

FRIEDRICH HERMANNI

Gottesbewusstsein

Collegium Metaphysicum

36

Mohr Siebeck

COLLEGIUM METAPHYSICUM

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München)
Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München)
Henning Tegtmeier (Leuven)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Douglas Hedley (Cambridge)
Johannes Hübner (Halle) · Anton Friedrich Koch (Heidelberg)
Friedrike Schick (Tübingen) · Rolf Schönberger (Regensburg)
Eleonore Stump (St. Louis)



Friedrich Hermanni

Gottesbewusstsein

Hegels Berliner Religionsphilosophie

Mohr Siebeck

FRIEDRICH HERMANNI, geboren 1958; Promotion im Fach Philosophie; Habilitation im Fach Systematische Theologie; o. Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; kooptiert an der dortigen Philosophischen Fakultät.
orcid.org/0009-0000-4415-5686

ISBN 978-3-16-200585-4 / eISBN 978-3-16-200586-1
DOI 10.1628/978-3-16-200586-1

ISSN 2191-6683 / eISSN 2568-6615 (Collegium Metaphysicum)

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

© 2026 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier.
Satz: Laupp und Göbel, Gomaringen.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	XI
Einleitung	1

ERSTER TEIL: DER BEGRIFF DER RELIGION UND DIE RELIGIONEN

<i>Erstes Kapitel: Der Begriff der Religion</i>	25
1. Religionsphilosophie und philosophische Theologie	25
2. Zwei Wege zum Begriff der Religion	26
3. Der erste Weg zum Begriff der Religion	28
4. Die Stellung Gottes auf dem ersten Weg	30
5. Der zweite Weg zum Begriff der Religion	31
<i>Zweites Kapitel: Religion und Religionen</i>	37
1. Die Vielheit der Religionen und das Verhältnis ihrer Wahrheitsansprüche	37
2. Die Ordnung der Religionsgeschichte	39
3. Die Übergänge zwischen den Religionen	41
4. Die Einheit der Religionsgeschichte	44

ZWEITER TEIL: DIE EPISTEMOLOGIE DER RELIGION

<i>Drittes Kapitel: Denken als Wurzel der Religion</i>	49
1. Denken und Nachdenken	49
2. Das natürliche Denken als Wurzel der Religion	52
3. Kritik konkurrierender Annahmen	53

<i>Viertes Kapitel:</i> Religion als vermitteltes Wissen	57
1. Religion als denkende Erhebung	57
2. Der epistemologische Charakter der Erhebung	58
3. Die geltungstheoretische Frage	63
<i>Fünftes Kapitel:</i> Religion als unmittelbares Wissen	65
1. Der Glaube als Gefühl und Vorstellung	66
2. Kritik der exklusivistischen Unmittelbarkeitsthese	72
<i>Sechstes Kapitel:</i> Denken als Entfaltung der Religion	77
1. Die Entfaltung im verständigen Denken (Gottesbeweise)	77
2. Die Entfaltung im begreifenden Denken	82
 DRITTER TEIL: DIE EVOLUTION DES RELIGIÖSEN BEWUSSTSEINS 	
<i>Siebttes Kapitel:</i> Der Begriff der Religion und die bestimmten Religionen	89
1. Das Enthaltensein der Religionen im Begriff	89
2. Erinnerung an den Begriff der Religion	90
3. Die Ableitung der Religionen aus dem Begriff	92
4. Abgrenzungen	96
<i>Achtes Kapitel:</i> Die Formen der bestimmten Religionen	99
1. Die erste Religionsform	99
2. Die zweite Religionsform	103
3. Die dritte Religionsform	109
4. Konzeptionelle Veränderungen und ihre Tragweite	112

VIERTER TEIL: DIE VOLLENDETE RELIGION

<i>Neuntes Kapitel:</i> Begriff und Struktur der vollendeten Religion	119
<i>Zehntes Kapitel:</i> Der absolute Geist im ersten Element: Die Trinitätslehre	127
<i>Elftes Kapitel:</i> Der absolute Geist im zweiten Element: Schöpfungslehre, Sündenlehre und Christologie	133
1. Der Fortgang vom ersten zum zweiten Element (Die Lehre von der freien Wertschöpfung)	135
2. Das Böse und das Bedürfnis nach Versöhnung (Sündenlehre)	141
3. Die objektive Versöhnung (Christologie)	147
<i>Zwölftes Kapitel:</i> Der absolute Geist im dritten Element: Pneumatologie und Ekklesiologie	159
1. Das Entstehen und Bestehen der Gemeinde	159
2. Die Realisierung des Geistigen der Gemeinde	161
Siglen	167
Literaturverzeichnis	169
Personenregister	175
Sachregister	177

Für Monika

Vorwort

Das vorliegende Buch ist aus den DFG-Projekten »Pluralität und Wahrheitsansprüche der Religionen bei Hegel, Schleiermacher und Schelling« sowie »Religionsphilosophie im Spätwerk Hegels und Schellings« hervorgegangen. Für die Bereitstellung der erforderlichen Mittel gilt der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* mein besonderer Dank.

Dank gebührt zudem den Projektmitarbeitern, Frau apl. Prof. Dr. Friedrike Schick, Herrn PD Dr. Christian König und Herrn apl. Prof. Dr. Burkhard Nonnenmacher, für den intensiven und anregenden gedanklichen Austausch im Rahmen der Projektarbeit.

Tübingen, Februar 2026

Friedrich Hermanni

Einleitung

Eine aussichtsreiche Religionsphilosophie sollte zwei Qualitäten vereinen: den Blick für die Vielheit und den spezifischen Charakter der religiösen Phänomene einerseits und die Kraft zu einer systematischen Gesamtdeutung andererseits. Eben diese Qualitäten aber besitzt die Religionsphilosophie, die Hegel in seiner Berliner Zeit entwickelt hat, in einem Maße, das in der Gegenwart seinesgleichen sucht. Es gibt deshalb Grund zu der Vermutung, dass von einem Rückgriff auf Hegel innovative Impulse für die gegenwärtige religionsphilosophische Debatte ausgehen können. Das vorliegende Buch verfolgt das Ziel, Hegels Berliner Religionsphilosophie, die er vor allem in den vier religionsphilosophischen Vorlesungen zwischen 1821 und 1831 ausgearbeitet hat, präzise und verständlich zu rekonstruieren und damit einer Aneignung im Kontext gegenwärtiger Religionsphilosophie vorzuarbeiten. Um dem Leser von vornherein offenzulegen, was ihn erwartet, skizziere ich einleitend den gedanklichen Weg des Buches und die Ergebnisse, zu denen er führt.

