universität wien

DISSERTATION

Titel der Arbeit

G. W. F. Hegels Geschichtsphilosophie in ihrer Relevanz für ein Verständnis des modernen Europa

Verfasser

Mag. phil. Leonhard Weiss

Angestrebter akademischer Grad:
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: 092 296

Dissertationsgebiet: Philosophie

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Herta Nagl

Was ist nun dieses Europa?

Paul Valéry

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 5

I. Die Relevanz der Geschichte 17

II. Die historische Entwicklung Europas aus Hegelscher Perspektive 31

II.I. „Europa“ als geographischer Begriff 32

II.II. Die Antike: „objektive Sittlichkeit“, griechische Philosophie und römisches Recht 35

II.III. Das christliche Prinzip – „die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht“ 46

II.III.I. Das Trinitätsprinzip 47

II.III.II. Das Wirklichwerden der Einheit von Gott und Mensch 52

II.III.III. Der Mensch als Selbstzweck 60

II.IV. Der ungelöste Konflikt von Kirche und Staat: das Mittelalter 65

II.IV.I. Treue, aber keine Gesetzlichkeit 65

II.IV.II. Der Wunsch nach einem Unmittelbaren für die Anschauung 68

II.V. Die „Interessen“ der Neuzeit 74

II.VI. Die Reformation – Subjektivität als religiöses Prinzip 76

II.VI.I. Die Kritik an der Kirche als „Gewissen“ 76

II.VI.II. „Subjektivität” statt „Heiligkeit” 81

II.VI.III. Die politischen Konsequenzen der Reformation 87

II.VII. „Subjektivität“ als Begriff der Logik 91

II.VII.I. Der Begriff – „Allgemeinheit“, „Besonderheit“ und „Einzelheit“. 92

II.VII.II. Der „Zirkel des Selbstbewusstseins“ 100

II.VII.III. Die Idee – Einheit von Begriff und Objektivität 105

II.VIII. Naturwissenschaft – im Besonderen das Allgemeine finden 109

II.IX. Subjektivität – die Freiheit im „europäischen Sinne“ 112

II.X. Die „bürgerliche Gesellschaft“ – die Sphäre der Besonderheit als Gesellschaftsform der Moderne 119

II.XI.I. System der Interessen 119

II.X.II. Freiheit der Person und Freiheit des Eigentums – bürgerliche Gesellschaft und Christentum 122

II.X.III. Die ungelöste Armutsfrage 131

II.X.IV. Gesellschaft und Staat – Notwendigkeit und Freiheit 136

II.XI. Der moderne Staat 144
II.XI.I. Sphäre der Freiheit 144
II.XI.II. Der Staat als sich wissender Geist 148
II.XI.III. Religion – Bewusstsein des Menschen von seiner Freiheit 156
II.XI.IV. Die öffentliche Meinung 167
II.XII. Die Französische Revolution – das Historischwerden der modernen Prinzipien und ihrer Problematik 171

III. Das „Prinzip der Moderne“, die Bedeutung der Geschichte und Europas „Christlichkeit“ – und ein Ausblick 182

Literatur 197
Siglen der zitierten Werke Hegels 197
Werke anderer Autoren 199

Danke 207

Anhang 208
Zusammenfassung 208
Abstract 210
Lebenslauf 212

Einleitung

„Was ist nun dieses Europa?“[1]

Die von Paul Valéry vor bereits fast neunzig Jahren gestellte Frage scheint auch heute noch auf eine Antwort zu warten und hat zugleich durch die politischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte an zusätzlicher Brisanz gewonnen. Stellen sich angesichts der Dynamik einer kontinuierlich intensiver werdenden „europäischen Einigung“ die Fragen, *wer* dabei „vereinigt“ wird und was die im Zuge des *europäischen* Integrationsprozesses Vereinigten eigentlich verbindet, doch mit immer neuer Aktualität.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich versuchen, das Denken Georg Wilhelm Friedrich Hegels für eine aktuelle Antwort auf die oben zitierte Frage Valérys fruchtbar zu machen. Nun kann es zweifellos überraschen, ein zeitgenössisches Verständnis des modernen Europa mithilfe der Gedanken und Konzepte eines Philosophen des frühen 19. Jahrhunderts gewinnen zu wollen; noch dazu, wo Hegel nicht als „Vordenker“ einer europäischen Einigung gelten kann, ja, Hegel „Europa“ explizit kaum zum Thema seiner philosophischen Überlegungen gemacht hat. Nichtsdestotrotz hat sich Hegel aber auf höchst luzide und komplexe Weise mit Phänomenen der europäischen Kultur und Geschichte auseinandergesetzt. Hegels rechtsphilosophisches Projekt, den (modernen) Staat als „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“[2] zu begreifen, ist etwa ebenso wenig von der Frage nach den Charakteristika des „europäischen Geistes“ zu trennen wie seine differenzierten Überlegungen zum Christentum, welches er ja nicht nur als „Religion der Wahrheit“, sondern vor allem auch „der Freiheit“ versteht[3] – einer Freiheit, die, wie zu zeigen sein wird, ohne die „subjektive oder moralische Freiheit“, welche, so Hegel, „im europäischen Sinne Freiheit heißt“[4], nicht denkbar ist. Weil Hegel meines Erachtens nicht nur, wie Wolfgang Welsch zurecht betont, „der Philosoph der modernen Zeit“[5], sondern tatsächlich auch, wie Ludwig Siep hervorhebt, „der bis heute bedeutendste Philosoph der

[1] Valéry, Paul, Europäischer Geist, in: ders., Die Krise des Geistes. Drei Essays. Herausgegeben von Herbert Steiner, Frankfurt a. M., 1956, S. 30.
Valérys Essay „Europäischer Geist“ beruht auf einem 1922 in Zürich gehaltenen Vortrag.
[2] Vgl. GPR, § 260, S. 406.
[3] Vgl. VPR II, S. 203.
[4] Vgl. EPW III, § 503 A, S. 312.
[5] Welsch, Wolfgang, Zwei Probleme in Hegels Idealismus, in: ders., Vieweg, Klaus (Hg), Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht, München, 2003, S. 251.

europäischen Kulturgeschichte“[6] ist, kann eine differenzierte Auseinandersetzung mit der (Geschichts-) Philosophie Hegels Elemente eines Europaverständnisses sichtbar werden lassen, die auch heute noch für eine mögliche Antwort auf die Frage Valérys wesentlich sind.

Betrachtet man die Vielfalt der philosophischen Beiträge zur aktuellen Europa-Debatte, so fällt doch eines auf: Kaum ein Versuch, die von Valéry gestellt Frage zu beantworten, verzichtet gänzlich auf historische Argumente – an der Geschichte kommt wer „Europa“ erklären möchte scheinbar nicht vorbei. Die historischen Phänomene, deren Relevanz für die Entwicklung des modernen Europa entweder betont, relativiert oder bestritten wird, variieren – wie auch der argumentative Umgang mit den historischen Bezügen –, doch das Thema „Geschichte“ vereint die unterschiedlichsten Zugänge zu „Europa“. Auch heute scheint für viele Denker zu gelten, was Karl Jaspers auf einem 1946 gehaltenen Vortrag über den Blick auf die Geschichte formulierte: „Er ist der beste, der im Grunde einzige Weg zum Wissen um das, was Europa ist“[7].

Eine erste Erklärung der Prominenz der Historie im Europa-Diskurs liefert wohl die Tatsache, dass „Europa“ sich geographisch nicht einwandfrei begrenzen und bestimmen lässt. Bildlich gesprochen könnte gesagt werden: Weil Europa nun einmal eine „Halbinsel“ des eurasischen Erdteils und damit keine „natürlich“ vollständig begrenzte Entität ist, blickt wer „Europa“ bestimmen möchte vom Atlas auf und versucht, Europa mithilfe der Geschichte zu verstehen.[8]

Ein weiterer und wichtigerer Grund der Relevanz der Geschichte für die (aktuelle) Europa-Debatte zeigt sich, wenn man berücksichtigt, dass das Thema „Geschichte“ in dieser Debatte auf zwei differente Weisen präsent ist – dass jene Auseinandersetzungen mit der Frage, was Europa sei, die historische Argumente inkludieren, in zwei Gruppen unterteilbar sind.

Im Zentrum der zur ersten Argumentationsgruppe zusammenfassbaren Reflexionen steht die Frage, ob es historische Ereignisse oder Entwicklungen gibt, die die europäische

[6] Ludwig Siep, Hegel und Europa, Paderborn, 2003, S. 6.
[7] Jaspers, Karl, Europa der Gegenwart, Wien, 1947, S. 14.
[8] Dass „Europa“ mehr bezeichnet als einen Ort, gilt übrigens keineswegs nur für die moderne Debatte. Bereits bei Herodot etwa erhält der Begriff „Europa“ neben seiner geographischen Funktion auch eine „politisch-ideologische“. Zum „griechischen Vorspiel des Europa-Gedankens“ bei Herodot, wie auch zur weiteren Genese des Gebrauchs des Begriffes „Europa“ im Laufe der europäischen Geschichte vgl. Fuhrmann, Manfred, Der Name Europa als kulturelle und politische Idee, in: Dalferth, Ingolf, Luibl, Hans Jürgen, Weder, Hans (Hg), Europa verstehen. Zum europäischen Gestus der Universalität, Zürich, 1997, S. 19-37.

Geschichte so entscheidend prägten, dass ihre Konsequenzen auch heute noch relevant sind. Beispiele dafür wären etwa ein Verweis auf die Bedeutung des antiken „Konflikts zwischen Perserreich und griechischer Poliskultur" für die Entstehung der „Identität Europas", wie er sich bei Julian Nida-Rümelin findet[9], Josef Simons Feststellung, dass wir das „gemeinsam Europäische" „zumeist ‚genealogisch' auf einen gemeinsamen Ursprung der Philosophie bei den Griechen" zurückführen[10], die Unterstreichung „historischer Wurzeln eines politischen Profils" (jenes des modernen Europa), wie sie Jürgen Habermas in seinem auch von Jacques Derrida unterzeichneten Aufsatz „Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet" vornimmt[11], die bei Giovanni Reale zu findende Charakterisierung der griechischen Kultur, der christlichen Botschaft und der wissenschaftlich-technischen Revolution der Neuzeit als drei kulturelle und geistige „Wurzeln" Europas[12] oder auch das von Paul Valéry gegen Ende seines bereits zitierten Essays gezogene Resümee, wonach jedes Land, „das nacheinander romanisiert und christianisiert und der geistigen Strenge der Griechen unterworfen wurde", „vollkommen europäisch" sei.[13]

Im Verlauf der vorliegenden Arbeit werden wir uns noch ausführlich mit den hier erwähnten inhaltlichen Charakterisierungen der europäischen Kultur beschäftigen, an dieser Stelle wollen wir aber zuerst einen Blick auf die zweite Gruppe von Europa-Reflexionen, in welchen die Geschichte eine wichtige Rolle spielt, werfen. Exemplarisch möchte ich das meines Erachtens im Zentrum dieser Überlegungen stehende Konzept anhand der Argumentationen Rémi Bragues[14] kurz erläutern. Gemäß Brague lässt sich

---

[9] Vgl. Nida-Rümelin, Julian, Europäische Identität – Das normative Fundament des europäischen Einigungsprozesses, in: ders., Weidenfeld, Werner (Hg), Europäische Identität: Voraussetzungen und Strategien, Baden-Baden, 2007, S. 39f.

[10] Vgl. Simon, Josef, Europa als philosophische Idee, in: Stegmaier, Werner (Hg), Europa-Philosophie, Berlin, New York, 2000, S. 16.

[11] Konkret werden in dem Aufruf sieben „historische Wurzeln" benannt: die Säkularisierung, der Vorrang der Politik gegenüber dem Markt, die „Sensibilität der Bürger für Paradoxien des Fortschritts", das aus „lange nachwirkenden Klassenunterschieden" entstandene „Ethos des Kampfes für ‚mehr soziale Gerechtigkeit'", eine „erhöhte Sensibilität für Verletzungen der persönlichen und der körperlichen Integrität", der aus der bellizistischen Erfahrung der Europäer resultierende Wunsch nach einer „Domestizierung staatlicher Gewaltausübung" und die allen großen europäischen Nationen gemeinsame „Abstiegserfahrung". (Vgl. Habermas, Jürgen, Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet, in: ders., Der gespaltene Westen, Frankfurt a. M., S. 49-51.)

[12] Vgl. Reale, Giovanni, Kulturelle und geistige Wurzeln Europas. Für eine Widergeburt des „europäischen Menschen", Paderborn, 2004, S. 15.

[13] Valéry, Paul, Europäischer Geist, a.a.O., S. 44.

[14] Vgl. Brague, Rémi, Orient und Okzident. Modelle „römischer" Christenheit, in: Kallscheuer, Otto (Hg), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M., 1996, S. 45-65. Ausführlicher hat Brague sein diesbezügliches Konzept in seinem Buch „Europa. Eine exzentrische Identität" dargelegt (ders., Europa. Eine exzentrische Identität, Frankfurt a. M., New York, 1993).

Europa nur aus einem Verständnis seiner „exzentrischen Identität“ heraus erklären, womit Brague eine spezifische Verhältnisbestimmung einer Kultur zu einer anderen – vorwiegend älteren – bezeichnet, welche durch ein „Gefühl der Unterlegenheit“ gekennzeichnet ist, das die Aneignung des geistigen Erbes der älteren durch die jüngere Kultur verlangt. Auch Brague geht von einer entscheidenden Prägung der europäischen Kultur durch das Christentum aus. Allerdings liegt die Bedeutung des Christentums für die europäische Geschichte laut Brague weniger in den christlichen Glaubensinhalten oder dem christlichen Menschenbild begründet als in der „Struktur der christlichen Religion selbst“[15]. War das Christentum doch, so Brague, aufgrund seiner Genese notwendigerweise vom „Gefühl der Abhängigkeit gegenüber der älteren Religion Israels geprägt“[16]. Für die christliche Kultur Europas bedeutete diese Abhängigkeit der christlichen Religion von der älteren jüdischen Überlieferung unter anderem, dass die Quelle ihrer religiösen Identität außerhalb ihrer selbst lag. Eine Tatsache, die sich auch an der geographischen Position dieser Quelle – Jerusalem – anschaulich zeigen lässt. Doch nicht nur im religiösen Bereich war Europa laut Brague von einer Abhängigkeit gegenüber einer älteren Tradition geprägt, sondern auch im kulturellen und politischen Bereich: Die Römer bemühten sich um eine Übersetzung der geistigen Errungenschaften der griechischen Antike, die christlichen Herrscher des Mittelalters waren bestrebt, sich als Nachfolger des „Imperium Romanum“ darzustellen,… Die Identität Europas bildete sich laut Brague durch ständige Übertragungen kultureller Erbschaften. Peter Sloterdijk hat diese grundlegende Einsicht Bragues in der treffenden Formulierung von der „typischen ‚Form‘“ Europas zusammengefasst[17].

Worin liegt nun aber die Differenz der Argumentation Bragues zu den oben genannten Reflexionen über die Bedeutung der Geschichte für Europa, wie sie sich bei Valéry, Jaspers oder Reale finden? Inhaltlich scheinen mit der Betonung der jüdisch-christlichen sowie der griechisch-römischen Tradition die Unterschiede gering zu sein. Allerdings liegt, wie gesagt, für Brague die Besonderheit des Christentums eben in dessen Umgang mit der jüdischen Überlieferung und jene der römischen Antike im Umgang mit der griechischen Kultur – d. h. für jenen Typus der Europa-Argumentation, für welchen

[15] Brague, Rémi, Orient und Okzident, a.a.O., S. 61.
[16] Ebd., S. 56.
[17] Vgl. Sloterdijk, Peter, Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence, Frankfurt a. M., 2002, S. 33.

Bragues Interpretation der europäischen Geschichte exemplarisch steht[18], erklärt sich „Europa" primär durch eine besondere Weise des Umgangs mit der Vergangenheit. Die europäische Kultur kann diesem Standpunkt zufolge durch ihre Art der Aufnahme und Weiterentwicklung historisch älterer kultureller Impulse charakterisiert werden. Es ist daher nicht einfach die „Vergangenheit", die die europäische Kultur geprägt hat, sondern tatsächlich die „Geschichte", d. h. die *Auseinandersetzung mit der Vergangenheit*. Die oben angesprochene Relevanz der Geschichte für die Debatte um Europa liegt demzufolge vor allem auch in der Tatsache begründet, dass die europäische Geschichte selbst von Verweisen auf die Geschichte bestimmt ist[19] – dass, wie es Sloterdijk formuliert, „wer Europäer ist", immer „schon auch Übersetzer" ist[20] und sich um eine Übertragung von Vergangenem in die Gegenwart bemüht.

Angesichts der – hier natürlich nur skizzierten – Prominenz der Geschichte im Kontext philosophischer Reflexionen über Europa zeigt sich meines Erachtens die Relevanz der geschichtsphilosophischen Überlegungen Hegels für diesen Europa-Diskurs auf zweifache Weise: Zum einen finden sich bei Hegel höchst bemerkenswerte und philosophisch ausdifferenzierte Reflexionen zur europäischen Kultur- und Geistesgeschichte, zum anderen verweisen uns Hegels geschichtsphilosophische Ausführungen auch auf einen für eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Thema Europa besonders wesentlichen Aspekt, der, wie mir scheint, in der heutigen Diskussion kaum beachtet wird – obwohl er möglicherweise gerade ein genuin philosophischer Beitrag zu einer Debatte sein könnte, die scheinbar keine primär philosophische ist. Es handelt sich dabei um die grundlegenden geschichtsphilosophischen Fragen nach dem Grund unseres Interesses an der Geschichte[21] und nach der Bedeutung historischer Argumente für ein Verständnis der Gegenwart. Deutlich wird die Brisanz dieser geschichtsphilosophischen Fraggestellungen für die

[18] Ansätze zum von Brague ausgeführten Konzept finden sich unter anderem auch schon im zitierten Aufsatz Paul Valérys, der von Europa als „Transformationsmaschine" und „geistiger Verarbeitungsanlage" spricht (Vgl. Valéry, Paul, Europäischer Geist, a.a.O., S. 33). Allerdings scheint Valéry dabei vorwiegend an die Transformation kultureller Leistungen außereuropäischer Völker durch den „europäischen Geist" zu denken und weniger an den von Brague betonten historischen Aspekt.

[19] In diesem Sinne nennt etwa Werner Weidenfeld zurecht die Geschichtserzählung „die wahre Substanz Europas" (Weidenfeld, Werner, Reden über Europa – die Neubegründung des europäischen Integrationsprojekts, in: Julian Nida-Rümelin, ders. (Hg), Europäische Identität: Voraussetzungen und Strategien, Baden-Baden, 2007, S. 16).

[20] Sloterdijk, Peter, Falls Europa erwacht, a.a.O., S. 35.

[21] Zurecht schreibt Hans-Dieter Klein über die Relevanz einer Reflexion unseres Geschichtsbewusstseins: „Warum interessieren wir uns überhaupt für unsere Vergangenheit? Diese Frage muß am Anfang der Bestimmung des Begriffs der Geschichte stehen." (Klein, Hans-Dieter, Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Wien, 1998, S. 56.)

Europa-Debatte angesichts der oft im Zentrum entsprechender Ausführungen stehenden Begriffe wie „historische Wurzeln“ oder „historisches Erbe“. Gerade der Begriff „Erbe“ beispielsweise ist, darauf hat Hans Jürgen Luibl zurecht hingewiesen, durchaus „prekär“[22] und inkludiert Bedeutungen, die der Intention derjenigen, die ihn verwenden, partiell durchaus auch widersprechen können. Wenn beispielsweise Joseph Ratzinger basierend auf einem Verweis auf das „christliche Erbe“ Europas das moderne Europa zur „Ehrfurcht vor Gott“ auffordert, da, so Ratzinger, diese (in Verbindung mit der Ehrfurcht vor den „sittlichen Werten“) die „grundlegende Voraussetzung“ des Rechtsstaates sei[23], so kann an dieser Stelle nicht nur, wie Luibl dies tut, daran erinnert werden, dass es „ohne den Tod“ „nichts zu erben“ gibt[24], sondern es muss vor allem die Frage gestellt werden, ob und wozu uns „Erbschaften“ tatsächlich „verpflichten“ und welche möglichen normativen Konsequenzen aus dem zunächst scheinbar ja rein deskriptiven Verweis auf „Erbschaften“ zu ziehen sind. Gerade – aber keineswegs ausschließlich – im Blick auf die politischen Dimensionen der aktuellen Europa-Debatte, die unter anderem auch die Diskussionen über mögliche „Gottes-“ beziehungsweise „Religionsbezüge“ in politischen Dokumenten inkludiert, zeigt sich die Notwendigkeit einer philosophischen Kritik der Relevanz von Verweisen auf Phänomene der Vergangenheit.

Im Zuge der vorliegenden Arbeit soll daher auch versucht werden, derartige „historische Verweise“ mittels einer Lektüre Hegelscher Ausführungen prinzipiell zu hinterfragen. Finden sich doch zu diesem Fragenkomplex – der wie bereits angesprochen unter anderem die Fragen, welche Relevanz der Geschichte im Kontext einer Theorie der Gegenwart zukommt und worin unser Interesse an der Geschichte begründet ist, umfasst – bei Hegel bemerkenswerte Überlegungen. Neben der materialen Geschichtsphilosophie Hegels, die meist im Mittelpunkt der (kritischen) Auseinandersetzungen mit Hegels geschichtsphilosophischem Projekt steht, muss daher auch Hegels grundsätzliche „Theorie des Geschichtsinteresses“[25] näher untersucht werden, die wie mir scheint gerade angesichts der oben anhand der Überlegungen Rémi Bragues skizzierten Bedeutung des

[22] Vgl. Luibl, Hans Jürgen, Europa verstehen. Eine Skizze, in: ders., Dalferth, Ingolf, Weder, Hans (Hg), Europa verstehen. Zum europäischen Gestus der Universalität, Zürich, 1997, S. 112.
[23] Vgl. Ratzinger, Joseph, Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: König, Franz, Rahner, Karl (Hg), Europa – Horizonte der Hoffnung, Graz, Wien, Köln, 1983, S. 61-74. Neben dem „christlichen“ Erbe verweist Ratzinger auch auf das „griechische“, das „römische“ und das „Erbe der Neuzeit“.
[24] Vgl. Luibl, Hans Jürgen, Europa verstehen, a.a.O., S. 112.
[25] Unter diesem Stichwort fasst Rainer Adolphi Hegels diesbezügliche Überlegungen zusammen. (Vgl. Adolphi, Rainer, Vernunft am Ende? Zur Rekonstruktion eines Hegelschen Topos. Geschichtsverhältnis und Geschichtsinteresse als Verhältnis des Geistes und die Theorien vom „Ende der Geschichte“, in: Hegel-Jahrbuch 1996, Berlin, 1997, S. 309).

Geschichtsbewusstseins für die europäische Kultur sehr bedenkenswert erscheint. Im Zuge dieser Arbeit soll daher, bevor Hegels konkrete Interpretation der europäischen Geschichte in den Blick genommen wird, eine kurze Auseinandersetzung mit dem Geschichtsbegriff Hegels geleistet werden. Denn erst ausgehend von einem Verständnis der grundsätzlichen Bedeutung, welche der Geschichte bei Hegel im Rahmen einer philosophischen Theorie der Gegenwart zukommt, lassen sich meines Erachtens Hegels konkrete Geschichtsinterpretationen wirklich verstehen[26] und damit auch als Grundlage eines zeitgenössischen Begriffs des modernen Europa verwenden, was im Zuge des zweiten und des zusammenfassenden dritten Teils der Arbeit erfolgen soll, die sich vor allem mit Hegels Antworten auf die Frage nach den die europäische Geschichte entscheidend prägenden historischen Phänomenen und Ideen beschäftigen.

Die Aktualität der Hegelschen Überlegungen zur europäischen Geschichte für ein heutiges Europa-Verständnis wird angesichts der in aktuellen Debattenbeiträgen vorgeschlagenen inhaltlichen Charakterisierungen des Phänomens „Europa" deutlich. Gerade mit den oft diskutierten „Wurzeln" Europas beziehungsweise den Europa angeblich prägenden „Erben" werden meist historische Phänomene bezeichnet, mit denen auch Hegel sich ausführlich beschäftigt hat. So sind etwa die keineswegs nur von Paul Valéry als für die Genese des „Homo Europaeus"[27] wesentlich betonten Phänomene (griechische und römische Antike und Christentum – oft symbolisiert durch die Nennung der Städte Athen, Rom und Jerusalem[28]) auch nach Ansicht Hegels für die Entwicklung des modernen Europa von Bedeutung. Dass sich ohne das in Griechenland erstmals entfaltende philosophische Denken die moderne europäische Kultur ebenso wenig entwickelt hätte wie ohne das aus der jüdisch-christlichen Tradition kommende Bild der „Gottesebenbildlichkeit" des Menschen, ist für Hegel ebenso klar wie etwa für Giovanni Reale. Allerdings, und hier zeigt sich meines Erachtens die auch heute noch bestehende

[26] Dies gilt obwohl, wie Wilm Hüffer treffend diagnostiziert, gerade die „genuine Frage der Geschichtsphilosophie", die Frage „worin die praktische Relevanz geschichtlichen Denkens, das genuine Interesse an einer Rekonstruktion der Vergangenheit, überhaupt besteht", bisher kaum mit der Hegelschen Geschichtsphilosophie in Verbindung gebracht wurde. (Vgl. Hüffer, Wilm, Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens, Hegel-Studien, Beiheft 46, Hamburg, 2002, S. 3.)

[27] Valéry, Paul, Europäischer Geist, a.a.O., S. 45.

[28] Vgl. u. a. Brague, Rémi, Orient und Okzident, a.a.O., S. 53.; Marga, Andrei, Die Widerherstellung des Dreiecks Jerusalem, Athen, Rom, in: Dethloff, Klaus, Nagl, Ludwig, Wolfram, Friedrich (Hg), „Die Grenze des Menschen ist göttlich". Beiträge zur Religionsphilosophie, Berlin, 2007, S. 69-105; Schröder, Richard, Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Europa, in: Fürst, Walter, Honecker, Martin (Hg), Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen, Baden-Baden, 2001, S. 39-52.

Relevanz der Hegelschen Überlegungen, ist Reales appellatives Resümee seiner philosophisch-historischen Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Bedeutung des Christentums „Der absolute Wert der Person und der religiösen Dimension muß wiedergewonnen werden“[29] auf der Grundlage der (geschichts- und religions-) philosophischen Einsichten Hegels durchaus kritisch zu hinterfragen. Denn Hegels Reflexionen über das Christentum, welches er als „Religion der Freiheit“ und „Grundlage“ des modernen, freien Staats versteht, führen letztlich gerade nicht zu einer, bei Reale doch anklingenden, Aufforderung zur „Wiederentdeckung“ des Religiösen, sondern sind vielmehr Ausdruck der von Hegel als notwendig erachteten Entfaltung eines vernünftigen, philosophischen Begriffs eines freien Menschen. Auf die damit zusammenhängenden Aspekte der Hegelschen Interpretation des christlichen Glaubens wird im Laufe der vorliegenden Arbeit noch ausführlich einzugehen sein. Auch deswegen, weil die Frage nach den „christlichen Wurzeln“ wie bereits angesprochen eine aktuell besonders brisante ist. Hegels Betonung der Relevanz des Christentums führt zu deutlich anderen Konsequenzen was die Frage nach der Rolle des Christentums innerhalb des modernen Europa betrifft, als dies von vielen, Politikern und Kirchenvertretern, intendiert wird, welche heute auf die „christlichen Wurzeln“ Europas verweisen. Letztlich liegt die Bedeutung des Christentums für die europäische Geschichte für Hegel im christlichen Menschenbild begründet, einem Menschenbild, welches sich nicht in politischen Dokumenten in Form von Referenzen auf „christliche Wurzeln“ oder ein „christliches Erbe“ zu manifestieren hat – und schon gar nicht in einer politischen Rede von einem „christlichen Abendland“, welches angeblich zu verteidigen sei –, sondern vielmehr in einem entfalteten modernen Rechtstaat als Verwirklichung des für das christliche Menschenbild so wesentlichen Prinzips der Freiheit aller Menschen.

Eine wesentliche Basis des christlichen Menschenbildes ist der Hegelschen Interpretation zufolge der trinitarische Gottesbegriff und speziell die mit diesem verbundene Vorstellung der „Menschwerdung Gottes“, die für Hegel nicht nur eine theo-logische, sondern auch eine anthropo-logische Komponente beinhaltet, da durch das Christentum nicht nur „die absolute Idee Gottes in ihrer Wahrheit zum Bewußtsein gekommen“ sei, sondern auch der Mensch in Jesus Christus „als Mensch nach seiner allgemeinen Natur in Gott angeschaut“[30] und als „selbst im Begriff Gottes enthalten“[31] erkannt werden konnte.

[29] Vgl. Reale, Giovanni, Kulturelle und geistige Wurzeln Europas, a.a.O., S. 146.
[30] Vgl. VPG, S. 403.
[31] Ebd., S. 392.

Daher ist der Glaube an einen menschgewordenen Gott – einen Gott, der Gott und Mensch „versöhnt“ hatte – gemäß Hegels philosophischer Interpretation des Christentums auch mit der Anerkennung des Selbstwertes aller Menschen verbunden, d. h. mit jenem Prinzip der Freiheit jedes Menschen, welches, wie Hegel im Zuge seiner geschichtsphilosophischen Reflexionen mehrfach hervorhebt, die europäische Geschichte zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten entscheidend prägte. Einige der diesbezüglichen Überlegungen Hegels werden uns im Laufe der vorliegenden Arbeit ausführlich beschäftigen. Dabei wird sich unter anderem zeigen, dass das mit diesem Prinzip verbundene Menschenbild letztlich weniger ein religiöses und genuin christliches als vielmehr ein philosophisches ist.

