

**Hegel-Jahrbuch  
2015**

# Hegel-Jahrbuch 2015



Herausgegeben von  
Andreas Arndt, Myriam Gerhard, Jure Zovko

Begründet von  
Wilhelm Raimund Beyer (†)

# Hegel gegen Hegel II

---

Herausgegeben von  
Andreas Arndt, Myriam Gerhard, Jure Zovko

in Verbindung mit  
Önay Sözer und Alper Turken

**DE GRUYTER**

ISSN 0073-1579

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhaltsverzeichnis

## Kunst

Mario Farina, Milano

**The Symbolic Role of Art in Hegel versus the Absolute Function of Beauty — 11**

Francesca Iannelli, Rom

**Tod, Ende, Auflösung der Kunst? Überlegungen zu Hegel und Danto — 17**

Dominica Jerkic, Berlin

**Bewegungen innerhalb des Hegelschen Systems: Geist-Natur und Musik — 23**

Asuman Kırlangıç, Berlin

**The Freedom of Beauty in Hegel — 28**

Sanem Yazıcıoğlu, Istanbul

**Who Thinks Abstractly Today? Hegel on Contemporary Debates on Metaphysics and Aesthetics — 33**

Charalampos Krallis, Athen

**Das Ende der Kunst bei Hegel und die Rezeption der Hegelschen Ästhetik im 20. Jahrhundert — 40**

Manfred Posani Loewenstein, Pisa

**Dialectics and Interpretation in Hegel's Philosophy of Art — 44**

Fiona Tomkinson, Istanbul

**Pippin's Hegel against Hegel's *Aesthetics* — 49**

Barry Stocker, Istanbul

**The Philosophy of Literary Judgement in Hegel — 55**

## Religion

Gabriel Amengual, Palma de Mallorca

**Das Gefühl in der Religion — 61**

Lorella Ventura, Rome

**The View of Islam in Hegel's *Berlin Lectures*: Ever Increasing Information and the Search for a Comprehensive Theory — 66**

Övünc Cengiz, Emre Ebetürk, Athens Ga.

