

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in: Thomas S. Hoffmann / Hardy Neumann (eds.): Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Barniske, Friedemann

Das doppelte Erhabene. Betrachtungen zum Verhältnis von Kunst und Religion in Hegels Philosophie

in: Thomas S. Hoffmann / Hardy Neumann (eds.): Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie, pp. 331–348

Berlin: Duncker & Humblot 2019 (Begriff und Konkretion 8)

The published version of this article is available at: <https://doi.org/10.3790/978-3-428-55740-0>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Duncker & Humblot.

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Thomas S. Hoffmann / Hardy Neumann (Hg.): Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Barniske, Friedemann

Das doppelte Erhabene. Betrachtungen zum Verhältnis von Kunst und Religion in Hegels Philosophie

in: Thomas S. Hoffmann / Hardy Neumann (Hg.): Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie, S. 331–348

Berlin: Duncker & Humblot 2019 (Begriff und Konkretion 8)

Die Verlagsfassung ist verfügbar unter: <https://doi.org/10.3790/978-3-428-55740-0>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Duncker & Humblot publiziert.

Ihr IxTheo-Team

Das doppelte Erhabene. Betrachtungen zum Verhältnis von Kunst und Religion in Hegels Philosophie

Friedemann Barniske

Einleitung

„[V]on einer Kunstreligion, die Völker und Zeitalter beherrscht hatte, habe ich nie etwas vernommen.“¹ Mit diesem Satz schleuderte der (zunächst) anonyme Redner über die Religion im Jahre 1799 einen neuen Begriff in die Debatte, um ihn mit seiner Skepsis sogleich wieder zu kassieren. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) gelang es – bei aller religionstheoretischen Freiheit – nicht, die enge Verbindung von Kunst und Religion in der Geschichte zu identifizieren. Dies mag an seinem ureigenen Interesse gelegen haben, das Religiöse als „eigne Provinz im Gemüthe“² zu plausibilisieren.

Weit weniger Skrupel hatte sein späterer Berliner Antipode Hegel. Diesem scheint der Konnex von ästhetischem und religiösem Bewußtsein nicht nur zum phänomenologischen Grundbestand seines Denkens zu gehören.³ Darüber hinaus zeichnet er beide Kultursphären gleichermaßen als Realisationsgestalten eines Selbstbewußtseins des Absoluten aus. Dieser Blickwinkel schlägt sich in Hegels *Enzyklopädie* wie in den jeweiligen Ausführungen in *Ästhetik* und *Religionsphilosophie* nieder. Eine besondere Rolle erwächst in diesem Zusammenhang dem Erhabenen, welches von Hegel – neben dem Schönen – für beide Bereiche namhaft gemacht wird⁴.

Mit dem Erhabenen greift Hegel eine ästhetische Bestimmung auf, der im Rahmen der noch jungen *philosophischen Ästhetik* im 18. Jahrhundert eine außerordentliche Karriere beschieden war. Bereits der eigentliche Begründer dieser Disziplin, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), zeichnet das Erhabene in die verschiedenen Stufen einer Philosophie der Kunst ein, wobei er bereits den ästhetisch-religiösen Doppelcharakter desselben im Blick hat.⁵ Gleiches gilt für den Oxforder Poetik-Professor und späteren Bischof von London Robert Lowth (1710–1787), der in seiner poetologischen Schrifthermeneutik die Figur der Erhabenheit zum Schlüssel seiner Interpretation des hebräischen Psalters erhebt.⁶

¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Hg. von Günter Meckenstock, Berlin / New York 2001, (Dritte Rede. Über die Bildung zur Religion), 168. Die Zitation erfolgt nach der Originalpaginierung.

² F.D.E. Schleiermacher: Reden (Erste Rede. Apologie), 37.

³ Man erinnere sich nur an den Abschnitt über die ‚Kunstreligion‘ in der *Phänomenologie des Geistes*. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970. Im folgenden *Werke*, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: *Werke* 3, 512.

⁴ Vgl. v. Vf.: *Hegels Theorie des Erhabenen. Grenzgänge zwischen Theologie und philosophischer Ästhetik* (BHTh 190), Tübingen 2019.

⁵ Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica*, Frankfurt an der Oder 1750 / ND Hildesheim / New York 1970, 181 (§300) greift mit Gen 1; Joh 19,30 und 1Kor 15,28 auf biblische Belege als exemplarische Gestalten der Erhabenheit in der Poesie zurück. Vgl. Reinhard Brandt: „Beobachtungen zum Erhabenen bei Kant und Hegel“, in: Christel Fricke (Hg.): *Das Recht der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 215–228, hier: 221; Martin Fritz: *Vom Erhabenen. Der Traktat ‚Peri Hypsous‘ und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert* (BHTh 160), Tübingen 2011, 246.

⁶ Robert Lowth: *De sacra poesi hebraeorum praelectiones academicae oxonii habitae*, London 1753, Oxford 1775 (ND London 1995). Vgl. Martin Fritz: „Von der heiligen Poesie der Hebräer. Eine Relektüre des

Schließlich macht Immanuel Kant – im Anschluss an Edmund Burkes (1729–1797) empiristische Umformung des Begriffs und seiner Überführung in den ästhetischen Zweiklang vom Schönen und Erhabenen – letzteres zum Gegenstand einer transzendentalphilosophischen Erörterung.⁷ Im Rahmen seiner *dritten Kritik* kommt der Begriff erstmals in bewußtseinstheoretischer Hinsicht als besonderes Verhältnis von sinnlicher Anschauung und Vernunftidee im Gemüt zu stehen, wobei gerade die Diskrepanz beider Momente ins Zentrum der Betrachtung rückt. In seiner „Analytik des Erhabenen“⁸ erörtert Kant die strukturellen Aufbauelemente dieser Form eines ästhetischen Bewußtseins der Passungsgenauigkeit von Idee und Sinnlichkeit, ohne jedoch die ästhetischen oder religiösen Gestalten der Erhabenheit in der Geschichte einer eigenen Ordnung zuführen zu wollen. Vielmehr bilden die subjektivitätstheoretischen Implikate des Begriffs den Schwerpunkt der Analyse. Den poetologischen Kontext des Erhabenen holt sodann Friedrich Schiller (1759–1805) wieder ein, indem er in seinen Studien die Kantische Strukturbeschreibung der ästhetischen Erfahrung von Erhabenheit mit deren Bedeutung für das Wesen und die Gestalt der Dichtung verbindet.⁹

Auf diese Weise bereiten beide den Boden für die doppelte Betrachtung des Erhabenen in der Philosophie Hegels, der – nicht zuletzt vor dem Hintergrund seiner Tübinger Studien und der Bibelhermeneutik Johann Gottfried Herders (1744–1803) – die genuine Verschränkung von religiöser und ästhetischer Valenz im Begriff der Erhabenheit erneut zur Geltung bringt.¹⁰ Die ästhetisch-poetologische Dimension des Erhabenen und die religionstheoretische Bedeutung derselben werden in den Rahmen seiner Theorie des Geistes gestellt, um beide Aspekte jeweils ebenso sehr am Orte ihres Anderen zu thematisieren. Dergestalt bieten Hegels doppelte Ausführungen zum

schriftthermeneutischen Klassikers von Robert Lowth (1710–1787)“, in: *Kerygma und Dogma* 57 (2011), 90–111.

⁷ Vgl. Edmund Burke: *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*. Übersetzt von Friedrich Bassenge. Neu eingeleitet und hg. von Werner Strube, Hamburg 1989.

