

Kudrna, Jaroslav

Hegels historische Ansichten in der Philosophie der Religion

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1992, vol. 41, iss. B39, pp. [49]-63

ISBN 80-210-0548-3

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107035>

Access Date: 24. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROSLAV KUDRNA

HEGELS HISTORISCHE ANSICHTEN IN DER PHILOSOPHIE DER RELIGION

Vom Gesichtspunkt des realen historischen Gehalts sind Hegels Vorlesungen zur Philosophie der Religion die am wenigsten erforschten. Einer der Gründe dafür liegt ohne Zweifel in der Tatsache, daß Hegel die realen historischen Zusammenhänge auf der Ebene der Begriffsentwicklung interpretiert, und dabei gewinnen wir den Eindruck, daß wir es mancherorts mit Abschnitten seiner Wissenschaft der Logik zu tun haben. Dazu kommt auch die Tatsache, daß manchmal reale Zusammenhänge durch theologische Erwägungen überschattet werden.¹

Ich sage dennoch, daß es, beginnend mit Lasso gelang, die Quellen Hegelscher Erkenntnisse in der vorchristlichen Religionen zu beweisen. Dabei ist nicht nur Hegels Informiertheit, sondern auch seine kritische Einstellung zu den Quellen überraschend. Es kann aber auch nicht unserer Aufmerksamkeit entgehen, daß Hegel die Quellen seinen Bedürfnissen anpaßte. Dies bezieht sich vor allem auf die chinesische und die indische Religion. Aber wir müssen uns dessen bewußt sein, daß sich zu Hegels Zeit die Erforschung dieser Problematik im Anfangsstadium befand. Hegel wußte aber mit den Berichten der Missionäre zu arbeiten und so konnte es ihm gelingen, manche Mängel zu beheben.

¹R. Leutze: *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975; E. Ott: *Die Religionsphilosophie Hegels in ihrer Genesis, dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt*, Berlin 1904; C. Ulmann: *Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten*. Ein Beitrag zu der Geschichte des Christentums, Berlin 1901; H. Groos: *Der deutsche Idealismus und das Christentum*. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie, München 1927; J. Heinrich: *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn 1974; E. Schulin: *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958; M. Hulin: *Hegel et l'orient*, Suivi de la traduction d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gita, Paris 1979; K. Lorenz: *Staat und Religion bei Hegel*. Ein Beitrag zur systematischen Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: *Rechtsidee und Staatsgedanke*, Festgabe für Julius Binder, Berlin 1930; E. Schmidt: *Hegels System der Theologie*, Berlin, New York 1974; W. Jaeschke: *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983.

Dies gilt für China, wo Hegel nicht nur die damalige allgemeine Geschichte Chinas zur Verfügung stand, sondern auch eine Reihe von Studien und Reiseberichten zu Einzelthemen. Was Indien anbelangt, so konnte er die vierbändige Monographie von James Mill und dazu noch Berichte der englischen Kolonialverwaltung benutzen. Überraschenderweise konnte sich Hegel auch in der Ägyptologie orientieren. So hat er Champollions Versuch der Entzifferung der hieroglyphischen Schrift und die Arbeit Belzonis über die letzten Entdeckungen in Libyen registriert. Vor allem aber stützte er sich auf griechische und römische Historiker (Herodot, Diodor Siculus, Flavius Josephus).

Seit seiner Jugend hat sich Hegel mit der jüdischen Religion beschäftigt, wobei er schrittweise negative Urteile über das Judentum abbaute. Dies geschah hauptsächlich unter dem Einfluß von Schiller und Hölderlin. In der jüdischen Religion wurde nach ihm die Welt prosaisch, und man konnte durch sie in die Partikularitäten des Lebens hineinsehen.

Was die Bedeutung der griechischen und römischen Religion anbelangt, so hat sich Hegel hauptsächlich auf griechische und römische Historiker gestützt.²

Hegel wird manchmal berechtigterweise ein gewisser Intellektualismus vergeworfen. Dies hängt damit zusammen, daß er die Religion in ihren Entwicklungsetappen begriff. Damit konnte er sich von der Philosophie Scheiermachers distanzieren, der die Religion aus dem Gefühl herleiten wollte. Der Vernunft wird dann von Hegel die Rolle zugeschrieben, die einzelnen Religionen deutend zu kritisieren, nicht also einfach zu verstehen.³

Der Übergang zu der eigentlichen Geschichtlichkeit realisiert sich nach Hegel mittels des Kultes, in dem er das Produkt der Tätigkeit sieht, des Kultes, der sich nicht nur auf die inneren Aspekte, sondern auch auf äußere Aspekte der religiösen Erscheinungen bezieht. Dazu tritt noch, daß sich der Kult vor allem in den objektiven gesellschaftlichen Gebilden entwickelt, daß heißt daß er von der konkreten Entwicklung der Stämme und Staaten abhängig ist. Der Kult ist deshalb historisch und gesellschaftlich von der konkreten Gemeinschaft determiniert, und deshalb wäre es ein Fehler, ihn von einem Milieu in das andere zu übertragen. Den Ausgangspunkt bildet der Geist des Volkes und die Religion läßt sich nicht von dem Volke trennen.⁴

Hegel untersucht dann die Entwicklungsetappen des Kultes, seine Funktion, die nach ihm schon in der Naturreligion beginnt, also in der Etappe, in der der Mensch mit der Natur eng verbunden ist.⁵ Spaltung beider tritt dann hervor, wann das Individuum in ein kritisches Ver-

² Siehe R. Leutze, S. 22 und ff. 63, 126, 132.

³ G. Lason: *Einführung in Hegels Religionsphilosophie*, 1. Th., Leipzig 1930.

⁴ Ebenda, S. 226—237.

⁵ *Hegels Philosophie der Religion*, 2 Th., Leipzig 1927, S. 68—76, 102—105, 111—114, 137—185, 199, 224—230.

hältnis zu dem Kultes gerät. Dies war im klassischen Griechenland bei Sokrates der Fall.⁶

Der folgenden Etappe des Kultes begegnen wir im Christentum, daß die Kenntnis hervorbrachte, daß der einzelne frei ist, und daß ihm eben darum der absolute Wert zusteht.

