

Hegels Begriff der Religion und die Religion der Erhabenheit*

Von Yirmiahu Yovel

1. Metaphilosophische Bemerkungen: Zwei Weisen des Philosophierens

Bevor ich Hegels Religionsbegriff im Allgemeinen und seine Behandlung der jüdischen Religion, der Religion der Erhabenheit, im Besonderen bespreche, möchte ich eine metaphilosophische Bemerkung machen. Einer der möglichen Wege, Weisen des Philosophierens typologisch zu erfassen, scheint in der Aufweisung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion zu liegen. Eine zweite, mit der ersten eng zusammenhängende Charakterisierungsmöglichkeit, liegt in der Beantwortung der Frage, ob die Philosophie Probleme in einer globalen Weise oder nur in stückweiser Arbeit löst.

Man kann immer fragen, ob eine bestimmte, vor uns liegende Philosophie eine interne Affinität zu und gemeinsame Interessen mit religiösen Problemen hat oder nicht. Wir können etwa fragen, ob diese Philosophie in grundlegender Weise durch letzte und allumfassende Fragen, wie das Problem der Existenz und deren Sinn im allgemeinen, oder der Natur des Universums und des Menschen innerhalb seiner Natur, in Gang gebracht wurde, oder ob diese Philosophie bescheidener und zurückhaltender vorgeht und sich mit Teilreflexionen auf wissenschaftliche, moralische und andere Fragen, sofern sie in sich selbst bestehen, begnügt. Als Beispiel für eine Philosophie, deren Interessen und Problemkreise der Religion nahestehen, mag das Gedankengut Platos oder Spinozas dienen. Bei beiden ist es das höchste Ziel des Philosophierens, in die letzten Wurzeln der Realität vorzudringen, die Realität in zusammenhängender Weise zu erfassen und damit eine weltweite Wandlung des Lebensstiles und der Position des Philosophen zu bewirken. Die Differenz zwischen Philosophie und Religion ist hierbei nicht in ihren materiellen Zielen, sondern in den Weisen ihrer Verwirklichung zu suchen: Während sie in der Religion durch innere Erfahrung, Glauben oder religiösen Kult angestrebt werden, nähert sich ihnen der Philosoph in der Weise gedankenvoller Meditation. Weiterhin behauptet eine Philosophie dieser Art, daß die angemessene Weise, an den Geist heranzukommen, von dem die Religion nur *ein* Ausdruck ist, nicht über den Weg der Religion selbst, sondern über den

* Die Forschungsarbeit wurde durch das Memorial Foundation for Jewish Culture, New York, ermöglicht.

Logos führt. Von diesem Gesichtspunkt aus stimmen also Philosophie und Religion in ihren inhaltlichen Zielen überein, während die Philosophie behauptet, daß nur sie selbst den angemessenen Weg zu diesen Zielen beschreitet, indem sie die logische Entwicklung der Seele oder der Kultur im allgemeinen verfolgt und zur Klarlegung bringt. Hegel steht mit beiden Beinen in dieser Tradition und verleiht ihr den allerextremsten, vollständigsten und ehrgeizigsten Ausdruck. Und eben diese Tatsache ist die Ursache dafür, daß Hegel von der analytischen Philosophie in so vollständiger Weise zurückgewiesen wird. Denn der eigentliche Grund für diese Haltung der analytischen Philosophen ist in der Tatsache zu suchen, daß sie bezüglich des Verhältnisses von Religion und Philosophie die andere Extremhaltung einnehmen und damit an die kritische Philosophie Kants anknüpfen.

Kant war zu der Schlußfolgerung gelangt, daß die letzten metaphysischen Fragen innerhalb des Rahmens einer rationalistischen Metaphysik zu keiner sinnvollen Lösung gelangen konnten und daher aus dem Kreis der Fragen ausgeschlossen bleiben mußten, die den Philosophen zur positiven Forschung anregen – jedenfalls so lange als sein Fragen kognitiv und nicht historisch oder moralisch bestimmt ist. Kant stellte aber die metaphysische Problematik, die eine logische Version der religiösen ist, nicht als sinnlos oder gar als eine für die Philosophie irrelevante hin. Ganz im Gegenteil ist es gerade eine seiner tiefsten Einsichten, daß diese Problematik den Kern der Philosophie ausmacht und zum Sinn des Philosophierens gehört. Die Tatsache aber, daß diese Problematik keine genügende kognitive Lösung erfährt, zeigt ihm nur, daß dieser Problematik ein bestimmtes eigenes metaphysisches Selbstbewußtsein zugehört, durch das der Mensch sich seiner Begrenztheit und Endlichkeit im Universum gewahr wird. Und zum anderen ist dies auch ein Hinweis darauf, daß sich der Mensch seiner ontologischen Stellung innerhalb des Universums nicht durch eine kognitive Haltung versichern kann, sondern nur durch eine historische und moralische Umgestaltung des Universums, zu der er geradezu aufgefordert ist. So bleibt denn Kants kritische Philosophie im Rahmen der metaphysischen Philosophie, obwohl diese durch ihn eine Umwandlung und Neuinterpretation erfährt.

Eine ganz andere Art von Philosophie treffen wir, wie schon gesagt, im Empirismus und in der modernen analytischen Philosophie an. Von Philosophen wie Plato, Spinoza und Hegel setzt sie sich drastisch ab. Sie verzichtet auf die Behandlung von metaphysischen Fragen, die eine Affinität zur religiösen Problematik aufweisen und sich auf den letzten Sinn des Lebens und des Universums beziehen. Das klarste und vielleicht tiefste Modell dieses Vorgehens kann man in Wittgensteins Gedanken finden, vor allem in seiner ersten Denkperiode, die inzwi-

schen als eine extreme Fortführung des kritischen Vorgehens von Kant ausgewiesen worden ist. In den Eingangsabschnitten des *Traktatus* sagt er, daß die allerwichtigsten Probleme aus der Sphäre der sinnvollen Beschäftigung eines Philosophen ausgelassen werden müssen und auch dann ohne Reaktion bleiben sollen, wenn alle möglichen philosophischen Fragen gelöst worden sind. Daher verlegt Wittgenstein auch alle metaphysischen Fragen, die mit dem Sinn des Lebens und des Universums als Ganzem zu tun haben, in das Reich des Mystischen, und da alles, was in diesem Reich liegt, sich als rationell unausdrückbar erweist, bleibt dem Philosophen, der kohärent bleiben will, nur das Schweigen: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“¹

Mit dieser ersten Charakterisierung der Philosophie, wonach sie entweder innerlich mit der Religion verbunden ist oder nicht, ist eine zweite eng verbunden: Man kann nämlich auch fragen, ob eine bestimmte Philosophie globale Antworten gibt, die alle Probleme in einem systematischen Kontext behandeln, oder ob sie fragmentarisch und stückweise vorgeht. Die in der traditionellen Philosophie oft vorherrschende Ansicht, daß die einzelnen Antworten auf philosophische Probleme in systematischer Weise miteinander verbunden sein müßten, wird heute von den analytischen Philosophen bestritten, und es ist wiederum Wittgenstein – vor allem der spätere –, der darauf beharrt, daß jedes philosophische Problem für sich genommen und in fragmentarischer Weise gelöst werden müßte. Diese Tendenz, die Konstruktion vollständiger Systeme abzulehnen, stammt natürlich aus der gleichen Quelle, aus der die Verneinung der Inhaltsgleichheit von Philosophie und Religion kommt. Wenn globale Fragen abgelehnt werden, werden auch globale Antworten abgelehnt.

Hier kommen wir wieder auf Kant als eine Zwischenstufe dieser beiden Gegensätze. Kant gehörte zu denjenigen, die für den Aufbau allumfassender Systeme plädierten. Er interpretierte nämlich, Spinoza folgend, das Absolute oder Unbedingte als eine Ganzheit oder Totalität. Und daher sind Fragen, die sich mit dem Unbedingten befassen, Fragen nach ganzen Systemen und fordern entsprechende, zu einem System verbundene Antworten heraus. Dieses Argument Kants wird nun von beiden Seiten, den systematischen sowie den fragmentarischen Philosophen, anerkannt, aber verschiedenartig verwertet. Die analytischen Philosophen, die nicht mehr nach dem Absoluten fragen, lehnen auch philosophische Systeme ab. Hegel auf der anderen Seite, der solche Fragen beibehält, behält auch die Konstruktion eines globalen Antwortsystems bei. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, daß sogar Hegels Begriff der Dialektik eine *Folge* dieser Tendenz zur

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 7.

Totalisierung ist und nicht deren methodologische *Voraussetzung*. Denn gerade weil das Resultat der Philosophie eine Ganzheit sein soll, in der Einheit und Vielheit, Wirklichkeit und Wissen als Momente fungieren sollen, wird eine dialektische Beziehung zwischen den Gegenteilen gefordert, die sie in ein Ganzes integriert. Die Affinität der Philosophie zur Religion und ihr ganzheitliches Vorgehen sind also nur zwei Seiten ein und derselben Münze, und Hegels System ist ein hervorragendes Beispiel eines solchen Philosophierens. Seine Behauptung, daß Philosophie und Religion materialiter gleich seien und nur in der Form auseinanderfallen, und sein dialektisches, ganzheitliches Vorgehen ergänzen sich also – was in den folgenden Abschnitten deutlich werden wird.