⁸ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft. Beilage. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Mit Einleitungen und Bibliographie hg. von Heiner F. Klemme. Mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti (PhB 507), Hamburg 2009, B74. Vgl. Alessandro Bertinetto: „Negative Darstellung. Das Erhabene bei Kant und Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 4 (2006) 124–151, bes. 124–141. Während Kants Bestimmung des Erhabenen eine eingehende Rekonstruktion erfährt, erscheint die Hegelsche Durchführung bei Bertinetto eher als Anhang. Ähnliches gilt für Reinhard Brandt: *Beobachtungen*. Dieser nimmt Hegels ‚Symbolik der Erhabenheit‘ lediglich zum Anlaß, die Kantische Theorie des Erhabenen im Hinblick auf ihre platonischen Motive zu beleuchten.

⁹ Friedrich Schiller: *Vom Erhabenen*, in: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20, Weimar 1962, 171–195 (NA 20); ders.: *Über das Erhabene* (1801), in: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 21, Weimar 1963, 38–54 (NA 21).

¹⁰ Johann Gottfried Herder: *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*. 2 Teile, Dessau 1782–1783, in: ders.: *Schriften zum Alten Testament*, hg. von Rudolf Smend, Frankfurt am Main 1993 (= Werke in zehn Bänden, Bd. 5), 661–1301. Herder selbst wiederum verweist gleich am Beginn seiner Schrift (*Vom Geist der Ebräischen Poesie*, 663) auf *De sacra poesi Hebraeorum* von Robert Lowth. Vgl. Martin Fritz: *Vom Erhabenen*, 395. Libera Pisano: „Judentum, Entfremdung, Sprache. Der vergessene Zusammenhang zwischen Mendelssohn und Hegel“, in: *Judaica* 72/4 (2016), 473–510, hier: 487–510 macht für Hegel überdies einen direkten Einfluss von Moses Mendelssohn geltend, wobei dessen Sprachtheorie ins Zentrum gestellt wird. Mendelssohn hatte im Jahre 1757 durch eine Rezension die *Praelectiones* von Robert Lowth in die poetologische Diskussion eingebracht. Vgl. Martin Fritz: *Vom Erhabenen*, 396; Libera Pisano: *Judentum*, 482f.

Erhabenen eine paradigmatische Gestalt der Berührung von Kunst und Religion auf der Ebene des Begriffs wie seiner Realisation in der Geschichte.

Im folgenden soll nun das systematische Verhältnis von Kunst und Religion in Hegels Philosophie auf Basis der Distinktion ihrer Vollzugsmodi im Bewußtsein (I) am Orte der Bestimmung des Erhabenen in *Ästhetik* (II) und *Religionsphilosophie* (III) beleuchtet werden. Um der religionstheoretischen Schlammschlacht des Jahres 1821/22 aus dem Wege zu gehen, werden durchweg spätere Vorlesungsjahrgänge herangezogen.¹¹

I. Die Vollzugsmodi von Kunst und Religion

Um das Verhältnis von Kunst und Religion in Hegels Philosophie angemessen würdigen zu können, bedarf es eines Blickes auf seine Theorie des absoluten Geistes. Diese gliedert sich (Enz¹ §§453–477) bekanntermaßen in „a. Religion der Kunst“¹², „b. Die geoffenbarte Religion“¹³ und „c. Die Philosophie“¹⁴.

In diesem Zusammenhang sind die drei verschiedenen Modi des Selbstverhältnisses des Geistes auf seiner höchsten Explikationsstufe von entscheidender Bedeutung. Auf der Ebene der Kunst wird sich das Absolute im Modus der sinnlichen Anschauung gegenwärtig.¹⁵ Die Religion vollzieht sich demgegenüber im Medium der subjektiven Vorstellung und die Philosophie markiert die höchste Stufe des geistigen Selbstverhältnisses des Absoluten in der Weise des Begriffs.

Während in der Forschung vor allem der Überschritt von der religiösen Vorstellung zum begrifflichen Denken traktiert wurde,¹⁶ ist es uns am Orte des Erhabenen um die Relation von ästhetischem und religiösem Bewußtsein zu tun.¹⁷ Auf diesem Wege allein läßt sich Hegels eigenwillige Praxis einer Erschließung religiöser Phänomene mit Hilfe ästhetischer Bestimmungen wie Schönheit oder Erhabenheit nachvollziehen und ihre innere Legitimität ausweisen.

Blickt man in die psychologischen Bestimmungen der *Enzyklopädie* (1817), so fällt zwar einerseits die gegenüber der Nürnberger Zeit detailliertere Ausführung der

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*. Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon und Karsten Berr, Frankfurt am Main 2004; ders.: *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826 Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*. Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Bernadette Collenberg-Plotnikov unter Mitarbeit von Francesca Iannelli und Karsten Berr, München 2004; ders.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion*. Neu hg. von Walter Jaeschke (PhB 460), Hamburg 1994.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968ff. Im folgenden GW, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: GW XIII, 241 (Enz¹ §§456ff).

¹³ GW XIII, 243 (Enz¹ §§465ff).

¹⁴ GW XIII, 245 (Enz¹ §§472ff).

¹⁵ Vgl. GW XIII, 241 (Enz¹ §456): „Die unmittelbare Gestalt dieses Wissens ist die der *Anschauung* und *Vorstellung* des absoluten Geistes als des Ideals.“

¹⁶ Vgl. Falk Wagner: „Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff – Zur Rekonstruktion des religionsphilosophischen Grundproblems der Hegelschen Philosophie“, in: ders.: *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989, 204–232; Friedrich Wilhelm Graf / ders. (Hg.): *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart 1982.

¹⁷ Libera Pisano: *Judentum*, 475 u.ö. markiert den Zusammenhang von Kunst und Religion zwar durchgängig mit dem Begriff der „Religionsästhetik“, ohne jedoch die bewußtseins- und geistphilosophische Fundierung des engen Verhältnisses beider Kultursphären durch Hegel offenlegen zu können.

entsprechenden Passagen zu Anschauung und Vorstellung ins Auge. Jedoch werden beide nicht gänzlich geschieden. Vielmehr kommen beide Bestimmungen auf einer Ebene zu stehen, auf welcher das bloße Gefühl zum eigentlichen Gegenstandsbewußtsein sublimiert ist.¹⁸ „Diese Stufe der Reflexion ist die *Vorstellung*.“¹⁹

Dieser weite Begriff der *Vorstellung* wiederum umfaßt auf seiner grundlegenden Stufe die gegenständliche Wahrnehmung als solche. Letztere ist durch eine komplexe Operation des Bewußtseins gekennzeichnet. In deren Vollzug wird der Gehalt des Gefühls bzw. der Empfindung in Gestalt eines sinnlichen Objekts von der subjektiven Instanz des Empfindens unterschieden, sodaß der Gegenstand des Bewußtseins eigentlich erst generiert wird. Das empfindende Subjekt verknüpft – Kantisch gesprochen – die Mannigfaltigkeit seines eigenen Empfindens einerseits zur Einheit eines Empfundenen. Andererseits bezieht es sich auf dieses solchermaßen Unterschiedene, wobei dem Bezogenen zugleich der Rang eines an sich selbst Bestehenden zugesprochen wird.²⁰ Auf diese Weise macht sich das Bewußtsein seinen Gehalt im Modus der gegenständlichen Wahrnehmung vorstellig. „Die vorstellende Thätigkeit der Intelligenz [...] setzt [...] den Inhalt der Empfindung als *ausser sich seyendes*; so wirft sie ihn *in Raum und Zeit* hinaus; und ist *anschauend*.“²¹

