

EMANUELE CAFAGNA

POSITIVITÄT UND POLEMIK

*Hegel als Leser der „Reden über die Religion“ von Schleiermacher*

ABSTRACT: H.s dispute with Schleiermacher in Berlin had as its premise his reception of Schleiermacher's *Reden über die Religion*. My intention is to clarify the history of this reception by arguing that H.'s Frankfurt writings already contain signs that he read Schleiermacher's work. Differently from previous interpretations, however, I will not support the hypothesis that, during his Frankfurt period, H. was influenced by Schleiermacher's concept of religion. My contention is that, from the very beginning, H. opposed Schleiermacher's concepts of positivity and polemics as specific features of the Christian religion. This interpretation is confirmed by an analysis of the works that H. wrote in the Jena period, such as *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, *Glauben und Wissen* and *Phänomenologie des Geistes*. By carefully reading these works, it is possible to establish, in contrast to previous scholarship, that H.s approach to Schleiermacher's idea of the Christian religion remained consistent over time. A final aspect that I will consider is the persistence of H.s views on the broader significance of Schleiermacher's *Reden über die Religion* – an aspect that emerges from a closer analysis of some crucial sentences in the *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Die Veröffentlichung von Band 1 des *Christlichen Glaubens* war für den Berliner Hegel Anlaß zu einer offenen Stellungnahme gegen den Religionsbegriff Schleiermachers. Mit seinem „Vorwort“ zu *Hinrichs Religionsphilosophie* trug Hegel einen Streit in die Öffentlichkeit, dessen Motive nicht nur die kirchenpolitischen Perspektiven Preußens, sondern auch die Bedeutung einer christlichen Lehre für die Bildung seiner Zeit betrafen. Denn der polemische Eifer Hegels verdankte sich vermutlich der Ansicht, daß *Der christliche Glaube* Bezugspunkt für die Lehre einer zukünftigen vereinigten evangelischen Kirche werden könnte.<sup>1</sup> Doch neben

<sup>1</sup> Wie sein Briefwechsel mit Hinrichs bezeugt, glaubte Hegel vor dem Ausbruch des sog. Agendenstreits, daß Schleiermacher einen wirksamen Einfluß auf die kirchenpolitischen Reformbestrebungen der Krone haben konnte. Für diesen Fall wollte er im Gegenzug Daub und

diesem Umstand, der Hegel zu seinem Eingriff in die zeitgenössische Debatte trieb, wollte er in erster Linie eine Neuheit der wissenschaftlichen Leistung Schleiermachers herausstellen. Während Schleiermacher in seiner Theorie der früheren Phase die Möglichkeit der Bestimmung einer orthodoxen Lehre für die wahre Religion programmatisch abgelehnt hatte, wurde seine Lehre jetzt zur Grundlage einer neuen Dogmatik.

Hegel hat die beiden Bände der *Glaubenslehre* gelesen und mit Anmerkungen versehen, so wie er den Schleiermacher-Aufsatz *Ueber die Lehre von der Erwählung; besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen* gelesen oder zumindest durchgeblättert hat.<sup>2</sup> Eine Untersuchung zu seiner Beschäftigung mit diesen Texten ist aber nicht ausreichend, um seine Idee von Schleiermachers Religionsbegriff zu skizzieren. Die Kenntnis von dessen späteren Werken hat Hegels Urteil vermutlich kein neues Element hinzugefügt, denn es war durch die Lektüre des einflußreichen Jugendwerks *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* endgültig festgelegt. In dem im September 1799 anonym erschienenen Werk erblickte Hegel nicht nur ein meisterhaftes Prosastück, sondern einen besonderen Beitrag zur nachkantischen Philosophie, dessen Eigenheit er sogleich erkannte. Diese erste Begegnung, die eine bestimmte Phase der Schleiermacherschen Philosophie betraf, hat sein Bild von ihr entscheidend geprägt.

Es wird im Folgenden nicht gefragt, ob Hegels starres Bild des Schleiermacherschen Denkens dessen in Wahrheit wechselhafter philosophischer Entwicklung gerecht wird.<sup>3</sup> Vielmehr werden Elemente zur Erklärung der Entstehung

Schwarz nach Berlin einladen, um über die Berliner Theologie zu konferieren. – Vgl. *Hegel an Hinrichs*, 7.4.1822. – In: *Johannes Hoffmeister (Hg.): Briefe von und an Hegel*. Band 2. Hamburg 1952. 304–306. – Über diese Ereignisse und die Berliner Auseinandersetzung Hegels mit Schleiermacher vgl.: *Walter Jaeschke: Paralipomena hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers*. – In: *Kurt-Victor Selge (Hg.): Internationaler Schleiermacher-Kongreß*. Band 2. Berlin 1984. Berlin/New York 1985. 1157–1169; *Walter Jaeschke: Schleiermacher und Hegel*. Neue Ausgaben und alte Fragen. – In: *Hegel-Studien*. Bonn. 23 (1988), 327–341.

<sup>2</sup> Hegel erwähnt den Aufsatz *Ueber die Lehre von der Erwählung*, der 1819 im ersten Band der von Schleiermacher herausgegebenen *Theologischen Zeitschrift* erschien, in einem Brief an Daub. – Vgl.: *Hegel an Daub*, 9.5.1821. – In: *Johannes Hoffmeister (Hg.): Briefe von und an Hegel*. A.a.O. 262. – Zu Hegels Kenntnis der *Glaubenslehre* vgl. seine Notizen zu Band 2 der *Glaubenslehre*. – In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Exzerpte und Notizen (1809–1831)*. – In: *ders.: Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Band 22. Herausgegeben von Klaus Grotzsch. Hamburg 2013. 90–95.

<sup>3</sup> Über die Vielfältigkeit von Schleiermachers Philosophie, die aufgrund ihrer Gleichsetzung mit seiner frühromantischen Religionstheorie und später mit seiner Dogmatik schon von seinen Zeitgenossen erkannt wurde, vgl.: *Andreas Arndt: Dialektik und Transzendentalphilosophie*. Schleiermacher und die Klassische Deutsche Philosophie. – In: *ders.: Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. Berlin/Boston 2013. 18–28, insb.18.

dieses Bildes angeboten, die zu bestimmen suchen, worin die Eigenheit Schleiermachers nach Hegel besteht. Man kann mit der alten und manchmal noch heute vorgebrachten These der Hegel-Forschung übereinstimmen, daß Hegel die *Reden* kurz nach ihrer Veröffentlichung las und daß die Manuskripte aus der Frankfurter Periode Spuren dieser frühen Rezeption erkennen lassen. Im Gegensatz zur Ansicht früherer Interpreten erscheint es mir aber nicht belegbar zu sein, daß Hegels Interesse v.a. durch Schleiermachers Bestimmung des Wesens der Religion erweckt wurde. Meine Hypothese lautet vielmehr, daß Hegel sich schon in Frankfurt v.a. mit Schleiermachers Begriff von der Positivität der Religion sowie mit seinem Begriff von Polemik als spezifische Kennzeichnung der Positivität des Christentums kritisch auseinandergesetzt hat. Dieses herausgezogene Begriffspaar, also Positivität und Polemik, erlaubt es Hegel, die in den *Reden* dargelegte Religionsauffassung als eine falsche Antwort auf die Bedürfnisse der Zeit und als einen nur scheinbaren Ausweg aus der Krise der Transzendentalphilosophie zu charakterisieren.

Zur Erklärung dieser Thesen werden in den ersten zwei Abschnitten seine letzten Schriften aus der Frankfurter Periode in Betracht gezogen. Im dritten und vierten Abschnitt werden sodann Hegels explizite Stellungnahmen zu den *Reden* in einigen Werken aus der Jenaer Zeit, und zwar in der *Differenzschrift*, in *Glauben und Wissen* und der *Phänomenologie des Geistes*, analysiert. Am Schluß werden die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* kurz betrachtet, um darzulegen, daß die frühe Hegelsche Typisierung von Schleiermachers Position noch zu Beginn der Berliner Zeit wiederzufinden ist.

### I. Die Definition der Religion

Hegel erwähnt die *Reden über die Religion* erst in Jena ausdrücklich. Spuren einer frühzeitigen Rezeption des Werks werden jedoch von einigen Interpreten schon in den letzten Schriften aus der Frankfurter Periode ausgemacht. Bekanntlich behauptete Dilthey als erster, daß sich an den Aufzeichnungen Hegels vom September 1800 „eine Vertiefung seines Religionsbegriffs unter dem Einfluß von Schleiermacher“ belegen läßt.<sup>4</sup> Zur Rechtfertigung seiner Behauptung zitiert Dilthey u.a. die Stelle, die immer wieder herangezogen wurde, um zu beweisen, daß sich in diesem Text eine Auseinandersetzung Hegels mit Schleiermacher erkennen lasse, wobei Dilthey gerade in dieser Hegelschen Wendung eine Formel

<sup>4</sup> Vgl.: Wilhelm Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*. – In: ders.: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*. – In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Band 4. Leipzig/Berlin 1925. 149.

las, in der dessen Aufzeichnungen sich von Schleiermacher trennen.<sup>5</sup> Es handelt sich um die Definition der Religion aus dem ersten der beiden Fragmente *Über Religion*, die Karl Rosenkranz einst mit einem „System der gesamten Philosophie“ in Zusammenhang brachte.<sup>6</sup> Dort wird die Religion als die „Erhebung des Menschen nicht vom Endlichen zum Unendlichen [...] sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben [...]“<sup>7</sup> bestimmt. Bei aller Unterschiedlichkeit der Urteile über den angeblich positiven Einfluß Schleiermachers auf Hegel stimmen einige Interpreten darin überein, daß Hegels Definition bei der Schleiermacherschen Abhandlung Anleihen mache. Schleiermachers wie Hegels Bestimmung der Religion habe ihre Grundlage in der Beziehung des Endlichen mit dem Unendlichen, deren Analyse unbestreitbar im Zentrum der zweiten *Rede* steht.<sup>8</sup>

Obwohl Schleiermacher herausstellt, daß das Wesen der Religion in der Entfaltung dieser Beziehung besteht, fehlt in der zweiten *Rede* jedwede Charakterisierung derselben als „Erhebung“. Stattdessen behauptet Schleiermacher eine Immanenz des Unendlichen im Endlichen, die dem Wissen und Handeln der Menschen und ihren reflexiven Verfahren vorausgesetzt werden muß. Denn im Gegensatz zu Metaphysik und Moral besteht das Wesen der Religion gerade in der Bewahrung der Individualität dieser Immanenz, deren unbegrenzte Mannigfaltigkeit die einzig wahre Manifestation des Unendlichen sei. Die „Paßivität“, wonach die Religion sich vom unmittelbaren Einfluß des Universums „ergreifen und erfüllen“<sup>9</sup> läßt, geht der Trennung des Bewußtseins und des

<sup>5</sup> Ebd., 150.

<sup>6</sup> Karl Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlin 1844. 94.

<sup>7</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Frühe Schriften II*. Bearbeitet von Friedhelm Nicolini †, Ingo Rill und Peter Kriegel. Herausgegeben von Walter Jaeschke. – In: *ders.: Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Band 2. Hamburg 2014. 343. (Im Folgenden: *GW 2*) – Am Schluß des Manuskripts findet sich die handschriftliche Datierung „14. September 1800“. – Vgl. dazu den „Editorischen Bericht“. – Ebd., 654.

<sup>8</sup> Trotz mancher Zweifel und der Inklusion Schleiermachers in eine Gruppe, die u.a. Jacobi, Herder und Hölderlin umfaßt, ist dies die Interpretation von: Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Band 2. Tübingen 1924. 145. – Haering hält es für wahrscheinlich, daß Hegel sich hier mit Schleiermacher auseinandersetzt. – Vgl.: Theodor Haering: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Band 1. Leipzig 1929. 540. – Diese Meinung teilt auch: Heinz Kimmerle: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels System der Philosophie in den Jahren 1800–1804*. Bonn 1970. 108. (*Hegel-Studien*. Beiheft 8) – Eine Stellungnahme gegen die Vorstellung, daß Hegels Gesprächspartner in diesen Fragmenten Schleiermacher sei, findet sich in: Walter Jaeschke: *Die Vernunft in der Religion*. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. 132.

<sup>9</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. – In: *ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*. Herausgegeben von Günter Meckenstock. – In: *ders.: Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Hans-Joachim Birkner und Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge. Erste Abteilung. Schriften und Entwürfe. Band 2. Berlin/New York 1984. 185–326; hier: 211.