Eine entscheidende Rolle spielt bei Hegel in diesem Zusammenhang der Begriff der „Subjektivität“, welcher daher im Laufe dieser Arbeit an mehreren Stellen zentrale Bedeutung erhält und nicht nur im Kontext politischer, sondern auch religiöser und systematisch-logischer Überlegungen Hegels thematisiert wird, da sich für Hegel etwa nur von einem philosophisch differenzierten Begriff der „Subjektivität“ aus Gesellschaft und Politik des modernen Europa verstehen lassen. Denn vom „Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst“[32], den Hegel in der Philosophie des Sokrates erkennt, bis zum „herrlichen Sonnenaufgang“[33] der Französischen Revolution, vom „Bruch zwischen dem Osten und dem Westen“[34], den der sich im Judentum erstmals entfaltende Monotheismus bewirkte, bis zum „Abschied“ vom Morgenland, den das Abendland im Mittelalter laut Hegel mit dem Erfassen des Prinzips der „subjektiven unendlichen Freiheit“ vollzog[35], von der auf dem Gedanken der Würde aller Menschen basierenden Ächtung der Sklaverei, bis zur Bedeutung der öffentlichen Meinung für den modernen Staat – die Frage nach der Subjektivität begegnet uns, wie wir sehen werden, bei der Beschäftigung mit Hegels Blick auf die europäische Geschichte an unterschiedlichsten Orten. Eine besondere Bedeutung kommt für Hegel in diesem Kontext wie gesagt einem Verständnis der christlichen Religion zu – unter anderem, weil die für die moderne Gesellschaft wesentliche Freiheit des Eigentums nach Hegel eine konsequente Weiterentwicklung jener „Freiheit der Person“ ist, die „durch das Christentum zu erblühen angefangen hat“ [36] –, doch das Prinzip der Subjektivität ist für Hegel keine „Erfindung“ des Christentums und seine historische

[32] Ebd., S. 441.
[33] Vgl. VPG, S. 529.
[34] VPG, S. 241.
[35] Vgl. Ebd., S. 472.
[36] GPR, § 62 A, S. 133.

Realisation daher kein religiöses Gebot, sondern Ausdruck jener den Menschen als Menschen konstituierenden Freiheit, deren Bewusstwerdung nicht nur eng mit der Entstehung und Ausbildung des philosophischen Denkens verbunden ist, sondern deren konsistenten Begriff erst dieses Denken liefern kann.

Unter anderem dieses Faktum verleiht meines Erachtens philosophischen Überlegungen im Generellen und den Hegelschen im Speziellen ihre Bedeutung für eine aktuelle Europa-Debatte[37]. Denn gerade wenn wie angesprochen Bestimmungen dessen, was „europäisch" ist, vorwiegend historisch fundiert sind, muss sich eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Thema auch die Frage nach ihrem spezifischen Beitrag zur Debatte gefallen lassen. Welche historischen Phänomene, welche sozialen Entwicklungen, welche prinzipiellen „Ideen", welche politischen Konzepte die Genese des modernen Europa besonders geprägt haben, hat prima facie die Geschichtswissenschaft zu zeigen – scheinbar ohne dafür der Philosophie zu bedürfen. Doch woran soll der Wert historisch gewachsener Prinzipien für die Gegenwart gemessen werden, wenn nicht an einer kritischen Hinterfragung dieser Prinzipien, d. h. an einer philosophischen Reflexion?[38] Daher ist die Diskussion der „historischen Wurzeln" Europas ja niemals eine „bloß historische" Frage, sondern immer auch eine nach der möglichen Relevanz derselben für Gegenwart und Zukunft. Und da historische Erfahrungen, wie auch Habermas und Derrida im bereits zitierten Aufruf hervorheben, für eine „bewusste Aneignung" immer nur „kandidieren"[39], wir uns also für oder gegen deren Aneignung zu entscheiden haben, darf im Kontext „historischer Verweise" auf eine Reflexion der mit den angeeigneten historischen Erfahrungen verbundenen anthropologischen Konzepte und vor allem deren möglicherweise zu ziehenden politischen Konsequenzen nicht verzichtet werden.

---

[37] Eine weitere Begründung der Notwendigkeit einer philosophischen Auseinandersetzung mit Europa ließe sich eventuell angesichts des Faktums finden, dass, wie Adolf Muschg diagnostiziert, in Europa „die Tatsachen ihrer Wahrnehmung, erst recht ihrer Verarbeitung", weit voraus eilen, d. h. dass die Dynamik der europäischen Integration in einem „eklatanten Mißverhältnis" zur Entfaltung der theoretischen Auseinandersetzung mit Europa steht (vgl. Muschg, Adolf, Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil, München, 2005, S. 94). Wäre es nicht auch eine Aufgabe der Philosophie, diese von Muschg angesprochene „Verarbeitung" des europäischen Einigungsprozesses zu leisten? Auch im Sinne der berühmten Hegelschen Forderung an die Philosophie, „ihre Zeit in Gedanken" zu fassen (vgl. GPR, Vorrede, S. 26), deren Umsetzung allerdings aufgrund des bei Hegel mit ihr verbundenen Konzepts einer die Zufälligkeiten der empirischen Realität zugunsten der Wirklichkeit des Begriffs negierenden Allgemeinheit vermutlich deutlich über eine theoretische „Verarbeitung" hinausginge.

[38] Wie Herta Nagl-Docekal gezeigt hat, können auch sich der „Objektivität" verpflichtende Historiker nicht auf eine Auseinandersetzung und Kritik der „Wahrheitsansprüche der Vergangenheit, wie sie in Kunst, Religion und Philosophie vorliegen", verzichten und haben sich daher auch mit einer „genuinen Aufgabe der Philosophie" zu befassen (vgl. Nagl-Docekal, Herta, Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie, Wien, München, 1982, S. 238).

[39] Vgl. Habermas, Jürgen, Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet a.a.O., S. 49).

Neben der grundsätzlichen Reflexion historischer Fundierungen gegenwärtiger Phänomene muss der philosophische Beitrag zur aktuellen Europa-Debatte daher vor allem auch in einer kritischen Diskussion der aus der historischen Perspektive als für die Genese Europas wesentlich erkannten ideellen „Wurzeln" bestehen. Hegels geschichtsphilosophische Überlegungen können dabei aufgrund seines generellen Verständnisses der Geschichte hilfreich sein, da Hegel Aussagen über historische Phänomene immer auch als Aussagen darüber, was es heißt, Mensch zu sein, versteht. Weil Hegel die Geschichte als Prozess der Selbsterkenntnis der Menschheit deutet, begegnet seiner Interpretation nach der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Geschichte unterschiedlichen Optionen seiner selbst.

Für unseren Kontext der Europa-Debatte heißt dies, dass die europäische Geschichte auf das sich in ihrem Verlauf entwickelnde und verändernde Menschenbild zu untersuchen ist, da nur von einem Verständnis und einer philosophischen Auseinandersetzung mit demselben her stringente Antwortversuche auf die eingangs zitierte Frage Paul Valérys möglich sind.

Antwortversuche, welche sich im Rahmen der vorliegenden Arbeit zwar auf Hegelsche Überlegungen zur europäischen Geschichte stützen, die sich aber keineswegs auf eine Rekonstruktion des Hegelschen Europa-Verständnisses beschränken oder gar für eine simple Übersetzung dieses Verständnisses in die Gegenwart plädieren. Hegel liefert meines Erachtens spannende philosophische Interpretationen der europäischen Geschichte, die für eine „historische Erklärung" des „Phänomens Europa" interessant und anregend sein können. Nichtsdestotrotz muss ein modernes Europa-Verständnis ohne Zweifel auch über Hegel „hinaus" gehen. Etwa indem einige teils auch zentrale Elemente des philosophischen Projekts Hegels – beispielsweise der Gedanke vom „Ende der Geschichte", welcher eng mit dem Thema „Europa" verbunden ist[40] – durchaus kritisch hinterfragt beziehungsweise neu interpretiert werden. Dabei wird sich allerdings an manchen Stellen auch zeigen, dass die zu diesem Zweck notwendige Kritik Hegels partiell sogar mit Hegels eigenen Argumenten begründet werden kann. An einigen Punkten kann und muss „mit Hegel" „über Hegel hinaus" gedacht werden. Für das genannte Theorem vom „Ende der Geschichte" erfordert dies etwa, den – teils durch Hegels eigene Formulierungen nahe gelegten – verkürzten und eindimensionalen Interpretationen mittels Verweisen auf Hegels grundsätzliche Reflexionen über den Begriff der Geschichte

[40] Vgl. „Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte" (VPG, S. 134).

entgegenzutreten. Die dafür notwendigen kritischen Anmerkungen und Überlegungen zu Hegels komplexen (geschichts-) philosophischen Reflexionen bilden jedoch nicht die zentralen Elemente der vorliegenden Arbeit, die primär von der Intention getragen ist, die differenzierten Überlegungen Hegels zur europäischen Geschichte für eine aktuelle Debatte fruchtbar zu machen. Nicht eine (kritische) Rekonstruktion und Exegese der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist daher das Ziel, sondern ein mithilfe der Hegelschen Reflexionen erweitertes Verständnis des modernen Europa.

I. Die Relevanz der Geschichte

Eine von der Absicht, ein differenziertes Europa-Verständnis zu entwickeln getragene Auseinandersetzung mit der Hegelschen Interpretation der europäischen Geschichte darf meines Erachtens auf die prinzipielle, geschichtstheoretische Frage nach dem Wert historischer Reflexionen für eine Analyse kontemporärer Phänomene nicht verzichten. Denn dass uns die Beschäftigung mit der Vergangenheit auch zu Erkenntnissen über die Gegenwart zu verhelfen vermag, kann im philosophischen Kontext keinesfalls per se vorausgesetzt werden. Daher sind Hegels geschichtsphilosophische Überlegungen zur europäischen Historie nicht unmittelbar in eine inhaltliche Verbindung mit der europäischen Gegenwart zu bringen. Vielmehr müssen die diesbezüglichen Hegelschen Aussagen auch auf die geschichtstheoretische Frage hin untersucht werden, d. h. die Hegelsche Geschichtsphilosophie muss auch im Kontext der diese Arbeit bestimmenden Frage nach Europa nicht nur als materiale Geschichtsphilosophie, sondern notwendigerweise auch als Exploration unseres geschichtlichen Interesses rekonstruiert und befragt werden. Erst wenn Hegels grundlegendes Geschichtsverständnis geklärt ist, können mögliche Konsequenzen aus Hegels konkreten geschichtsphilosophischen Aussagen für eine aktuelle Debatte gezogen werden.

Die Hegels „Vorlesungen über die Weltgeschichte“ einleitenden Passagen über nichtphilosophische Formen der Auseinandersetzung mit der Geschichte machen unter anderem deutlich, worin die Relevanz der Historie für die Gegenwart für Hegel *nicht* begründet liegt. Der alten Vorstellung von der Geschichte als „Lehrmeisterin“ kann Hegel wenig abgewinnen. Das Ziel der „pragmatischen Geschichtsschreibung“, aus der Vergangenheit Lehren für die Zukunft zu ziehen, stellt Hegel nicht nur durch einen Verweis auf die Empirie („Was die Erfahrung und die Geschichte lehren, ist dieses, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben.“[41]), sondern vor allem durch eine prinzipielle geschichtsphilosophische Aussage in Frage:

[41] VPG, S. 17.

„Jede Zeit hat so eigentümliche Umstände, ist ein so individueller Zustand, daß in ihm aus ihm selbst entschieden werden muß und allein entschieden werden kann.“[42]

Es ist demzufolge die Singularität geschichtlicher Situationen, welche die exemplarische Bedeutung historischer Aussagen für Hegel entscheidend begrenzt. Denn allein eine vorausgesetzte grundsätzliche Übereinstimmung von vergangenem und gegenwärtigem Zeitalter lässt Beispiele aus der Geschichte als Handlungsanleitungen relevant erscheinen. Nur die Vorstellung einer sich in bestimmter Weise wiederholenden Geschichte – eine Vorstellung, welche allerdings den Kollektivsingular „die Geschichte“ prinzipiell fragwürdig erscheinen lässt[43] – erlaubt es, einen Umgang mit einer Situation, der sich in der Vergangenheit als angemessen erwiesenen hat, als Lehrstück für die Gegenwart zu verstehen. Daher basiert der Glaube an die beispielhafte Bedeutung historischer Ereignisse letztlich auf einem zyklischen Geschichtsbild, auf einer Interpretation der Weltgeschichte als quasi natürlichem Prozess des kontinuierlichen Wechsels von Aufstieg und Fall, von Entstehung und Vergehen, welche Hegel mit dem Bild des sich selbst verbrennenden und aus der Asche wiederauferstehenden Phönix verbindet[44]. Wie das Verbrennen des Phönix immer auch der Beginn seines neuen Lebens ist, so kann der Untergang einer Kultur zugleich als Beginn des Aufstiegs einer anderen betrachtet werden. Daher können wir beim Blick auf die Geschichte ein „ungeheures Gemälde von Veränderungen und Taten, von unendlich mannigfaltigen Gestaltungen von Völkern, Staaten, Individuen“[45] erkennen, die wir – entsprechend den Gestalten des Phönix – als immer neue Realisationen des einen menschlichen Wesens interpretieren können. Doch ein solches Geschichtsbild widerspricht laut Hegel jenem modernen, europäischen Geschichtsverständnis[46], welches, wie wir noch sehen werden, seines Erachtens auf den Gedanken des Fortschritts nicht verzichten kann[47]. Eine Auseinandersetzung mit Hegels

---

[42] Ebd.

[43] Wie Reinhart Koselleck gezeigt hat, besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen der Entwicklung des „Kollektivsingulars“ „die Geschichte“ in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und dem Abschied von dem noch aus der Antike tradierten Topos „Historia Magistra Vitae“, welcher, so Koselleck „ein untrügliches Indiz für die hingenommene Stetigkeit der menschlichen Natur, deren Geschichten sich zu wiederholbaren Beweismitteln moralischer, theologischer, juristischer oder politischer Lehren eignen“, sei, da das im „Kollektivsingular“ ausgedrückte Verständnis der Geschichte als einheitlichem Ganzen die exemplarische Bedeutung historischer Schilderungen grundlegend in Frage stellte. (Vgl. Koselleck, Reinhart, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten , Frankfurt a. M., 1979, S. 38-66.)

[44] Vgl. VPG, S. 98.

[45] Ebd., S. 97.

[46] Das Phönix-Bild – wie auch die zyklische Geschichtsvorstellung – ist, so Hegel, „asiatisch, morgenländisch, nicht abendländisch“ (ebd., S. 98).

[47] Nach Ansicht von Kritikern der Hegelschen Geschichtsphilosophie wie Karl Löwith basiert die Hegelsche Unterscheidung des „abendländischen“ vom orientalischen und, wie man ergänzend dazu sagen muss,

Formulierung dieses Geschichtsverständnisses führt uns zugleich zur Frage nach dem Grund unseres Interesses an der Geschichte zurück.

Sich nochmals auf das Phönix-Bild beziehend erklärt Hegel:

> *„Der Geist, die Hülle seiner Existenz verzehrend, wandert nicht bloß in eine andere Hülle über, noch steht er nur verjüngt aus der Asche seiner Gestaltung auf, sondern er geht erhoben, verklärt, ein reinerer Geist aus derselben hervor. Er tritt allerdings gegen sich auf, verzehrt sein Dasein, aber indem er es verzehrt, verarbeitet er dasselbe und was seine Bildung ist, wird zum Material, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt."*[48]

In diesem Zitat finden wir wesentliche Elemente des Hegelschen Geschichtsverständnisses angesprochen: zum einen die Interpretation der Geschichte als „Geschichte des Geistes"[49], d. h. als Entwicklungsprozess des Geistes, zum anderen die Betonung der Reflexivität des Geistes, die die Basis dieses Prozesses und unseres Interesses an der Geschichte ist.

Entgegen der weit verbreiteten Überzeugung, Hegel negiere die historische Bedeutung des Individuums zugunsten des Weltgeistes, ist, wie im Rahmen einiger neuerer Studien zum Thema gezeigt wurde, das Agieren des Weltgeistes gemäß den Prinzipien der Hegelschen Philosophie gar nicht anders denkbar, „als in der Form des Handelns individueller Völker – und um noch weiterzugehen: in der Form des Handelns einzelner Personen"[50], da die Allgemeinheit des Weltgeistes, wie Hegel auch im Zuge seiner geschichtsphilosophischen Überlegungen betont[51], aufgrund logischer Reflexionen notwendigerweise mit der

---

antiken Geschichtsverständnis mittels des Begriffs des Fortschritts auf der spezifisch biblischen Vorstellung, „daß die Geschichte auf einen Endzweck hin gerichtet und von der Vorsehung eines göttlichen Willens gelenkt ist" (Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart, 1953, S. 57). Nun ist die Verbindung des Hegelschen „Fortschritts" zur christlichen Vorsehungskonzeption zweifellos anhand einiger Zitate belegbar – so heißt es etwa in der Einleitung zu den geschichtsphilosophischen Vorlesungen: „Das Weitere ist, daß diese Erscheinung des Gedankens, daß die Vernunft die Welt regiere, mit einer weiteren Anwendung zusammenhängt, die uns wohl bekannt ist – in der Form der religiösen Wahrheit nämlich, daß die Welt nicht dem Zufall und äußerlichen, zufälligen Ursachen preisgegeben sei, sondern eine Vorsehung die Welt regiere." (VPG, S. 25.) – allerdings negieren wie mir scheint die Vertreter der Säkularisierungsthese bei ihrer Kritik meist die Differenz von Genese und Geltung. Denn selbst wenn sich zeigen ließe, dass die (Hegelsche) Geschichtsphilosophie ihre entscheidenden Konzepte theologischen Modellen verdankt, ist damit ja noch nichts über die inhaltliche Überzeugungskraft der von Hegel als „abendländisch" charakterisierten Geschichtsauffassung ausgesagt.
Walter Jaeschke weist außerdem nach einer ausführlichen historischen Kritik der Anwendung der Säkularisierungsthese in Bezug auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie darauf hin, dass sich wesentliche Aspekte des Hegelschen Geschichtsbegriff („Sinnhaftigkeit, Zielstrebigkeit, Endlichkeit und Einheit der Geschichte") aus einer „subjektivitätstheoretisch gewendeten Bestimmung" der Geschichte ergeben und daher „fälschlich als Indizien für die eschatologische Verwurzelung von Geschichtsphilosophie gelten". (Vgl. Jaeschke, Walter, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese, München, 1976, S. 319.)

[48] VPG, S. 98.

[49] Vgl. u. a. ebd., S. 78.

[50] Vgl. Lucas; Hans-Christian, Allgemeine und individuelle Vernunft in der Geschichte? Individuum, Volk, Staat und Geschichte bei Hegel, in: Hegel-Jahrbuch 1995, Berlin, 1996, S. 375.

[51] Vgl. VPG, S. 40f.

Einzelheit des Individuums verknüpft ist[52]. Dies gilt ganz besonders für Hegels Definition der Weltgeschichte als „Entwicklung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung“[53]. Wo, wenn nicht in individuellen Menschen, soll dieses Bewusstsein der Freiheit auftreten und wer, wenn nicht einzelne Personen oder soziale Gruppen, soll die angesprochene Verwirklichung der Freiheit leisten?

Daher ist es meines Erachtens nicht nur für eine heutige Auseinandersetzung mit Hegel sinnvoll, sondern vor allem auch durch Hegels eigene Argumentationen gestützt, wenn seine Überlegungen zur Geschichte als Lern- und Entwicklungsgeschichte des Geistes primär als Aussagen über das geschichtliche Wesen des *menschlichen* Geistes verstanden werden. Ist die „Erkenntnis des Geistes“ doch, wie Hegel im Rahmen des den Abschnitt über den Geist einleitenden Paragrafen der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ erläutert, grundlegend mit einer menschlichen Selbsterkenntnis, mit der „Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen“, verknüpft[54]. Wenn also im obigen Zitat vom „die Hülle seiner Existenz verzehrenden Geist“ die Rede ist, sollte dies keineswegs als Aussage über ein quasi metaphysisches Subjekt verstanden, sondern primär als Beschreibung eines für ein geistiges Wesen, den Menschen, spezifischen Phänomens interpretiert werden. Dieses Phänomen ist die „verarbeitende“ Beziehung des Geistes zu seiner Vergangenheit. Denn anders als dies im Bild des Phönix symbolisiert ist, der zwar aus seiner vergangenen Existenz heraus neu entsteht, aber nichtsdestotrotz zu dieser Existenz keine weitere Beziehung verlangt, steht der die Grundlage, den „Boden“ der Geschichte[55] bildende Geist immer auch in Relation zu jenen seiner aktuellen Situation vorausgehenden geschichtlichen Phänomenen, durch deren „Verarbeitung“ er sich zu „neuer Bildung“ erhebt – gemäß der von Hegel als Grundprinzip des Geistes erkannten Struktur der Selbsterkenntnis. Ist der Geist doch nur, was er selbst hervorbringt, indem er sich manifestiert und in dieser Verwirklichung seine eigene Unmittelbarkeit – seine „reine Geistigkeit“[56] – negiert, damit aber auch notwendigerweise in die Sphäre seines Anderen,

[52] Die Bedeutung der Relation von Allgemeinheit und Individualität für Hegels gesamtes (geschichts-) philosophisches Projekt – und damit auch für seine Deutung der europäischen Geschichte – wird uns im weiteren Verlauf der Arbeit noch ausführlich beschäftigen.
[53] VPG, S. 86.
[54] Vgl. EPW III, § 377, S. 9.
[55] Vgl. VPG, S. 29.
[56] Zurecht hält Herbert Scheit fest, „Hegels Geist“ dürfe „gerade nicht als ‚reiner‘ Geist genommen werden, als rein spiritualistische differenzlose Identität, da dies gerade das Absolute als das ‚caput mortuum‘ des Wesens, nicht aber als Geist wäre“ (Scheit, Herbert, Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel, München, 1973, S. 152).

der Endlichkeit, eintritt. Denn „es ist in der Welt, daß der Geist realisiert werden soll in einem Material, das ihm noch nicht gemäß ist“[57]. Nur in der Auseinandersetzung mit diesem Anderen liegt für den Geist die Möglichkeit der Überwindung der für die Realisation wesentlichen Endlichkeit begründet. Indem er sie als *sein Anderes* begreift und sich in seiner im Medium des Anderen erfolgten Manifestation *selbst erkennen* – „bei sich selbst sein“ – und so die Endlichkeit negieren, überwinden kann[58]. Dies gelingt dem Geist aber erst im Medium des Denkens, wenn er die Grundsätze seiner Verwirklichung reflektiert und damit die Endlichkeit, mit welcher ihre Realisation notwendigerweise verbunden ist, überschreitet. Daher ist es etwa für Hegel der „höchste Punkt der Bildung eines Volkes“, „den Gedanken seines Lebens und Zustandes, die Wissenschaft seiner Gesetze, seines Rechts und Sittlichkeit zu fassen“[59], d. h. zu einer begrifflichen Reflexion der Grundsätze seines Zusammenhalts gelangt zu sein. Doch mit der Einsicht in diese Grundsätze ist auch die grundlegende Mangelhaftigkeit ihrer Umsetzung im Rahmen jeder bestimmten Kultur erkannt, da sich das „Werk des Denkens“ von dem „wirklichen Werk“[60] prinzipiell unterscheidet. Indem sich der Geist in seiner Manifestation selbst erkennt, negiert er diese zugleich, da er sie auf die Allgemeinheit seines Begriffs zurückführt. Denn der Geist – der nur ist, „was er tut“[61] – erfasst sich, indem er sich zum „Gegenstand seines Bewußtseins“[62] macht, nicht nur selbst, sondern ist damit auch bereits über die sich zum „Gegenstand“ gemachte Entäußerung hinaus:

> *„Dies Erfassen ist sein Sein und Prinzip, und die Vollendung eines Erfassens ist zugleich seine Entäußerung und sein Übergang. Der, formell ausgedrückt, von neuem dies Erfassen erfassende und, was dasselbe ist, aus der Entäußerung in sich gehende Geist ist der Geist der höheren Stufe gegen sich, wie er in jenem ersteren Erfassen stand.“*[63]

Der geschichtliche Geist leistet die für diese Selbsterkenntnis nötige Negation einer bestimmten Realisation des Geistes in der Auseinandersetzung mit jenen historischen Begebenheiten, die er als „Anderes“ seiner selbst, seiner aktuellen Existenz, erkennt – d. h. mit nicht mehr existierenden historischen Situationen. Gehört es doch zur Grundkonstitution von Geschichte, dass ihr Gegenstand *vergangen* ist. Wodurch es überhaupt erst – für ein Individuum ebenso wie für eine Gemeinschaft – eine Form von

[57] VPG, S. 427.
[58] Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden wir uns noch an mehreren Stellen mit Hegels Geist-Begriff zu beschäftigen haben.
[59] Vgl. VPG, S. 101.
[60] Vgl. ebd., S. 104.
[61] Vgl. GPR, § 343, S. 504.
[62] Vgl. ebd.
[63] Ebd.

Geschichte geben kann. Erst die Entfaltung der Differenz von Gegenwart und Vergangenheit ermöglicht die Entstehung von Geschichtsbewusstsein, in welchem der Geist zwischen sich beziehungsweise seiner kontemporären Verfasstheit und jenen Ereignissen und Situationen, die vergangen, d. h. nicht mehr existent sind, unterscheidet. Zugleich jedoch geht das historische Bewusstsein auch von einer Gemeinsamkeit zwischen den Zeiten aus, es bezieht sich nicht einfach nur auf ein ihm Anderes, es bezieht sich auf *seine* Vergangenheit. Daher spricht Hegel in Bezug auf den geschichtlichen Geist vom „gegen sich" auftretenden Geist. In diesen beiden Momenten der Aus-einander-Setzung des Geistes mit früheren Formen seiner Existenz liegt das entscheidende Charakteristikum des historischen Bewussteins, welches sich durch die Differenz und die Kontinuität zur Vergangenheit erklärt. Daher kann Geschichtsbewusstsein und vor allem seine prägnanteste Manifestation, die Geschichtsschreibung, innerhalb einer Gesellschaft sowohl stabilisierend als auch subversiv wirken. Stabilisierend, weil die Entwicklung von Geschichtsschreibung, deren entscheidende Voraussetzung für Hegel, wie Christoph Bauer gezeigt hat, das Fragwürdigwerden der gegenwärtigen sozialen Ordnung, d. h. das Zerbrechen des traditionellen sozialen Konsenses, ist, immer auch „der Intention entspringt bewußt ‚Geschichten' einzusetzen, um die Erinnerung der sich entfremdenden Individuen an bestimmte Ereignisse in der Vergangenheit einer Gemeinschaft zu binden"[64], um Gemeinschaftsgefühl zu erzeugen. Doch die Beschäftigung mit der Vergangenheit zeigt eben nicht nur die „gemeinsame Geschichte" aller Gesellschaftsmitglieder und die Genese der gegenwärtigen sozialen Ordnung, sondern vor allem, dass auch andere gesellschaftliche Strukturen möglich waren und damit ebenso möglich sind. Denn womit der Geist in der Geschichte konfrontiert ist, sind, wie Rainer Adolphi treffend formuliert, „andere Möglichkeit seiner"[65].

Geschichte erklärt, relativiert und verändert den Standpunkt der Gegenwart. Etwa indem sie zeigt, dass vergangene Kulturen über ein der gegenwärtigen unbekanntes „Wissen" (dies kann auch ein Wissen um mögliche politische Ordnungen sein) verfügten, anhand dessen der aktuelle Wissenstand zu erweitern oder zu korrigieren ist. Dafür muss aber nicht nur das durch die historische Betrachtung gewonnene Wissen „verarbeitet" werden, sondern auch das bisher anerkannte. Wodurch dem Geist, wie es in obigem Hegel-Zitat

[64] Bauer, Christoph, Erkennen heißt Handeln: Geschichtsschreibung und politische Praxis am Ursprung der Geschichte, in: Großmann, Andreas, Jamme, Christoph (Hg), Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam, Atlanta, 2000. S. 86f.

[65] Vgl. Adolphi, Rainer, Vernunft am Ende? Zur Rekonstruktion eines Hegelschen Topos, a.a.O., S. 312.

heißt, sein gegenwärtiger Bildungsstand zum „Material" wird, „an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt"[66]. Weil der Geist sich durch diese „Verarbeitung seiner selbst"[67] weiterentwickelt, ist er „wesentlich Resultat seiner Tätigkeit"[68]. Aus diesem Grund gilt Hegels im Zuge seiner philosophiegeschichtlichen Überlegungen geäußerte Diagnose, die Geschichte stelle „den Prozeß des Geistes" dar, „sein Erkennen, sein Bewußtsein über sich selbst, was er ist, zu erlangen"[69], nicht nur für die Philosophiegeschichte, sondern auch für die Geschichte im Allgemeinen. Wenn die Geschichte aber diese „Darstellung" ist, dann bedeutet dies auch, dass der Geist durch den Blick auf die Geschichte sein eigenes prozessuales Wesen erkennen kann. Oder anders, in Bezug auf die anfangs gestellt Frage nach der Bedeutung der Geschichte für ein Verständnis der Gegenwart formuliert: Was wir durch eine Betrachtung der Geschichte gewinnen können, sind Aussagen über das Wesen des Geistes und über unser Menschsein. Denn, wie Hegel im Rahmen seiner philosophiegeschichtlichen Überlegungen ausführt:

> *„was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich, oder genauer: wie in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens [sich findet,] das Vergangene nur die eine Seite ist, so ist in dem, was wir sind, das gemeinschaftlich Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft."*[70]

D. h. für Hegel sind wir nicht nur „geschichtlich", sondern vielmehr ist „was wir sind" mit der Tatsache „daß wir geschichtlich sind", mit unserem Bewusstsein der Verbindung zur Vergangenheit, eng verbunden. Zwei Aspekte der „Geschichtlichkeit" des Geistes[71] hebt Hegel im Folgenden hervor. Beide sind für eine Erklärung unseres Interesses an der Geschichte von Bedeutung[72] und sollen daher hier, obwohl teilweise bereits angesprochen, nochmals hervorgehoben werde.

---

[66] Vgl. VPG, S. 98.
[67] Ebd.
[68] Ebd., S. 104.
[69] Vgl. VGP II, S. 498.
[70] VGP I, S. 21.
[71] Die Erkenntnis der „Geschichtlichkeit" des Geistes gehört, wie Walter Jaeschke betont, zu den besonderen Verdiensten Hegels, obwohl ihm, wie Jaeschke kritisch hervorhebt, keine systematische Grundlegung des Begriffs der Geschichtlichkeit im Begriff des Geistes gelungen ist. (Vgl. Jaeschke, Walter, Die Geschichtlichkeit der Geschichte, in: Hegel-Jahrbuch 1995, Berlin, 1996, S. 363-373).
[72] Meines Erachtens können diese von Hegel im Bezug auf die Philosophiegeschichte geäußerten Überlegungen zum Verständnis der grundsätzlichen Struktur von „Geschichte" beitragen, da sie eben auch Aussagen über die „Geschichtlichkeit" des Geistes als solchem sind. Außerdem weist ja gerade Hegel darauf hin, dass die Geschichte der Philosophie kein von der „Weltgeschichte" zu trennendes Phänomen, sondern vielmehr das „Innerste der Weltgeschichte" ist (vgl. VGP III, S. 456).