Von dieser basalen Stufe der sinnlichen Anschauung innerhalb der Vorstellung im weiteren Sinne unterscheidet Hegel eine zweite Explikationsebene. Diese stellt die Subjektivität des Außer-sich-Setzens des sinnlichen Gegenstandes in Rechnung. Indem die unmittelbare Anschauung ihr Objekt auf dem Wege der Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit an Sinneseindrücken in Raum und Zeit gewinnt, stellt deren subjektiver Charakter erst den allgemeinen Boden der Gegenständlichkeit bereit. Für das Bewußtsein ist mit dem Überschritt zur Subjektivität des raum-zeitlichen Vorstellens zugleich eine sublimierte Stufe erreicht. „[D]ie Intelligenz setzt [...] eben so den *Inhalt* des *Gefühls* in ihre Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*. So ist er *Bild* und *Vorstellung* überhaupt, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstracten Einzelheit gegen anderes befreyt, und damit in die Form der Allgemeinheit des Ich [...] aufgenommen.“²²

Daraus resultiert für den Begriff der *Vorstellung* eine Binnendifferenzierung des gegenständlichen Bewußtseins hinsichtlich der Subjektivität und Allgemeinheit seines Gehalts. Während die sinnliche *Anschauung* an den jeweiligen Kontext der sinnlichen Wahrnehmung „ihres mit aufbewahrten äusserlichen unmittelbaren Raums und Zeit“²³ gebunden bleibt, setzt die Sublimation der Vorstellung zum inneren Bilde ein neues Potential des Bewußtseins frei. Mit der Einstellung der Vorstellungsgelalte in die Allgemeinheit der reinen Anschauungsformen geht die Entkoppelung der

¹⁸ Vgl. GW XIII, 209 (Enz¹ §370): „Denn obgleich das Urtheil überhaupt und die Unterscheidung des Bewußtseyns in ein Subject und Object später ist, als die einfache Empfindung, so wird es doch als das frühere genommen, und die Bestimmtheit der Empfindung von einem *selbstständigen* äusserlichen oder innerlichen *Gegenstände* abgeleitet.“

¹⁹ GW XIII, 211 (Enz¹ §372).

²⁰ Vgl. Hegels ‚Satz des Bewußtseins‘ in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* (*Werke* 3, 76); Ulrich Barth: „Bewußtsein und Geist. Überlegungen zu Hegels frühem Hauptwerk“, in: ders.: *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen 2014, 191–204, hier: 194.

²¹ GW XIII, 211 (Enz¹ §373).

²² GW XIII, 211 (Enz¹ §374).

²³ GW XIII, 211 (Enz¹ §376).

Wahrnehmungsobjekte von ihrem ursprünglichen Kontext einher. Der Gegenstand wird auf der Stufe der Vorstellung im engeren Sinne auf diese Weise zum freien Material der Imagination, welche der unmittelbaren Präsenz der ursprünglichen Sinneseindrücke samt ihres ersten Zusammenhangs zu entraten vermag. Auf dieser Basis ist das Bewußtsein schließlich als „*Phantasie, symbolisierende, allegorisierende oder dichtende* Einbildungskraft“²⁴ in der Lage, die Gehalte zu neuen Vorstellungskonfigurationen zu verknüpfen.²⁵ Daß wir es freilich weiterhin mit einer Gestalt der sinnlichen Vorstellung zu tun haben, liegt auf der Hand.

Das Differenzkriterium für die Unterscheidung von *unmittelbarer Anschauung* und *innerem Bild* oder *Vorstellung* besteht sonach in der raumzeitlichen Gegenwart des Gehalts des Gegenstandsbewußtseins. Die Gebundenheit oder Freiheit vom besonderen Kontext der Wahrnehmung qualifiziert eine sinnliche Vorstellung als Anschauung oder inneres Bild.

Davon hebt sich auf einer dritten Explikationsebene schließlich das (begriffliche) Denken ab, dessen Gehalt Hegel in der *Enzyklopädie* (1817) als „Gedanke“²⁶ oder „Bedeutung“²⁷ bezeichnet. In den *Nürnberger Schriften* kommt diese höchste Gestalt des bewußten Gegenstandes als „*abstrakte[] Vorstellung[]*“²⁸ zu stehen. Insofern ergibt sich für den Vorstellungsbegriff bei Hegel insgesamt ein dreistufiges Modell: a) unmittelbare Anschauung und b) inneres Bild oder Vorstellung markieren die zwei Ebenen der sinnlichen Vorstellung, welcher mit c) der abstrakten Vorstellung oder Bedeutung die Sphäre des Denkens gegenübertritt.

Bezogen auf den Unterschied von Kunst und Religion als Modi der Selbstvergegenwärtigung des absoluten Geistes bedeutet dies eine doppelte Konvergenz. Zum einen kommen beide Kultursphären hinsichtlich ihrer – mit der Philosophie gemeinen – Funktion einer Repräsentationsgestalt des Unbedingten selbst überein. Zum anderen greifen ästhetisches wie religiöses Bewußtsein im Zuge dieser Operation auf das Medium der sinnlichen Vorstellung zurück, worin sie sich wesentlich vom begrifflichen Denken der Philosophie abheben. Die Bilder der religiösen Heilsgeschichte des Christentums bewegen sich ebenso sehr auf dem Felde der Sinnlichkeit wie die antike Skulptur. Der Unterschied von unmittelbarer Wahrnehmung und innerer Bildlichkeit der Vorstellung stellt sich in diesem Kontext als weit weniger drastisch denn der Überschnitt zum Begriffe dar. Lediglich die Art und Weise des sinnlichen Vorstellungsmodus differiert hinsichtlich der raum-zeitlichen Präsenz des Gegenstandes.

Insofern nimmt es keineswegs wunder, daß Hegel wesentliche Teile seiner Theorie des absoluten Geistes in ihrer materialen Durchführung als *Ästhetik* und *Religionsphilosophie* im Rückgriff auf *dieselben* Bestimmungen konzipieren kann. Einerseits wird die Philosophie der Kunst als Durchmusterung des religionsgeschichtlichen Materials dargeboten. Andererseits erschließt Hegel die Phänomene des religiösen Bewußtseins mit Hilfe ästhetischer Kategorien wie

²⁴ GW XIII, 213 (Enz¹ §377).

²⁵ Vgl. Klaus Düsing: „Hegels Theorie der Einbildungskraft“, in: Franz Hespe / Burkhard Tuschling (Hg.): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 297–320, hier: 310–318.

²⁶ GW XIII, 216 (Enz¹ §384).

²⁷ GW XIII, 214 (Enz¹ §379).

²⁸ *Werke* 4, 52 (§159). Vgl. GW XXVIII/1, 331.

Schönheit oder Erhabenheit. Gerade im Falle der Schönheit stellt er eine Substitution der Kulturfelder in Rechnung, wenn die Religion der Griechen im Modus der Kunst erschienen sei.²⁹

Für unseren Zusammenhang der Hegelschen Doppelbestimmung des Erhabenen in Ästhetik und Philosophie der Religion resultiert daraus die Notwendigkeit, die Erschließungskraft dieser Kategorie für beiderlei Kultursphären als Exempel der innigen Verbundenheit dieser Sphären des absoluten Geistes in Rechnung zu stellen, ohne die jeweilige Nuancierung des Begriffs der Erhabenheit aus dem Blick zu verlieren.