Der *erste Teil* befasst sich mit Hegels Begriff der Religion und mit der Theorie der Religionen, die daraus folgt. Zunächst zum Begriff: Nach Hegel sind die beiden Seiten der Religion, das religiöse Bewusstsein als solches und das wahrhaft Unendliche als Inhalt dieses Bewusstseins, wesentlich miteinander verknüpft, weil jede der beiden Seiten bei vernünftiger Betrachtung zur jeweils anderen führt. Der Begriff der Religion, der diese Verknüpfung zum Ausdruck bringen soll, kann daher auf zwei Wegen entwickelt werden, entweder im Ausgang vom religiösen Bewusstsein oder im Ausgang von seinem Inhalt. Auf beiden Wegen zeigt sich, dass Religion das Bewusstsein ist, welches das wahrhaft Unendliche oder, konkreter, der absolute Geist durch Vermittlung des menschlichen Geistes von sich selbst hat.

Im religionsphilosophischen Kolleg von 1824 hat Hegel den ersten Weg beschritten, auf dem Religion zunächst als denkende Tätigkeit bestimmt wird, durch die das menschliche Bewusstsein seine Endlichkeit überschreitet und sich zum wahrhaft Unendlichen erhebt. Nun kön-

nen sich dieses Bewusstsein und das wahrhaft Unendliche aber nicht als zwei voneinander unabhängige Seiten gegenüberstehen. Denn andernfalls hätte sich das Bewusstsein gar nicht von seiner Endlichkeit zum wahrhaft Unendlichen erhoben. Und umgekehrt hätte das Unendliche, wenn es dem Bewusstsein als Jenseits gegenüberstünde, am Bewusstsein seine Grenze und wäre deshalb in Wahrheit ein Endliches. Folglich muss das wahrhaft Unendliche das Bewusstsein von ihm als Moment einschließen. Religion ist daher keine bloß subjektive Angelegenheit des Menschen, sondern das Bewusstsein, in dem sich das wahrhaft Unendliche auf sich selbst bezieht, sie ist, wie sich Hegel im Kolleg von 1824 ausdrückt, »das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes.«¹

Der erste Weg, auf dem der Religionsbegriff gewonnen wird, ist nach Hegel freilich dem Missverständnis ausgesetzt, als sei der absolute Geist durch den subjektiven Geist bedingt und habe deshalb die Stellung eines bloßen Resultats. Um dieses Missverständnis zu vermeiden, entwickelt Hegel den Religionsbegriff in den religionsphilosophischen Kollegien von 1827 und 1831 auf dem zweiten Weg, der nicht mit dem religiösen Bewusstsein, sondern mit dessen Inhalt beginnt.

Der Ausgangspunkt des zweiten Weges ist der absolute Geist, der den Unterschied zwischen sich und dem Bewusstsein von ihm sowie die Überwindung dieses Unterschieds gleichsam noch vor sich hat und der deshalb nur *an sich* der absolute Geist ist. Freilich setzt das, was an sich absoluter Geist ist, sich notwendigerweise als Gegenstand des Bewusstseins und generiert damit den Unterschied zwischen sich und dem Bewusstsein von ihm. Denn Geist ist nur dann Geist, wenn er für den Geist ist. In der Religion hat das Bewusstsein des absoluten Geistes nun nach Hegel die Form der Vorstellung, die den vorgestellten Inhalt für einen von sich getrennten Gegenstand hält und dem Inhalt damit nicht gerecht wird. Denn wenn der absolute Geist dem Bewusstsein von ihm als ganz Anderes gegenüberstünde, wäre er, wie gesagt, nicht der absolute Geist. Das religiöse Bewusstsein des absoluten Inhalts ist deshalb in Wahrheit das Bewusstsein, das der absolute Inhalt von sich selbst hat, mithin das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Diese Sachlage wird in der religiösen Vorstellung, d. h. auf der theoretischen Seite der Religion, zwar noch verkannt, sie verschafft sich aber Geltung auf der praktischen Seite der Religion, d. h. im Kultus. Denn nach Hegel wird die Trennung zwischen dem absoluten Inhalt und dem Bewusstsein von ihm im Kultus überwunden.

¹ VPR 3, 222.

Das zweite Kapitel des *ersten* Teils behandelt einige grundlegende Konsequenzen, die sich aus Hegels Begriff der Religion für eine Theorie der Religionen ergeben. Die erste Konsequenz betrifft die Frage nach dem Grund für die Vielheit der Religionen und nach dem Kriterium für die Beurteilung ihrer Wahrheitsansprüche. Hegels Antwort lautet wie folgt: An sich und für das begreifende Denken ist Religion das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Nun widerspricht es aber der »Natur des Geistes«, von Haus aus ein adäquates Bewusstsein von sich selbst zu haben; denn die »Natur des Geistes« ist Freiheit, er »ist nur das, wozu er sich macht.«² Folglich muss der absolute Geist, um sich vollkommen zu erkennen, einen Prozess zunehmender Selbsterkenntnis durchlaufen, dessen Stufen die unterschiedlichen Religionen sind. Aus dem Begriff der Religion folgt demnach, dass sich Religion nur in einer Vielheit unterschiedlicher Religionen realisieren kann und dass für die Beurteilung ihrer Wahrheitsansprüche entscheidend ist, inwieweit ihre jeweiligen Vorstellungen vom Unendlichen und von sich selbst dem Begriff der Religion entsprechen.