> *„Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern es ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu sein.“*[73]

Zum einen ist der Geist „geschichtlich“ verfasst, weil jede Form seiner Realisation auf früheren aufbaut. Daher präsentiert uns die Geschichte die Genese des gegenwärtigen Geistes und ermöglicht uns demzufolge ein tiefergehendes Verständnis der von demselben bestimmten Moderne. Denn wie jede Kultur und jede Gesellschaft von den Leistungen anderer, älterer profitiert hat, lebt auch die Moderne von den politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Innovationen vergangener Generationen, die uns, wie Hegel es ausdrückt, die Ergebnisse ihrer Arbeit als „Erbschaft“ weitergegeben haben. Doch der Geist, dessen Leben die Tat ist, verhält sich dieser „Erbschaft“ gegenüber niemals rein passiv:

> *„Die Tat aber hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich bearbeitet und umbildet. Dies Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft; und zugleich wird sie zu einem Stoffe herabgesetzt, der vom Geist metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten.“*[74]

Der Geist ist nicht nur deswegen „geschichtlich“, weil er sich im Zuge der Geschichte verändert beziehungsweise entwickelt, sondern weil er sich – der Bedeutung der Geschichte für die eigene Verfasstheit bewusst – selbst durch das „Antreten der Erbschaft“ in ein Verhältnis zur Vergangenheit setzt, damit aber auch die Aufgabe der „Verarbeitung“ der „Erbschaft“ übernimmt[75]. Historische „Erbschaften“ sind immer auch zu „metamorphosieren“ – andernfalls würde der Geist seinem dynamischen Wesen widersprechen. Doch diese „Metamorphose“ der „Erbschaft“ kann nur im Kontext der Gegenwart erfolgen. Die „Verarbeitung“ ist keine simple Aufnahme, sondern ein Re-Konstruktion des Vergangen mittels der Begriffe der Gegenwart.

---

[73] VGP I, S. 21.
[74] Ebd., S. 22.
[75] Wenn daher im weiteren Verlauf der Arbeit von „Geschichtlichkeit“ oder „geschichtlichem“ Bewusstsein oder Geist die Rede ist, dann im Sinne der hier skizzierten Hegelschen Theorie der „Geschichtlichkeit“ des Geistes, die Walter Jaeschke folgendermaßen treffend zusammenfasst: „‚Geschichtlich zu sein’ bedeutet demnach nicht bloß, wandelbar, der Geschichte unterworfen zu sein und die Erbschaft der Vergangenheit angetreten zu haben. Es bedeutet zugleich, dem Vergangenen so gegenüberzustehen, daß diese Beziehung zum Vergangenen, die Mnemosyne, konstitutiv zum eigenen Sein gehört.“ (Jaeschke, Walter, Die Geschichtlichkeit der Geschichte, a.a.O., S. 366). Wieweit sich dieser Hegelsche Begriff der „Geschichtlichkeit“ von jenem im 20. Jahrhundert vor allem von Hans-Georg Gadamer entfalteten Begriff der „Geschichtlichkeit“ (vgl. Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1990) unterscheidet beziehungsweise worin mögliche Gemeinsamkeiten liegen, kann hier nicht thematisiert werden. (Zum Verhältnis der Überlegungen Gadamers zu jenen Hegels vgl. u. a. Figal, Günter, Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie, Tübingen, 2006, S. 15ff.)

Es ist der hier angesprochene Prozess der bewussten „Verarbeitung“ beziehungsweise der „Metamorphose“ der „Erbschaft“ durch den Geist, welcher Hegel dazu führt, „jede Veränderung“ im Geist als „Fortschritt“[76] zu begreifen. Die Geschichte ist für Hegel eine Lerngeschichte der Menschen, weil der menschliche Geist eben „geschichtlich“ ist. Da sich, wie Hegel es formuliert, die Veränderungen im Laufe der Geschichte nicht nur „bloß auf der Oberfläche“, d. h. in den politischen und gesellschaftlichen Strukturen, ereignen, sondern „im Begriff selbst“[77], d. h. im Wissen der Menschen, kann die Gegenwart keine Wiederholung der Vergangenheit sein, ist, wie zitiert, „jede Zeit“ ein „individueller Zustand“[78]. Denn die menschliche Geschichte ist nicht einfach eine Abfolge unterschiedlicher Gestalten sozialen Zusammenlebens, sondern sie ist auch die Geschichte des Wissens um die Transformationen der Ordnungen, d. h. Geschichte des Geschichtsbewusstseins. Die Geschichte ist nicht nur das Geschehen, sondern auch die bewusste Rekonstruktion desselben als vergangenem Ereignis – sie ist aber auch nicht nur Abbild historischer Ereignisse, sondern, in Form des historischen Bewusstseins, selbst Teil des geschichtlichen Geschehens[79]. Schließlich verweist Hegel, wenn er erklärt, der Ausdruck „Geschichte“ vereinige „die objektive sowohl als subjektive Seite und bedeutet ebensogut die historiam rerum gestarum als die res gestas selbst; sie ist das Geschehene nicht minder wie die Geschichtserzählung“[80], nicht einfach auf eine in der deutschen Sprache existierende Äquivokation, sondern vielmehr auf eine wesentliche inhaltliche Verbindung. Gibt es doch, so Hegel, eine „innerliche gemeinsame Grundlage“, welche „Geschichtserzählung“ und „eigentlich geschichtliche Taten und Begebenheiten“

[76] Vgl. VPG(22/23), S. 38.
[77] Vgl. ebd.
[78] VPG, S. 17.
[79] Aufgrund der engen Verbindung von Geschichtsbewusstsein und historischem Handeln verwickelt sich ein Anhänger eines zyklischen Geschichtsbildes, der auf die exemplarische Bedeutung einer historischen Situation für die Gegenwart verweist, in bestimmter Weise in einen performativen Widerspruch, da er die für sein Argument wesentliche Gleichheit von vergangener und gegenwärtiger Lage doch durch sein – in der Vergangenheit nicht mögliches – Wissen um die Folgen der vergangenen Situation selbst aufhebt. Nur ein externer Beobachter der Geschichte, der diese in keiner Weise beeinflusst, könnte widerspruchsfrei von einer zyklischen Bewegung der Geschichte sprechen – sofern er eben garantieren könnte, dass seine Rede über die Geschichte nicht selbst Teil der Geschichte würde. Denn Hegels Erkenntnis, dass sich im Rahmen der Geschichte Transformationen nicht „bloß auf der Oberfläche“, sondern auch „im Begriff selbst“ ereignen , ist in zweifacher Weise für den Gedanken eines geschichtlichen „Fortschritts“ konstitutiv: Nicht nur verhindert die Reflexion der historischen Begebenheiten die einfache Wiederholung derselben, sondern vielmehr noch bewirken die aus dieser Reflexion gezogenen praktischen Konsequenzen einen „Fortschritt“ des menschlichen Geistes in der Geschichte – denn Geschichtsbewusstsein führt immer auch zur politischen Praxis in jener Gegenwart, in deren Rahmen die Rekonstruktion der Geschichte erfolgt.
[80] VPG, S. 83.

zusammen „hervortreibt“[81]. Diese „gemeinsame Grundlage“ findet Hegel im für die Staatsbildung entscheidenden Bewusstsein der Menschen, ihr Leben selbst zu gestalten:

> *„Statt nur subjektiver, für das Bedürfnis des Augenblicks genügender Befehle des Regierens erfordert ein festwerdendes, zum Staate sich erhebendes Gemeinwesen Gebote, Gesetze, allgemeine und allgemeingültige Bestimmungen und erzeugt damit sowohl einen Vortrag als ein Interesse von verständigen, in sich bestimmten und in ihren Resultaten dauernden Taten und Begebenheiten, welche die Mnemosyne, zum Behufe des perennierenden Zwecks dieser Gestaltung und Beschaffenheit des Staates, die Dauer des Andenkens hinzuzufügen getrieben ist.“*[82]

Die Bedeutung der Geschichte für die Staatsbildung zeigt sich demzufolge angesichts des für staatliche Gesetze wesentlichen Anspruchs auf Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit. Denn der Anspruch, über die momentane Situation hinausgehend Geltung zu haben, mehr zu sein, als, wie Hegel es nennt, dem „Bedürfnis des Augenblicks genügende Befehle des Regierens“, verlangt nicht nur nach einem Begriff von Zukunft, sondern auch von Vergangenheit, da erst aus dieser heraus der Anspruch auf kontinuierliche Autorität zu erklären ist. D. h. das Vergangenheitsbewusstsein ist für Hegel wesentlich mit dem Ziel der Zukunftsgestaltung verbunden. Weswegen er, wie erwähnt, auf den inhaltlichen Konnex von „subjektiver“ und „objektiver“ Geschichte verweist und sogar Gesellschaften, welche bereits wesentliche Veränderungen, z. B. Revolutionen, erlebt haben, solange als „außerhalb“ der Geschichte verortet versteht, als sie keine Geschichtsschreibung (oder -erzählung) entwickelt haben, da erst das historische Bewusstsein, dass Menschen in der Vergangenheit ihr Leben selbst gestaltet haben, den Raum für bewusstes politisches Handeln öffnet. Daher bildet das Geschichtsbewusstsein für Hegel tatsächlich, wie Wilm Hüffer ausführlich gezeigt hat[83], die Ermöglichungsbedingung freien Handelns, da „Geschichte das Vergangene um der Zukunft willen bewältigt“ und durch die „Beschreibung der Entwicklung des Vergangenen eine Möglichkeit von Zukunft“ erschließt.[84] Dies bedeutet aber im Umkehrschluss auch, dass Geschichte, will sie dies leisten, Basis freien Handelns und damit von, wie Hegel es nennt, „eigentlich geschichtlichen Taten“ zu sein, die Vergangenheit immer schon als Ergebnis freier Handlungen verstehen muss. Denn nur aus einer Vergangenheit, die mehr ist als eine Summe zufällig eingetretener Ereignisse, lässt sich der Glaube an eine mögliche Gestaltung der Zukunft begründen. Dies kann jedoch nur in Bezug auf eine Vergangenheit gelingen, in welcher bereits zielgerichtete Handlungsentwürfe erkennbar sind, in welcher – einen in gleicher Weise wesentlichen wie umstrittenen Begriff des

[81] Vgl. ebd.
[82] Ebd.
[83] Vgl. Hüffer, Wilm, Theodizee der Freiheit, a.a.O.
[84] Vgl. ebd., S. 129.

Hegelschen Geschichtsverständnisses aufgreifend – „Vernünftigkeit“ zu finden ist. Damit ist jedoch zunächst keineswegs gesagt, dass der Geschichtsverlauf entsprechend einem „vernünftigen Prinzip“ strukturiert ist, sondern lediglich, dass der Blick auf die Geschichte unterschiedliche „vernünftige“ Handlungslogiken und -strukturen erkennen lässt – sei es auf der Ebene des individuellen Handelns der historischen Akteure oder auf jener der sozialen Institutionen, welche nicht nur durch ihren Aufbau, sondern auch durch ihre Evolution auf die ihnen zugrunde liegenden „vernünftigen“ Ordnungsprinzipien und Binnenlogiken hindeuten.

Zusätzlich zu diesem Aspekt verweist Hegel allerdings noch auf eine weitere Form der „Vernünftigkeit“ in der Geschichte, welche sich primär durch den Zusammenhang von „subjektiver“ und „objektiver“ Geschichte ergibt[85]. Weil „Geschichte“ eben nicht einfach das Geschehen bezeichnet, sondern auch das Moment der Rekonstruktion desselben inkludiert, ist sie notwendigerweise „vernünftig“ aufgebaut, da sie auf gewisse narrative Strukturen ebenso wenig verzichten kann wie auf die Hervorhebung inhaltlicher Zusammenhänge und evolutionärer Prozesse auf der Ebene des rekonstruierten Geschehens. Wobei, wie bereits ausgeführt, das geistige Vermögen zur „Verarbeitung“ seiner eigenen Vergangenheit ein wesentlicher Motor dieser evolutionären Veränderungen ist, die daher nicht als determiniert ablaufende „Naturprozesse“ zu verstehen sind. Eine Geschichte, welche nicht Abbildung von entweder irrational und chaotisch auftretenden oder aber von in einem determinierenden Kausalzusammenhang stehenden Ereignissen sein will, sondern bewusste Rekonstruktion menschlicher Handlungen und ihrer Konsequenzen, kann daher tatsächlich auf den „einfachen Gedanken der Vernunft“[86] nicht verzichten.

Auch weil jede historische Aussage immer Selektion und Wertung erfordert. Was als interessantes historisches Faktum gilt, welches Ereignis es wert ist, im Rahmen der Geschichte genannt zu werden, ergibt sich nicht einfach aus dem Geschehen selbst, sondern beruht auf der kritischen Auswahl des Historikers, welche dieser notwendigerweise vernünftig zu begründen hat. In diesem Sinne betont Hegel, dass eine

[85] Rainer Adolphi unterscheidet im Rahmen der Hegelschen Geschichtsphilosophie fünf Formen von „Vernunft“ in der Geschichte: 1. Vernünftigkeit als „Rationalisierung: als Entfaltung der technischen und kognitiven Rationalität (und als System bürokratischer Verwaltung) sowie als ökonomische und dadurch induzierte soziale Modernisierung“, 2. „Vernunft in Institutionen im weitesten Sinne“, 3. Vernunft als „Ausweitung der Horizonte“, 4. Vernunft in Form der „Wertüberzeugungen und Rationalitätsvorstellungen“ der Handelnden sowie 5. die sich aus der Tatsache, dass „geschichtliche Aussagen stets Konstruktionsakte sind“ ergebende Form von „Vernunft-in-der-Geschichte“ (vgl. Adolphi, Rainer, Vernunft am Ende? Zur Rekonstruktion eines Hegelschen Topos, a.a.O., S. 308f).

[86] Vgl. VPG, S. 20.

wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte mit dem Anspruch verbunden sei, das „Wesentliche" vom „Unwesentlichen" innerhalb der historischen Ereignisse unterscheiden zu können:

> *„Um dies aber zu vermögen, muß man das Wesentliche kennen, und dieses, wenn die Weltgeschichte im ganzen betrachtet werden soll, ist, wie früher angegeben worden, das Bewußtsein der Freiheit und in den Entwicklungen desselben die Bestimmtheiten dieses Bewußtseins."*[87]

D. h. die Geschichte erschließt sich letztlich nur von einem philosophisch entfalteten Begriff der Freiheit her, welche „das einzig Wahrhafte des Geistes"[88] ist. Wodurch die bereits zitierte Charakterisierung der Geschichte als Darstellung des „Prozeß des Geistes", Bewusstsein davon zu erlangen, „was er ist"[89], noch entscheidend spezifiziert ist: Wenn der Geist sich im Laufe der Geschichte „selbst erkennt", erfolgt dabei der viel zitierte „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit"[90]. Wodurch die Geschichte als „Darstellung dessen, was der Geist von seiner Freiheit weiß" [91] interpretiert werden kann.

Welche Konsequenzen aus einem solchen Geschichtsverständnis zu ziehen sind, zeigt Hegel unter anderem durch den wichtigen Hinweis, dass „ohne richtige Vorstellung vom Staat" „das Staatsleben, die Geschichte" nicht zu verstehen sind[92]. Weil die Freiheit das „Wesentliche" der Geschichte ist, erfordert politische Geschichte sowohl eine philosophische Reflexion der die historische Rekonstruktion – implizit oder explizit – leitenden Vorstellung davon, was ein „Staat" ist, als auch eine kritische Auseinandersetzung mit der in einer konkreten historischen Situation anzutreffenden Staatsform, mit den die politischen Akteure prägenden Staatskonzepten und vor allem mit den zugrunde liegenden Freiheitsbegriffen. Will jedoch eine Geschichte mehr sein als politische Geschichte, will sie etwa Geistes-Geschichte sein, da sie den Anspruch erhebt, den „Prozess des Geistes" dazustellen, wie Hegel es wie zitiert tut, dann muss sie die konkreten historischen Analysen immer auch mit Überlegungen zu einem differenzierten Begriff des Geistes beziehungsweise – aufgrund des angesprochenen Zusammenhangs dieser beiden Begriffe – des Menschen verbinden. Erst von diesen philosophischen Begriffen her lassen sich für Hegel historische Ereignisse wirklich begreifen und damit auch zum Element einer Geschichte machen, welche etwa dem historisch bewussten

[87] Ebd., S. 88.
[88] Ebd., S. 30.
[89] Vgl. VGP II, S. 498.
[90] VPG, S. 32.
[91] Vgl. VPG(30/31), S. 30.
[92] Vgl. ebd., S. 46.

Menschen seine eigene Gegenwart verständlich machen kann. Ohne damit allerdings die in dieser Gegenwart bestehenden sozialen Institutionen notwendigerweise zu legitimieren. Denn eine Rechtfertigung sozialer oder politischer Einrichtungen ist, wie Hegel vor allem in Auseinandersetzung mit der historischen Rechtsschule seiner Zeit aufzeigt, nicht durch historische, sondern durch philosophische Arbeit zu leisten. Historisch lässt sich zwar die Genese einer politischen Institution oder einer juristischen Bestimmung „erklären" – ohne damit jedoch die Frage nach der Rechtmäßigkeit beantwortet zu haben. Denn es könne sich etwa eine „Rechtsbestimmung", so Hegel, „aus den Umständen und vorhandenen Rechtsinstitutionen als vollkommen gegründet und konsequent zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein"[93].

Doch Hegel wirft der historischen Rechtsschule bemerkenswerterweise nicht nur vor, „die Frage nach der wahrhaften Rechtfertigung" durch eine „Rechtfertigung aus Umständen" zu ersetzen und die Differenz von „Rechtsbegriff" und „Rechtsbestimmung" zu missachten, wodurch letztlich jede faktisch existierende Institution „gerechtfertigt" werden könne, sondern auch einen Selbstwiderspruch, da sie „bewußtlos das Gegenteil dessen tut, was sie beabsichtigt"[94]. Denn gerade, wenn es der „geschichtlichen Rechtfertigung" gelingt, das Entstehen einer Institution als angesichts der jeweiligen Umstände „vollkommen zweckmäßig und notwendig" zu erweisen, hat sie damit eben nicht das Weiterbestehen der Einrichtung im Rahmen der Gegenwart gerechtfertigt, sondern „vielmehr das Gegenteil, daß nämlich, weil solche Umstände nicht mehr vorhanden sind, die Institution hiermit vielmehr ihren Sinn und ihr Recht verloren hat."[95]

Auch das Aufzeigen der historischen Bedeutung einer Einrichtung kann, wie Hegel anhand des Beispiels christlicher Klöster und deren Leistungen im Dienste der Urbanisierung und der Weitergabe von Wissen und Bildung erwähnt, die Notwendigkeit des Fortbestehens der Einrichtung nicht begründen. Ja, gerade wenn Verdienste in der Vergangenheit als charakteristische Momente einer Institution betont werden, liegt gewissermaßen der Verdacht nahe, dass dieselbe angesichts veränderter Umstände in der Gegenwart keine Existenzberechtigung mehr haben könnte. In Bezug auf das oben über die „verarbeitende" Beziehung des geschichtlichen Geistes zu seiner Vergangenheit Ausgeführte kann daher gesagt werden, dass „historische Rechtfertigungen" gerade das „historische" Moment ihres Arguments übersehen, aufgrund dessen die Phänomene der

[93] Vgl. GPR, § 3A, S. 36.
[94] Ebd., S. 37.
[95] Vgl. ebd.

Vergangenheit immer schon als negierte zu betrachten sind und der Bezug auf sie daher niemals unmittelbar erfolgen kann, sondern nur im Sinne der oben skizzierten reflexiven Auseinandersetzung des geschichtlichen Geistes mit den historisch realisierten Formen seiner Andersheit.

Für die diese Arbeit motivierende Frage nach der Bedeutung der europäischen Geschichte für ein aktuelles Europa-Verständnis bedeutet dies vor allem, dass gegenwärtige gesellschaftliche, politische Zustände, obwohl selbstverständlich in vielen Aspekten historisch geprägt, niemals einfach durch die Geschichte legitimierbar sind, da sie sich gemäß den Hegelschen Überlegungen nur mit Blick auf einen philosophisch differenzierten Geist- und Freiheitsbegriff verstehen und damit eventuell auch rechtfertigen lassen.

Diese grundlegende Einsicht der Hegelschen Geschichtsphilosophie muss bei der im weiteren Verlauf der Arbeit erfolgenden Auseinandersetzung mit Hegels Interpretation zentraler Momente der europäischen Geschichte immer mitbeachtet werden. Ebenso wie die oben skizzierten Gründe unseres Interesses an der Geschichte. Denn Hegels materiale Philosophie der europäischen Geschichte ist ohne den theoretischen Hintergrund seines prinzipiellen Verständnisses der Geschichte, welche er sowohl als Darstellung der Genese des gegenwärtigen Geistes als auch optionaler Seinsweisen desselben und als Herausforderung zur „Verarbeitung“, d. h. auch zur Verwandlung, von „Erbschaften“, erkannt hat, nicht verstehbar – und schon gar nicht für eine Theorie des gegenwärtigen Europa fruchtbar zu machen. Nur weil wir durch die Beschäftigung mit der Geschichte etwas über unsere Existenz als Menschen und auch über mögliche Alternativen zu unserer gegenwärtigen Situation erfahren können, ist diese Beschäftigung für ein Verständnis der Gegenwart relevant. Daher sind letztlich alle historisch thematisierten Phänomene auf ihre Bedeutung für die Entwicklung eines differenzierten Begriffs des Menschen und seiner Freiheit hin zu untersuchen – entsprechend der an vielen Stellen der geschichtsphilosophischen Überlegungen Hegels auftretenden engen Verbindung historischer Analysen und philosophisch-systematischer Reflexionen. Wenn also im Folgenden Hegels Überlegungen zur europäischen Geschichte betrachtet werden, so geschieht dies vor allem mit dem Ziel, anhand dieser historischen Analysen zu einem Verständnis jenes für Hegel das moderne Europa bestimmenden Menschenbildes – und selbstverständlich auch seiner gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen – zu kommen.

II. Die historische Entwicklung Europas aus Hegelscher Perspektive

Aufbauend auf die im vorigen Abschnitt skizzierten formalen Grundzüge der Hegelschen Geschichtsphilosophie wenden wir uns nun Hegels (geschichtsphilosophischem) Blick auf die historische Entwicklung Europas zu. Dabei sollen zentrale Elemente dieser Entwicklung und ihre Interpretation durch Hegel untersucht werden, um dadurch zu einem Verständnis des modernen Europa, wie es sich mithilfe der Hegelschen Geschichtsphilosophie darstellen lässt, zu kommen. Im Zuge des dazu nötigen „Durchgangs" durch die europäische Geschichte wird selbstverständlich immer wieder auf Aussagen Hegels einzugehen sein, die explizit einen Konnex zu „Europa" herstellen, allerdings kann eine umfassende Darstellungen der für ein modernes Europa-Verständnis wichtigen Hegelschen realphilosophischen Konzepte und geschichtsphilosophischen Überlegungen sich nicht nur auf diese ausdrücklichen „Europa"-Bezüge beschränken. Denn Hegel liefert meines Erachtens auch dort interessante philosophische Elemente eines heutigen Europa-Verständnisses, wo er nicht von „Europa" spricht. Ausgehend von dieser Überzeugung werden im Laufe dieses Teils der Arbeit unter anderem auch Bereiche der Hegelschen Geschichts-, Religions- und Rechtsphilosophie sowie der Logik behandelt, die keine unmittelbare, d. h. durch ausdrückliche Erwähnung geleistete, Verbindung zum Europathema haben.

Dieser „weite Blick" auf die Hegelsche (Geschichts-) Philosophie ist auch deswegen zweckmäßig, weil die Termini „Europa" und „europäisch" von Hegel besonders in den von ihm selbst publizierten Werken nur sporadisch benützt werden und auch im Zuge des systematischen Aufbaus seiner Philosophie keine zentralen Stellen besetzen. Etwas häufiger sind die Ausdrücke „Europa" und „europäisch" zwar in den Vorlesungsmitschriften und einigen als „Zusätzen" zur „Enzyklopädie" überlieferten Passagen anzutreffen, aber auch dort tauchen die genannten Begriffe selten an prominenten Positionen innerhalb der Hegelschen Argumentationen auf. Nichtsdestotrotz ist Europa wie gesagt meines Erachtens an vielen Stellen des Hegelschen Werkes immanent Thema der (geschichtsphilosophischen) Überlegungen.

II.I. „Europa“ als geographischer Begriff

Wer zeigen möchte, wieweit Hegels Überlegungen für ein Verständnis des modernen Europa hilfreich sein können, kann – trotz der oben skizzierten Argumente für einen „weiten Blick“ auf die Hegelsche (Geschichts-) Philosophie als Basis eines solchen Verständnisses – nicht darauf verzichten, die Frage zu stellen, wie Hegel selbst den Begriff „Europa“ benutzte. Ich werde daher zunächst einige Stellen des Hegelschen Werkes hervorheben, an denen die Begriffe „Europa“ und „europäisch“ verwendet werden[96].

Primär bezeichnet „Europa“ einen Erdteil – ist also ein geographischer Begriff. Auch bei Hegel findet sich diese Verwendung erwartungsgemäß häufig. So spricht Hegel beispielsweise vom „nördlichen Europa“ [97], den „europäischen Stromgebieten“[98] und den „Weltteilen“ „Afrika“, „Asien“ und „Europa“, welche „durch das Mittelmeer, um welches sie herumliegen, nicht getrennt, sondern verbunden“ seien[99]. Doch schon das letzte Zitat führt bereits über die scheinbar klare und unstrittige Verwendung des Begriffes „Europa“ als geographischem Terminus hinaus. Basierend auf seiner etwa in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen explizierten Überzeugung, dass Meere, wie auch Flüsse, „nicht als dirimierend“, sondern „als vereinend“ zu betrachten sind, erläutert Hegel in dem zitierten Zusatz zu § 393 der „Enzyklopädie“, „Nordafrika bis zum Ende des Sandwüste“, gehöre „seinem Charakter nach schon zu Europa“ und „auch ganz Vorderasien“ sei „seinem Charakter nach zu Europa gehörig“[100]. Mit dem Ausdruck „Charakter“ bezieht sich Hegel, wie sich aus dem Kontext des Zitates ergibt, an dieser Stelle auf den „Charakter“ der Bewohner der genannten Gebiete. Etwas anders sieht dies bei einem Zitat aus den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ aus. Dort heißt es: „Europa, zu dem wir nunmehr gelangen, hat die terrestrischen Unterschiede nicht, wie wir sie bei Asien und Afrika auszeichneten. Der europäische Charakter ist der, daß die früheren Unterschiede, ihren Gegensatz auslöschend oder denselben doch nicht

[96] Da es allerdings nicht der Zweck dieser Arbeit ist, ein genaue „Hegel-philologische“ Analyse der Hegelschen Texte in Bezug auf die Verwendung der Begriffe „Europa“ und „europäisch“ zu liefern, sondern es mir vielmehr um ein Fruchtbarmachen der Hegelschen Überlegungen für ein auch geschichtsphilosophisch fundiertes Verständnis des modernen Europa geht, erhebt die im Folgenden vorgenommene Besprechung des Hegelschen Gebrauchs der genannten Termini keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit.
[97] Vgl. VPG, S. 115.
[98] Vgl. ebd., S. 130.
[99] Vgl. EPW, § 393 Z, S. 58.
[100] Vgl. ebd.

scharf festhaltend, die mildere Natur des Übergangs annehmen. Wir haben in Europa keine Hochländer den Ebenen gegenüberstehend. Die drei Teile Europas haben daher einen anderen Bestimmungsgrund.“[101] Hier ist es tatsächlich der geographische „Charakter“ Europas, den Hegel jenem Asiens, welchen er von Gebirgen, großen Flusstälern sowie enormen Hoch- und Tiefebenen bestimmt sieht, gegenüberstellt und den er, was die „terrestrischen Unterschiede“ betrifft, als weniger gegensätzlich zu erkennen meint. Europa differenziert sich, so Hegel, weniger, was seine Geographie, mehr jedoch, was seine geschichtliche Entwicklung betrifft. Hegel unterscheidet in diesem Kontext zwischen dem „südlichen Europa“, welches er primär mit der antiken griechischen und römischen Kultur in Verbindung bringt, dem „Mittelpunkt Europas“, in welchem „Frankreich, Deutschland und England die Hauptländer“ sind, sowie den „nordöstlichen Staaten“ wie Polen, Russland und den „slawischen Reichen“[102].

Damit zeigen meines Erachtens beide Zitate, in denen vom „Charakter“ die Rede ist, deutlich den bei Hegel immer schon bestehenden Bezug auch geographischer Begriffe auf die noch zu besprechenden kulturgeschichtlichen Überlegungen.

Eine ähnliche Bedeutung wie dem Begriff „Europa“ im Zuge der „geographischen“ Verwendung kommt den Begriffen „europäisch“ und „Europäer“ bei Hegel im Umfeld seiner Beschäftigung mit den Bewohnern Asiens, Afrikas und Amerikas zu. Etwa wenn er davon spricht, dass das chinesische Reich „schon früh die Aufmerksamkeit der Europäer auf sich gezogen“[103] hätte und dass in China auf dem Gebiet der Wissenschaft vieles bekannt gewesen wäre, „als die Europäer es noch nicht entdeckt hatten“[104]. Andernorts spricht Hegel davon, dass „die Europäer mit Indien bekannt wurden“[105], oder vom „Europäer, der von Persien nach Indien kommt“[106]. In allen diesen und vielen weiteren Zitaten wird der Begriff „Europäer“ von Hegel wohl einfach als Sammelbegriff für die Bewohner des entsprechenden Erdteils verwendet. Abgesehen davon, dass hier möglicherweise gesagt werden könnte, für Hegel würden die Europäer erst im Kontakt mit Nichteuropäern zu „Europäern“, erscheint diese Art der Verwendung der Begriffe „Europa“, „europäisch“ und „Europäer“ bei Hegel aus heutiger Sicht wenig überraschend und ist damit aber auch für eine aktuelle Diskussion nur von geringem Interesse. Soll Hegels Europa-Verständnis tatsächlich für eine Auseinandersetzung mit dem modernen

[101] VPG, 132.
[102] Vgl. ebd., S. 132f
[103] Ebd., S. 149.
[104] Ebd., S. 172.
[105] Ebd., S. 206.
[106] Ebd., S. 215.