**On Hegel's Conception of Religion — 71**

Ulrich Fritz Wodarzik, Lampertheim

**Trinität der philosophischen Theologie nach Hegel — 77**

Claudia Melica, Rome

**„Man is in God“. Was Hegel really an Atheist? Misunderstandings in the Hegelian School: C. F. Göschel — 85**

Ulrich Richter, Münster-Wolbeck

**Gibt es gott? – nein und ja! Die logik des ontologischen gottesbeweises im horizont des relationalen arguments — 89**

Hugo Strandberg, Turku

**Is it Possible to Sublate Religion? — 94**

## Philosophiegeschichte

Sokthan Yeng, New York

**Hegel, Identity, and the Middle Path — 100**

Jendris Alwast, Bisse

**Zenons Hand. Das Begriffsfeld der Wahrheit im generativen Bilddenken Hegels — 105**

Andree Hahmann, Oxford

**Hegel on Aristotle's Notion of Perception – a Critical Assessment in the Light of a Contemporary Debate — 111**

Emanuela Conversano, Firenze, Bologna

**Marx „gegen“ Hegel on Greek Atomism — 117**

Michael Wladika, Trumau

**Aspects of Hegel's Interpretation of Plotinus — 124**

Guillaume Lejeune, Brüssel

**Vérité et Totalité. La critique hégélienne de Spinoza — 132**

Vesa Oittinen, Helsinki

**Hegels Geist vs. Kants Apperzeption — 139**

Dilek Huseyinzadegan, Atlanta

**On Hegel's Radicalization of Kantian Dualisms: „The Debate between Kant and Hegel“ — 149**

Fabian Ott, Isernhagen

**Kants Unterschied von Ding an sich und Erscheinung in der hegelschen Rezeption — 155**

Annette Sell, Bochum

**Der Charakter bei Hegel und Kant – eine vergleichende Betrachtung — 161**

Steffen Stolzenberger, Oldenburg

**Der Anfang der Wissenschaft bei Hegel im Anschluss an Kants transzendente Einheit der Apperzeption — 167**

Peter Jonkers, Tilburg

**Das Absolute als Substanz oder persönlicher Geist. Über eine radikale Wende in Hegels Jacobi-Verständnis — 173**

Emanuele Cafagna, Chieti-Pescara

**Hegel gegen Schleiermacher. Dogmatik, Psychologie, Philosophie — 180**

- Paul Cruysberghs, Bellegem  
**Mood against Reason? From Hegel via Kierkegaard to Heidegger — 186**
- Philipp Schaller, Wien  
**Hegel und Kierkegaard über das Unglück und die philosophische Vollendung religiöser Versöhnung — 192**
- Özgür Aktok, İstanbul  
**Heidegger's *Aletheia* in the Light of Hegel's Determinate Negativity — 198**
- Eva Bockenheimer, Siegen  
**„[...] wie halten wir es nun mit der Hegelschen Dialektik?“ – Marx' Hegel-Kritik — 204**
- Alexander Kuzmin, Velikij Nowgorod  
**Der absolute Idealismus Hegels und seine Kritik durch Marx — 217**
- Nino Rodonaia, Tbilissi  
**Hegels Philosophie und der sowjetische Marxismus – die georgische Erfahrung — 221**
- Giovanni Zanotti, Pisa  
**Objective Being as Non-Identity. On Marx's and Adorno's Critiques of Hegel — 226**
- Emmanuel Nakamura, São Paulo  
**Der Marxsche Begriff des Widerspruchs in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie — 235**
- Mohamed Moulfi, Oran  
**L'hégélianisme de F. Engels — 243**
- Çetin Türkyılmaz, Ankara  
**Hegel and Marx on the Self-Realization of Man — 251**
- Thomas Noutsopoulos, Rethimno  
**Family and Co-operation: Marx's Use of a Hegelian Schema — 256**
- Andreas Hetzel, Darmstadt  
**„On some Hegelisms“. William James als Erbe und Kritiker Hegels — 262**
- Jens Kertscher, Darmstadt  
**Die Suche nach Einheit: Deweys kultureller Naturalismus im Lichte Hegels — 268**
- Ilaria Massari, Oldenburg  
**Von Hegel her, zu Hegel hin. Merleau-Pontys Verhältnis zu Hegel — 274**
- María del Carmen Paredes-Martín, Salamanca  
**Phenomenology and Existence. Hegel Viewed by Merleau-Ponty — 280**
- Theodore Geraets, Ottawa  
**Hegel's Articulation of Meaning. Reading Hegel after Gadamer — 289**
- Thomas Telios, Frankfurt/Main  
**Satire & Parodie – Konturen der Hegelschen Subjektbildung bei Hans-Georg Gadamer und Judith Butler — 299**

Vitali Rolando, Bologna

**Vom System zum Labyrinth. Kritik und Überwindung des hegelschen Systems bei Adorno — 305**

Georgios Sagriotis, Athen

**Zur Selbstanwendung der bestimmten Negation bei Adorno — 311**

Ugo Balzaretti, Basel

**Jacques Derridas *physis en différance* und Michel Foucaults *biopolitique* — 317**

Holden Kelm, Berlin

**With Hegel against Hegel? Strategic and Methodological Implications of Foucault's Anti-Hegelianism — 323**

Richard Lambert, Coventry

**Reconsidering a Point of Almost Absolute Proximity: Hegel and Derrida — 329**

Johannes-Georg Schüle, Bochum

**Hegel und die Stimme der Metaphysik. Zu Derridas Hegel-Lektüre in *Der Schacht und die Pyramide* — 334**

Connell Vaughan, Dublin

**Derrida's Supplement to the Hegelian Dialectic of Spirit — 341**

Andreas Herberg-Rothe, Ebersburg

**Lyotard und Hegel – im Widerstreit — 346**

Zeynep Direk, Istanbul

**Hegel et Levinas: Distance et Proximité — 352**

Louis Carré, Brussels

**McDowell and Hegel on Following a Rule — 357**

Claudia Bickmann, Köln

**Streit und Widerstreit? Überwindung oder Renaissance der hegelschen Philosophie? — 363**

Tomasz Zarębski, Wrocław

**Hegel's Logical Categories and Brandom's Logical Vocabulary — 375**

José M. Torralba, Pamplona

**Hegel on Action as Expression. An Anscombean Reading of the Notion of Brute Facts — 379**

## Natur

Horst-Heino v. Borzeszkowski, Berlin

**Wie philosophisch dürfen bzw. müssen die Naturwissenschaften sein? Zu der der Physik inhärenten „Metaphysik“ — 385**

Sander J. Dekker, Düsseldorf

**Hegel und das moderne Erkennen der Natur — 391**



Michael Hackl, Berlin, Wien

**An den Grenzen von G. W. F. Hegels System. Die ökologische Bedrohung im Anschluss an C. L. Michelet, K. Rosenkranz und V. Höhle — 397**

Lucia Ziglioli, Pavia

**The Time of the Idea: An Inquiry into Hegel's Notion of Time — 405**

Marc Peeters, Brüssel

**A propos de la preuve ontologique. Leibniz, Kant, Hegel, Gödel — 411**

Vyara Nicolova, Blagoevgrad

**Indeterminism versus Determinism — 421**

## **Erkenntnis, Methode, Logik**

Nami Baser, Istanbul

**Hegel contre lui-même — 428**

Fábio Mascarenhas Nolasco, Campinas

**Hegel's Critique of the Infinitesimal Calculus and Analytical Practice. Negative Presuppositions of the Justification of a Philosophical Speculation — 434**