2. Die systematische Beziehung zwischen Philosophie und Religion bei Hegel

Den inneren Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie hat Hegel in seinen veröffentlichten Schriften und in den nach seinem Tode publizierten Vorlesungen immer wieder systematisch dargestellt, und zwar an jeweils prominenter Stelle. In der Phänomenologie des Geistes gehören Philosophie und Religion zu den höchsten Stufen des Bewußtseins, der Vernunft, und der Übergang von der Religion zur Philosophie ist der Übergang zum absoluten Wissen. Inhaltlich sind Religion und Philosophie gleich, nämlich absoluter Geist, und die Philosophie hebt nur die Form der geoffenbarten Religion auf: „Der *Inhalt* des Vorstellens (der offenbarten Religion, YY.) ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu tun . . .“²

Auch dann, wenn das absolute Wissen eine eigene systematische Darstellung erfährt, nämlich in der *Logik*, wird es erneut als die abstrakt-kategoriale Selbstentwicklung des Absoluten, das heißt Gottes, in seiner abstrakten, „vor der Erschaffung der Welt“ liegenden Form entfaltet. Auf diese Weise wird die Logik zu einer Art philosophischer Gnosis: Nicht nur sind wir nicht davon abgehalten, Gott überhaupt Prädikate zuzuschreiben, wie etwa in der Kantschen Philosophie, sondern sind geradezu dazu aufgefordert, ihm alle seine Prädikate in systematischer Form zuzuschreiben. Somit ist Gott nicht nur das logische Subjekt dieser Prädikate, sondern sein Subjektsein erweist sich als das Produkt ihre dialektischen Zusammenhanges.

Diese inhaltliche Identität zwischen Religion und spekulativer Philosophie hat Hegel erneut in dem allerersten Paragraphen der Berliner Enzyklopädie betont, in der er sein System zusammenhängend und

² Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister (Hamburg, Meiner, 1952) 549.

vollständig darstellt: „Die Philosophie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zum Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, – in dem, daß *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung aufeinander und auf *Gott*, also auf ihre Wahrheit.“³ Die Identität zwischen *Gott* und *Wahrheit* muß natürlich innerhalb der Hegelschen Theorie der Wahrheit verstanden werden, derzufolge die Wahrheit nicht eine rein äußere Beziehung zwischen Aussage und Realität ist, sondern die Realität selbst, sofern sie sich durch Selbstbewußtsein verwirklicht. Der gleiche Standpunkt wird auch in den Werken deutlich, die sich nicht mehr mit Hegels ganzem System befassen, sondern die spezifisch von dem Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie handeln, nämlich in der Einleitung in die Geschichte der Philosophie, wo er den Begriff der Philosophie diskutiert, und in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In der Einleitung in die Geschichte der Philosophie wiederholt Hegel fast wörtlich die Zeilen der Enzyklopädie⁴ und interpretiert sie dann in extenso. Einige der bekannten Stellen sind die folgenden:

„Die Philosophie hat nur denselben Gegenstand, die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft, die absolute Substanz; in ihr will sich der Geist diesen Gegenstand gleichfalls zu eigen machen. Wie aber die Religion diese Versöhnung in Andacht und Kultus, d. h. auf dem Weg des Gefühls vollbringt, so will sie die Philosophie im Gedanken, durch denkende Erkenntnis zustande bringen.“⁵

„Die Philosophie beschäftigt sich mit dem Wahrhaften, bestimmter ausgedrückt: mit *Gott*; sie ist ein immerwährender Gottesdienst. Sie hat mit der Religion *einen* Inhalt; es sind also nur die Formen von beiden verschieden, und zwar so, daß sie sich manchmal einander vollkommen entgegengesetzt zu sein scheinen.“⁶

„So hat also die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur durch die Form ist die Religion von der Philosophie verschieden; und es handelt sich für die Philosophie nur darum, daß die Form des Begriffes so weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfassen zu können. Dieser Inhalt ist vorzüglich das, was man die Mysterien der Religion genannt hat; das ist das Spekulative in der Religion.“⁷

In den Vorlesungen über die Philosophie der Religion sagt er schließlich:

„Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, *Gott* und nichts als *Gott* und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des *Nichtweltlichen* . . .

³ *Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hrsg. von F. Nicolin u. O. Pöggeler (Hamburg, Meiner, 1959) 33.

⁴ *Hegel*, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, 3., gekürzte Aufl. (Hamburg, Meiner, 1959) 167/68.

⁵ Ebd. 168.

⁶ Ebd. 169.

⁷ Ebd. 191.

Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion.“⁸

Soweit haben wir uns hauptsächlich mit den logisch-abstrakten Teilen von Hegels Werken beschäftigt, denen zufolge Religion und Philosophie als ein und dasselbe behandelt werden. Diese Identität kommt daher, daß sowohl Philosophie als auch Religion in ihrer abstrakten Form dargestellt werden. Der Unterschied zwischen beiden kommt ja erst in der historischen Entfaltung von beiden zum Vorschein. Daß also der gleiche Inhalt in verschiedener Form auftaucht, ist der geschichtlichen Dimension zu verdanken, in der sich Religion und Philosophie entwickeln. Hier erweist sich dann, daß sich die Idee der Religion in verschiedenen Religionen als ihre verschiedenen Momente darstellt, und zwar in einer jeden der endlichen Religionen in einer eigenen Form. Die verschiedenen Religionen werden zu einer Stufenfolge der Entwicklung des absoluten Geistes, wie er sich geschichtlich in der Vorstellungsweise darstellt. Dieser Kette von religiösen Gestalten des absoluten Geistes entspricht natürlich eine Kette von philosophischen Gestalten, in denen der absolute Geist durch die Weise des Denkens zum Ausdruck kommt, um schließlich im absoluten Wissen zu kulminieren. Idealerweise sollte jeder geschichtlichen Stufe der Religion eine ähnliche Stufe der Philosophie entsprechen, und jedem geschichtlich determinierten Vorstellen ein geschichtlich determiniertes Denken, aber dies wird von Hegel nicht zur Durchführung gebracht. Die Hauptsache ist jedoch, daß sich der absolute Geist, beziehungsweise das absolute Wissen, in diesen geschichtlichen Vereinzelungen verendlicht. Damit ist nicht gesagt, daß die Differenz zwischen Religion und Philosophie nur in ihrer Geschichte auftaucht. Denn diese Differenz ist ja schon in ihrer Charakterisierung auf der strukturellen Ebene des Systems da, nämlich als die verschiedenen Bewußtseinsweisen, die ihnen zukommen. Aber während sich diese strukturelle Differenz aus der systematischen Tatsache herleiten läßt, daß der Geist überhaupt geschichtlich ist und damit systematisch bleibt, kommt sie in der tatsächlichen geschichtlichen Ausgestaltung des Geistes zur konkreten Verwirklichung. Aber abgesehen von diesem systematisch unvermeidlichen Unterschied zwischen Form und Inhalt, wie er durch die Geschichtlichkeit des Geistes gefordert wird, scheint Hegel noch eine weitere Inkongruenz im Auge zu haben. Die gewöhnliche Inkongruenz, die aus dieser systematischen Differenz entspringt, ist die Inkongruenz zwischen der Form des Gedankens, dem Begriff, und den Formen der Empfindung, des Gefühls und der Vorstellung. Hier ist diese Inkongruenz als der Unterschied zwischen begrifflicher Ausformung und empirischer Verhüllung zu begreifen. Wir können in

⁸ *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke in 60 Bänden (Frankfurt, Suhrkamp, 1969), Bd. XVI, 28.

Hegel jedoch noch eine weitere, extremere Inkongruenz finden, die zwischen dem absoluten Inhalt und der begrenzten Form historischer Religionen besteht. In diesem Falle ist die Form nicht ein minderwertiger Ausdruck des absoluten Inhalts wie bei dem ersten Typus von Inkongruenz, sondern dessen Verfälschung, die den Inhalt in seinem Sinne verkehrt. Der Unterschied zwischen den zwei Typen von Inkongruenz, der im Unterschied von Entäußerung und Entfremdung zum Ausdruck kommt, wird sich bei unserer späteren Diskussion von Hegels Begriff der jüdischen Religion als fruchtbar erweisen.

3. Historisch-systematische Zwischenbemerkung

Bis jetzt haben wir uns nur mit dem systematischen Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie beschäftigt und den begrifflich-dialektischen Hintergrund umrissen, vor dem eine Diskussion der geschichtlichen Religionen im allgemeinen und der jüdischen Religion im besonderen in Hegels reifem System möglich wird. Bevor wir jedoch die Position der jüdischen Religion in diesem Kontext analysieren, gestatten wir uns eine Zwischenbemerkung, die sich auf Hegels intellektuelle Entwicklung bezieht und sich in den späteren Diskussionen als relevant herausstellen wird.

Der enge Zusammenhang zwischen Philosophie und Religion beschäftigte Hegel schon bei der Niederschrift seiner frühesten Schriften, aber in einer negativen Weise, das heißt, als die Konfrontation zwischen Philosophie und Religion und als eine Kritik der Religion durch die Philosophie. Hegels Jugendschriften sind zwar als theologisch betitelt worden, aber sie beinhalten in der Tat eine scharfe Kritik der Religion, die nicht in dialektischer Weise ausgeführt wurde, sondern im Stil des Rationalismus und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, wie sie sich in Kant darstellt. Es ist bedeutungsvoll, daß das erste Buch von Kant, das Hegel las, dessen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft war, in dem Kant sowohl inhaltlich wie stilistisch eine niederschmetternde Kritik historischer Religionen vorträgt, indem er versucht, sie auf sein eigenes System der praktischen Vernunft zu reduzieren. Und in der Tat ist Hegels erstes Manuskript, seine „Fragmente über Volksreligion“, kurz nach der Veröffentlichung von Kants Buch entstanden und im selben Duktus geschrieben. Hier, wie auch im nächsten Manuskript über „Das Leben Jesu“, ist ihm die reine Vernunft die Gottheit selbst, und alle Religion, die sich auf statuarische Gesetze stützt – ein Begriff, den Hegel direkt von Kant übernimmt – und auf Autorität aufbaut, ist das Gegenteil der Vernunft. Eine positive, auf Autorität gestützte Religion unterläßt es, den Wert des Menschen in seine Moralität zu legen. In dieser Hinsicht sind Christentum und

jüdische Religion für Hegel zunächst gleich. Aber es wäre falsch zu glauben, daß Hegel seine Position zugunsten des Christentums mit einem Schlag ändert. Der Prozeß, der dazu führt, daß Hegel sich schließlich mit der christlichen Religion versöhnt, während er seine negative Haltung hinsichtlich der jüdischen Religion beibehält, vollzieht sich in rasch aufeinanderfolgenden Zwischenstufen. Dieser Prozeß ist aber wiederum nicht als eine zufällige Aufeinanderfolge von Sinnesänderungen zu verstehen, sondern kann dadurch erklärt werden, daß Hegel das Modell von Kant sukzessiv in unterschiedlicher Weise ausbeutet.

