

Frömmigkeit als unmittelbares Wissen von Gott

Hegel und Schleiermacher¹

VON

GEORG SANS SJ

Hegel und Schleiermacher galten lange Zeit vor allem als Antipoden. Die Gründe dafür liegen zum einen in der scharfen Polemik des Philosophen gegen den Theologen. Bereits in dem Jenaer Journalaufsatz »Glauben und Wissen« sprach Hegel von Schleiermachers Reden »Über die Religion« abfällig als einer »Potenzierung« der Jacobischen Philosophie der Subjektivität.² Zwanzig Jahre später spottete er über die Bestimmung der Religion als Gefühl der Abhängigkeit mit der sarkastischen Bemerkung, dann »wäre der Hund der beste Christ«.³ Schleiermacher hat auf die Angriffe nie öffentlich repliziert.⁴ In seinen Schriften finden sich kaum Spuren einer eingehenden Beschäftigung mit der Philosophie Hegels. Dass er dennoch als Gegenspieler des Schwaben galt, dürfte deshalb zum anderen an dem Eindruck liegen, den beide bei ihren Hörern an der Berliner Universität hinterließen.

Während der 1820er Jahre hielten sowohl Hegel als auch Schleiermacher Vorlesungen an der philosophischen Fakultät zu fast allen wichtigen Themen. Besonders aufschlussreich ist der Vergleich ihrer jeweiligen philosophischen Grundlagendisziplin, das heißt von Hegels »Wissenschaft der Logik« mit Schleiermachers »Dialektik«. Andreas Arndt wies in seiner Berliner Antritts-

¹ Der Aufsatz ist die längere Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am 29. September 2015 unter dem Titel »So gewiss ich bin, so gewiss ist Gott« auf dem Internationalen Schleiermacher-Kongress an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gehalten hat.

² G. W. F. HEGEL, Jenaer kritische Schriften (Gesammelte Werke [im Folgenden: GW], Bd. 4), hg. von H. BUCHNER/O. PÖGGELER, 1968, 385.

³ G. W. F. HEGEL, Schriften und Entwürfe, Teil 1: 1817–1825 (GW 15), hg. von F. HOGEMANN/CH. JAMME, 1990, 137.

⁴ In der zweiten Auflage der »Glaubenslehre« findet sich lediglich der ironische Hinweis auf diejenigen, die »eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast untermenschliches weit von sich weisen« (F. D. E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage [1830/31], Teilbd. 1 [Kritische Gesamtausgabe (im Folgenden: KGA), I: Schriften und Entwürfe, Bd. 13,1], hg. von R. SCHÄFER, 2003, 39 [§4.4]).

vorlesung zu Recht darauf hin, dass beide Disziplinen ein gemeinsames Projekt verfolgen, nämlich die Einheit von Logik und Metaphysik.⁵ Den Hintergrund bildet die Kritik der Metaphysik, die Kant im Rahmen seiner transzendentalen Logik vorgetragen hatte. Gegen Kants Begrenzung des Wissens auf den Bereich des sinnlich Erfahrbaren macht Hegel geltend, dass sich die Wirklichkeit dem reinen Denken erschließt. Das Absolute hört auf, eine regulative Idee zu sein, und wird begrifflich durchsichtig. Dagegen hält Schleiermacher das menschliche Wissen für unabgeschlossen. Der transzendente Grund bleibt dem Erkennen entzogen.

Wie Arndt weiter ausführt, bilden das unmittelbare Selbstbewusstsein und das Gefühl keineswegs den Ausgangspunkt von Schleiermachers »Dialektik«, sondern stehen am Ende ihres ersten, transzendentalen Teils. Erst die philosophische Reflexion führt auf die in allem Wissen vorausgesetzte Einheit von Denken und Sein. Dieser absolute Grund kann freilich nicht erkannt werden, sondern ist nur im Gefühl zugänglich. »Genau genommen ist also das Selbstbewusstsein das Bewusstsein des Gesetzseins unseres Seins als setzend und in diesem Gesetzsein selbst vermittelt und nicht unmittelbar.«⁶ Was die Position Schleiermachers von der Hegels unterscheidet, ist Arndt zufolge weniger die Berufung auf das Gefühl als die Behauptung der Unmöglichkeit, die Einheit von Denken und Sein denkend zu begreifen. Der transzendente Grund, der nach Schleiermachers »Dialektik« allem Wissen vorausliegt, soll in Hegels »Logik« spekulativ gedacht werden.

Eher beiläufig erwähnt Arndt die Rolle, die Hegel seinerseits dem Gefühl als Form »subjektiven Innewerdens« des Absoluten zuweist.⁷ Der Funktion des unmittelbaren Wissens und des Gefühls soll im Folgenden genauer nachgegangen werden. Dazu ist ein Blick in die »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« zu werfen, die Hegel seit dem Sommersemester 1821 in Berlin hielt. Dass er sich nur wenige Wochen nach dem Erscheinen des ersten Bandes von Schleiermachers »Glaubenslehre« gerade diesem Systemteil zuwandte, dürfte kein Zufall sein. Bis zu seinem Tod im Jahr 1831 wiederholte Hegel die Religionsphilosophie noch drei weitere Male. Schleiermacher las im gleichen Zeitraum fünfmal an der theologischen Fakultät über die Grundsätze des christlichen Glaubens.⁸

Die Gegenüberstellung Hegels mit Schleiermacher fördert sowohl bemerkenswerte Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede ihrer Beschreibungen des

⁵ Vgl. A. ARNDT, Mehr als Gefühl. Logik und Metaphysik bei Schleiermacher und Hegel (2011; in: DERS., Friedrich Schleiermacher als Philosoph, 2013, 226–239), 229–231.

⁶ AaO 236f.

⁷ AaO 239.