Cristiana Senigaglia, Triest, München

**Hegel und die Frage der Immanenz — 441**

Valentin Kanawrow, Sofia

**Hegel gegen Hegel – Metaphysik ohne Transzendenz? — 449**

Alper Turken, Istanbul

**The Mystical Content of Hegel's Concept of the Speculative — 455**

Hans-Georg Bensch, Hannover

**Anmerkungen zum Begriff der Wahrheit bei Kant und Hegel – und Aristoteles — 465**

Elisa Magrì, Pisa

**Memory and Self-Knowledge in Hegel's Philosophy — 470**

Onay Sözer, Istanbul

**„Nichts eines Nichts“. Die Verlassenheit des Seins als ontologisches Problem in Hegels Wesenslogik — 476**

Gülçin Ayıtu, Ankara, Sibel Kibar, Kastamonu

**Dialectical Becoming in between the One and the Many — 480**

Sibel Kibar, Kastamonu

**Hegelian Philosophy as a Theory of Ideology — 484**

Renate Wahsner, Berlin

**Zur Aufhebung des Gegensatzes von Bewusstsein und Gegenstand des Bewusstseins bzw. von Denken und Sein — 488**

Georgi Donev, Blagoevgrad

**The Structure of the Speculative Thinking — 495**

Ivica Tokić, Tuzla, Sanela Mešić, Sarajevo

**Zur Kritik der Hegelschen Sprachkonzeption am Beispiel des Begriffs *Aufheben* — 501**

Toru Ikeda, Chiba

**Teleologie und Realisierung des Begriffs. Versuch einer Klärung der Hegelschen Teleologie aufgrund der Begriffslogik — 507**

Ryosuke Ohashi, Tokyo

**Das Problem des „Lebens“ in der Hegelschen Logik — 514**

Enver Orman, İstanbul

**Hegel und Materialismus — 522**

Emanuele Cafagna, Chieti-Pescara

## Hegel gegen Schleiermacher. Dogmatik, Psychologie, Philosophie

Eine allgemeine Aussage der hegelschen Philosophie, die noch heute paradox, wenn nicht gar verdächtig klingt, besagt, dass Philosophie und Religion denselben Inhalt teilen. Aus diesem Satz lassen sich zwei widersprüchliche Thesen ziehen, wie Karl Löwith in seiner einflussreichen Interpretation zeigt.<sup>1</sup> Man kann aufgrund dieses Satzes sagen, dass die Philosophie die Religion aufhebt, da sie imstande ist, die Glaubensinhalte in einer der säkularisierten Gesellschaft angemessenen Form darzustellen. Aber aufgrund desselben Satzes kann man auch behaupten, dass die Philosophie nichts anderes tut als in spekulativer Sprache neu vorzubringen, was für den Gläubigen bereits Christus verkündet hat.

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als ein erster Versuch, das scheinbare Paradox der Behauptung Hegels aufzulösen, indem sie die Aufmerksamkeit auf eine Reihe historischer Umstände lenken, die meines Erachtens jeder Interpretation der These einer inhaltlichen Einheit von Religion und Philosophie zugrunde gelegt werden müssen. Unter theoretischem Gesichtspunkt muss diese These am Ende durch die Analyse des ‚Absoluten Geistes‘ als Teil des Systems überprüft werden. Wie in vielen anderen Bereichen seines Denkens formuliert Hegel seine Position jedoch auch bei diesem Thema *gegen* einen konkreten historischen Antagonisten. Einer der wichtigsten Gegenspieler Hegels, wenn er behauptet, dass Religion und Philosophie zwei verschiedene Formen derselben „ewigen Wahrheit“ sind, ist Schleiermacher mit seiner allgemeinen Religionsauffassung. Diese Feststellung eröffnet nicht nur den Weg zum rechten Verständnis der Einheit von Religion und Philosophie, sondern führt auch zu einer Bestimmung der Rolle, die Hegels Theorie des objektiven Geistes für die Legitimierung jener Einheit spielt.