Bei alledem verbindet Hegel die theologischen Aspekte mit den historischen und gerät auf diese Weise auf den Boden der eigenen Geschichte, in der sich die allgemeine Idee der Religion in der Entwicklung einzelner Religionen durchsetzt. Es handelt sich da um eine Art der metaphysischen Geschichte. Die Geschichte wird mit der Begriffsgeschichte identifiziert. Damit ist auch verständlich, warum Hegel manches aus der empirischen Geschichte wegzulassen vermochte. Aber eben dieser Fortgang hat Hegel den Vorwurf des Konstruktivismus eingebracht. Berechtigt ist dieser Vorwurf insoweit, als Hegel den entwicklungsgenetischen Gesichtspunkt und die Problematik der gegenseitigen Beeinflussung einengte oder sogar ignorierte. Die gegenseitigen Einflüsse der Religionen könne man zwar nicht völlig ignorieren, aber es läßt sich andererseits beweisen, daß sie von den einzelnen nationalen Kulturen assimiliert werden.⁷

Es ist ferner nicht klar, warum Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion den Mythos fast beiseite schob, und dies im Unterschied zu den Vorlesungen über die Ästhetik.

Daß Hegel mit puren Konstruktionen arbeitete, ist schon aus der Phänomenologie des Geistes bekannt. Manchmal, und dies vor allem in der Religionsphilosophie, sind diese Konstruktionen theologisch gefärbt. Aber man kann auch nicht ignorieren, daß sich Hegel selbst zu diesen Konstruktionen kritisch verhielt. So hält er z. B. die Idee des ursprünglichen Naturzustandes und der ersten, sozusagen der besten Religion, für falsch. Die Vorstellung von der ersten ursprünglichen Religion, in der sich die Einheit von Gott und Natur kundtut, wird als Stadium der Unschuld präsentiert.⁸ Dies würde aber mehr für die Pflanzen und Tiere gelten, der Mensch müsse sich von diesem Zustand emanzipieren, da er nur auf diese Weise die Freiheit zu erreichen vermöge. Und was für die Freiheit gilt, gilt auch für die Erkenntnis. Aus diesem Grunde lehnt Hegel auch die Intuition ab, da sie zuviel mit der Unmittelbarkeit zusammenhängt. Die Intuition wird von ihm nicht zufälligerweise dem Somnambulismus gleichgestellt.

Hegel bestreitet sogar die These, daß man sich überhaupt einen Menschen im Naturzustand vorstellen kann, da dabei der Mensch, nicht Mensch, sondern ein Tier wäre.

Hegel erscheint der Zustand vor der ersten Sünde als ein tierischer Zustand, in dem der Mensch nicht das Gute von dem Schlechten zu unterscheiden vermocht hätte. Es gehe dabei um den Zustand der Grob-

⁶ *Die Religionen der geistigen Individualität*, Leipzig 1926, S. 162, 182, 183, 205.

⁷ G. N. F. Hegel: *Philosophie der Religion*, 2 Th., S. 3—21.

⁸ Ebenda, S. 29—32.

heit, der Begierde, den Zustand ohne moralische Kriterien. Und so gelangt Hegel zu der überraschenden Feststellung, daß sich der Weg zu der Sittlichkeit erst durch die Erbsünde zu realisieren vermöge.

Fast das Gleiche gilt von der Idee der ursprünglichen Gleichheit. Das Wissen setzt nämlich den Verstand, die Überwindung des unmittelbaren Apperzipierens voraus, das für den primitiven Menschen typisch war, und dies trotz der Tatsache, daß man nicht außer acht lassen könne, daß im Naturzustand viele Sachen dem Menschen bekannter zu sein vermöchten. Aber die eigentliche Idee der Vernünftigkeit stehe doch höher, da sie die Beziehungen unter den Dingen besser zu erfassen vermöge.⁹

Alle diese Betrachtungen haben auch Bedeutung für Hegels Auffassung der eigentlichen Entwicklung der Religion. Hegel strebt nämlich den Beweis an, daß jede Religion von dem Begriff durchdrungen sei, obzwar dieser Begriff zuerst in Möglichkeit (potentia) und später in der Aktualität gegeben sei.¹⁰

Hegel ist bestrebt zu beweisen, daß Religionen von gesellschaftlichen Zuständen abhängen, unter denen er vor allem die substanziellen Aspekte der Sittlichkeit, des Eigentums, der Familienverhältnisse und darüber hinaus auch die Staatsverteidigung versteht. Das Verhältnis dieser Beziehungen zur Religion sei dann gegenseitig; deshalb müsse ihre Bedingtheit unter dem Gesichtspunkt der Totalität begriffen werden. So könnten wir uns nicht ganz gut vorstellen, daß es eine gute Religion geben könnte, wo man mit unfreien Leuten zu tun hätte.¹¹

Hegel begriff einzelne Religionen als bestimmte Entwicklungsstufen des Bewußtseins und sieht in ihnen die Voraussetzungen der wahren Religion, das heißt der christlichen Religion. Er geht von der Annahme aus, daß es einen allgemeinen Begriff der Religion gibt, an dem jeder partizipieren müsse. Dabei müsse dies bewußt sein, da der reine Begriff Gottes den denkenden und wissenden Menschen voraussetzt.

So strebt Hegel zu beweisen, daß der wahren Religion, das heißt dem Christentum, die Naturreligion, Religion der geistigen Individualität, unter der er vor allem die griechische Religion versteht, die Religion der Erhabenheit, unter die jüdische Religion fällt, und letzten Endes die Religion der Zweckmäßigkeit, die nichts anderes ist als die römische Religion, vorausgegangen war. Er vergleicht dann die Entwicklungsstufen der Religionen mit den Entwicklungsstufen des menschlichen Lebens.