Vorstellungsvermögens voraus. Diese Passivität bringt dann weder die „Realität der Welt und ihre Gesetze“ hervor, wie die Metaphysik sie aus sich selbst „ent-spinnet“, noch ein „System von Pflichten“, wie die Moral es aus der Natur des Menschen „entwickelt“,<sup>10</sup> sondern nur die Erscheinung der „ununterbrochenen Tätigkeit“<sup>11</sup> des Universums anhand der spontanen Reaktion des Gemütes, auf die Schleiermacher mit dem Gefühlsbegriff verweist.<sup>12</sup> Der Indifferenzpunkt zwischen Anschauung und Gefühl enthält nach Schleiermacher das Unendliche, denn er läßt das Universum in seiner unbegrenzten Pluralität erscheinen, ohne es mit der Einheit der Welt und ihren allgemeinen Prinzipien zu verwechseln.

Wie für Schleiermacher gehört die Religion auch für Hegel im ersten der beiden Fragmente *Über Religion* zu einer Dimension, in der die Reflexion des Bewußtseins nicht grundlegend ist. Anders als Schleiermacher betrachtet er das Endliche und das Unendliche jedoch als zwei im Verhältnis zueinander stehende Ebenen, deren Vereinigung weniger eine augenblickliche Erscheinung des Unendlichen als ein allgemeines Resultat darstellt. Darüber hinaus wendet Hegel die Adjektive „endlich“ und „unendlich“ auf einen Inhalt an, und zwar auf den Geist, dessen Leben genau darin besteht, Endlichkeit und Unendlichkeit in der Objektivität einer historischen Welt übereinstimmen zu lassen. Diese Übereinstimmung bedeutet nicht, daß der endliche Mensch in der Welt unendlich sei oder werden könne. Vielmehr lautet Hegels These, daß das Leben des Geistes auch bei seiner Endlichkeit unendlich bleiben kann, wenn die Reflexion ihre Verbindung nicht trennt. Hinzuzufügen ist, daß diese Idee nicht erst in diesem Fragment dargestellt wird. Auch anderswo findet man ähnliche Überlegungen zum Zusammenhang von Endlichkeit und Unendlichkeit.<sup>13</sup> Das Besondere am ersten Fragment ist eher die Betonung der „Erhebung“ i.S. der vom Menschen erkannten Möglichkeit, an einem unendlichen Geistesleben teilnehmen zu können.

Zur Erläuterung dieser Möglichkeit enthält das erste Fragment weder eine Analyse des Geistesbegriffs noch einen Beweis des Übergangs von der Natur zum Geist. Vielmehr verteidigt es die Plausibilität der These, daß der Mensch ein Bewußtsein von sich selbst als geistiges Individuum haben kann. Nach Hegel kann das individuelle Leben des Menschen nämlich nicht nur aus seiner Reflexion auf die natürliche Objektivität, d.h. aus seiner Entgegensetzung

<sup>10</sup> Ebd., 208.

<sup>11</sup> Ebd., 214.

<sup>12</sup> Ebd., 218.

<sup>13</sup> Vgl. Text 58 (*Man kann den Zustand ...*) der Frankfurter Manuskripte: „[...] der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist; die Reflexion die das Leben trennt, kan es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet, gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegengesetzt [...]“. – In: *GW* 2, 260.

zu einer äußerlichen Natur und aus der Vereinigung seiner Einzelheit mit allgemeinen Naturgesetzen bestimmt werden. Das endliche Bewußtsein kann auch auf ein geistiges Objekt reflektieren, das „nichts reflektirtes, todes in sich trägt.“<sup>14</sup> In diesem Objekt, das anders als die natürliche Objektivität nie Gegenstand einer denkenden oder betrachtenden Einsicht werden kann, fällt das geistige Leben jedes einzelnen Menschen mit der Einheit der Mannigfaltigkeit, an der es teilhat, zusammen. Genau darin besteht die Unendlichkeit des Geistes: in der Verwirklichung dieser Einheit zwischen der subjektiven Haltung eines geistigen individuellen Lebens und der objektiven geistigen Welt. Diese geistige Unendlichkeit werde vom Menschen „Gott“ genannt,<sup>15</sup> und das Beten könne als ein Tun interpretiert werden, in dem der Mensch das Bewußtsein der Überwindung jeglicher Trennung zwischen seinem Leben und der Objektivität des Geistes bestätigt: „wenn er [der Mensch] das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich ausser sich, weil er selbst ein beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich ausser sich, dem beschränkten, setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an.“<sup>16</sup>

Diese Theorie der Unendlichkeit des Geisteslebens, deren Züge der Definition der Religion im ersten der zwei Fragmente *Über Religion* zugrunde liegen, verbietet es, die These vom Einfluß Schleiermachers auf die Hegelsche Definition der Religion für plausibel zu halten. Freilich könnte man behaupten, daß Hegels Definition eine implizite Stellungnahme gegen das Wesen der Religion verrate, wie es in den *Reden* bestimmt wird. Doch auch diese These erscheint unwahrscheinlich, da für die Rolle einer solchen Gegenfolie bessere Kandidaten zu finden sind. Die nächstliegende Hypothese ist, daß Hegel mit seiner Definition der Religion auf eine einflußreiche Kennzeichnung des Gegensatzes zwischen Dogmatismus und Kritizismus anspielt, die Schelling in seinen *Philosophischen Briefen* erstmals vornahm.<sup>17</sup> Schelling kennzeichnete das Problem eines Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen als die Hauptaufgabe des Dogmatismus, dem der Kritizismus widersprach, indem er hingegen versuchte,

<sup>14</sup> Ebd., 343.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Schelling empfahl Hegel den zweiten Teil der *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. – Vgl.: *Schelling an Hegel*, Januar 1796. – In: *Johannes Hoffmeister (Hg.): Briefe von und an Hegel*. Band 1. A.a.O. 36. – Hegel hat diese Schrift von Schelling in einem heute verschollenen Brief beurteilt. – Vgl.: *Schelling an Hegel*, 20.6.1796. – In: Ebd. 37. – Zur Eigentümlichkeit der Postulatenlehre in den Frühschriften Schellings vgl.: *Klaus Düsing: Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*. – In: *Rüdiger Bubner (Hg.): Das älteste Systemprogramm*. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. Bonn 1973. 53–90, insb. 67. (Hegel-Studien. Beiheft 9)

vom Endlichen zum Unendlichen zu gelangen.<sup>18</sup> Die Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* und Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* werden zum Begegnungspunkt des Kritizismus mit dem besten Dogmatismus, den Schelling typischerweise mit der Philosophie Spinozas identifiziert. Wie Kant habe nämlich auch Spinoza die Unmöglichkeit einer theoretischen Erfassung des Absoluten bewiesen und seine Erreichung stattdessen als Forderung des Handelns gesetzt, doch ihre jeweilige Ethik weise einen wesentlichen Unterschied auf. Während der Dogmatismus Spinozas die Beziehung des Endlichen mit dem Absoluten als eine Selbstvernichtung verstehe, erfasse der Kritizismus das Erreichen des Absoluten in einem Objekt als eine nie zu verwirklichende, unendliche Aufgabe.<sup>19</sup>

Wenn Hegel im ersten der zwei Fragmente *Über Religion* im Anschluß an die Definition der Religion schreibt, „was Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde“ sei ein „Seyn ausser der Reflexion“,<sup>20</sup> dann nimmt er damit auf die Transzendentalphilosophie und ihre Transformationen, nicht aber auf deren Kritiker Bezug. Nach Hegel ist die Religion mit ihren historischen Verwirklichungen und nicht die Tendenz einer absoluten Subjektivität die Tätigkeit, in deren Immanenz das Absolute als Prinzip der Handlung seine weltliche Existenz entfaltet. In diesem Zusammenhang haben Hegels Überlegungen zur systematischen Stellung von Philosophie und Religion keine Verwandtschaft mit der Unterordnung der von Schleiermacher in der zweiten *Rede* als streitende Teile der Philosophie dargestellten Metaphysik und Moral unter die Religion.<sup>21</sup> Zwar schreibt Hegel, daß die „Philosophie [...] mit der Religion aufhören“ müsse,<sup>22</sup> doch will er damit der Religion und ihrem Wissen keine grundlegende Priorität über die Philosophie zuschreiben. Vielmehr will er behaupten, daß das Objekt der Religion auch die Reflexionsphilosophie in einer systematischen

<sup>18</sup> Vgl.: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. – In: *ders.: Werke 3*. Herausgegeben von Hartmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs und Annemarie Pieper. – In: *ders.: Historisch-Kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner †. Reihe I: Werke 3. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982. 1–112; hier: 83.

<sup>19</sup> Ebd., 102.

<sup>20</sup> *GW 2*, 344.

<sup>21</sup> Vorsichtig verteidigt Haering die These von Schleiermachers Einfluß auf Hegel hinsichtlich der Überordnung der Religion über die Philosophie. – Vgl.: *Theodor Haering: Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. A. a. O. 560. – Mit größerer Überzeugung vertritt diese Hypothese *Heinz Kimmerle: Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. A. a. O. 270. – Einen überzeugenden Ansatz in der Problematik, der auch den späteren Wandel der Schleiermacherschen Position zum Verhältnis von Religion und Philosophie berücksichtigt, vertritt: *Andreas Arndt: Philosophie und Religion bei Schleiermacher und Hegel*. – In: *ders.: Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. A. a. O. 240–247.

<sup>22</sup> *GW 2*, 344.

Entwicklung einordnet, die ihre Gegensätze relativiert. Eine dialektische Betrachtung des Absoluten muß die Spekulation davor bewahren, die Reflexivität des Wissens auf das Absolute zu projizieren, wie es schon in der Religion als objektive Überwindung der Reflexivität des Bewußtseins der Fall ist.<sup>23</sup> Die Möglichkeit eines unendlichen Lebens für den einzelnen Menschen stimmt auf anderen systematischen Ebenen mit der Wirklichkeit des Absoluten und seiner Selbsterkenntnis überein.

Hegels Suche nach einer Theorie, welche die Beziehung des Absoluten mit dem Endlichen ohne die Mittel der Postulatenlehre begreift, bildet zudem eine gewisse Kontinuität zwischen dem ersten und dem zweiten Fragment, obwohl sie nicht unmittelbar aufeinanderfolgen. Am Ende des letzteren wird seit langem eine Bezugnahme auf Fichtes *Appellation an das Publikum* und auf eine Subjektivität, deren Idee Moral und Religion vereinigt, gesehen.<sup>24</sup> Die „Seeligkeit, in welcher das Ich alles, alles entgegengesetzt, unter seinen Füßen hat“,<sup>25</sup> wird von Hegel nicht als eine notwendige Bestimmung der Religion verstanden, sondern als die Erscheinung einer Krisenzeit, in der unglückliche Völker die Möglichkeit eingeübt haben, ihr endliches Leben zum unendlichen Leben zu erheben. Wenn das endliche Leben eines Volkes von seiner Unendlichkeit getrennt wird, meint Hegel, dann stellen auch diejenigen Konzeptionen, die das Streben nach dem Absoluten als Wissensprinzip eines göttlichen Wesens setzen, eine Entfernung vom Absoluten dar. Weder eine Auffassung, die die Beziehung zu Gott als eine Vernichtung des Endlichen im ewigen Objekt verstehe, noch eine solche, die sie als ein unendliches Streben des Subjekts interpretiere, könnten das Absolute als ein „Seyn ausser der Reflexion“ wahrhaft erfassen: „Wenn die Trennung unendlich ist, so ist das Fixiren des subjektiven oder objektiven gleichgültig, aber die Entgegensetzung bleibt, absolutes Endliches gegen absolutes Unendliches [...]“<sup>26</sup>

Dieser Schluß macht es sehr wahrscheinlich, daß sich auch das zweite Fragment hauptsächlich mit der Transzendentalphilosophie und ihrer Vollendung in der Frühphilosophie Schellings befaßt. Dennoch hat man geglaubt, auch in diesem Fragment eine eindeutige Spur der Schleiermacherschen Bestimmung des Wesens der Religion gefunden zu haben, weil Hegel am Anfang des Fragments von einem „göttlichen Gefühl“ spricht, das „dadurch vervollständigt“ wird,

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Vgl. Otto Pöggeler: *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*. – In: Rüdiger Bubner (Hg.): *Das älteste Systemprogramm*. A.a.O. 211–259, insb. 216; Panajotis Kondylis: *Die Entstehung der Dialektik*. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802. Stuttgart 1979. 497.