Die *zweite* Konsequenz bezieht sich auf die Frage, durch welche Prinzipien die Religionsgeschichte strukturiert ist. Nach Hegel ergeben sich diese Prinzipien aus dem Begriff der Religion, d. h. aus den genannten Momenten des Religionsbegriffs, dem absoluten Geist an sich (erstes Moment), der sich in der Vorstellung zum Gegenstand des Bewusstseins macht (zweites Moment) und der die Differenz zwischen sich und dem Bewusstsein von ihm im Kultus zugleich aufhebt (drittes Moment). Auf den drei Stufen, in die Hegel die Religionsgeschichte in den Kollegien von 1827 und 1831 einteilt, wird die Vorstellung vom Unendlichen jeweils durch eines dieser Momente bestimmt. Nehmen wir ein Beispiel: Auf der ersten Stufe der Religionsgeschichte, zu der die Vorlesung von 1827 den Hinduismus und Buddhismus rechnet, wird das Unendliche nach Hegel als absoluter Geist an sich vorgestellt, der noch diesseits der Differenz zwischen sich und dem religiösen Bewusstsein von ihm steht. Laut Hegel wird das endliche Subjekt und sein Bewusstsein vom Unendlichen daher im Hinduismus und Buddhismus als nichtiger Schein betrachtet, als böser Traum gleichsam, aus dem zu erwachen Erlösung bedeutet.

Die *dritte* Konsequenz, die sich aus dem Begriff der Religion für eine Theorie der Religionen ergibt, betrifft die Frage, aus welchem Grund eine bestimmte Religion in eine andere übergeht. Um Hegels Antwort zu verstehen, muss zunächst das Bild komplettiert werden, das bisher von den

² VPR 4, 423 Anm.

bestimmten Religionen gezeichnet wurde. Eine bestimmte Religion kann nach Hegel nicht darin aufgehen, das wahrhaft Unendliche mit einem der Momente des Religionsbegriffs zu identifizieren. Denn um Religion zu sein, hat jede Religion dem Begriff der Religion und damit den drei Momenten des Begriffs zu entsprechen. Daher muss neben demjenigen Moment des Begriffs, das in einer Religion von den anderen Momenten isoliert und zum alleinigen Inhalt der Vorstellung vom wahrhaft Unendlichen wird, auch der ganze Begriff der Religion in ihr zur Geltung kommen, und zwar in ihren anderweitigen Vorstellungen. Nun besteht aber zwischen der beschränkten Vorstellung, die eine Religion vom wahrhaft Unendlichen hat, und dem Begriff der Religion, der in ihren anderen Vorstellungen zum Ausdruck kommt, ein Widerspruch. Und eben dieser Widerspruch ist nach Hegel die Triebfeder für den Übergang einer Religion in eine andere. Die nicht mehr überbietbare, mithin vollendete Religion ist deshalb diejenige, in der sämtliche Momente des Religionsbegriffs zum Inhalt der Vorstellung vom wahrhaft Unendlichen geworden sind.

Aus seinem Begriff der Religion hat Hegel *viertens* geschlossen, dass der gedanklichen Hierarchie, die entsteht, wenn Religionen am Grad ihrer Realisierung des Religionsbegriffs gemessen werden, die zeitliche Abfolge der Religionen entspricht und dem gedanklichen Weg von einer Religion zur nächsten ihre geschichtliche Entwicklung auseinander. Beides scheint allerdings dem heutigen Kenntnisstand zu widersprechen. Denn zum einen weiß man, dass die chronologische Ordnung der Religionen keineswegs der gedanklichen Hierarchie entspricht, in der sie bei Hegel stehen. Ältere Religionen könnten daher in der gedanklichen Hierarchie höher einzustufen sein als jüngere. Zum anderen entspricht dem gedanklichen Weg, der nach Hegel von einer Religion zur nächsten führt, nach heutiger Kenntnis in aller Regel keine geschichtliche Entstehung der einen Religion aus der anderen. Diese Unvereinbarkeit zwischen den beiden religionsgeschichtlichen Annahmen Hegels und dem heutigen Wissensstand lässt sich ausräumen, wenn in Anlehnung an Schelling zwei Ebenen unterschieden werden. Die erste Ebene ist die eine, durch den Religionsbegriff bestimmte, kontinuierlich zum Höheren fortschreitende Geschichte des religiösen Bewusstseins, die geographisch multipel realisiert ist, d. h. in verschiedenen Gegenden der Welt auf dieselbe Weise verläuft. Die zweite Ebene hingegen ist die der bestimmten Religionen, die dann entstehen, wenn das religiöse Bewusstsein einer Weltgegend eine bestimmte Stufe seiner Geschichte fixiert und seine weitere Entwicklung dadurch vorläufig oder endgültig aufhält. Im Rahmen dieses Modells widersprechen die

beiden Annahmen Hegels nicht mehr dem heutigen Kenntnisstand. Denn zum einen kann das Modell mögliche Divergenzen zwischen dem chronologischen und dem gedanklichen Verhältnis von Religionen erklären. Bei solchen Divergenzen wäre anzunehmen, dass der Prozess des religiösen Bewusstseins in verschiedenen Weltgegenden mit unterschiedlichem Tempo voranschreitet. Dadurch könnte eine frühere Religion eine höhere Stufe des Bewusstseinsprozesses fixieren als eine spätere. Zum anderen stehen die bestimmten Religionen, verstanden als regional fixierte Etappen der Bewusstseinsgeschichte, auch dann in Kontinuität zueinander, wenn sie sich nicht historisch beeinflusst haben.

Der *zweite Teil* rekonstruiert Hegels Epistemologie der Religion, d. h. seine Theorie des Ursprungs und der Geltung religiösen Wissens, die Hegel im Rahmen seiner Überlegungen zum Begriff der Religion entwickelt. Was den Ursprung angeht, so wurzelt religiöses Wissen nach Hegel im »natürlichen Denken«, das er von den elaborierten Formen des Denkens in den empirischen Wissenschaften und in der Philosophie, dem »Nachdenken«, in dreifacher Weise abgrenzt. Erstens ist das natürliche Denken die *differentia specifica* des Menschen, durch die er sich vom Tier unterscheidet. Das natürliche Denken ist daher zweitens keine besondere Form geistiger Tätigkeit neben und unter anderen Formen, die der Mensch mit höheren Lebewesen teilt. Vielmehr ist es ausschließlich in den anderen Formen (Gefühl, Anschauung, Vorstellung etc.) tätig, durchdringt sie und erhebt sie dadurch zu Formen des menschlichen Geistes. Das Nachdenken hingegen bildet eine eigene, von ihnen unterschiedene Form geistiger Tätigkeit. Drittens unterhalten das natürliche Denken und das Nachdenken unterschiedliche Beziehungen zu den vom Denken erzeugten Gedanken oder Denkbestimmungen. Zwar enthält und gebraucht schon das natürliche Denken diese Kategorien, die aber nicht als solche Gegenstand des Bewusstseins sind. Vor dem Bewusstsein stehen vielmehr nur die konkreten Inhalte des Gefühls, der Anschauung und der Vorstellung, in welche die Denkbestimmungen gleichsam eingehüllt sind. Im Nachdenken dagegen werden die Denkbestimmungen, die im natürlichen Denken unthematisch bleiben, eigens zum Thema erhoben. Bezogen auf ihr Verhältnis zum gedanklichen Inhalt stehen sich natürliches Denken und Nachdenken demnach als implizites und explizites Denken gegenüber.

