linienziehen ins Leere.

111 eine . . . schießen *am Rande angeschlossen*

114  $\alpha$ ) *am Rande*

Subjektivität sich<sup>R</sup> loszumachen – das Substantielle gegen die Akzidentalität unseres Meinens, Beliebens, Neigung usf. in sich zu haben; dies Substantielle ist eben das an und für sich Feste, Unabhängige von unserer Empfindung und muß als Objektives, das an und für sich besteht, [erkannt werden]. Zu diesem Ge-  
 \* diegenen, Verbindenden, für sich Bestehenden kommt jenes Linienziehen und bloßes Richten nicht. Es<sup>R</sup> kommt nicht zur wahrhaften wirklichen Entäußerung seiner, denn dies Anerkennen eines Höheren, ganz Unbestimmten – diese Linien, die danach hingezogen werden, haben keinen Halt, Bestimmung und Bindung durch dies Objektive selbst; sie sind und bleiben UNSER Tun, UNSERE Linien, unser Ziel – ein Subjektives. Die weitere Folge  
 135 ist eben, indem das Fürsichbestehende und in seiner Beziehung auf uns Verpflichtende nicht vorhanden ist, [daß] aller Kultus in dies bloße Empfinden zusammenschumpft; der Kultus enthält Handlungen, Genüsse, Versicherungen, Bestätigungen, Bewahrheitung eines Höheren, aber es kann kein Glaube, Überzeugung  
 140 von solchen bestimmten Handlungen – von solchem sich Geben der Versicherung – Platz greifen, weil solchen das objektiv verbindende Moment fehlt; es ist nur die subjektive Empfindung, welche die Grundlage bleibt. |

Aber es ist unendlich wichtig, diese subjektive Seite, welche Luther  
 \* Glaube genannt hat, so hoch gestellt zu haben; aber es ist nicht die einzige; sie ist eitel, in sich nichtig und unvollständig, und das Wahre ist, daß sie ebenso das objektive Moment enthalte – wie Objekt so Subjekt und umgekehrt.

Die Religion auf die bloß subjektive Richtung zu stellen –  
 150 mein Herz alles – hat den Kultus vernichtet, und ebenso wie das Herausgehen aus seinem subjektiven Herzen zu Handlungen, auch das Herausgehen des Bewußtseins zu einem objektiven Wissen; eins ist aufs innigste mit dem anderen verbunden. Das, was der Mensch in Beziehung auf Gott zu tun zu haben meint, hängt von

123 sich] *davor am Rande*: objektiv bewährt, bestätigt

129 Es] *am Rande*: subjektiv Gesetztes

130 seiner,] *W<sub>2</sub>*: seiner selbst, während im Kultus der Geist im Gegenteil sich von seiner Endlichkeit losmachen und in Gott sich fühlen und wissen soll.

147-148 wie... umgekehrt *zwei Zeilen höher am Rande*, neben in sich nichtig

seiner Vorstellung von Gott ab, und er kann umgekehrt nicht  
 irgend etwas Bestimmtes in Rücksicht auf ihn zu tun zu haben meinen, 155  
 wenn er keine Erkenntnis, Kenntnis, nämlich überhaupt keine be-  
 stimmte Vorstellung von ihm als Gegenstand, [der] als objektiv, an  
 und für sich seiend gilt, hat oder haben zu können meint.

α) Dies ist das Allgemeine des Kultus; es ist das ewige Verhältnis, 160  
 der ewige Prozeß des Wissens des Subjekts, sich mit seinem  
 Wesen identisch zu setzen; was aber nicht an sich, ursprünglich