<sup>25</sup> *GW* 2, 348.

<sup>26</sup> Ebd.



„daß Reflexion hinzukommt, über ihm verweilt [...]“.“<sup>27</sup> Doch ist der Hinweis auf das Gefühl als solches kein Beweis für Schleiermachers Einfluß auf den Hegelschen Text. Den Ausdruck „göttliches Gefühl“ findet man in den *Reden* nicht, und wie einige Interpreten bereits festgestellt haben, könnte man darin mit derselben Berechtigung einen Hinweis auf Jacobi und sein Glaubensgefühl erblicken.<sup>28</sup>

Allerdings ist auch diese Hypothese nicht ganz überzeugend, denn Hegel scheint sich hier weniger mit irgendeinem Gesprächspartner kritisch auseinanderzusetzen, als seine eigene Position zu entfalten. Mit dem Ausdruck „göttliches Gefühl“ drückt er die Teilnahme des endlichen Bewußtseins an dem unendlichen Geistesleben aus, das im ersten Fragment die Religion definiert. Über diesem Gefühl verweilt die Reflexion, weil der Mensch in Glaubenssachen spürt, daß sein Leben von der Unendlichkeit des Geisteslebens ununterscheidbar ist, obwohl sein endliches Bewußtsein sich vor die Äußerlichkeit der Objektivität des Geisteslebens stellt. Da diese Objektivität an sich nicht reflexiv ist, kann man die eigene Subjektivität von der Objektivität des Geistes unterscheiden, ohne die objektive Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit in Frage zu stellen. Man hat aber den Eindruck, daß in diesem Fragment die allgemeine Definition der Religion auf eine bestimmte Religion, nämlich das Christentum, angewendet wird, wo die Reflexivität eine komplexere Beziehung mit der Objektivität des Geistes unterhält. In den alten Religionen wurde die äußere Wirklichkeit des objektiven Geistes von der „Morgengegend des Tempels“<sup>29</sup> selbst verkörpert, und die Verehrer fanden in einem „Platz“,<sup>30</sup> also in dem reinen inneren Raum des Tempels, die Anwesenheit des Objekts ihres Glaubens. In der Antike konnte sich der konkrete äußere Raum, der auch Gegenstand der Sinne war, mit dem möglichen Objekt des Geistes decken. Diese für die Reflexivität des Bewußtseins unmittelbare Übereinstimmung ist nach Hegel für das Christentum nicht mehr denkbar, weil die Objektivität des Geistes nicht nur die äußere Räumlichkeit, sondern auch die Unermeßlichkeit der inneren Gesinnung einbegreifen soll.

<sup>27</sup> Ebd., 345. – Für einen eindeutigen Hinweis auf Schleiermacher plädiert *Otto Pöggeler: Hegels Kritik der Romantik*. Bonn 1956. 233.

<sup>28</sup> Zur Abhängigkeit dieses Satzes von Jacobi vgl.: *Dietz Lange: Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers*. – In: *Hegel-Studien*. Bonn. 18 (1983), 202–224, insb. 211; *Shen Zhang: Hegels Übergang zum System*. Eine Untersuchung zum sogenannten „Systemfragment von 1800“. Bonn 1992. 72 f. (*Hegel-Studien*. Beiheft 32) – Für eine Heranziehung dieser Stelle, um Nähe und Differenz zwischen Schleiermacher und Hegel zum Verhältnis zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu erläutern, vgl.: *Joachim Ringleben: Schleiermachers Reden ‚Über die Religion‘ und Hegels ‚Theologische Jugendschriften‘*. Einige Beobachtungen zu ihrem Verhältnis. – In: *Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthövener (Hgg.): 200 Jahre „Reden über die Religion“*. Band 1. Berlin/New York 2000. 416–443, insb. 439–440.

<sup>29</sup> *GW* 2, 345.

<sup>30</sup> Ebd.

Auf diese Schwierigkeit, eine äußere Objektivität für die innere Frömmigkeit der Gesinnung zu finden, spielt Hegel vermutlich an, wenn er von einer in „Ansehung des Gegenstands“ gesetzten „Antinomie“ spricht.<sup>31</sup> Die fragmentarische Natur des Manuskripts verhindert es, die Parallelität dieser Antinomie des Raumes mit einer früher beschriebenen Antinomie der Zeit vollkommen zu verstehen. Wenigstens hypothetisch läßt sich jedoch formulieren, welche Religionsmodelle die Antinomie des Raumes andeutet. Während die These die ältesten Religionen im allgemeinen Sinn berücksichtigt, zieht die Antithese, in der Hegel einen Vers aus Luthers Lied *Gelobet seist Du, Jesu Christ* erwähnt,<sup>32</sup> eine bestimmte Form der protestantischen Subjektivität in Betracht. Genau wie die ältesten Religionen, die für die Unermeßlichkeit ihres Gottes keinen Raum vorsahen, habe auch diese Form der protestantischen Subjektivität kein angemessenes äußeres Objekt für ihre Frömmigkeit. Dieser Antinomie, deren beide Gegenpositionen falsch sind, stellt Hegel seine eigene Position entgegen. Das durch Reflexion ergänzte göttliche Gefühl sei insofern die Überwindung beider Positionen, als es sowohl die reine räumliche Objektivität als auch die reine innere Subjektivität überwinde. Beim Christentum stehe die Lebendigkeit der subjektiven Gesinnung mit einem äußeren Leben im Einklang, dessen Objektivität dasselbe geistige Wesen teile wie das individuelle Leben.

Demzufolge kann die Objektivität des Geistes die Notwendigkeit eines „Schicksal[s]“ besitzen – auch wenn sie die Notwendigkeit des Raums nicht besitzt –, weil diese Objektivität der Lebendigkeit des individuellen Lebens nicht widerspricht.<sup>33</sup> Die Aufzeichnungen im Text des zweiten Fragments, die auf die Erklärung des Ausdrucks „göttliches Gefühl“ folgen, sind allesamt Beispiele dieser vollkommenen Übereinstimmung der Reflexivität des endlichen Bewußtseins mit der Objektivität des geistigen Lebens, welches das Christentum entwickelte, indem es das geistige Leben des Judentums und seine Positivität aufhob. Trotz einiger Hinweise auf den christlichen Gottesdienst und die entsprechende Ästhetisierung der Frömmigkeit stellen diese Zeilen somit keine ausdrückliche Auseinandersetzung mit Schleiermachers Definition der Religion dar. Stattdessen könnte das hier von Hegel entfaltete Bild des Christentums und seiner Positivität – wie im Folgenden belegt werden soll – implizit als Gegenmodell zu Schleiermachers Theorie des Christentums gelesen werden.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd. – Zur Zurückführung des Verses auf das Weihnachtslied Luthers vgl.: *Otto Pöggeler: Ist Hegel Schlegel?* Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis. – In: *Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hgg.): Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit.* Stuttgart 1983. 325–348, insb. 329. – Hegel zitiert es nicht wortgetreu. Für den wahren Wortlaut des Liedes im *Erfurter Enchiridion* siehe die diesbezügliche Anmerkung in: *GW* 2, 687.

<sup>33</sup> Ebd., 346.

## II. Zwei verschiedene Bestimmungen der Positivität

Hegels Definition der Religion in den zwei Fragmenten *Über Religion* im Vergleich mit dem Wesen der Religion in den *Reden* läßt weder einen direkten Einfluß Schleiermachers auf Hegel noch eine explizite Auseinandersetzung Hegels mit Schleiermacher annehmen. Dennoch gibt es einen Themenbereich, der es vermutlich gestattet, die Frage nach der Frankfurter Auseinandersetzung Hegels mit Schleiermacher bejahend zu beantworten. Die Positivität als eigene Dimension der historischen Religionen, also – nach einer allgemeinen Bestimmung – ihre Fähigkeit, Befehle, Verpflichtungen, Dogmen usw. auch gegen die Grundsätze des menschlichen Verstandes durchzusetzen, ist für beide Autoren ein gemeinsames Feld der Kritik an der natürlichen Religion und ihrem Versuch, die Beziehung des Menschen zur Gottheit auf die Moral zu gründen.<sup>34</sup> Wenn das kritische Ziel für beide dasselbe sein mag, trennen sich ihre Wege jedoch beim Positivitätsbegriff und der Bedeutung der Positivität für das Christentum. Man kann folglich überprüfen, ob gerade ihre Verschiedenheit Spuren einer direkten Auseinandersetzung Hegels mit Schleiermacher in den Frankfurter Schriften hinterlassen hat.

Die Grundlegung der Religion in der zweiten *Rede* ist nur die Vorbereitung zur in der fünften *Rede* durchgeführten Kritik an der natürlichen Religion, die den aporetischen Schluß der zweiten *Rede* vervollständigt. Denn die unendliche Mannigfaltigkeit, nach der die Anschauung des Universums das Religionsgefühl entstehen läßt, scheint die Verbindung von verschiedenen Individuen in der Einheit eines gemeinsamen Kultes auszuschließen. Schleiermacher verzichtet programmatisch auf die Lösungen der natürlichen Religion, in der die bestimmte Einheit des Glaubens dadurch gewonnen wird, daß der Verstand sie aus den Eigenheiten der individuellen Gefühle abstrahiert. Bei einer positiven Religion werde die Einheit einer Vielheit nicht durch allgemeine Prinzipien, sondern durch die Wirklichkeit eines konkreten Individuums bestimmt. Dessen Gefühl schaffe eine Gemeinde, indem es eine Anziehungskraft ausübe, die das Zentrum eines Ganzen werde, ohne die Differenzen zwischen den verschiedenen individuellen Gefühlen zu verleugnen. Durch ihre je unterschiedlichen Gefühle würden verschiedene Individuen zu andersartigen Religionsanschauungen getrieben, und ein gemeinsamer Glaube könne nur daraus erwachsen, „daß irgend eine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür – denn

<sup>34</sup> Zur Relevanz der *Reden* für die damalige Debatte über die Positivität siehe noch immer: Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel*. A. a. O. 64. – Aus jüngerer Zeit siehe: Andrew C. Dole: *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*. Oxford 2010. 181 ff.; Uwe Glatz: *Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher*. Theorie der Glaubenskonstitution. Stuttgart 2010. 145 ff.

anders kann es nicht geschehen weil eine jede gleiche Ansprüche darauf hätte – zum Centralpunkt der ganzen Religion gemacht, und Alles darin auf sie bezogen wird.“<sup>35</sup>

So stimmt die Genealogie einer positiven Religion mit demjenigen Grundereignis überein, in dem sich das Wesen einer Religion offenbart, die nicht mehr ausschließlich zu einer inneren Dimension gehört. Während die Übereinstimmung der eigenen Passivität mit dem Trieb des eigenen Gefühls für die Mehrheit der Gläubigen nur eine unfaßbare Erfahrung bleibt, können einige Individuen aus ihrer „Fundamental-Anschauung“ einen Inhalt ihrer Selbstwahrnehmung machen.<sup>36</sup> Die Einheit von Anschauung und Gefühl, die in der zweiten *Rede* nur auf die Individualisierung einer Passivität hindeutete, wird jetzt subjektiv-objektiv in dem Sinn, daß die Subjektivität der Wahrnehmung auch eine objektive Seite als äußere Tatsache für eine Gemeinde von Individuen gewinnen kann. Durch die objektive Seite der Selbstwahrnehmung eines einzigen Individuums, die zum Einheitspunkt des Glaubens verschiedener Individuen wird, stiftet eine bestimmte Grundanschauung die Positivität eines gemeinsamen Glaubens.<sup>37</sup>

Demzufolge wird der Begriff der Positivität eng verknüpft mit der Rolle der Figuren, die Schleiermacher „Mittler“ nennt.<sup>38</sup> Sie sind nach Schleiermacher insofern Stifter der Religionen, als sie in der Lage sind, anderen Menschen ihre Grundanschauung mitzuteilen. Einerseits ergibt die Subjektivität ihres Glaubens eine äußere Manifestation der wahren Religion; andererseits setzt gerade diese Veräußerlichung den Anfang ihres Verderbens. Denn viele Elemente, die von den endlichen, weltlichen Zwecken des handelnden Menschen abhängen, können sich in der äußeren Manifestation der inneren Erfahrung mit dem frommen Gefühl vermischen. Schleiermacher ist bereit, den Verdacht bezüglich des positiven Glaubens anzuerkennen, der oft die menschlichen Interessen mit der Offenbarung der Unendlichkeit der wahren Religion verwechselt. Doch ohne die Positivität der Offenbarung des Unendlichen in der konkreten Empfindung eines einzelnen Individuums hätte die Religion keine Manifestation in der weltlichen Realität.