Mit Schleiermacher und den *Reden über die Religion* befasste Hegel sich vermutlich seit den Frankfurter Jahren und führte diese Auseinandersetzung in Jena mit offen kritischer Stoßrichtung fort. Die in der vierten *Rede* enthaltene Theorie der frommen Gemeinde wird in *Glauben und Wissen* als die konsequenteste Verdrehung des christlichen Kultus bezeichnet. Schleiermacher hat nach Hegel das zweifelhafte Verdienst, einen Begriff der Religion zu liefern, der eine ideale äußere Realität als Entsprechung zur formellen Subjektivität der frühromantischen praktischen Philosophie entwirft. Als Modell eines gefährlichen Missverständnisses des christlichen Glaubens hat Schleiermachers Theorie der Religion eine gewisse Kontinuität in Hegels Werken. In Berlin wird die scharfe Polemik gegen sie jedoch ein Dreh- und Angelpunkt für mindestens drei wissenschaftliche Hauptgebiete: die Dogmatik, die Psychologie und die Philosophie. Diese drei Gebiete werde ich in einem jeweiligen Abschnitt in meinem Beitrag behandeln, weil sich erst aus ihrer inneren Verknüpfung die Gründe für Hegels Opposition gegen Schleiermacher ergeben. Ich werde mein Augenmerk auf eine Reihe von Schriften richten, die mit dem Beginn der Vorlesungen über die Religionsphilosophie eng verbunden sind, welche hier nicht in Betracht gezogen werden, und zwar einige Briefe, das *Vorwort zu Hinrichs' Religionsphilosophie* und, wie wir gleich sehen werden, die *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

---

<sup>1</sup> K. Löwith, „Hegels Aufhebung der christlichen Religion“, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 5, Stuttgart 1988, 116–166, vgl. 156 ff.

# 1 Dogmatik

Hegel kam zu einer Zeit nach Berlin, in der die preußische Monarchie ihre Bemühungen der Vereinigung der lutheranischen mit den übrigen reformierten Kirchen forcierte. Schon seit dem letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts hatte es Versuche in diesem Sinn gegeben, aber am 27. September 1817, anlässlich der Dreihundertjahrfeier der Reformation, verkündete Friedrich Wilhelm III. die Vereinigung der Reformierten und Lutheraner „zu einer neu belebten evangelisch-christlichen Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters“. Der erste in Berlin publizierte Text, der eine Stellungnahme zu dieser neuen Richtung der Kirchenpolitik Preußens enthält, ist die Anmerkung zum § 270 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Es ist ein wichtiger Text, weil Hegel hier erstmals in Berlin Themen aufgreift, die sowohl in den Vorlesungen zur Religionsphilosophie als auch im Vorwort zu dem Buch seines Heidelberger Schülers Hermann Hinrichs vorkommen.

Am Ende der Anmerkung nimmt Hegel auf die Einheit von Kirche und Staat und auf den neuen kulturellen Konsens Bezug, den diese Einheit als „höchstes Ideal“ in den Tagen der Restauration genießt. Hegel kritisiert die Gründung einer nationalen Kirche unter der Ägide der Krone, wendet sich aber zugleich gegen hegemoniale Bestrebungen der Synoden, indem er die Idee einer Zusammenführung der verschiedenen reformierten Kulte in einer geeinten Kirche, die neben die politische Einheit zu stellen sei, ablehnt. Die Trennung der christlichen Konfessionen sei für die Entstehung des modernen Staats nicht nur kein negativer Umstand gewesen, sondern es bestehe ein direktes Verhältnis zwischen staatlichem Despotismus und Ablehnung der Kirchenvielfalt.<sup>2</sup>

Auch wenn Hegel hier allgemeine Betrachtungen anstellt, ist an die Rolle zu erinnern, die gerade Schleiermacher in den Entstehungsjahren der *Grundlinien* beim Einigungsprojekt der reformierten Kirchen Preußens innehatte. Am 1. Oktober 1817 wurde Schleiermacher zum Präses der Vereinigten Berliner Synode gewählt, welche die vier Stadtsuperintendenturen umschloss. Er war folglich eine wichtige Bezugsfigur für die politischen Beziehungen der Kirchengemeinden zur Monarchie. Der Vermittlungsversuch zwischen den politischen Forderungen der Krone und den liberalen Forderungen, zu deren Fürsprecher sich die Synode machte, scheiterte de facto mit dem Ausbruch des sogenannten Agendestreits. Doch zu dem Zeitpunkt, da Hegel schrieb, bestand noch die Möglichkeit einer Einigung. Schleiermacher schickte sich an, nicht nur der politische Vermittler zwischen Krone und Synode zu werden, sondern auch derjenige, der die eigene Dogmatik für diese neue Aussöhnung zwischen politischer Macht und Kirchenorganisation anbot.

Sehr wahrscheinlich war Schleiermacher also eine der Zielscheiben von Hegels Stellungnahme zur Vereinigung der Kirchen in den *Grundlinien*. Zwar gibt es keine Textbelege, die Hegels Kenntnis der Schriften Schleiermachers über die Union der protestantischen Kirchen bezeugen würden, und der erste Band von *Der christliche Glaube* kam im Juni 1821, also nach Erscheinen der *Grundlinien* heraus. Doch wie ein berühmter Brief an Carl Daub vom Mai 1821 belegt, konnte Hegel sich dank der Lektüre von Schleiermachers 1819 in der „Theologischen Zeitschrift“ erschienenem Aufsatz *Über die Lehre von der Erwählung* eine Vorstellung von der künftigen Richtung der Schleiermacher'schen Dogmatik machen, noch bevor er *Der christliche Glaube* las<sup>3</sup>.