Europa relevant sein, muss es ohne Zweifel noch interessantere Aspekte beinhalten. Aspekte, die, wie zu zeigen ist, unter anderem mit der von Hegel vorgenommenen geschichtsphilosophischen Verortung Europas und Hegels vielfältigen Auseinandersetzungen mit der europäischen Geistesgeschichte verknüpft sind.

II.II. Die Antike: „objektive Sittlichkeit", griechische Philosophie und römisches Recht

Ein für ein Verständnis der Hegelschen Interpretation der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte besonders interessantes Zitat findet sich in Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie". Über die Einteilung der Philosophiegeschichte heißt es dort:

> *„Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muß diese Einteilung selbst sich als notwendig darstellen. Im allgemeinen haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christentums, insofern es den germanischen Nationen angehört. Die christlich-europäischen Völker haben, insofern sie der Welt der Wissenschaft angehören, in ihrer Gesamtheit germanische Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England usw. haben durch die germanischen Nationen eine neue Gestalt erhalten."*[107]

Diese philosophiehistorische Aussage beinhaltet auch einige für unseren Zusammenhang bemerkenswerte Punkte, anhand derer eine Entfaltung dessen, was „Europa" bei Hegel bedeutet und in welchem geschichtsphilosophischen Zusammenhang dieser Begriff dabei steht, versucht werden kann: Zum einen ist dabei auf die hier vorgenommene Verbindung der Begriffe „christlich" und „europäisch" hinzuweisen, zum anderen aber auch auf den Zusammenhang, welchen Hegel zwischen diesen Begriffen und dem Ausdruck „germanisch" herstellt, sowie die von ihm dabei angedeutete Unterscheidung dieser Begriffsgruppe vom Ausdruck „griechisch". Im Zuge einer Auseinandersetzung mit Hegels Überlegungen zur europäischen (Geistes-) Geschichte schiebt sich allein durch die Faktizität des Historischen zunächst die Frage nach dem Zusammenhang beziehungsweise der Unterscheidung der Begriffe „griechisch" und „europäisch" in den Vordergrund.

Philosophiegeschichtlich unterscheidet Hegel, wie wir in obigem Zitat sehen, zwischen der „griechischen" und der „germanischen" Philosophie, parallelisiert diese Differenzierung mit der kunsthistorischen von „antiker" und „moderner" Kunst, um dann die „christlich-europäischen Völker" der zweiten Bildungstradition zuzuordnen. Die damit angedeutete Trennung des Geistes der „christlich-europäischen Völker" vom antiken (philosophiegeschichtlich bildet die Antike für Hegel insofern eine Einheit, als er auch die römischen Denker der „griechischen" Epoche zuordnet[108]) wird auch durch ein anderes Zitat betont, dem zufolge die Europäer „ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien

[107] VGP I, 123.
[108] Vgl. „Das Griechentum reicht auch in die römische Welt hinein, und wir haben von der Philosophie auf dem Boden der römischen Welt zu sprechen; aber die Römer haben keine eigentümliche Philosophie hervorgebracht, sowenig als sie eigentümliche Dichter haben." (Ebd.).

empfangen“ hätten[109]. Dabei benützt Hegel den Ausdruck „Europäer“ explizit zur Bezeichnung der christianisierten Völker, die damit von den Bewohnern des antiken Griechenlands unterschieden werden. Anders klingt dies allerdings in einem als Zusatz zu Paragraf 394 der „Enzyklopädie“ überlieferten Gedanken Hegels. Dort ist von dem „verschiedenen Charakter der europäischen Nationen“ die Rede, unter welche Hegel auch „diejenigen Völker, welche sich hauptsächlich durch ihre weltgeschichtliche Rolle voneinander unterscheiden – nämlich die Griechen, die Römer und die Germanen –“[110] subsumiert. Im weiteren Verlauf der angesprochenen Passage tauchen ebenfalls die „mehr oder weniger von germanischen Elementen durchdrungenen christlichen Völkern Europas“[111] auf, werden dabei aber nur als eine besondere Gruppe innerhalb der „europäischen Nationen“ genannt. Damit scheint „europäisch“ hier als Überbegriff benutzt zu werden, dem die Bereiche „griechisch“, „römisch“ und „christlich“/“germanisch“ subordiniert sind.

Wir finden also bei Hegel zwei unterschiedliche Verwendungen der Charakterisierung „europäisch“ in Bezug auf die Antike: Zum einen bezeichnet Hegel Griechen, Römer und Germanen als „europäische“ Völker, zum anderen nur die christianisierten, germanischen Völker. Unabhängig von – beziehungsweise gerade aufgrund – dieser uneinheitlichen Verwendung des Terminus „europäisch“ stellt sich jedoch die inhaltliche Frage nach der geschichtsphilosophischen Verortung der Antike innerhalb der europäischen Geschichte und den damit verbundenen Konsequenzen für einen auf der Hegelschen Geschichtsphilosophie basierenden Begriff des modernen Europa. Zur Beantwortung dieser inhaltlichen Frage kann nochmals auf obiges Zitat, in welchem Hegel die zwei Epochen der Philosophiegeschichte unterscheidet, zurückgegriffen werden, da daran – abgesehen von der angesprochenen Verbindung der „christlich-europäischen Völker“ zur von der „griechisch“ unterschiedenen „germanischen“ Philosophie – zugleich die Verbindung, die für Hegel zwischen diesen beiden Epochen der Geistesgeschichte besteht, gezeigt werden kann. Denn Hegel sagt hier nicht nur, dass die germanische Philosophie eine von der griechischen getrennte Epoche ist, sondern indirekt auch, dass es außerhalb dieser beiden Kulturen keine Philosophie im engeren Sinne gibt. Damit schließt Hegel bewusst vor allem die indischen und chinesischen Weisheitslehren vom Bereich der

[109] Vgl. ebd., S. 173.
[110] EPW III, § 394 Z, S. 64.
[111] Ebd.

Philosophie aus und erklärt, erst „im Okzident“ beginne die „eigentliche Philosophie“[112]. Der von Hegel gleich darauf als Synonym für „Okzident“ benutzte Begriff „Abendland“ führt uns auch terminologisch wieder zum Thema „Europa“ zurück. Benützt Hegel doch die Ausdrücke „Europa“ beziehungsweise „europäische Welt“ und „Abendland“ teils gleichbedeutend[113]. Worin liegen für Hegel aber die Gründe dafür, dass die „eigentliche Philosophie“ erst im Abendland, also in Europa, beginnt? Was verhinderte aus seiner Sicht die Ausgestaltung der orientalischen Weisheitslehren zu philosophischen Systemen? Zu Philosophie werden religiöse Lehren oder moralische Anweisungen für Hegel erst dort, „wo das Seiende in einer allgemeinen Weise aufgefaßt wird, wo das Denken des Denkens hervortritt.“[114] Erst wo das Denken zur Grundlage seiner selbst gemacht wird, wo das Denken sich von allen ihm äußerlichen Begrenzungen löst, kann für Hegel von „Philosophie“ im eigentlichen Sinne gesprochen werden. Selbstbezügliches Denken ist für Hegel aber nichts anderes als freies Denken, wodurch die Entstehung von Philosophie für ihn zugleich mit der Existenz von Freiheit – durchaus auch im politischen Sinne – verknüpft ist. Denn ein Volk, „das dieses Bewußtsein der Freiheit hat, gründet sein Dasein auf dieses Prinzip. Die Gesetzgebung, der ganze Zustand des Volkes hat seinen Grund allein im Begriffe, den der Geist sich von sich macht, in den Kategorien, die er hat. Sagen

---

[112] Vgl. VGP I, S. 121.
Nichtsdestotrotz behandelt Hegel sehr wohl auch die von ihm unter den Begriff „orientalische Philosophie“ subsumierten Philosophien Chinas und Indiens. (Vgl. ebd., S. 138-170). Allerdings, so betont Hegel, handle es sich bei der orientalischen Philosophie eigentlich weit mehr um eine „religiöse Weltanschauung, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden“ (ebd., S. 138) als um Philosophie. Interessant ist dabei Hegels Erklärung, warum es seines Erachtens nahe liegt, die religiösen Vorstellungen des Orients – anders als die Religionen des antiken Griechenlands und Roms und das Christentum – auch als Philosophien zu betrachten. Da sie weniger individualisiert und mehr den „Charakter allgemeiner Vorstellungen“ hätten, erschienen die religiösen Vorstellungen Indiens etwa dem philosophischen Element der Allgemeinheit näher verbunden, so Hegel. Letztlich sei es aber gerade das Fehlen der Individualität innerhalb der Allgemeinheit, die Hegel als „intellektuelle Substantialität“ charakterisiert, die die Entwicklung der orientalischen religiösen Vorstellungen zu einer mit der griechischen vergleichbaren Philosophie verhindere. Da eine Diskussion des von Hegel vertretenen Orient- und besonders Indienbildes an dieser Stelle nicht geleistet werden kann, sei hier nur auf einen unlängst erschienen Aufsatz Wolfgang Kaltenbachers verwiesen, der Hegels Charakterisierung Indiens als „Land des Substantialismus“ die Komplexität der indischen Geistesgeschichte gegenüberstellt (vgl. Kaltenbacher, Wolfgang, Universalität der Vernunft, Pluralität der Religionen: Indien und Europa, in: Nagl-Docekal, Herta, Kaltenbacher, Wolfgang, Nagl, Ludwig (Hg), Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel, Wien, 2008, S. 265-280).
[113] Vgl. u. a. „Die Entstehung der Vorstellung fällt in die Gegend, wo Morgenland und Abendland aneinander gerungen. Die orientalische freie Allgemeinheit und die europäische Bestimmtheit ist der Gedanke. (…) Die orientalische Allgemeinheit ist aber ganz frei; das abendländische Denken ist Prinzip der Allgemeinheit selbst als Besonderes gesetzt“ (VGP II, S. 410) und „Während auf der einen Seite die europäische Welt sich neu gestaltet, die Völker sich darin festsetzen, um eine nach allen Seiten hin ausgebildete Welt der freien Wirklichkeit hervorzubringen, und ihr Werk damit beginnen, alle Verhältnisse auf eine partikuläre Weise zu bestimmen und mit trübem, gebundenem Sinne, was seiner Natur nach allgemein und Regel ist, zu einer Menge zufälliger Abhängigkeiten, was einfacher Grundsatz und Gesetz sein sollte, zu einem verwickelten Zusammenhang zu machen, kurz, während das Abendland anfängt, sich in Zufälligkeit, Verwicklung und Partikularität einzuhausen…“ (VPG, S. 428).
[114] VGP I, S. 115f.

wir, zum Hervortreten der Philosophie gehört Bewußtsein der Freiheit, so muß dem Volke, wo Philosophie beginnt, dies Prinzip zugrunde liegen; nach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe“[115]. Wichtig ist, an dieser Stelle festzuhalten, dass Hegel hier nicht von einem zufälligen historischen Zusammentreffen von Philosophieentstehung und beginnender politischer Freiheit spricht, sondern vielmehr eine gewissermaßen wissenschaftssoziologische Erklärung des Anfangs der „eigentlichen Philosophie“ versucht, die auf eine grundlegende Fundierung der politischen Freiheit im philosophischen Denken als solchem hinausläuft:

> *„Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; sich denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen.“*[116]

Eine Erklärung für die im obigen Zitat scheinbar unvermittelt auftretende Verknüpfung der Phänomene des „Denkens“ – welches „das Seiende in einer allgemeinen Weise“[117] auffasst, d. h. die Einzelheiten des Seienden als Ausdruck eines Allgemeinen versteht – und des „Sich-Denkens“ findet sich in der Einleitung zur „Enzyklopädie“, wo Hegel vom „Bedürfnis der Philosophie“ spricht, welches dazu führt, dass der philosophisch denkende Geist nicht nur das durch Gefühl und Anschauung vermittelte Sinnlichwahrnehmbare, sondern auch „das Denken zu seinem Gegenstande gewinne“[118]. Weil der Philosoph eine denkende Erklärung aller ihm entgegentretenden Gegebenheiten versucht, werden ihm sowohl die Äußerungen seines eigenen Willens, seine Taten, fragwürdig als auch seine eigene mentale Verfasstheit, zu der auch sein Denken zählt. „So kommt er zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Wortes“[119].

Die Einsicht in die wesentliche Selbstbezüglichkeit philosophischen Denkens gehört zu den Grundcharakteristika des Hegelschen Philosophiebegriffes. Auf weitere Kennzeichen des Hegelschen Philosophieverständnisses, wie etwa den Systemanspruch, die Bedeutung der Philosophiegeschichte als Ausdruck der „Arbeit“ des „einen lebendigen Geistes“[120] und vor allem die Bedeutung des Gedankens von der „All-Einheit“[121], kann an dieser

---

[115] Ebd., S. 116.
[116] Ebd., S. 117.
[117] Ebd., S. 115.
[118] Vgl. EPW I, § 11, S. 54f.
[119] Ebd., S. 55.
[120] Vgl. ebd., S. 58.
[121] Die Bedeutung des Konzepts der „All-Einheit“ für den gesamten Hegelschen Denkansatz hat Dieter Henrich auf überzeugende Weise nachgewiesen, indem er sowohl die Hegels philosophisches Projekt an unzähligen Orten vorantreibende Frage nach dem Verhältnis von Differenz und Einheit als auch den für Hegel zentralen Gedanken vom Zusichselbstkommen des Geistes als von diesem „Ausgangsgedanken aller Philosophie“ hergeleitet aufzeigt. (Vgl. Henrich, Dieter, Erkundungen im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten, in: Welsch, Wolfgang, Vieweg, Klaus (Hg), Das Interesse des Denkens – Hegel aus heutiger Sicht, München, 2003, S. 9-32).

Stelle nicht eingegangen werden. Der Aspekt der Reflexivität musste aber erwähnt werden, da er meines Erachtens für ein Verständnis der von Hegel vorgenommenen Verortung der Entstehung der „eigentlichen Philosophie“ in der Welt der griechischen Antike und damit zugleich für die Beantwortung der Frage nach der Rolle dieser Antike innerhalb der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte wesentlich ist. In dem für Hegel in der griechischen Philosophie geleisteten Zusichselbstkommen des philosophisch Denkenden erfasste „der einzelne Geist“ sein „Sein als Allgemeines“[122]. Denn jede Form von Selbstreflexion führt ein einzelnes Individuum immer schon über seine Einzelheit hinaus, indem sie sein Sein mittels allgemeiner Begriffe bestimmt, da im Medium der Sprache, die das Mediums des Gedankens ist, „nichts gesagt werden kann, was nicht allgemein ist“[123]. Denkend vollzogene Selbsterkenntnis erfasst insofern niemals den individuell Einzelnen, sondern immer seine Zugehörigkeit zu einer Allgemeinheit[124]. Das bedeutet aber auch, dass dem Einzelnen aufgrund einer solchen Zugehörigkeit Bedeutung und Wert zuerkannt werden kann beziehungsweise muss.

Geschichtsphilosophisch bedeutet dies für Hegel in Bezug auf die untersuchte Rolle der griechischen Antike im Verlauf der historischen Entwicklung, dass nicht mehr die Allgemeinheit der Substantialität, die für Hegel im orientalischen Despotismus, in welchem einer alles und die anderen nichts bedeuteten, bestimmend war, als entscheidender Wert zu verstehen ist, sondern die „Individualität“, deren Freiheit sich im „politischen Kunstwerk“[125] der antiken Demokratie verwirklichte. Einer Demokratie jedoch, die auf der „immanenten objektiven Sittlichkeit“[126] der antiken Gesellschaft beruhte, d. h. auf der Tatsache, dass dem Individuum „das Substantielle des Rechts, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Interesse“ das Wesentliche ist, „aber es ist dies als Sitte, in der Weise des objektiven Willens“[127]. Die antike Sittlichkeit, die man streng von jener der Moderne unterscheiden muss[128], lebte laut Hegel von einer Form unmittelbarer Identifikation des Einzelnen mit der Allgemeinheit der Polis. Daher konnte „das Interesse des Gemeinwesens in den Willen und Beschluß der Bürger gelegt bleiben“, denn es war

[122] Vgl. VGP I, S. 121.
[123] EPW I, § 20 A, S. 74.
[124] Auf diese Dimension philosophischer Reflexion weist im direkten Bezug auf Überlegungen Hegels zum Selbstverständnis der Philosophie Pirmin Stekeler-Weithofer ausführlich hin. Vgl. Stekeler-Weithofer, Pirmin, Die Eule der Minerva oder die Macht der Reflexion, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jg 25, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000, S. 63-78.
[125] Vgl. VGP I, S. 306.
[126] VPG, S. 308.
[127] Vgl. ebd.
[128] In den religionsphilosophischen Vorlesungen etwa spricht Hegel von der griechischen Sittlichkeit als der „ersten“ Sittlichkeit und der „Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit“ (Vgl. VPR II, S. 98).

„noch kein Prinzip vorhanden, welches der wollenden Sittlichkeit entgegenstreben und sie in ihrer Verwirklichung hindern“ konnte, die Bürger der antiken Demokratien waren sich, so Hegel, „des Partikularen“ noch nicht bewusst[129], es herrschte „die Gewohnheit für das Vaterland zu leben, ohne weitere Reflexion“[130].

Nun mag die hier kurz geschilderte Hegelsche Charakterisierung der antiken Gesellschaft als Ort der reflexionslosen Einheit von Bürger und Polis, als Periode jener „Einheit des Geistes mit der Realität, mit Vaterland und Familie“, die Hegel als Ausdruck von „Schönheit“ verstand[131], überraschen, steht sie doch scheinbar in deutlichem Widerspruch zu jener oben als Kennzeichen des griechischen Geistes genannten Selbstreflexion des philosophischen Denkens. Doch was wie ein Widerspruch in Hegels geschichtsphilosophischer Interpretation der griechischen Antike erscheinen könnte, ist gerade die von Hegel diagnostizierte innere Dynamik, die die „schöne“ Welt Griechenlands aus sich selbst heraus zerstörte:

> *„Die Innerlichkeit lag dem griechischen Geist nahe, er mußte bald dazu kommen; aber sie stürzte seine Welt ins Verderben, (...)“*[132]

Dass dieses „Verderben“ vom philosophischen Denken ausging, kann angesichts der oben behandelten Entstehung desselben nicht überraschen. Da sich die Kraft der Reflexion auch gegen die unmittelbare, reflexionslose Einheit der Bürger mit der Gemeinschaft wandte und die „Sitte“ in Frage stellte, indem sie ihr die „Moralität“, d. h. das „Prinzip der Innerlichkeit, der absoluten Unabhängigkeit des Gedankens in sich“[133], gegenüberstellte.

Zum „Erfinder der Moral“ wurde für Hegel Sokrates, der mit seiner Lehre, „daß der Mensch in sich zu finden und zu erkennen habe, was das Rechte und Gute ist“[134], ein gegenüber der antiken Sittlichkeit „höheres Prinzip“ formulierte, das letztlich auch über das Sokrates, als Person, zum Tode verurteilende antike Ordnungssystem triumphieren musste. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass sich für Hegel im Leben des Sokrates die „Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands“[135] zeigte. Denn wenn Hegel das „Schicksal des Sokrates“ als „echt tragisches“ bezeichnet, so drückt sich in diesem philosophiehistorischen Urteil auch eine geschichtsphilosophische Aussage aus. Das

[129] Vgl. VPG, S. 308
[130] Ebd., S. 309.
[131] Vgl. u. a. ebd., S. 328.
[132] Ebd., S. 309.
[133] Vgl. ebd., S. 328.
[134] Ebd., S. 328f.
[135] VGP I, S. 447.

„ursprünglich Tragische“ besteht für Hegel schließlich darin, „daß innerhalb solcher Kollision beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen Berechtigung haben, während sie andererseits dennoch den wahren positiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und Verletzung der anderen, gleichberechtigten Macht durchzubringen imstande sind und deshalb in ihrer Sittlichkeit und durch dieselbe ebensosehr in Schuld geraten“[136]. Diese Bestimmung des Schicksals der Figuren der klassischen Tragödien, wie Hegel sie im Rahmen seiner Kunsttheorie liefert, trifft ganz eindeutig auch auf Sokrates zu. Denn Sokrates steht für Hegel für eine insofern unlösbare Kollision zweier legitimer „Rechte“ – der Rechte von „Sittlichkeit“ und „Moralität“ – als auch das sokratische Prinzip (die Moral) zwar aus inhaltlichen Gründen der antiken Sittlichkeit übergeordnet war, zugleich aber die sittliche Ordnung aus formaler Perspektive zurecht Gehorsam einmahnte[137]. Damit stand Sokrates nach Hegels Interpretation für den das Bewusstsein seiner Zeit bestimmenden Konflikt zwischen der Macht des „göttlichen Rechts“, der „unbefangenen Sitte“ und dem „ebenso göttlichen Recht des Bewusstseins“ dem „Recht des Wissens (der subjektiven Freiheit)“[138].

Von Hegels Sokrates-Verständnis her lässt sich meines Erachtens auch die Frage nach dem Verhältnis von griechischer Antike und Europa beantworten. Ist die Philosophie des Sokrates für Hegel doch der „Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst“[139]. „Wendepunkt in sich selbst“ wohl deswegen, weil Sokrates das „absolute Gebot des Geistes“[140] – das „Erkenne Dich“ des delphischen Orakels[141] – zum „Wahlspruch der Griechen“[142] machte und mit seiner Entwicklung des moralischen Standpunktes den Grundgedanken der okzidentalen Philosophie – jener Philosophie, die Hegel wie erwähnt als die „eigentliche Philosophie“[143] versteht, – realisierte, damit aber zugleich auch das „Verderben“ des Geistes der griechischen Antike einleitete. Nur von diesem „Wendepunkt

[136] Vgl. VÄ III, S. 523. Zu Hegels Verständnis der Tragödie vgl. Pöggeler, Otto, Hegel und die griechische Tragödie, Hegel-Studien, Beiheft 1, Bonn, 1964, S. 285-305.
[137] Zu Hegels Auseinandersetzung mit dem „Schicksal des Sokrates“ vgl. u. a. Nowak-Juchacz, Ewa, Die moderne Sittlichkeit bei Hegel: Antigone und Sokrates, in: Hegel-Jahrbuch 1999, Berlin, 2000, S. 121-125.
[138] Vgl. VGP I, S. 447. Andernorts sagt Hegel zum selben Thema: „Das athenische Volk selbst war in diese Periode der Bildung gekommen, daß das einzelne Bewusstsein als selbstständig von dem allgemeinen Geiste sich abtrennt und für sich wird; dies schaute es in Sokrates an (sie hatten recht, er auch, aber fühlte ebenso, daß dies das Verderben ist; es strafte also dies sein eigenes Moment.“ (ebd., S. 514.)
[139] Ebd., S. 441.
[140] VGP II, S. 497.
[141] Die Aufforderung zur Selbsterkenntnis durch den delphischen Apollo hat für Hegel „nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äußerlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebots“, da der „zur Selbsterkenntnis treibende Gott“ nichts anderes „als das eigene absolute Gesetz des Geistes“ sei (vgl. EPW III, § 377 Z, S. 9f).
[142] Vgl. VGP I, S. 502.
[143] Vgl. ebd., S. 121.

des Geistes in sich selbst“ aus, lässt sich für Hegel die Entwicklung Europas verstehen, da Sokrates mit der von ihm geleisteten „Erfindung der Moral“, die, wie Hegel betont, immer auch mit „Reflexion“ und „Subjektivität“ verbunden ist[144], ein das europäischen Denken entscheidend prägendes Moment verwirklichte. Trotzdem bleibt die Philosophie des Sokrates im Sinne der zu Beginn dieses Kapitels zitierten Aussage als Teil der „griechischen“ Philosophie von der „germanischen“, die die Kultur der „christlich-europäischen Völker“ prägte, unterschieden, da Sokrates, wie Hegel Xenophon wiedergebend betont, das für seine Philosophie wesentliche „Daimonion“ wie ein Orakel verstünde[145]. Und die in der antiken griechischen Kultur verbreitete Anerkennung von Orakelsprüchen ist für Hegel immer Zeichen eines Wunsches nach einer „Bestimmung von außen und von einem Höheren, als das Individuum ist“[146]; eines Wunsches, der aber zugleich zeigt, dass es dem Individuum an eigener Entscheidungsfähigkeit mangelt, beziehungsweise dass dem gesellschaftlich dominierenden Menschenbild noch ein Verständnis des Menschen als einem aus sich selbst heraus seine Entscheidungen legitimierenden Wesen fehlte. Wenn nun Sokrates den Regeln der überlieferten Sittlichkeit die Stimme seines „Daimonion“ als moralische Autorität gegenüberstellte, indem er, wie bereits zitiert, lehrte, dass der Mensch „in sich zu finden und zu erkennen habe, was das Rechte und Gute ist“[147], so ersetzte er damit, so die Hegelsche Interpretation, den Spruch des Orakels durch diese innere Stimme. Sokrates verlegte den Ort der Entscheidung vom „Äußerlichen der Orakel“ in seine Innerlichkeit, nicht jedoch in seinen eigenen Willen, da er das „Daimonion“ als von diesem menschlichen Willen unterschiedenes Wesen verstand[148]. Das von Sokrates als eine „Gestalt eines Seienden“[149] betrachtete „Daimonion“ steht für Hegel „demnach in der Mitte zwischen dem Äußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes“[150]. Sokrates war, so die Hegelsche Interpretation, nicht zu einem Verständnis von „Geist“ gekommen.

Womit wir nun wieder bei Hegels Unterscheidung des „griechischen“ Geistes vom „christlich-germanischen“ angelangt sind. Denn:

[144] Vgl. u. a. ebd., S. 445.
[145] Vgl., ebd., S. 494.
[146] VPR II, S. 143.
[147] VPG, S. 329.
[148] Vgl. VGP I, S. 495.
[149] Vgl. ebd., S. 501.
[150] Ebd., S. 495.

„Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich-germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede."[151]

Wir werden auf diese Differenzierung zwischen griechischem und christlichem Denken später im Zuge der Auseinandersetzung mit Hegels Interpretation des Christentums nochmals zurückkommen.

Zuvor ist aber noch Hegels Verständnis des – ebenso wie das philosophische Denken der griechischen Antike – eine wichtige Vorraussetzung der sich im Rahmen der „christlich-germanischen Welt" entwickelnden europäischen Kultur seienden römischen Rechtswesens zu betrachten.

Während die griechische Polis-Kultur ihre Vitalität aus der Verbindung des sich nicht als „abstrakte allgemeine Persönlichkeit"[152] erlebenden Individuums mit der Gemeinschaft speiste, verwirklichte sich in der römischen Welt nach Ansicht Hegels die „abstrakte" Trennung des Einzelnen von der Allgemeinheit eines Staates, dessen besonderer Charakter sich aus der Entstehungsgeschichte Roms ergab. Da sich der römische Staat nicht aus einem „alten Stamme" gebildet hatte, sondern „von Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches" war[153], gehörte nicht nur die „härteste Disziplin" und Bereitschaft zur „Aufopferung für den Zweck des Bundes"[154] zu seinen Grundcharakteristika, sondern, weil ein Staat, „der sich selbst erst gebildet hat und auf Gewalt beruht", mit Gewalt zusammenhalten werden muss, auch „Gewalttätigkeit"[155] und „Härte"[156]. Zugleich liegt für Hegel in der mit dessen Entstehungsgeschichte verbundenen Abgrenzung des „gemachten" römischen Staates von allen vorpolitischen (familiären oder sozialen) Bindungen auch die Grundlage des Rechtssystems. Denn während noch bei den Griechen Sitte und Recht verbunden waren und die Verfassung von der Gesinnung der Bürger abhängig war und ihr daher „die Festigkeit in sich gegen das wandelbare Innere und die partikuläre Subjektivität" fehlte, gelang den Römern „diese große Trennung", indem sie ein Rechtsprinzip erfanden, „das äußerlich, d. h. gesinnungslos und gemütlos ist"[157]. Diese Entwicklung eines von Sitte und Gesinnung unabhängigen „positiven Rechts" ist für Hegel, trotz seiner teils sehr scharfen Kritik an einzelnen konkreten

[151] Ebd., S. 123f.
[152] VPG., S. 339.
[153] Vgl. ebd., S. 344.
[154] Vgl. ebd., S. 346.
[155] Vgl. ebd.
[156] Vgl. ebd., S. 349.
[157] Vgl. ebd., S. 351.

Bestimmungen des römischen Rechts[158], ein „großes Geschenk“ der antiken Römer an die späteren Generationen, die sich dessen „bedienen“ und es „genießen“ könnten, „ohne es für sich als ein Letztes der Weisheit und der Vernunft anzusehen“. Die Römer seien, so Hegel, „die Opfer gewesen, die darin gelebt, aber für andere haben sie eben damit die Freiheit des Geistes gewonnen, nämlich die innere Freiheit, die dadurch von jenem Gebiete des Endlichen und des Äußerlichen frei geworden ist.“[159]

Im römischen Staat, der, wie Hegel im Rahmen seiner religionsphilosophischen Überlegungen ausdrückt, nur „Herrschaft“ war, da die „vernünftige Organisation“ fehlte, erfolgte die „Vereinigung der Individuen, Völker in ein Band, unter *eine* Macht[160]“. Und dieser einen Macht gegenüber, deren Wohl der höchste Zweck der Individuen war, war der Einzelne zum Gehorsam verpflichtet, wurde zugleich aber auch von dieser Macht – unabhängig von seiner sozialen oder politischen Funktion – als Person, d. h. als Trägerin und Eigentümerin von Rechten anerkannt. Wodurch die freie Allgemeinheit des Staates sich selbst gegenüber „die Persönlichkeit erschafft“[161]. Doch die damit geleistete Anerkennung der Individuen als Personen blieb, so Hegel, im römischen Recht insofern auf entscheidende Weise unzureichend, als die Individuen nur als „unter der harten Herrschaft des Einen, welche als monas monadum die Macht über die Privatpersonen ist“[162], stehend verstanden würde. Der römische Begriff der Rechtsperson ist für Hegel demzufolge eng verbunden mit dem Konzept eines Staates, der den Individuen als bedingungslosen Gehorsam verlangende Macht „abstrakt“, d. h. vermittlungslos, gegenüber stand[163]. Damit ermöglichte aber auch das römische Rechtssystem, obwohl sich in diesem genau jene „Innerlichkeit, dieses Zurückgehen in sich selbst“, „welches wir als das Verderben des griechischen Geistes“[164] gesehen haben, realisierte, kein wirkliches Verständnis einer freien, selbstbestimmten Innerlichkeit. Was der römischen Vorstellung von Innerlichkeit nach Ansicht Hegels fehlte, war vor allem der Gedanke einer möglichen Vermittlung zwischen den beiden Polen der anerkannten Persönlichkeit des Individuums und der Allgemeinheit des Staates; einer Vermittlung, die – im Gegensatz zur „abstrakten“

[158] Vgl. u. a. VPG, S. 348f, GPR, § 175A, S. 328, ebd., § 180A, S. 334-336.
[159] Vgl. VPG, S. 351.
[160] Vgl. VPR II, S. 161.
[161] Vgl. VPG, S. 340.
[162] Ebd.
[163] Angesichts des Widerspruchs zwischen seiner privatrechtlichen Freiheit und der absoluten Macht des Staates blieb dem Individuum aber letztlich – Hegel entwickelt diese Interpretation in Bezug auf das antike Rom der Kaiserzeit – nur die Möglichkeit, „sich in das Fatum zu ergeben und eine vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens zu erringen“ (ebd., S. 384).
[164] Vgl. VPG, S. 340.