<sup>35</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Über die Religion*. A.a.O. 303.

<sup>36</sup> Ebd., 305.

<sup>37</sup> Ebd., 305 f. – Auf demselben Schema, nach dem verschiedene Empfindungen oder Wahrnehmungen äußerlich mitgeteilt werden, beruht die Beziehung der Gemeinde zu ihrem Priester. Zur Individualität des Priesters als „Objekt“ für die Gläubigen vgl. die vierte *Rede* (ebd., 269), wo Schleiermacher von der Übereinstimmung der Gefühle des redenden Priesters mit denjenigen seiner Gläubigen spricht und hinzufügt, „heilige Mysterien, nicht nur bedeutungsvolle Embleme, sondern recht angesehen natürliche Andeutungen eines bestimmten Bewußtseins und bestimmter Empfindungen – werden so erfunden und so gefeiert [...]“

<sup>38</sup> Vgl. z.B.: Ebd., 193, 217, 317 und 324, wo Schleiermacher auf eine Zukunft ohne Mittler verweist.

Die wesentliche Zweideutigkeit der Positivität, wonach sie die äußere Seite der Religion und zugleich den Anfang ihres Verderbens darstellt, steht im Mittelpunkt der Schleiermacherschen Definition der Positivität des Christentums. Seine Kennzeichnung des Christentums als Religion, die in einer polemischen Beziehung zu den weltlichen Realitäten stehe, ergibt sich aus der Behauptung, daß das Christentum sich dieser Zweideutigkeit bewußt sei. Es gehört nämlich zur ursprünglichen Anschauung der christlichen Religion, daß sie in jeder endlichen Manifestation der Religion eine mögliche Trübung ihrer unendlichen Herkunft erblickt.<sup>39</sup> Das Christentum richtet seinen polemischen Verdacht nicht nur auf die irdischen Manifestationen des menschlichen Wissens und Handelns, wie Sitten, Denkungsarten usw., die es eventuell für irreligiös erklärt. Seine polemische Kraft betrifft vielmehr auch die Religion als solche, denn ihre positiven Verwirklichungen laufen stets Gefahr, unter dem Schein eines göttlichen Tuns endliche Ziele zu verhüllen. Deshalb charakterisiert Schleiermacher das Christentum als „eine höhere Potenz“<sup>40</sup> der Religion, weil sein Wesen genau darin besteht, die Möglichkeit seiner eigenen vollkommenen Verwirklichung in einer bestimmten Positivität in Frage zu stellen.

Die Frage nach Hegels Auseinandersetzung mit dem Schleiermacherschen Positivitätsbegriff deckt sich mit der Frage nach Spuren des zuvor skizzierten Ansatzes in den Frankfurter Schriften Hegels. Wenn angenommen wird, daß die letzten Frankfurter Manuskripte bis ins Jahr 1800, also nach Erscheinen der *Reden*, verfaßt oder überarbeitet wurden, könnte man einige Aussagen dieser Manuskripte in der genannten Perspektive lesen. Dann kommt dem Vergleich der Texte oder Überarbeitungen der späten Frankfurter Phase mit einer früheren, der Veröffentlichung der *Reden* vorausgehenden Phase die hermeneutische Funktion zu, Veränderungen in Hegels Auffassung aufzuspüren, die möglicherweise aus der Begegnung mit den *Reden* resultieren.

Hegels Begriff der Liebe, der in einigen dieser Manuskripte ausführlich behandelt wird, hat mit der Rezeption der *Reden* sicherlich nichts zu tun.<sup>41</sup> Dennoch können die häufigen Bemerkungen Hegels über die Unzulänglichkeit der Liebe für die Definition des Christentums mit Schleiermachers Forderung

<sup>39</sup> Ebd., 316–320.

<sup>40</sup> Ebd., 317.

<sup>41</sup> Über die Unterschiede zwischen Hegel und Schleiermacher zum Liebesbegriff vgl. Joachim Ringleben: *Schleiermachers Reden ‚Über die Religion‘ und Hegels ‚Theologische Jugendschriften‘*. A.a.O. insb. 421. – Zu den Quellen von Hegels Begriff der Liebe vgl. zumindest: *Panajotis Kondylis: Die Entstehung der Dialektik*. A.a.O. Insb. 34 ff., 450 ff.; *Dieter Henrich: Hegel und Hölderlin*. – In: *ders.: Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1971. 9–40, insb. 27; *Christoph Jamme: „Ein ungelehrtes Buch“*. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800. Bonn 1983. 271 ff. (Hegel-Studien. Beiheft 23)

nach einer äußeren Seite der subjektiven Frömmigkeit in Zusammenhang gebracht werden. Bei beiden Autoren kann diese Äußerlichkeit nämlich sogar die Empfindung des Menschen umfassen, wobei sie aus dieser gemeinsamen Überzeugung gegensätzliche Schlüsse ziehen. Während bei Schleiermacher der Anhänger des Christentums als positiver Religion seinen Glauben in der Empfindung eines einzigen Mittlers anerkennt, stellt nach Hegel die Empfindung des endlichen Bewußtseins eine Beziehung zu einem geistigen Objekt her, das an sich die Reflexivität aufgehoben hat. Obwohl das Bewußtsein eine reflexive Beziehung zum Objekt herstellt, ist das Wesen des Objekts, ebenso wie das fromme Bewußtsein, geistig, und aus dieser Übereinstimmung gewinnt der Glaube seine Positivität.

In diesem Sinn, also als kritische Stellungnahme gegen einen Ansatz, der die Formen des natürlichen Wissens mit dem geistigen Inhalt des Christentums verwechselt, können einige Wendungen der Frankfurter Manuskripte auf Schleiermacher bezogen werden. Das erste Beispiel könnte man in der Beschreibung des Abendmahles finden, wo Hegel die mystische Handlung des Austeilens von Brot und Wein von der bloßen Objektivität der Empfindung unterscheidet. Da er diese Handlung vom unmittelbaren Wissen des natürlichen Bewußtseins trennen will, spricht er in diesem Zusammenhang von der Unfähigkeit der Einbildungskraft, Empfindung und Verstand in ihrem Bild zu vereinigen: „sie [die Einbildungskraft] hat hier kein Bild, worin sich Anschauung und Gefühl vereinigt“.<sup>42</sup> Ein zweites Beispiel könnte der Text liefern, der mit den Worten „Mit dem Muthē ...“ anfängt. In der Endfassung dieses Textes bestimmt Hegel das Bedürfnis, „die Empfindung und die Foderung derselben nach Gegenständen [...] in einem Schönen, einem Gotte zu vereinigen“, als „das höchste des menschlichen Geistes [...]“.<sup>43</sup> Dieser „Trieb nach Religion“, der als Liebe die Gemeinde verbindet, ist, wie Hegel eindeutig schreibt, „noch nicht Religion [...]“.<sup>44</sup> In diesem sowie im ersten Beispiel beschäftigt sich Hegel sodann kritisch mit einem Ansatz, der die Positivität des Christentums mit diesen bestimmten Formen der subjektiven Frömmigkeit vollkommen identifiziert. Doch der Gott der Gemeinde, so Hegel, ist weder ein „Symbol“ noch

<sup>42</sup> *GW* 2, 242. – Zur Verteidigung der These einer Lektüre der *Reden* in Frankfurt lenkte die Aufmerksamkeit auf diese Stelle aus dem Text 55 (*Der Tugend ist nicht nur Positivität ...*) sowie auf eine weitere Stelle aus dem Text 60 (*Mit dem Muthē ...*) schon: Ernst Müller: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*. In den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des Deutschen Idealismus. Berlin 2004. 220. – Im Gegensatz zur hier vertretenen These, nach der Hegels dort durchgeführte Analyse der christlichen Frömmigkeit seine Idee der Objektivität des Christentums nicht erschöpft, bestätigen jene Stellen allerdings nach Müller eine substantielle Analogie zwischen Hegels und Schleiermachers Begriff des Christentums.

<sup>43</sup> *GW* 2, 302 f.

<sup>44</sup> Ebd., 302.

eine „Allegorie“, und die Mitglieder einer Gemeinde finden ihren gemeinsamen „Gegenstand“ in ihren übereinstimmenden Empfindungen. Dennoch setzt das unmittelbare Vorhandensein der Gottheit „im Herzen“ nach Hegel das Verständnis der „Empfindung als Geist“ voraus, ein Geist, „der alle durchweht, und ein Wesen bleibt, wenn auch jeder einzelne seiner Empfindung als seiner einzelnen sich bewußt wird.“<sup>45</sup>

Daß derlei Sätze eine kritische Anspielung auf die in den *Reden* erörterte Problematik der konkreten Wahrnehmung in der christlichen Frömmigkeit sind, kann man vermuten. Doch daneben sind andere Aussagen in Betracht zu ziehen, die es gestatten, die Frage nach der Rezeption der *Reden über die Religion* in Frankfurt eindeutiger positiv zu beantworten. Zwar kommt das Thema der Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in der Person Jesu in den Frankfurter Manuskripten häufig vor, doch mehren sich in den späteren unter ihnen Überlegungen zum Gegensatz zwischen Jesus als Gottessohn und der Positivität des Judentums.<sup>46</sup> Im Text *Das Wesen des Jesus ...* schreibt Hegel: „wenn Jesus so häufig von sich als einer eminenten Natur spricht, so geschieht dieß im Gegensatz gegen die Juden; von diesen trennt er sich, und erhält dadurch die Gestalt eines Individuums auch in Ansehung des Göttlichen.“<sup>47</sup> Stattdessen hebt Jesus die Überlegenheit seiner Person nicht hervor, wenn er von seinem Teilnehmen an der Gemeinde spricht: „so sehr [er] gegen diesen Geist [den jüdischen Charakter, E. C.] sich zum Individuum macht, ebensosehr hebt er alle göttliche Persönlichkeit, göttliche Individualität gegen seine Freunde auf, mit denen er nur Eins seyn will, die in ihm Eins seyn sollen.“<sup>48</sup> Nicht nur beinhaltet die göttliche Natur Jesu als Gottessohn keine Trennung seiner Person vom Geist der Gemeinde. In der Idee der Väterlichkeit Gottes erkennt Hegel auch eine früher unbekannte Idee der Immanenz Gottes in der Welt. Anders als beim *Phaedrus* von Plato, auf den Hegel wahrscheinlich anspielt, ist die Transzendenz für einen Gottessohn kein fernes Himmlisches, in dessen Anschauung er gelebt hat und an das er sich in der Welt allein in einem „verdunkelte[n] Bewußtsein“<sup>49</sup> erinnern kann. Vielmehr steht Jesus in derselben Beziehung zu Gott wie ein Sohn zu seinem Vater. Er teilt dasselbe Wesen Gottes, ohne in ihm aufzugehen. Als Mensch bezeugt Jesus seine göttliche Natur im Erdenleben, weil er schon bei Gott an dessen Wesen teilnahm und gleichzeitig von ihm gesondert war:

<sup>45</sup> Ebd., 304. – Man findet die Stelle in der Endfassung, die nach der neuen Datierung in den Jahren 1799–1800 entstand. – Vgl. dazu den „Editorischen Bericht“ in: Ebd., 651.

<sup>46</sup> Zur „Weseneinheit des Vaters und des Sohnes“ in der Göttlichkeit vgl. auch den Text 58 (*Man kan den Zustand ...*). – In: Ebd., 258 ff.

<sup>47</sup> Ebd., 272.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd., 273.