II. Symbol und ästhetische Erhabenheit

Das Erhabene kommt bei Hegel zunächst in den *Vorlesungen über die Ästhetik* im Rahmen seiner Bestimmung der symbolischen Kunstform zu stehen.³⁰ Dieser basalen Stufe der künstlerischen Produktivität liegt die komplexe Struktur des Symbols selbst zugrunde. Letzteres wird als spezifischer Modus der Synthesis von ideellem Gehalt und sinnlichem Ausdruck gefaßt. „[D]as symbol ist die bildliche darstellung einer allgemeinen Vorstellung.“³¹ Jedoch macht Hegel eine Differenz geltend, insoweit das Symbol über das einfache Zeichen hinausgeht. Während dem bloßen Zeichen der Charakter einer willkürlichen Verknüpfung von Bedeutung und sinnlicher Gestalt eignet,³² koinzidieren im Sinnbild beide Momente in partieller Weise. „[D]as symbol ist [...] solch ein Zeichen, das in seiner Äußerlichkeit zugleich den Gehalt der Vorstellung enthält, welchen es darstellen soll.“³³

Eine sinnliche Vorstellung fungiert aufgrund ihrer gegenständlichen Merkmale als bildliche Ausdrucksgestalt für eine abstrakte Bedeutung. „[D]er Löwe ZB ist das Symbol der Stärke. Der Löwe für sich als Löwe ist stark; er enthält in sich selbst das, dessen Bedeutung er erscheinen macht.“³⁴ Nun kommen der sinnlichen Gestalt eines Löwen neben der Stärke noch weitere Attribute zu, die vom symbolisierenden Bewußtsein beiseitegelassen werden. Der Löwe ist nicht nur stark, er hat mitunter auch gelbe Zähne, schlechten Atem oder ähnliches. „[D]as bild enthält in sich noch Mehreres als das, dessen Bedeutung es vorstellen soll. [...] [D]as symbol daher ist wesentlich zweideutig.“³⁵

²⁹ Vgl. Walter Jaeschke: „Kunst und Religion“, in: Friedrich Wilhelm Graf / Falk Wagner (Hg.): *Flucht in den Begriff*, 163–195, hier: 171.

³⁰ Vgl. Allen Speight: „The Symbolic Form of Art“, in: Birgit Sandkaulen (Hg.): *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik* (Klassiker Auslegen Bd. 40), Berlin / Boston 2018, 73–97. Jeong-Im Kwon: *Hegels Bestimmung der Kunst. Die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, München 2001; Dies.: „Die Metamorphosen der ‚Symbolischen Kunstform‘“, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.): *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst* (Hegel-Studien Beiheft 34), Bonn 1992, 41–89; Brigitte Hilmer: *Scheinen des Begriffs. Hegels Logik der Kunst* (Hegel-Deutungen Bd. 3), Hamburg 1997, 133–155.

³¹ GW XXVIII/1, 333.

³² Vgl. GW XXVIII/1, 329: „Hier ist vollkommene Zufälligkeit und Willkühr.“ Fiorella Bassan: *Immagine e Figurazione. Hegel Warburg, Bataille*, Rom 2013, 21 hebt die Arbitrarität des Zeichens im Gegenüber zum eigentlichen Symbol ebenso hervor wie Brigitte Hilmer: *Scheinen*, 139–144; Jeong-Im Kwon: *Metamorphosen*, 43.

³³ GW XXVIII/1, 330.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. Vgl. Allen Speight: *Symbolic Form*, 77f.

Die Verknüpfung von Sinnlichkeit des Ausdrucks und Idealität der Bedeutung kann am Orte des Symbolischen demnach nur eingeschränkt ins Werk gesetzt werden,³⁶ insofern sich die wahrnehmbare Gestalt der abstrakten Vorstellung als angemessen oder nicht erweist. Der partiellen Angemessenheit beider Momente des Ästhetischen korrespondiert einstweilen eine partielle Unangemessenheit. „Im eigentlich symbolischen ist immer eine Seite, welcher die Bedeutung nicht adaequat ist. [...] Im symbol stellt das Bild noch ein Andres vor als die Vorstellung.“³⁷ Sinnliche und abstrakte Vorstellung bleiben auf der Ebene des Symbolischen einander letztlich inkommensurabel. „Der Kreis des Symbolischen ist der Kampf des Geistigen mit dem Sinnlichen.“³⁸

Aus dieser konstitutiven Inkommensurabilität von Bedeutung und Ausdruck auf der symbolischen Stufe des ästhetischen Bewußtseins folgt eine negative Verhältnisbestimmung. Das ästhetische Bewußtsein hat sich im Zuge der symbolischen Durcharbeitung des sinnlichen Materials zum *Wissen* um die unbedingte Dignität des abstrakten Gehalts seiner selbst emporgebildet. Die Allgemeinheit des Vorstellens selbst ist dem künstlerischen Subjekt als wesentlicher Sinn aufgegangen, demgegenüber die Sphäre der Sinnlichkeit insgesamt dem Verdikt der Bedeutungslosigkeit anheimfällt. Das Ideelle bedarf der Sinnlichkeit eigentlich nicht mehr, um im Bewußtsein rege zu werden. Somit ist die abstrakte Vorstellung als „absolute Bedeutung“³⁹ etabliert. Die Bedeutung stellt wesentlich sich selbst vor, um gleichzeitig die sinnliche Vorstellung ihres bisherigen Ranges für das gegenständliche Bewußtsein zu entheben. Die Einsicht in diese Absolutheit des Sinnes und die damit einhergehende Inkommensurabilität von Bedeutung und Gestalt artikuliert sich in ihrem negativen Modus dort, „wo das Geistige für sich hervorge stellt, [so] daß das sinnliche Dasein diesem Wesen des Gedankens dienend ist; hier ist die klassische Erhabenheit zu Hause.“⁴⁰

Den religionsgeschichtlichen Ort dieser Spielart des ästhetischen Bewußtseins einer „eigentlichen Erhabenheit“⁴¹ markiert für Hegel die „jüdische[] Anschauung“ des Alten Testaments, da hier „die Bedeutung [...] als Bewußtes hervorgetreten“⁴² ist. Das

³⁶ Vgl. Terry Pinkard: „Symbolic, Classical and Romantic Art“, in: Stephen Houlgate (Hg.): *Hegel and the Arts*, Evanston Ill. 2007, 3–28, hier 12: „Symbols, in this Hegelian sense, ‚hint at‘ something else that the symbol itself cannot quite fully express, and what is being hinted at is the mythically conceived origin of human freedom, the divine ‚whole‘ that brings about the existence and sustains the continued lives of the ‚minded‘ creatures we are.“ Mit dem Begriff des Göttlichen als eines Ursprungs der menschlichen Freiheit holt Pinkard die absolutheitstheoretische Dimension von Hegels Bestimmung des Symbols sowie seiner ästhetischen Realisationsgestalten in der Religionsgeschichte ein.

³⁷ GW XXVIII/1, 332.

³⁸ *Philosophie der Kunst*, 114. Vgl. Alessandro Bertinetto: *Darstellung*, 145.

³⁹ *Philosophie der Kunst*, 126.

⁴⁰ *Philosophie der Kunst*, 115. Vgl. Lambert Zuidervaart: „Art, Religion and the Sublime: After Hegel“, in: *The Owl of Minerva* 44/1–2 (2012) 119–142, bes. 123–129, der auf Grundlage der Hotho-Ausgabe der *Vorlesungen über die Ästhetik (Werke 13–15)* das Erhabene bei Hegel im Kontext der symbolischen Kunst eher summarisch darstellt. Dabei ringt er offenkundig mit dem ästhetisch-religiösen Doppelcharakter dieser Bestimmung, wenn er das Erhabene am Schnittpunkt von Kunst und Religion verortet, ohne deren Verhältnis näher fassen zu können: „Hegel locates the sublime at the intersection between art and religion“. „Hegel’s fundamental intuition about the sublime [is]: it is where the distinction between art and religion breaks down. But it is also where art and religion break apart“. Lambert Zuidervaart: *Art*, 124.127.