Verhältnisbestimmung des römischen Staates – „konkret“ verfasst zu sein hat und welche, wie wir sehen werden, erst im modernen Staat, den Hegel unter anderem als „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“[165] charakterisiert, gelingt.

Eine wichtige Rolle spielt der Begriff „konkret“ aber auch für Hegels Verständnis des Christentums.

[165] GPR, § 260, S. 406.

II.III. Das christliche Prinzip – „die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht“

Bevor auf Hegels Bestimmung des Christentums und seiner Relevanz für die europäische Geschichte eingegangen werden kann, muss zunächst noch eine kurze Charakterisierung des bereits mehrfach verwendeten Begriffs „germanisch“ vorgenommen werden, um möglichen Missinterpretation vorgreifen zu können.

Mit dem Begriff „germanische Welt“ bezeichnet Hegel im Zuge seiner Geschichtsphilosophie die gesamte Epoche von der Völkerwanderung der Spätantike bis zu seiner eigenen Gegenwart. Dabei betont er immer wieder die Bedeutung der Christianisierung der germanischen Völker:

„Die Bestimmung der germanischen Völker ist, Träger des christlichen Prinzips abzugeben.“[166]

Explizit sagt Hegel, dass es ihm nicht um die heidnischen Germanen vor ihrem Kontakt mit der römischen Welt geht. Er wehrt sich dezidiert dagegen, die „Freiheit“, den „Zustand der Wildheit“ der Germanen, die er „nicht in ihre Wälder zurückverfolgen“[167] will, als wahre Freiheit anzuerkennen[168]. Erst durch die Aufnahme des Christentums konnten die „ungebildeten Gemüter jener Völker“[169] dazu gelangen, den einen Begriff wahrhafter Freiheit zu produzieren und zu erfassen[170]. Anders als Griechen und Römer, die eine eigene Lebensweise entwickelten, bevor sie mit anderen Kulturen in Kontakt traten, hätten die Germanen erst in Auseinandersetzung mit einer „fremden Kultur, fremden Religion, Staatsbildung und Gesetzgebung“[171] ihre eigene Entwicklung begonnen, so Hegel. Zugleich war die christliche Religion, die die Germanen annahmen, bereits durch im Geiste der römischen und griechischen Philosophie gebildete Kirchenväter geprägt.

Unter Berücksichtigung seiner Hervorhebung der Relevanz des „christlichen Prinzips“ für die „germanischen Völker“ könnte meines Erachtens die Frage gestellt werden, ob es Hegels eigener Intention nicht besser entsprochen hätte, die betreffende Epoche der Weltgeschichte als „christliche Welt“ anstatt als „germanische“ zu bezeichnen. Dass

[166] VPG, S. 413.
[167] Ebd., S. 419.
[168] Dies ist insofern wesentlich, als damit jede Verbindung zwischen Hegels Wertschätzung der „germanischen Welt“ und der Germanenverehrung des 19. und 20. Jahrhunderts ausgeschlossen wird.
[169] VPG, S. 413.
[170] Meines Erachtens ist daher die von Shlomo Avineri vorgeschlagene Gleichsetzung der Hegelschen Begriffe „germanische Welt“ und „westliche Christenheit“ sehr plausibel (vgl. Avineri, Shlomo, Hegels Theorie des modernen Staates, Frankfurt a. M., 1979, S. 269 ff.).
[171] VPG, S. 413.

Hegel den scheinbar ethnographischen Begriff dem religionsgeschichtlichen vorzieht, kann im Kontext der Fragestellung dieser Arbeit wohl als Hinweis darauf interpretiert werden, dass Hegel, trotz der, wie zu zeigen sein wird, von ihm betonten Bedeutung des Christentums für die europäische Kultur und Geschichte, im Rahmen seiner geschichtsphilosophischer Überlegungen seine Perspektive bereits auf eine Übertragung des „christlichen Prinzips" in den Bereich des Politischen richtet. Ein in diesem Zusammenhang bemerkenswertes Faktum ist, dass gemäß dem Gesamtaufbau der Hegelschen Religionsphilosophie das Christentum den Abschluss der religionsgeschichtlichen Bewegung bildet, der Geschichtsphilosophie zufolge das Auftreten des Christentums jedoch eine Form des Wendepunkts der Weltgeschichte markiert – ist mit dem Christentum laut Hegel doch jenes Prinzip in die (Vorstellungs-) Welt der Menschen getreten, welches die Angel sei, „um welche sich die Weltgeschichte" drehe[172].

II.III.I. Das Trinitätsprinzip

Ein sehr interessanter Hinweis darauf, worin die Relevanz des Christentums für die diese Arbeit motivierende Frage nach den die europäische Geschichte und Kultur prägenden Phänomenen liegt, findet sich in einer von Heinrich Gustav Hotho überlieferten Passage einer von Hegel im Sommersemester 1822 gehaltenen Vorlesung über die „Philosophie des subjektiven Geistes", in welcher sich Hegel unter anderem mit der „natürlichen Verschiedenheit der Menschen"[173] beschäftigt und dabei – nach Überlegungen zum „orientalischen Geist"[174] – auf das seines Erachtens Charakteristische des in Europa vorherrschenden Geistes zu sprechen kommt:

> *„Was die Europäer betrifft, so ist in ihnen, nicht der Aufgang des Geistes allein, das ganz Allgemeine, sondern das wahrhaft Geistige, nicht das abstract Eine, sondern das Eine das sich in sich selbst bestimmt. Der Niedergang des Geistes in sich selbst. Das Erfassen des Individuums in sich selbst. Nicht die abstracte Allgemeinheit, sondern das Bestimmte,*

[172] Vgl. VPG, S. 386.
[173] VPsG, S. 34.
Wobei Hegel im Zuge der entsprechenden Überlegungen hervorhebt, dass die Bedeutung des „Naturzusammenhanges" (und damit auch der „natürlichen Verschiedenheit", die durch die „Verschiedenheit des Aufenthalts", d. h. des Lebensraumes, bestimmt ist) im Laufe der geschichtlichen Entwicklung, im Zuge derer sich der Geist von dem „Naturverhältniß befreit", deutlich geringer wird (vgl. ebd., S. 29-34). Was meines Erachtens erklärt, warum Hegel im Zuge seiner Ausführungen über die „Vorder-Asiaten" und „Europäer" (vgl. ebd., S. 37) gerade nicht über „natürliche" Charakteristika spricht, sondern über geistige Prinzipien.
[174] Ebd., S. 37.

> *Daseiende, Concrete. Dieß ist in der christlichen Religion. Sie ist nicht nur das abstract Eine, sondern dieß Eine hat sich offenbart. Das Prinzip der Europäer ist, daß das Bestimmte Allgemeines, das Allgemeine zugleich bestimmt sei.“*[175]

Wenn Hegel an dieser Stelle die Bedeutung des Gedankens eines „bestimmten Allgemeinen“ für den „europäischen Geist“[176] betont und ihn zugleich auf das Christentum bezieht, in welchem nicht die „abstrakte“, sondern eine „konkrete“ „Allgemeinheit“ vorhanden sei, dann tut er dies meines Erachtens mit Blick auf genau jenes auch die zitierte „Angel der Weltgeschichte“ bildende „christliche Prinzip“:

> *„Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hierher und von daher geht die Geschichte.*[177]*„*

Es ist Trinitätsvorstellung, die für Hegel eine Bestimmung des, wie es im Zitat aus den „Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes“ heißt, „wahrhaft Geistigen“ erlaubt und sie ist es auch, die seiner Interpretation nach die herausragende Stellung des Christentums innerhalb der Gesamtheit der Religionsgeschichte begründet. Durch sie stehe das Christentum „höher“ als alle anderen Religionen, ist Hegel überzeugt. Würde das Christentum kein trinitarisches Gottesbild vertreten, „könnte es sein, daß der Gedanke in anderen Religionen mehr fände“[178].

Es stellt sich damit die Frage, was aus der Sicht Hegels das Trinitätsprinzip zum „Angelpunkt“ der Geschichte macht; zu jenem Ort, von dem die gesamte spätere Geschichte, und damit auch die für diese Arbeit zentrale Epoche der europäischen Moderne, ausgeht – worin die *geschichts*philosophische Bedeutung dieser doch scheinbar primär von *religions*philosophischem Interesse seienden Vorstellung liegt.

Eine Bedeutung, welche für Hegel durch die Tatsache, dass der Gedanke der Dreieinigkeit keineswegs zu den ersten Inhalten des historischen Christentums gehörte, nicht geschmälert wird. Auch nicht dadurch, dass zeitlich(!) betrachtet, die Christen erst nach der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth zur Vorstellung der Dreieinigkeit Gottes gelangen konnten, da zunächst das christliche Prinzip ein Objekt des „sinnlich

---

[175] Ebd.

[176] Ich benütze an dieser Stelle, wie auch im weiteren Verlauf der Arbeit, diesen Begriff „europäischer Geist“ zur Bezeichnung jenes theoretischen und praktischen Weltverhältnisses und Menschenverständnisses, das, wie Hegels Überlegungen meines Erachtens zeigen, die europäische Geschichte und Kultur, besonders jene der europäischen Moderne, wesentlich bestimmte. Dies obwohl der Begriff „europäischer Geist“ in der Hotho-Nachschrift der Hegelschen Vorlesung – im Gegensatz zur als „Zusatz“ zu Paragraf 393 der „Enzyklopädie“ überlieferten und inhaltlich sehr ähnlichen Passage, in welcher der „europäische Geist“ explizit erwähnt wird (vgl. EPW III, § 393 Z, S. 62) – nicht vorkommt.

[177] VPG, S. 386.

[178] Vgl. VPG(22/23), S. 32.

vorstellenden Bewusstseins", ein „Gegenstand für die Welt" sein[179] musste, bevor die Trinität als solche Thema des Bewusstseins werden konnte. Historisch geht (religionsphilosophisch gesprochen) das „Reich des Sohnes", die zweite göttliche Person, der von Hegel unter dem Titel „Reich des Vaters" behandelten Trinität des christlichen Gottesgedankens voraus, religionsphilosophisch betrachtet jedoch ist die Trinität immer schon vor dem Auftreten des Gottessohnes. Im Folgenden soll aber der religionsphilosophischen Ordnung gefolgt werden, da erst aus der Perspektive der im Rahmen der Überlegungen zum „Reich des Vaters" geleisteten Hegelschen Reflexionen über die Figur der Dreieinigkeit zu verstehen ist, was dem, historisch mit der Jesus-Gestalt verknüpften, christlichen Trinitätsprinzip seine welthistorische Bedeutung verleiht.

Bestimmendes Thema jenes Teils der religionsphilosophischen Vorlesungen, der das „Reich des Vaters" behandelt, ist bemerkenswerterweise die Trinität[180]. Wogegen die hier eigentlich zu erwartenden Aussagen über die erste Person des christlichen Gottesbegriffes fast unterzugehen scheinen. Interessant ist bereits der erste Satz des betreffenden Abschnitts:

> *„So betrachtet im Element des Gedankens ist Gott sozusagen vor oder außer Erschaffung der Welt.*[181]„

Die Ähnlichkeit zum berühmten Zitat aus der „Wissenschaft der Logik" ist hier ohne Zweifel augenfällig:

> *„Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Mann kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*[182]„

Diese Parallele zwischen dem religionsphilosophischen „Reich des Vaters" und der Logik als „Wissenschaft des Denkens" wird durch die Erklärung, im „Reich des Vaters" würde Gott im „Element des Denkens, nicht des Begreifens"[183] betrachtet, noch unterstrichen[184].

---

[179] VPG, S. 392.
[180] Als fundierte Auseinandersetzung mit Hegels Behandlung der Trinität empfiehlt sich noch immer die bereits 1965 erschienene Arbeit Jörg Spletts: Splett, Jörg, Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels, Freiburg, München, 1965.
[181] VPR II, S. 218.
[182] WL I, S. 44.
[183] VPR II, S. 218.
[184] Zum Verhältnis von Hegelscher Trinitätslehre und Logik vgl. Wagner, Falk, Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und „Wissenschaft der Logik" am Beispiel der Trinitätslehre, in: Graf, Friedrich Wilhelm, Wagner, Falk, Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart, 1992, S. 196-227. Kritisch verweist etwa Ernst Bloch auf den Zusammenhang von Hegelscher Logik und Trinität, in welcher er das „Urmodell" eines abgeschlossenen dialektischen Prozesses zu erkennen vermeint, der „kein Nicht-Manifestiertes" duldet und „weder einen

Im Element des reinen Gedankens erscheine Gott, so Hegel, „wie er an und für sich ist, offenbar ist, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist“[185]. Gott würde in der ersten trinitarischen Person als „ungetrübtes Licht, Identität mit sich“[186] und noch nicht als etwas mit einem Anderssein Behaftetes verstanden werden.

In Hegels Manuskript zu den religionsphilosophischen Vorlesungen heißt es im Abschnitt über die erste „Sphäre“ der christlichen Gottesvorstellung, d. h. über die erste trinitarische Gestalt, „Gott ist Einer, das Allgemeine zunächst“[187]. Diese Einschränkung des „zunächst“ ist für Hegel wichtig. Denn „sagen wir ‚Gott der Vater’, so haben wir das Allgemeine, ihn nur abstrakt nach seiner Endlichkeit gesagt“[188]. Diesen „abstrakten Gott“, den „Vater“ bezeichnet Hegel in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ auch als das „Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit“[189]. Dies kann zunächst überraschen. Denn wenn der „Vater-Gott“ die Allgemeinheit des Gedankens ist, wie kann er dann zugleich „Besonderheit“ sein? Noch dazu „totale Besonderheit“, wo sich doch die Frage stellen muss, wie etwas „total“, d. h. allumfassend, und „besonders“ sein kann. Wogegen kann eine Totalität „besonders“ sein? Eine Erklärung dieses erstaunlichen Terminus findet sich meines Erachtens bei einem Rückblick auf Hegels Perspektive auf den jüdischen Gottesbegriff. Weiß das Judentum laut Hegel Gott doch „so ohne den Sohn“ und hat damit noch nicht den wahren Gottesbegriff erfasst[190]. Der jüdische Gott sei „reine Macht“, erklärt Hegel. Macht, die alles Besondere negativ setze, als ihm unwürdig erscheinen ließe[191], die alle Bestimmung in sich negiere; in sich unbestimmt sei[192]. Der absolute Gott des Judentums stünde seiner ganzen Schöpfung – auch dem endlichen Geist – gegenüber, ließe die Welt als rein prosaisch, nichtig erscheinen. Eine Unendlichkeit aber, die alle Endlichkeit, Besonderheit aus sich ausschlösse, würde selbst zum Besonderen, ist Hegel überzeugt. Wohl in diesem Sinne ist der Vater-Gott „totale Besonderheit“; d. h. er ist totale Besonderheit, weil er, als das alle Besonderheit Negierende, reine Besonderheit ist und weil er, als abstrakter Begriff reiner Unendlichkeit, die besondere Totalität ist.

Abgrund möglichen Schreckens noch einen Stern möglicher Hoffnung“ erlaubt. (Vgl. Bloch, Ernst, Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt a. M., S. 337).

[185] VPR II, S. 214.
[186] Ebd., S. 218.
[187] VPR(m), S. 17.
[188] Ebd., S. 204 f.
[189] Vgl. VPR II, S. 234.
[190] Vgl. ebd., S. 223.
[191] Vgl. ebd., S. 53.
[192] Vgl. ebd., S. 80.

Auf eine wirkliche Totalität bezieht sich hingegen erst ein trinitarischer Gottesbegriff, der Gott nicht als der Besonderheit abstrakt Gegenüberstehendes und damit selbst Besonderes versteht, sondern als „konkretes Allgemeines“[193], das aus sich eine Unterscheidung hervorbringt, die doch nur es selbst ist[194]. Denn bereits im „Reich des Vaters“ zeigt sich Gott als dreieiniger, d. h. als sich selbst von sich differenzierender – und daher als „konkreter“ –, als sich als Anderes setzender, als, wie man Bezug nehmend auf obiges Zitat aus den „Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes“ sagen kann, „sich selbst bestimmender“[195]. Wobei in diesem Sich-selbst-Bestimmen auch bereits „die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität, d. i. die absolute Reflexion-in-sich“[196] Gottes angesprochen ist. Religionsphilosophisch gesprochen liegt für Hegel die Vollständigkeit eines Gottesbegriffes nicht nur im Verweis auf die ersten beiden trinitarischen Personen begründet, sondern im Erkennen der dritten Person, des Geistes, in welchem die innere Differenzierung Gottes in sich selbst zurückkehrt[197]. Denn nicht nur ist der „Sohn“ der aus Gott hervorgehende Unterschied, der doch Gott selbst ist, sondern Gott ist auch das Bewusstsein dieses Prozesses.

Angesichts der oben besprochenen Kritik Hegels an der „totalen Besonderheit“ des alleinigen Vater-Gottes darf jedoch nicht übersehen werden, dass Hegel das im Judentum erstmals erfolgte Auftreten des Glaubens an diesen *einen* Gott zugleich als „unendlich wichtig“[198] und als zentralen Ort der Weltgeschichte versteht, an welchem ein „Bruch zwischen dem Osten und dem Westen“[199] erfolgte. Denn gerade der Glaube an einen aller Endlichkeit gegenüberstehenden Gott ist für Hegel die „Wurzel der Subjektivität“[200], da

[193] Vgl. ebd., S. 226.
[194] Hegel verweist in diesem Zusammenhang auch auf die christliche Definition Gottes als Liebe, worunter Hegel ein „Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind,“ versteht (vgl. VPR II, S. 222). Eine entscheidende Differenz zwischen der zwischenmenschlichen Liebe, wie Hegel sie unter anderem in den GPR beschreibt (vgl. besonders: GPR, § 158 Z, S. 307 f. Dort betont Hegel vor allem die dem Verstand widersprechende Struktur der Liebe als Prozess der Selbstbewusstseinsgewinnung im Aufgeben der eigenen Partikularität.), und der Liebe als Charakteristikum Gottes liegt in der göttlichen Selbsthervorbringung des Objekts der Liebe. Denn was Gott hervorbringt, „hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden (VPR II, S. 223)“.
[195] Vgl. VPsG, S. 37.
[196] VPR II, S. 234
[197] Zur Diskussion, ob Hegel mit dieser Interpretation der Trinität die Dreieinigkeit nicht letztlich zur Zweieinigkeit verkürzt, da er die dritte Person als Einheit der beiden ersten versteht, vgl. u. a. Wagner, Falk, Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und „Wissenschaft der Logik“ am Beispiel der Trinitätslehre, a.a.O., S. 196-227.
[198] Vgl. VPR II, S. 53.
[199] VPG, S. 241.
[200] Vgl. VPR II, S. 53.

sich in diesem Glauben der Geist vom Sinnlichen „unmittelbar“ lossagt[201] und erkennt, dass seine Wahrheit geistig zu sein hat, dass Gott, wie bereits zu Beginn dieses Kapitels angesprochen, „Produkt des Denkens“[202] zu sein hat.

II.III.II. Das Wirklichwerden der Einheit von Gott und Mensch

Die Menschwerdung Gottes ist für Hegel, wie Hans Küng treffend schreibt, ein „Weltereignis“[203], dessen geistesgeschichtliche Bedeutung über die historische Gemeinschaft der Christen hinausgeht. Sie ist – wie meines Erachtens von Küngs Formulierung ausgehend gesagt werden kann – ein „Weltereignis“ durchaus im Sinne mehrerer möglicher Interpretationen dieses Begriffs: ein „Ereignis in der Welt“ – im Sinne des wirklichen Auftretens des „Gottmenschen“ –, ein „Ereignis für die Welt“ – im Sinne des traditionellen kirchlichen Verständnisses Christi als Erlöser – und auch ein „Ereignis der Welt“ – im Sinne eines den Strukturen der Welt nach notwendigen Prozesses. Das Auftreten Jesu ist für Hegel sowohl Teil des Selbstbewusstwerdens des absoluten Geistes als auch – und das ist im Kontext der vorliegenden Arbeit der entscheidende Aspekt – des Lernprozesses der endlichen Geister, d. h. der Menschheitsgeschichte.

Für die Menschen manifestiert sich im Sich-Zeigen des Gottessohnes eine im Unterschied zum vorhin thematisierten „Reich des Vaters“ ganz neue „Wirklichkeit“ Gottes. Während sich im „Reich des Vaters“ die innere Differenzierung Gottes in der Sphäre des Gedankens zeigt – allerdings ist im „Element des Denkens“[204] „der Unterschied nur ideell“ und hat noch nicht die „Gestalt der Äußerlichkeit“ gewonnen[205] – thematisiert das „Reich des Sohnes“ die „Verwirklichung“ dieses Prozesses „im Element des Bewußtseins und Vorstellens“[206]. Bereits in der gedanklich verfassten Trinität Gottes war dem menschlichen Subjekt die Wahrheit Gottes zugänglich, doch erst im Gottessohn wurde sie wirklich. Denn Gewissheit „hat das Subjekt nur, insofern die Idee eine wahrgenommene ist“[207]. Ein grundlegendes Verständnis dessen, was der Begriff „Gott“ bezeichnet, war Hegel zufolge den Menschen erst möglich, nachdem Gott für sie „wirklich“ (d. h. in

[201] Vgl. VPG, S. 242.
[202] Ebd., S. 241.
[203] Vgl. Küng, Hans, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg, 1970, S. 469.
[204] Vgl. VPR II, S. 218.
[205] Vgl. ebd., S. 226.
[206] Vgl. ebd., S. 241.
[207] Ebd., S. 242.

diesem Zusammenhang: Objekt der sinnlichen Wahrnehmung beziehungsweise der Vorstellung) geworden war.

In der göttlichen Idee, wie sie sich im Gedanken der Trinität zeigt, ist die innere Unterscheidung Gottes noch nicht zur Wirklichkeit gekommen. Der „Unterschied ist nur eine Bestimmung“[208]. Erst im Sohn kommt die Differenz zur Existenz und wird so wirklich. Nur wenn Gott das von ihm Unterschiedene in die Freiheit entlässt, kann es im eigentlichen Sinne als Anderes bezeichnet werden, betont Hegel[209].

Zentral ist, dass für Hegel Jesus aus christlicher Sicht kein Morallehrer war, auch kein Lehrer der spekulativen Wahrheit des Christentums, der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur. Er *war* diese Einheit, aber er vertrat sie nicht. Sie war nicht Thema seiner Lehre, aber ohne den Gedanken dieser Einheit ist das Christentum für Hegel nicht verstehbar. Das ist der eigentliche Kern jener mehrfach auftretenden Kritik Hegels an Vergleichen von Jesus und Sokrates. Eine Reduktion Jesu auf die von ihm vertretene Morallehre verfehlt die eigentliche Botschaft des Christentums, die nicht Teil dieser Lehre, aber Grundlage der Moral ist. Hat das Verständnis von Jesus Christus als „Gottmensch“ doch entscheidende Konsequenzen für das christliche Gottes-, Welt- und Menschenbild, da in der Vorstellung des Mensch gewordenen Gottes „die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur“ „zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht“[210] ist und in Christus der Mensch selbst als „im Begriff Gottes enthalten“[211] verstanden sei.

Was in der Gestalt des Jesus Christus anschaubar wurde, ist, dass „das Anderssein oder, wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einheit (L.W.: der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur), wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag tut, der Einheit, die Gott ist“[212]. Im Christentum erfolgte daher die „wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine“[213].

Damit die Menschen diese grundlegende Wahrheit über das Menschsein allerdings verstehen konnten, sei es nötig gewesen, so argumentiert Hegel, dass sie diese als in einem einzelnen Menschen verkörpert wahrnehmen konnten, dass sie ihnen in der Form der

---

[208] Ebd.

[209] Damit ist die zweite trinitarische Person auf doppelte Weise eine Form des Bezogen-Seins-auf-Anderes. Zum einem ein Bezogen-Sein auf den „Vater“, zum anderen als Inhalt der Vorstellung ein Bezogen-Sein auf den endlichen Geist, d. h. die Menschen. Diese zweite Relation ist sowohl für die historische als auch für die christologische Betrachtung Jesu Christi für Hegel von großer Bedeutung.

[210] Vgl. VPR II, S. 278.

[211] VPG, S. 392.

[212] VPR II, S. 278.

[213] Ebd., S. 184.

„Gewißheit für die Menschen“ begegne, „daß diese Idee, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit komme, daß sie für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseins erhalte, kurz, daß diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine“[214].

In der Figur des „Gottmenschen“ zeigte sich laut Hegel auch das Endlichwerden, das Annehmen der Natürlichkeit als Aspekt des Wesens Gottes. In ihm wurde die bereits in die immanente Trinität notwendigerweise inkludierte Differenz wirklich. Aus diesen Überlegungen heraus entstand wohl die bei Hegel sehr enge Verbindung der „Menschwerdung Gottes“ mit dem Thema der „Schöpfung“. Auch der Vorgang der Entstehung der Welt ist für Hegel ein Prozess der Differenzierung des Unendlichen zum Endlichen, zur Materie. Hegel wehrt sich zwar explizit gegen eine simple Identifikation der zweiten göttlichen Person mit der physischen Welt[215], leistet aber einer solchen Interpretation, wie Walter Jaeschke kritisch anmerkt[216], durchaus mit einigen Formulierungen Vorschub. Wenn extreme Lesarten der diesbezüglichen Überlegungen vermieden werden, ist meines Erachtens aber Peter Trawny Recht zu geben, demzufolge die Behandlung der Schöpfung im „Reich des Sohnes“ durchaus durch die biblischen Texte gerechtfertigt ist[217]. Trawny verweist dabei auf den Prolog des Johannesevangeliums[218] und den Hymnus im Brief an die Kolosser[219].

Um das „Drängen des Geistes nach einer Bestimmung der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen“[220] zu zeigen, erinnert Hegel an die vielen anderen im Kontext der jüdischen, römischen und griechischen Kulturen auftretenden Gestalten, die ebenfalls als „göttliche Gesandte oder als Götter“ verehrt wurden: Johannes der Täufer, Demetrios Polioketes, Apollonios von Tyana, u. a.[221]. Jedoch erst, „als die Zeit erfüllet war“, d. h. „als der Geist sich so in sich vertieft hatte, seine Unendlichkeit zu wissen und das Substantielle in der Subjektivität des unmittelbaren Selbstbewußtseins zu fassen“[222], trat mit dem „Gottmenschen“ Jesus die eigentliche Verkörperung der göttlich-humanen

---

[214] VPR II, S. 274.
[215] Vgl. „... sonst kann der falsche Sinn und die unrichtige Auffassung entstehen, als ob der ewige Sohn das Vaters, der sich selbst gegenständlich seienden Göttlichkeit, dasselbe sei als die Welt und unter jenem nur diese zu verstehen sein.“ (Ebd., S. 245).
[216] Vgl. Jaeschke, Walter, Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, S. 323ff.
[217] Vgl. Trawny, Peter, Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling, Würzburg, 2002, S. 58.
[218] Joh., 1, 1-18.
[219] Kol., 1, 15-20.
[220] VPR II, S. 311.
[221] Vgl. ebd., S. 310.
[222] Ebd.

Identität auf. Damit jenes Prinzip, das, wie am Beginn dieses Kapitels erwähnt, „Angelpunkt der Weltgeschichte“ werden sollte, den Menschen zugänglich sein konnte, musste das „Drängen des Geistes“ stark genug sein. Erst dann konnten – dies ist eine der Grundideen der Hegelschen Geschichtsphilosophie – die Menschen in einem Einzelnen die völlige Einheit von Göttlichkeit und Menschlichkeit erkennen. Zum letzten Beweis der tatsächlichen Humanität wurde für sie der Tod Jesu.

Zusätzlich ist der „Tod Gottes“ für Hegel auch Ausdruck der Tatsache, dass „nicht der Mensch im sinnlichen, unmittelbaren Dasein, sondern der, der die Gestalt des Geistes an sich trägt“[223] verehrt wird. In dem mit der Menschwerdung verbundenen Annehmen der Sterblichkeit wird die unsterbliche Natur Gottes negiert – Gott tritt in die Sphäre seines absolut Anderen und erweist in der Negation seiner Unendlichkeit seine wirkliche Allmacht. Indem diese Negation aber zugleich die Entgegensetzung von Sterblichkeit und Unsterblichkeit negiert, liegt in ihr bereits die Möglichkeit zur Überwindung des Todes durch Gott, d. h. die „Negation der Negation“ begründet. Am auferstandenen Christus zeige sich, „daß Gott es ist, der den Tod getötet hat“, einen Tod, der Ausdruck seines radikal Anderen, des Endlichen ist, so Hegel[224]. Da im Tode Christi „für das wahrhafte Bewußtsein des Geistes die Endlichkeit des Menschen getötet worden ist“ und dieser „Tod des Natürlichen“ eine „allgemeine Bedeutung“[225] hat, ist damit die Möglichkeit der Versöhnung von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Göttlichkeit und Menschlichkeit ausgesprochen.

Doch zugleich wird durch den Tod Jesus diese in Christus verkörperte Versöhnung nun zur Aufgabe der Gläubigen:

> *„Christus, der Mensch als Mensch, in dem die Einheit Gottes und des Menschen erschienen ist, hat an seinem Tode, seiner Geschichte überhaupt, selbst die ewige Geschichte des Geistes gezeigt – eine Geschichte, die jeder Mensch an ihm selbst zu vollbringen hat, um als Geist zu sein oder um Kind Gottes, Bürger seines Reiches zu werden.“*[226]

Jene Menschen, die sich in diesem Sinne verbinden, bilden die „Gemeinde“, deren Einheit auf einer rein geistigen Übereinkunft, der geteilten Liebe zu Gott beruht; eine Liebe, die selbst als Ausdruck der Gegenwart Gottes gilt, da der christliche Gott wesentlich der in der Gemeinde der Gläubigen wirkende Geist und nicht nur ein jenseits der endlichen

[223] VPR I, S. 378.
[224] VPR II, S. 292.
[225] Vgl. ebd., S. 295.
[226] VPG, S. 397.