Die Annahme, das natürliche Denken sei die Wurzel der Religion, begründet Hegel mit einem einfachen und einleuchtenden Argument: Wenn sich der Mensch nur durch das natürliche Denken vom Tier unterscheidet und wenn allein der Mensch, nicht aber das Tier Religion hat,

dann muss die Religion im natürlichen Denken des Menschen gründen. Als Wurzel der Religion kommen daher weder das Nachdenken noch ein dem natürlichen Denken vermeintlich entgegengesetztes Gefühl in Frage. Inwiefern aber ist das natürliche Denken der Ursprung der Religion? Die Antwort ergibt sich aus Hegels Annahme, dass das Wissen von Gott, die Religion, keine unvermittelte Bezugnahme auf einen Gegenstand ist, sondern auf einer Bewegung beruht, durch die sich der Mensch von der Welt zu Gott erhebt. Wenn das zutrifft, dann ist Religion durch eine im natürlichen Denken vollzogene Erhebung vermittelt.

Der epistemologische Charakter dieser Erhebung ergibt sich deshalb aus dem Profil des natürlichen Denkens. Erstens erfolgt die religiöse Erhebung zu Gott nicht in der *Form* des Denkens, sondern, was den theoretischen Geist betrifft, nur in den Formen des Gefühls, der Anschauung und der Vorstellung. Denn im Unterschied zum Nachdenken ist das natürliche Denken, in dem sich die Erhebung vollzieht, keine eigene Form geistiger Tätigkeit, sondern ausschließlich in anderen Formen des Geistes tätig. Zweitens ist die religiöse Erhebung, die in der Form des Gefühls, der Anschauung und der Vorstellung von einer gedanklichen Bestimmung der Welt zu einer gedanklichen Bestimmung Gottes übergeht, z. B. von der Endlichkeit zur Unendlichkeit, ein *impliziter*, kein expliziter Übergang, d. h. die in Anspruch genommenen Kategorien bleiben im Bewusstsein unthematisch. Denn im natürlichen Denken werden zwar Kategorien angewandt, sind aber als solche kein Gegenstand des Bewusstseins. Eine weitere, dritte Eigenart kommt hinzu: Die religiöse Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen oder vom Zufälligen zum absolut Notwendigen unterscheidet sich von den entsprechenden Übergängen in den aposteriorischen Gottesbeweisen nicht nur durch ihren impliziten Charakter, sondern auch durch ihre dialektische Verlaufsform. Zwar gehen beide vom Sein des Endlichen aus, aber in der religiösen Erhebung fungiert dieser Ausgangspunkt anders als in den Gottesbeweisen nicht als bleibende Grundlage, sondern nur als vorläufige Setzung, die im weiteren Verlauf negiert wird. In der Religion erhebt sich der menschliche Geist nicht deshalb zum Unendlichen, weil das Sein des Endlichen feststeht und weil es das Sein des Unendlichen voraussetzt. Die religiöse Erhebung erfolgt vielmehr, weil das Endliche kein wahres Sein besitzt, sondern sich selbst aufhebt und ins Unendliche übergeht. Aus dieser dialektischen Verlaufsform der Erhebung folgt, dass Religion nicht nur vermitteltes, sondern auch unmittelbares Wissen von Gott ist. Denn in der religiösen Erhebung hat das Sein des Endlichen zwar einerseits die Aufgabe, das Unendliche

zu vermitteln, andererseits aber wird diese Vermittlung durch die Negation des Vermittelnden aufgehoben. Die gedankliche Vermittlung des Unendlichen durch das Endliche ist also zugleich die Aufhebung dieser Vermittlung.

Die religiöse Erhebung von der Welt zu Gott endet in einem unmittelbaren Wissen, das Hegel als Glaube bestimmt. Dieser Glaube vereint zwei Momente, das religiöse Gefühl als subjektives und die religiöse Vorstellung als objektives Moment. Hegel folgt damit der klassischen Unterscheidung zwischen der *fides qua creditur* und der *fides quae creditur*. Einen (religiösen) Inhalt zu fühlen, bedeutet, dass er mir als konkretem Subjekt angehört, dass er in der Form meiner Individualität gesetzt ist. Vom religiösen Gefühl unterscheidet sich die religiöse Vorstellung durch ein anderes Verhältnis zum geglaubten Inhalt. Während der Inhalt als gefühlter mit der Individualität des Subjekts verwoben ist, hat er sich als vorgestellter aus dieser Verwobenheit gelöst und steht dem Bewusstsein nun als ein von ihm unterschiedener Gegenstand vor Augen. Die Vorstellung unterscheidet sich also vom Gefühl durch ihre Objektivierung des Inhalts. Hegels Annahme eines unmittelbaren religiösen Wissens unterscheidet sich von der Unmittelbarkeitsthese Jacobi dadurch, dass das unmittelbare Wissen von Gott nach Hegel das Resultat einer Vermittlung ist, die sich selbst aufhebt. Nach Jacobi hingegen hat das Wissen von Gott exklusiv unmittelbaren Charakter, schließt also jedwede Vermittlung aus. Diese exklusivistische Unmittelbarkeitsthese ist nach Hegel aus logischen und empirischen Gründen sowie aufgrund ihrer abwegigen Konsequenzen unhaltbar.