Für Kant ist Religion „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote“. Diese absichtlich zweideutige Formel kann in zweifacher Weise interpretiert werden, wie Kant es selbst tat. Er unterschied zwischen zwei hauptsächlichen Typen der Religion, die er, je nach ihrer Antwort auf den Ursprung der Göttlichkeit ihrer Gesetze, als autonome oder heteronome Religionen definierte und damit die Einteilung aller möglichen Religionen erschöpfte. In der heteronomen Religion stammt die Göttlichkeit der göttlichen Gebote aus der Tatsache, daß Gott sie kraft seiner Autorität erlassen hat, und der Respekt, der diesen Geboten bezeugt wird, hat seinen Grund in der externen Autorität Gottes selbst. Die Gebote einer solchen Religion erhalten daher den Charakter statuarischer Gesetze. In autonomen Religionen hingegen stammt die Göttlichkeit der göttlichen Gebote aus der praktischen Vernunft des Menschen, und der ihnen bezeugte Respekt hat seinen Grund in dem moralischen Bewußtsein des Menschen. Die Gebote einer solchen Religion sind daher vernünftig und drücken nichts weiter als die Autonomie der menschlichen Vernunft aus. Die Macht, die hier den Menschen bindet, ist der authentische Ausdruck seines eigenen rationalen Selbst. Kant würde hier seine Hauptleistung in der kopernikanischen Wende der Ethik sehen, wonach die bindende Kraft moralischer Gebote nicht außerhalb des Menschen in einer ihm fremden Macht verankert ist, sondern im Menschen selbst. Dieses kopernikanische Modell antizipiert alle Momente der Entfremdungsproblematik, wie sie sowohl im späten Hegel wie auch im jungen Marx und in Feuerbachs Kritik der Religion zur Austragung kommen: Es müssen nur die beiden Pole miteinander vertauscht werden. Wir werden auf dieses Thema bei der Analyse des Begriffs der Erhabenheit näher eingehen.

Dieses hier sehr vereinfachte Modell Kants scheint Hegel von allem Anfang an ausgewertet zu haben. Aber indem er dem Christentum und der jüdischen Religion innerhalb des Modelles verschiedene Plätze zuweist, kommt er im Laufe der Entwicklung jeweils zu verschiedenen Resultaten. Tatsache ist, daß er zunächst Christentum und Juden-

tum als heteronome Religionen begreift und ihnen die entsprechenden negativen Prädikate Kants zuschreibt. In einem zweiten Schritt wird Jesus, der im ersten Manuskript noch leicht lächerlich gemacht wird und hinter Sokrates zu stehen kommt, zu einem großen Lehrer avanciert, der die Kantsche Moral verkörpert und somit auf die Seite der autonomen Religion geschoben wird. In einem dritten Schritt wird Jesus dann zur Verkörperung der griechischen Sittlichkeit, was bedeutet, daß Hegel Kants Würdigung der Innerlichkeit der Moralität verlassen hat. Dies ist das Resultat seines dritten Manuskripts über „Die Positivität der christlichen Religion“, in dem zwar das Christentum selbst noch dem Kantschen Verdikt unterstellt wird, aber der Grundstein zu einer Versöhnung Hegels mit dem Christentum gelegt wird. Es ist aber typisch, daß das Judentum immer auf der negativen Seite zu stehen kommt, während Jesus sich mit der je neuen Einstellung Hegels ändert, der ihm die jeweils schätzenswerte Doktrin zuschiebt. Dem Judentum bleibt daher bis zum Ende die Aufbesserung der Religion im allgemeinen versagt, und es scheint, daß sich hierbei die übrigbleibenden aufklärerischen Ansichten mit antijüdischen Vorurteilen verbinden. So schreibt Hegel etwa:

„... dieses Volk (hielt) auf seine statuarischen Gebote der Religion, es leitete seine Gesetzgebung unmittelbar von einem ausschließlichen Gott ab; in seiner Religion war die Ausübung einer unzähligen Menge sinn- und bedeutungsloser Handlungen wesentlich, und der pedantisch sklavische Geist der Nation hatte noch den gleichgültigsten Handlungen des täglichen Lebens eine Regel vorgeschrieben und der ganzen Nation das Ansehen eines Mönchsordens gegeben – der Dienst Gottes und der Tugend war ein zwangvolles Leben unter toten Formularen, dem Geist blieb nichts als der hartnäckige Stolz auf diesen Gehorsam der Sklaven gegen sich nicht selbst gegebene Gesetze übrig... Dieser Zustand der jüdischen Nation mußte in Menschen von besserem Stoff, die ihr Selbstgefühl nicht verleugnen und sich nicht zu toten Maschinen und zugleich zur Wut des Knechtsinns herunterbeugen konnten... das Bedürfnis eines edleren Genusses, als in diesem Sklavenhandwerk sich groß zu dünken und für dasselbe zu rasen, erwecken.“⁹

Konsequenterweise schreibt Hegel über das Verhältnis von Jesus zum Judentum das Folgende, was nach dem ersten Zitat nicht mehr erstaunlich ist:

„Im Geiste der Juden freilich stand zwischen Trieb und Handlung, Lust und Tat, zwischen Leben und Verbrechen und Verbrechen und Verzeihung eine unübersteigliche Kluft, ein fremdes Gericht, und wenn sie auf ein Band zwischen Sünde und Versöhnung im Menschen in der Liebe verwiesen wurden, mußte ihr liebloses Wesen empört und ein solcher Gedanke, wenn ihr Haß die Form eines Urteils trug, für sie der Gedanke eines Wahnsinnigen sein.“¹⁰

Meine Darstellung der theologischen Jugendschriften Hegels hat bis jetzt ihre kritisch-aufklärerischen Elemente betont. Man darf aber nicht vergessen, daß Hegel in diesen Schriften auch mit dem Gedanken

⁹ *Hegel*, Frühe Schriften, 226/227.

¹⁰ *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl (Tübingen, Mohr [P. Siebeck], 1907) 290.

spiele, die verlorengegangene Einheit des Menschen mit sich selbst und der Welt durch eine gereinigte Form der Religion der Liebe wiederherzustellen, eine Idee, die er nur zeitweilig hatte und bald zugunsten historischer und sozialer Praxis aufgab. In seinen späteren Jahren gab Hegel, wie schon bemerkt, auch seine aufklärerischen Absichten auf und hätte ein solches Bemühen als das rein abstrakt-rationale Vorgehen des bloßen Verstandes charakterisiert. Auf diese Weise ersetzt er nicht nur eine transzendent-religiöse Lösung des Einheitsproblems durch eine historische, sondern betrachtet die Geschichte selber vom dialektischen Standpunkt, der die starre Gegenüberstellung von Verstand und seinem abstrakten Gegenteil aufhebt und überwindet. Und damit erhalten die endlichen Gestalten der Religion, wie andere Erscheinungen des Geistes innerhalb der Geschichte, ihre durch diese Dialektik sowohl gerechtfertigten als auch negativen und selbstaufhebenden Positionen, die sie zu den Platzhaltern der sich stufenweise entwickelnden Wahrheit machen.

Man möchte meinen, daß dem Judentum diese Wendung der Hegelschen Gedanken ebenso wie anderen Religionen zugute kam, und Nathan Rotenstreich, der diesem Problem ein Essay gewidmet hat, hat dies auch aus der Tatsache geschlossen, daß das Judentum in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie einen Platz zugewiesen bekommt und von Hegel innerhalb des dialektischen Kontextes re-integriert wurde¹¹. Es wird aber meine These sein: daß diese Tatsache allein nicht genügt, um Hegels nunmehr vorurteilsloseres Vorgehen vis-à-vis der jüdischen Religion zu etablieren. Tatsächlich wird die nunmehr folgende Analyse von Hegels Begriff der Religion der Erhabenheit daran große Zweifel aufkommen lassen und die Interpretation dieser Re-Integration als bloße Schein-Re-Integration nahelegen.

4. Die Analyse der Religion der Erhabenheit

a) Die Religion der Erhabenheit in der Stufenfolge der Religionen

Ich knüpfe nunmehr wieder an die systematische Entfaltung des Begriffes der Religion bei Hegel an, so wie er sie in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion vorträgt. Wir wissen schon, daß die einzelnen, endlichen Religionen die stufenweise Entfaltung des absoluten Inhalts der Religion und Philosophie selbst sind und so als „Momente der Religion überhaupt oder der vollendeten Religion“¹² erscheinen. Insofern als die Religionen diese Momente darstellen, enthalten sie in sich schon alle wesentlichen Momente der Religion überhaupt, wenn auch nicht in ihrer Totalität:

¹¹ N. Rotenstreich, *The Recurring Pattern* (London, Weidenfeld & Nicolson, 1963).