Geister existierendes Wesen ist. Erst im Selbstbewusstsein der Gläubigen vollendet sich der absolute Geist, erfolgt der „Übergang aus dem Äußeren, der Erscheinung, in das Innere“[227]. Ein Übergang, der erst möglich war, nachdem „die sinnliche, unmittelbare Gegenwart“ Christi aufgehört hatte[228]. Erfolgte diese Konstitution des göttlichen Geistes hingegen nicht in der Sphäre des Selbstbewusstseins der Gläubigen, dann bliebe es tatsächlich, wie Walter Jaeschke schreibt, bei der „Struktur des Erscheinens für ein anderes“, bliebe Gott „nur als Objekt vorgestellt“[229].

Die Inhalte des in der Gemeinde präsenten Glaubens werden aber nicht unmittelbar durch die Worte der heiligen Texte hervorgebracht, sondern durch die Gemeinde selbst[230]. Eine Rückführung des Christentums allein auf die in den Evangelien überlieferten Aussagen seines Stifters wäre aus Hegels Sicht mit einer ungerechtfertigten Reduktion der christlichen Inhalte verbunden und entspräche einer Übersetzung des Christentums auf „den Standpunkt der Geistlosigkeit“[231], der „ersten Erscheinung“[232]. Der Geist solle die Menschen leiten, „nicht der Umgang Christi und seine Worte“[233], betont Hegel und bezieht sich dabei auf die im Johannes-Evangelium zu findenden Aussagen Jesu über die zukünftige Ankunft des Geistes[234]. „Gemacht“ wurde der Glaubensinhalt wesentlich „erst in der Kirche“[235], in der vom Geist „beseelten“ christlichen Gemeinde, die dabei aber bereits die überlieferten Aussagen und Taten Jesu aus der Perspektive des Glaubens an die im auferstandenen Christus geoffenbarte „göttliche Natur“ interpretierte, denn dieses „Bewußtsein reflektiert sich auf die angeführten Aussprüche, daß der Sohn den Vater kenne usw. – Aussprüche, die zunächst für sich eine gewisse Allgemeinheit haben und welche die Exegese in das Feld allgemeiner Betrachtung herüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Christi in ihrer Wahrheit auffaßt; der Glaube ist wesentlich das Bewußtsein der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist“[236]. Nur von der in der Gestalt des gestorbenen und auferstandenen Gottessohnes

[227] VPR II,. S. 302.
[228] Vgl. Ebd., S. 308. Hegel verweist in diesem Zusammenhang auf die biblische Erzählung des Pfingstwunders. Die „Ausgießung des Geistes“ konnte dort nur nach dem physischen Tod Christi erfolgen, erst nachdem „die sinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat“, so Hegel.
[229] Vgl. Jaeschke, Walter, Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt, 1983, S. 102.
[230] Vgl. ebd., S. 318.
[231] VGP II, S. 505.
[232] Ebd.
[233] VGP II, S. 505.
[234] Vgl. „Es ist gut für euch, dass ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, kommt der Tröster nicht zu euch“ (Joh. 16, 5) und „Wenn aber jener Geist der Wahrheit kommen wird, wird er euch in alle Wahrheiten leiten.“ (Joh. 16, 13).
[235] Vgl. VPR II, S. 322.
[236] Vgl. ebd., S. 287.

vorstellbar gewordenen Verbindung von menschlicher und göttlicher Natur her ist für Hegel das Wesen des Christentums fassbar. Dies ist für den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit primär deswegen von Bedeutung, weil auch die für Hegel mit dem Christentum verbundene Wertschätzung von Endlichkeit, aber auch Natürlichkeit sich aus diesem Charakteristikum des christlichen Glaubens erklärt.

Als Gemeinschaft von Menschen steht die religiöse Gemeinde immer schon vor dem Problem der Realisierung ihrer Überzeugungen, der Überwindung des abstrakten Charakters der „Versöhnung". Daher steht die Gemeinde notwendigerweise in einem Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit ihrer Zeit.
Zunächst, durch die „revolutionäre" Lehre seines Stifters[237] wirkte das Christentum, so Hegel, durchaus polemisch gegenüber der existierenden Gesellschaft. Jesus rief die Menschen dazu auf, „sich von den endlichen Dingen zu entfernen"[238], ihr Wirken ganz auf das jenseitige „Reich Gottes" hinzuorientieren. Als über die bestehende Welt hinausweisend stand die christliche Lehre damit notwendigerweise auch im Konflikt mit dieser Welt, verhielt sich gegenüber den existierenden „sittlichen Banden" durchaus abstrakt[239]. Ein Kulminationspunkt der „polemischen"[240] Lehren Jesu ist für Hegel das „Gebot der Liebe". Denn Jesus sagte seinen Anhängern, „sie sollen einander lieben, sonst nichts, und somit nicht irgendeinen Zweck der Besonderheit haben, Familienzwecke, politische Zwecke, oder um dieser besonderen Zwecke willen lieben"[241]. Das Liebesgebot überschritt alle gültigen sozialen Regeln, es forderte die Menschen möglicherweise auch zu einem dem Gesetz widersprechenden Handeln auf.
Auch gegenüber der römischen Welt, mit der die sich nach dem Tod Jesu entwickelnde christliche Gemeinde zunehmend in verstärkte Auseinandersetzung geriet, entwickelte sich zunächst ein polemisches Verhältnis. Da den Christen die Anbetung des römischen Kaisers unmöglich war, wurden sie zum Gegenstand staatlicher Verfolgungen. Doch trotz dieser Distanz zur römischen Herrschaft entwickelte sich die christliche Gemeinde aber auch in einem intensiven Austausch mit der Kultur der römischen und griechischen Antike. Den christlichen Kirchenvätern waren antike Philosophie und Kultur nicht fremd, sie nahmen deren Inhalte auf und formten mit deren Mitteln die christliche Lehre.

[237] Vgl. „Man kann sagen, nirgend sei so revolutionär gesprochen als in den Evangelien" (VPG, S. 396).
[238] VPR II, S. 280.
[239] Vgl. VPG, 396.
[240] Vgl. VPR II, S. 284.
[241] Ebd.

Zugleich brachten sie aber singulär christliche Gedanken in den spätantiken Diskurs ein. Hegel wehrt sich sehr gegen Versuche, das Christentum von „heidnischen", d. h. antiken, Ideen zu „reinigen" und zur wahren Lehre Jesu zurückzukehren. Für ihn ist es vielmehr eindeutig, dass sich die christlichen Wahrheiten erst im Laufe der Kirchengeschichte entwickeln konnten und dass dabei auch „fremde" Gedanken eine wesentliche Rolle zu spielen hatten[242].

Eine wichtige Aufgabe der christlichen Kirchenväter war es aus Sicht Hegels daher gewesen, den Glaubensinhalt mit dem „Reichtum der Gedankenbildung der philosophischen Idee"[243] zu vereinen, jener Idee, die im Zentrum der Spekulationen der griechischen und römischen Neuplatoniker, aber auch jüdischer Philosophen wie Philon stand; der Idee eines sich selbstsetzenden Absoluten, die, wie Hegel betont, unter anderem durch Proklos, dessen Philosophie Hegel als „Spitze der neuplatonischen Philosophie"[244] versteht, mit dem Gedanken der Trinität verbunden wurde[245]. Hegels Betonung der Relevanz der neuplatonischen Spekulationen für die Entfaltung der christlichen Theologie verweist uns nochmals auf jenen von Hegel in den „Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes" als für das europäische Denken wesentlich hervorgehobenen Gedanken des „Konkreten" beziehungsweise des „bestimmten Allgemeinen" – im Gegensatz zur „abstrakten Allgemeinheit"[246] – und seine angesprochene Verbindung zur christlichen Trinitätsvorstellung. Finden sich doch ähnliche Formulierungen auch in Hegels Ausführungen über den Neuplatonismus[247]. Wie Jens Halfwassen betont, liegt die Verbindung von Neuplatonismus und Christentum für Hegel „vor allem anderen in der Neuplatonismus und Christentum gemeinsamen Einsicht in das in sich konkrete Wesen

[242] Wieweit Hegel damit, entgegen seinem eigenen Selbstverständnis als Lutheraner, möglicherweise im Widerspruch zum „Sola-scriptura"-Prinzip der Reformation steht, kann hier nicht geklärt werden, da dies Thema einer theologischen Untersuchung zu sein hätte.
[243] VGP II, S. 500.
[244] Ebd., S. 486.
[245] Vgl. „Diese Trinität ist überhaupt bei den Neuplatonikern interessant; besonders aber ist sie es bei Proklos, weil er sie nicht in ihren abstrakten Momenten gelassen" (ebd., S. 474).
[246] Vgl. VPsG, S. 37.
[247] Vgl. u. a. „Die orientalische Allgemeinheit ist aber ganz frei; das abendländische Denken ist Prinzip der Allgemeinheit selbst als Besonderes gesetzt. Die Durchdringung dieser Prinzipien ist die Geburtsstätte für diesen Standpunkt; vornehmlich in Alexandrien ist die Form dieser Philosophie ausgebildet," (ebd., S. 410), „Das Konkrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert und in diesem Besonderen, in dieser Verendlichung doch bei sich selbst unendlich bleibt" (ebd., S. 412) und „Die Grundidee dieser neupythagoreischen – auch neuplatonischen oder alexandrinischen – Philosophie war: das Denken, das sich selbst denkt, der νους, der sich selber zum Gegenstande hat. Es ist also erstens das Denken; dieses hat zweitens ein νοητόν; drittens diese beiden sind identisch, das Denken hat in seinem Gegenstande sich selbst. Das sind drei, das eine und das andere und die Einheit beider. Diese konkrete Idee ist wieder hervorgekommen und in der Ausbildung des Christentums, als das Denken auch in ihm aufging, als die Dreieinigkeit gewußt; und diese Idee ist das Wesen an und für sich" (ebd., S. 413).

Gottes als Geist und d. h. für Hegel: als sich trinitarisch auf sich selbst beziehendes Denken“[248]. Indem der Neuplatonismus „das Absolute als Konkretes“ erkannte, fasste er „die Idee in ihrer ganz konkreten Bestimmung als Dreieinigkeit“[249].

Trotz ihres starken Bezugs auf die neuplatonischen Philosophen mussten sich die christlichen Kirchenväter jedoch in einem entscheidenden Punkt von ihren „Vorgängern“ unterscheiden. Die Neuplatoniker hatten in ihren Spekulationen über das Absolute das „Prinzip der Realisierung“[250] gefunden – aber „dies hatte die intelligible Welt der Philosophie noch nicht an sich vollendet, sich ebenso zur wirklichen Welt zu machen – in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen“[251]. Die hier angesprochene grundlegende Differenz zwischen christlichem und neuplatonischem Denken verweist uns wieder auf Hegels bereits bei der Frage nach dem Verhältnis der griechischen Antike zur „christlich-germanischen Welt“ angetroffene Unterscheidung der beiden Epochen anhand der begrifflichen Gegenüberstellung von „Idee“ und „Geist“[252]. Ist die neuplatonische Philosophie doch „ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seiende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht.“[253] Die griechische Philosophie, deren Schluss und Synthese für Hegel die Neuplatoniker leisteten, entwickelte den Gedanken zur „Idee“, d. h. sie beließ ihn, wie man unter Bezugnahme auf die in der „Enzyklopädie“ geleistete Bestimmung der „reinen Idee“ als „Idee im abstrakten Element des Denkens“[254] sagen kann, im Element des Denken und konnte daher nur ein „vollendetes Reich des Gedankens“ schaffen, ohne den Gedanken, wie es dem christlichen Denken nach Ansicht Hegels gelang, als „Geist“ zu fassen, der, einer anderen ebenfalls in der „Enzyklopädie“ zu findenden Definition zufolge, „die sich selbst wissende wirkliche Idee“[255] ist.

Auch die neuplatonischen Philosophen waren zur Idee eines „konkret allgemeinen“ Gottes gelangt. Doch blieb dieser Gott insofern noch „Idee“, als er zwar als Objekt der philosophischen Spekulation, aber nicht als „wirklich“ gewordenes Subjekt betrachtet wurde, welches in gewisser Weise aus der „Allgemeinheit“ der Gedankenwelt heraus in

[248] Halfwassen, Jens, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Hegel-Studien, Beiheft 40, Hamburg, 1999, S. 127.
[249] VGP II, S. 488.
[250] Ebd., S. 511.
[251] Ebd.
[252] Vgl. VGP I, S. 123f.
[253] Ebd., S.126.
[254] Vgl. „Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist der Idee im abstrakten Element des Denkens“ und den Geist als „die sich selbst wissende wirkliche Idee“ (EPW I, § 19, S. 67.)
[255] EPW III, § 381 Z, S. 17. Vgl. auch: ebd., § 379 Z, S. 13.

die Sphäre der Endlichkeit trat, Mensch wurde. Was dem Trinitätsgedanken der spätantiken Philosophie aus Sicht Hegels fehlte, war „die Einzelheit als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist“ [256]. In dieser Einzelheit „welche Subjektivität, absolutes Fürsichsein ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben.“[257] In der Vorstellung von der Menschwerdung Gottes, die, wie wir gesehen haben, für Hegel Ausdruck eines Annehmens der Endlichkeit und Natürlichkeit durch das Unendliche ist, ging das Christentum daher über die philosophische Spekulation der Neuplatoniker hinaus. Denn „damit Gott als Geist sei, dazu gehört sein Erscheinen als Mensch, als einzelnes Subjekt“[258]. Daher gilt meines Erachtens, was Hegel im Zuge allgemeiner Ausführungen über die Philosophie als „Geburtstätte des Geistes“[259] sagt, ganz besonders für das Konzept eines „konkreten Allgemeinen“ und seine Bedeutung im Neuplatonismus und im Christentum:

> *„Wir werden so sehen, dass das, was die griechische Philosophie gewesen ist, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist.“*[260]

Die Idee eines sich selbst differenzierenden Absoluten wurde für Hegel in der christlichen Vorstellung eines Mensch gewordenen Gottes real und damit Gott zum „Geist“. Denn „wirklich“ wird die „konkrete Allgemeinheit“ Gottes erst dann, wenn sie nicht nur in Gott, sondern auch in einem einzelnen Menschen gewusst wird. Daher spricht Hegel meines Erachtens in der zitierten Passage der „Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes“ in Bezug auf das Christentum nicht nur vom gegenüber einer „abstrakten Allgemeinheit“ unterschiedenen „Konkreten“ und „Bestimmten“, sondern auch vom „Daseienden“ [261]

II.III.III. Der Mensch als Selbstzweck

Aufgrund der in der Vorstellung von der Menschwerdung Gottes erfolgten „absoluten Verklärung der Endlichkeit“[262], die die menschliche Endlichkeit zum Element des Subjekt gewordenen – ins „Dasein“, in die Sphäre der endlichen Wirklichkeit getretenen – Gottes

[256] VGP I, S.126.
[257] Ebd.
[258] VÄ II, S. 23.
[259] VGP I, S. 75.
[260] Ebd.
[261] Vgl. VPsG, S. 37.
[262] VPR II, S. 276.

machte, verlangte das Christentum gemäß Hegels – immer auch anthropologischer – Interpretation theologischer Aussagen ein dem antiken in bestimmter Hinsicht diametral gegenüberstehendes Menschenbild. Da durch das Christentum nicht nur „die absolute Idee Gottes in ihrer Wahrheit zum Bewußtsein gekommen" sei, sondern auch der Mensch in Jesus Christus „als Mensch nach seiner allgemeinen Natur in Gott angeschaut"[263] und als „selbst im Begriff Gottes enthalten"[264] erkannt werden konnte. In der im „Gottmenschen" angeschauten „Einheit des Menschen und Gottes", die jedoch nicht als unmittelbare Identität gedacht werden darf[265], liegt für Hegel die Begründung des „alle Partikularität der Geburt und des Vaterlandes" aufhebenden „unendlichen Wertes" aller Menschen[266]:

> *„Durch die christliche Religion ist also die absolute Idee Gottes in ihrer Wahrheit zum Bewusstsein gekommen, worin ebenso der Mensch nach seiner wahrhaften Natur, die in der bestimmten Anschauung des Sohnes gegeben ist, sich selbst aufgenommen findet. Der Mensch, als endlicher für sich betrachtet, ist zugleich Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Wert und die Bestimmung zur Ewigkeit."*[267]

Wenn Hegel dabei die Menschwerdung Gottes als Explikation der Gottesebenbildlichkeit versteht, dann ist das als Verweis auf seine andernorts geleistete religionsphilosophische Interpretation des biblischen „Sündenfalls" zu lesen, die unter die anderem die inhaltliche Relevanz des Satzes „Adam ist worden wie unsereiner"[268] betont. Mit dem „Sündenfall" des Essens der Früchte des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen beschreibt die Bibel für Hegel den Konstitutionsakt des sich vom in seiner Natürlichkeit bleibenden Tier unterscheidenden Menschen[269]. Mit seiner „Sünde" – der Erkenntnis – nimmt sich der Mensch aus der ursprünglichen Einheit des Paradieszustandes heraus, setzt sich der Welt gegenüber. Da Erkenntnis die Unterscheidung des Erkennenden vom Erkannten erfordert, ist der „Sündenfall" Ausdruck der bewusstseins- und wissenskonstitutiven Subjekt-Objekt-Differenz. Zugleich aber, so betont Hegel, erlangt der Mensch durch die mit der Erkenntnis verbundenen Möglichkeiten auch Göttlichkeit, da die Erkenntnis „das Prinzip der Geistigkeit" ist, die aber „auch das Prinzip der Heilung des Schadens der Trennung ist"[270]. Erst aus der Erfahrung des Getrenntseins heraus – getrennt von Gott, verstanden als dem Urprinzip des Guten, und getrennt von der Welt der Natürlichkeit –, hat der

[263] Vgl. VPG, S. 403.
[264] Ebd., S. 392.
[265] Vgl. „Diese Einheit darf nicht flach aufgefaßt werden, als ob Gott nur Mensch und der Mensch ebenso Gott sei, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt" (ebd.).
[266] Vgl. ebd., S. 404.
[267] Ebd., S. 403.
[268] 1. Mose, 3, 22. Zu Hegels Interpretation: vgl. VPG, S. 390, VPR II, S.258, VGP II, S. 499.
[269] Vgl. „...es ist der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen; als Mensch muß er davon essen, sonst ist er kein Mensch, sondern ein Tier." (VGP II, S. 499).
[270] VPR II, S. 258.

Mensch die Möglichkeit, durch seine Geistigkeit zu einer Überwindung der Differenz zu kommen, Gott gleich zu werden. Diese Gottesebenbildlichkeit des Menschen sieht Hegel im zitierten Bibelsatz angesprochen, allerdings nur in Form einer „wiederzuerreichenden Ebenbildlichkeit“[271]. Denn nicht Adam, der „erste Mensch“, der zugleich „der Mensch seinem Begriff nach“ ist[272], sondern „der zweite Adam, Christus“ sei gemeint, wenn es hieße „Adam ist worden wie unsereiner“ [273], so Hegel. Erst in Christus wurde die an sich vorhandene Göttlichkeit des erkennenden, die Differenz überwinden könnenden Menschen wirklich und erst die Anschaubarkeit dieser Einheit im konkreten Subjekt Jesus ermöglichte, wie bereits erwähnt, den Menschen ein Verständnis des auch göttlichen Charakters aller Menschen, da im „Gottes-Sohn“ ihre, d. h. auch die aller ihrer Mitmenschen, Gottesebenbildlichkeit „vorstellbar“ wurde.

Die Realisation dieser jedem Menschen „unendlichen Wert“ zuschreibenden Vorstellung bleibt aber – unabhängig von der ihr zufolge an sich geleisteten Versöhnung – immer noch die persönliche Aufgabe des Einzelnen, dessen, wie es Dellbrüger treffend nennt, „Sache seiner freien Anerkennung“[274]. Die unbedingte Notwendigkeit der Freiwilligkeit dieser Anerkennung resultiert dabei daraus, dass wie gesagt die Mensch-Gott-Einheit eben keine unmittelbare Identität, sondern eine zu verwirklichende ist. Nur insofern ist der Mensch auch Gott, „als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt“[275]. Die oben zitierte Charakterisierung der Gottebenbildlichkeit als „wiederzuerreichende“ verweist insofern nicht nur auf den als „zweiten Adam“ verstandenen Christus, sondern auch auf jeden einzelnen Menschen, der „nur, indem er sich seiner Endlichkeit entäußert und sich dem reinen Selbstbewußtsein hingibt, die Wahrheit erreicht“[276].

Mit der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit ist für Hegel daher die Achtung vor der Innerlichkeit des einzelnen Menschen verbunden, da nur in ihr die angesprochene Überwindung der Differenz durch die Erkenntnis gelingen kann. Sie, die Innerlichkeit, ist der im obigen Zitat genannte „Quell der Unendlichkeit“, aus welchem heraus der Mensch seine Entscheidungen treffen kann; auch – und aus Sicht der Religion: vor allem – jene freie Entscheidung zur Hinwendung zum Göttlichen, da die Innerlichkeit der Ort ist, „wo

[271] Ebd.
[272] Vgl. ebd., S. 259.
[273] Vgl. ebd., S. 258.
[274] Dellbrügger, Günther, Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Hegels Theorie des Kultus, Würzburg, 1998, S. 330.
[275] VPG, S. 392.
[276] Ebd., S. 397.

der göttliche Geist innewohnend und gegenwärtig sein soll“[277]. Nicht aufgrund seiner Geburt, seiner Charakterstärke oder seiner Bildung hat das menschliche Individuum nach christlicher, der antiken widersprechenden, Vorstellung „unendlichen Wert“, sondern indem es als „Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben“[278]. Der Selbstwert eines Menschen basiert nicht auf natürlichen Kriterien, sondern allein auf seiner Existenz als geistigem Wesen, ist daher notwendigerweise jedem Menschen zuzugestehen. Aus diesem Grund verlangte für Hegel die auf der Gottesebenbildlichkeit basierende christliche Wertschätzung der Innerlichkeit neben einer strikten Ablehnung der Sklaverei, die nicht nur die Integrität des Einzelnen und damit seinen oben angesprochenen „unendlichen Wert“, sondern auch das grundlegende Recht seiner Innerlichkeit, Ort der freien Zwecksetzung zu sein, auf radikale Weise negiert, auch die Entwicklung eines sozialen und politischen Systems, welches sich etwa von der unreflektierten, traditionsdominierten griechisch-antiken Sittlichkeit in wesentlichen Elementen unterschied, indem es das „Prinzip der subjektiven Freiheit“[279] akzeptierte. Ist im Christentum doch „das Recht der subjektiven Freiheit“ in „seiner Unendlichkeit“ ausgesprochen und „zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden“[280].

Daran zeigt sich aber bereits, dass die religiöse Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die wie gezeigt für Hegel auf entscheidende Weise mit dem Konzept der Menschwerdung Gottes verbunden ist, immer schon die Tendenz zur Transzendierung der ihr zunächst ursprünglichen Sphäre, dem Bereich der Religion, in sich trägt. Denn, so Hegel, die „fromme Bekehrung darf nicht im Inneren des Gemütes bleiben, sondern muß zu einer wirklichen gegenwärtigen Welt werden“[281]. Indem das Christentum der Innerlichkeit des Menschen so große Bedeutung zumisst, da es sie zum Ort der Gegenwart des göttlichen Geistes macht, verlangt es zugleich auch eine Realisierung des mit der Achtung der Innerlichkeit verbundenen Konzepts des Selbstzwecks aller Menschen in der Äußerlichkeit. Das christliche Menschenbild erfordert aus sich heraus seine Verwirklichung – auch im sozialen und politischen.

[277] Ebd., S. 404.
[278] Vgl. EPW III, § 482 A, S. 302.
[279] VPG, S. 404.
[280] Vgl. GPR, § 124 A, S. 233.
[281] VPG, S. 405.

Wenn aber die religiöse Wahrheit auch politisch einflussreich sein soll, dann stellt sich notwendigerweise die Frage nach dem Verhältnis derselben zur politischen Wirklichkeit. Eine Frage, die nach Ansicht Hegels die europäische Geschichte nach der Zeitenwende – zunächst in Form des Konflikts von Kirche und Staat – entscheidend prägte:

> *„Die europäische Geschichte ist die Darstellung der Entwicklung eines jeden dieser Prinzipien für sich, in Kirche und Staat, dann des Gegensatzes von beiden nicht nur gegeneinander, sondern in jedem derselben, da jedes selbst die Totalität ist, und endlich der Versöhnung dieses Gegensatzes.“*[282]

.

[282] Ebd., S. 415.

II.IV. Der ungelöste Konflikt von Kirche und Staat: das Mittelalter

Mit vielen Denkern seiner Zeit teilte Hegel die eher geringe Wertschätzung des Mittelalters, jener Epoche, die primär als „dunkle Zeit" zwischen Antike und Neuzeit wahrgenommen wurde und die genau dieser vorwiegend negativen Einschätzung ihre Bezeichnung verdankte[283]. Berühmt wurde jene Formulierung Hegels, wonach beim Gang durch die europäische Geschichte „Siebenmeilenstiefel" anzulegen wären, um über das Mittelalter „hinwegzukommen"[284]. Nichtsdestotrotz sollten auch Hegels geschichtsphilosophische Überlegungen zum Mittelalter nicht vorschnell verabschiedet werden, beinhalten sie doch Gedanken, die gerade für das Thema dieser Arbeit von Bedeutung sind. Auch, oder gerade weil, wie sich zeigen wird, Hegel dem Mittelalter durchwegs eine negative Rolle in der Geschichte zuschreibt. Betrachtet Hegel das Mittelalter doch vor allem als Zeit des Explizitwerdens latenter Probleme vornehmlich der christlichen Gesellschaft und Kultur. Die Bedeutung, die dem Mittelalter im Rahmen eines anhand der Hegelschen Geschichtsphilosophie entfalteten Europaverständnisses zukommt, erklärt sich daher durch Hegels Interpretation der „europäischen Geschichte" wie sie sich unter anderem in der am Schluss des vorigen Kapitels zitierten Passage der „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" ausdrückt, der zufolge die „europäische Geschichte" die „Darstellung" der Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat ist.

II.IV.I. Treue, aber keine Gesetzlichkeit

Wie bereits am Beginn des Kapitels über die Rolle des Christentums erwähnt, werden für Hegel die Germanen erst mit ihrem Übertritt zum Christentum weltgeschichtlich interessant. Einzelne positive Bemerkungen über die Bedeutung der Freiheit des Individuums bei den Germanen werden von Hegel meist bereits kurz darauf durch einen Verweis auf die Mangelhaftigkeit der „germanischen Freiheit", die Hegel als Ausdruck von „Eigensinn"[285] versteht und als „ganz abstrakt, ohne Entwicklung, ohne besonderen

[283] Vgl. Büssem, Eberhard, Neher, Michael (Hg), Arbeitsbuch Geschichte. Mittelalter Repetitorium, München, 1999, S. 1-4.
[284] Vgl. VGP II, S. 493.
[285] VPG, S. 423.

Inhalt“[286] charakterisiert, relativiert. Erst durch das Christentum erhielt das germanische Freiheitsbewusstsein seine inhaltliche Bestimmung.

Bereits im ersten großen Versuch eines germanisch-christlichen Großreiches, dem Frankenreich der Karolinger, sieht Hegel jenes prinzipielle Dilemma auftauchen, das für Jahrhunderte zum bestimmenden Thema Europas werden sollte – das Bündnis von Thron und Altar, welches den Kern jener „unendlichen Lüge“ ausmachte, die das Mittelalter beherrschte[287]. Die enge Beziehung der Karolinger zum Heiligen Stuhl begann ja bereits vor jenem Weihnachtstag des Jahres 800, an dem Papst Leo III. Karl in Rom zum Kaiser weihte und der Kirche damit für Jahrhunderte Einfluss auf das höchste weltliche Amt der westlichen Christenheit sicherte. Bereits Papst Zacharias hatte die Franken ihres Eides gegen den letzten Merowingerherrscher entbunden und so für Karls Vater Pippin die Möglichkeit zur 752 erfolgten Königskrönung eröffnet. Die fränkische Unterstützung für den Papst in seiner Auseinandersetzung mit den Langobarden verstärkte diese Beziehung und mündete in der Krönung Karls zum römischen Kaiser. Hegel versteht den Wunsch des Frankenherrschers nach der Kaiserwürde auch als Ausdruck jener Bedeutung, die das römische Reich noch immer für die europäischen Völker hatte, denen es noch immer als „Mittelpunkt, von dem alle Würde, ebenso wie die Religion, die Gesetze und alle Kenntnisse, von der Buchstabenschrift an, zu ihnen gelange“[288] galt. Das Frankenreich wurde in Folge als „Fortsetzung des römischen Reiches“[289] betrachtet, so Hegel. Diese Legitimation des Kaisertums durch seine Verbindung mit der Antike auf der einen und der kirchlichen Macht auf der anderen Seite hatte länger Bestand als das zunächst so mächtig erscheinende Reich Karls, das mit dem Tod des Kaisers bereits zu zerbrechen begann. Den hier auftauchenden Zerfallsprozess versteht Hegel nicht als zufälliges Produkt der familiären Situation der Nachkommen Karls, sondern durchaus als nachvollziehbare, in sich logische Entwicklung. Zum einen kam es zu einer „Wiederherstellung der eigentümlichen Nationalitäten“[290] – Hegel denkt dabei besonders an die Aufspaltungen zwischen westlichen und östlichen Franken, d. h. zwischen „französischem“ und „deutschem“ Frankenreich –, zum anderen erwies sich die Struktur des von Karl geführten Staates ohne die starke Person des Kaisers als zu schwach – „das Allgemeine hatte

[286] Ebd., S. 424.
[287] Vgl. ebd., S. 434.
[288] Ebd., S. 435.
[289] Ebd., S. 436.
[290] Ebd., S. 441.

durchaus keine Lebendigkeit und Festigkeit in sich und im Volke“[291]. Ein in Hegels Augen grundsätzliches Problem der feudalistischen Gesellschaftsstruktur des Mittelalters, die er primär als Ausdruck des Mangels an allgemeinen Gesetzen versteht. „Der Sinn für Gesetzlichkeit und Allgemeinheit ist durchaus nicht vorhanden“[292]. Ohne die „starke Hand von oben“[293], die Hegel etwa Karl dem Großen zugestand, existierte kein Rechtssystem. Hegel verweist in diesem Zusammenhang auf die „barbarische“ Herkunft der germanischen Völker West- und Mitteleuropas, die diesen jedes juristische System als „Beschränkung ihrer Freiheit“[294] erscheinen ließ. Dabei ist vor allem an die Charakterisierung der Germanen als Völker mit großer Wertschätzung der individuellen Freiheit, aber ohne Einsicht in die Notwendigkeit der Allgemeinheit zu denken. Hegel versteht die „allgemeine Schutzbedürftigkeit“ der Menschen im fragilen gesellschaftlichen System des Frühmittelalters als Teil eines gemeinschaftlichen Lernprozesses, der genau diesen Sinn für die Verpflichtungen gegenüber der Allgemeinheit erst ermöglichte.