Bislang war nur vom Ursprung und Charakter religiöser Überzeugungen die Rede, wie aber steht es um ihre Geltung? Im Blick auf die Frage, ob und gegebenenfalls warum sie berechtigt sind, stellen sich folgende Alternativen: Sind religiöse Überzeugungen, falls sie berechtigt sind, bereits deshalb berechtigt, weil sie auf einer Erhebung beruhen, die sich im natürlichen, impliziten Denken vollzieht? Oder sind sie erst dann berechtigt, wenn sie sich im Nachdenken bewähren, sei es im verständigen Nachdenken der vorkantischen Metaphysik, sei es im begreifenden Nachdenken der (hegelschen) Philosophie? Im zweiten Fall würde die Geltung von einer im Nachdenken erfolgenden Explikation der religiösen Erhebung abhängen, von einer Explikation, welche die implizit in Anspruch genommenen Denkbestimmungen voneinander unterscheidet, sie analysiert und ihre gedanklichen Zusammenhänge klärt. Prüfen wir die Möglichkeiten.

Hegel hat die erste Antwortoption verworfen, weil sich in die implizit gedankliche Erhebung, auf der religiöse Überzeugungen beruhen, Täuschung und Irrtum einschleichen können. Mit der Beantwortung der ursprungstheoretischen Frage nach der Wurzel religiöser Überzeugungen ist daher die geltungstheoretische Frage nach ihrer Berechtigung noch keineswegs beantwortet. Nach Hegel wird die Geltungsfrage vielmehr erst durch die Explikation der implizit gedanklichen Erhebung im Nachdenken entschieden. Allerdings fällt die Entscheidung nicht im *verständigen* Nachdenken, d. h. nicht durch die aposteriorischen Gottesbeweise der vorkantischen Metaphysik, weil diese Gottesbeweise nur unzureichende Beschreibungen der religiösen Erhebung sind.

Nehmen wir den kosmologischen Gottesbeweis als Beispiel. Wie einschlägige Versionen der religiösen Erhebung geht dieser Beweis vom Zufälligen zum absolut Notwendigen über oder, abstrakter gesagt, vom Endlichen zum Unendlichen. Im Unterschied zur religiösen Erhebung versteht er das Endliche und Zufällige allerdings nicht als vorläufigen Ausgangspunkt, der im weiteren Verlauf negiert wird, sondern als bleibende, vom Unendlichen und absolut Notwendigen unabhängige Grundlage. Damit aber widerspricht der Beweis dem Begriff des Endlichen und Zufälligen, die bestimmt sind, ein Ende zu haben, zu fallen und in ihr Nichtsein überzugehen. Aus diesem Misslingen des kosmologischen Beweises folgt nun nicht, dass auch die religiöse Erhebung misslingt und die resultierenden religiösen Überzeugungen deshalb unberechtigt sind. Denn der kosmologische Beweis scheitert an genau dem Zug, durch den er sich von der religiösen Erhebung unterscheidet, nämlich daran, dass der gedankliche Übergang vom Endlichen und Zufälligen zum Unendlichen und absolut Notwendigen nicht auf dialektische Weise erfolgt. Die Konsequenz dieses Befundes liegt auf der Hand: Ob die religiöse Erhebung gelingt und ob die resultierenden Überzeugungen berechtigt sind, wird nicht durch die Explikation im verständigen, sondern, wenn überhaupt, nur durch diejenige im *begreifenden* Denken entschieden.

Der gedankliche Übergang von der Welt zu Gott kann sich nach Hegel auf drei Weisen vollziehen: im natürlichen, im verständigen und im begreifenden Denken, wobei das verständige und das begreifende Denken Subtypen des Nachdenkens sind. Diese Übergangsweisen werden durch zwei Kriterienpaare voneinander unterschieden, nämlich dadurch, ob der Übergang implizit oder explizit und ob er dialektisch oder nicht-dialektisch erfolgt. Im natürlichen Denken vollzieht sich der Übergang implizit und dialektisch, im verständigen Denken explizit und nicht-dia-

lektisch und im begreifenden Denken explizit und dialektisch. Diese Verhältnisbestimmung der Übergangsweisen legt die Vermutung nahe, dass das begreifende Denken nach Hegel die Notwendigkeit der einschlägigen Versionen der religiösen Erhebung nachweist und die resultierenden religiösen Überzeugungen damit rechtfertigt. Dass diese Vermutung zutrifft, wird durch die Gottesbeweisorlesungen und durch die religionsphilosophischen Kollegien eindeutig belegt. In den religionsphilosophischen Kollegien von 1824 und 1827 erinnert Hegel beispielsweise an die wichtigsten Schritte des seinslogischen, im begreifenden Denken vollzogenen Übergangs vom Endlichen zum Unendlichen, um zu zeigen, dass sich der menschliche Geist in der Religion nicht willkürlich, sondern notwendigerweise und daher zu Recht vom Endlichen zum Unendlichen erhebt.

In Anknüpfung an den ersten Teil richtet der *dritte Teil* den Blick auf Hegels Philosophie der »bestimmten« Religionen, die er mit den außerchristlichen identifiziert. Dabei wird zunächst (Kap. 7) der Zusammenhang rekonstruiert, der nach Hegel zwischen dem Begriff der Religion und den bestimmten Religionen besteht. Wie wir sahen, versteht Hegel Religion als Bewusstsein, das der absolute Geist durch Vermittlung des endlichen Geistes von sich selbst hat. Der Religionsbegriff umfasst daher drei Momente: erstens die »substantielle Einheit«³ zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist, zweitens den Unterschied zwischen beiden in der Vorstellung und drittens die Aufhebung des Unterschieds im Kultus. Diesem Religionsbegriff stehen die unterschiedlichen Formen der Religion nach Hegel nicht äußerlich gegenüber, sondern sie folgen vielmehr aus der inneren Unterschiedenheit des Begriffs, also aus seinen drei Momenten. Die unterschiedlichen Religionsformen sind daher nichts anderes als Realisierungen unterschiedlicher Begriffsmomente. In jeder Form der bestimmten Religion dominiert jeweils ein Moment des Religionsbegriffs, durch das sie sich von den anderen Formen unterscheidet. Zusammen bilden sie eine Reihe von Religionsformen, die der absolute Geist durchlaufen muss, um ein adäquates Bewusstsein von sich selbst zu gewinnen.