155 Gott ab,] *W*<sub>2</sub>: Gott zusammen, seinem Bewußtsein entspricht sein  
 Selbstbewußtsein

158–159 als . . . gilt *am Rande*

159 meint.] *W*<sub>2</sub>: meint. Erst wenn die Religion wirklich Verhältnis ist, den  
 Unterschied des Bewußtseins enthält, dann ist der Kultus als Aufhebung des  
 Entzweiten wirklich gestaltet und lebendiger Prozeß. Diese Bewegung des  
 Kultus beschränkt sich aber nicht nur auf die Innerlichkeit, in welcher das Be-  
 wußtsein sich von seiner Endlichkeit befreit, Bewußtsein seines Wesens ist und  
 das Subjekt als sich in Gott wissend in den Grund seines Lebens eingegangen ist,  
 sondern dieses sein unendliches Leben entwickelt sich nun auch nach außen,  
 denn auch das weltliche Leben, welches das Subjekt führt, hat jenes substan-  
 tielle Bewußtsein zu seiner Grundlage, und die Art und Weise, wie das Subjekt  
 im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt von dem Bewußtsein sei-  
 ner wesentlichen Wahrheit ab. Dies ist die Seite, nach welcher die Religion sich  
 in die Weltlichkeit reflektiert und das Wissen von der Welt zur Erscheinung  
 kommt. Dies Hinausgehen in die wirkliche Welt ist der Religion wesentlich,  
 und in diesem Übergange in die Welt erscheint die Religion als die Moralität in  
 Bezug auf den Staat und dessen gesamtes Leben. Wie die Religion der Völker  
 beschaffen ist, so ist auch ihre Moralität und Staatsverfassung beschaffen; diese  
 richten sich ganz danach, ob ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der  
 Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahrhafte Bewußtsein der Freiheit hat.

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

161 des Wissens *am Rande angeschlossen*

162–172 was . . . Tieren] *W*<sub>2</sub>: Dieser Prozeß der Aufhebung der Entzweiung  
 scheint nur auf die subjektive Seite zu fallen, diese Bestimmung ist aber  
 auch in dem Gegenstande des Bewußtseins gesetzt. Durch den Kultus wird  
 Einigkeit gewonnen, was aber nicht ursprünglich einig ist, kann nicht als einig  
 gesetzt werden. Diese Einigkeit, die als Tun, als dessen Resultat erscheint, muß  
 auch als an und für sich seiend erkannt werden. Denn was dem Bewußtsein Ge-  
 genstand ist, ist das Absolute, und dessen Bestimmung ist die, daß es Einheit sei-  
 ner Absolutheit mit der Besonderheit ist. Diese Einheit ist im Gegenstande also  
 selbst, z. B. in der christlichen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes.



eins ist, kann nicht als eins gesetzt werden, oder wessen Unterschied nicht ein an sich [aufgehobener ist], nie aufgehoben werden. Dies Einssein kommt dem Ansich, d. i. dem absoluten, substantiellen Inhalt zu; in ihm, in seinem absoluten Gegenstand muß also auch das Bewußtsein diese seine an sich seiende Einheit als sein Wesen sich vorstellen. Es muß die menschliche Gestalt, Menschwerdung Gottes als ein wesentliches Moment der Religion in der Bestimmung ihres Gegenstands vorkommen; in niederen Religionen etwa dies Sein, unmittelbare Dasein, Einheit mit dem Endlichen in niedrigeren Gestalten, Gestirnen, Tieren – das sogenannte Anthropomorphe; nur dem leeren Gespenst des abstrakten absoluten Wesens muß man entsagt haben; ferner gehört auch dies hierher, daß nur [ein] Moment Gott menschliche oder sonstige Gestalt des Daseins zeigt, erscheint – äußerlich oder im Traum, innerliche Stimme, sich innerlich offenbart. |

Dies also die Bestimmung der absoluten Einheit; aber

Überhaupt ist diese an sich seiende Einheit, bestimmter die menschliche Gestalt, die Menschwerdung Gottes, wesentliches Moment der Religion und muß in der Bestimmung ihres Gegenstandes vorkommen. In der christlichen Religion ist diese Bestimmung vollkommen ausgebildet, aber auch in niederen Religionen kommt es vor, wäre es auch nur so, daß das Unendliche in der Weise mit dem Endlichen in Einheit erscheint, daß es als dieses Sein, als dieses unmittelbare Dasein in Gestirnen oder Tieren erscheint.