⁸ Hegel trug seine Philosophie der Religion in den Jahren 1821, 1824, 1827 und 1831 vor. Schleiermacher lehrte Dogmatik in den Jahren 1821, 1823/24, 1825, 1827/28 und 1830.

religiösen Bewusstseins zutage. Die Unterschiede beginnen damit, dass Hegel eine Differenzierung zwischen dem unmittelbaren Wissen von Gott einerseits und dem religiösen Gefühl andererseits vornimmt, während Schleiermacher die Frömmigkeit als Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit bestimmt. Was Schleiermachers Gefühl der Abhängigkeit am deutlichsten von Hegels Theorie des religiösen Bewusstseins trennt, ist die Kennzeichnung seines Inhalts. Schleiermacher versteht unter Frömmigkeit die Abhängigkeit von Gott als Ursprung des Daseins. Hegel hingegen deutet den Glauben als Bewusstsein der Einheit mit Gott als Geist. Doch schließen ihre Positionen einander keineswegs aus; denn eins wissen mit dem Absoluten kann sich nur, wer sich zugleich seiner schlechthinnigen Abhängigkeit von ihm bewusst ist.

1. Hegel über das unmittelbare Wissen von Gott

Der erste Teil von Hegels Vorlesungen ist dem Begriff der Religion gewidmet. In diesem Rahmen entfaltet er das, was ich seine Erkenntnistheorie der Religion nennen möchte. Obwohl die Gliederungen des Manuskripts von 1821, der Vorlesung von 1824 und der Vorlesung von 1827 im Einzelnen stark voneinander abweichen, bleibt Hegels Anliegen im Wesentlichen das gleiche. Einerseits geht es ihm um die Darstellung des religiösen Bewusstseins in der Vielfalt seiner epistemischen Formen; andererseits betont Hegel die Priorität des Denkens gegenüber Empfindung und Vorstellung. Gott ist nichts Gefühltes oder Angeschautes, sondern etwas Gedachtes. Im Manuskript von 1821 spricht Hegel zunächst von der »Andacht« als »Erhebung über alles Beschränkte und Endliche« in Richtung auf »das ganz Allgemeine als solches, das Allbefassende« (118).⁹ Im Anschluss an das Denken kommt Hegel auf die religiöse Empfindung zu sprechen und beklagt als einen der »ärgsten und größten Irrtümer unserer Zeit«, dass man in den verschiedenen Arten von Gefühlen nicht das Denken »als das Element und wesentliche Form, wie als den einzigen Grundinhalt« erkenne (118f).

In der Vorlesung von 1824 ist der Abschnitt über das religiöse Bewusstsein mit »Die empirische Beobachtung« überschrieben. Statt mit der Andacht beginnt Hegel die Darstellung mit dem »unmittelbaren Wissen«. Daran ändert sich in der Vorlesung von 1827 nichts mehr. Unter dem unmittelbaren Wissen versteht Hegel eine Art vorreflexiven Bewusstseins. Wenn ich von etwas unmittelbar weiß, dann ist das Sein dieses Gegenstands für mich so gewiss, dass

⁹ Alle Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3), hg. von W. JAESCHKE, 1983.

kein sinnvoller Zweifel an ihm möglich ist. Hegel vergleicht die Gewissheit eines solchen Inhalts mit der Gewissheit meiner selbst. »Daß der Gegenstand ist, ist mir gewiß; wir sagen, es ist so gewiß, wie ich bin; das Sein des Gegenstands ist zugleich mein Sein.« (169) Hegel will natürlich nicht sagen, dass ich mit dem Gegenstand meines unmittelbaren Wissens buchstäblich identisch wäre, sondern dass für das Bewusstsein kein Unterschied zwischen seinem subjektiven Denken und der objektiven Wirklichkeit besteht. Solange Ich und Gegenstand nicht voneinander getrennt sind, gibt es weder Erkenntnis noch Wahrheit; denn beides würde voraussetzen, dass sich die Sache auch anders verhalten könnte, als sie mir scheint. Erst in der Reflexion treten die Vorstellung, die ich mir von einem Gegenstand mache, und das Sein des Gegenstands auseinander. Durch ihre Trennung entstehen die Möglichkeiten des Irrtums und des Zweifels.

Den klarsten Fall unmittelbaren und somit unbezweifelbaren Wissens bildet das Bewusstsein meiner selbst. Ohne Descartes zu erwähnen, spielt Hegel auf dessen *cogito* an, wenn er bemerkt, an meinem eigenen Sein könne ich nicht zweifeln (vgl. 174). Doch das unmittelbare Wissen muss sich nicht auf mein eigenes Selbst beziehen, sondern kann sich auch auf sinnliche Gegebenes richten. Diesen Fall erörtert Hegel im ersten Kapitel der »Phänomenologie des Geistes« unter der Überschrift »Die sinnliche Gewissheit«. So bin ich mir beispielsweise des Baumes gewiss, den ich hier und jetzt vor mir sehe. In der Philosophie des subjektiven Geistes der »Enzyklopädie« ordnet Hegel eine solche Gewissheit dem »sinnlichen Bewusstsein« zu, dessen Gegenstand ein einzelnes Seiendes ist.¹⁰ Damit unmittelbares Wissen vorliegt, darf das Sein des sinnlichen Einzelnen so wenig bezweifelbar sein wie meine eigene Existenz. Die Reflexion löst die Einheit des Bewusstseins mit seinem Inhalt auf. In der Vorlesung von 1827 hat Hegel diesen Zusammenhang folgendermaßen ausgesprochen:

»Gewißheit ist unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner. Will ich diese Beziehung intensiv ausdrücken, so sage ich: Ich weiß dies so gewiß, als ich selbst bin. Beides, die Gewißheit dieses äußerlichen Seins und die Gewißheit meiner ist eine und dieselbe Gewißheit. Diese Einheit der Gewißheit ist die Ungetrenntheit des Inhalts, der von mir verschieden ist, die Ungetrenntheit beider voneinander Unterschiedener, und diese ungetrennte Einheit ist in der Gewißheit.« (282f)

Anders als man vielleicht erwarten würde, begnügt sich Hegel nicht mit dem sinnlichen Bewusstsein endlicher Dinge, wie Bäume oder Häuser, sondern räumt auch die Möglichkeit eines unmittelbaren Wissens von Gott ein. »Wir wissen, daß ein Gott ist; wir wissen es unmittelbar, daß er ist. Das ist ganz richtig, können wir sagen, und unsere Vorstellung muss dies zugeben.« (168) Ein solches religiöses Bewusstsein unterscheidet sich dadurch von der sinnlichen

¹⁰ Vgl. G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (GW 20), hg. von W. BONSIEPEN, 1992, 424 (§418).