Schleiermachers Aufsatz befasst sich mit der Prädestinationslehre bei Luther und Calvin und versucht das negative Urteil über die calvinistische Dogmatik abzuschwächen, das Bretschneider in seinen *Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland* geäußert hatte. Allgemein geht es Schleiermacher um den Beweis, dass die Prädestinationslehre in der lutherschen wie in der calvinistischen Fassung der Bibel nicht widerspricht und die beiden Lehren, die aus einer gemeinsamen augustinischen Folie entspringen, in ihren Grundzügen miteinander vereinbar sind. Im Einzelnen steht eine Neuinterpretation der problematischsten Aspekte

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Gesammelte Werke, Bd. 14.1, hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 2009, 223.

<sup>3</sup> Hegel an Daub, 9.5.1821, in: *Briefe von und an Hegel*, hg. v. J. Hoffmeister, II, Hamburg 1953, 262.

von Calvins *Institutiones* im Mittelpunkt der Schrift, insbesondere der Lehre von der Unterscheidung zwischen Auserwählten und Verdammten, von der Schleiermacher sich präzise kirchenpolitische Auswirkungen versprach.<sup>4</sup> Ohne die Unterschiede zwischen Lutheranismus und Calvinismus zu leugnen, war er nämlich überzeugt, dass die vereinheitlichte Dogmatik der evangelischen Kirchen, wenn ihnen der Aufbau einer einheitlichen Organisation gelang, der calvinistischen Lehre den Vorzug geben müsse. Denn während die calvinistische Lehre, so wie Schleiermacher sie gemäß den Grundsätzen seiner allgemeinen Auffassung interpretierte, die lutherische Lehre einschließen konnte, war dies umgekehrt schwer möglich.<sup>5</sup>

Schon bevor Hegel die *Glaubenslehre* las, muss er befürchtet haben, dass der Einigungsprozess der reformierten Kirchen sich im Zeichen einer Dogmatik vollziehen würde, welche die Unterschiede zwischen Lutheranismus und Calvinismus verwischte. Dass Hegel seine Befürchtungen gerade Carl Daub mitteilte, ist kein Zufall. Der Heidelberger Theologe war als Teilnehmer der Badener Synode an der Debatte über die Union der Kirchen in anderen Landesgebieten aktiv beteiligt gewesen. Vor allem aber wartete man auf ein Werk von ihm über die Dogmatik, in dem das von Hegel neu begründete Zusammenwirken von theologischer und philosophischer Reflexion Beachtung fände. Hegel erlebte die Veröffentlichung dieses Werkes nicht, aber wie er Hinrichs gestand, war Vieles von dem, was er im *Vorwort zu Hinrichs' Religionsphilosophie* schrieb, ausdrücklich für Daub bestimmt, und zwar – so ließe sich hinzusetzen – damit seine Dogmatik der von Schleiermacher gegenübergestellt werden konnte.

„Es tut not, daß wir nach und nach lauter werden“<sup>6</sup>, schrieb Hegel in dem Begleitbrief, mit dem er den Schlussteil des Manuskripts des *Vorworts* an Hinrichs sandte, und die Einbeziehung Daubs in dieses gemeinsame Unternehmen war Teil derselben Strategie, der sich die Abfassung jenes Textes sowie die Lehre der Religionsphilosophie als eigenständige Disziplin verdanken<sup>7</sup>. In dem gleichen Schreiben beauftragte Hegel seinen Schüler, Daub vertraulich mitzuteilen, dass er im Einvernehmen mit dem Kultusministerium die notwendigen Schritte vorbereitete, um ihn zusammen mit Friedrich Schwarz für einige Vorträge über kirchliche und theologische Themen nach Berlin einzuladen. Hegel erhoffte sich davon, dass sie bei dieser Gelegenheit über die Resultate der Badener Synode und die „Kritik der Dogmatik der evangelischen Kirche“ befragt würden. Er bezieht sich hier auf *Der christliche Glaube*, dessen zweiter Band zu Weihnachten erscheinen sollte, wie er gleich darauf erklärt. Irgendjemand musste den höchsten Beamten des Ministeriums schließlich klarmachen, welches Niveau solche „Berliner Theologie“ hatte, und keiner war mehr dazu berufen als einflussreiche Stimmen, die nicht zur Berliner Kulturwelt gehörten.