172 Tieren *am Rande angeschlossen*

178-186 Dies . . . Religion.] *W*<sub>2</sub>: Dies ist das Moment der vorausgesetzten Einheit, die im Begriff Gottes liegen muß, so daß der Gegenstand des Bewußtseins (Gott) den ganzen Begriff der Religion an seinem Inhalt zeigt und selbst die Totalität ist. Die Momente des Religionsbegriffs kommen hier also in der Bestimmung der Vereinigung vor. Die Seiten der wahrhaften Idee sind jede selbst dieselbe Totalität, welche das Ganze ist. Die Inhaltsbestimmungen in beiden Seiten sind mithin nicht an sich verschieden, sondern nur ihre Form. Das absolute Objekt bestimmt sich mithin für das Bewußtsein als mit sich einige Totalität.

b. Diese Totalität kommt nun auch vor in der Form der Trennung und Endlichkeit, welche jener in sich einigen Totalität als die andere Seite gegenübersteht. Die Inhaltsmomente des ganzen Begriffs sind hier gesetzt in der Weise des Auseandertretens, der Verschiedenheit, mithin als Abstrakta. Das erste Moment auf dieser Seite der Verschiedenheit ist das des Ansichseins, des Mitsichidentischseins, des Formlosen, der Objektivität überhaupt. Dies ist die Materie als das Indifferente, gleichgültige Bestehen. An dieses kann auch die Form ge-

β) das andere ist das Moment der Trennung, der Verschiedenheit; Realität teils einig mit ihm – Endliche im Unendlichen sein Kleid, Gestalt, Dasein; αα) Welt ÜBERHAUPT, indifferente, als gesetzte, geschaffene Realität, Beziehung zu Gott. Gott absolut das Positive, also [ist] das von ihm Verschiedene das Negative. Dies Negative erscheint auf der Seite des Weltwesens, des Menschen. Dies Negative Gottes ist das Übel, das Böse überhaupt. Diese Bestimmung ist ebenso absolutes Moment in dem Ganzen der Religion. 180 185

γ) Das subjektive Moment zum Gegenstand – selbst Moment dieses Gegenstands, selbst auch positiv, als an sich eins mit ihm – muß endbracht werden, aber noch im abstrakten Fürsichsein. Dann heißen wir es Welt, die in Beziehung auf Gott teils als dessen Gewand, Kleid, Gestalt erscheint, oder ihm gegenübertritt.

Diesem Moment des indifferenten Ansichseins steht nun gegenüber das Fürsichsein, überhaupt das Negative, die Form. Dieses Negative nun, in seiner zunächst unbestimmten Form, erscheint als das Negative in der Welt, während diese das Positive, das Bestehen ist. Die Negativität gegen dieses Bestehen, gegen dies Sichselbstempfinden, Dasein, Erhalten ist das Übel. Gott gegenüber, dieser versöhnten Einheit des Ansichseins und Fürsichseins, tritt der Unterschied auf, die Welt als das positive Bestehen und in ihr Zerstörung und Widerspruch, und da fallen die Fragen herein, die allen Religionen mit mehr oder weniger entwickeltem Bewußtsein angehören, wie das Übel mit der absoluten Einheit Gottes zu vereinigen sei und worin der Ursprung des Bösen liege. Dieses Negative erscheint zunächst als das Übel an der Welt; aber es nimmt sich auch zurück zur Identität mit sich, in welcher es das Fürsichsein des Selbstbewußtseins, der endliche Geist ist.

180–181 Realität . . . Dasein *am Rande*, über die folgende Randbemerkung geschrieben

181–182 αα) Welt . . . Gott *am Rande* mit Verweiszeichen

187–195 γ) Das . . . vorgestellt.] *W*<sub>2</sub>: Das sich in sich sammelnde Negative ist nun selbst wieder ein Positives, weil es einfach sich auf sich bezieht. Als Übel erscheint es in Verwicklung mit dem positiven Bestehen. Aber die Negativität, die für sich, nicht an einem anderen, das bestehen soll, vorhanden ist, die, sich in sich reflektierend, innerliche, unendliche Negativität, die sich selbst Gegenstand ist, ist Ich überhaupt. In diesem Selbstbewußtsein und in seiner inneren Bewegung selbst tut sich die Endlichkeit hervor, und in es fällt der Widerspruch mit sich selbst. So ist in ihm die Störung, das Böse kommt in ihm zum Vorschein und dies ist das Böse des Willens.