Alle diese Charakteristiken der einzelnen Religionen sind sicherlich abstrakt, konkreter ist Hegel dort, wo er die einzelnen Religionen behandelt.

So ist für ihn die Naturreligion in der orientalischen Religion verkörpert, die in sich die unmittelbare Verbindung des Natürlichen und des Geistigen voraussetzt, in der begreiflicherweise die Vermittlung und Reflexion keine Rolle spielt.

⁹ Ebenda, S. 32—38.

¹⁰ Ebenda, S. 3—21.

¹¹ Ebenda, S. 17.

Als erstes Stadium der Naturreligion gilt Hegel die Zauberei. Der Mensch ist in ihr etwas Unmittelbares, Zufälliges, es fehlt in ihr das Moment der Allgemeinheit und demzufolge der Freiheit, ohne die das Allgemeine nicht denkbar ist. Das Bewußtsein auf dieser Stufe der Entwicklung ist überzeugt, daß es die Natur beherrscht. Aber es kann dies nur als ein isoliertes Bewußtsein tun, was ausschließt, daß man in diesem Falle vom Geiste spricht. So kann die Beherrschung der Natur nur auf fiktive Weise realisiert werden. Aber trotz allem kann man von einem höheren Zustand sprechen, der die einfache Abhängigkeit von der Natur überschattet. Diese Zustände sind aber ganz andere als jene der Gegenwart, in denen sich der Mensch gegen die Natur mit Hilfe der Werkzeuge wendet. Bezeichnenderweise redet Hegel dann von der vermittelnden Gewalt gegen die Natur, der vermittelnden Gewalt, die in sich Freiheit beinhaltet.¹²

Auf der Basis der ethnographischen Erkenntnisse rechnet Hegel zu dieser Form die Religion der Eskimos und die afrikanischen Religionen. Die Eskimos wissen noch nicht, was Unsterblichkeit der Seele ist, und haben keine Ahnung von der Unsterblichkeit des Geistes.

Die höhere Stufe erreicht nach Hegel die Zauberei in Afrika.¹³ Hegel beruft sich bezeichnenderweise auf ein Zitat aus Herodots Werk, wonach in Afrika nur Zauberer seien. Dabei enthüllt Hegel den verborgenen Sinn der Zauberei, und weiß sie zu demaskieren. Manchmal verberge sich hinter ihr nur die Gewinnsucht der Priester, die durch sie nur Geschenke für sie gewinnen wollen.¹⁴

Die Zauberei spielt dann eine gewisse Rolle bei der beginnenden Staatsbildung. Dabei existierte der Staat als Königtum und Aristokratie, und seine Herrscher figurierten manchmal selbst als Zauberer, wobei die Macht der Zauberer nicht absolut sein mußte. Sie wurde vom Stamm oder von der Völkerschaft beschränkt. Aber trotzdem kam es bei den afrikanischen Stämmen zu einer gewissen Objektivierung, ohne die Religion nicht möglich wäre.¹⁵

Hegel betrachtet so die Zauberei als eine notwendige Etappe in der Entwicklung der Religion, die alle Völker passieren müssen,¹⁶ gleichgültig, ob man die Zauberei in der natürlichen Form erfaßt oder ob schon die Vermittlung eine gewisse Rolle spielt, die ermöglicht, daß sich der Mensch seiner selbst bewußt wird.¹⁷ Die höhere Entwicklung widerspiegelt sich auch darin, daß man Tiere verehrt, denn die Lebendigkeit und zwar auch im Baume und noch mehr bei dem Tiere, stellt ein höheres Prinzip dar. Hegel lobt dann bei dieser Gelegenheit das Tier, daß sich durch die Beweglichkeit und Tätigkeit auszeichnet.

Vom höheren Zustand in der Zauberei bei den Afrikanern zeugt auch

¹² Ebenda, S. 79.

¹³ Ebenda, S. 81—85.

¹⁴ Ebenda, S. 83.

¹⁵ Ebenda, S. 84.

¹⁶ Ebenda, S. 88.

¹⁷ Ebenda, S. 92.

die Verehrung der Toten, von denen man glaubt, daß sie mit der Ausnahme ihrer irdischen Hülle ihre Individualität behalten.¹⁸ Es geschieht dies in der Vorstellung, daß mit deren Hilfe die Individualität die Natürlichkeit zu überschreiten und in das Allgemeine zu gelangen vermag.

Hier überrascht auch, wie Hegel den vergleichenden Gesichtspunkt anzuwenden vermag. Sowie es bei den Afrikanern ist, war es auch schon bei Homer gewesen. Erinnern wir daran, wie Odysseus die Toten am Fluß Styx hervorrief.¹⁹

Wie man sieht, sind bei Hegel auch positive Seiten der afrikanischen Religionen erwähnt. Aber sonst spart Hegel nicht mit den Worten über die Brutalitäten Afrikas, die von der afrikanischen Religion sanktioniert sind.²⁰ In Afrika wird das Leben verunwertet, die Gefangenen werden gleich hingerichtet, es fehle in Afrika an der Objektivität; und man könne nicht da von einem Kultus sprechen, denn der Kultus setzt eben die Objektivität voraus. Hegel redet von der afrikanischen Religion mit höchster Abscheu. Es sei in ihr die Betäubung, die Gefrässigkeit, Wildentanz und Geschlechtspromiskuität vorhanden.

Daß Hegel zu der Religion der Zauberei die chinesische Religion zuordnet, rief von Anfang an Zweifel hervor, auch hinsichtlich der Quellen, die er zur Disposition hatte.

Außerdem war nach ihm die Zauberei von der Nichtexistenz der großen Monarchie abhängig, und dies stand zu den chinesischen Verhältnissen im Widerspruch, wo eben die Monarchie entscheidende Rolle spielte.²¹

Auf der anderen Seite hatte Hegel Sinn für die Pluralität der chinesischen Religionen. So kannte er die Religion „fo“, die mit dem Buddhismus identisch war, und die Religion „tao“, die bei ihm die eigentliche Staatsreligion war.²²

Nach Hegel war der chinesische Kaiser mit der Zauberkraft begabt. Er konnte nicht nur über die Menschen, sondern auch über die Natur mit Hilfe der Genien herrschen. Der Kaiser war aber vor allem der Macht des „tien“ ausgesetzt, die mit dem Himmel oder sogar der Gesetzmäßigkeit identisch war.