„ein Mensch der ganz in die Anschauung der Sonne versunken wäre, wäre nur ein Gefühl des Lichts, ein Licht-Gefühl als Wesen. Der ganz in der Anschauung eines andern Menschen lebte, wäre ganz dieser Andre selbst, nur mit der Möglichkeit ein Anderer zu seyn.“<sup>50</sup>

Wenn man solche Überlegungen über die Menschwerdung Gottes vor den Hintergrund der erneuerten Beschäftigung Hegels mit dem Begriff der Positivität stellt, könnte man einige Elemente seiner Bestimmung der Positivität in den letzten Monaten seines Aufenthalts in Frankfurt als eine direkte Auseinandersetzung mit Schleiermacher beleuchten. In der Endfassung des Frankfurter Manuskripts *Zum Begriff der positiven Religion* grenzt Hegel seinen Ansatz von zwei anderen Positionen ab, die das Christentum als positive Religion betrachten, um die Eigentümlichkeit seines eigenen Positivitätsbegriffs zu verdeutlichen. Er nennt diese beiden philosophischen Strömungen „Parteien“, vermutlich weil sie in seinen Augen einen leeren Gegensatz bilden. Die erste Partei hält die Dogmen und die positiven Glaubensinhalte, die das Christentum in seiner Geschichte gesammelt hat, nur dann für zulässig, wenn sie dem moralischen Kern der christlichen Lehre nicht widersprechen. Die zweite Partei, der Hegel mehr Aufmerksamkeit schenkt, hält die übernatürliche Herkunft der Dogmen auch für die moralische Grundlegung des Christentums für unentbehrlich. In diesem Zusammenhang erwähnt Hegel Lessings *Nathan* und insbesondere die Behauptung der Tochter des Saladin, Sittah, wenn sie sagt, daß die Christen den Verpflichtungen ihrer Religion gehorchen, nicht weil sie menschlich sind, sondern weil Jesus sie vorgeschrieben hat.<sup>51</sup>

Es kann hier nur als Hypothese aufgestellt werden, daß Hegel mit dem Hinweis auf die beiden Parteien die Fichtesche Offenbarungskritik mitsamt ihren Anhängern und die Kritik der Tübinger Dogmatik an Fichte meint.<sup>52</sup> Unabhängig von der Frage nach dem tatsächlichen Bezug der Entgegensetzung ist

<sup>50</sup> Ebd., 273 f.

<sup>51</sup> Ebd., 358 f. – Wie der „Editorische Bericht“ erklärt, handelt es sich bei diesem Text um ein durch Berner Texte ergänztes Frankfurter Manuskript. – Vgl.: Ebd., 654. – Die Frankfurter Niederschrift trägt als Datierung von Hegels Hand: „24 Sept. 1800“. Zu Parallelstellen des Berner Textes, der zur Abfassung dieses Frankfurter Manuskriptes benutzt wurde, vgl.: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Studien 1795–1796*. – In: *ders.: Frühe Schriften I*. Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. – In: *ders.: Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Band 1. Hamburg 1989. 279–378; hier: 285 f. (Im Folgenden: *GW* 1)

<sup>52</sup> Vermutlich rechnet Hegel zur ersten Partei den *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* von Fichte und seine Deduktion des Offenbarungsbegriffs. – Vgl. insb.: *Johann Gottlieb Fichte: Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. – In: *ders.: Werke 1791–1794*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Richard Schottky. – In: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Werke. Band I,1. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964. 1–162; hier: 45 ff. – Die zweite



jedoch klar, daß Hegel nach einer Alternative zu beiden konfigrierenden Parteien sucht, insofern seine Position deren gemeinsame Voraussetzung überwindet. Die Postulatenlehre und die Objektivität, nach der die moralische Grundlegung der Religion die Beziehung des Menschen zum Absoluten bestimmt, werden von Hegel durch eine Analyse des sittlichen Lebens des Christentums ersetzt. Nur in diesem neuen Rahmen gewinnt die These der zweiten Partei, die „alle Tugendgesetze die Jesus gab gleichfalls für etwas positives“<sup>53</sup> ausgab, Legitimität. Denn die Positivität und Verbindlichkeit der Befehle Jesu können dieser Partei zufolge nicht durch ihren moralischen Grund, sondern letztlich nur durch ihre göttliche Herkunft gewährleistet werden. Diese These wird von Hegel so aufgefaßt, daß zum Verständnis von Befehlen, die von Gott kommen, die Menschen „ein natürliches Gefühl oder Bewußtseyn einer übersinnlichen Welt und der Verpflichtung gegen göttliches habe [...]“.<sup>54</sup> Wie er schon im Text *Das Wesen des Jesus* ... behauptete, gehorchen die Menschen den Verpflichtungen Gottes, weil Mensch und Gott an einem gemeinsamen Wesen, und zwar dem Geist, teilhaben.<sup>55</sup> Wenn man dem Menschen ein geistiges Wesen zuerkennt, kann die These der übernatürlichen Herkunft der Positivität des Glaubens so interpretiert werden, daß „alles höhere, alles edle und gute des Menschen etwas göttliches ist, von Gott kommt, sein Geist ist, der von ihm ausgeht.“<sup>56</sup>

Zur Vertiefung dieser Angabe des Sinnes, in dem die These der Positivität des Christentums interpretiert werden muß, fügt Hegel in der Frankfurter Niederschrift eine Feststellung über eine dritte Position hinzu, die in dem Berner Text fehlte.<sup>57</sup> Wie die zweite Partei verteidigt auch diese weitere Stimme die Unentbehrlichkeit der Positivität zum Verständnis der Religion und des Christentums als positiver Religion. Doch zieht sie daraus einen Schluß, der nach Hegel den Sinn der göttlichen Herkunft der Positivität des Christentums vollkommen mißversteht. Während die Ansicht der zweiten Partei nicht „für sich

Partei könnte hingegen mit den Positionen von Gottlob Christian Storr in Schriften wie den *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*, Tübingen 1794, übereinstimmen (die lateinische Fassung erschien 1793). – Zur Tübinger Dogmatik und ihrer Auseinandersetzung mit Fichte vgl.: Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich*. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1794). Band 1. Frankfurt a. M. 2004. Insb. 806 ff.

<sup>53</sup> *GW* 2, 360.

<sup>54</sup> Ebd. – Genau wie im Berner Text wird das Verhältnis Jesu zu einem nur als natürliches Wesen verstandenen Menschen hier mit Bezug auf die Fischpredigt des Antonius von Padua erläutert. – Vgl. dazu: *GW* 1, 287.

<sup>55</sup> „Wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, was nicht selbst ein Geist wäre? Die Beziehung eines Geistes zu einem Geiste ist Gefühl der Harmonie, ihre Vereinigung; wie könnte heterogenes sich vereinigen?“ – Siehe: *GW* 2, 269.

<sup>56</sup> Ebd., 361.

<sup>57</sup> Siehe darüber die Tabelle im „Editorischen Bericht“, die die Berner Erstfassung mit der Frankfurter Endfassung vergleicht, in: Ebd., 656.

selbst positiv zu nennen“ ist, weil sie noch immer so interpretiert werden kann, als wäre die Positivität einer Religion das Vorhandensein Gottes in der menschlichen Natur, wird sie

zum grellen positiven, wenn die menschliche Natur absolut geschieden wird von der göttlichen, wenn keine Vermittlung derselben, – ausser nur in Einem Individuum, – zugelassen, sondern alles menschliche Bewußtseyn des guten und göttlichen, nur zur Dumpfheit und Vernichtung eines Glaubens an ein durchaus fremdes und übermächtiges herabgewürdigt wird.<sup>58</sup>

Es steht zu vermuten, daß diese scharfe Kritik an einer Auffassung, die die Vermittlung der menschlichen Natur mit dem Göttlichen in einer weltlichen, positiven Realität einem einzigen Individuum überträgt, eine direkte Erwähnung der *Reden* ist. Denn die Einzelheit von Christus als Mittler seiner eigenen Religion offenbart nach Schleiermacher die Eigenheit des Christentums. Es gehört zur Grundanschauung des Christentums, die seine Definition als „höhere Potenz der Religion“ rechtfertigt, daß „Alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf um mit der Gottheit zusammenzuhängen“.<sup>59</sup> Die Suche nach reineren Vermittlungen, welcher die polemische Haltung des Christentums gegen die Religion als solche entspringt, findet in Christus als Individuum aufgrund seiner Teilhabe an einer göttlichen Natur ihr Ende. Als Mensch, der sich Sohn Gottes nennt, verkörpert er allein eine Doppelnatur, die keiner weiteren Vermittlung bedarf und die völlige Neuheit seines Glaubens verrät: „Dieses Bewußtsein von der Einzigkeit seiner Religiosität, von der Ursprünglichkeit seiner Ansicht, und von der Kraft derselben sich mitzuteilen und Religion aufzuregen, war zugleich das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit“.<sup>60</sup> Möglicherweise nähert Hegel diese dritte Position provokant der Verteidigung der Positivität an, wie sie die orthodoxe Dogmatik gegen die Transzendentalphilosophie unternimmt. Wenn die Position der alten Dogmatik noch immer so interpretiert werden kann, als beruhte die Autorität der christlichen Lehre auf dem gemeinsamen geistigen Wesen von Gott und den Menschen, wird die Autorität des Mittlers in den *Reden* hingegen auf ein übernatürliches göttliches Wesen gegründet, das ihn von den anderen Menschen unterscheidet.

Darüber hinaus weist Hegel darauf hin, daß die Widerlegung dieses Ansatzes „eine metaphysische Betrachtung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen“ erfordern würde.<sup>61</sup> Da das Ziel seiner Abhandlung ein anderes ist, erfüllt

<sup>58</sup> Ebd., 361. – Wie der „Editorische Bericht“ erklärt, findet man diese Stelle als Frankfurter Erweiterung auf Blatt 97 v. – Vgl.: Ebd., 655.

<sup>59</sup> Friedrich Daniel Schleiermacher: *Reden über die Religion*. A.a.O. 321.

<sup>60</sup> Ebd., 322.

<sup>61</sup> *GW* 2, 361.

er diese Forderung jedoch nicht. Auch die Überarbeitung dieser Berner Studie befreite sie nicht von den Grenzen ihrer Entstehungsphase. Allerdings war Hegel sich vermutlich schon bewußt, daß seine Konzeption des Religionsgefühls nur in einer spekulativen Philosophie als System gerechtfertigt werden konnte. In der Überarbeitung der Berner Studie wird einfach vorausgesetzt, daß die Menschen ein allgemeines Bedürfnis nach der Religion verspüren, das „noch viele einzelne Bedürfnisse der menschlichen Natur in sich“<sup>62</sup> schließt. Wichtige Fragen bezüglich der Befriedigung dieser Bedürfnisse, etwa „ob diese Lösung durchaus ausser der Natur liege“, oder auch „ob der Mensch sie nur durch Passivität des Glaubens ergreifen könne“,<sup>63</sup> finden in dieser Schrift keinen Platz. Doch die Antwort auf solche Fragen, die wahrscheinlich vor dem Hintergrund der Lektüre der *Reden über die Religion* aufgeworfen werden, wird von Hegel nur aufgeschoben.

### III. Die Objektivität der wahren Kirche

In der „Vorrede“ zur *Differenzschrift* erwähnt Hegel die *Reden über die Religion* erstmals ausdrücklich. Üblicherweise wird diese Erwähnung als positive Stellungnahme zur Gesamtbedeutung der *Reden* interpretiert. Hegel scheint zu meinen, daß ihr breiter Erfolg die angemessene Würdigung eines Werkes sei, welches das Bedürfnis nach einer Philosophie befriedigt habe, die „die Natur für die Mishandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichte’schen Systeme leidet“, versöhne „und die Vernunft selbst in eine Übereinstimmung mit der Natur“ setze.<sup>64</sup> In Wirklichkeit gehört Hegels Urteil zu einer umfassenden Argumentation, die ihrem allgemeinen Sinn nach kein Lob der *Reden* enthält, sondern sie ihrer Kritik an der Transzendentalphilosophie zum Trotz denjenigen Philosophien zurechnet, die „trüber und unreiner in das Princip der Fichte’schen Philosophie fallen [...]“.<sup>65</sup>

Am Schluß eines knappen Überblicks über Fichtes System und dessen Mißverständnis durch Reinhold beurteilt Hegel dieses System als eines, das Epoche gemacht habe, aber nunmehr überholt sei, weil es den Zeitbedürfnissen keinen Ausdruck verleihe. Denn die scheinbar passive Aufnahme eines erfolgreichen

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*. – In: ders.: *Jenaer Kritische Schriften*. Herausgegeben von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. – In: ders.: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Band 4. Hamburg 1968. 8. (Im Folgenden: *GW* 4)

<sup>65</sup> *GW* 4, 7.