⁴¹ *Philosophie der Kunst*, 129

⁴² *Philosophie der Kunst*, 115.

endliche Subjekt reflektiert die Relation von ideeller und sinnlicher Sphäre in Gestalt einer monotheistischen Vorstellung von Gott als dem „Schöpfer“⁴³. Die *absolute Bedeutung* des ästhetischen Bewußtseins erscheint „als der Gott, der das Eine ist, der im Verhältnis zum Natürlichen und Endlichen die Macht über dasselbe ist, so daß dieses Natürliche [...] als negativ gesetzt ist, nicht für sich selbst bestehend“⁴⁴.

Dieses grundlegend negative Verhältnis von absoluter Bedeutsamkeit des Göttlichen und Sinnbedürftigkeit der endlichen Sphäre legt sich in drei Bestimmungen auseinander, die jeweils als Formen der Emanzipation angesichts der unbedingten Dignität der Bedeutung aufzufassen sind.

Die erste Emanzipationsgestalt betrifft die Sinnlichkeit als solche. Eingedenk der *absoluten Bedeutung* „muss [die sinnliche Erscheinung] heruntergesetzt werden zur Form der Endlichkeit, der Bestimmtheit, des Endlichen überhaupt.“⁴⁵ Insofern das Göttliche nämlich selbst unendlich von der Sphäre endlicher Phänomene geschieden wird, werden diese selbst wiederum erst frei für die Betrachtung seitens des Bewußtseins. Auf diesem Wege gerät das Feld der sinnlichen Vorstellungen allererst für sich in den Blick. Die Endlichkeit der sinnlichen Erscheinungen gestattet trotz ihres konstitutiven Bedeutungsdefizits ihre Erörterung als Gegenstand des (endlichen) Bewußtseins, ohne daß sie weiterhin einer sakralen Bedeutung bedürften. „Es tritt damit ein, daß die Welt entgöttert wird, eine prosaische Welt, nach ihrer Bestimmtheit, Begrenztheit aufgefaßt.“⁴⁶ Diese *entgötterte Welt* bringt als Totalität des Endlichen selbiges erst für sich ins Zentrum der Bestimmung und Nutzung durch das menschliche Subjekt. Die profaniserte Welt ist nicht mehr Schauplatz von Theogonien, sondern Gegenstand des wahrnehmenden Bewußtseins. Die Entgötterung der Welt gibt selbige für die menschliche Naturbetrachtung frei.⁴⁷ In gewisser Weise wird damit auf der Stufe des Weltbegriffs der alttestamentlichen Religiosität die technische Indienstrahmung der Naturerscheinungen in der Moderne präfiguriert.

Die zweite Emanzipation auf der Stufe des Bewußtseins der *klassischen Erhabenheit* betrifft den Träger dieses Bewußtseins selbst. Die konstitutive Depotenzierung der sinnlichen Erscheinung zur Sphäre der Endlichkeit schließt ebenso sehr den Menschen ein. Diese Freiwerdung des endlichen Subjekts im Angesicht der absoluten Bedeutsamkeit Gottes schlägt sich in der Sinnlichkeit der hebräischen Prosa nieder. Die Reflexion des Bewußtseins auf die Würde der abstrakten Vorstellung läßt den Menschen in seiner natürlichen Sinnlichkeit – selbst im religiösen Kontext – zum Gegenstand des profanen Erzählens geeignet erscheinen.⁴⁸ „Im Hebräischen geht es auf eine natürliche Weise zu; da sind es Menschen, bestimmte Individuen, sie sind begreiflich in ihren Verhältnissen, und was sie tun, ist ein Verständiges, ein sich

⁴³ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*, 90. Andreas Arndt: „Wandlungen in Hegels Bild des Judentums“, in: Roderich Barth / Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener (Hg.): *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009* (SchLA 24), Berlin / Boston 2012, 417–429, hier: 425 sieht dementsprechend in Hegels religionsphilosophischer Bestimmung des Judentums „eine Erhabenheit, die in einem Selbstbewusstsein liegt, das über den Schein der sinnlichen Existenz hinaus ist.“ Daß er diese Einsicht nicht mit der ästhetischen Grundlegung des Begriffs bei Hegel selbst in Verbindung zu bringen vermag, ist sehr verwunderlich.

⁴⁴ *Philosophie der Kunst*, 129. Vgl. Jeong-Im Kwon: *Bestimmung*, 171.

⁴⁵ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*, 91.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. GW XXVIII/1, 87; Brigitte Hilmer: *Scheinen*, 149.

⁴⁸ Vgl. Brigitte Hilmer: *Scheinen*, 148.

Gehöriges.⁴⁹ Selbst die biblischen Wunderberichte gehören für Hegel auf diese profane Seite der alttestamentlichen Erzählung. „Auf diesem prosaischen Felde können dann Wunder stattfinden, wo sonst das vorhanden ist, was man den natürlichen Gang der Dinge nennt, die Unterbrechung eines solchen Ganges, indem Göttliches als Erscheinung gesetzt wird“⁵⁰.

Die dritte Gestalt der Emanzipation auf der Stufe *eigentlicher Erhabenheit* betrifft schließlich die Sittlichkeit des endlichen Subjekts in seinem Verhältnis zur *absoluten Bedeutung*. Die Erfahrung der eigenen Endlichkeit und Sinnbedürftigkeit vermag sich im Subjekt als bewußte Abkehr von der unbedingten Bedeutsamkeit des Schöpfers zu artikulieren. „[M]it der Erhabenheit Gottes ist die Tiefe des Schmerzes des Menschen verbunden, [sein] Gefühl der subjektiven, moralischen Nichtigkeit.“⁵¹ Das Unvermögen der endlichen Kreatur, seinem Schöpfer gerecht zu werden, kondensiert im Festhalten an der eigenen Vergänglichkeit, „eine[r] gewollten Endlichkeit“, die für das hebräische Bewußtsein „das Böse ist“⁵². Dieses Wissen stellt sich zugleich als Erwachen des Sittlichen im Menschen dar – man denke an die aufgeklärte Interpretation des Sündenfalls (Gen 3) als *felix culpa*.⁵³

Das wesentliche Material des Bewußtseins der *eigentlichen Erhabenheit* stellt für Hegel jedoch weniger die hebräische Prosa als vielmehr die religiöse Poesie des Alten Testaments dar. Das Wissen um die konstitutive Inkommensurabilität von Bedeutung und sinnlicher Gestalt äußert sich in dichterischer Sprache. „Muster dieser Erhabenheit sind diese große Anzahl von Hymnen, Lobpreisungen Gottes, Psalmen.“⁵⁴ Das Unvermögen, die Idealität der Bedeutung angemessen ins sinnliche Bild zu setzen, wird selbst zum Gegenstand der ästhetischen Gestaltung gemacht. Dabei bedient sich das hebräische Bewußtsein der Sprache als der flüchtigsten Gestalt von Sinnlichkeit überhaupt. Der sinnliche Aspekt der Gestaltung ist in der Sprache auf sein Minimum reduziert. Auf diesem Wege sucht der grundlegend negative Ausdruck eines absoluten Sinnes auf ein Medium zurückzugreifen, welches der Idealität seines abstrakten Gegenstandes am nächsten kommt.⁵⁵ Diese Operation erscheint in höchster Potenzierung in der dichterischen Rede von der göttlichen Erschaffung der Welt durch das Wort (Gen 1). „Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht“, ein Ausdruck der höchsten Erhabenheit.⁵⁶ Damit verweist Hegel auf den *locus classicus* für die Erhabenheit der hebräischen Poesie. „Dieser Ausdruck wird auch von Longin, der bei der Königin Zenobia in Palmyra [war], angeführt.“⁵⁷

⁴⁹ *Philosophie der Kunst*, 129.