Die mittelalterliche Form der Verpflichtung war jedoch noch die feudalistische des Lehensmannes gegenüber dem Lehensherrn. Den Vasallen verpflichtete dabei keine Form der Allgemeinheit, des Rechts, sondern allein ein „System von Privatanhängigkeit und Privatverpflichtung“[295]. Inhalt der Treue „war nicht etwa Patriotismus, als objektives allgemeines Interesse“[296], sondern allein die Beziehung zur Person des Lehensherrn. Sie war fester Bestandteil einer „gesetzlosen Wirklichkeit“[297]. Die Treue des Feudalsystems bezeichnet Hegel daher als „Verhältnis, das etwas Rechtliches bezweckt, aber zu seinem Inhalt ebenso sehr das Unrecht hat.“[298] Die Tatsache wem gegenüber die Treue geschworen wurde, war ebenso mit Zufälligkeit behaftet, wie die Entscheidung des Lehensherrn, wozu er seinen Vasallen verpflichtete. Als Substitut der fehlenden Gesetzlichkeit inkludierte jede Treuebeziehung immer auch die Möglichkeit des Konflikts mit anderen ebenfalls gültigen Treubeziehungen. In den „Vorlesungen über die Ästhetik“ nennt Hegel in diesem Kontext etwa das Beispiel eines Ritters, der sowohl seinem Fürsten als auch seinem Freund treu ist, im Falle eines Streits zwischen Herrscher und Freund aber vor der Wahl steht „zwischen der einen und der anderen Treue“[299]. Wie dieser Konflikt

[291] Ebd., S. 445.
[292] Ebd., S. 444.
[293] Ebd.
[294] Ebd., S. 445.
[295] Ebd., S. 446.
[296] VÄ II, S. 192.
[297] Ebd.
[298] VPG, S. 446.
[299] VÄ II, S. 193.

entschieden wird, liegt laut Hegel letztlich im Rahmen der Willkür. Wodurch „in solchem Zustande jeder gerechtfertigt und ein Mann von Ehre ist, wenn er seiner Willkür nachgeht, was ihm in einem vernünftig organisierten Staatsleben nicht gestattet sein kann.“[300] Nicht zu übersehen ist hier der Begriff der Ehre, worunter Hegel primär einen Zustand des den eigenen und fremden Vorstellungen von sich selbst Entsprechens versteht. Geht doch der Maßstab der Ehre „nicht auf das, was das Subjekt wirklich ist, sondern auf das, was in dieser Vorstellung ist“[301]. Nicht der Inhalt einer Handlung sei für die Frage der Ehrenhaftigkeit entscheidend, sondern deren Wahrnehmung und Beurteilung. Ehre sei zwar immer mit einer Form der Selbstreflexion verbunden, sie ließe es aber beiseite, „ob ihr Inhalt das in sich selbst Sittliche und Notwendige oder das Zufällige und Bedeutungslose“[302] sei, so Hegel.

II.IV.II. Der Wunsch nach einem Unmittelbaren für die Anschauung

Aufgrund des Fehlens eines gesetzlichen Schutzes musste sich in der mittelalterlichen Gesellschaft wer schwach war, in Abhängigkeit von einem Stärken begeben. Was zur Ausbildung der Macht einiger Herzöge, Grafen und auch Bischöfe führte. Auf diese Weise „verschwand das Allgemeine in solchen Punkten der Einzelheit“[303], Fürsten wurden faktisch mächtiger als der Kaiser. Einzelne Fürstentümer, besonders geistliche, waren sogar völlig von der allgemeinen Rechtssprechung isoliert. Hatte die Kirche des Mittelalters doch nicht nur jenen, oben angesprochenen, – im Akt der Kaiserkrönung durch den Papst demonstrierten – Einfluss auf die politische Macht, sondern war selbst zum politischen Machtfaktor geworden, da Kirchenvertreter und -institutionen Teil des herrschenden Feudalsystems waren.

Um die ganze Problematik der Stellung der kirchlichen Territorien im politischen System des Mittelalters zu verstehen, ist an dieser Stelle nochmals auf das bereits angesprochene grundsätzlich polemische Verhältnis der christlichen Gemeinde gegenüber dem römischen Staat der Spätantike zurückzukommen. Da ihnen ihr Glaube den Cäsarenkult nicht erlaubte, mussten sich die ersten Christen notwendigerweise von der weltlichen Macht

[300] Ebd.
[301] Ebd., S. 177.
[302] Ebd. S. 182.
[303] VPG, S. 446.

fernhalten, eine „getrennte Gesellschaft“[304] bilden. Zugleich ermöglichte ihnen ihre Überzeugung eine „große Standhaftigkeit, womit Leiden und Schmerzen um der höchsten Wahrheit willen geduldig getragen wurden“[305]. Die Christen widerstanden so der Verfolgung durch den römischen Staat und wurden zur anerkannten religiösen Gruppe und stellten schließlich sogar die Staatsreligion. Parallel zu dieser Entwicklung wurde die urchristliche Gemeinde zur Kirche, d. h. zur Institution mit auch „äußerlicher Existenz“[306], die einer Organisation bedarf. Als Institution konnte die Kirche nur bestehen, indem es zu einer Entwicklung einer Führungsebene kam. Es zeigte sich die „Notwendigkeit einer Vorsteherschaft des Leitens und Lehrens“[307]; die Kirche entwickelte eine Hierarchie. Da die religiösen Führer die „Wissenden des allgemeinen substantiellen Lebens“[308] waren, wurden sie zur „Autorität für das Geistige, sowohl wie für das Weltliche“[309]. Als diejenigen, die wussten, was Menschen zu tun und lassen hatten, hatten die Leiter der Kirche notwendigerweise auch Einfluss auf das weltliche Tun der Gläubigen. Die Kirche trat damit in ein Konkurrenzverhältnis zur politischen Macht.

In den religionsphilosophischen Vorlesungen charakterisiert Hegel drei prinzipiell verschiedene Optionen der religiösen Autorität, sich gegenüber der staatlichen Macht zu positionieren. Für die dieserorts relevante Stellung der Kirche im politischen System des Mittelalters sind primär die ersten beiden Varianten des Verhältnisses von Religion und Staat interessant. Wobei auf die sich unter dem Stichwort „mönchische Abstraktion“ zusammenfassbare erste Relation später noch ausführlich eingegangen werden wird. Zunächst wird uns hier daher die zweite Relation beschäftigen, die Hegel mit der Formel, „daß die Weltlichkeit und Religiosität einander äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen sollen“[310], beschreibt. Eine Beziehung, die, aus Sicht der Gläubigen betrachtet, Ausdruck der grundlegenden Überlegenheit der religiösen Wahrheit gegenüber der weltlich-politischen sein muss. Denn der religiösen Gemeinschaft scheint die religiöse Wahrheit immer wesentlicher als die kontingente Wirklichkeit des Weltlichen zu sein. Sie pocht, daher „von dem abstrakten Prinzip ausgehend, daß das Göttliche höher stehe als das Weltliche“[311], auf ihre Vormachtstellung gegenüber der politischen Sphäre und wird so zur der Politik übergeordneten Instanz, die damit aber selbst eine politische wird und

[304] Ebd., S. 397.
[305] Ebd., S. 398.
[306] Ebd., S. 401.
[307] Ebd.
[308] Ebd., S. 402.
[309] Ebd.
[310] Ebd.
[311] Ebd., S. 452.

selbst zu „verweltlichen“ droht. Genau dies war laut Hegel das große Dilemma der Kirche des Mittelalters. Statt die eigene, geistige Versöhnung in die Welt zu tragen, importierte die religiöse Gemeinde die Zerrissenheit der politischen Wirklichkeit. In diesem Sinne spricht Hegel in der zitierten Passage über die europäische Geschichte davon, dass der Gegensatz von religiösem und weltlichem Prinzip nicht „nur gegeneinander“, sondern auch innerhalb der Institutionen Kirche und Staat auftrete[312].

Zugleich jedoch gerieten die Bischöfe, dadurch dass viele Bistümer auch weltliche Territorien wurden, in ein Lehensverhältnis gegenüber dem König, der als Lehensherr auch Einfluss auf die Führung des Fürstentums, d. h. auf die Bischofsernennung, ausübte. Die Besetzung der Bischofssitze wurde zur politischen Angelegenheit, um welche politische Auseinandersetzungen geführt wurden. Seitens der Kirche versuchte man mit zwei Maßnahmen auf diesen drohenden Verlust ihrer prinzipiellen Höherstellung gegenüber der weltlichen Macht zu reagieren: durch eine verstärkte Betonung des Zölibats und durch ein entschiedenes Vorgehen gegen die Simonie[313].

Der prinzipielle Konflikt um Macht und Einfluss zwischen Kirche und Staat gipfelte für Hegel im spannungsreichen Verhältnis von Papst und Kaiser. Während jener diesen einerseits zu krönen hatte, kam es andererseits kaum je zu einer Papstwahl, bei der nicht zumindest indirekt auch der Kaiser seinen Einfluss geltend machte. Mündeten die grundsätzlichen Widersprüche zwischen den beiden Mächten in einen offenen Konflikt, standen der Kaiser und seine Gefolgsleute vor einem speziellen Dilemma: „der weltlichen Macht, welche sie bekämpften, waren sie zugleich als geistlicher unterworfen“[314].

Doch nicht nur im Verhältnis der Kirche zur politischen Realität zeigten sich im Mittelalter Dissonanzen, die wie erwähnt zu den für die „europäische Geschichte“ entscheidenden Spannungen gehörten, da die Entfaltung und Auflösung der Differenz von Geistlichkeit und Weltlichkeit für Hegel wichtige Motoren der geschichtlichen Entwicklung waren.

Die hier zutage tretenden Schwierigkeiten waren nach Ansicht Hegels Teil eines umfassenderen Phänomens, der prinzipiell ungelösten Frage nach der Relation von „ewiger“, religiöser und kontingenter, profaner Wirklichkeit. Diese Hegelsche Diagnose kann zunächst erstaunen, da sie doch im Widerspruch zur spekulativen Wahrheit des

[312] Vgl. VPG, S. 415.
[313] Entgegen seiner grundsätzlichen Kritik am Zölibat, die uns noch beschäftigen wird, gesteht Hegel bemerkenswerterweise damit hier der verpflichtenden Ehelosigkeit der katholischen Geistlichen – aus der Perspektive der mittelalterlichen Kirche betrachtet – durchaus eine positive Wirkung zu.
[314] Ebd., S. 466.

Christentums, der an sich existierenden Identität von Göttlichkeit und Menschlichkeit zu stehen scheint. Wenn das Christentum die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit gewesen ist, warum sollte dann gerade für die christliche Kirche die endliche Realität zum bestimmenden Problem werden? Ich habe bereits bei den Überlegungen zum Christentum darauf hingewiesen, dass in der Gestalt des Gottessohnes die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur für die Vorstellung manifest geworden ist. Dabei ist auch daran zu erinnern, dass Hegel dieses „Wirklichwerden" für eminent wichtig hielt, da eine Idee für die Menschen erst dann gewiss wäre, „insofern die Idee eine *wahrgenommene* ist"[315]. So wie die Menschen die Verbindung von Göttlichkeit und Menschlichkeit erst im Individuum Jesus wahrnehmen mussten, um sie zu erkennen, so mussten auch andere entscheidende geistige Prinzipien erst vorstellbar sein, um akzeptiert zu werden. In Bezug auf die Gestalt des „Gottmenschen" wurde früher gesagt, dass es ein „Drängen" in der Geschichte gegeben hätte zur Verkörperung dieser an sich bestehenden Einheit. Eine Interpretation eines derartigen „Drängens" der Menschen scheint nun auch für ein Verständnis des Mittelalters für Hegel sinnvoll. Ein Drängen zur Wahrnehmung des Göttlichen im Weltlichen, das auch zur von Hegel kritisierten enormen Heiligen- und Reliquienverehrung führte. Beide wären Ausdruck eines Verlangens nach einem „Unmittelbaren für die Anschauung"[316] gewesen, so Hegel.

Bei der Auseinandersetzung mit der Reformation wird auf die Hegelsche Kritik am katholischen, mittelalterlichen Versuch, Göttliches unmittelbar in Sinnlichem zu finden, noch genauer einzugehen sein. Hier soll noch kurz auf ein anderes historisches Phänomen des Mittelalters eingegangen werden, dessen Verknüpfung mit dem ungeklärten Verhältnis von Sakralem und Profanen zunächst weniger eindeutig erscheint, in der Hegelschen Perspektive auf die europäische Geschichte aber wesentlicher Teil dieses Kontextes ist: die Kreuzzüge. Im Mittelalter herrschte bekanntlich ein florierender Handel mit Reliquien. Alle diese verehrten Knochen, Haare und dergleichen waren jedoch „nur" von Heiligen und Märtyrern. Keine solche Reliquie konnte es vom auferstandenen Christus geben. Damit zeigt sich an dieser Stelle auch ein prinzipielles Dilemma des Religiösen. Ich habe bei der Auseinandersetzung mit Hegels Begriff des Christentums darauf hingewiesen, dass Hegel das „Reich des Sohnes" als Sphäre der „Vorstellung" charakterisiert. In der Gestalt des Jesus „erscheint" Gott in der Welt und in der Zeit, ermöglicht den Menschen damit die von ihnen gesuchte „Gewissheit" des Göttlichen im Menschlichen. Mit dem

[315] VPR II, S. 242.
[316] Vgl. VPG, S. 455.

Gegenwärtigwerden „in der Zeit“ ist jedoch notwendigerweise auch das in die Vergangenheit Übergehen verbunden. Weil Gott den Menschen in Jesus als einzelner, wirklicher Mensch gegenübertrat, musste er ihnen als solcher auch wieder „verloren gehen“. Da die Vorstellung die Identität des Göttlichen und des Menschlichen mit der einzelnen, vergangenen Existenz des Jesus von Nazareth verbindet, verlangt sie auch nach „realen“ Formen der Gegenwart Gottes in der Welt. Die letzte irdische „Spur“ Jesu war das Grab des Gottessohnes. Hegel versteht die Kreuzzüge als Versuch, das Grab, als Form der diesseitigen Gegenwart Gottes, nicht nur zu besuchen, wie es auch vor den Kreuzzügen möglich war, sondern zu „besitzen“. Doch nachdem die „Christenheit in den Besitz des höchsten Gutes“[317] gekommen war, zeigte sich den Christen, was sie schon in der Bibel lesen konnten, die Leere des Grabes. Hegel zitiert dabei die Passage des Lukas-Evangeliums, wo es heißt: „Was suchet Ihr den Lebenden bei den Toten?“[318]. Über den Besitz des Heiligen Landes ließ sich die laut Hegel von den Christen (unbewusst) gesuchte „Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen“[319] nicht herstellen. Hegel interpretiert die Kreuzzüge daher als wichtigen Teil jenes Lernprozesses, der den Christen zeigte, dass „das Dieses (L.W.: die Gegenwart des Göttlichen im Weltlichen), welches gesucht wurde, nur das subjektive Bewusstsein und kein äußerliches Ding“[320] ist. Die Menschen gewannen dabei die Erkenntnis, „dass der Mensch das Dieses, welches göttlicher Art ist, in sich selbst suchen müsse“[321]. Damit waren die Kreuzzüge ein entscheidender Teil des Weges zum modernen Subjektivitätsbewusstsein. In Abgrenzung vom „Prinzips des Orients“, dem Substanzdenken, der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen in einer Substanz, sagt Hegel über die Kreuzzüge: „Das Abendland hat vom Morgenland am Heiligen Grabe auf ewig Abschied genommen und sein Prinzip der subjektiven unendlichen Freiheit erfasst“[322]. Durchaus kein leichter „Abschied“, wie die die europäische Geschichte lange Zeit dominierenden religiösen Konflikte zeigten. Für ein Verständnis dieser Geschichte, die Hegel wie erwähnt als Darstellung der Entwicklung und Auflösung des Gegensatzes von religiöser und weltlicher Ordnungsstruktur begreift, ist das hier besprochene Verlangen nach einem „Unmittelbaren für die Anschauung“ jedenfalls interessant, da es Ausdruck des grundsätzlichen Problems einer Religiosität ist, die sich unmittelbar in der Welt verwirklichen will. Im Hinblick auf die im Anschluss

[317] Ebd., S. 471.
[318] Luk, 24, 5.
[319] VPG, S. 472.
[320] Ebd., S. 472.
[321] Ebd.
[322] Ebd., S. 472.

genauer beleuchteten Reflexionen Hegels über die Bedeutung des Protestantismus ist Hegels Beschreibung des Spätmittelalters als Epoche einer entscheidenden Krise im Bewusstsein der Menschen zu betonen. Zum einen war durch das Scheitern der Kreuzzüge die Autorität des Papstes, der sich bei diesen als „Spitze der weltlichen Macht“[323] versucht hatte, entscheidend geschwächt, zum anderen – und dies war für Hegel der wesentlichere Punkt – führte die unbefriedigte „Sehnsucht nach der höchsten sinnlichen Gegenwart“[324] zu einem grundsätzlichen „Bruch“[325]. Aus dem Bewusstsein heraus, dass das Göttliche nicht unmittelbar im Sinnlichen zu finden ist, entwickelten sich zwei unterschiedliche Reaktionen: der Rückzug in die Innerlichkeit und das entschiedene Einlassen auf die Welt. Das neue Mönchtum des Spätmittelalters und die entstehende Wissenschaft sind für Hegel beide Produkte jenes Krisenbewusstseins, dass die Kreuzzüge hervorgerufen oder zumindest verdeutlicht hatten.

Zugleich führt uns Hegels Interpretation der Kreuzzüge als „Abschied vom Substanzdenken“ und Schritt zum Erfassen des Prinzips der „subjektiven unendlichen Freiheit“ wieder zu einem wesentlichen Aspekt des Hegelschen Verständnisses von Europa, da genau die hier angesprochene „subjektive Freiheit“ meines Erachtens zu den Kernelementen dieses Verständnisses gehört. Ist es für Hegel doch wie wir sehen werden die „subjektive Freiheit“, die „im europäischen Sinne Freiheit heißt“[326]. Aus diesem Grunde stehen die nun folgenden Überlegungen zu Hegels Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen (Geistes-) Geschichte unabhängig von verschiedenen in diesem Kontext auftauchenden Einzelfragen unter dem Überbegriff der „Subjektivität“ und ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der europäischen Moderne.

[323] Ebd., S. 473.
[324] Ebd., S. 474.
[325] Ebd.
[326] Vgl. EPW III, § 503 A, S. 312.

II.V. Die „Interessen“ der Neuzeit

In den 1822/23 in Berlin gehaltenen geschichtsphilosophischen Vorlesungen skizziert Hegel „dreierlei Interessen“, welche die „geschichtlichen Züge dieser neueren Zeit“ bestimmten[327]:

> *„1. die neue Kirche nach ihrer Existenz, daß die Kirche sich weltliches Dasein erwerbe,*
> *2. das Prinzip der neuen Kirche; die Subjektivität des Bewußtseins sich bildend, wie es zunächst ist, hat die Form der Empfindung, der Vorstellung; es hat sich also die Form der Allgemeinheit des Gedankens zu geben,*
> *3. daß diese formelle Allgemeinheit konkreten Inhalt gewinne und das Bestimmende der konkreten Wirklichkeit sei.“*[328]

In den darauf folgenden Ausführungen erläutert Hegel das erste dieser drei Elemente der neuzeitlichen Geschichte als die Bemühungen der protestantischen Kirchen, deren inhaltliche Prinzipien er bereits zuvor ausgeführt hat, „eine weltliche Existenz“[329] zu erhalten und als die Konsequenzen dieser Bemühungen die europäischen Glaubenskriege, insbesondere den Dreißigjährigen Krieg. Unter dem zweiten Interesse, dem Verlangen, dem, wie sich zeigen wird, für Hegel mit dem Protestantismus auf entscheidende Weise verbundenen Prinzip der Subjektivität auch „die Form der Allgemeinheit des Gedankens“ zu geben, versteht Hegel primär das Anliegen der modernen (Natur-) Wissenschaften, in der Summe der empirisch auffindbaren Daten die allgemeine Gültigkeit eines Gesetzes zu erkennen. In der Anwendung der gefundenen Gesetze drückt sich dann für Hegel bereits das „dritte Interesse“ aus, welches darauf abzielt, das Prinzip der Allgemeinheit nicht nur hinsichtlich des theoretischen Verhältnisses zur Welt, sondern auch hinsichtlich des praktischen, d. h. auch im Umgang mit der sozialen und politischen Wirklichkeit zum Maßstab zu machen, von welchem aus sich allein alle Formen menschlichen (Zusammen-) Lebens zu legitimieren haben. In diesem Zusammenhang geht Hegel dann auf die historische Bedeutung des auf allgemeiner Gesetzlichkeit basierenden modernen Staates, der die privatrechtlichen Privilegien dem allgemeinen Staatsinteresse unterordnet, und der moderne Revolutionen, die vom Gedanken der „Freiheit des Willens“ getragen waren, ein[330].

---

[327] Vgl. VPG(22/23), S. 506.
[328] Ebd.
[329] Ebd., S. 508.
[330] Dass Hegel dabei in den Vorlesungen von 1822/23, wie von Kurt Rainer Meist diagnostiziert, im Gegensatz etwa zu den Vorlesungen von 1830 der europäischen Geschichte nach der Französischen Revolution weniger Bedeutung zugesteht (vgl. Meist, Kurt Rainer, Differenzen in Hegels Deutung der „Neuesten Zeit“ innerhalb seiner Konzeption der Weltgeschichte, in: Lucas, Hans-Christian, Pöggeler, Otto (Hg), Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart, 1986, S. 465-501), ist meines Erachtens im Zuge unseres Fragekontextes nach der Bedeutung der

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit sollen nun die hier kurz angesprochenen Elemente der neuzeitlichen Geschichte, die für Hegel ganz entscheidend europäische Geschichte ist, näher betrachtet werden. Auch deswegen, weil es eine interessante Parallele zwischen den obigen Ausführungen über die „Interessen" der Neuzeit und Hegels Aussagen über die Konsequenzen des „Prinzips der Europäer" gibt. Verweist Hegel doch im Zuge der „Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes" auf drei Charakteristika der europäischen Kultur, die seines Erachtens eng mit dem Gedanken eines „bestimmten Allgemeinen" verbunden sind: die „Unruhe des Geistes", „wo der Einzelne nicht ruhen kann, sondern durch den Gedanken regiert werden muss"[331], d. h. das Streben nach Selbstbestimmung, die mit dem Anspruch, in der Natur „das Allgemeine zu erkennen"[332], auftretende moderne Wissenschaft und „Recht, Sittlichkeit, freie Verfassung"[333], d. h. eine vernünftige Gestalt der politischen Realität.

europäischen Geschichte für ein Verständnis des modernen Europa vernachlässigbar. Soll hier doch primär auf die unterschiedlichen Momente, die Hegel innerhalb der europäischen Geschichte hervorhebt, hingewiesen werden.

[331] Vgl. VPsG, S. 37.

[332] Vgl. ebd., S. 38.

[333] Ebd.

II.VI. Die Reformation – Subjektivität als religiöses Prinzip

Sowohl einer genaueren Auseinandersetzung mit den im vorigen Kapitel angesprochenen „Interessen“ der europäischen Neuzeit als auch einer Interpretation der bereits zum Schluss des vorletzten Kapitels angesprochenen Hegelschen Auslegung der „subjektiven Freiheit“ als Freiheit „im europäischen Sinne“ muss jedoch eine Betrachtung jenes historischen Phänomens, das die europäische Geschichte zu Beginn der Neuzeit entscheidend prägte und welches, wie zitiert, für Hegel dem Prinzip der „Subjektivität des Bewusstseins“ seine religiöse Legitimation verschaffte, vorausgehen: der Reformation. Wird die protestantische Reformulierung der christlichen Glaubensinhalte Hegel zufolge doch auf ganz entscheidende Weise vom Begriff der „Subjektivität“ geprägt. Eine Betrachtung der Hegelschen Interpretation der Reformation kann daher gut als Grundlage weiterer Auseinandersetzung mit dem Subjektivitätsprinzip und seiner Bedeutung innerhalb der europäischen Geschichte, wie sie sich für Hegel darstellt, dienen.

II.VI.I. Die Kritik an der Kirche als „Gewissen“

Eine Erörterung der Hegelschen Auseinandersetzung mit Reformation und Protestantismus muss sich zuerst mit Hegels Überlegungen zur jene das Mittelalter prägenden katholischen Variante des christlichen Prinzips beschäftigen. Ist die Reformation für Hegel doch aus dem „Verderben“ der katholischen Kirche entstanden[334]. Bereits an früherer Stelle habe ich erwähnt, dass Hegel in den religionsphilosophischen Vorlesungen drei prinzipiell verschiedene Verhaltensweisen der religiösen Gemeinde zur politischen Autorität unterscheidet. Wie oben erläutert, war für die mittelalterliche Gesellschaft besonders jene Positionierung wesentlich, die besagte, dass die religiöse Macht der weltlichen überlegen zu sein habe, da sie im Besitz der „ewigen Wahrheit“ sei. Daraus leiteten die Päpste unter anderem ihren Primat gegenüber den Kaisern ab, die erst durch den kirchlichen Akt voll legitimiert sein konnten. Daneben existierte aber im katholischen Mittealter laut Hegel auch noch jene, scheinbar gegenteilige, Haltung, die einen Rückzug des Religiösen aus dem Weltlichen und damit auch aus dem Politischen propagierte. Die „mönchische Abstraktion“ war mit einer prinzipiellen Abwertung des

[334] Vgl. VPG, S. 492.

Profanen als Kontingentem, Unwahrem verbunden, sie verlangte, der Weltlichkeit zu entsagen[335].

Bei der Behandlung von Hegels Auseinandersetzung mit dem Mittelalter habe ich auf die besondere geschichtsphilosophische Interpretation der Kreuzzüge durch Hegel verwiesen. Hegel versteht die Kreuzzüge als – gescheiterten – Versuch der europäischen Christenheit, im Grab Jesu die Gegenwart des Göttlichen weit über die Lebenszeit Christi hinaus zu „besitzen". Das Grab, als letzter Punkt der Menschwerdung des Göttlichen, konnte aber, so Hegels Verständnis, eben nicht mehr sein als ein Verweis auf die Vergangenheit, auf das notwendigerweise stattfindende Vergehen des Göttlichen in seiner irdischer Form. In der materiellen Existenz des Grabes war die geistige Gegenwart nicht zu finden.

Generell war die mittelalterliche Religiosität nach Ansicht Hegels von einem Verlangen nach einer Form der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen im Irdischen geprägt, wie es sich besonders in der Reliquienverehrung manifestierte. Die mittelalterlichen Christen hätten etwas „Unmittelbares für die Anschauung" gesucht und damit das Vermittelnde zwischen Gott und dem Menschen als etwas Äußerliches aufgefasst[336]. Hier ist an die für Hegel grundlegende Idee des Christentums, die Versöhnung von Menschlichem und Göttlichem, zu erinnern und an die Bedeutung der Oster-, Himmelfahrts- und Pfingstereignisse, die Hegel als Ausdruck davon versteht, dass diese Versöhnung nicht in der – zeitlich und räumlich begrenzten – Gegenwart des Gottmenschen ihre Vollendung findet, sondern in der – geistigen – Aufhebung der Einmaligkeit. Bemerkenswert ist Hegels Aussage, wonach mit dem Reliquienkult „durch die Verkehrung des Prinzips der Freiheit die absolute Unfreiheit zu Gesetze"[337] wurde. Mit der Verknüpfung der Präsenz des Sakralen mit den Reliquien wurde diese Präsenz abhängig von der Zufälligkeit der materiellen Gegenwart eines Gegenstandes. Anstatt der freien, geistigen Hinwendung zum Göttlichen wurde der Besitz der Reliquie entscheidend.

Überwunden sieht Hegel die oben angesprochenen religiösen Formen der Unfreiheit im Protestantismus. Mit seiner Kritik des katholischen Reliquien-, Heiligen und Beichtverständnisses gelang Luther nach Ansicht Hegels der entscheidende Schritt über das mittelalterliche Menschenbild hinaus. Einen für Hegel ganz entscheidenden Punkt der Lutherschen Kritik am Katholizismus finden wir in jener Rede, die Hegel am 25. Juni

[335] Vgl. VPR II, S. 331.
[336] Vgl. ebd., S. 455.
[337] Ebd.

1830 an der Berliner Universität anlässlich der „dritten Säkularfeier der Augsburgischen Konfession“ hielt[338]. Hegel sagte in der „Rede“ Folgendes:

> *„Wenn es mir also obliegt, unsere Feier mit einigen Worten über die Sache selbst einzuleiten, so weiß ich freilich, dass ich wegen meiner geringen Gewandheit im Reden um Entschuldigung bitten muss und der Nachsicht meiner hochzuverehrenden Zuhörer bedarf. Aber ich würde die Sache der Freiheit, die jener Tag, dessen wir heute gedenken, für uns gebracht hat, verraten, wenn ich mich deswegen entschuldigen würde, dass ich als sogenannter Laie über eine religiöse Frage spreche“*[339].

Nun handelte es sich beim ersten Teil des Zitats wohl primär um eine vom „guten Ton“ verlangte Unterstreichung der eigenen Schwäche, wobei dahingestellt sei, wieweit die zahlreichen von Hegel überlieferten Vorlesungsmitschriften tatsächlich von einer „geringen Gewandheit im Reden“ zeugen, der zweite Satz jedoch ist wesentlich: Hegel leitet die Tatsache, dass er als „Laie“ über ein religiöses Thema spricht, aus dem behandelten Ereignis selbst ab. In bestimmter Weise sagt Hegel, dass die „Confessio Augustana“ von 1530 die religiöse Frage gerade zum Thema der Laien gemacht hat.