Systems, wie sie üblich sei, hänge von dem ab, was „jeder in seiner wissenschaftlichen oder lebendigen Sphäre“<sup>66</sup> innerlich geltend mache. Da das innere Erfordernis einer kulturellen Umwelt für sich selbst nicht in der Lage sei, eine neue Philosophie zu erschaffen, wende es sich mit der Spontaneität eines Bedürfnisses einem neuen von der Philosophie erzeugten System zu. So habe das System Fichtes nicht nur aufgrund der „unphilosophischen Tendenzen des Zeitalters“, sondern hauptsächlich wegen seiner Unfähigkeit, „das Drängen des bessern Geistes besonders in der unbefangenen noch jugendlichen Welt“<sup>67</sup> anzuziehen, seine Inaktualität gezeigt.

Stattdessen haben die *Reden* dieser Welt eine Stimme gegeben. Obgleich sie gegen die Spekulation angingen, sind „sie und ihre Aufnahme, noch mehr aber die Würde, welche mit dunklerem oder bewußterem Gefühl, Poesie und Kunst überhaupt in ihrem wahren Umfange, zu erhalten anfängt,“<sup>68</sup> die „Erscheinung“ eines unerfüllten Bedürfnisses nach einer neuen Philosophie. Doch Hegels Anerkennung, daß die *Reden* ein von der Transzendentalphilosophie übersehenes Bedürfnis ausgedrückt hätten, gestattet keineswegs, sie als eine Alternative zur Transzendentalphilosophie anzusehen. Wie er im ersten Teil der *Differenzschrift* erklärt, muß zwischen einem immerwährenden Bedürfnis der Philosophie und ihrer historischen Gestalt unterschieden werden. Während die „Entzweiung“ zwischen dem Absoluten und den Menschen „der Quell“ eines Bedürfnisses der Philosophie ist, das jede Epoche der Menschheitsgeschichte gekannt hat, stellt die „Bildung des Zeitalters“ die „unfreye gegebene Seite der Gestalt“<sup>69</sup> dar, nach der dieses Bedürfnis sich historisch konkretisiert. So betrachtet Hegel die *Reden* und die Formen der zeitgenössischen Bildung, die er im ersten Teil der Schrift analysiert, mehr als Gestalten der Entzweiung der Gegenwart denn als mögliche Befriedigung jenes Bedürfnisses. Die *Reden* werden von einem Bedürfnis gedrängt, das die etablierten philosophischen Systeme nicht fühlen, aber sie befriedigen es nicht, weil sie die Spekulation ablehnen.

Wenn es stimmt, daß die späten Frankfurter Manuskripte eine Stellungnahme gegen den Schleiermacherschen Positivitätsbegriff und seine Anwendung auf das Christentum enthalten, dann liegt dieser späteren Erwähnung der *Reden* in der *Differenzschrift* ein schon gereiftes Urteil zugrunde. Zwar bewertet Hegel die *Reden* noch nicht explizit negativ, doch erlauben die Zeilen der *Differenzschrift* nicht, von einer vorläufigen Übereinstimmung Hegels mit der Schleier-

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd., 8.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd., 12.

macherschen Perspektive zu sprechen. Sicher erkannte Hegel die Absicht des Verfassers der *Reden* an, die Grenzen der Transzendentalphilosophie zu überwinden. Über die darin vorgetragene Religionstheorie scheint er sich jedoch schon jetzt die Meinung zu bilden, daß sie keine überzeugende Lösung für die Krise der Transzendentalphilosophie darstellt. Wie er nur ein Jahr später in *Glauben und Wissen* vollkommener argumentiert, ist die Theorie der frommen Gemeinde in seinen Augen kein Ausgang aus der Entzweiung der Zeit, sondern vielmehr ihre Befestigung.<sup>70</sup>

Der Angriff auf die *Reden* in *Glauben und Wissen* steht bekanntlich am Schluß einer allgemeinen Analyse von Jacobis Denken. Die direkte Verbindung zwischen Jacobi und den *Reden* gab zu der Behauptung Anlaß, Hegel setze den Ansatz des Redners mit demjenigen Jacobis vollkommen gleich. Wenn dies der Fall wäre, hätte Hegel die Grundsätze des Schleiermacherschen Denkens einfach mißverstanden. Trotz der unzweifelhaften Relevanz der Rezeption von Jacobi für die Entwicklung seines Denkens kann man Schleiermacher nämlich nicht für einen reinen Anhänger der Jacobischen Positionen halten.<sup>71</sup> In Wirklichkeit zieht Hegel den Vergleich zwischen Jacobi und den *Reden* nicht, um sie gleichzusetzen, sondern um vielmehr die Eigentümlichkeit der *Reden* innerhalb einer zur zeitgenössischen Bildung gehörigen „Gattung“<sup>72</sup> herauszustellen, die durch das „Prinzip der jacobischen Philosophie“ am Besten vertreten wird. Hegel definiert das Prinzip von Jacobi durch dessen Verwandtschaft mit der Philosophie Kants bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Sowohl Kant als auch Jacobi setzen „das Absolutseyn des Gegensatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wissen [...] und von Uebernatürlichem, Uebersinn-

<sup>70</sup> Daß sich Hegels Urteil über Schleiermacher wandelt, wurde häufig vermerkt. So behauptet z.B. Müller, daß es erst ab *Glauben und Wissen* ausdrücklich negativ ausfalle. – Ernst Müller: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*. A.a.O. Insb. 235. – Dort wird es sogar ein Motiv der Interpretation des Jenaer Hegel. Nach Müller ist der Systementwurf im dritten Teil der *Differenzschrift* und das in ihm dargestellte Verhältnis von Kunst und Religion nicht von Schelling, sondern von Schleiermacher geprägt. Demzufolge geht er so weit, die Hegelsche Kritik an Schleiermacher in *Glauben und Wissen* als eine Selbstkritik zu interpretieren. Auf das Thema der Nähe und Differenz zwischen Schelling und Schleiermacher und das Scheitern ihrer Zusammenarbeit bei der Herausgabe des *Kritischen Journals* kann hier nicht eingegangen werden. Es sei dazu verwiesen auf: Andreas Arndt: *Schleiermacher und Hegel*. Versuch einer Zwischenbilanz. – In: *ders.: Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. A.a.O. 218.

<sup>71</sup> Über das Verhältnis zu Jacobi in den Jugendschriften Schleiermachers über Spinoza vgl.: Andreas Arndt: *Gefühl und Reflexion*. Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte. – In: Walter Jaeschke (Hg.): *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807). Hamburg 1993. 105–126, insb. 115. – Zur Selbständigkeit Schleiermachers in der Ausarbeitung von Stoffen Jacobis vgl. auch: Peter Grove: *Deutungen des Subjekts*. Schleiermachers Philosophie der Religion. Berlin/New York 2004. 15 Anm., 93, 112 ff.

<sup>72</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Glauben und Wissen*. – In: *GW* 4, 383.

lichkeit und Unendlichkeit“ fest.<sup>73</sup> Darüber hinaus weisen beide Philosophen dem Gefühl und dem Glauben statt der erkennenden Vernunft die Aufgabe zu, das Absolute als ein absolutes Jenseits zu erfassen. Doch während Kant daraus den Schluß ziehe, das subjektive Wissen mit der reinen Identität der Verstandeseinheit zu betrauen, nehme Jacobi die spekulative Idee des Absoluten „als etwas particuläres, geistreiches, das ebensowenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Instinct und subjectiver Individualität sehend, nemlich etwas fürs Denken werden darf.“<sup>74</sup>

Dieses subjektive Prinzip, das der Vernunft die endliche Individualität und ihr Selbstgefühl vorzieht, wird von Hegel nach zwei unterschiedlichen Varianten, einer positiven und einer negativen Variante, vorgestellt. Einerseits nähert es sich der „subjectiven Schönheit des Protestantismus“, indem sein Umgang mit Gott als Sehnsucht nach einem Jenseits und einer Zukunft bestimmt wird. Trotz der Unmöglichkeit einer Vereinigung mit ihrem ewigen Objekt finde diese ihren unendlichen Genuß durch die Befreiung von ihrer Endlichkeit, „ohne im Hinterhalte etwas eigenes für sich behalten zu wollen [...]“.<sup>75</sup> Andererseits wird gerade durch dasselbe Prinzip von Jacobi der Glaube getrübt,

insofern er auf das Ewige geht, eine polemische Rücksicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjectivität hat, und auch als absolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird, so daß das Zeugniß der Sinne für eine Offenbarung von Wahrheit gilt und Gefühl und Instinct die Regel der Sittlichkeit enthalten [...].<sup>76</sup>

Hegel zufolge wird die durch das Gefühl geahnte Überwindung der Entzweiung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, die nach dem Jacobischen Prinzip als eine unerfüllte Sehnsucht verstanden wird, in dieser Variante des Prinzips zu einer Versöhnung der Subjektivität der Empfindung mit ihrer äußeren Realität. Diese Versöhnung werde anhand des empfindenden Bewußtseins nach Art der unmittelbaren Gewißheit und der Verwirklichung eines natürlichen Tuns dargestellt und ihre Objektivität für eine göttliche Offenbarung gehalten. Hegel ist der Meinung, daß diese Objektivität keine wahre Versöhnung, sondern eine Trübung des Glaubens darstelle. Denn während bei Jacobi zwar das Ewige, aber nicht die Objektivität des Glaubens von der Subjektivität des Gefühls affiziert werde, werde bei der negativen Variante seines Prinzips die Subjektivität mit der Endlichkeit der Empfindung identifiziert und die Objektivität des Glaubens durch die äußere Projektion dieser Endlichkeit gebildet.

<sup>73</sup> Ebd., 383.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> *GW* 4, 384.

<sup>76</sup> Ebd.

Wie Hegel kurz danach erklärt, steht das beste Beispiel für diese negative Variante des Jacobischen Prinzips in den *Reden* und ihrer Theorie der frommen Gemeinde. Denn das Bild der *Reden* als Werk, in dem die Versöhnung des Religionsgefühls mit der Objektivität „nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches“<sup>77</sup> angeführt wird, zieht Hegel aus Teilen wie der Theorie der religiösen Geselligkeit der vierten *Rede*, wo Schleiermacher von der weltlichen Verwirklichung des Religionsgefühls handelt.<sup>78</sup> Darin präsentiert er das „Heiligthum“ der Familie sowie die Intimität eines engeren Kreises, in dem das Priestertum „das erste in der heiligen und kindlichen Vorwelt“ und das letzte sei, „wenn kein Anderes mehr nöthig ist“, als ideale Verwirklichungen einer Religion, die die elende Realität der gegenwärtigen Entfremdung ersetzen kann.<sup>79</sup> Bei seiner Analyse in *Glauben und Wissen* will Hegel nicht nur die rein tröstende Seite dieser Darstellung der christlichen Gemeinde oder die kritische Haltung der wahren Religion gegenüber der bestehenden Kirche verdeutlichen. Er konzentriert sich vielmehr auf den Begriff einer der wahren Religion entsprechenden Kirche und ihre Bedeutung in bezug auf die klassische Theorie der Trennung von Kirche und Staat.

Die Beschreibung der konkreten Lebendigkeit einer ideellen frommen Gemeinde findet sich bekanntlich in der vierten *Rede* am Ende einer längeren Reflexion über „das vollendetste Resultat der menschlichen Geselligkeit [...]“.<sup>80</sup> Hier wird die fromme Gemeinde allen anderen Formen des Zusammenlebens entgegengesetzt, denn in ihrer höchsten Verwirklichung beruhe sie nicht auf Interesse oder auf Verpflichtungen, sondern auf der „freie[n] Regung des Geistes, Gefühl der herzlichsten Einigkeit Jedes mit Allen und der vollkommensten Gleichheit, gemeinschaftliche Vernichtung jedes Zuerst und Zuletzt und aller irdischen Ordnung.“<sup>81</sup> In einer solchen Verbundenheit verliere die weltliche, auch kirchliche Hierarchie, die den Gegensatz zwischen Priester und Laien vorschreibe, ihren Sinn: „Jeder ist Priester, indem er die Andern zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zugeeignet hat, und wo er sich als Virtuosen darstellen kann: jeder ist Laie, indem er der Kunst und Weisung eines Andern

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Zur Wichtigkeit dieser *Rede* im Gesamtaufbau des Werkes und ihrem kirchenkritischen Begriff der Religion vgl: *Trutz Rendtorff: Religion – das „vollendetste Resultat der menschlichen Geselligkeit“*. Perspektiven einer Individualitätskultur im Verhältnis von Religionstheorie und Gesellschaftstheorie. – In: *Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthövener (Hgg.): 200 Jahre „Reden über die Religion“*. A.a.O. 79–99.