⁵⁰ *Philosophie der Kunst*, 129f.

⁵¹ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*, 92.

⁵² Ebd.

⁵³ Joachim Ringleben: *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*, Berlin / New York 1977, 22–64 rekonstruiert auf der Basis von Hegels Subjektivitätstheorie dessen eigene Deutung von Gen 3.

⁵⁴ *Philosophie der Kunst*, 130.

⁵⁵ Vgl. GW XIII, 214 f. (Enz! §380): „Die Anschauung, die für ein Zeichen gebraucht wird, ist als unmittelbare zunächst eine gegebene und räumliche. Aber indem sie nur als aufgehobene, und die Intelligenz diese ihre Negativität ist, so ist die wahrhaftere Form des Daseyns des Zeichens, die Zeit, – ein Verschwinden, indem es ist, und der *Ton* ist die erfüllte Aeußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit“.

⁵⁶ *Philosophie der Kunst*, 130.

⁵⁷ Ebd. Vgl. Longinus: *Vom Erhabenen*, griech. / dt. Hg. / Übers. von Otto Schönberger, Stuttgart 1988, 25–27 (Kap. 9,9): „Ebenso hat auch der Gesetzgeber der Juden, gewiß nicht der erste beste, weil er die

In diesem Zusammenhang kommt das göttliche Schöpferwort in doppelter Funktion als Sinnbild 1) absoluter Macht sowie 2) schlechthinniger Entzogenheit des Göttlichen zu stehen. Das flüchtige Medium zur Artikulation eines Sinnes teilt die Subjektivität und Flüchtigkeit desselben der sinnlichen Sphäre mit. Die unbedingte Bedeutsamkeit des Göttlichen wird im Modus einer heiligen Poesie zum Ausdruck gebracht, die ihre eigene Insuffizienz mitführt.

Darüber hinaus erfolgt das Lob der Gottheit vor allem über die dichterische Akzentuierung der eigenen Endlichkeit des Psalmbeters, „z.B. der 90. Psalm, ein Gebet des Moses, des Mannes Gottes: ‚Herr, du bist unsere Zuflucht für und für etc.‘; den Menschen läßt Gott sterben und ruft ihn wieder zu sich“⁵⁸. In der hebräischen Poesie wird nicht die *absolute Bedeutung* selbst ins sprachliche Bild gesetzt. Vielmehr macht die religiöse Dichtung des Alten Testaments gerade die Unmöglichkeit eines adäquaten Ausdrucks des Göttlichen zum Gegenstand der Kunst. Das Bewußtsein der Inkommensurabilität von ideellem Gehalt und sinnlicher Vorstellung wird artikuliert, um solchermaßen die Struktur des Symbolischen selbst zu reflektieren. Die konstitutive Unangemessenheit von Idealität und Sinnlichkeit, welche für das Symbol kennzeichnend war, kommt auf der Stufe der Erhabenheit zu sich. Die ästhetische Erhabenheit ist als Selbstbewußtsein des Symbolischen zugleich dessen Aufhebung.

III. Religiöse Erhabenheit

Nimmt man die Applikation des Erhabenen auf die *Religion* in den Blick, fällt sogleich die Apostrophierung einer ganzen Gestalt des religiösen Bewußtseins als „Religion der Erhabenheit“⁵⁹ ins Auge.⁶⁰ Im Zuge seiner Explikation des alttestamentlichen Monotheismus bzw. des Judentums greift Hegel auf seine Bestimmung des ästhetisch Erhabenen zurück,⁶¹ um es nach metaphysischem Begriff,

Macht des Göttlichen würdig auffaßte, diese auch sprachlich geoffenbart, indem er gleich am Beginn seiner Gesetze schrieb ‚Gott sprach‘ – was? ‚Es werde Licht, und es ward Licht; es werde Land und es ward.‘“ Martin Fritz: *Vom Erhabenen*, 28–158. Libera Pisano: *Judentum*, 487 gibt an: „Während der Stuttgarter Zeit übersetzt Hegel die Abhandlung *Peri hypsous* (‚Über das Erhabene‘) von Pseudo-Longinus“.

⁵⁸ *Philosophie der Kunst*, 130.

⁵⁹ *Bestimmte Religion*, 323.

⁶⁰ Vgl. Andreas Arndt: *Wandlungen*, bes. 424–428; Walter Jaeschke: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 274–295 erörtert im wesentlichen Fragen der Disposition in Hegels Darlegung der *Bestimmten Religion*, wobei die Religion Israels ebenfalls zur Sprache kommt. Vgl. zudem Reinhard Leuze: *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975, 169–180. Leuzes Darstellung fußt freilich noch auf den alten Ausgaben von Hegels Religionsphilosophie. Überdies ist sie vor allem an materialen Bestimmungen im Sinne der protestantischen Dogmatik – z.B. Weisheit, Eigenschaften Gottes, Schöpfung – orientiert, sodaß der Zusammenhang mit der Philosophie der Kunst oder der Theorie des absoluten Geistes insgesamt nicht eigens thematisiert wird.

⁶¹ Andreas Arndt: *Wandlungen*, 423 mit Anm. 49 notiert zwar den engen Konnex zwischen Religionsphilosophie und Ästhetik. Jedoch vermutet er eine Abhängigkeit der ästhetischen Fassung des Erhabenen von den Ausführungen zur ‚Religion der Erhabenheit‘, die mit Blick auf die Berliner Vorlesungen in systematischer wie historischer Hinsicht gerade in umgekehrter Richtung zu konstatieren ist. So erfolgt die Erörterung des ästhetisch Erhabenen in der Berliner Zeit bereits in der Vorlesung vom Wintersemester 1820/21, während das erste religionsphilosophische Kolleg Hegels überhaupt erst im Sommersemester 1821 stattfindet – wohl als Reaktion auf Schleiermachers Glaubenslehre. Der charakteristische Verweis auf Gen 1 etwa findet sich schon in jenem kunstphilosophischen Kolleg. Vgl. Walter Jaeschke: „Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte

Gottesgedanke und Kultus zu analysieren. Für unseren Zusammenhang wollen wir uns auf seine Bestimmung der hebräischen Gottesvorstellung konzentrieren. Dort kehrt die *absolute Bedeutung* ihrem Gehalte nach wieder, welche auf dem Felde der *Ästhetik* als Exponent des schlechthin Allgemeinen zum Gegenstand einer negativen Ausdruckskultur des Erhabenen gemacht wurde. Jedoch übernimmt Hegel seine ästhetische Fassung der Erhabenheit nicht, ohne die spezifische Struktur der Bedeutung am Orte des Gottesgedankens zu erörtern. Insofern Bedeutung nämlich als solche die Synthesis von Bedeutendem und Bedeutetem in sich begreift – Bedeutung ist immer „Bedeutung von...“ –, kommt der *absoluten Bedeutung* notwendig die negativitätslogische Struktur von Selbstbewußtsein zu.⁶² „[D]ie Religion der Erhabenheit“ ist deshalb „die Religion des Einen.“⁶³