Aus der Zuordnung der Religionen zu den Momenten des Religionsbegriffs scheint sich freilich eine Schwierigkeit zu ergeben. Denn wenn die einzelnen Religionen und die Religionsformen, zu denen sie gehören, in dominanter Weise jeweils nur ein Moment des Religionsbegriffs realisieren, dann entsprechen sie nicht dem Begriff der Religion, sondern blei-

³ VPR 3, 87.

ben hinter ihm zurück. Sie scheinen daher keine vollständigen Religionen und Religionsformen zu sein, sondern allenfalls Religionsfragmente, die erst durch Verknüpfung eine Religion bzw. Religionsform bilden. Dieser Schein täuscht allerdings. In einem bestimmten Sinn entspricht nach Hegel vielmehr jede Religion und Religionsform dem Religionsbegriff, weil jeweils alle Begriffsmomente realisiert werden. Wie aber können Religionsformen und Religionen dem Begriff der Religion zugleich entsprechen und nicht entsprechen? Die Antwort ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen dem, was eine Religion an sich und für das begreifende Denken ist, und dem, was sie für sich selbst ist, was also den Inhalt ihres vorstellenden Bewusstseins ausmacht. In der ersten Hinsicht verwirklichen jede Religion und Religionsform alle Momente des Religionsbegriffs, während sie in der zweiten Hinsicht hinter ihm zurückbleiben. Denn abgesehen von der vollendeten Religion ist im vorstellenden Bewusstsein der Religionen stets nur ein Moment des Religionsbegriffs dominant, und zwar im Bewusstsein der unterschiedlichen Religionsformen und der zugehörigen Religionen jeweils ein anderes. Wenn man die drei Momente des Religionsbegriffs mit den Buchstaben A, B und C bezeichnet, dann zeigt sich folgende, in der Hegelforschung durchgängig übersehene Struktur für die Formen der bestimmten Religionen:

Erste Religionsform: $A(A+B+C)$
 Zweite Religionsform: $B(A+B+C)$
 Dritte Religionsform: $C(A+B+C)$

Der Inhalt der Klammern, die Basis, ist stets identisch, weil alle Religionsformen und die ihnen zugehörigen Religionen an sich und für das begreifende Denken die drei Momente des Religionsbegriffs realisieren. Der Exponent dagegen steht für dasjenige Moment des Religionsbegriffs, das den dominierenden Inhalt im vorstellenden Bewusstsein einer Religionsform ausmacht und die spezifische Differenz gegenüber den anderen Formen bildet.

Auf der Grundlage dieser Strukturanalyse nimmt der nächste Abschnitt des dritten Teils (Kap. 8) die Religionsformen, die Hegel aus seinem Religionsbegriff abgeleitet, und einige Religionen, die er den Formen zugeordnet hat, näher in Augenschein und orientiert sich dabei an der Vorlesung von 1827.

In der ersten Religionsform stehen die drei Momente des Religionsbegriffs, die zugleich Momente des absoluten Geistes sind, unter dem Exponenten des ersten Moments. In der Vorlesung von 1827 sind der Buddhis-

Personenregister

- Antigone 107
- Baader, Franz Xaver von 130, 170
Barner, Wilfried 87, 172
Bauer, Bruno 115, 170
Bauer, Christoph Johannes 170
Bonsiepen, Wolfgang 135, 169
Brantl, Dirk 71, 171
Buddha 11, 101
- Cassirer, Ernst 141, 172
- Dalai-Lama 11, 76, 101, 149
Drilo, Kazimir 134, 172
- Feiereis, Konrad 25, 171
- Geiger, Rolf 71, 171
Gottschlich, Max 84, 173
Grotsch, Klaus 131, 169
- Halbig, Christoph 51, 55, 71, 171
Hamberger, Julius 130, 170
Heede, Reinhard 96, 126, 135, 169, 171
Hermann, Friedrich 30, 143, 171
Herzberg, Stephan 71, 171
Hick, John 21, 171
Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm 22, 54, 67, 69, 75, 170
Hodgson, Peter C. 39f., 45, 96, 113, 171
Hoffmann, Franz 130, 170
Hoffmeister, Johannes 129, 170
Hogemann, Friedrich 169
Hösle, Vittorio 61, 139, 150, 171, 174
Hutter, Axel 134, 172
- Jacobi, Friedrich Heinrich 7, 26, 52, 54–57, 65f., 72–76, 78f., 86, 171
- Jaeschke, Walter 25, 27, 35, 39f., 45, 93, 96, 112, 115, 131, 134, 141, 149, 169–172
Jamme, Christoph 169
Jüngel, Eberhard 153, 157, 172
- Kant, Immanuel 22, 25, 40, 89, 154f., 172
Kern, Walter 130, 172
König, Robert 84, 173
Köppen, Friedrich 171
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 141, 172
Lessing, Gotthold Ephraim 87, 116, 172
Leuze, Reinhard 39, 112, 172
Lewis, Thomas A. 27, 36, 39, 45f., 172
Lucas, Hans-Christian 135, 169
Lücke, J. Winfried 64, 172
- Meckenstock, Günter 55, 173
Michel, Karl Markus 130, 145, 170
Moldenhauer, Eva 130, 145, 170
Mooren, Nadine 54, 172
- Nicolin, Friedhelm 129, 170
- Oeing-Hanhoff, Ludger 130f., 140, 172
- Paetzold, Heinz 30, 171
Pannenberg, Wolfhart 57, 140, 172
Peiter, Hermann 22, 55, 173
- Rameil, Udo 169
Redeker, Martin 98, 173
Ringleben, Joachim 143, 172
Rohls, Jan 66, 172

- Roth, Friedrich 171
 Russell, Bertrand 21, 47, 172
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
 4, 22f., 30f., 43, 46, 112, 120, 167,
 172
 Schelling, Karl Friedrich August 167,
 172
 Schick, Friedrike 84, 97, 173
 Schilson, Arno 87, 172
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
 22f., 26, 52, 55f., 97f., 119, 167, 173
 Schlitt, Dale M. 96, 173
 Schmidt-Leukel, Perry 22, 173
 Schmitt, Axel 87, 172
 Schneider, Helmut 30, 171
 Schoeps, Hans Joachim 112, 173
 Sell, Annette 169
 Sophokles 107
 Spinoza, Baruch de 102, 127
 Splett, Jörg 130f., 137, 140, 173
 Strauß, David Friedrich 27, 34, 40,
 59f., 68, 71, 102, 113, 115, 137,
 145f., 150f., 153, 155, 160f., 173
 Tegtmeier, Henning 25, 173
 Theunissen, Michael 33, 150, 173
 Tholuck, August 128, 173
 Wagner, Falk 27, 32, 39, 128, 173f.
 Wandschneider, Dieter 139, 174
 Weisser-Lohmann, Elisabeth 131, 169
 Wendte, Martin 27, 29, 40, 174
 Wolff, Christian 26, 174