c. Ich aber, das Freie, kann von Allem abstrahieren, diese Negativität und Abscheidung ist es, die mein Wesen konstituiert. Das Böse ist nicht das Ganze des Subjekts; dies hat vielmehr auch die Einheit mit sich selbst, welche die positive Seite (das Gutsein) und die Absolutheit, Unendlichkeit des Selbstbewußt-

lich ebenso in der Vorstellung der Religion vorkommen und vorhanden sein. Diese Absolutheit, Unendlichkeit des Selbstbewußtseins ist in der Vorstellung und Lehre der Unsterblichkeit der Seele; zunächst ist die Fortdauer in der Zeit darin die hervorstechende Bestimmung, und jene – daß das Selbstbewußtsein des Geistigen selbst ewiges, absolutes Moment ist – ist so als seine Erhabenheit oder Erhoben-, Herausgerissenwerden aus der Zeit vorgestellt.

Dies ist die Religion im allgemeinen, und dies die näheren Bestimmungen dieses Begriffs, die dann unmittelbar ihren Inhalt ausmachen. Der konkrete Geist der Religion treibt sie, da sie in seinem Begriff liegen, hiermit überall hervor, wo er existiert; auf jeder Stufe

seins ausmacht. Es ist dies das wesentliche Moment der Abgeschlossenheit des Geistes, daß ich von allem Unmittelbaren, allem Äußerlichen abstrahieren kann. Diese Abgeschlossenheit ist der Zeitlichkeit, der Veränderung und dem Wechsel des Weltwesens, dem Übel und der Entzweiung entnommen, und als die Absolutheit des Selbstbewußtseins ist sie in dem Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele vorgestellt. Zunächst ist darin die hervorstechende Bestimmung die Fortdauer in der Zeit, dieses Enthobensein über die Macht und über den Wechsel der Veränderung, ist aber als schon an sich ursprünglich dem Geiste angehörig, nicht erst durch die Versöhnung vermittelt vorgestellt. So kommt die andere Bestimmung hinzu, daß das Selbstbewußtsein des Geistes ewiges, absolutes Moment in dem ewigen Leben ist, in welches es über die Zeit, dieses Abstraktum der Veränderung, und über das Reale der Veränderung, über die Entzweiung hinaus entrückt wird, wenn es in die Einheit und Versöhnung aufgenommen ist, die in dem Gegenstand des Bewußtseins als ursprünglich vorhanden vorausgesetzt ist.

196–217 Dies . . . wirklich.] *W*<sub>2</sub>: Die wesentlichen Momente des Religionsbegriffs erscheinen und treten hervor auf jeder Stufe, wo er nur existiert hat; nur dadurch kommt der Unterschied von der wahrhaften Form des Begriffs herein, daß sie noch nicht in der Totalität desselben gesetzt sind. Die bestimmten Religionen sind zwar nicht unsere Religion, aber als wesentliche, wenn auch als untergeordnete Momente, die der absoluten Wahrheit nicht fehlen dürfen, sind sie in der unsrigen enthalten. Wir haben es also in ihnen nicht mit einem Fremden, sondern mit dem Unsrigen zu tun, und die Erkenntnis, daß es so sei, ist die Versöhnung der wahrhaften Religion mit der falschen. So erscheinen auf niederen Stufen der Entwicklung die Momente des Religionsbegriffs noch als Ahnungen und als wie natürliche Blumen und Gebilde zufällig hervorgesprossen. Aber die durchgehende Bestimmtheit dieser Stufen ist die Bestimmtheit des Begriffs selbst, die auf keiner Stufe fehlen kann. Der Gedanke der Menschwerdung z. B. geht durch alle Religionen hindurch. Auch in anderen Sphären des Geistes machen sich solche allgemeinen Begriffe geltend.