Gewissheit, dass es sich bei dem »äußerlichen Sein« nicht um einen in der Anschauung gegebenen körperlichen Gegenstand handelt. Deshalb lässt sich der Inhalt des unmittelbaren religiösen Wissens nicht als etwas Besonderes oder Einzelnes kennzeichnen, sondern er bleibt »ein Allgemeines« (170). Unter dem Allgemeinen sei die Tätigkeit des Denkens zu verstehen, doch in dieser reinen Beziehung auf sich selbst liege, wie Hegel im Rückgriff auf die »Wissenschaft der Logik« erläutert, bereits das Sein (vgl. 171f). Nachdem er seinen Hörern so einen tiefen Schluck aus der Flasche der Metaphysik verabreicht hat, weist er auf die Unbestimmtheit des unmittelbaren Wissens hin. Gott ist zwar von mir unterschieden, aber dem Begriff fehlt sein »weiterer Inhalt« (173). Er ergibt sich erst im Aufstieg zu den höheren Formen des religiösen Bewusstseins.

In der Vorlesung von 1827 steht die ganze Theorie des religiösen Erkennens unter der Überschrift »Das Wissen von Gott«. Hegel beginnt wieder mit dem unmittelbaren Wissen; es folgen Abschnitte über das Gefühl, über die Vorstellung und über das Denken. Das Letztere stellt Hegel als vermitteltes Wissen dem unmittelbaren Bewusstsein gegenüber und macht deutlich, dass das unmittelbare Wissen leer bleibt, wenn nicht der Gedanke Gottes hinzutritt. Demnach würde Hegel gründlich missverstanden, läse man aus der Abhandlung über das unmittelbare Wissen die Ansicht heraus, es gebe eine vom begrifflichen Denken losgelöste religiöse Gewissheit. Für sich genommen stellt das unmittelbare Wissen vielmehr eine Abstraktion dar:

»Das unmittelbare Wissen entfernt alle Unterschiede, diese Weisen des Zusammenhangs, und hat nur ein Einfaches, einen Zusammenhang, nämlich die subjektive Form, das Wissen, und dann die Bestimmtheit des »es ist«. Das ist also der Zusammenhang meiner mit dem Sein. Insofern ich gewiß weiß, daß Gott ist, ist das Wissen das Sein meiner, der Zusammenhang meiner und dieses Inhalts; so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott.« (303)

Wenn die unmittelbare Gewissheit, dass Gott ist, in Wahrheit niemals ohne den begrifflich vermittelten Gedanken Gottes auftreten kann, fragt sich natürlich, warum Hegel ihr überhaupt ein solches Gewicht beilegt. Warum vertritt Hegel nicht die Auffassung, es gebe gar kein dem sinnlichen Bewusstsein entsprechendes unmittelbares Wissen von Gott? Als Antwort auf diese Frage lassen sich meines Erachtens zwei Gründe anführen. Der eine Grund ist ein Hinweis auf die Empirie. Hegel war offenbar der Überzeugung, dass die unmittelbare Gewissheit Bestandteil der religiösen Erfahrung ist, das heißt im Bewusstsein der Gläubigen tatsächlich auftritt. In der Vorlesung von 1824 ist die Rede vom »empirischen Standpunkt« und »empirischer Beobachtung« (165f). Die Ausdrücke verschwinden in der Vorlesung von 1827, wo Hegel einen anderen Grund für sein Eingehen auf die unmittelbare Gewissheit nennt. Ganz im Sinn des Weges der Empirie betont er zunächst, dass auch das unmittelbare Wissen, bei dem wir »das Bewußtsein der Vermittlung nicht haben«, ein wesentlich ver-

mitteltes sei (305). Als Beleg führt Hegel die Erziehung an, die jeder Gläubige in einer bestimmten Religion erhalten habe.

Wie soll jemand, der nicht in die Vorstellungswelt der Religion eingeführt und in der religiösen Sprache unterrichtet wurde, der niemals bestimmte Praktiken erlebt oder an kultischen Handlungen teilgenommen hat, überhaupt Gott als den Inhalt seiner religiösen Gewissheit identifizieren können? Besonders augenfällig ist die Vermittlung im Fall der positiven Religion, die ihren Ursprung einer Offenbarung verdankt. Würde die Religion auf das unmittelbare Bewusstsein des Menschen reduziert, ginge ihr geoffenbarter Inhalt verloren. Gleichwohl warnt Hegel davor, den Glauben einseitig in die »äußerlichen Umstände« (306) zu setzen. Obwohl religiöses Bewusstsein begriffliche Vermittlung voraussetzt, so Hegels Argument, darf die unmittelbare Gewissheit nicht gänzlich fehlen; denn sonst wäre der Glaube »ein von außen Gewirktes, mechanisch Hervorgebrachtes und in dem Menschen Gesetztes« (307).¹¹ Die Annahme eines unmittelbaren Wissens von Gott ist unverzichtbar, weil »weder die positive Offenbarung noch die Erziehung Religion bewirken kann« (ebd.).¹² Diese Innenseite des Glaubens vertieft Hegel in dem Abschnitt über das religiöse Gefühl.