Dabei betrachtete Hegel die chinesische Religion nicht als das einmal Gegebene, sondern in historischer Bewegung. So haben sich in China die religiösen Verhältnisse verändert, als Kaiser Wung den chinesischen Thron bestiegen hatte, der die Reform der Religion einleitete.

Von der Staatsreligion unterscheidet Hegel in China die Sekte „tao“,²³ deren Anhänger der Kontemplation huldigten, die an die Kontemplation der Pythagoreer erinnert.

Dabei muß man aber auch negative Seiten dieser Kontemplation se-

¹⁸ Ebenda, S. 94.

¹⁹ Ebenda, S. 99.

²⁰ Ebenda, S. 104.

²¹ Ebenda, S. 105 ff.

²² Ebenda, S. 107 ff.

²³ Ebenda, S. 115.

hen: man könne nicht auf diese Weise Lebendigkeit und Bewegung erfassen, und außerdem können wir nicht in ihr die Moralität und Vernünftigkeit erreichen. Alles sei durch Aberglauben verhüllt; Hegel sieht in den Chinesen das abergläubischste Volk der Erde.

Dies ist also der Succus von Hegels Ideen zu China.

Wie sehen diese Ansichten vom heutigen Standpunkt aus? Sicherlich erscheint uns Hegels Vorstellung von den chinesischen Sitten und den Gesellschaftsverhältnissen übertrieben. Hegel begreift nämlich den chinesischen Staat als eine Großfamilie, in der die individuelle Komponente mit der substanzialen verschmilzt. Damit kann man erklären, daß man in China vom Individuellen überhaupt nicht zu sprechen vermag. Aus dem Kollektiven wird eigentlich nur der Kaiser ausgenommen.

Hegel unterschätzte so die eigentliche soziale Differenzierung der chinesischen Gesellschaft. Die heutigen Forscher sprechen nämlich in ihr von fünf sozialen Gruppen. Hegel unterschätzte auch die Tatsache, daß es in China Handwerker und Händler gegeben hatte, deren Existenz von dem Patriarchalismus beeinträchtigt war, und eben der Patriarchalismus machte die Entwicklung des Kapitalismus in China unmöglich.

In der Auffassung von der Religion überschätzte Hegel deren statliche Funktion, und dabei ging er viel weiter als die Berichte der Missionäre, aus denen er seine Kenntnisse schöpfte. Die Missionäre hätten in einem viel größerem Ausmaß über die Rolle der privaten Religionen berichtet und sahen in ihnen eine Ergänzung der Staatsreligionen. Aber andererseits entsprach Hegels Auffassung des Taoismus dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse, besonders dort, wo er in ihm die Überreste der Volksreligion sah.

Begrifflich engemessener gelang es Hegel, den philosophischen Gehalt der Macht des Kaisers und des „tien“ herauszupräparieren. Die Macht des Kaisers könne sich eben durch „tien“ objektivieren und ihren subjektiven Charakter einbüßen.

Es ist umstritten, ob Hegel für die höhere Form der Religion die indische Religion hielt, in der dem Buddhismus die größte Rolle zufiel. Hegel sah im Buddhismus den Fortschritt und zwar nicht nur aus dem Grunde, daß in ihm der Mensch die äußere Unmittelbarkeit überschritten hatte. Auf der anderen Seite war sich Hegel bewußt, daß der Buddhismus mit dem Brahmanismus zu koexistieren gezwungen war, der Hegel als Religion der Phantasie erscheint, die alles Reale zersetzt.

Was die Quellenbasis anbelangt, so orientierte sich Hegel vor allem auf die Reiseberichte des 18. Jh., aus denen aber die historischen Zusammenhänge nicht immer erkennbar waren. Sonst sollte er beweisen, daß der Buddhismus das Absolute als Substanz verstand, und daß sich nämlich in ihm auf diese Weise die objektive Allgemeinheit durchzusetzen vermochte, und zwar trotz der Tatsache, daß sich der Buddhismus nicht von der Unmittelbarkeit zu befreien vermochte.

Wie in nur wenigen Kapiteln des untersuchten Werkes hat Hegel bei der Darstellung der indischen Religion philosophische Kategorien ver-

wendet.²⁴ Er strebte darzulegen, daß alles in der indischen Religion von der Substanz beherrscht werde, und daß der Einzelne nur eine Zufallerscheinung sei. Mit anderen Worten geht es in ihr um die Welt der Mannigfaltigkeit, die der inneren Ordnung entbehrt, um eine Welt, in der das Moment der Reflexion und der Kausalität fehlt, in der die Sachen mit dem Bewußtsein verschmelzen. Es fehle in ihr auch Schönheit, die nicht ohne freie Subjektivität denkbar sei. In der indischen Religion haben wir eher mit der Substanzialität als dem reinen Denken zu tun, die aber keinen Zugang zu den eigenen Sachen und konkreten Kräften zuläßt. Die verschiedenen Kräfte werden als Kräfte aufgefaßt, die jedweder Schönheit entblößt sind.

In der indischen Religion fehle es ferner an der Reflexion, Bewegung, Entstehung und Vernichtung. Die eigentliche Einheit sei dann in Indien innerlich undifferenziert.

Diese begriffliche Unbestimmtheit widerspiegelt sich dann im eigentlichen Begriff des Brahmanen, von dem man letzten Endes nicht wisse, ob er Maskulinum oder Neutrum sei. Bezeichnend ist aber, daß Hegel den Begriff der Brahmanen fast materialistisch deutet und zwar auf der Basis der Schriften von James Mill, für den Brahma ein Epitheton des Preises war.²⁵

Es wäre sicherlich verfehlt, in den Begriff Brahma wertende Elemente einzulegen, sich z. B. vorzustellen, daß Brahma ein vollkommenes Wesen ist. Er sei nach Hegel von der Natur durchaus faul, fast weiblich und es ermangelt ihm an Bewegung, Schaffenslust und Tätigkeit.