<sup>79</sup> *Friedrich Daniel Schleiermacher: Reden über die Religion*. A.a.O. 289 f. – Vgl. auch die unmittelbar anschließende Stelle: „Jetzt seufzen Millionen von Menschen beider Geschlechter und aller Stände unter dem Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten“.

<sup>80</sup> Ebd., 270.

<sup>81</sup> Ebd., 269.

dahin folgt, wo er selbst Fremder ist in der Religion“.<sup>82</sup> Obwohl diese Geselligkeit, die ihre eigenen Einrichtungen in einer „vollkommne[n] Republik“<sup>83</sup>, einer „Stadt Gottes“<sup>84</sup> finde, in großen Tempeln, „wo viele Hunderte versammelt sind“,<sup>85</sup> nicht verwirklicht werde, entfalte ihr Glaube nicht allein ein inneres Gefühl, sondern die Objektivität des Christentums als „höhere Potenz der Religion“. Diese Objektivität stellt die gegenwärtige Autorität der politischen und der kirchlichen Einrichtungen nicht in Frage. Doch der Kern der vierten *Rede* besteht genau darin, das Argument zu verteidigen, daß die „wahre Kirche“ auf die „äußere Religionsgesellschaft“ seit jeher eine Wirkung ausübe.<sup>86</sup>

Wie innerhalb der Gemeinde die Differenzen der Empfindungen ihrer Teilnehmer nicht nivelliert werden, verleugnet die „wahre Kirche“ die Pluralität der Gefühle nicht, da die Identität der wahren Religion sie verbindet. Obwohl die Differenzen der positiven Religionen auf den unterschiedlichen Selbstempfindungen ihrer Stifter beruhen, gehört die Gesamtheit der Religionen nach Schleiermacher nämlich zu einer Identität, die keine bestimmte positive Religion in ihrer Individualität erschöpfen kann. Das Wesen der Grundanschauung des Universums sei nämlich dasselbe, wobei jedes Individuum diese Identität seiner besonderen Perspektive gemäß nach einer dreifachen Modalität, die an verschiedenen Stellen der *Reden* erläutert wird, durchleuchte.<sup>87</sup> Doch die vollkommene Verwirklichung der „wahren Kirche“, die zum unendlichen Chaos als „das schicklichste und höchste Sinnbild der Religion“<sup>88</sup> einen weltlichen Widerschein gäbe, ist nur eine zukünftige Hoffnung. Die „Gesellschaft religiöser Menschen“,<sup>89</sup> steht dennoch schon immer der abstrakten Allgemeinheit

<sup>82</sup> Ebd., 270.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd., 269.

<sup>85</sup> Ebd., 273.

<sup>86</sup> Über die konkrete Zeitlichkeit der „wahren Kirche“ Schleiermachers vgl.: *Giovanni Moretto: L'ecclesiologia filosofica nell'età di Goethe*. – In: *ders.: Ispirazione e libertà. Saggi su Schleiermacher*. Napoli 1986. 147–179, insb. 171.

<sup>87</sup> „Jene drei so oft angeführten Arten das Universum anzuschauen als Chaos, als System und in seiner elementarischen Vielheit, sind weit davon entfernt eben so viel einzelne und bestimmte Religionen zu sein.“ – In: *Friedrich Daniel Schleiermacher: Reden über die Religion*. A.a.O. 301.

<sup>88</sup> Ebd., 216. – Zu den kirchenpolitischen Implikationen dieses Ausdrucks vgl.: *Markus Schröder: Das „unendliche Chaos der Religion“*. Die Pluralität der Religionen in Schleiermachers ‚Reden‘. – In: *Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthövener (Hgg.): 200 Jahre „Reden über die Religion“*. Band 2. A.a.O. 585–608. – Für einen Vergleich zwischen Hegel und Schleiermacher über Identität und Pluralität der Religionen und Hegels Verhältnis zu Schleiermachers Theorie der Geselligkeit vgl.: *Andreas Arndt: Identität der Religionen*. Anmerkungen zu Schleiermacher und Hegel. – In: *Hans-Peter Großhans/Malte Dominik Krüger (Hgg.): Integration religiöser Pluralität*. Leipzig 2010. 110–123, insb. 118.

<sup>89</sup> *Friedrich Daniel Schleiermacher: Reden über die Religion*. A.a.O. 274.



entgegen, die in der Geschichte die unendliche Pluralität der Gemeinde aus rein politischen oder gewalttätigen Gründen einebnen. Wenn die Verbindung der wahren Kirche von der ausgleichenden Allgemeinheit der Staaten sowie der historischen Kirchen bedroht wird, reagiert die wahre Kirche durch die Auflösung solcher nur erzwungenen Bindungen.

Zur Erörterung dieser Wirkung benutzt Schleiermacher in den *Reden* eine naturwissenschaftliche Metapher, welche die Identität der wahren Kirche als Gleichnis mit einem dynamischen Prinzip beschreibt. Wie in der Natur ein Ganzes, das aus unverträglichen Elementen zusammengesetzt ist, auseinanderfällt, so kann die irdische Ordnung der menschlichen Institutionen vom Kontakt mit der wahren Kirche umgestaltet werden: „Näher gebracht wird der allgemeinen Freiheit und der majestätischen Einheit der wahren Kirche die äußere Religionsgesellschaft nur dadurch, daß sie eine fließende Maße wird, wo es keine Umriße giebt, wo jeder Theil sich bald hie bald dort befindet, und Alles sich friedlich unter einander mengt“.<sup>90</sup>

Hegel nimmt dieselbe naturwissenschaftliche Metapher in seinem Angriff auf und kehrt den Sinn ihrer Benutzung bei Schleiermacher um. Statt die Wirklichkeit der Religion auf eine tiefere, verborgene Verbindung zu gründen, läßt die Geselligkeit der wahren Kirche die „Besonderheiten ins unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit auseinander schwimmen und zusammen sich suchen [...]“.<sup>91</sup> Die verschiedenen Gemeinden, „wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres“,<sup>92</sup> ändern ihre gegenseitigen Gruppierungen nicht aus einer wirklichen Notwendigkeit. Vielmehr sind ihre jeweiligen Eigenheiten so irrelevant, daß sie keine gegenseitige Anerkennung derselben suchen, sondern sie „auf Objectivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomistik [...] ruhig neben einander bleiben können [...]“.<sup>93</sup> Wie innerhalb der Gemeinde die Virtuosität des Priesters die Teilnehmer verdammt, an ihre Besonderheiten gefesselt zu bleiben, so werden die äußeren gegenseitigen Verhältnisse der Gemeinden auf eine Sammlung der ihnen angeschlossenen Einzelheiten reduziert. In den *Reden* besteht nach Hegel „die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelneyns“.<sup>94</sup>

Die wenige Zeilen weiter oben vorgenommene Bestimmung der *Reden* als eine „höchste Potenzirung“<sup>95</sup> des Jacobischen Prinzips darf also nicht als eine

<sup>90</sup> Ebd., 288; zur Benutzung dieser Metapher vgl. auch ebd., 280.

<sup>91</sup> *GW* 4, 386.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> Ebd., 385.

Vernichtung der Eigenheit von Schleiermacher im Vergleich zu Jacobi gelesen werden. Hegel will damit herausstellen, daß der Ausgleich zwischen einer philosophischen Theorie der Subjektivität und der Schönheit des Protestantismus, der sein höchstes Beispiel in Jacobis Verschiebung des ewigen Objekts in eine unendliche Annäherung gefunden habe, in den *Reden* endgültig erschüttert wird. Hegel versteht richtig, daß die Theorie des Geselligen in den *Reden* keine rein philosophische Hypothese, sondern eine Voraussage über die Wirklichkeit des Christentums seiner Zeit sein will. Diese treibt die Trennung des christlichen Glaubens von den politischen oder kirchlichen Einrichtungen auf eine nie erreichte Spitze. Die Objektivität, die Schleiermacher für die wahre Kirche vorschwebt, stellt nach Hegel ein ständiges Hindernis für die Erreichung einer geistigen Objektivität dar, in der Religion und Staat zusammenleben können. Denn der Autor der *Reden* schließt programmatisch aus, daß die Objektivität der frommen Gemeinde „sich [...] organisch constituiren“ und „die wahrhafte Virtuosität“ ihre Objektivität und Realität „in Gesetzen und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche“<sup>96</sup> erhalten kann. Die Idee des Christentums als einer Religion, deren Grundanschauung durch ihre polemische Haltung und die Eigenheit der frommen Geselligkeit offenbart wird, bestätigt die Unmöglichkeit einer Versöhnung des christlichen Glaubens mit der Welt. An die Stelle der unendlichen Annäherung an die Gottheit, nach der die Transzendentalphilosophie und Jacobi die Beziehung des Subjekts zum Absoluten konzipierten, tritt in den *Reden* ein ständiger Widerstreit der Gottheit mit der Welt.

#### IV. Die Absolutheit des Endlichen

Hegel hat den Ansatz der *Reden* nie mit demjenigen der Transzendentalphilosophie oder demjenigen Jacobis verwechselt. Seit seiner ersten Rezeption des Werkes begriff er, daß es das Hauptziel des Redners war, die Grenzen des Subjektivismus seiner Vorgänger aufzuheben. Zu diesem Zweck liefern die *Reden* nicht nur eine neue Grundlage des Religionsgefühls, sondern auch eine Theorie der Objektivität der Religion. Danach findet das Glaubensgefühl die ihm entsprechende Äußerlichkeit in der Intersubjektivität der Teilnehmer einer frommen Gemeinde, so wie jede fromme Gemeinde zu einer Identität der unterschiedlichen Glaubensgefühle zusammenfließt. Hegel sieht, daß die *Reden* versuchen, der Überwindung der Abstraktheit des Verstandes mit der Religion und gegen die Philosophie ein neues Feld zu erschließen. Doch ist er der Mei-

<sup>96</sup> Ebd., 386.

nung, daß diese Konzeption der Objektivität der Religion eine noch schlimmere Form des Subjektivismus darstellt. Die Bestimmung der Objektivität des Glaubens durch eine Geselligkeit, die sich von der historischen Realität nicht verderben läßt, bildet keine wirkliche Aufhebung des Subjektivismus. Vielmehr läßt die Verdoppelung der Endlichkeit in einer Subjektivität, die sich mit einer entsprechenden Objektivität deckt, die zeitgenössische Bildung einen Schritt tun, den der vorausgehende Subjektivismus nie getan hatte: Sie macht aus dem endlichen Subjekt ein Absolutes.

Die Verabsolutierung des endlichen Subjekts und die Bedeutung dieser Neuheit in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie stellt für Hegel das eigentliche Merkmal der *Reden* dar. Gegen die Selbstdarstellung des Redners als Vertreter eines „höheren Realismus“<sup>97</sup> benutzt Hegel in *Glauben und Wissen* herausfordernd das Wort „Idealismus“,<sup>98</sup> um diese Eigenheit zu signalisieren. Die „Subject-objectivität der Anschauung des Universums“<sup>99</sup> widerspreche der grundlegenden Priorität des Vorstellungsvermögens und des ihm verbundenen Verstandeswissens, da sie die Trennung zwischen dem Bewußtsein und der gegenständlichen äußeren Welt zunichtemache. Doch diese Subjekt-Objektivität der ursprünglichen Religionsanschauung setzt nach Hegel zwei Hauptfehler voraus, die sie von seinem eigenen Idealismus entfernen. Einerseits versteht sie die Natur in „der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit“,<sup>100</sup> d.h. sie hält die Objektivität der Natur für eine bloße Reihe von Wahrnehmungsereignissen; andererseits identifiziert sie „de[n] Mensch[en] überhaupt und die besondere Person“ mit dem Subjekt der „schönen Empfindung und Liebe“,<sup>101</sup> so daß die Wirklichkeit der freien Persönlichkeit auf einem nur formellen Selbstverhältnis des Bewußtseins beruht.

In *Glauben und Wissen* verraten diese Ausführungen jedoch keine scharfen Konturen des Schleiermacherschen Subjektivismus. Um ihre gesamten Implikationen bezüglich einer Theorie des Bewußtseins hervortreten zu lassen, muß man sich auf die *Phänomenologie des Geistes* (1807) beziehen. Im Schlußkapitel des Teils „Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“ befaßt sich Hegel mit der sog. „moralischen Genialität“,<sup>102</sup> deren einsamer Gottesdienst die absolute

<sup>97</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Über die Religion*. A.a.O. 213.

<sup>98</sup> *GW* 4, 385.