2. Hegel über das religiöse Gefühl

Wie verschiedentlich bemerkt wurde, gebraucht Hegel den Ausdruck ›Gefühl‹ erst in der Vorlesung von 1824, während im Manuskript von 1821 noch das Wort ›Empfindung‹ steht. Hegel unterscheidet zwei Momente im Begriff der Religion, nämlich »α) absolute Allgemeinheit – reines Denken« und »β) absolute Einzelheit – Empfindung« (115). Für die Gegenüberstellung von Denken und Empfindung dürfte Kant Pate gestanden haben. Hegel macht allerdings deutlich, dass es sich bei der Unterscheidung der beiden Momente um eine nachträgliche Trennung handelt. Die Empfindung überhaupt steht für mein unmittelbares Verhältnis zu einem Gegenstand. Etwas Blaues zu sehen oder etwas Warmes zu fühlen bedeute, »daß ich so bestimmt bin, [...] Ich als dieser Besondere« (123). Die religiöse Empfindung hat keine endlichen Dinge, sondern Gott als das schlechthin Allgemeine zu ihrem Inhalt. Dennoch bezieht

¹¹ Jörg Dierken sieht deshalb in Hegels Aufwertung des unmittelbaren Wissens eine Wende gegen den Dogmatismus (vgl. J. DIERKEN, *Theologie im Anschluss an Hegel. Überlegungen zu einer religionsphilosophischen Zweideutigkeit* [ZThK 88, 1991, 247–271], 251f).

¹² In die gleiche Richtung zielt die Bemerkung, die Beweise vom Dasein Gottes könnten so wenig den Glauben bewirken, wie das Studium der Anatomie und Physiologie die Verdauung fördere (vgl. HEGEL, *Enzyklopädie* [s. Anm. 10], 41 [§2 Anm.]).

sich die Empfindung auf den Zustand des Subjekts, das in einem bestimmten Verhältnis zu jenem Allgemeinen steht. Dass die Religion neben dem Denken überhaupt Empfindung einschließt, begründet Hegel mit dem Hinweis, fühlend sei »meine ganze empirische Existenz versammelt in Eines«. Die Religion sei »umso inniger, je allgemeiner, d. i. alle Seiten in mir unverinzelt durchdringende Empfindung ist« (125). Es lässt sich daher festhalten, dass das religiöse Gefühl für Hegel den Menschen in seiner Ganzheit als Person betrifft.

Wohl unter dem Eindruck der Auseinandersetzung um Schleiermachers »Glaubenslehre« ersetzte Hegel in der Vorlesung von 1824 »Empfindung« durch »Gefühl«, ohne dass sich seine Auffassung vom religiösen Bewusstsein deshalb geändert hätte.¹³ Außerdem differenziert er nun klarer zwischen dem unmittelbaren Wissen einerseits und dem Gefühl andererseits. Letzteres hat, wie sich bereits abzeichnete, weitreichende anthropologische Bewandnis. Das Gefühl ist gewissermaßen die Weise, wie sich der Mensch als lebendiges Wesen einen bestimmten Gegenstand oder Inhalt zu eigen macht. Was gewöhnlich getrennt erscheint, nämlich das Ich und sein Objekt, bildet im Gefühl eine Einheit. »Im Gefühl verschwindet das doppelte Sein, die Bestimmtheit des Gegenstands wird die meinige.« (176) Ganz ähnlich erklärt Hegel drei Jahre später, im Gefühl wisse ich den Inhalt »in seiner Bestimmtheit und zugleich mich in dieser Bestimmtheit« (285). So wenig wie bei der sinnlichen Gewissheit geht es Hegel bei der Beschreibung der Empfindung um die numerische Gleichsetzung des Fühlenden mit dem Gefühlten. Worauf es ihm ankommt, ist vielmehr die konstitutive Individualität alles Fühlens und Empfindens.¹⁴

Genau wie das unmittelbare Wissen so bleibt auch das Gefühl selbst vorreflexiv. Wieder trennt erst die Reflexion zwischen der Empfindung als Form und ihrem jeweils bestimmten Gehalt. Da beides laut Hegel voneinander gänzlich unabhängig ist, kann das Gefühl den »allermannigfaltigsten«, ja sogar »widersprechendsten« Inhalt haben (176). Ich kann etwas als rot oder blau, kalt oder warm, hart oder weich empfinden; es gibt Gefühle von Recht und Unrecht, Freundschaft und Feindschaft, Liebe und Hass. »Das Gefühl ist demnach eine Form für allen möglichen Inhalt.« (177) Daraus folgert Hegel, dass die bloße Empfindung niemals die Geltung des betreffenden Inhalts verbürgt. Was ich als rot ansehe, könnte auch blau sein; was mir kalt vorkommt, könnte warm sein; was mir als Recht erscheint, könnte Unrecht sein. Mit Blick auf diese Schwierigkeit bildet das religiöse Gefühl, dessen Inhalt Gott sein soll, keine Ausnah-

¹³ Vgl. W. JAESCHKE, Vorwort des Herausgebers (in: HEGEL, Vorlesungen [s. Anm. 9], IX–LXXXVI), XLVII.

¹⁴ In der Philosophie des subjektiven Geistes bemerkt Hegel, das Gefühl sei »nichts anderes, als die Form der unmittelbaren eigenthümlichen Einzelheit des Subjects« (HEGEL, Enzyklopädie [s. Anm. 10], 468 [§471 Anm.]).

me.¹⁵ »Wenn Gott also in unserem Gefühl ist, so hat Gott nichts vor dem Allerschlechtesten voraus.« (176f) Die frömmste Gesinnung ist manchmal ebenso tief empfunden wie die größte Niedertracht. Der Umstand, dass ein bestimmter Inhalt dem Gefühl entspringt, taugt nicht zu seiner »Beglaubigung und Berechtigung« (288).¹⁶ Sobald es um Wahrheit geht, sind begriffliches Denken und vernünftige Gründe gefragt.