Ganz unbestimmt sind im Brahmanismus auch Vorstellungen von der Schöpfung. Unklar bleibt dann auch die Vorstellung von der Inkarnation Vischnas und Schivas. Aber trotz alledem, meint Hegel, daß man in diesen Vorstellungen den historischen Hintergrund finden könne. Dies bezieht sich vor allem auf die Eroberungen des Gottes Schiva.²⁶ Aber alles dies ist noch von der Natur bestimmt. Maximal handelte es sich um eine Entwicklung, in der sich Unterschiede verwischten.²⁷

Durch alle diese Merkmale ist auch der Kultus der indischen Religion, Kultus ohne allen Prunk und durch die Tatsache, daß jeder Inder sich für den Brahmanen hält, gekennzeichnet.²⁸

Und eben für diese Form des Kultus empfindet Hegel den höchsten Ekel. Im indischen Kult überwiegt vor allem das Neutrum und man könne in ihm vergeblich das Subjekt suchen. Die Reflexion des Kultus, insoweit man von ihr überhaupt zu sprechen vermag, erschöpfe sich eigentlich in dem Satz, der besagt, daß das Individuum in sich identisch sei. Es gehe um den Zustand, wo der Mensch die sittliche Welt nicht erreicht. Er konnte auch nicht zu dem wahren menschlichen Zusammenleben gelangen, zu dem, was den Menschen zum Menschen macht.

²⁴ Ebenda, S. 137 ff.

²⁵ Ebenda, S. 155.

²⁶ Ebenda, S. 157 ff.

²⁷ Ebenda, S. 162 ff.

²⁸ Ebenda S. 14.

In der indischen Religion verharre man auf der eigenen individuellen Lebendigkeit.

Mit der afrikanischen Religion verbindet dann die indische Religion die Vorstellung, daß der Mensch, der sich auf das Niveau des Brahma emporhebt, die absolute Macht über die Natur hat, die Hegel als wild und losgebunden charakterisiert.²⁹ Auch sei in der indischen Religion die Phantasie ohne Freiheit.³⁰

Hegels Urteil über die indische Religion ist also durchaus negativ. Der Mensch habe in ihr keine Ahnung von der Freiheit, Ewigkeit, er lebe in ihr in der Zufälligkeit, es fehlte ihm der Begriff der Freiheit. Der Inder bewege sich zwischen den Extremen, flüchte sich in die Abstraktion, Sklaventum und sinnliche Tätigkeit und immenses Fressen. Seine Handlungen können so nur das äußere Handeln sein, das durch unvollstellbare Orgien, Betäubung, durch Wein und Geschlechtspromiskuität begleitet wird. Die indische Religion ist durch eine geringe Achtung vor dem Leben gekennzeichnet, der Mensch wird mit der Natur identifiziert, gilt nicht mehr als ein Wasserschluck. Die Eltern können Kinder opfern, sehr häufig kommen Selbstmorde vor. In der indischen Religion gab es keine Voraussetzungen dafür, daß man die äußeren Umstände im Verhältnis zu den Menschen sieht, daß man die vermittelte Totalität erreicht, daß man zur Trennung des Subjektiven und Objektiven kommt, daß Gott als Geist begriffen wird. Indische Götter sind so nur oberflächliche Personifikationen.

Eine höhere Stufe der Entwicklung erreicht die persische Religion.³¹ Wir haben in einer anderen Studie bewiesen, daß Hegel zu den Persern ein positives Verhältnis eingenommen hat. Er sah nämlich in ihnen Vermittler zwischen Europa und Asien. Bei seiner Schilderung der persischen Religion stützte er sich dabei auf die gegenwärtige Iranistik, die sich besonders in England und Frankreich zu entwickeln begann, und auf den Text der Avesta, die ins Deutsche übersetzt wurde. Er kümmerte sich dabei nicht um den historischen Hintergrund der Avesta, alledings aber um ihren kategorialen Aufbau. Er wies sogar darauf hin, daß man in ihr unter den Gegensätzen eine Einheit suchen kann und dabei durchaus über den Streit der Gegensätze sprechen darf.³²

Die persische Religion unterscheidet sich vom Brahmanismus durch eine höhere Stufe der Abstraktion, unter der Hegel das Licht versteht, das sich von der Sonne abtrennt. Das eigentliche Licht kann sich von der Natursphäre unterscheiden und in die Sphäre des Guten kommen. Auf dem Prinzip des Lichtes, das Hegel mit dem Guten verbindet, sei der persische Staat gegründet.

Schon G. B. Vico erschien die ägyptische Religion als enigmatisch. Obzwar Hegel auf den unzureichenden Zustand der gegenwärtigen Ägyptologie angewiesen war, registrierte er Champollions Entdeckung und

²⁹ Ebenda, S. 177.

³⁰ Ebenda, S. 179 ff.

³¹ Ebenda, S. 186.

³² Ebenda, S. 200 ff.

Entzifferung der hieroglyphischen Schrift. Des weiteren arbeitete er mit den Erkenntnissen, die die antiken Schriftsteller über Ägypten gesammelt hatten, wie z. B. Herodot, Diodor Siculus und Plutarch. Dazu kam auch die Auswertung der architektonischen Überreste, in denen Hegel einen Ersatz für das geschriebene Wort sieht. Von daher erklärt sich auch der Nachdruck auf das Symbolhafte, in dem die Beziehung des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt werden sollte. Das Symbol figuriert dabei als erste Stufe des Begriffs.³³

Im ganzen kann man es durch zwei Merkmale charakterisieren. Gott ist in ihm im Tier verkörpert, wobei der Übergang vom Tierischen zum Menschlichen nicht ausgeschlossen ist. So kann es auch in der ägyptischen Religion in der menschlichen Form erscheinen.