¹² Vorlesungen, Bd. XVI, 80.

„Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existieren müssen, und die Religionen, wie sie aufeinander gefolgt sind, sind nicht in zufälliger Weise entstanden . . .

Die wesentlichen Momente des Religionsbegriffes erscheinen und treten hervor auf jeder Stufe, wo er nur existiert hat; nur dadurch kommt der Unterschied von der wahrhaftigen Form des Begriffes herein, daß sie noch nicht in der Totalität desselben gesetzt sind . . .“¹³

Dies, daß die wesentlichen Momente der Religion überhaupt in den endlichen Gestalten der Religion immer, wenn auch nur als Ahnungen, vorhanden sind, ergibt ein zweifaches: Zum einen wird die Bewußtheit der wesentlichen Momente in einer endlichen Religion zu einer höheren oder niedrigeren Einstufung dieser Religion führen, denn „je nachdem dies Wissen vorhanden ist, danach ist auch die Stufe des religiösen Geistes höher oder niedriger, reicher oder ärmer“¹⁴. Zum anderen führt dies zu einer Rechtfertigung einer jeden Religion, denn das Wesentliche in ihnen ist auch das Wesentliche „unserer“ Religion: „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*. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne auffassen heißt, sich auch mit dem *versöhnen*, was Schauerhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es *rechtfertigen*.“¹⁵

Wenn Hegel in diesem Zusammenhang von „unserer“ Religion spricht, so ist er damit zweideutig. Einerseits weist er auf die Religion der Philosophen hin, und dies ist sein hauptsächlichster Sinn, da ja der Inhalt von Religion und Philosophie derselbe ist. Andererseits glaube ich, daß Hegel hier auch als Lutheraner zu anderen Lutheranern spricht, denen er klarmachen will, daß die Beziehung zwischen der absoluten Religion, deren sie teilhaftig sind, und anderen Religionen nicht eine starre Verneinung ist. Aus dieser Tatsache folgt, daß, wann immer wir uns mit einer historischen Form der Religion beschäftigen, wir uns nicht mit etwas Fremdem, sondern Eigenem befassen. Die Erkenntnis dieser Tatsache ermöglicht die Versöhnung von wahrer mit falscher Religion.

Nur vom Standpunkt der entfalteten Totalität der Religion aus wird deren Begriff voll bewußt und die Plazierung der endlichen, sich widerstreitenden Religionen in einer Rangfolge möglich. Um diese einzelnen geschichtlichen Momente in der ihnen zukommenden Wahrheit aufzuweisen, „muß man sie nach den zwei Seiten betrachten: einerseits wie Gott gewußt wird, wie er bestimmt wird, und andererseits wie das Subjekt sich damit selbst weiß“¹⁶. Denn: „Die Vorstel-

¹³ Ebd. 80/81.

¹⁴ Ebd. 81.

¹⁵ Ebd. 16.

¹⁶ Ebd. 83.

lung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat.“¹⁷ Wir werden sehen, daß je weiter entfernt und äußerlich das Bild von Gott ist, desto unfreier und entfremdeter wird der durch dieses Bild bestimmte Mensch existieren. Das wird bei der Charakterisierung des Judentums besonders deutlich werden. Aber eine solche Entfremdung ist ihrerseits erst dann möglich, wenn das Bild, welches die Religion von Gott entwirft, schon die Prinzipien der Freiheit und des vernünftigen Zweckes in sich enthält, so daß es möglich wird, daß die tatsächliche Funktion, die Gott in dieser Religion ausübt, diesen Prinzipien widerspricht. Daher ergibt sich als eine weitere Charakterisierung des Rangplatzes einer historischen Religion die Antwort auf die Frage, wie Gott nach dem dieser Religion eigenen Prinzip erscheinen sollte, und inwieweit die Religion darin Erfolg hat, ihn auch tatsächlich diesem Prinzip gemäß erscheinen zu lassen. Die Antwort auf diese Frage bestimmt sowohl die hauptsächliche Dreiteilung innerhalb der Geschichte der Religion, nämlich in (1) die Naturreligion, (2) die Religion der geistigen Individualität (was wirklich Persönlichkeit bedeutet) und (3) die geoffenbarte Religion (das Christentum), als sie auch die Unstimmigkeiten bestimmen, die die einzelnen Religionen ineinander übergehen lassen.

Seinem Wesen nach ist Gott Geist, aber in der Naturreligion wird er als eine bloße Substanz, als ein Objekt und nicht als ein Subjekt vorgestellt. Daher erscheint Gott hier, der eigentlich Geist ist, als dessen Entäußerung, das heißt als Natur. Hier müssen zwei Anmerkungen gemacht werden. Einerseits ist Gott hier nicht die „prosaische“ Natur, insofern als sie uns als Beobachtungsgegenstand dient, sondern die Natur ist schon in einer „geistigen Weise“ gemeint. Die bloße Tatsache, daß etwa Sonne und Mond angebetet werden, zeigt schon, daß sie noch keine neutralen, „prosaischen“ Gegenstände der Beobachtung sind – was tatsächlich einen höher entwickelten Geist voraussetzt –, sondern Gegenstände, die eine geistige Bedeutung in sich fassen. Andererseits ist dies aber noch kein Entfremdungsphänomen, weil der Begriff der Freiheit und des vernünftigen Zwecks, deren Verfälschung die Entfremdung ist, noch gar nicht auftaucht. Die Inkongruenz, die sich hier ergibt, ist daher eher als Entäußerung denn als Entfremdung zu fassen. Um ein Entfremdungsphänomen zu bekommen, muß Gott als Geist auch erscheinen, das heißt als Person. Das geschieht in der zweiten Stufe, der Religion der geistigen Individualität, die in die jüdische, griechische und römische Religion unterteilt wird. Aber wir werden sogleich sehen, daß innerhalb dieser Stufe nur die jüdische Religion das Entfremdungsphänomen exemplifiziert, wohingegen die beiden anderen Religionen davon ausgenommen werden.

¹⁷ Ebd. 83.

b) *Die Religion der Erhabenheit als ein falsches Selbstbewußtsein*

Ich wende mich nun der Analyse der Religion der Erhabenheit zu, wie sie Hegel in seinen Vorlesungen gibt. Man möchte meinen, daß der Gebrauch des Wortes „Erhabenheit“ in dieser Verbindung eine positive Bewertung der dadurch charakterisierten jüdischen Religion ausdrückt. Dies ist aber nicht der Fall, und Hegel will im Gegenteil ausdrücken, daß die jüdische Religion eine minderwertige ist, die ein falsches Selbstbewußtsein enthält. Hegel sagt nicht, daß die jüdische Religion eine erhabene Religion ist, sondern die Religion der Erhabenheit, das heißt, eine Religion, die Gott als erhaben vorstellt, als eine unendliche, unheimliche Macht, die im Menschen von außen Ehrfurcht erweckt und ihn unterjocht. Und daher wird der Mensch selbst als direktes Gegenteil der Erhabenheit vorgestellt, nämlich als eine unendlich niedrige und verächtliche Form der Existenz. Dennoch, da wir als Philosophen wissen, daß auch dieses Bild Gottes und des Menschen, der angesichts seiner existiert, letztlich Schöpfungen des Menschen und immanente Gestaltungen des menschlichen Geistes sind, müssen wir deswegen die jüdische Religion als einen typischen Ausdruck der Selbstentfremdung des Menschen und seiner Existenz in der Form eines falschen Selbstbewußtseins ansehen.

Wenn ich die Religion der Erhabenheit diskutiere, werde ich das Gewicht besonders auf den Begriff der Entfremdung legen, und dies in zweifacher Weise: Zunächst entwickle ich die Hauptcharaktere, die Hegel der Religion der Erhabenheit als solcher zuschreibt; und zweitens analysiere ich Kants Begriff des Erhabenen, der unzweifelhaft den Hintergrund der Hegelschen Analysen ausmacht. In dieser Diskussion soll zweierlei zum Vorschein kommen, ein historisches und ein systematisches Ergebnis. Der historische Punkt wird sein, daß das Paradigma des falschen Bewußtseins schon in Kants Analyse des Erhabenen auftaucht, wenn auch dort im Zusammenhang mit dem ästhetischen und nicht mit dem religiösen und praktischen Bewußtsein. Der systematische Punkt wird sein, daß Hegel in dieser Stufe der dialektischen Entwicklung die hauptsächlichsten negativen Attribute entfaltet, die von der rationalistischen Kritik traditionellerweise schon seit Epicurus und besonders im 18. Jahrhundert, vor allem durch Mendelssohn, gegen die Religionen überhaupt vorgetragen wurden.