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Ebd., 384.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede †. – In: *ders.: Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Band 9. Hamburg 1980. 352. (Im Folgenden: *GW* 9)

Übereinstimmung der endlichen Subjektivität des Gefühls mit einer Objektivität des Glaubens ausdrücken soll. Der einsame Gottesdienst des moralischen Genies deckt sich nämlich mit dem Gottesdienst einer Gemeinde, deren Mitglieder sich als Teile einer Totalität empfinden, indem sie im Tun ihres Priesters das Vorhandensein ihrer Verbindung erkennen. Der Sinn ihres eigenen höheren Wertes gegenüber dem gemeinen Verderben der Welt ist kein privates Gefühl, sondern eine geteilte Erfahrung. Die gegenseitige Versicherung „ihrer „Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit“ wird „Geist“ und „Substanz“ einer Einheit, die ihr gemeinsames Bewußtsein der Vermittlung des Priesters anvertraut.<sup>103</sup> Auch wenn diese ausgesprochene Einheit das Gewissen der verschiedenen Individuen und die Ausführbarkeit ihres Tuns bestätigt, bleibt trotzdem ihr jeweiliges Selbstbewußtsein von ihrem unendlichen Leben, das nur „verborgen in Gott“ ist, getrennt. Die Substantialität der Gemeinde ist nur ein lebendiges „Ansich“, dessen „angeschautes oder daseyendes Wissen“ als Religion verstanden wird, obwohl es in Wirklichkeit nur „das Sprechen der Gemeinde über ihren Geist ist.“<sup>104</sup> Hegel beschreibt die Eigenheit dieser Gestaltung durch ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit der Gestaltung des „unglücklichen Bewußtseins“. Beide stellen das Moment der höchsten Entzweiung zwischen Menschlichkeit und Göttlichkeit dar. Während das unglückliche Bewußtsein „an sich“ die Vernunft sein könne und aus seinem inneren Selbstverhältnis die rationale Gewißheit anfangen,<sup>105</sup> bilde der einsame Gottesdienst des moralischen Genies das Gegenteil der Wirklichkeit der Vernunft:

Es ist der Wechsel des unglücklichen Bewußtseyns mit sich, der aber für es selbst innerhalb seiner vorgeht, und der Begriff der Vernunft zu seyn sich bewußt ist, der jenes nur an sich ist. Die absolute Gewißheit seiner selbst schlägt ihr also als Bewußtseyn unmittelbar in ein Austönen, in Gegenständlichkeit seines Fürsichseyns um; aber diese erschaffne Welt ist seine Rede, die es ebenso unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt.<sup>106</sup>

Unleugbar zeugt die Idee einer moralischen Genialität und ein aus dem Gewissen geschöpftes Verhalten von Hegels Auseinandersetzung mit Jacobi und seinem *Woldemar*.<sup>107</sup> Hegel veranschaulicht diese Gestaltung jedoch nicht nur

<sup>103</sup> Ebd., 353.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Vgl.: Ebd., 131 ff.

<sup>106</sup> Ebd., 354.

<sup>107</sup> Zur engen Verbindung zwischen dem Abschnitt „Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeyhung“ und dem Roman *Woldemar* von Jacobi vgl.: *Gustav Falke: Hegel und*

durch die Betonung der fehlenden „Kraft der Entäusserung“,<sup>108</sup> sondern auch durch die „Bedeutung der Wirklichkeit des Gewissens, und in der Erscheinung seiner Bewegung [...]“.<sup>109</sup> Bei der Betrachtung der genialischen Moralität geht es nicht nur darum, die Unwirksamkeit eines untätigen Selbstbewußtseins zu unterstreichen. Von der Gedrücktheit und Ohnmacht der „schönen Seele“ unterscheidet Hegel, wie schon in *Glauben und Wissen*, ein Selbstbewußtsein, dessen Hauptmerkmal nicht nur in der Unentschlossenheit der Helden Jacobis besteht. Das moralische Genie findet in der Wirklichkeit einer Gemeinde die äußere Bestätigung der Erhabenheit seines Gewissens und überwindet so den Schmerz und die Zerrissenheit der Romanfiguren Jacobis. Da es in den anderen Mitgliedern der Gemeinde seine eigene Subjektivität durchschauen kann, deckt sich das Selbstbewußtsein des moralischen Genies insofern mit seinem Bewußtsein, als die äußere Objektivität seine eigene Einzelheit widerspiegelt:

Wir sehen hiemit hier das Selbstbewußtseyn in sein Innerstes zurückgegangen, dem alle Aeusserlichkeit als solche verschwindet, – in die Anschauung des Ich=Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Daseyn ist.<sup>110</sup>

Auf den ersten Blick könnte man annehmen, Hegel weise mit der Formel der Identität des Ich mit sich selbst auf Fichte und auf das erste Prinzip seiner *Wissenschaftslehre* hin, wie es an anderer Stelle der Fall ist. Doch hier verweist diese Formel stattdessen auf die Verabsolutierung des Subjekts in der vollendeten frommen Geselligkeit, so wie die *Reden* die Objektivität des christlichen Religionsgefühls verstehen.

Auf diese Gestalt der christlichen Frömmigkeit nimmt Hegel vermutlich Bezug, wenn er in der Anmerkung zu § 140 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* über den Begriff des Bösen seine *Phänomenologie des Geistes* (1807) erwähnt. Am Ende einer Aufzählung von Erscheinungen des Bösen, die in der Analyse der romantischen Ironie gipfelt, erinnert Hegel an den oben zitierten Teil der *Phänomenologie* und schreibt, er habe auf jenen Seiten erklärt: „In wie fern diese absolute Selbstgefälligkeit nicht ein einsamer Gottesdienst seiner

*Jacobi*. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes. – In: *Hegel-Studien*. Bonn. 22 (1987), 129–142; für den Ausdruck „innerer Gottesdienst“ vgl. insb. 138. – Zum selben Abschnitt vgl. auch: Dietmar Köhler: *Hegels Gewissensdialektik*. – In: *Hegel-Studien*. Bonn. 28 (1993), 127–141. – Pöggeler hatte in dieser Stelle der *Phänomenologie des Geistes* bereits Spuren der *Reden* ermittelt. – Vgl.: Otto Pöggeler: *Hegels Kritik der Romantik*. A.a.O. 244.

<sup>108</sup> *GW* 9, 354.

<sup>109</sup> „Diß stille Zusammenfließen der marklosen Wesenheiten des verflüchtigten Lebens ist aber noch in der andern Bedeutung der Wirklichkeit des Gewissens, und in der Erscheinung seiner Bewegung zu nehmen, und das Gewissen als handelnd zu betrachten“. – Ebd., 355.

<sup>110</sup> Ebd., 353 f.

selbst bleibt, sondern etwa auch eine Gemeinde bilden kann [...].<sup>111</sup> Im Mittelpunkt der in dieser Anmerkung vertretenen Kritik der Ironie steht selbstverständlich seine direkte Auseinandersetzung mit Friedrich von Schlegel. Doch auch Schleiermachers Idee des Christentums als „höhere Potenz der Religion“ gehört zur Hegelschen Entfaltung der „höchste[n] Form“ dieser Art von Subjektivität.<sup>112</sup> Nicht nur in den Aphorismen über die Ironie aus dem *Lyceum* und dem *Athenaeum*, sondern auch in den *Reden* hat die zeitgenössische Bildung seines Erachtens den Schritt zu einer „sich als das Absolute behauptenden Subjectivität“<sup>113</sup> vollzogen.

Eine detailliertere Analyse der letzten Paragraphen des Moralitäts-Abschnitts in den *Grundlinien*, die hier nicht geleistet werden kann, könnte einsichtig machen, daß in diesem Teil des *Objektiven Geistes* die Erwähnung der *Reden* und des darin vertretenen Standpunkts nicht bloß eine vergangene Erscheinung der nachkantischen philosophischen Bildung heraufbeschwört. In den *Grundlinien* gewinnt die in den *Reden* vertretene Idee der Subjektivität vielmehr eine durchaus systematische Rolle, denn an ihrem Beispiel, samt anderen Zeugnissen der Frühromantik, veranschaulicht Hegel das „Gegentheil“<sup>114</sup> seiner eigenen Idee der Objektivität des Geistes. Dies gilt nicht nur für seinen Widerspruch gegen die *Moralität* und ihren systematischen Übergang in *Sittlichkeit*. Hegel zitiert § 140 und die sich als das Absolute wissende Subjektivität des Willens, wo immer er seine Idee der Wirklichkeit den Hauptströmungen der zeitgenössischen Bildung entgegensetzen will. Das beste Beispiel dafür steht in der Anmerkung zum § 270, wo er bei der Analyse des Verhältnisses zum Absoluten „in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens“<sup>115</sup> die Gefahren einer von dieser Subjektivität geprägten frommen Gesinnung betrachtet. Die fortwährende Verachtung der bürgerlichen oder politischen Einrichtungen durch das fromme Gewissen sowie seine Ergebung vor der Ausweglosigkeit des gegenwärtigen weltlichen Elends zertrümmern die sittlichen Verhältnisse. Diese Gesinnung könne zwar ein Inneres bleiben, da sie sich aber aufgrund einer unmittelbaren

<sup>111</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Herausgegeben von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Band 14,1. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. – In: *ders.: Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg 2009. § 140, Anm., 134. (Im Folgenden: *GW* 14,1)

<sup>112</sup> Ebd., § 140, Anm., 132.

<sup>113</sup> Ebd., § 140, 123.

<sup>114</sup> Ebd., § 141, Anm., 135.

<sup>115</sup> Ebd., § 270, Anm., 215.

Beziehung mit dem Absoluten höher wähne als die Bestimmungen der Gesetze, sei ihr negativer Standpunkt gefährlicher als eine offene Drohung:

Es ist nicht die Kraft, sondern die Schwäche, welche in unsern Zeiten die Religiosität zu einer polemischen Art von Frömmigkeit gemacht hat, sie hänge nun mit einem wahren Bedürfnis, oder auch bloß mit nicht befriedigter Eitelkeit zusammen.<sup>116</sup>

Die Frage nach der Präsenz der *Reden* in den *Grundlinien* übersteigt die Ziele dieses Aufsatzes.<sup>117</sup> Dennoch können die oben zitierten Stellen hinreichend beweisen, daß der Eindruck seiner ersten Lektüre der *Reden* dauerhaft in Hegel fortwirkte. Noch in den *Grundlinien* hängt die von Hegel behauptete enge Verbindung zwischen einer moralischen Subjektivität, die sich als ein Absolutes setzt, und einer Idee der politischen Einrichtungen, die sie in einen ständigen Gegensatz zur Religion rückt, von der Schleiermacherschen Vorstellung der Objektivität des Religionsgefühls ab, deren Hauptcharakter hier durch das Begriffspaar Positivität und Polemik dargestellt wurde. Die Positivität als bloße äußere Projektion einer individuellen Willkür und die Polemik als Haltung des Christentums gegenüber seiner eigenen Positivität sind die zwei Hauptelemente, die eine der Absolutheit des Subjekts entsprechende Objektivität erschaffen. Wie Hegel in der „Vorrede“ der *Grundlinien* schreibt, begnügt sich die Vernunft weder mit der Annäherung an die Wahrheit noch mit der kalten Verzweiflung, in der Zeitlichkeit Frieden mit der Wirklichkeit zu halten, obgleich es in dieser Wirklichkeit schlecht oder höchstens mittelmäßig zugeht. Gegen einen solchen Trost, der im zarten Band der Gemeinde eine Flucht vor der Wirklichkeit sucht, schreibt Hegel: „es ist ein wärmerer Friede mit ihr, den die Erkenntnis verschafft.“<sup>118</sup>

<sup>116</sup> *GW* 14,1, §270, Anm., 216.

<sup>117</sup> Eine andere Stelle, die ganz eindeutig einen Hinweis auf Schleiermacher in bezug auf die Dialektik enthält, steht in: *GW* 14,1, §31, Anm., 47 f. – Vgl. dazu: *Andreas Arndt: Schleiermacher und Hegel*. A.a.O. 216. – Für eine Gegenüberstellung von Schleiermachers Konzeption der *Dialektik* und derjenigen der *Wissenschaft der Logik* vgl.: *Andreas Arndt: Mehr als Gefühl. Logik und Metaphysik bei Schleiermacher und Hegel*. – In: *ders.: Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. A.a.O. 226–239.

<sup>118</sup> *GW* 14,1, „Vorrede“, 16.