In der ägyptischen Religion können wir von der Lebendigkeit sprechen, die sich durch Identität auszeichnet, in der sich der Kampf der Gegensätze abspielt. Dies verursacht den Tod als auch die Wiedergeburt. Dieser Zustand läßt sich nicht nur bei den Menschen, sondern ebenso bei Tieren und letzten Endes auch am Nil beobachten.

Die neue Qualität des ägyptischen Lebens hängt wesentlich mit der Arbeit zusammen.³⁴ Die Ägypter wußten nicht nur meisterhaft den Boden zu bebauen, sondern waren auch Baumeister der Pyramiden. Sie haben niemals vergessen zu arbeiten, und deshalb konnte in Ägypten auch die Kunst entstehen, die die Überwindung der Unmittelbarkeit bedeutete. Übrigens ist sie nicht gut denkbar ohne die eigene Selbstbestimmung, ohne eigene Freiheit. Dabei ging es bei den Ägyptern nicht um die reife Kunst, sondern um die Anregung zur Kunst und deshalb könne es nicht überraschen, daß in Ägypten die niedrigste Art der Kunst, die Architektur, vorherrscht. Gott wird, sozusagen, nur anschauend vorgestellt. Die Verbindung der einzelnen Elemente ist hier aber nicht vollkommen, und das künstlerische Werk entbehrt Elemente der Freiheit. Alles bleibt auf dem halben Wege stehen. Anschaulich kann man es in der Sphinx sehen, die eigentlich zwischen dem Tier und dem Menschen steht. Die Vermittlung der Gegensätze war bei den Ägyptern nicht vollkommen und auch die Idee der Unsterblichkeit blieb auf dem halben Wege stecken.³⁵

Hegels Einstellung zu der ägyptischen Religion bleibt also in sich widersprüchlich. Manche negativen Züge, die Hegel in ihr sieht, schöpft er aus der gegenwärtigen Ägyptologie. So behauptet er, daß die Papyruskonvolute nur Geschäftsverträge enthalten, deshalb fehlt es ihnen am Geistigen.

Mit der ägyptischen Religion endet die Reihe der Naturreligionen und Hegel gelangt zu den Religionen der sogenannten geistigen Individualität, unter denen er die jüdische, griechische und römische Religion versteht.³⁶ Die Voraussetzung dieser Religionen ist, daß sich das Geistige

³³ Ebenda, S. 200 ff.

³⁴ Ebenda, S. 204 ff. 206 ff.

³⁵ Ebenda, S. 210 ff.

³⁶ *Die Religionen der geistigen Individualität*, S. 3 ff.

über das Natürliche erhob. So konnte Raum für die geistige Freiheit und den Begriff der Zweckmäßigkeit und der Sittlichkeit geschaffen werden.³⁷ In diesem Falle muß das Naturgegebene in den Hintergrund treten, und wir haben es mit den inhaltlichen Zwecken zu tun. Diese Zwecktätigkeit bezieht sich auch auf Gott, der als eine sich auf sich beziehende reflektierende Substanz darstellt wird.

Unter diesem Aspekt wendet sich Hegel der eigenen jüdischen Religion zu.³⁸ Obwohl seine Grundeinstellung zur jüdischen Religion schon in den Frühschriften vorliegt, wird sie nun systematisiert und manche Begriffe erhalten dabei eine andere Bedeutung. So akzentuiert Hegel in der jüdischen Religion vor allem den Machtgedanken. Es ist nicht zufällig, daß dabei auch die Auffassung der Herrschaft — und Knechtschaftverhältnisse berührt wird.

Die allgemeine Macht reflektiert sich schon im Akt der Schöpfung, Schöpfung aus dem Nichts, Schöpfung aus dem Chaos und der Unbestimmtheit. In der jüdischen Religion wurde die Schöpfung prosaisch aufgefaßt, denn aus der Welt, die gemäß ihr geschaffen wurde, wurde Gott entfernt.³⁹ Zu der unmittelbaren Wirkung Gottes komme es eigentlich nur im Wunder, das wir schwer in den vorgehenden Naturreligionen finden könnten. Gott stützt sich dann auf die Familie, d. h. auf das jüdische Volk, das Volk des Abraham, Isaak, Jacob. Mit den anderen Worten — Hegel sieht im jüdischen Volk eine erweiterte Familie, die den Geschlechtern den Boden zuweist. Im Christentum hat sich diese Auffassung der Familie verwässert. Jetzt konnte sich zu ihr jeder Angehörige jedweden Volkes melden.

Aus der jüdischen Religion können wir uns auch den Fall des Menschen in die Erbsünde erklären.⁴⁰ Die Erbsünde ist nämlich mit der Sehnsucht nach Wissen verbunden, ist Ausdruck dessen, daß der Mensch in Angst lebe, wobei die Angst nicht nur negative Folgen haben müsse. Durch sie ist die Arbeit, die Erhebung des Menschen zur Weisheit möglich, und ohne die Erbsünde wäre auch die Geesetzestätigkeit nicht möglich, wenn auch diese Tätigkeit bei den Juden nicht von der freien Entscheidung abhängt.⁴¹ Aber trotz allem entwickelt sich in der jüdischen Religion doch die Vermittlung. Es fehle aber in der jüdischen Religion an der Historizität, die Institutionen, die von Gott geschaffen wurden, sind eigentlich für Ewigkeit gegeben, entbehren aber substanzielle Moralkriterien in der jüdischen Religion.⁴²

Der Leser von Hegels Vorlesungen zur Religionsphilosophie muß ein wenig überrascht sein, daß er die griechische Religion als Religion der Schönheit und der Notwendigkeit mehrdeutig auffaßt. So handelt sich

³⁷ Ebenda, S. 11, 12.

³⁸ Ebenda, S. 55 ff.

³⁹ Ebenda, S. 67 ff.

⁴⁰ Ebenda, S. 82.

⁴¹ Ebenda, S. 84 ff.