Dass sich die Erkenntnis Gottes nicht auf das religiöse Gefühl gründet, tut dessen anthropologischer Bewandnis keinen Abbruch. Wäre Religion nichts innerlich Empfundenes, hörte der Glaube auf, eine Herzensangelegenheit des Menschen zu sein. Hegel führt den Begriff des Herzens in der Abhandlung über das Gefühl ein, um die Ganzheitlichkeit des Gemeinten zu verdeutlichen. Während das Gefühl »nur momentan, flüchtig« sei, besage das Herz die »fortdauernde, feste Weise meiner Existenz« (179). Das Herz umfasst die – sei es sittliche, sei es religiöse – Bildung des Charakters (vgl. 180). Dahinter steht die Forderung, dass wir »als diese Subjekte uns mit solchem Gehalt identifiziert haben sollen« (286). In der Vorlesung von 1827 verbindet Hegel die metaphorische Betrachtung mit dem anatomischen Ursprung des Ausdrucks »Herz«:

»Die Besonderheit unserer Person ist die Leiblichkeit; das Gefühl also gehört auch zu dieser Seite der Leiblichkeit. Beim Gefühl kommt auch das Blut in Wallung, es wird uns warm ums Herz. Das ist der Charakter des Gefühls. Der ganze Komplex des Fühlens ist das, was man Herz, Gemüt nennt.« (286)

Wie nahe oder fern steht Hegels ganzheitliche Sicht des Gefühls der »Glaubenslehre« Schleiermachers? Klar ist zum einen, dass sich Hegel nicht mit der Entgegensetzung von Wissen, Tun und Gefühl als etwas Unüberwindlichem begnügt. Zum anderen lässt sich Hegels Gefühlsbegriff noch weniger als der Schleiermachers auf die Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen reduzieren.¹⁷ Im Blick auf Schleiermacher gilt es ferner zu beachten, dass die

¹⁵ In den Nachschriften wird Gott als Inhalt des Gefühls genannt (vgl. HEGEL, Vorlesungen [s. Anm. 9], 176. 286–289). In einer Randnotiz des Manuskripts stellt Hegel hingegen klar: »Ich empfinde Gott – kann nicht gesagt werden / Ich habe Dankbarkeit / Ich empfinde Dankbarkeit gegen Gott« (aaO 117).

¹⁶ Hegel verdeutlicht diesen Punkt mehrfach mit Bezug auf das moralische Gefühl: »Ist das Gefühl das Berechtigende, so fällt der Unterschied zwischen Gutem und Bösem weg; denn das Böse mit all seinen Schattierungen und Modifikationen ist ebenso im Gefühl wie das Gute; alles Böse, alle Verbrechen, schlechte Leidenschaften, Hass, Zorn, alles hat im Gefühl seine Wurzel« (aaO 291).

¹⁷ Für Schleiermacher kommt das Gefühl wesentlich »unter den bald stärker bald schwächer entgegengesetzten Formen des angenehmen und unangenehmen« vor (F. D. E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [1821/22], Teilbd. 1 [KGA I/7,1], hg. von H. PEITER, 1980, 26 [§8 Anm.]).

Frömmigkeit zwar vom sinnlichen Gefühl unterschieden ist, aber niemals von diesem getrennt auftreten kann.¹⁸ Das fromme Selbstbewusstsein ist insofern ›unmittelbar‹, als es sich auf keinen endlichen Gegenstand richtet, sondern lediglich seine eigene schlechthinnige Abhängigkeit erfährt.¹⁹ Da Hegel bei seiner Kritik der »Gefühlsreligion« (288) den Unterschied zwischen dem sinnlichen und dem frommen Selbstbewusstsein unterschlägt, trifft er Schleiermachers »Glaubenslehre« nur bedingt. Denn obwohl das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit nicht in Wissen überführt werden kann, lässt es sich in begründungstheoretischer Hinsicht explizieren. Diesem Zweck dient Schleiermachers Theorie des Selbstbewusstseins.

Während Hegel von alledem nichts erwähnt, enthält seine Abhandlung über das religiöse Bewusstsein in der Vorlesung von 1824 gleichsam den Gegenwurf zu Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Hegel beginnt mit der Beschreibung des gegenständlichen Bewusstseins, in dem ich mich »gegen das Objekt als Endliches« auffasse (183). Es folgen Ausführungen über die konstitutive Endlichkeit des Menschen als lebendiges Wesen: »Als Leben sind wir äußerlich abhängig vom Anderen, haben Bedürfnisse usf. [...] Wir fühlen uns als abhängig, als tierische Existenz.« (184) Den Unterschied des Menschen vom Tier erblickt Hegel darin, dass wir uns nicht bloß abhängig fühlen, sondern um die eigene Beschränktheit wissen. Daraus folgert er, offenbar gegen Schleiermacher gewandt: »Wenn man sagt, die Religion beruhe auf diesem Gefühl der Abhängigkeit, dann müssen auch die Tiere Religion haben, denn sie fühlen diese Abhängigkeit.« (184) Man kann mit Fug und Recht bezweifeln, dass Schleiermacher unter Frömmigkeit ›dieses‹ Gefühl verstand, nämlich das der Abhängigkeit von endlichen Dingen. Im gegenständlichen Bewusstsein mischen sich laut Schleiermacher Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, während das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit alle Selbsttätigkeit ausschließt.²⁰

Entscheidend für die hegelsche Deutung des Gefühls der Abhängigkeit ist der Gedanke, dass der Mensch im Bewusstsein seiner Grenzen bereits über diese hinausgreift. Jede Schranke »ist nur insofern für mich, als ich über die Schranke hinausgehe; im Gefühl, im Bewusstsein der Schranke liegt das Darüberhinaussein« (184). Das Überschreiten der Grenze äußert sich als das Bedürfnis oder der Trieb, mich selbst zu behaupten, indem ich die Grenze negiere. Hegel

¹⁸ Vgl. aaO 33–40 (§10–11).

¹⁹ In einer Marginalie zu §8 der »Glaubenslehre« von 1821/22 notiert Schleiermacher, unter ›unmittelbar‹ verstehe er so viel wie ›ursprünglich‹, »daß es nämlich nicht an einem Wissen oder Thun haftet« (F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [1821/22], Teilbd. 3 [KGA I/7,3], hg. von U. BARTH, 1984, 24 [Marg. 80]).