Hegel stellt die jüdische Religion als die erste Aufhebung der Naturreligion in ihrer Form als „Religion der Substanz“ dar. Diese Aufhebung liegt vor allem in der Subjektivierung des Absoluten, und dies beinhaltet die erste Einführung der Prinzipien der Freiheit, des Zweckes und der Versöhnung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Allgemeinen und dem Besonderen. Solange das Absolute als Substanz vorgestellt wird, ist es ein bloßes Objekt,

dem der Mensch von außen gegenübergestellt ist. Der Mensch ist unfähig, sich selbst, sein Leben, seine Interessen und seinen Geist in dem wiederzufinden, was das höchste Prinzip in der Realität ist, und seine einzige Erlösung liegt darin, in dem einfachen „Einen“, dieser äußerlichen Substanz, deren unwirkliche Vereinzelung er ist, aufzugehen. Denselben Gedanken können wir auch in der logischeren Sphäre der Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen innerhalb der Substanz verfolgen. Eine Substanz ist nach Hegel eine falsche Totalität; in ihrer statischen, unbeweglichen Struktur ist nach Hegel die Bewegung der Selbsttotalisierung per definitionem ausgeschlossen, wohingegen sich eine wahre Totalität selbst spontan totalisiert. Eine Totalität ist ein individuelles System, in dem das Moment der Allgemeinheit nicht von vornherein gegeben ist, sondern sich durch die verschiedenen Besonderheiten und deren notwendige Vermittlung konstituiert. In diesem Prozeß verwirklicht sich das Besondere durch seine Funktion der Verwirklichung des Allgemeinen und erreicht dadurch eine eigentliche Individualität und konkrete Identität. Der Stand, den das Besondere vis-à-vis dem Allgemeinen in einem sich selbst totalisierenden System hat, wird auch als seine Freiheit angesehen. Freiheit ist für Hegel keine Willkürlichkeit und auch nicht das Fehlen von Bestimmtheit, aber sie ist auch keine Selbstbestimmung in bloßer *Besonderheit*. Sie ist vielmehr eine Selbstbestimmung des Individuums durch seine Vermittlerrolle in der Totalisierung des Allgemeinen. In diesem Prozeß kehrt das Individuum dialektisch zu sich selbst zurück, in welcher Rückkehr es als konkretes Individuum rekonstruiert wird. Aber diese Analyse der Freiheit setzt schon voraus, daß das betrachtete System keine unbewegliche Substanz ist, sondern schon unter die Kategorie des „Subjektes“ fällt. Der Begriff der Subjektivität hat also bei Hegel neben seinen geistigen oder personifizierenden Bedeutungen gleichermaßen eine logische Explikation innerhalb der sich selbst totalisierenden Beziehung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen. Es ist daher auch nicht überraschend, daß Hegel dies zum Kernpunkt seiner wichtigsten Analysen in der Logik macht, im Kapitel über den Begriff, wo er zugleich den dialektischen Übergang von der Kategorie der Substanz zu der des Begriffs als die erste Einführung in die Idee der Freiheit behandelt. Dies ist der systematische Übergang in der Logik von der objektiven Logik zur subjektiven Logik, bei der es um die Subjektivierung des Absoluten geht und damit um das erste Auftauchen der Idee der Freiheit und der wirklichen Totalität (des konkreten Allgemeinen). In einer ganz ähnlichen Weise sagt Hegel in einer berühmten Stelle der Phänomenologie, es käme „alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufas-

sen und auszudrücken.“¹⁸ Dies bezeichnet den Übergang vom bloßen Verstand zur Vernunft, von einem leeren, formalen Denken zu einem die Wirklichkeit selbst bestimmenden; von der Konzeption des Menschen als äußerlichen Objekten unterworfen zu seinem Status als Schöpfer und Former seiner eigenen Welt, und dies heißt zugleich, daß das Absolute, Gott, nicht der Welt und dem menschlichen Geist äußerlich ist, sondern sich in und durch sie verwirklicht. Wenn ihre ganzen Folgen erkannt sind, heißt die Subjektivierung des Absoluten tatsächlich die Absolutierung des menschlichen Geistes in seiner Geschichte, der so der Meister seines eigenen Schicksals wird.

Bis jetzt haben wir die Idee der Freiheit, sofern sie in der Subjektivierung des Absoluten auftaucht, hauptsächlich vom Standpunkt der Logik aus betrachtet. Wir sollten aber den letztgenannten Aspekt derselben Sache nicht vergessen, nämlich die Interpretation der Subjektivität als bewußten geistigen Prozeß und als Persönlichkeit. Von diesem Standpunkt aus ergeben sich zwei Ideen: Zunächst sei gesagt, daß sich der Mensch, sofern er sich als geistiges Wesen mit Gedanken, Wünschen und Zwecken wahrnimmt, nicht in einem Gott von lebloser Substanz wiederfinden kann, und daß daher die reale Möglichkeit der Freiheit in diesem Stadium gar nicht erst die Bühne betritt. Erst wenn sich uns die Totalität des Universums und der Geschichte als geistig enthüllt, ändert sich auch unser Selbstbild und kommen wir in die Lage, die Explikation und Bestimmung dieser Totalität als Explikation und Bestimmung unserer selbst zu begreifen. Der Begriff der Entfremdung kommt daher auch erst hier ins Spiel, während er in den davorliegenden Stadien noch irrelevant ist und keinen begrifflichen Halt hat und daher alle Religionen (und Philosophien) der Substanz nur unter die Kategorie der Entäußerung fallen. Und zweitens: Mit der Erscheinung des Absoluten als Subjekt erscheint es zugleich als eine endbezogene (teleologische) Aktivität. Ein Subjekt ist neben anderem eine bewußte, zielgerichtete Aktivität, die Pläne macht und der Welt und bestimmten Konfigurationen innerhalb der Welt Bedeutungen zuweist. Die Frage nach den vernünftigen Zwecken der Welt und ihres Sinnes im Allgemeinen setzt daher ebenfalls schon die Subjektivierung des Absoluten voraus, denn wenn das Absolute als Substanz gesetzt wird, ist es zugleich ein blindes, zielloses System.

In seinen Jugendschriften hatte Hegel die jüdische Religion in die Sphäre des objektivierten Gottes gehoben. Nunmehr, in seinem reifen System, behandelt er sie als den dialektischen Übergang, der die erste Subjektivierung des Absoluten hervorbringt. Wir sehen hier, wie Hegel die jüdische Religion an die entscheidendste und kritischste

¹⁸ Phänomenologie, 19.

dialektische Wende seines Systems stellt, und zwar sowohl vom Gesichtspunkt der historischen Entwicklung wie vom System der Logik her. Hegel behält also die kardinale Rolle, die der jüdischen Religion innerhalb der Religionsgeschichte normalerweise zugeschrieben wird, in seinem dialektischen System bei. Dabei ist es wichtig, daß der Fortschritt der jüdischen Religion nicht in ihrer Idee des Monotheismus liegt, denn die polytheistische griechische und römische Religion liegt in der dialektischen Skala höher, sondern in ihrer *Personifizierung* der Gottheit. Aber diese Personifizierung, die alle drei Religionen zu „Religionen der geistigen Individualität“ macht, stellt Gott noch nicht als wirkliches Subjekt vor, sondern hypostasiert die Idee der Subjektivität als ein konkretes, besonderes Subjekt und bietet daher den neuen Inhalt in einer noch immer unangemessenen Form dar.

c) Die besonderen Bestimmungen der jüdischen Religion

Die neuen Prinzipien der Freiheit und Subjektivität tauchen in der jüdischen Religion unmittelbar als ihre eigenen Verfälschungen auf. Dies soll nun anhand der oben skizzierten Leitlinien expliziert werden.

(1) Die Subjektivierung des Absoluten ist bei der jüdischen Religion nur bloße Personifizierung, und daher ist der Begriff der Totalität hier nur proklamiert, ohne schon verwirklicht zu werden. Ja, im Gegenteil, die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, dem Unendlichen und Endlichen, ist eine Beziehung der äußerlichen Entgegensetzung und der unilateralen Abhängigkeit. Gott, das Allgemeine, wird hier als eine besondere Persönlichkeit angesehen, die außerhalb der endlichen Welt residiert und sie von dort her stützt. Vom Gesichtspunkt der Logik aus betrachtet ist dies noch immer die formale, nicht spekulative Interpretation des Begriffs des Subjekts. Und weil weiterhin das Besondere hier nicht das Allgemeine vermittelt, das heißt, nicht die Bedingung für die Rekonstituierung des Allgemeinen ist, deshalb hat das Besondere keinen logischen Grund und sollte als nur zufällig betrachtet werden: Im abstrakten Begriff der Allgemeinheit gibt es nichts, was die Existenz des Besonderen notwendig machen würde. Wenn daher Besonderheiten existieren, muß dies der Willkür Gottes zugeschrieben werden. Diese zufällige und unilaterale Beziehung des Besonderen zum Allgemeinen ist in der Religion durch das Bild der Schöpfung der Welt durch den bloßen Akt der Gnade ausgedrückt. Diese gleiche Zufälligkeit charakterisiert auch die Beziehung der menschlichen Besonderheit zu Gott. Gewiß: Gott ist Geist, aber er ist dies unmittelbar, ohne die Vermittlung des menschlichen Geistes. Die Existenz des Menschen vermittelt nicht die Existenz des Absoluten, sondern scheint von diesem und seiner Gnade

abhängig zu sein. Daher kommt die äußerliche Opposition zwischen beiden zustande. Das Absolute wird in der jüdischen Religion als eine unendliche Macht dargestellt, die unendlich weit von Mensch und Welt haust – und diese Entferntheit ist die erste Interpretation des Begriffs der Erhabenheit, wie Hegel ihn benutzt. Indem der Mensch Gott als erhaben begreift, nimmt er sich selbst als winzig und ohnmächtig gegenüber dem unendlich Machtvollen wahr. Und da es keine logische oder ontologische Vermittlung zwischen den beiden gibt, ist die Beziehung zwischen ihnen Unterworfenheit und Furcht. Die mir unendlich entrückte Macht übersteigt mein endliches Begriffsvermögen und wird von mir daher als unerforschlich und furchtbar angesehen. Hegel wendet zwar hier die alte Religionskritik an, wonach die Religion ein Produkt der Unwissenheit und Furcht ist, aber er verfeinert auch den Punkt. Die zur Rede stehende Furcht ist keine prosaische, die wir gegenüber endlichen Objekten, die uns bedrohen, empfinden, sondern sie ist die Furcht des Unendlichen, Unerkennbaren, dem zu gleichen wir uns gar nicht vorstellen können. Wir haben hier den Keim einer Unterscheidung vor uns, die andere Philosophen, wie Rudolf Otto oder Martin Heidegger getroffen haben, nämlich die Unterscheidung zwischen bloßer Furcht und metaphysischer Angst; aber da bei Hegel Gott nicht nur außerweltlichen Charakters ist, sondern in die Geschäfte der Welt eingreift, hegt der Mensch ihm gegenüber nicht nur metaphysische Angst, sondern auch weltliche Furcht.