## 2 Psychologie

Im ersten Band der *Glaubenslehre* fand Hegel viele der Gründe seiner Opposition gegen Schleiermacher bestätigt, die er bereits in dem in *Glauben und Wissen* enthaltenen Kommentar zu einigen Aussagen der *Reden* herausgestellt hatte. Außerdem werden in den ersten Abschnitten dieser neuen Dogmatik die psychologischen Voraussetzungen einer Religionslehre umrissen, in der die Beziehung des Menschen zum göttlichen Absoluten durch den Gegensatz der Innerlichkeit des endlichen Subjekts zur äußeren Realität erreicht wird. Die zentrale Bedeutung, die Schleierma-

<sup>4</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Lehre von der Erwählung*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. H.-J. Birkner u. a., Berlin 1980 ff., I/10, 200–205.

<sup>5</sup> Ebd., 221–222.

<sup>6</sup> *Hegel an Hinrichs*, 74.1822, in: *Briefe*, II, a. a. O. (Anm. 3), 305.

<sup>7</sup> W. Jaeschke, „Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers“, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß 1984*, hg. v. K.-V. Selge, Berlin, New York 1985, 1157–1169.

cher dem Begriff ‚Gefühl‘ beilegt, hat nämlich den Zweck, eine Dimension des Subjekts zu ermitteln, die sowohl der theoretischen wie der praktischen Beziehung zur Welt vorausgeht. Während das Wissen und das Handeln eine zeitliche Dimension implizieren und in eine Beziehung der Wechselwirkung zu dem treten, was außerhalb des Subjekts ist, entzieht sich die Bestimmung des Gefühls der Zeit und steht nur in der inneren Beziehung der Abhängigkeit des Subjekts von der göttlichen Unendlichkeit<sup>8</sup>.

Das Gefühl, wie Schleiermacher es versteht, darf also nicht mit einer Bestimmung der Sinnlichkeit verwechselt werden. Während das sinnliche Bewusstsein durch eine äußere Objektivität bestimmt ist, wird die Neigung des Frömmigkeitsgefühls allein durch die Abhängigkeit vom Absoluten erweckt. Die Neigung zum Unendlichen, die das Frömmigkeitsgefühl enthüllt, offenbart ihre Tendenz jedoch nur in Bezug zum besonderen Selbstbewusstsein jedes Einzelnen<sup>9</sup>. Jedes Individuum manifestiert die subjektive Selbsttätigkeit seines Frömmigkeitsgefühls in der äußeren Objektivität, in der das sittliche Handeln seinen eigenen Raum findet. Diese Abhängigkeit des äußeren Handelns von einer subjektiven Form wie dem Gefühl dient somit unter anderem dem Zweck, innere Frömmigkeit und äußere Religion in einer Theorie der Gemeinde zu versöhnen. Auch in der *Glaubenslehre*, genau wie in den *Reden*, ist Schleiermachers Begriff der Gemeinde nämlich ein prägender Aspekt seines ganzen Theoriegebäudes. Noch unverhüllter als in den *Reden* zielt die Identifizierung des Kultus mit der äußeren Manifestation einer subjektiven Wissensform hier jedoch darauf ab, die konfessionellen Unterschiede der Kirchen aufzuheben und die Einheit der „wahren Kirche“ in der vorrangigen Grundlage des Gefühls zu suchen.

Im *Vorwort zu Hinrichs' Religionsphilosophie* steht diese Theorie des Frömmigkeitsgefühls im Mittelpunkt der Kritik Hegels. Bekanntlich erwähnt er in diesem Text den Hund sarkastisch zum Besten aller Christen. Freilich hat Schleiermacher nirgendwo die Abhängigkeitsbeziehung ethisch gefärbt, wie Hegel mit seiner Betonung der Freiheit des Menschen entgegen der Abhängigkeit des Hundes anzunehmen scheint. Den eigentlichen Mittelpunkt von Hegels Polemik bildet jedoch nicht der Vorwurf, Schleiermacher habe ein Loblied auf die freiwillige Knechtschaft gesungen, sondern er habe die Beziehung des Subjekts zum Absoluten auf eine rein psychologische Theorie des Wissens gegründet: eine Theorie, durch die dem Subjekt der Inhalt seines Wissens als geistiger Inhalt abhanden kommt.

Das eigentliche Universum der Religion ist nach Hegel der Geist, und in diesem Universum hat der psychologische Gegensatz zwischen der Innerlichkeit des Selbstbewusstseins und seinem Außen, zwischen der Unendlichkeit des Gegenstands und der Endlichkeit des subjektiven Wissens keine Bedeutung mehr. In allen menschlichen Gesellschaften und in jeder Epoche gründeten die Sittlichkeit und die Religion auf einem gemeinsamen objektiven Geist, der weder ein Produkt der einzelnen Subjekte noch ihrer gemeinschaftlichen Übereinkunft ist, sondern das, was unabhängig vom Gefühl jedes Einzelnen Wirklichkeit hat.<sup>10</sup> Zwar ist die subjektive Form des Gefühls wesentlich, um das religiöse Phänomen des Christentums und das notwendige Moment des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu verstehen. Doch wenn diese Form und die von ihr gesetzten subjektiven Inhalte mit dem geistigen Inhalt verwechselt werden, dann wird die Religion als die der Pluralität der Gefühle entsprechende äußere Realität begriffen. Eines ist die Aussage, ein Inhalt wie der Glaube an Gott sei aus dem Gefühl geschöpft, ein anderes die Behauptung, dass solche Inhalte zwar eine Zustimmung im Gefühl fänden aber objektive Gültigkeit in einer Wirklichkeit besäßen, die keineswegs von der Zufälligkeit abhängt, mit der das Subjekt einer inneren Neigung zu folgen beschließt.