²⁰ Vgl. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Teilbd. 1 (s. Anm. 17), 31f (§9.1–2).

spricht von dem »gesättigten Selbstgefühl« eines Tieres, das sich im Aufheben der Schranke mit sich selbst versöhnt (185). Doch das Überschreiten ist auch in der umgekehrten Richtung möglich. Statt durch die Negation des Anderen sich selbst zu bestätigen, kann das Ich den Anderen auch als Bedrohung erfahren. Gleichzeitig mit dem Bewusstsein der eigenen Endlichkeit entsteht die Vorstellung von der Unendlichkeit des Objekts. Sie bewirkt ein »Gefühl der Furcht, der Abhängigkeit« (186).²¹

Wiederum auf Schleiermacher gemünzt, warnt Hegel davor, die Religion auf ein solches Gefühl zu reduzieren. Aus Gott werde dann nämlich »das Andere des Endlichen« (187), mehr lasse sich von ihm nicht erkennen.²² Eine solche Kennzeichnung Gottes ist in zweifacher Hinsicht unbefriedigend. Zum einen bietet sie keinerlei Anhaltspunkte zur näheren Bestimmung des Wesens Gottes; zum anderen stellt sie Gott als bloßes Gegenüber des Menschen vor. Das bleibt nicht ohne Folgen für das religiöse Bewusstsein. Wenn Endliches und Unendliches einander unvermittelt gegenüberstehen, lässt sich die Religion nur als »ein Streben, eine Sehnsucht nach dem Jenseits« (189) verstehen. Da ich trotz allem Streben das Jenseits nie erreiche, kommt es zu einer »Entzweiung innerhalb meiner selbst« (ebd.), wie Hegel sie im vierten Kapitel der »Phänomenologie des Geistes« als unglückliches Bewusstsein beschrieben hat.

Hegels Behandlung des religiösen Gefühls geht weit über eine bloße Polemik gegen Schleiermacher hinaus. Hegel zerlegt das Gefühl in mehrere Arten und erschließt sie von ihrer alltäglichen Bewandnis her. Abhängigkeit, Furcht und Sehnsucht sind für Hegel Elemente des empirisch beobachtbaren religiösen Bewusstseins, doch keines von ihnen erreicht den spekulativen Kern der Religion. Der Glaube mag mit dem Gefühl der Abhängigkeit verbunden sein; aber Gott ist kein Objekt des Bewusstseins wie die endlichen Dinge, die uns umgeben und an die wir stoßen. Das Unendliche flößt uns möglicherweise Furcht ein; aber Gott darf nicht als bloßes Jenseits zum Menschen aufgefasst werden. Und gewiss gehört zur Religion das Streben nach Gott; aber sobald sich der Gläubige einseitig als im Gegensatz zu Gott stehend erfährt, droht die religiöse Sehnsucht ihn in sich selbst zu entzweiern. Allen drei Spielarten des religiösen Gefühls ist in Hegels Augen gemeinsam, dass sie für sich genommen das wahre Wesen Gottes verfehlen. Ohne begriffliches Denken bleibt aller Inhalt der Religion zweideutig.

²¹ Für Schleiermacher ist die Gottesfurcht »nur eine Umbiegung des Abhängigkeitsgefühls« (aaO 53 [§15.5]).

²² Betrachtet man nur die Einleitung zur »Glaubenslehre«, scheint mir dieser Kritikpunkt Hegels zutreffend. Es bedarf weiterer Argumente, die zeigen, dass sich das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit auf Gott bezieht.

3. Hegel und Schleiermacher über den Glauben an Gott

Der junge Schleiermacher hatte gute Gründe, als er für die Religion »eine eigne Provinz im Gemüthe« beanspruchte.²³ Er wandte sich damit gegen die in der Aufklärung verbreitete Gleichsetzung des Glaubens mit dem metaphysischen Wissen oder sittlichen Wollen. Indem Schleiermacher auf der Unabhängigkeit der Religion von Metaphysik und Moral bestand, kam er nicht nur den gebildeten Zweiflern, sondern auch den ungebildeten Frommen entgegen. Den einen bot er einen Begriff von Religion, der sich mit ihren Überzeugungen *in metaphysicis* vertrug; für die anderen entwickelte er einen Sinn von Frömmigkeit, der nicht an dogmatische Kenntnisse gebunden war. Schleiermachers Verständnis von Religion besaß den weiteren Vorzug, dass es nicht auf den christlichen Glauben festlegt, sondern für andere Bekenntnisse offen bleibt. In den einleitenden Paragraphen der »Glaubenslehre« wendet er gegen die Gleichsetzung von Frömmigkeit mit religiösem Wissen ein, »dass bei gleicher Vollkommenheit dieses Wissens bestehen können sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit, und bei gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade dieses Wissens«. Andernfalls wäre »der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre [...] zugleich der frömmste Christ«.²⁴

Mit der Abgrenzung der Religion von der theologischen Lehre ist es freilich nicht getan, denn als bloßes Gefühl wäre die Frömmigkeit etwas gänzlich Unbestimmtes. Dass Letzteres bei Schleiermacher keineswegs der Fall ist, sondern die Einleitung zur »Glaubenslehre« im Gegenteil eine komplexe Rekonstruktion des unmittelbaren Selbstbewusstseins enthält, wurde bereits erwähnt und bedarf keiner zusätzlichen Belege. Der Frömmigkeit als Gefühl der Abhängigkeit von Gott stellt Schleiermacher die kirchliche Dogmatik gegenüber. Die »Glaubenslehre« als Ganze hat zur Aufgabe, die »frommen Erregungen« einerseits und das »Lehrgebäude« andererseits so aufeinander zu beziehen, dass das letztere als Abbild der ersteren hervortritt.²⁵ Aufgrund des für seine Darstellung grundlegenden Gegensatzes zwischen dem frommen Gefühl und der kirchlichen Lehre gebraucht Schleiermacher das Wort »Glaube« äußerst selten. In einer handschriftlichen Notiz definiert er den Glauben als »die im Selbstbewusstsein gesetzte Gewißheit von dem Mitgesetzten«.²⁶ Der Glaube erscheint hier als

²³ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799* (KGA I/2), hg. von G. MECKENSTOCK, 1984, 204.

²⁴ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Teilbd. 1 (s. Anm. 17), 27 (§8.2). – In der zweiten Auflage der »Glaubenslehre« erwägt Schleiermacher die Möglichkeit, dass die Gewissheit religiöser Überzeugungen das Maß der Frömmigkeit bildet (vgl. DERS., *Der christliche Glaube*. Zweite Auflage [s. Anm. 4], 29).