(2) Dasselbe zeigt sich vom Gesichtspunkt der Begriffe des vernünftigen Zweckes, der Endbezogenheit und Weisheit. Hier ist es zwar ebenfalls so, daß die Kategorie des Zweckes zum ersten Mal bei der Subjektivierung des Absoluten in das System kommt. Es wird zum ersten Mal möglich, nach dem Sinn der Welt, des Menschen und gewisser Subsysteme der Welt zu fragen. Aber wegen des endlichen Charakters der endlichen Sphäre und ihrer Abhängigkeit von der Gnade und Willkür Gottes können wir ihr keinen ihr selbst einwohnenden Zweck zusprechen, sondern müssen sie als für die Zwecke Gottes existierend betrachten. Das Ziel aller erschaffenen Dinge ist es, Gott zu dienen, seinen Ruhm zu vergrößern und seinen Willen in allen Einzelheiten auszuführen. Ihre eigenen Ziele verblassen gegen Gottes Ziele und werden irrelevant. Die eigenen Interessen des Menschen müssen äußeren Zwecken weichen, die ihm in ihrer Erhabenheit unverständlich sind und sich ihm daher als willkürliche Regeln darstellen. Diese Externalisierung des Begriffs der Zielhaftigkeit ist somit auch seine Verfälschung. Damit ist die Tatsache verbunden, daß Gott durch seine Personifizierung Interessen bekommt und in die alltägliche Welt eintritt. Es ist ein Gott, der Regeln aufstellt, sich rächt, Lohn und Strafe austeilt und die Geschehnisse der Welt vorhersieht und lenkt. Aber

alle diese weltlichen Interessen sind kein Ausdruck dessen, daß Gott selbst in der Welt und Geschichte des Menschen dargestellt wird, sondern er behält in dieser Beschäftigung seine unendliche Entfernung von der Welt bei, und so ist denn jegliches Ziel nur in ihm selbst beschlossen.

(3) Dies alles taucht erneut auf, wenn wir die Fähigkeit des Menschen, sich im Absoluten wiederzufinden, examinieren. Wiederum macht erst die Subjektivierung des Absoluten das Auftauchen einer solchen Fähigkeit möglich, denn im Gegensatz zur Naturreligion erscheint hier das Absolute erstmals als Geist und bildet so eine Gemeinschaft mit dem Menschen. Aber gerade dieses Auftauchen des Absoluten als Geist ist in der jüdischen Religion die Quelle einer wachsenden Entfremdung zwischen ihm und dem Menschen, denn es macht auch zum ersten Mal die Herr-Knecht-Beziehung zwischen Gott und Mensch möglich – ein Modell, das in der Naturreligion noch keinen begrifflichen Halt hatte. Dies kommt wiederum daher, daß die Subjektivität Gottes als eine besondere unendliche *Persönlichkeit* interpretiert wird, die unendliche Macht hat und unendlich weit entfernt haust. Der Mensch, der sich dementsprechend als nichtig und bloß endlich interpretiert, hat gar nicht die Möglichkeit, sich in diesem Bild wiederzufinden. Gott ist eine furchtbare und unbekannte Macht, und der Mensch, der ihm gegenübersteht, hat nicht nur Furcht und Angst, sondern auch Unterwürfigkeit und Gehorsam. Und so ergibt sich auch hier wieder eine Verfälschung: Erst wenn das Absolute zum subjektiven Geist wird, kann sich der Mensch überhaupt in ihm wiederfinden, aber sobald ihm dies vergönnt wird – in der jüdischen Religion –, findet er sich als Sklaven Gottes wieder. Während der Mensch Gott in seinem unabhängigen Stand anerkennt, erkennt Gott den Menschen nicht als frei an und bürdet ihm die Last theonomischer Gesetze auf. Es nimmt daher nicht wunder, daß Hegel über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Religion der Erhabenheit sagt: „...so verkehrt sich in diesem absoluten Gegensatz die reine Freiheit des Selbstbewußtseins in absolute Unfreiheit, oder das Selbstbewußtsein ist das des Knechtes zum Herren. Die Furcht des Herrn ist die Grundbestimmung des Verhältnisses.“¹⁹ Diese Herr-Knecht-Beziehung bestimmt auch das besondere Verhältnis der jüdischen Religion zur politischen Realität. Wie andere vor ihm, tendiert Hegel dazu, das Judentum nicht nur als Religion, sondern auch als politisches System zu charakterisieren. Gott taucht hier auch als der autokratische Monarch auf, der sein Volk mit strengen Gesetzen beherrscht:

¹⁹ Vorlesungen, Bd. XVII, 80.

„Moses wird Gesetzgeber der Juden genannt, aber er ist den Juden nicht gewesen, was den Griechen *Solon* und *Lykurg* (diese gaben als Menschen *ihre* Gesetze); er hat nur die Gesetze Jehovas bekanntgemacht ...“²⁰

Hier wird die Tatsache relevant, daß das Judentum ein strenges und ausgebautes legalistisches System von Regeln hat, welches das Leben des Menschen bis in die kleinsten täglichen Handlungen hin reguliert. Die Anschauung, daß das Judentum in seinem Grunde ein legales System ist, ist nicht neu. Sie kam zu Hegel durch Kant, Moses Mendelssohn und indirekt durch Spinoza. Aber Hegel re-interpretierte seine Vorgänger, dann kommen alle die vorher genannten theoretischen Faktoren in diesem Punkte zusammen: die Äußerlichkeit des Unendlichen in bezug auf das Endliche, die Tatsache, daß aller Zweck in Gott liegt und die Herr-Knecht-Beziehung, die zwischen Mensch und Gott vorherrscht. Hier mag man sich zu wundern beginnen. Normalerweise ist für Hegel ein legales System der Ausdruck eines hohen Grades von Geistigkeit einer Nation oder Gemeinschaft. Hegels Bewunderung für die griechische Polis leitete sich größtenteils aus dem System der Sittlichkeit her, das die Polis charakterisiert und ihr nach Hegels Ansicht Einheit und Harmonie verschaffte. Es ist für ihn eine Hauptaufgabe der Kultur, innerhalb der politischen und rechtlichen Institutionen eine neue Einheit herzustellen. Wie soll man es sich also erklären, daß der Ausbau eines rechtlichen Systems im Judentum ausgerechnet ein Zeichen seiner Minderwertigkeit sein soll? Die Antwort, die hier scheinbar naheliegt, ist, daß Hegel in bezug auf das Judentum parteilich und voreingenommen ist. Aber obwohl man Hegel vorwerfen kann, daß er seine Vorurteile dem Judentum gegenüber theoretisiert, kann man es nicht an *diesem* besonderen Punkt gegen ihn geltend machen. Denn Hegel ist innerhalb seines Systems nicht gezwungen, ein jedes rechtliches System als den Ausdruck eines entwickelten Geistes anzusehen. Ganz im Gegenteil läßt sich bei Hegel eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen „Recht“ im eigentlichen Sinne und bloßer, enger Legalität finden. Das Wort „Recht“ hat einen doppelten Sinn: es bezieht sich auf die Pflichten, die das Gesetz auferlegt, wie auch auf die menschlichen Rechte, die es beinhaltet. Recht existiert nur dann, wenn die Menschen, die dem Gesetz unterworfen sind, als Bürger auch einen eigenen freiheitlichen Stand ihm gegenüber besitzen, und das Rechtssystem und das Sittensystem den Geist der Gemeinschaft getreu ausdrücken. Wo diese Bedingungen nicht gegeben sind, verschwindet das Recht und wird es durch einen despotischen Legalismus ersetzt. Es mag wohl sein, daß sich Hegels Vorurteile gegenüber dem Judentum in der Tatsache ausdrücken, daß er gerade in ihm den allerextremsten Ausdruck despotischer Legalität

²⁰ Ebd. 84/85.

sah und seine Gesetze nicht als den spontanen Ausdruck des Volksgeistes darstellte, sondern als ein fremdes System, das dem Volk aufgezungen wurde. Aber die Unterscheidung zwischen Recht und Legalismus selbst hat innerhalb Hegels Systems ihren gerechtfertigten Platz.

Hier sehen wir schon in Grundzügen, wie Hegel seine Vorurteile gegenüber dem Judentum mit seinen systematischen Begriffen verknüpft. Die Integration des Judentums innerhalb des dialektischen Systems ist unangemessen; aber nicht notwendigerweise deshalb, weil Hegel seine Begriffe ändert oder verbiegt, um das gewünschte theoretische Resultat zu erhalten, sondern hauptsächlich, weil die faktische Beschreibung des Judentums auf vorsystematischer Ebene bei ihm schon mit Vorurteilen beladen und mit negativen Emotionen getränkt ist.