⁴² Ebenda, S. 97.

in ihr nicht um das unmittelbare Sein der Natur, sondern um ihre Erscheinung.⁴³

In den Naturreligionen figurierte Gott als das Naturwesen, während er in diesem Falle etwas ist, das sich von innen setzt. Die Notwendigkeit ist dann auch nicht als absolute Kategorie zu begreifen, da in diesem Falle die Notwendigkeit zum blinden Schicksal, Fatum, Nemesis würde. In der menschlichen Gesellschaft sei diese Notwendigkeit nicht mehr zwingend und zwar deshalb nicht, weil in ihr die entscheidende Rolle dem Staat und dem Recht zufällt.

Erst auf dieser Stufe kann sich die Religion mit der Kunst verbinden, die Religion wird zur Religion der Humanität.⁴⁴ Götter werden zu Menschen umgestempelt. Neben den Naturkräften beginnen gesellschaftliche Verhältnisse und moralische Qualitäten wie z. B. Gerechtigkeit, Eid, Ehe, Tapferkeit und ferner Kunst, Ackerbau und anderes eine wichtige Rolle zu spielen.

In der griechischen Religion gibt es zwar Naturelemente, aber sie kommen nur in der Verbindung mit der menschlichen Subjektivität in Betracht. In diesem Sinne ist Hegels Äußerung zu verstehen, daß das griechische Prinzip die Freiheit des Geistes verkörpert und deshalb nicht auf dem Naturprinzip gegründet werden kann.

Auch in der griechischen Religion handelte es sich um den dynamischen Prozeß. Man begann dort mit den Naturgöttern, wie z. B. Kronos, mit der Sonne des Ozeans usw., dann begann man aber sehr rasch mit der Personifikation dieser Kräfte.⁴⁵ Nur auf diese Weise kann man die Rolle der Titanen begreifen. Man vermag also von den Göttern zu reden, bei denen das Naturprinzip entscheidend ist und von anderen Göttern, für die das geistige Prinzip kennzeichnend ist. Eine Zwischenstufe bilden hier die Eumeniden.⁴⁶ Sie entbehren zwar nicht des Geistigen, aber das Geistige ist dargestellt in der unbeholfenen Form und greift deshalb in die Sittlichkeit nicht ein, während Zeus ein politischer Gott, nämlich Gott der Gesetze und der menschlichen Herrschaft, nicht aber des Gewissens, ist. Dabei bestreitet Hegel überhaupt nicht die Rolle des Gewissens, unterordnet sie aber den Gesetzen.

Der Kontrast zwischen den alten und neuen Göttern kommt dort in den Vordergrund, wo sich Hegel mit der „diké“ und „nemesis“, die er unter die alten Götter reiht, beschäftigt. In den ersten genannten ist die abstrakte Gerechtigkeit enthalten, während die neuen Götter Götter des sittlichen Rechts sind.

Dem Streit der alten und der neuen Götter begegnen wir schon bei Aischylos, sie kommen aber auch in Pindars Gedichten vor.⁴⁷

Anschaulich kann man diese Übergangsstufe zwischen den alten und

⁴³ Ebenda, S. 111.

⁴⁴ Ebenda, S. 117 ff.

⁴⁵ Ebenda, S. 125—137.

⁴⁶ Ebenda, S. 127.

⁴⁷ Ebenda, S. 128.

neuen Götter bei Homer verfolgen. So ist Helios bei Homer nicht nur die Sonne, es ist ebenso Heiligkeit.⁴⁸

Neue Götter sind zudem durch neue moralische Qualitäten ausgezeichnet. So sind ihnen auch gemeinsame freundschaftliche Beziehungen zuzurechnen. Wir haben da also mit der gesamten Skala der Beziehungen zu tun. So ist Poseidon ursprünglich Gott des Meeres, des Naturungestüms. Er enthält aber in sich auch das Geistesprinzip, unter dem auch andere Götter eingeordnet werden können. Fobos ist gewisser Nachkomme des Gottes der Sonne, er ist aber auch Gott des Lichtes und der wissenden Gottheit. Oder z. B. Prometheus, in seiner Gestalt widerspiegelt sich die Tatsache, daß Gott dem Menschen Feuer geschenkt hat und die Tätigkeit, die Tiere töten lehrte. Aber trotzdem kann Prometheus nur in die Reihe der Titanen eingeordnet werden. Er erweiterte zwar die Bedürfnisse der Menschen, er hat sie aber nicht in die moralische Sphäre erhoben, wie es Zeus tat. In diesem Sinne hat letzten Endes Prometheus auch Plato kritisiert.⁴⁹

Im großen und ganzen kann man sagen, daß je mehr ein Gott an Geistigkeit und Menschlichkeit hat, desto bedeutsamer sein Platz unter den Göttern ist. Deshalb überrascht nicht, daß Hegel Herakles so hochstellt, und er sollte aus diesem Grunde höher als Zeus stehen.⁵⁰

Die griechische Religion hatte aber manche Mängel. Erstens gelang es nicht immer, die Freiheit mit der Notwendigkeit zu vereinen. Es gelang auch nicht, eine Ordnung unter die Götter zu bringen.⁵¹ Die eigenen griechischen Götter sind dann nur das Produkt der Phantasie, konkreter gesagt — der Phantasie der griechischen Dichter. Eine Reihe der Qualitäten, mit denen man die Götter charakterisierte, sind von unseren Vorstellungen und moralischen Qualitäten relativ entfernt. Heute kann man sich wirklich schwer vorstellen, daß Achilles oder sogar sein Pferd, über seinen Tod weine. Den Griechen fehlen auch moralische Qualitäten, wie der Verdrießlichkeit, des Unglückes und der Unzufriedenheit. Sie mußten sich mehr mit dem einfachen Schmerz und der unmittelbaren Heiterkeit begnügen. Dabei können höhere Qualitäten nur diejenigen Heroen erreichen, die in Konflikt mit den bestehenden Normen geraten und neue Tendenzen hervorrufen. Sie geraten in Kollisionen und werden oft zu ihren Opfern. Aber wir können nicht vergessen, daß man eben durch diese Kollisionen höhere Stufe der Freiheit zu erreichen vermag, und mit den Göttern auch die Vernünftigkeit der gesellschaftlichen Realität erkannt wird.