erscheinen sie daher. Aber ist zugleich oben in Ansehung der Methode der Wissenschaft sowohl, als in Ansehung der Fortbestimmung des Begriffs bemerkt worden, daß die Vollendung der Religion selbst ihren Begriff hervorbringe, ihn sich gegenständlich mache; erst so gegenständlich gemacht ist er entwickelt, und in ihm die Bestimmungen seiner Totalität gesetzt.  $\alpha\alpha$ ) Ist zu 205  
 bemerken, daß sie in dieser offenbaren Religion als wesentliche Momente des Inhalts, mit dem Bewußtsein des Inhalts und mit der Bestimmung, Wahrheit<sup>R</sup> zu sein, hervortreten – d. h. als objektiv und im System des objektiven Gegenstands erscheinen. In den bestimmten | Religionen aber erscheinen diese Bestimmungen 210  
 auch, als wie natürliche Blumen und Gebilde, zufällig hervorgesprossen, ohne zu wissen woher noch wohin – als Ahnungen, Bilder, Vorstellungen. Noch nicht, wenn auf unmittelbare Weise, die Reflexion, daß dies die Wahrheit, dies Rechte sind – ob eine Anschauung – anthropomorph, orientalische Inkarnation –, ob Bild – 215  
 griechisch –, ob gedacht, Wirkliches – Christliches – hier gegenwärtig, gemein wirklich.

ββ) Aber in der wissenschaftlichen Darstellung der Notwendigkeit dieser Inhaltsbestimmungen ist die konkrete Idee notwendig, wie schon bemerkt, das letzte, denn die anfängliche Idee ist einfach, abstrakt, und das, was oben unter der Totalität der Idee bezeichnet ist, enthält eben die Entwicklung, d. i. die gegenständliche, auseinandergesetzte Bestimmung des Begriffs, und dies Setzen ist die Darstellung der Notwendigkeit, das Beweisen derselben. Es ist daher antizipierend in Rücksicht auf die wissenschaftliche Ablei- 225

207 mit . . . Inhalts *am Rande*

208 Wahrheit] *an Rande*: positive Erkenntnis tritt als solche erst hervor in der vollendeten Religion (d. i. nicht bloße Erklärung der Mythen)

213–217 Noch . . . wirklich *neben dem Absatzende am Rande*; (anthropomorph, orientalische Inkarnation *unter* Anschauung; griechisch *unter* Bild; Christliches – hier gegenwärtig, gemein wirklich *unter* gedacht, Wirkliches)

224–233 Es . . . wird.] *W*<sub>2</sub>: So sind in den bestimmten Religionen die Momente des Begriffs da, in Anschauungen, Gefühlen, unmittelbaren Gestalten vorhanden, aber das Bewußtsein dieser Momente ist noch nicht entwickelt, oder sie sind noch nicht zur Bestimmung des absoluten Gegenstandes erhoben, und Gott ist noch nicht unter diesen Bestimmungen der Totalität des Religionsbegriffs vorgestellt.

tung, daß von den angegebenen Momenten bei einer Religion gespro-  
 chen wird, in deren Bewußtsein von ihren Gegenständen sie noch  
 nicht aufgegangen sind, wenn sie schon in deren Anschauung und  
 Gefühl, Gestaltung vorhanden sind, aber, als noch nicht aus dem  
 230 Begriff hervorgegangen, in ihr [kein] wesentliches Moment der Be-  
 stimmung des absoluten Gegenstands ausmachen – oder daß Gott noch  
 nicht unter diesen Bestimmungen der Totalität der Religion  
 vorgestellt wird. Aber die Bestimmtheit selbst, in welcher diese  
 Bestimmungen auf einem religiösen Standpunkt gesetzt sind, ist das  
 235 Prinzip dieser Religion selbst, und in diesem Element be-  
 stimmt müssen sie in ihr erscheinen. |