Bevor ich Hegels Charakterisierung der jüdischen Religion beschließe, will ich zwei weitere Bemerkungen machen. Sowohl in seinem späteren System als auch in seinen Jugendschriften, bezieht sich Hegel auf die Tatsache, daß Jehovah in einer besonderen Beziehung zu nur einem Volk steht, obwohl er doch der universelle Gott ist. Dies ist für Hegel ein weiteres Zeichen dafür, daß hier noch keine echte Totalität vorliegt und das Allgemeine nur als eine bestimmte Besonderheit vorgestellt wird. Aber noch mehr: Die Beziehung Gottes zu seinem Volk ist die eines Besitzers, und das bezieht sich nicht nur auf dessen geistigen Ausdruck, sondern auch auf dessen wirklichen physischen Besitz. Nicht nur das Volk selbst, auch dessen Besitz gehört ihm, wie dies auch im Verhältnis zwischen Herrn und Knecht der Fall ist. Kein wahres Besitztum in der Wirklichkeit zu haben ist für Hegel ebenfalls ein Zeichen der Entfremdung, und zwar diesmal Entfremdung von der Natur. Hegel benutzt hier die Begriffe der Schmitta und des Jubiläumjahres für seine Analyse, ebenso wie das Phänomen des Opfers. Das Opfer ist schlicht eine Geschäftsbeziehung zwischen Gott und dem Juden, der sich dadurch den Schutz und die Zuwendung des Herrn erkaufte. Das Jubiläumjahr und die Schmitta sind ein Zeichen des Mangels der Herrschaft des Menschen über das Land, weil sich darin ausdrückt, daß alles Land *Gott* gehört. Sogar die Gewohnheit, Sklaven nach ihrem siebenten Dienstjahr zu befreien, was von vielen als eine außerordentlich fortschrittliche soziale Regelung im Rahmen des Altertums angesehen wird, deutet Hegel in seinem verzerrten theoretischen Spiegel als ein Zeichen der Versklavung und Selbstaufgabe des Menschen vis-à-vis dem Absoluten. Dazu kommt, daß Gott, der direkt in die Welt eingreift, auch Nahrung und Unterschlupf gewährt, denn es ist er, und nicht der Mensch, der zum Beispiel die Saat wachsen läßt. Auf diese Weise wird die Arbeit des Menschen in der Natur ebenfalls nur abstrakte Arbeit, die durch Gott vermittelt

werden muß. Mensch und Natur sind einander entfremdet, und damit schließt sich das Dreieck Knecht-Herr-Natur, das wir aus der Phänomenologie, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge, kennen. Hegel schreibt: „Der Mensch kann die Natur nicht als ein solches betrachten, dessen er sich nach seiner Willkür bedienen kann; er kann also hier nicht unmittelbar zugreifen, sondern er muß, was er haben will, *durch Vermittlung von einem Fremden* empfangen. Alles ist des Herrn und muß ihm abgekauft werden . . .“²¹

Diese letzteren Punkte sind weitere Beweise für Hegels vorurteilsbeladene Charakterisierung der jüdischen Religion, aber auch hier erscheint sie auf der beschreibenden Ebene, wo Daten gesammelt und erstmals interpretiert werden. Aber Hegel fällt hier auch einer besonderen Dialektik zum Opfer, deren er als Meister der Dialektik hätte gewahr sein müssen. Es gibt nur ganz wenige Fälle, wo man nicht mit angemessener Verzerrung eine Sache selbst sowie auch ihr Gegenteil aus der Bibel herauslesen kann. Es gibt keinen Kritiker und keinen getreuen Verfechter der Religion, der nicht für seine eigenen Ziele angemessene Sprüche und Verse finden könnte. In den Worten Spinozas – eines Meisters dieser Technik –: geen ketter sonder letter (Kein Ketzer ohne Vers)²², und dasselbe ist auf Reformatoren, Polemiker, fromme Seelen und latente Antisemiten anwendbar.

5. Kants Begriff der Erhabenheit als Beispiel falschen Bewußtseins

Bis jetzt haben wir Hegels eigene Charakterisierung der Religion der Erhabenheit studiert. Aber mir scheint, daß wir seinen Begriff der Erhabenheit nicht voll verstehen können und auch nicht die Folgerungen, die er selbst und seine Nachfolger daraus gezogen haben, ohne zu Kants Begriff der Erhabenheit zurückzukehren. Schon eine oberflächliche Betrachtung macht klar, daß Hegel seinen eigenen Begriff der Erhabenheit aus der Analytik des Erhabenen schöpft, wie sie in Kants Kritik der Urteilskraft gegeben wird, und besonders aus dem Kapitel über das Dynamisch-Erhabene. Das Dynamisch-Erhabene übersteigt das Fassungsvermögen unseres Geistes und übt auf uns eine Gewalt aus, die dazu führt, daß in uns das Gefühl von Achtung und Überwältigung ausgelöst wird. Aber abgesehen von einem detaillierten Vergleich lohnt es sich, verallgemeinernd zu untersuchen, welche Bewußtseinsstruktur bei der Erfahrung des Erhabenen einbeschlossen ist und welcher Art die Korrektur ist, die durch das philosophische Verständnis dieser Erfahrung eingeführt wird. Obwohl Kant in seiner Diskussion auch auf religiöse Phänomene Bezug nimmt, wird die Hauptana-

²¹ Ebd. 92.

²² *Spinoza*, Tractatus Theologico-Politicus, Opera, hrsg. von C. Gebhardt (Heidelberg, 1926), Bd. III, 173.

lyse der Erfahrung des Erhabenen von ihm im Rahmen der Ästhetik durchgeführt, und zwar in Hinsicht auf die Phänomene der Erhabenheit in der Natur. Kant sagt: „Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee der Unendlichkeit bei sich führt.“²³ Es wird jedoch bald klar, daß die Zuschreibung von Erhabenheit dem menschlichen Objekt gegenüber eine fehlerhafte Perspektive ist. Erhabenheit gehört nämlich nicht zum Objekt selbst, sondern zu der Gemütsstimmung, mit der das Objekt eingeschätzt wird. Wenn wir noch dazu als Philosophen die Quelle dieser Erhabenheit erforschen, so finden wir, daß sie in der unendlichen Bestimmung der menschlichen Vernunft wurzelt, eine Macht, die sogar größer als die Natur selbst ist. Dem naiv erfahrenden Bewußtsein scheint es, als sei die Natur eine unmäßige Macht, angesichts derer der menschliche Geist unbedeutend und überwältigt dasteht. Aber in der philosophischen Betrachtung wird klar, daß der menschliche Geist eine Widerstandskraft hat und eine unendliche Potentialität, welche die Macht der Natur selbst übersteigt; die Achtung, die er gegenüber einem äußeren Objekt zu haben scheint, hat er in Wirklichkeit sich selbst gegenüber: „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Objekt mit der für die Idee der Menschlichkeit in unserem Subjekte) bewiesen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.“²⁴ Der Sinn der Erhabenheit ist daher nicht nur ein bloßes subjektives Gefühl, eine Art sekundärer Qualität. Im Gegenteil: er hat seinen Halt in einem objektiven Faktor, aber sein wahres Objekt ist keine fremde Kraft, sondern die Macht der menschlichen Vernunft insoweit sie moralischer Haltung fähig ist – eine Handlung, welche die Natur unterwirft und sie gemäß der Idee der Vernunft umgestaltet. Es folgt, daß die Erfahrung des Erhabenen nach Kant eine Art nicht reflektiven Selbstbewußtseins ist, durch das sich der Mensch eine Macht gegenüber der Totalität des Universums und seine moralische Bestimmung innerhalb dessen enthüllt. Aber dieses Bewußtsein erfüllt noch nicht seine Funktion und wird in der Tat verfälscht, so lange es auf der Ebene einfacher, naiver Beeindruckung beharrt und nicht von einer weitgehenden philosophischen Reflexion begleitet wird. In der naiven Beeindruckung verlegen wir die Erhabenheit vom Subjekt ins Objekt und vermindern uns selbst angesichts dieser äußerlichen Kraft, die nichts anderes als unsere eigene Projektion ist. Und so haben wir denn hier eine paradigmatische Struktur eines verfälschten oder selbstentfremdeten Bewußtseins. Die Aufgabe der Philosophie ist es, unter anderem,

²³ Kant, Kritik der Urtheilskraft, Akademie Text-Ausgabe (Berlin, 1913), V, 255.

²⁴ Ebd. 257.

diese Subreption, wie Kant sie nennt, aufzuheben und die Attribute der Erhabenheit dorthin zurückzulegen, wo sie tatsächlich hingehören. Damit die Erfahrung des Erhabenen als ein eigentliches Selbstbewußtsein fungieren kann, welches dem Menschen eine tiefere ontologische Wahrheit über sich selbst und seinen Stand im Universum enthüllt, muß sie von einem korrektiven Bewußtsein begleitet sein. Dies besagt, daß „die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten (ist), sofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur . . . außer uns überlegen zu sein uns bewußt werden können“.²⁵ Die Erfahrung des Erhabenen ist daher ein eigentliches Selbstbewußtsein, vielleicht die tiefste und enthüllendste Weise des Bewußtseins, die der Mensch von sich selbst hat. Statt dessen verfälscht dies Bewußtsein aber das Selbstbild des Menschen und veräußert seine immanente Erhabenheit in eine äußere Kraft, angesichts deren er klein wird, wenn es auf der naiven Ebene auftaucht. Es scheint unnötig zu sein, die Relevanz dieser Analyse in bezug auf spätere Charakterisierungen des Begriffs der Entfremdung zu betonen, wie sie in Hegels eigenen Schriften sowie auch bei Feuerbach und Marx auftauchen, wenn auch nicht im ästhetischen Kontext. Tatsächlich erscheint auch bei Kant diese Angelegenheit nicht nur als eine solche Ästhetik. Wir haben hier die fundamentale Struktur der ganzen kopernikanischen Revolution, sowohl im Wissen als auch in der Moralität und in der Religion. In der Sphäre des Wissens nimmt das Bewußtsein zunächst eine dogmatische Einstellung ein, wonach das Objekt, welches ihm gegenübersteht, ein Ding an sich scheint, dem es sich anpassen muß, wenn es wahrhaftig erkennen will. Dann kommt die kopernikanische Revolution und kehrt den Blick des Subjekts auf sich selbst zurück und deckt in ihm selbst den Faktor auf, der sogar das Objekt konstituiert und bestimmt. Dogmatismus ist daher auch eine Art falschen Selbstbewußtseins, wohingegen die kritische Philosophie als eine Korrektur fungiert. Diese Angelegenheit sticht in der Moralität und Religion noch mehr hervor. In diesem Falle glaubt der Dogmatismus (der die heteronomische und theonomische Einstellung umfaßt), daß die Gebote der Moralität gegenüber dem Menschen einen unabhängigen Stand haben und ihm von außen aufgezwungen wurden, nämlich durch Tradition oder einen äußeren Gesetzgeber usw. Hier kommt erneut die kopernikanische Revolution, um den Blick des Menschen auf sich selbst zurückzulenken (und identifiziert ihn als die autonome und gesetzgebende Quelle aller Gebote, die über ihn Gültigkeit haben). Weiterhin erscheint diese Struktur in der Sphäre der Religion (die Kant auf die Sphäre der Moral reduziert) sogar erneut unter dem Begriff der Erhabenheit, denn wir haben schon gesehen,