Indessen wird die unbedingte Bedeutsamkeit des Allgemeinen nicht in der Weise eines starren Prinzips gefaßt. Vielmehr ist die Idealität des Göttlichen in Analogie zum religiösen Bewußtsein im Modus einer selbstbewußten Größe vorgestellt. Die ‚absolute Bedeutung‘ des ästhetischen Bewußtseins der Erhabenheit wird als „die absolute Macht, die Weisheit ist“⁶⁴ zum Gegenstand des religiösen Gemüts. Dergestalt bringt der hebräische Monotheismus die Einheit und Einzigkeit des Göttlichen als einer Instanz zur Geltung, die der Struktur des religiösen Subjekts selbst isomorph ist. Gleichwie dem subjektiven Vorstellen gegenüber die Mannigfaltigkeit der Gegenstände zu bloßen Objekten herabsinkt, wird die Sphäre der Weltgehalte angesichts der Bedeutsamkeit des Schöpfergottes ihres prinzipiellen Wertes entkleidet. Dies bedeutet für die sinnlichen Gehalte des gegenständlichen Bewußtseins, „daß sie nicht mehr für sich gelten in ihrer Unmittelbarkeit, sondern die Macht, die Selbständigkeit ist nur eine; alles andere ist ein nur Gesetztes, ein von dem Einen Abgehaltenes, denn er ist abstrakte Subjektivität.“⁶⁵

Es ist gerade der subjektivitätslogische Charakter des hebräischen Gottesgedankens, der das Moment der Erhabenheit des Absoluten auf religiösem Gebiet zu aktualisieren vermag. Die *absolute Bedeutung* des ästhetisch Erhabenen findet ihr religionsphänomenologisches Pendant am Orte der personalen Gottesvorstellung des Alten Testaments. Hier gibt das religiöse Subjekt seinem wesentlichen Gehalt eine durch und durch ideelle Form, die erst dem Bewußtsein selbst nach der Seite seiner Allgemeinheit entspricht. Das schlechthin Allgemeine ist „reine Subjektivität“⁶⁶.

Schleiermachers“, in: Kurt-Victor Selge (Hg.): *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*. Teilband 2, Berlin / New York 1985, 1157–1169. Zur Durchführung des Erhabenheitsbegriffs in Hegels *Ästhetik*-Vorlesung von 1820/21 vgl. v. Vf.: „Alttestamentlicher Monotheismus als Religion der Erhabenheit. Überlegungen zu Hegels Sicht der Religionsgeschichte“, in: Jörg Dierken / Arnulf von Scheliha / Sarah Schmidt (Hg.): *Reformation und Moderne: Pluralität – Subjektivität – Kritik. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle (Saale), März 2017* (SchlA Bd. 27), Berlin / Boston 2018, 157–167, hier: 162–166. Ebenso unterstreicht die erstmalige Apostrophierung des Judentums als Religion der Erhabenheit in der *Phänomenologie* (GW IX, 371) eher das Vorwalten der ästhetischen Perspektivierung dieser Gestalt des Religiösen, wenn Hegel solchermaßen einen Begriff aus der philosophischen Ästhetik des 18. Jahrhunderts aufgreift.

⁶² Vgl. *Bestimmte Religion*, 325.

⁶³ *Bestimmte Religion*, 323.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ *Bestimmte Religion*, 323f.

⁶⁶ *Bestimmte Religion*, 324.

Die Einheit Gottes nicht bloß als Einfachheit eines fixen Prinzips, sondern als lebendige Struktur vorgestellt zu haben,⁶⁷ markiert für Hegel die epochale Bedeutung der alttestamentlichen Religion. Dies überwiegt ebenso den möglichen Einwand des religiösen Formalismus einer solchen Bestimmung. „Sie ist auch formell, aber sie ist unendlich wichtig, und es ist kein Wunder, daß das jüdische Volk sich dies so hoch angerechnet hat, daß es den Gott als Einen verehrt. Denn daß er Einer ist, ist der Grund zur absoluten Geistigkeit, der Weg zur Wahrheit.“⁶⁸ Dergestalt markiert die Religion der Erhabenheit eine entscheidende Stufe des Bewußtseins auf dem Weg, das Absolute „nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“⁶⁹

Daß diese Subjektivität der absoluten Bedeutung keiner sinnlichen Gestaltung zugänglich sein kann, entspricht wiederum der Erhabenheit als dem Bewußtsein der Inkommensurabilität von Sinn und Sinnlichkeit. Das ästhetische Selbstbewußtsein der Symbolizität kommt als Bildlosigkeit des Göttlichen erneut zum Tragen, um der Würde seines schlechthin ideellen Gehalts gerecht zu werden.⁷⁰ Das religiöse Bewußtsein formuliert das eigene Unvermögen, auf dem Wege der Symbolisierung zu einem angemessenen Ausdruck des absoluten Sinns zu gelangen. Die Gottheit ist *reine Subjektivität*. „Dieser Eine ist deshalb gestaltlos, denn er ist reine Macht; alles Besondere ist darin als Negatives gesetzt, also als ihm nicht angehörig, als seiner unangemessen, seiner noch nicht würdig.“⁷¹ Im alttestamentlichen Bilderverbot reflektiert sich das Symbolisieren des religiösen Bewußtseins in sich selbst, um die Grenze seiner Reichweite zu ermessen. An der Subjektivität der absoluten Bedeutung Gottes strandet – ungeachtet ihrer religionstheoretischen Notwendigkeit – alle Bildung von Sinnbildern, die ihre Uneigentlichkeit nicht als solche sogleich artikulieren. „Es ist also das gestalt- und bildlose Wesen, nach außen nicht auf eine natürliche Weise für das Andere, sondern ist nur für den Gedanken, nur für den Geist.“⁷²

Dessen einziges Ausdrucksmedium auf dem Felde der Sinnlichkeit kann wiederum – bei aller Unangemessenheit – allein die Sprache sein. Wenn „alle diese Äußerlichkeit vernichtet“⁷³ ist vor der abstrakten Subjektivität, bleibt das klingend-verklingende Wort als Zeichen des Gedankens, um die Gestaltlosigkeit der reinen Idealität anzudeuten. Und so greift Hegel im Kontext der *Religionsphilosophie* ebenfalls auf (Pseudo-)Longins Würdigung des biblischen *fiat lux* (Gen 1) zurück, um die Religion der Erhabenheit zu charakterisieren. „Schon Longin, der Grieche, führt die erste Stelle aus dem Buche Mosis an: ‚Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht.‘ Es ist dies eine der erhebensten Stellen.“⁷⁴ Die Sprache dient – in ihrer sich selbst negierenden

⁶⁷ Vgl. *Bestimmte Religion*, 325: „Es liegt darin die Bestimmung der absoluten Wahrheit; es ist noch nicht die Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwicklung, aber es ist das Prinzip, ihre absolute Übereinstimmung mit sich selbst, die als konkret die Wahrheit ist.“

⁶⁸ *Bestimmte Religion*, 325.

⁶⁹ *Werke* 3, 23.

⁷⁰ Vgl. Brigitte Hilmer: *Scheinen*, 151.

⁷¹ *Bestimmte Religion*, 325.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ *Bestimmte Religion*, 332.

Sinnlichkeit⁷⁵ – einerseits als negativer Ausdruck der *abstrakten Subjektivität* der unbedingten Bedeutsamkeit des Schöpfers. Andererseits steht dieses ätherische Medium sinnbildlich für die absolute Grenze des religiösen Symbolisierens überhaupt. Das Selbstbewußtsein des Symbolischen tritt in der *Religion der Erhabenheit* als dessen Selbstvernichtung an der *absoluten Bedeutung* Gottes auf.⁷⁶

Schluß

Fragt man nach dem Zusammenhang von Kunst und Religion für das moderne Bewußtsein, so läßt sich unschwer eine ganze Reihe an Phänomenen der Konvergenz beider Beschreibungsebenen eröffnen – von der gewaltigen Naturerscheinung über den Sakralbau bis zum Ergriffensein im Sinfonie-Konzert. Kunsterleben und religiöse Selbstdeutung befruchten einander fraglos in vielen Bereichen. Für diese innere Affinität bietet gerade das Hegelsche Denken die begrifflichen Mittel der Erschließung dar. Dabei ist weniger an sein an der griechischen Plastik gewonnenes Verständnis des Kunstschönen zu denken als an die ästhetisch-religiöse Bestimmung der Erhabenheit. Letztere repräsentiert in paradigmatischer Weise den gemeinsamen Bezug von Kunst und Religion auf einen unbedingten Sinn, ohne beiderlei Formunterschiede zu nivellieren.