Sachregister

- Ägyptische Religion 45, 100, 104, 113, 115
- Anderssein
- des Sohnes 16f., 136f.
 - der Welt 17, 136f.
- Anschauung 5f., 49–53, 57–60, 66, 70, 72, 89, 91, 125, 149, 156
- Ansichseiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur 17, 148f., 161
- sinnliche Gewissheit der ansichseienden Einheit 149f.
- Bedürfnis nach allgemeiner Versöhnung 17f., 141f., 145–147, 151f.
- Begriff der Religion 1–5, 9–15, 21–42, 44–46, 87, 89–101, 103, 105, 107, 111f., 114–116, 119, 121–124, 134f.
- Religion als Selbstbewusstsein des absoluten Geistes 2f., 29, 34f., 38, 41, 45
 - erster Weg zum Begriff der Religion 1f., 27–31
 - zweiter Weg zum Begriff der Religion 2, 27, 30–36
 - drei Momente des Religionsbegriffs 3f., 9f., 14f., 31–33, 41, 91–97, 100f., 121–124, 134f.
 - theoretische Seite (Vorstellung) und praktische Seite (Kultus) der Religion 2, 35f., 121f.
- Böses (s. a. Sündenlehre)
- Mensch von Natur aus böse 17, 141–145
- Buddhismus 3, 10f., 14, 41, 45, 100–102, 104, 106, 113f., 122f.
- Christologie 16–18, 124, 133–135, 147–158
- als Kreuzestheologie 18, 153, 157
 - als Christologie von unten 155
- Denken
- Instinkt des Denkens 59f.
 - natürliches Denken 5–8, 49–53, 55–61, 63, 77f., 82, 85f.
 - Nachdenken 5–8, 49–56, 58f., 63f., 82
 - verständiges Denken 7f., 19, 49, 56, 59, 72, 77–79, 81f., 85f., 163–165
 - begreifendes Denken 3, 7–9, 15f., 19, 33, 36, 38, 43, 56, 59, 77f., 82–86, 92, 94, 125f., 130, 133, 137, 163, 165
 - Denkbestimmungen, Kategorien 5–7, 49, 51f., 58f., 64, 85, 129
- Ebenbild Gottes 17, 142, 145, 147f., 154, 161
- Ekklesiologie 18f., 124, 159–165
- als dritte Vorstellungssphäre der vollendeten Religion 18, 124, 159
- Erhebung im natürlichen Denken 6–8, 52, 57–61, 63, 65, 77, 82, 85f.
- als dialektischer Übergang 6, 8, 61f., 82
 - als Erhobenwerden 57
 - als Vermittlung, die sich selbst aufhebt 7, 65, 73f.
 - Irrtumsanfälligkeit der Erhebung 64, 81, 86
 - Wiederholung der Erhebung 83
- Erhebung im verständigen Denken 8, 59, 77, 81f., 86
- als nicht-dialektischer Übergang 8f., 82

- Erhebung im begreifenden Denken
7–9, 59, 77f., 82, 84
– als dialektischer Übergang 9, 82
- Fortentwicklung des mittleren Teils
der Religionsphilosophie 13f.,
112–116
- Freiheit 3, 17, 19, 38, 92, 106, 115,
137–144, 162f., 165
- Gefühl 5–7, 22, 26, 34, 49–56, 58–61,
63, 65–69, 73, 86, 98, 125, 149, 165
– Gefühl schlechthinniger Abhängig-
keit 22, 98
- Geist
– absoluter Geist 1–3, 9–11, 14–19,
27, 29–36, 38f., 41, 45, 82, 90–95,
100–102, 105, 108, 110, 121–127,
131, 133–136, 138f., 148–150, 156,
158–160
– endlicher Geist 9, 11, 14–16, 18f.,
34, 36, 91f., 94f., 101f., 121–123,
127, 133f., 136, 143, 148, 158–160
– Natur des Geistes als Freiheit
3, 38, 92
– holistische Theorie des Geistes 55
- Gemeinde 18f., 27, 33, 157, 159–162
– Entstehen und Bestehen der
Gemeinde 18, 159f.
– Realisierung des Geistigen der
Gemeinde (s. a. Glaube, ideelle und
reale Verwirklichung) 19, 161, 163,
165
- Geschichte Jesu Christi (s. a. Jesus
Christus)
– als äußerliche Geschichte 17f., 71,
151f., 158
– als göttliche Geschichte 18, 71,
151, 156f.
– drei Momente der Geschichte
Christi 18, 156f.
– unterschieden von Mythos und
Metapher 71, 150
- Glaube 7, 18f., 27, 53f., 65–69, 74,
83f., 86, 102, 129, 147, 150, 152f.,
159, 161–165
– als unmittelbares Wissen von Gott
6f., 62, 64–66, 72f., 74, 85f.
- objektives Moment des Glaubens:
Vorstellung 7, 67–69, 86
– subjektives Moment des Glaubens:
Gefühl 7, 67–69, 86
– ideelle Verwirklichung des Glau-
bens im verständigen und begrei-
fenden Denken 19, 163–165
– reale Verwirklichung des Glaubens
in der gesellschaftlichen Wirklich-
keit 19, 162f., 165
- Gottesbeweise 6, 8, 40, 53f., 59, 61,
77–79, 81f., 85f.
– kosmologischer Gottesbeweis
8, 78–82, 84
– teleologischer Gottesbeweis 82
- Griechische Religion 11f., 95, 103,
105–108, 112–115, 124
– als Gestalt der zweiten Religions-
form 11f., 95, 103, 105
- Heiliger Geist 18, 130, 151, 156
- Hinduismus 3, 11, 14, 41f., 100–102,
104, 106, 114, 122f.
- Inkarnation 147, 150, 155
- Jesus Christus (s. a. Geschichte Jesu
Christi) 17f., 71, 133–135, 147f.,
151–159
– als göttlicher Mensch, als mensch-
gewordener Gott 17, 133, 147, 151
– religiöse Betrachtung Christi 18,
148, 151–156
- Jüdische Religion 11f., 45, 95, 103,
105, 108–110, 112–115, 124, 138f.,
145f.
– als Gestalt der zweiten Religions-
form 11f., 95, 103, 105, 108, 110,
115
- Kultus 2f., 9, 27, 31, 35f., 92, 94,
109f., 122, 147
- Kunst 29, 91
- Liebe 130–132, 136f., 139, 141f., 157
- Naturreligion als erste Religionsform
99f., 105, 112, 124