²⁵ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Teilbd. 1 (s. Anm. 17), 17 (§4).

²⁶ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Teilbd. 3 (s. Anm. 19), 26 (Marg. 92).

etwas fromme Erregungen und dogmatische Sätze Übergreifendes. Das religiöse Gefühl verbürgt die Gewissheit der kirchlichen Lehre, die wiederum der Frömmigkeit ihren besonderen Inhalt verschafft.

Ein ähnliches Wechselspiel wie zwischen frommer Gewissheit und dogmatischem Gehalt bei Schleiermacher findet bei Hegel zwischen Gefühl und Vorstellung statt. Wo Hegel den Glauben als etwas Subjektives kennzeichnet, schlägt er ihn der Seite des Gefühls zu. Ihren Gehalt verdankt die Religion hingegen den Vorstellungen, die mit dem Gefühl jeweils verbunden sind.²⁷ Die Frage nach dem Verhältnis religiöser Vorstellungen zu philosophischen Begriffen steht im Mittelpunkt der meisten Interpretationen von Hegels Philosophie der Religion.²⁸ Sie sollte allerdings nicht den Blick für die Beobachtung verstellen, dass sich der religiöse Glaube für Hegel durchaus nicht auf Gefühl und Vorstellung beschränkt. Interessanterweise gebraucht Hegel das Wort ursprünglich in einer anderen Bedeutung. Gemäß dem Manuskript von 1821 heißt ›Glaube‹ die Identifikation des Einzelnen mit den Lehren seiner Religion. In einer Randbemerkung erläutert Hegel:

»Glaube ist dasselbe, was religiöse Empfindung als absolute Identität des Inhalts mit mir, aber so, daß der Glaube ferner die absolute Objektivität des Inhalts ausdrückt, die er für mich hat; die Kirche und Luther haben wohl gewußt, was sie gewollt haben mit dem Glauben; sie haben nicht *aisthesis*, Empfindung, Überzeugung, Liebe gesagt, dass man durch diese, sondern dass man durch den Glauben selig werde.« (152)

An dem Gedanken der Identität des Gläubigen mit dem Geglaubten hält Hegel in der Vorlesung von 1824 fest und betont die denkerische Vermittlung, die im Glauben stattfindet. Die religiöse Gewissheit beruhe weder auf einem äußeren Grund, noch besitze sie einen von ihr verschiedenen Inhalt, sondern der Glaube könne als »Vermittlung in sich« beschrieben werden (238). Demnach wäre die religiöse Gewissheit eine Form der Selbsterkenntnis. Eine in der Theologiegeschichte viel verwendete Formel aus dem Römerbrief des Apostels Paulus aufgreifend, spricht Hegel vom Glauben als »Zeugnis des Geistes vom Geist« (238) oder »Zeugnis des Geistes vom absoluten Geist« (241ff).²⁹ Zur Religion gehört

²⁷ Die beiden Seiten religiöser Gewissheit »sind erstens Glauben, die Gewißheit, sofern sie Gefühl und im Gefühl ist – das betrifft die subjektive Seite. Das zweite ist dann die objektive Seite, die Weise des Inhalts« (HEGEL, Vorlesungen [s. Anm. 9], 282). Das Gefühl betrifft »die Form des subjektiven Glaubens«, die Vorstellung »das Gegenständliche, den Inhalt« (aaO 297).

²⁸ Ich erlaube mir dazu den Hinweis auf meinen Beitrag: G. SANS, Philosophische Begriffe ohne religiöse Vorstellungen sind leer. Hegel über das Wissen vom Unbedingten und den Glauben an Gott (in: F. RESCH [Hg.], Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie, im Erscheinen).

²⁹ »Ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater! Der Geist selbst gibt Zeugnis unserm Geist, dass wir Gottes Kinder sind.« (Röm 8,15f)

für Hegel unverzichtbar das Bewusstsein des Gläubigen davon, eines Wesens mit Gott, das heißt Geist zu sein. Der Glaube »ist Gewißheit von der Wahrheit des göttlichen an sich seienden Zusammenhangs des Geistes in sich selbst und seiner Gemeinde, das Wissen der Gemeinde von diesem ihren Wesen« (242).

Der Glaube in dem zuletzt beschriebenen Sinn ist nichts anderes als das unmittelbare Wissen von Gott. Hegel beruft sich für diese Gleichsetzung auf den Sprachgebrauch Jacobis, dem zufolge auch die Existenz der Außenwelt oder des eigenen Körpers nicht bewiesen werden können, sondern geglaubt werden müssten (vgl. 168; 284). Im Unterschied zu Jacobi schließt Hegel die Gegenstände der Wahrnehmung aus dem Bereich des Geglaubten aus und verwendet den Ausdruck ›Glaube‹ nur für die unmittelbare religiöse Gewissheit. Auf diese Weise wird das unmittelbare Wissen von Gott zu etwas Drittem gegenüber der sinnlichen Gewissheit und dem begrifflich vermittelten Denken. Die Religion richtet sich weder auf irgendwelche Gegebenheiten der Sinne, noch besteht sie in irgendwelchen durch vernünftiges Schließen gewonnenen Einsichten.³⁰ Das unmittelbare Wissen von Gott verbürgt, »daß dieser Inhalt der Natur meines Geistes gemäß sei, die Bedürfnisse meines Geistes befriedige« (285).