²⁵ Ebd. 264.

daß es nach Kant die Rolle der Kritik der Religion ist, die Attribute der Heiligkeit, Erhabenheit usw. nicht im Willen eines externen Gottes zu verankern, den sich der Mensch vorgestellt und dem er sich unterworfen hat, sondern in ihrer wahren Quelle, die die Autonomie der menschlichen Vernunft ist.

Zusammenfassend können wir also sagen, daß die Analyse der Erhabenheit einerseits die fundamentale Struktur der kritischen Philosophie Kants enthält, und andererseits den Keim für die Entwicklung des Begriffs der Entfremdung, des falschen Bewußtseins und dessen Aufhebung in einem wahren Selbstbewußtsein, wie sie in der Philosophie Kants zustande kamen, beinhaltet.

6. Aufklärung unter dem Deckmantel der Dialektik?

Um nicht demselben Fehler zu verfallen, dem Hegel verfiel, sollte die Kritik Hegels so weit wie möglich von einer Theoretisierung des Gefühls des Beleidigtseins oder des Ressentiments entfernt bleiben. Aber zur gleichen Zeit sollte sie auch einen apologetischen Standpunkt vermeiden. Im folgenden wird nicht versucht zu beweisen, daß die jüdische Religion besser oder wichtiger ist, als Hegel glaubte, sondern daß die Methode, mit der er die jüdische Religion analysiert, einer immanenten Kritik nicht standhält und für die Anschauung Raum läßt, daß die synoptisch-dialektische Methode als Deckmantel für eine parteiliche Position dient.

Wenn wir rückschauend Hegels systematische Beziehung zur jüdischen Religion seit seinen Jugendschriften betrachten, können wir in ihr drei Stadien finden: a) Im ersten Stadium behandelt Hegel, wie wir sahen, alle Religionen in der Weise rationalistischer Kritik im Stile Kants und der Aufklärung. Selbst hier scheiden sich jedoch die Wege des Christentums und der jüdischen Religion, wobei die letztere zum Auffangbecken aller Fehler wurde, die die Kritik den Religionen im allgemeinen zuschrieb. b) Sodann verwarf Hegel die Aufklärerposition als abstrakten Rationalismus des bloßen Verstandes und formte statt dessen seinen historisch-dialektischen Zugang zu den Religionen, wie auch zu allen anderen Phänomenen des Geistes. Aber in der ersten Ausformung dieses Systems, in der Phänomenologie (1807), wird der jüdischen Religion überhaupt kein Platz zugewiesen innerhalb der Entwicklung des Geistes, und wir sehen uns sofort von der ägyptischen Religion zur hellenistischen und durch diese zum Christentum gebracht. Diese Auslassung kann nicht zufällig sein, vor allem bei einem Mann, der sich in seinen früheren Jahren so sehr damit beschäftigt hatte. Man muß dies in der Tat als eine beredte Schweigsamkeit betrachten; und wir können nicht ausschließen, daß die Erklärung dafür darin liegen mag, daß Hegel sich noch immer scheute, der

jüdischen Religion eine positive Bewertung zukommen zu lassen, wie es innerhalb des dialektischen Ganges vonnöten wäre. c) Dieser Zweifel, wenn er überhaupt bestand, verschwand offenbar im dritten Stadium, nämlich in seinen Vorlesungen über die Religion. Hier erhält das Judentum einen besonderen Platz innerhalb des Prozesses und sogar in einem kritischen Punkt. Und dennoch müssen wir uns fragen, ob hier ein *bona-fide*-Versuch vorliegt, das Judentum in den dialektischen Kontext einzuverweben oder ob diese Einführung nicht eher äußerlich und künstlich ist. Diese Frage taucht aus zwei Perspektiven her auf. Zunächst muß man den Platz, den Hegel dem Judentum zuweist, erneut in bezug auf andere Religionen untersuchen. Hegel bricht die Kontinuität zwischen Judentum und Christentum auseinander, indem er die hellenistische Religion (und deren römische Fortentwicklung) zwischen sie schiebt. Dies beinhaltet, neben anderen Dingen, die Ablehnung des heutzutage vorherrschenden Begriffes einer jüdisch-christlichen Tradition. Auf der anderen Seite impliziert es, daß das Christentum, die absolute Religion, eine Synthese von Hellenismus und Judentum darstellt, aber daß innerhalb der Momente dieser Synthese die hellenische Religion in der Skala historischer Entwicklung höher zu stehen kommt. Wären diese Dinge von einem Goethe oder einem Klassizisten gekommen, würden sie nicht so überraschend wirken. Aber bei Hegel erscheinen sie als überzogen und merkwürdig, und dies aus drei Gründen. Zunächst liegt hier die Bevorzugung einer polytheistischen gegenüber einer monotheistischen Religion vor – und dies bei einem Philosophen, der letztlich ein Monist in großem Stile ist. Zwar haben wir gesehen, daß das Neue, das mit dem Judentum zum Vorschein kommt, nicht der Monotheismus als solcher ist, der auch die Naturreligion der Substanz charakterisiert, sondern die Subjektivierung des Absoluten. Aber innerhalb der Religionen des subjektivierten Gottes hätte Hegel der Religion, die das Einheitsmoment des Subjektes beinhaltet, einen Vorzug vor der Religion geben müssen, die dessen Vielheitsmoment beinhaltet. Denn das ist die logische Ordnung aller Momente der Totalität: Einheit und Vielheit schaffen konkrete Einheit, einzelnes und Allgemeines schaffen das konkrete Allgemeine, das Endliche und Unendliche schaffen eine wirkliche Unendlichkeit usw. Zum zweiten betont Hegel selbst den unsinnlichen Charakter des jüdischen Gottes, der durch weltliche Bilder nicht vorgestellt werden kann. Und dennoch weicht er der Schlußfolgerung aus, die sich hier aufdrängt, nämlich, daß das Judentum den religiösen Inhalt in einem höheren Grade als reines Denken vorstellt als der Hellenismus, der voll sinnlicher Bilder ist. Drittens ist der Hellenismus die Religion der Schönheit, das heißt, er ist im Grunde ästhetisch (die Verbindung zwischen Kunst und Religion ist im Hellenismus so eng, daß Hegel

diese beiden Elemente in der Phänomenologie nicht hätte separieren können). Aber in der Kette der Entfaltung des absoluten Geistes nimmt das ästhetische Bewußtsein einen geringeren Platz ein, und Religion und Philosophie stehen über ihm. Die jüdische Religion ist daher eine gereinigtere Form des religiösen Phänomens, indem sie die Verneinung des Ästhetischen ist. Deshalb hätte Hegel wiederum das Judentum in eine höhere Position schieben müssen.

Diese Bemerkungen sollten aber nicht so verstanden werden, als wollte ich für eine Beförderung des Judentums innerhalb Hegels System plädieren. Ihr Ziel ist es, an der sogenannten logischen Notwendigkeit der dialektischen Skala, die Hegel anbietet, Zweifel aufkommen zu lassen. Es scheint, daß der Platz des Judentums innerhalb dieser Skala nicht durch den Fortgang der „Sache selbst“ ausgesucht ist (wie dies die wahre dialektische Methode fordern würde), sondern a priori durch die jugendlichen Vorbegriffe Hegels bestimmt ist. Dieser Eindruck verstärkt sich angesichts der Tatsache, daß die meisten negativen Attribute, die Hegel dem Judentum zuweist, solche sind, die die rationalistische Religionskritik der *Religion im allgemeinen* zuschrieb. Daß die Religion in der Furcht begründet ist, die den Menschen zum Gehorsam zwingt, ist eine ganz alte Kritik, die von Epicurus her stammt und bei Hobbes, Spinoza und Kant auftritt. Hegel nimmt diese Kritik der Rationalisten auf und konzentriert sie gerade auf das Judentum, als wären alle negativen Attribute bei der Gestaltung dieser spezifischen Religion versammelt.

Auf diese Weise wird das Judentum systematisch zum schwarzen Schaf gemacht, zur Hypostasierung von fast allem Negativen der westlichen Religionen im allgemeinen. Unter dem Deckmantel der Dialektik geht Hegel also beim Judentum auf den Stil der Kritik der Aufklärung zurück, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Analyse nicht so sehr vom Standpunkt des absoluten Wissens, als vielmehr vom Standpunkt des empirischen Subjektes Georg Friedrich Wilhelm Hegels ausgeführt wurde.