Hegels ganze Theorie des objektiven Geistes kann in der Tat als Darlegung einer Wirklichkeit gelesen werden, in welcher der Anspruch der Subjektivität, durch die eigenen Formen das

<sup>8</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, I/7, 1, 35–37.

<sup>9</sup> Ebd., 39.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Vorwort zu: H. F. W. Hinrichs: Die Religion*, in: *Gesammelte Werke*, XV, 136.

Absolute zu bedingen, einer fortwährenden Dialektik unterliegt. Die „durch die Subjektivität als unendliche Form concrete Substanz“<sup>11</sup> der modernen Sittlichkeit hebt den Dualismus zwischen Endlichem und Unendlichem auf. Eine Innerlichkeit, die sich als Grundlage der Frömmigkeit in der Äußerlichkeit einer Gemeinde versteht, bleibt diesem hingegen verpflichtet. Das religiöse Gefühl hängt ebenso wie die sittliche Gesinnung von einer Idee ab, die in der Welt herrscht, noch bevor das Subjekt sie in ihr setzt, und die auch dessen Selbstbewusstsein begründet. Die Idee der Freiheit ist sowohl das, was das Selbstbewusstsein der freien Person bestimmt, als auch die objektive Bestimmung einer präzisen Epoche der Weltgeschichte, nämlich der christlichen, die aus der persönlichen Freiheit die Grundlage von Gesetzen, Institutionen und Sitten gemacht hat.

### 3 Philosophie

Schleiermachers Hintertreibung der Akademie-Aufnahme einer so sperrigen Persönlichkeit wie Hegel verband sich, abgesehen von den persönlichen Konflikten, mit seiner Auffassung der Philosophie und der Aufgaben einer Akademie. Schon 1808 klärte Schleiermacher in der programmatischen Schrift über die Universitäten die besondere Aufgabe der Akademie im Vergleich zur Schule und zur Universität, wobei er Überzeugungen vorwegnahm, die er in seiner *Antrittsrede zur Akademie* von 1810 wieder aufgriff. In der Akademie überwiege die interdisziplinäre Natur der wissenschaftlichen Arbeit, so dass aus der Zusammenarbeit von Fachleuten unterschiedlicher Disziplinen eher der Fortschritt des Wissens als solchem hervorgehe als neue Errungenschaften in den einzelnen Fächern.<sup>12</sup> Diesem gemeinschaftlichen Unternehmen steht die Philosophie seines Erachtens aus zweierlei Gründen fern: zum einen, weil sie sich mehr mit der Natur des Erkennens als mit den konkreten Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung befasst, und zum anderen, weil jedes philosophische System eng mit der Person seines Schöpfers zusammenhängt.

Allerdings kommt der Philosophie Schleiermacher zufolge auch in der Akademie eine Aufgabe zu, und zwar eine kritische und historische. Ohne dass die Philosophie an dem gegenwärtigen Streit teilnehmen würde, der die verschiedenen philosophischen Systeme einander entgegengesetzt, und entgegen der Überzeugung, dass sie in einem ständigen Fortschritt begriffen sei, kann sie sich dort der philologischen Arbeit zuwenden, um von den Alten zu lernen, was noch heute Gültigkeit hat. Diesem Gesamtbild der Philosophie entspricht in der *Glaubenslehre* eine offene Kritik der Einheit zwischen Philosophie und Theologie. Obwohl kein Zweifel daran bestehen kann, dass die moderne Philosophie sich aus dem Stamm der christlichen Theologie entwickelt hat, ging aus der Einheit zwischen philosophischem und theologischem Denken in moderner Zeit die natürliche Theologie hervor, die den wahren gemeinsamen Inhalt von Philosophie und Religion verloren hat. Die natürliche Theologie unterwirft die theologischen Inhalte demselben Wahrheitskriterium wie die Philosophie und verschließt sich damit das Verständnis von Glaubenswahrheiten, die nur in Beziehung zum frommen Gemütszustand Sinn erlangen.