Der Vergleich des unmittelbaren Wissens mit Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit offenbart eine Reihe von Gemeinsamkeiten. Sowohl Hegel als auch Schleiermacher beschreiben den Glauben an Gott als ein vor-reflexives Bewusstsein, das sich von der sinnlichen Wahrnehmung unterscheidet und einer philosophischen Explikation bedarf. Außerdem ist die religiöse Gewissheit für beide mit einem Gefühl verbunden, das den Menschen als Ganzen erfasst. Es wäre deshalb irreführend, wollte man die Unterschiede zwischen Hegels Religionsphilosophie und Schleiermachers Glaubenslehre auf den Gegensatz von Denken und Fühlen zurückführen. In seinen Vorlesungen widmet Hegel dem unmittelbaren Wissen von Gott und den religiösen Empfindungen breite Aufmerksamkeit. Umgekehrt wird das fromme Gefühl bei Schleiermacher keineswegs einfach vom Denken getrennt. Als Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit erscheint es nur, wenn die Reflexion hinzutritt.³¹ Sie muss die Frömmigkeit vom sinnlichen Gefühl abheben und die Abwesenheit des Moments der Selbsttätigkeit feststellen, das gewöhnlich mit dem Moment der Empfänglichkeit zusammen auftritt. Reine Abhängigkeit liegt genau dann vor, wenn wir uns zwar als empfänglich, aber nicht zugleich als tätig erleben.³²

³⁰ Als Beispiel für das erste nennt Hegel, »daß ein Himmel über mir ist«, für das zweite »den pythagoreischen Lehrsatz« (HEGEL, Vorlesungen [s. Anm. 9], 283f).

³¹ Zum Verhältnis von Frömmigkeit und Reflexion im Allgemeinen vgl. J. DIERKEN, Das zwiefältige Absolute. Die irreduzible Differenz zwischen Frömmigkeit und Reflexion im Denken Friedrich Schleiermachers (ZNTG 1, 1994, 17–46), 24–28.

³² Vgl. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, Teilbd. 1 (s. Anm. 17), 31ff (§9).

Dass sich das Gefühl reiner Abhängigkeit auf Gott bezieht, ergibt sich für Schleiermacher aus einer »Besinnung unter der Form des Denkens«. ³³ Leider zeigt sich der Autor nicht sehr auskunftsfreudig, welches die Überlegungen sind, die auf den Begriff des höchsten Wesens führen. Er erklärt lediglich, in den frommen Erregungen sei Gott »auf eine innerliche Weise als die hervorbringende Kraft selbst gegeben«. ³⁴ In der zweiten Auflage der »Glaubenslehre« kennzeichnet Schleiermacher Gott als »das in diesem Selbstbewußtsein mit gesezte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins«. ³⁵ In seinen »Vorlesungen über die Dialektik« spricht Schleiermacher von Gott als dem transzendentalen Grund des Selbstbewusstseins. ³⁶ Allen diesen Kennzeichnungen ist gemeinsam, dass sie Gott als den Ursprung des Daseins fassen. Ohne weitere Erläuterung stützt sich Schleiermacher auf die Annahme einer Entsprechung zwischen der Abhängigkeit als Qualität des frommen Gefühls und der Abhängigkeit als metaphysische Bestimmung. Dass es sich um die Abhängigkeit von Gott handelt, ist nicht mehr Inhalt des Gefühls, sondern ergibt sich aus der philosophischen Reflexion.

Im Vergleich mit Hegel ist dieser Befund durchaus bemerkenswert. Hegel erkennt die Abhängigkeit zwar als eine Art des religiösen Gefühls an, räumt ihr aber keinen Vorrang beispielsweise gegenüber der Sehnsucht nach Gott ein. Insgesamt wird man sogar sagen müssen, dass der Glaube für Hegel umso authentischer ist, je mehr er sich in einem Gefühl des Einsseins niederschlägt. Wie wir gesehen haben, ist die Gewissheit der Einheit des Bewusstseins mit seinem Gegenstand für Hegel jedoch nicht frei von Ambivalenzen. Damit es sich um das unmittelbare Wissen von Gott handelt, muss sich der absolute Geist im Bewusstsein der Gläubigen auf sich selbst beziehen. Eine solche Deutung der Religion als Selbstverhältnis ist ihrerseits nicht mehr etwas Gefühltes, sondern etwas Gedachtes. Deshalb hält Hegel das unmittelbare Wissen und das Gefühl solange für wertlos, wie sie nicht auf den Begriff gebracht werden.

Was Hegels Beschreibung des Glaubens als Bewusstsein der Einheit angeht, lässt sich der Gegensatz zu Schleiermachers Rede vom Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit meines Erachtens entschärfen. Betrachtet man die Positionen beider vor dem Hintergrund ihrer eingangs angedeuteten metaphysischen

³³ AaO 33 (§9.3).

³⁴ Ebd.

³⁵ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*. Zweite Auflage [s. Anm. 4], 39 (§4.4). – Wenige Zeilen später schreibt er, dass »Gott uns zunächst nur das bedeutet was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben« (aaO 40).

³⁶ Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Vorlesungen über die Dialektik*, Teilbd. 1 (KGA II/10,1), hg. von A. ARNDT, 2002, 141–145 (Ausarbeitung 1814/15, §214–216).

Grundüberzeugungen, stehen die Einheit mit dem Absoluten und die schlechthinige Abhängigkeit nämlich komplementär zueinander. Eins fühlen mit dem Absoluten kann ich mich nur, wenn ich mich zugleich von ihm schlechthin abhängig weiß. Denn hinge der Mensch nicht von dem Absoluten ab, mit dem er sich eins fühlen soll, wäre Gott nicht mehr das Unbedingte. Dass auch das Umgekehrte zutrifft, ist weniger leicht zu sehen. Das Bedingte muss zunächst einmal von demjenigen unterschieden werden, von dem es abhängt. Weder Schleiermacher noch Hegel haben diese Verschiedenheit jemals in Abrede gestellt.³⁷ Trotzdem gilt auch hier: Soll dasjenige, von dem ich schlechthin abhängige, das Unbedingte sein, darf Verschiedenheit nicht bedeuten, dass ich in einer oder mehreren Hinsichten von dem Absoluten unabhängig wäre. Deshalb kann sich schlechthin abhängig von Gott nur fühlen, wer sich zugleich mit ihm eins weiß.

Summary

As the comparison between the introductory paragraphs of Schleiermacher's »The Christian Faith in Outline«, on the one hand, and Hegel's treatise on immediate knowledge of God as well as religious feeling in his Berlin lectures on the other shows, both thinkers' conceptions of piety and faith differ less than is usually assumed.

³⁷ Man erinnere sich an die Bestimmung des unmittelbaren Wissens als die ungetrennte Einheit »voneinander Unterschiedener« (HEGEL, Vorlesungen [s. Anm. 9], 283).