- Notwendigkeit 9, 17, 38f., 63, 78, 83, 137, 139, 143, 148, 150
- Persische Religion 100, 104, 113, 115
- Persönlichkeit, abstrakte und konkrete 131, 155
- göttliche Personen 131
- Philosophie und Religion: Inhaltsidentität und Formdifferenz 16, 128f.
- Pneumatologie 18f., 159, 161
- als dritte Vorstellungssphäre der vollendeten Religion 18, 159f.
- Religion und Denken
- natürliches Denken als Wurzel der Religion 5f., 35, 49, 52–55, 57–59, 77, 85
 - Entfaltung der Religion im verständigen Denken 77–82, 86
 - Entfaltung der Religion im begreifenden Denken 77f., 82–86
- Religionen
- als Gestalten des absoluten Geistes 38, 94, 101
 - bestimmte (außerchristliche) Religionen 4f., 9–11, 13, 38–41, 44, 46, 87, 89, 93, 96f., 99, 109f., 112–114, 122, 146
 - Vielheit der Religionen 3, 37–40, 92, 96, 98
 - Wahrheitsansprüche der Religionen (s. a. religionstheologische Modelle) 3, 21f., 37–39
 - Zuordnung von Religionen zu Religionsformen 14, 114
- Religionsformen 9f., 14, 93–97, 99, 101, 116
- als unterschiedliche Realisierungen des Religionsbegriffs 9, 92f., 95
 - erste Religionsform 10f., 95, 99–104, 113–115, 122, 124
 - zweite Religionsform 10–12, 95, 100, 103–109, 114f.
 - dritte Religionsform 10, 13, 95, 109–112, 114f.
- Religionsgeographie 45
- Religionsgeschichte 3, 37, 39–45, 112
- chronologische Ordnung der Religionen 4, 37, 44–46
 - gedankliche Hierarchie der Religionen 4, 44–46
 - Übergänge zwischen den Religionen 4, 41–43
 - Einheit der Religionsgeschichte 44f.
- Religionsphilosophie
- begriffliche und historisch-hermeneutische Aufgabe der Religionsphilosophie 14, 115f.
 - Religionsphilosophie und philosophische Theologie 25f.
- Religionstheologische Modelle
- Exklusivismus 21, 37, 39, 43
 - Inklusivismus 21–23, 37, 39, 43
 - dogmatischer Inklusivismus 22, 39
 - kritischer Inklusivismus 22f., 37, 39
 - pluralistische Religionstheorie 21, 39
 - naturalistische Religionstheorie 22, 37, 39
- Religiöses Wissen
- als unmittelbares Wissen 6f., 62, 64–66, 73f., 85f.
 - als vermitteltes Wissen 6, 57, 62, 64–66, 73, 85
 - exklusivistische Unmittelbarkeitsthese Jacobis 7, 72f., 75f.
 - Ursprung religiösen Wissens (s. a. Religion und Denken) 5, 7, 47, 85
 - Geltung/Berechtigung/Rechtfertigung religiösen Wissens (s. a. Religion und Denken) 5, 7f., 47, 54, 56, 63f., 77, 83–86
- Römische Religion 13, 95, 109–114, 124
- als Regression auf die erste Stufe der Religionsgeschichte 13, 76, 112
- Schöpfung, Schöpfungslehre 16f., 133–135, 137–141
- Schöpfungsfreiheit Gottes 17, 137, 139–141
- Sittlichkeit 105, 111, 131, 146, 163, 165
- Sprung 57f.

- Sündenlehre (s. a. Böses) 16f., 133–135, 141–146
- Theodizee 87, 116
- Tod Christi 18, 152–156
- als Tod Gottes 18, 153, 156
 - als Tod des Todes 18, 154, 156
 - als Wiederherstellung ursprünglicher Herrlichkeit 18, 155f.
 - stellvertretende Bedeutung des Todes Christi 18, 154f.
- Trinität, Trinitätslehre 16, 18f., 123f., 127–132, 137, 154, 157, 164
- Trinitätslehre als Konsequenz der Christologie 18, 156f.
 - apologetisches und kritisch-korrigierendes Verhältnis zur Trinitätslehre 16, 129
 - Mängel der Trinitätslehre 129–132, 137
- Unendliches 1–4, 6–9, 26–29, 43, 57f., 61f., 65, 78–82, 84, 90, 119
- Versöhnung zwischen absolutem und endlichem Geist 15f., 18f., 123, 127, 159f.
- objektive Versöhnung durch Christus 18f., 147–159
 - subjektive Versöhnung 18, 147, 159
 - Momente der subjektiven Versöhnung 19, 160f.
- Vollendete Religion 4, 10, 14–16, 18, 33, 39, 41f., 93–95, 117–165
- Vorstellungssphären der vollendeten Religion 15f., 18, 123–126, 133–135, 159f.
 - erste Vorstellungssphäre 15, 123f.
 - zweite Vorstellungssphäre 15f., 123, 133–135
 - dritte Vorstellungssphäre 15, 18, 123, 133–135, 159f.
- Vorstellung (Auswahl) 2f., 4f., 7, 15, 29, 33f., 42f., 60f., 67f., 125, 129, 131f.
- drei Typen religiöser Vorstellung 69–72
- Wille 17, 142–144, 161
- Zauberei 41, 100, 113–115
- Zufälliges 6, 8, 34, 59–61, 79f., 83–85