Am Orte des Erhabenen reflektiert das ästhetische Bewußtsein das ambivalente Verhältnis von abstrakter Bedeutung und sinnlicher Gestalt, um der Inkommensurabilität beider Momente angesichts der wesentlichen Idealität seines Gehalts inne zu werden. Ebenso dient das religiös Erhabene als Signatur für das Wissen um die Subjektivität dieses absoluten Sinns. Die absolute Bedeutung des ästhetischen Bewußtseins kondensiert in der reinen Subjektivität des religiösen Gehalts. Der Doppelcharakter des Erhabenen aktualisiert somit auf der begrifflichen Ebene die innige Berührung von *Kunst* und *Religion*, indem eine *ästhetische* Bestimmung zur Explikation *religiöser* Phänomene einen maßgeblichen Beitrag zu leisten vermag.

Literaturliste

Arndt, Andreas: „Wandlungen in Hegels Bild des Judentums“, in: Roderich Barth / Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövenner (Hg.): *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009* (SchlA Bd. 24), Berlin / Boston 2012, 417–429.

Barniske, Friedemann: „Alttestamentlicher Monotheismus als Religion der Erhabenheit. Überlegungen zu Hegels Sicht der Religionsgeschichte“, in: Jörg Dierken / Arnulf von Scheliha / Sarah Schmidt (Hg.): *Reformation und Moderne: Pluralität –*

⁷⁵ Vgl. ebd.: „Gott sprach; es wird von seiner Wirksamkeit gesprochen; diese Wirksamkeit bildlich, äußerlich darzustellen, ist sprechen. Das Wort ist jedoch das Müheloseste; sowie es gesprochen ist, ist es verschwunden.“

⁷⁶ Vgl. ebd.: „Die Erhabenheit ist die Idee, die sich äußert, die sich zur Manifestation bringt, aber so, daß sie in diesem Erscheinen an der Realität zugleich sich auch zeigt als erhaben über dieses Erscheinen, über diese Realität, so daß diese Realität zugleich auch als negiert gesetzt ist, so daß die erscheinende Idee erhaben ist über das, woran sie erscheint, so daß die Erscheinung ausgedrückt wird als unangemessen.“

Subjektivität – Kritik. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle (Saale), März 2017 (SchIA Bd. 27), Berlin / Boston 2018, 157–167.

Barniske, Friedemann: *Hegels Theorie des Erhabenen. Grenzgänge zwischen Theologie und philosophischer Ästhetik* (BHTh 190), Tübingen 2019.

Barth, Ulrich: „Bewußtsein und Geist. Überlegungen zu Hegels frühem Hauptwerk“, in: ders.: *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen 2014, 191–204.

Bassan, Fiorella: *Immagine e Figurazione. Hegel Warburg, Bataille*, Rom 2013.

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Aesthetica*, Frankfurt an der Oder 1750 / ND Hildesheim / New York 1970.

Bertinetto, Alessandro: „Negative Darstellung. Das Erhabene bei Kant und Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 4 (2006) 124–151.

Brandt, Reinhard: „Beobachtungen zum Erhabenen bei Kant und Hegel“, in: Christel Fricke (Hg.): *Das Recht der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 215–228.

Burke, Edmund: *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*. Übersetzt von Friedrich Bassenge. Neu eingeleitet und hg. von Werner Strube, Hamburg 1989.

Düsing, Klaus: „Hegels Theorie der Einbildungskraft“, in: Franz Hespe / Burkhard Tuschling (Hg.): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 297–320.

Fritz, Martin: *Vom Erhabenen. Der Traktat ‚Peri Hypsous‘ und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert* (BHTh 160), Tübingen 2011.

Fritz, Martin: „Von der heiligen Poesie der Hebräer. Eine Relektüre des schriftthermeneutischen Klassikers von Robert Lowth (1710–1787)“, in: *Kerygma und Dogma* 57 (2011), 90–111.

Graf, Friedrich Wilhelm / Wagner, Falk (Hg.): *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart 1982.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, hg. von Wolfgang Bonsiepen (†) und Klaus Grotzsch, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke (GW)* Band 13, Hamburg 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, hg. von Niklas Hebing, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke (GW)* Band 28,1. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823, Hamburg 2015.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808ff.), in: ders., *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808–1817)*. *Werke 4*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, 9–69.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. *Werke 3*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*. Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon und Karsten Berr, Frankfurt am Main 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826 Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*. Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Bernadette Collenberg-Plotnikov unter Mitarbeit von Francesca Iannelli und Karsten Berr, München 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion*. Neu hg. von Walter Jaeschke (PhB 460), Hamburg 1994.

Herder, Johann Gottfried: *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*. 2 Teile, Dessau 1782–1783, in: ders.: *Schriften zum Alten Testament*, hg. von Rudolf Smend, Frankfurt am Main 1993 (= *Werke in zehn Bänden*, Bd. 5), 661–1301.

Hilmer, Brigitte: *Scheinen des Begriffs. Hegels Logik der Kunst* (Hegel-Deutungen Bd. 3), Hamburg 1997.

Jaeschke, Walter: „Kunst und Religion“, in: Friedrich Wilhelm Graf / Falk Wagner (Hg.): *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart 1982, 163–195.

Jaeschke, Walter: „Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers“, in: Kurt-Victor Selge (Hg.): *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*. Teilband 2, Berlin / New York 1985, 1157–1169.

Jaeschke, Walter: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft. Beilage. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Mit Einleitungen und Bibliographie hg. von Heiner F. Klemme. Mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti (PhB 507), Hamburg 2009.

Kwon, Jeong-Im: *Hegels Bestimmung der Kunst. Die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, München 2001.

Kwon, Jeong-Im: „Die Metamorphosen der ‚Symbolischen Kunstform‘“, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.): *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von*

philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst (Hegel-Studien Beiheft 34), Bonn 1992, 41–89.

Leuze, Reinhard: *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975.

Longinus: *Vom Erhabenen*, griech. / dt. Hg. / Übers. von Otto Schönberger, Stuttgart 1988.

Lowth, Robert: *De sacra poesi hebraeorum praelectiones academicae oxonii habitae*, London 1753, Oxford 1775 (ND London 1995).

Pinkard, Terry: „Symbolic, Classical and Romantic Art“, in: Stephen Houlgate (Hg.): *Hegel and the Arts*, Evanston Ill. 2007, 3–28.

Ringleben, Joachim: *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*, Berlin / New York 1977.

Schiller, Friedrich: *Vom Erhabenen*, in: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20, Weimar 1962, 171–195 (NA 20).

Schiller, Friedrich: *Über das Erhabene* (1801), in: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 21, Weimar 1963, 38–54 (NA 21).

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Hg. von Günter Meckenstock, Berlin / New York 2001.

Speight, Allen: „The Symbolic Form of Art“, in: Birgit Sandkaulen (Hg.): *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik* (Klassiker Auslegen Bd. 40), Berlin / Boston 2018, 73–97.

Wagner, Falk: „Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff – Zur Rekonstruktion des religionsphilosophischen Grundproblems der Hegelschen Philosophie“, in: ders.: *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989, 204–232.

Zuidervaart, Lambert: „Art, Religion and the Sublime: After Hegel“, in: *The Owl of Minerva* 44/1–2 (2012) 119–142.