Auch als historisches Wissen hat die Philosophie der Theologie wenig zu bieten. Denn wie wir gesehen haben, gibt es eine Grundlage des religiösen Gefühls, die jedem Glauben gemeinsam ist und allein die Innerlichkeit betrifft. Die verschiedenen historischen Konfessionen haben außerdem in der Gemeinde eine äußere Seite, und „die wahre Aufgabe jenes Zweiges der wissenschaftlichen Geschichtskunde, den man Religionsphilosophie zu nennen pflegt“, müsste darin bestehen, sich mit dieser äußeren Seite sowohl spekulativ wie historisch analysierend zu befassen<sup>13</sup>. Aber

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Gesammelte Werke*, XIV/1, § 144, 137.

<sup>12</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, I/6, 32–33.

<sup>13</sup> Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, a. a. O. (Anm. 8), 24.

eine Religionsphilosophie gibt es noch nicht, und ohne solide Grundlage kann sie nicht dazu beitragen, die Interpretationsstreitigkeiten zwischen unterschiedlichen Konfessionen zu schlichten.

Hegels Ablehnung dieser Auffassung der Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie im *Vorwort* ist mindestens so scharf wie seine Polemik gegen das Abhängigkeitsgefühl und findet ihr Gegenstück in der Frontstellung gegen die psychologische Begründung der Frömmigkeit. Hegels allgemeine Kritik, die nicht bloß Schleiermacher zur Zielscheibe hat, richtet sich gegen die zeitgenössische Konzeption der Philosophie als Wissenschaft. Ausdrücklich nennt er Friedrich von Schlegel, der ihm als oberster Vertreter einer ganzen Generation gilt, welche die dialektische Natur der Vernunft mit der Behauptung verwechselt hat, das Wahre sei dem Wissen verschlossen. Doch neben der gewohnten Kritik Hegels an den Philosophien, die sich auf das unmittelbare Wissen berufen, enthält das *Vorwort* Gedanken zur historischen Beziehung zwischen der Theologie als „Wissenschaft der Religion“ und der Philosophie als Wissen der Objektivität des Geistes.<sup>14</sup>

Entgegen der Vorstellung, dass die Philosophie sich darauf beschränken müsse, die Äußerlichkeit des Kultus als bloßen historischen Überrest einer in der Innerlichkeit gründenden Religion zu betrachten, entsprechen nach Hegel Philosophie und Religion beide einem gemeinsamen Bedürfnis der gegenwärtigen Zeit, das sich auf einen objektiven Inhalt der Wahrheit richtet. Sicher hat diese objektive Wirklichkeit eine empirische Dimension, die anhand von historischem Wissen untersucht werden kann. Doch neben der historischen Untersuchung gilt es zu begreifen, wie dieser „objektive Inhalt“ die denkende Subjektivität auch von außen bestimmt. Für dieses Verständnis ist die Philosophie wesentlich, weil es ihr zukommt, das Denken nicht nur als subjektives Vermögen zu erfassen, sondern als äußere Objektivität.

Im Gegensatz zu Schleiermachers Behauptung ist eine Religionsphilosophie notwendig, um genau diese Übereinstimmung zu analysieren, ohne die es die Dimension des Kultus nicht gibt. Der äußere Raum des Kultus ist neben den transzendenten Aspekten eines Glaubens kein der Transzendenz bloß hinzugefügtes Element, sondern der eigentliche Ort, an dem das Absolute sich als Geist manifestiert. Für den christlichen Gläubigen kann der Glaube nicht mehr von der Vernunftüberzeugung absehen, das heißt von jener Subjektivität, die ihre Einsicht in die bürgerlichen oder politischen Pflichten anerkannt und respektiert sehen will. Das geschriebene Gesetz ist die äußere, gedankliche Bestimmung, mit welcher der moderne Staat der persönlichen Freiheit jedes Einzelnen objektive Geltung verschafft hat.

In dieser Entsprechung zwischen dem Denken als subjektiver Form und dem Denken als Wirklichkeit einer sittlichen Welt weiß die Person nach Hegel um ihre eigene Freiheit. Nur aufgrund dieser subjektiv-objektiven Einheit des Denkens in der Welt, die durch Philosophie und Theologie wissenschaftlich erfasst wird, ist der Inhalt der offenbaren Religion vorstellbar. Eine Religionsauffassung, wie diejenige Schleiermachers, die der politischen und bürgerlichen Sittlichkeit die Frömmigkeit entgegensetzt und dem gemeinsamen Inhalt von Philosophie und Religion die „unendliche Form“ der Freiheit nicht hinzufügt, verbaut sich das Verständnis des Christentums.

---

Prof. Dr. Emanuele Cafagna  
 Università degli Studi „G. d’Annunzio“  
 Via dei Vestini, 31 I-66100 Chieti  
 e.cafagna@unich.it

---

<sup>14</sup> Hegel, *Vorwort* a. a. O., (Anm. 10), 140.