Das griechische Leben hat die Dusterkeit nicht gekannt, und der Mensch konnte in der Schönheit leben.⁵² Er hat grundsätzlich die Welt bejaht, dies war auch das Ziel der Feier, Triumphe und Spiele. Die griechische Kultur müsse auch von den Mysterien getrennt werden, mit de-

⁴⁸ Ebenda, S. 130.

⁴⁹ Ebenda, S. 50.

⁵⁰ Ebenda, S. 133.

⁵¹ Ebenda, S. 149 ff.

⁵² Ebenda, S. 149 ff.

nen wir es in den alten Religionen zu tun hatten. Der Unterschied liegt darin, daß sich die alten griechischen Religionen mit Symbolen ausdrücken, während in der reifen Epoche griechische Götter das darstellten, was sie eigentlich waren. Hegel lehnt deshalb den sogenannten tieferen Sinn der Mysterien ab. Es gebe in ihnen nicht den Gedanken, wir haben es eher mit Sturheit, Unbeholfenheit und Wildheit zu tun, was nicht ausschließt, daß sich in den Mysterien auch tiefere gesellschaftliche Beziehungen, z. B. Eigentumsverhältnisse und manches von dem bäuerlichen Leben, widerspiegelt.⁵³

Von der griechischen Religion unterscheidet sich die römische durch den Verlust der anschaulichen Konkretheit und durch die Zweckmäßigkeit, die die Notwendigkeit modifiziert.⁵⁴ Auch die römischen Götter haben ihre Konkretheit eingebüßt.

Zum eigentlichen Gehalt der römischen Religion wurde die Weltherbschaft. Es handelte sich in ihr um den äußeren Zweck, der in dieser Welt realisiert werden sollte, der in der Herrschaft eines Staates verkörpert werden sollte, der aber höhere moralische Ziele entbehrt. Sein Ziel war die Herrschaft, gewaltsame Unterjochung der Völker und der Einzelnen. Es handelte sich um einen Staat, der sich in den Eroberungen realisierte.

Die römische Religion figuriert deshalb bei Hegel als Religion des Verstandes, der mit der Nüchternheit verbunden ist. Alles dies hängt vom Zwecke ab. Denn dort, wo Zweck realisiert werden soll, soll Verstand und Ernst eintreten. Deshalb mußten auch aus der römischen Religion Mythen ausgeschlossen werden. Der römische Jupiter ist Herrscher im wahren Sinne des Wortes. Die Regierung des römischen Staates ist dann die Regierung der Notwendigkeit, Götter werden von ihrer konkreten Form befreit. Die römische Religion erschöpfte sich durch den Begriff der Herrschaft, umfaßte nicht die volle Realität und unterdrückte darüber hinaus besondere Zwecke. Götter, die in die römische Religion schrittweise durchgedrungen waren, haben ihre moralische Berechtigung verloren und konnten — dies war bei Cicero der Fall — der kühlen Reflexion unterworfen werden. An die Stelle der griechischen Notwendigkeit trat die Fortuna, die mit dem Schicksal der römischen Reiche einherging. Es handelte sich um politische Religion, die aber nicht im Sinne der griechischen Religion begriffen werden kann. Es wurde auch in ihr die politische Teilnahme des Volkes an der Regierung, Sittlichkeit und das Bewußtsein dessen, was die Verfassung des Staates verhindert, ausgedrückt. Die eigentliche Funktion der Religion hing mit dem Staate und der öffentlichen Autorität zusammen. Religion sollte zu den politischen Entschlüssen beitragen.⁵⁵

Bei seiner Charakteristik der römischen Religion verbarg Hegel nicht sein negatives Verhältnis zu dem römischen Kaisertum.⁵⁶ Er wies auf

⁵³ Ebenda, S. 174.

⁵⁴ Ebenda, S. 192 ff.

⁵⁵ Ebenda, S. 213, 218.

⁵⁶ Ebenda, S. 226.

seine willkürlichen Entscheidungen hin. Man konnte jeden das Haupt abschlagen, der mißfiel. Man stützte sich auf das Heer, und man respektierte nicht die sittlichen Werte der Religion, sofern sie überhaupt vorhanden waren. Kein türkischer Sultan wäre später dessen fähig.⁵⁷

In der römischen Religion konnten sich Sittlichkeit und Humanität nicht entwickeln. Sie war Religion der kalten Zweckmäßigkeit; Götter wurden in ihr nur geehrt, soweit sie nützlich waren. Die römische Religion war im Grunde eine Form der unfreien Religion, es fehlte in ihr das Gefühl des Tragischen, das durch das Mordern ersetzt wurde.⁵⁸

Trotz allem bildete aber die römische Religion eine Übergangsstufe zu der christlichen Religion. Zum ersten Mal treffen wir in ihr die abstrakte Persönlichkeit, die aber über ein Eigentum verfügt, was die Einschaltung des Verstandes in das Recht ermöglichte.

So sind Hegels Ansichten zur Entwicklung der Weltreligionen manchmal überraschend. Hegel weiß trotz der idealen Begrifflichkeit zum realen Kern der Entwicklungstendenzen durchzudringen, er verbindet die Entwicklung der Religion mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, sieht das Phänomen der Religion historisch. Es handelt sich aber keineswegs um eine äußere Geschichte, sondern um die Historizität in engsten Sinne, die nicht nur die objektiven Verhältnisse, sondern auch das Individuelle der Persönlichkeit einbezieht. Mit anderen Worten handelt es sich nicht nur um objektive Zusammenhänge, sondern um ihre Widerspiegelung im Bewußtsein und um die konkrete Begriffsgeschichte.

⁵⁷ Ebenda, S. 230.

⁵⁸ Ebenda, S. 235.