α) In der Betrachtung, Erkenntnis dieser Bestimmungen liegen die  
 Prinzipien, aus denen die Religionen der Völker gefaßt werden  
 können und müssen; es ist dies eine der schwersten Aufgaben  
 240 für das Begreifen. Die Übersicht über diese Religionen zeigt die  
 wunderbarsten und bizarrsten Ausgeburten von Vorstellungen  
 des göttlichen Wesens und dann von Pflichten, Verhaltensweisen,  
 auf welche die Nationen verfallen sind. Es ist sich die Sache leicht ge-  
 faßt, diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als Aberglau-  
 245 ben, Irrtum und Betrug zu verwerfen oder nur dies darin zu sehen,  
 daß sie von der Frömmigkeit herkommen, und sie so als etwas  
 Frommes gelten zu lassen, sie mögen sonst beschaffen sein, wie sie  
 wollen.

β) Mit dem näheren Gestalten der Vorstellungen von Gott hängt die  
 250 Geschichte der Religionen zusammen; diese Geschichte, soviel  
 sie gesammelt und bearbeitet ist, läßt vornehmlich so nur das  
 Äußerliche, Erscheinende sehen; das höhere Bedürfnis ist, den  
 Sinn, das POSITIVE, Wahre und Zusammenhang mit Wahrem –  
 kurz, das Vernünftige darin zu erkennen; es sind Menschen, die  
 255 auf solche Religionen verfallen sind; es muß also Vernunft darin  
 sein, in aller Zufälligkeit eine höhere Notwendigkeit; die Ge-

237 α) am Rande angeschlossen

240 die am Rande angeschlossen

249 β) am Rande

256 Notwendigkeit;] W<sub>2</sub>: Notwendigkeit sein. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das unsere, wenn auch in unserem höheren Bewußtsein nur als Moment.

schichte der Religionen in diesem Sinn zu studieren, sich mit dem zugleich auch versöhnen, was Schauerhaftes, Abgeschmacktes darin vorkommt, rechtfertigen, richtig, wahr finden, wie es in seiner ganzen Gestalt ist (Menschen, Kinder opfern), davon ist nicht die Rede; aber wenigstens den Anfang, die Quelle als ein Menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen – dies die höhere Versöhnung. Die Geschichte der Religionen ist nicht unser Zweck – nicht darauf hier einlassen. Geht Zufälligkeit, Lokalität in alle diese Gestaltungen hinein. |

### b) Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunkts

Dieser wissenschaftliche Begriff heißt nichts anderes als die Darstellung der Notwendigkeit des religiösen Standpunkts, und zwar nicht einer bedingten, äußerlichen Notwendigkeit, sondern der absoluten Notwendigkeit desselben; es ist darum zu tun, daß wir uns bewußt werden, welcher geistige Gang, Bewegung es ist, die im Inneren vorgeht, indem es sich zur Religion erhebt.

Es gibt eine Betrachtung äußerer Notwendigkeit, welche die Religion zu einem Mittel, einem Absichtlichen macht, das eben damit in die Zufälligkeit zugleich herabgesetzt wird, welches nicht an und für sich, sondern ein willkürlicher Gedanke von mir ist, den ich auch entfernen kann, der nichts Objektives an und für sich hat, sondern den ich mit Absicht hervorbringe. Die wahrhafte Ansicht, substantielles Verhältnis und schiefes, falsches Verhältnis liegen sehr nahe aneinander. Nämlich wenn es bei den Alten geheißen hat: »Diese Stadt, Staat, oder Familien, Individuen sind zu Grunde gegangen durch die Verachtung der Götter; Ehrfurcht gegen sie, die Verehrung derselben, Kultus erhält, beglückt Staaten und Individuen« – so in der christlichen Religion:

263 Versöhnung.]  $W_2$ : Versöhnung mit diesem ganzen Gebiet, die Versöhnung, die sich im Begriff vollendet.

267-268 Darstellung am Rande angeschlossen

278-280 Die . . . aneinander. am Rande mit Verweiszeichen

280 aneinander.]  $W_2$ : aneinander und das Schiefe des letzteren scheint nur eine leichte Verschiebung des ersteren zu sein.