Bemerkenswert an Hegels „Rede zur dritten Säkularfeier der Augsburgischen Konfession“ ist, dass Hegel die Inhalte des gewürdigten Dokuments völlig beiseite zu lassen scheint. Dies ist sicher eine interessante Parallele zu Hegels gesamter Protestantismusrezeption, wie sie sich vor allem in den geschichts- und religionsphilosophischen Vorlesungen findet. Hegel scheint auch dort gegenüber den Lehren der protestantischen Theologie ein großes Desinteresse an den Tag zu legen. Andere protestantische Theologen als Martin Luther, deren Veränderungen und Ausformulierungen der Lutherschen Lehren, aber auch wesentliche Elemente der Theologie des Reformators selbst[340], erwähnt Hegel nicht[341]. Viel mehr scheint Hegel im Zuge seiner geschichtsphilosophischen Deutung der Reformation das komplexe Luthersche Werk auf einen Begriff zu reduzieren, den der Subjektivität, der als solcher, wie etwa Peggy Cosmann betont, bei Luther gar nicht zu finden sei[342]. Dabei muss meines Erachtens jedoch daran erinnert werden, dass Hegel selten „philologisch-genaue“ Darstellungen relevanter Autoren und Theorien bietet, sondern vielmehr um ein Verständnis grundlegender Positionen und Weltanschauungen

---

[338] Eine prägnante Analyse der Bedeutung der Reformation für die Hegelsche Philosophie beinhaltet der Aufsatz Joachim Ritters „Hegel und die Reformation“, in: ders. Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, S.310-317.

[339] RAK, S. 430.

[340] Erwähnt sei etwa die Gnadenlehre.

[341] Jörg Dierken sieht bei Hegel daher sogar eine „Bedeutungslosigkeit klassischer Figuren und Theologumena des reformatorischen Christentums“ (Dierken, Jörg, Hegels ‚protestantisches’ Prinzip, in: Weisser-Lohmann, Elisabeth, Köhler, Dieter, (Hg), Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hegel-Studien, Beiheft 38, Bonn, 1998, S. 125).

[342] Vgl. Cosmann, Peggy, Protestantische Subjektions-Subjektivität in Hegels Staatsphilosophie, in: Hegel-Jahrbuch 1993/1994, Berlin, 1995, S. 247-251.

bemüht ist. Überspitzt gesagt, Hegel interessierte nicht, was Martin Luther zu einem Thema geschrieben und gedacht hatte, sondern welche Veränderungen die Weltgeschichte, der „Weltgeist“ in und durch das Luthersche Denken erlebt hat[343]. Durch diese Interessenslage geleitet greift Hegel in seinen philosophiegeschichtlichen Texten immer wieder einzelne Teile einer entfalteten Theoriebildung heraus und entwickelt daraus eine umfassende Interpretation. Im Fall Luthers ist dies meines Erachtens die reformatorische Kritik des katholischen Abendmahl-Verständnisses.

Hegel leitet in der „Rede“ aus einem scheinbar rein formalen Detail der Ereignisse von Augsburg im Jahre 1530 eine Würdigung des Protestantismus als Ganzem her. Hegel betont, dass es sich beim Augsburger Reichstag nicht um eine „Disputation von Gelehrten“[344] gehandelt hat, sondern um ein Bekenntnis weltlicher Fürsten, die gegenüber dem Kaiser ihre Überzeugungen vorgelegt hatten. Nun ist die „Confessio“ natürlich sehr wohl ein theologisches Dokument, das in mehreren Artikeln zu den großen Streitpunkten der Reformation Stellung nimmt und auch von Theologen, federführend von Philipp Melanchthon verfasst worden war, präsentiert wurde sie aber dem Kaiser und nicht einem katholischen Kirchenführer. Und Karl V. hatte den Augsburger Reichstag einberufen, um die Einheit des Reiches zu erhalten, d. h aus einem politischen Motiv heraus. Mit der Vorlage der „Confessio“ erklärten die evangelischen Fürsten und Städtevertreter zugleich, so Hegel, dass sie die Sache der Religion „selbst in die Hand“ nehmen wollten und „dass denen, die früher als Laien galten, in Glaubenssachen ein eigenes Urteil zustehe“[345]. Die Rede über Religion wurde damit zu einer Sache aller Menschen, nicht nur einzelner, die aufgrund ihrer religiösen Autorität dazu bemächtigt schienen.

Hegel wendet sich an dieser Stelle entschieden gegen die katholische Trennung zwischen Geistlichen und Laien, die seines Erachtens dazu führte, dass der einfache Mensch eines Vermittlers bedurfte, um in Beziehung zu Gott zu gelangen. Damit wurde aber, wie Hegel in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen betont, gerade „die an sich seiende Einheit des Göttlichen und Menschlichen geleugnet“[346]. Eine Paradefigur dieses katholischen Menschenbildes war für Hegel der Beichtvater. Nicht der Einzelne konnte sich laut katholischem Verständnis – wie es Hegel interpretierte – zu Gott wenden und Verantwortung für sein Tun und Lassen übernehmen, sondern die Kirche vertrat „die

[343] Eine ausführliche, allerdings primär theologisch orientierte Aufarbeitung der „tiefen Verwandtschaft zwischen Luther und Hegel“ (Asendorf, Ulrich, Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie, Wiesbaden, 1982, S. 518) gelang Ulrich Asendorf.
[344] RAK, S. 429.
[345] Ebd., S. 429.
[346] VPG, S. 456.

Stelle des Gewissens“ und sagte dem Einzelnen, wie er sich zu verhalten, wie er „von den verdienten Qualen befreit werden könne, nicht durch eigene Besserung, sondern durch äußerliche Handlungen“, wie „Messe hören, Büßungen anstellen, Gebete verrichten, pilgern“[347]. Der Katholizismus richtete zwischen Gott und dem Menschen eine Schranke, wie eine „eherne Mauer“[348] auf, sagt Hegel in der „Rede“. Im Sinne seiner prinzipiellen Kritik an falschen Unendlichkeitsbegriffen, wie sie sich in der „Wissenschaft der Logik“ findet[349], versteht Hegel die Grenze zwischen Mensch und Gott als Begrenzung beider Seiten, durch welche auch das Göttliche zum Endlichen wurde. Das Göttliche wurde „nach Art der irdischen Dinge betrachtet, die man mit Händen greifen, mit Waffengewalt beherrschen, ja kaufen und verkaufen kann“[350].

Im Anschluss an die Kritik Hegels daran, das Göttliche „nach Art der irdischen Dinge“ zu betrachten, scheint mir ein Verweis auf die Hegelsche Rezeption des Streits um das Abendmahl interessant. Greift Hegel doch in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ die Luthersche Kritik an der katholischen Transsubstantiationslehre mit den Worten auf, durch die Wesensverwandlung von Wein und Brot zu Blut und Leib Christi, wie sie die katholische Kirche vertreten würde, werde Gott „ein Ding, in der Weise eines empirischen Dings“[351]. Was zu einer „Knechtschaft“[352] führe, da durch die katholische Lehre „das Wahre als Festes, Äußerliches“[353] vorgestellt werde, welches von den Menschen aus der Hand anderer, der Priester, passiv zu empfangen sei. Für Katholiken ist die gewandelte Hostie unabhängig von ihrem Genuss verehrungswürdig. Dagegen sieht Hegel im Lutherschen Verständnis des Abendmahls den Gedanken verwirklicht, dass „der Genuß, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zustande kommt, insoweit und insofern die Äußerlichkeit verzehrt wird, nicht bloß leiblich, sondern im Geist und Glauben“[354]. Für Luther sei die „Hostie nur etwas“ gewesen und Christus würde nur empfangen im Glauben, außerhalb des Vollzugs sei die Hostie „nur ein äußerliches Ding, das keinen größeren Wert habe, als jedes andere“[355]. Das Ereignis der göttlichen Gegenwart „ist alleine im Geiste des Subjekts wahrhaft“[356], betont Hegel in den

[347] Vgl. ebd.
[348] RAK, S. 431.
[349] Vgl. WL I, S. 149-173.
[350] RAK, S. 431.
[351] VPR II, S. 328.
[352] Ebd.
[353] Ebd.
[354] Ebd.
[355] Vgl. VPG, S. 454.
[356] VPR II, S. 329.

religionsphilosophischen Vorlesungen und bringt in diesem Satz die Quintessenz seiner Luther-Lektüre zum Ausdruck: Wirkliche göttliche Präsenz kann es nur im geistigen Vollzug des Subjekts geben; nicht in der Hostie als „empirischem Ding“[357]. Wenn aber göttliche Gegenwart nur „im Geiste des Subjekts“ vorhanden sein kann, dann ist damit auch verbunden, dass Göttliches als solches nicht Objekt sein kann, sondern nur Teil eines Aktes der Subjektivität. Luther zeigte, so Hegel, sich damit wohl auf seine besprochene Interpretation der Kreuzzüge beziehend, dass „das Dieses, das die Christenheit vormals in einem irdischen, steinern Grabe suchte, vielmehr in dem tieferen Grabe der absoluten Idealität alles Sinnlichen und Äußerlichen, in dem Geiste“[358], zu finden sei. Ebenfalls „geistlos“ ist für Hegel die Lehre Zwinglis, wonach das kirchliche Abendmahl nur eine Form der Erinnerung an das letzte Abendmahl Jesu ist und Gott „in der Vorstellung nur, in der Erinnerung“[359] anwesend ist. Dagegen betont das Luthersche Verständnis, im Einklang mit der katholischen Lehre, dass „Christus ein Gegenwärtiges sei, aber im Glauben, im Geiste. (...) Christus sei also nicht bloß als historische Person zu nehmen, sondern der Mensch habe zu ihm ein unmittelbares Verhältnis im Geiste.“[360] Weil Christus aber „nicht bloß als historische Person“ verstanden wird, kann der Protestantismus der Hegelschen Interpretation zufolge auf das Konzept der Transsubstantiation „verzichten“, da die geistige Gegenwart von der materiellen Substanz unabhängig ist. Denn wahrer Glaube ist Hegel zufolge nicht „Glauben an Abwesendes, Geschehens und Vergangenes, sondern die subjektive Gewißheit des Ewigen, der an und für sich seienden Wahrheit“[361].

II.VI.II. „Subjektivität” statt „Heiligkeit”

Verbunden mit der oben angesprochenen Überwindung der Trennung von Laien und Priestern ist die Hegelsche Kritik am katholischen Konzept der „Heiligkeit“. Hegel versucht etwa in der „Rede“ zu zeigen „welches die sittlichen Pflichten des Menschen sind

[357] Aus einem ähnlichen Grund heraus sind für Hegel auch Wunderberichte keine Kriterien der Religiosität. Vgl. „Das Geistige als solches kann nicht direkt durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden“ (VPR II, S. 196).
[358] VPG, S. 494.
[359] VPR II, S. 329.
[360] VPG, S. 495.
[361] Ebd., S. 495.

und wie die alte Kirche sie durch ihre Lehre bekämpft, ja in ihr Gegenteil verkehrt hat.“[362] Dabei handelt es sich um jene Pflichten, die laut Hegel im von den Begriffen „Zölibat“, „Armut“ und „Gehorsam“ bestimmten Idealbild der „Heiligkeit“[363] negiert werden. In den religionsphilosophischen Vorlesungen verwendet Hegel wie erwähnt in diesem Zusammenhang auch den Begriff der „mönchischen Abstraktion“[364] als Ausdruck jener Haltung, die einen Rückzug aus der Welt in die Sphäre des Religiösen propagiert. Obwohl er zugibt, dass „die auf dem Christentum ruhende Heiligkeit, wenn sie aus Liebe zu Gott fließt, weit vortrefflicher und heiliger ist als alles, was nicht aus dieser Quelle stammt“[365], betont Hegel doch, „dass alle Pflichten, die das Familienleben, die Beziehungen der Menschen untereinander, das Vaterland und die Obrigkeit betreffen, in Gottes Willen ihren Grund haben“[366]. Da heißt, Hegel erkennt das Ideal der „Heiligkeit“ durchaus als Ausdruck christlichen Strebens an, stellt ihm aber die „gottgewollte“ Tätigkeit des Menschen in Familie, Gesellschaft und Staat gegenüber und betont ihre auch religiöse Legitimation.

Zunächst setzt Hegel zu einer Kritik des Zölibats an. Ehe und Familie als Ausdruck des natürlichen Triebverhaltens zu verstehen, dessen Überwindung eine Form der Frömmigkeit sei, übersieht für Hegel die wesentliche sittliche Form der zwischenmenschlichen Liebe, die, wie Hegel etwa in den „Grundlinien“ darlegt, weder allein in der Bedürfnisbefriedigung noch singulär in einem emotionalen Verlangen begründet ist. Zumindest die Ehe inkludiert aus Hegelscher Sicht bereits ein geistiges Element, das sie über Naturbedürfnis und Emotion erhebt. In diesem Sinne heißt es in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ auch „Man muß nicht sagen, das Zölibat sei gegen die Natur, sondern gegen die Sittlichkeit“[367]. Die Grenzen des katholischen Begriffs der Heiligkeit zeigen sich für Hegel auch daran, dass er nicht zum allgemeinen Maßstab einer Gesellschaft gemacht werden kann, da eine Verallgemeinerung der Zölibatsverpflichtung zu einer Zerstörung der „Grundlage aller Ehre und sittlichen Zucht“ führen würde.

Das Armuts-Gebot für die katholischen Mönche wiederum führt aus Hegelscher Sicht zu „Müßiggang“ und „Nachlässigkeit“[368]. Wie groß aus Hegels Sicht der Konflikt zwischen

[362] RAK, S. 436.
[363] Ebd., S. 436.
[364] VPR II, S. 331.
[365] RAK, S. 436f.
[366] Ebd., S. 437.
[367] VPG, S. 457.
[368] RAK, S. 438.

diesen Formen der „Enthaltung“ und dem Begriff der neuzeitlichen Lebenswirklichkeit der Menschen ist, zeigt sich im Blick auf die in den „Grundlinien“ ausgearbeitete Hegelsche Theorie der modernen Gesellschaft und des modernen Staates. In den religionsphilosophischen Vorlesungen heißt es, der Mensch habe sich „mit der Naturnotwendigkeit herumzuschlagen“[369], er werde genötigt, „durch seinen Geist, durch seine Rechtlichkeit sich seinen Unterhalt zu erwerben und sich so frei von jener Naturnotwendigkeit zu machen – das ist die Rechtschaffenheit des Menschen“[370]. Diese Rechtschaffenheit werde jedoch im katholischen Glauben „als unheilig verworfen“[371]. Interessant ist meines Erachtens, wo eben dieser Begriff der „Rechtschaffenheit“ in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ auftritt. In den Paragraphen 201 bis 208 führt Hegel erstmals ausführlich seine Theorie der Stände ein und erklärt zunächst seine Unterscheidung von substantiellem, gewerblichem und allgemeinem Stand, um dann kurz die Bedeutung der Stände als solches zu erläutern, was er dann im späteren Verlauf der „Grundlinien“ noch ausführlicher tut.

Der § 207 beginnt wie folgt:

> *„Das Individuum gibt sich nur Wirklichkeit, indem es in das Dasein überhaupt, somit in die bestimmte Besonderheit tritt, hiermit ausschließend sich auf eine der besonderen Sphären des Bedürfnisses beschränkt. Die sittliche Gesinnung ist in diesem System daher die Rechtschaffenheit und die Standesehre, sich, und zwar aus eigener Bestimmung, durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit, zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen sowie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung anderer anerkannt zu sein.“*[372]

In diesem um den Begriff der „Rechtschaffenheit“ aufgebauten Gedanken finden wir meines Erachtens Elemente der ganzen Hegelschen Gesellschaftstheorie. Einige wichtige Punkte möchte ich im Folgenden versuchen kurz zu erläutern, um daraus ein Verständnis der Kritik Hegels an der katholischen Negation der „Rechtschaffenheit“, wie wir sie in den religionsphilosophischen Vorlesungen lesen, zu gewinnen.

Zunächst sehen wir den Verweis Hegels auf den Menschen als sich selbst erst in der Besonderheit „Wirklichkeit gebendes“ Wesen. Der Mensch ist weder reine, existierende Geistigkeit, noch reine Natürlichkeit wie das Tier, dessen Sein bereits durch seine biologische Konstitution vorgegeben ist. Wie das Tier ist der Mensch zwar durch seine Bedürfnisse von der Natur abhängig, er kann aber in der Arbeit selbst die Mittel der Bedürfnisbefriedigung verändern und auch herstellen. Durch die Möglichkeit, die

[369] VPR I, S, 240.
[370] Ebd.
[371] Ebd., S. 241.
[372] GPR, § 207, S. 359.

„natürliche Unmittelbarkeit zu zerstören“[373], hat der Mensch es zwar nicht so „bequem“ wie das in seinen Bedürfnissen determinierte Tier[374], mit der tätigen Umwandlung der Naturmittel ist aber eine Form der Abstraktion verbunden, mit der auch ganz neue Bedürfnisse entstehen können. Gerade in dieser Vervielfältigung der Bedürfnisse liegt für Hegel „eine Hemmung der Begierde, denn wenn die Menschen vieles gebrauchen, ist der Drang nach einem, dessen sie bedürftig wären, nicht so stark[375]. Welches Bedürfnis mit welchem Mittel befriedigt wird, ist dabei immer auch mit einer Beurteilung verbunden, die sich erst im sozialen Kontext entwickelt. Sodass letztlich „nicht mehr der Bedarf, sondern die Meinung“[376] befriedigt werden muss. Zugleich ist die Multiplikation der Bedürfnisse mit einem Angewiesensein auf andere verbunden. In den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ erläutert Hegel das „System der Bedürfnisse“ daher auch als Theorie der Arbeitsteilung, die eine Form der „Befreiung“ ermöglicht, da „die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird und der Mensch sich zu seiner, und zwar einer allgemeinen Meinung und einer nur selbstgemachten Notwendigkeit, statt nur zu äußerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur Willkür, verhält“[377]. In diesem Sinne ist auch der obige Verweis Hegels, dass die Rechtschaffenheit es fordere, sich „aus eigener Bestimmung“ zum „Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen“, zu verstehen. Um die Befreiung des Menschen von seiner unmittelbaren natürlichen Umwelt zu ermöglichen, ist die Arbeitsteilung nötig. Erst die Spezifikation ermöglicht die Allgemeinheit der menschlichen Gesellschaft, die davon lebt, dass ihre Mitglieder „nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen“ für sich sorgen. Die „Standesehre“ ermöglicht es nach Hegel den Einzelnen, sich selbst als Teil dieser Gesellschaft zu verstehen, indem sie als solcher auch von den Anderen anerkannt werden.

Diese Form der „Rechtschaffenheit“, sich durch „Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit“ zu einem Mitglied der Allgemeinheit zu machen[378], das seinen Wert darin und in der damit verbundenen Anerkennung sieht, verneint nach Hegel wie gesagt die „mönchische

[373] Ebd., § 190 Z, S. 348.
[374] Im Kontext der hier von Hegel konstatierten „Bequemlichkeit“, die dem Menschen als geistigem Wesen notwendigerweise verwehrt bleiben muss, ist meines Erachtens ein Verweis auf Hegels Charakterisierung des biblischen Paradieses als „Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können“ (VPG, S. 389) sinnvoll. Schließlich ist auch in der biblischen Erzählung der „Verlust“ des Paradieses für den Menschen mit dem Beginn der Arbeit verbunden.
[375] GPR, §190 Z, S. 348.
[376] Ebd.
[377] Ebd., § 194, S. 350.
[378] Zur Bedeutung der freien Entscheidung für einen Stand und der „Standesehre“ innerhalb des Hegelschen Systems vgl. Siep, Ludwig, Was heißt „Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie?, in: Hegel-Studien, Bd. 17, Bonn, 1982, S. 75-96.

Abstraktion“, indem sie einen unmittelbaren Rückzug aus dem Bereich der Naturnotwendigkeiten propagiert und mit der Ablehnung der Arbeit zwecks Bedürfnisbefriedigung indirekt auch die Existenz der auf Arbeitsteilung basierenden Gesellschaft negiert.

Diese Distanz des katholischen Mönchs- und Priestertums zur Gesellschaft drückt sich für Hegel dann auch ganz entscheidend im Verhältnis zur dritten Form der Sittlichkeit, zum Staat aus, für dessen wirkliches Verständnis, als Manifestation der Freiheit aller Menschen, dem Katholizismus seines Erachtens der Begriff fehlte. Anstatt auf die Geltung der vernünftig verstehbaren Gesetze des Staates zu verweisen, forderte die Kirche zum bedingungslosen Gehorsam gegenüber den religiösen Autoritäten auf. In der „Rede“ wendet sich Hegel besonders gegen eine Form des „blinden Gehorsams“, der sich auf die „wichtigsten Dinge“, auf die „Erkenntnis dessen, was recht, was sittlich, was Gott wohlgefällig ist“[379] erstreckt. Wir sind damit wieder bei der bereits thematisierten Differenz zwischen Laien und Geistlichen, gegen die sich die protestantischen Fürsten mit der „Confessio“ gestellt haben. Dies auch deswegen, weil diese Differenz zu jener „Verweltlichung“ der Kirche geführt hatte, die aus Hegelscher Sicht eines der größten Probleme der mittelalterlichen Gesellschaft war. War das Mittelalter für Hegel doch entscheidend vom Gegensatz von Kirche und Staat bestimmt, wobei sich die Kleriker immer wieder auch politische Macht einverleibten und zu den „Herren über den Staat wie die Fürsten“[380] machten. Dagegen sieht Hegel in den vom Protestantismus bestimmten Staaten eine „Versöhnung“ von Kirche und Politik verwirklicht, da mit der neuen Religion auch eine neue Haltung gegenüber dem Staat verbunden war. Da der Protestantismus generell eine positivere Einstellung gegenüber der endlichen Welt vertrat, war er auch mit einer anderen Wertschätzung des Politischen – als Bereich der Selbstgestaltung des Humanen – verbunden. Der Protestantismus realisierte den nach Ansicht Hegels für das Christentum zentralen Gedanken, die aus der religiösen Überzeugung gewonnen Ziele auch in der endlichen Welt zu realisieren, auch das Weltliche vom göttlichen Geist „immanent durchdringen“[381] und das „weltliche Treiben“ zum „geistigen Geschäft“ [382] werden zu lassen. Hegel betont deswegen in der „Rede“ seine Überzeugung, wonach erst eine Veränderung des religiösen Weltbildes eine politische Veränderung ermöglicht. In § 552 der „Enzyklopädie“ schreibt Hegel in diesem Zusammenhang, dass es eine Torheit

[379] RAK, S. 438.
[380] Ebd.
[381] EPW, § 552, S. 359.
[382] Vgl. VPG, S. 427.

sei, „eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben“[383]. Die geschichtsphilosophische Erklärung dieser Behauptung findet sich auch in der „Rede“. Dort sagt Hegel: „Die bürgerliche Freiheit und Gerechtigkeit ist einzig und allein die Frucht der errungenen Freiheit in Gott“[384]. Wesentlich ist dabei die Formulierung „in Gott“. Basieren Hegels Überlegungen zum Verhältnis von politischer und religiöser Überzeugung doch primär nicht auf einer Auslegung der Gebote einer Religion, sondern darauf, welches Menschenbild eine Religion transportiert. Und dieses Menschenbild ist für Hegel wesentlich mit dem Gottesbild verknüpft. Daher liegt für Hegel auch, wie bereits an früherer Stelle ausgeführt, die eminente politische Bedeutung des Christentums in der im Gott-Menschen Christus offenbar gewordenen Verbindung von Menschlichkeit und Göttlichkeit. Denn im christlichen Glauben sei „der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten“[385]. Erst im Protestantismus wurde laut Hegel jedoch explizit, dass zum Kern eines christlichen Menschenbegriffs die Betonung seiner Subjektivität gehört. Jener Subjektivität, die die Sphäre ist, die dem Menschen allein kraft seiner Geistigkeit die Hinwendung zum Göttlichen ermöglicht. Ist die Wahrheit für Lutheraner doch, wie es in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ heißt, „nicht ein gemachter Gegenstand, sondern das Subjekt selbst soll ein wahrhaftes werden“[386] – hier ist nochmals an Hegels Interpretation des Lutherschen Abendmahlverständnisses zu erinnern.

Wichtig ist, an dieser Stelle festzuhalten, dass der protestantische Subjektivitätsbegriff für Hegel jenen extremen Formen des Subjektivitätsdenkens, wie sich seines Erachtens später vor allem im Anschluss an die Philosophie Fichtes entwickelten[387], in bestimmter Weise zwar als geistesgeschichtliche Grundlage diente, diese aber wesentliche Elemente eines wirklichen Subjektivitätsverständnisses negierten. Es ist zwar, wie es in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ heißt, „das eigentümliche Prinzip des Protestantismus“, „nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist“[388], doch darf dies eben nicht als Form des „Subjektivismus“ verstanden werden. Denn diese Rechtfertigung durch den Gedanken verlangt gerade die Allgemeinheit als Kriterium der Legitimation. Wogegen ein „barbarischer Wille, der sich

[383] EPW III, § 552, S. 360.
[384] RAK, S. 440.
[385] Ebd., S. 393.
[386] Ebd., S. 496.
[387] Vgl. VGP III, S. 415-420.
[388] GPR, Vorrede, S. 27.

nur mit subjektiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Bestand haben“[389] dem modernen Menschenbild zufolge nicht berechtigt ist. Hier liegt die entscheidende Differenz zwischen protestantischer Subjektivität und „bloßer Subjektivität“ begründet. Während diese nicht mehr als Handlungskriterium verlangt, als dass der Mensch einen Willen hat und damit „dies oder jenes treibt“[390], zielt jene gerade auf die allgemeine Wahrhaftigkeit und verweist nicht etwa nur auf das eigene Gefühl. Ist in der Lutherschen Kirche doch „die Subjektivität und Gewißheit des Individuums ebenso notwendig als die Objektivität der Wahrheit“[391], was auch eine Negation der eigenen Partikularität verlangt, da es das Individuum dazu auffordert, Teil der Allgemeinheit, etwa der Gemeinde, als Gemeinschaft jener, die an die christliche Wahrheit glauben, zu werden. Damit liegt das Ziel des Protestantismus für Hegel ganz wesentlich darin, von dem von der Vorstellung geprägten Glauben zum Kultus als Sphäre der religiösen Praxis zu gelangen, worin sich für Hegel ein grundlegendes Streben des Menschen nach einer Überwindung der Mangelhaftigkeiten der Vorstellungsebene ausdrückt. Denn, wie Jörg Dierken zurecht betont, markieren die Begriffe „Freiheit, Gewißheit und unendliche Subjektivität“ jenen Punkt, „an dem das Christentum seine im engeren Sinne religiöse Gestalt als vom theoretischen Vorstellen geleitetes Bewusstseinsformativ überschreiten muß auf eine praktische Realisierung seines Gehalts in den Formen weltlicher Sittlichkeit.“[392] Meines Erachtens zeigt sich hier eines der entscheidenden Kriterien dafür, warum der Protestantismus gemäß Hegelscher Lesart die Qualität besitzt, „Grundlage“ der Moderne und des modernes Staates zu sein.

II.VI.III. Die politischen Konsequenzen der Reformation

Adressat der oben erwähnten protestantischen Aufforderung, „selbst ein wahrhaftes zu werden“, ist wesentlich die Subjektivität „aller Menschen“[393], und nicht nur einzelner, privilegierter Persönlichkeiten. In der Reformation wurde damit wiederholt, was an sich immer schon Kern der christlichen Idee war: die Gleichheit aller Menschen. Denn mit dem im Christentum erkannten „unendlichen Wert“ der Subjektivität wurden „alle

[389] VGP III, S. 51.
[390] Ebd.
[391] VPG, S. 496.
[392] Vgl. Dierken, Jörg, Hegels ‚protestantisches’ Prinzip, a.a.O., S. 128.
[393] VPG, S. 496.

Unterschiede der Herrschaft, der Gewalt, des Standes, selbst des Geschlechts aufgegeben: vor Gott sind alle Menschen gleich“[394]. Eine Gleichheit, die nur unter Annahme der geistigen Freiheit aller stringent denkbar ist. Erfordert die vom Protestantismus geforderte freiwillige Hinwendung zum Göttlichen doch die geistige Freiheit, diesen Akt auch autonom setzen zu können. Denn „ein Subjekt voller Unfreiheit verhält sich nicht geistig, verehrt Gott nicht im Geiste“[395]. Wenn dieser protestantische Anspruch der geistigen, d. h. freien, Verehrung Gottes ernst genommen wird, findet sich darin ein entscheidendes Argument gegen jede Form religiöser Bevormundung. Die Hinwendung zu Gott kann nur ein autonomer Akt der Subjektivität sein und weder durch Tradition[396] noch gar durch politischen Druck begründet sein. Nur das einzelne Subjekt selbst kann jenen Schritt setzen, „ein wahrhaftes“ zu werden. Damit wird die Betonung der Subjektivität als Ort der freien Hinwendung zum Göttlichen auch zum Argument für Religionsfreiheit.

Mit der auf dem Feld der Religion gewonnenen Wertschätzung des einzelnen Menschen korrespondiert die Forderung, auch im Politischen die Achtung vor der Freiheit des Individuums zu verwirklichen. Denn mit der von der Reformation getragenen „Fahne des freien Geistes“[397] war die historische Aufgabe verbunden, „dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden“[398]. Die gesamte europäische Geschichte nach Luther, über die Religionskriege bis zur Französischen Revolution, stand für Hegel in bestimmter Weise unter dem Vorzeichen dieser „Fahne des freien Geistes“ und ihrer Auseinandersetzung mit der Realität.

Wobei der Begriff der „Auseinandersetzung“ nicht als Ausdruck eines Konflikts zwischen religiöser und politischer Wirklichkeit verstandenen werden sollte, da Hegels „protestantisches Prinzip“ ja gerade eine solche feindliche Gegenüberstellung zu überwinden versuchte[399]. Forderte die reformatorische Freiheit doch dazu auf, „in dem, was als Anderes erscheint, in sich zurückgekehrt zu sein“[400]. Der Geist des Protestantismus wollte gerade in „seinem Anderen“ lebendig sein. War er doch eben nicht

---

[394] VPR II, S. 303.
[395] VGP III, S. 53.
[396] Bereits in der Schrift „Die Positivität der christlichen Religion“ von 1795/96 schreibt Hegel: „Der Glaube eines jeden Protestanten muß also sein Glaube sein, weil es sein Glaube ist, nicht weil es der Glaube der Kirche ist; er ist ein Mitglied der protestantischen Kirche, weil er freiwillig derselben beigetreten ist...“ (FS, S. 163).
[397] VPG, S. 496.
[398] Ebd.
[399] Zum Hegelschen Versuch, diesen Gegensatz zu überwinden, vgl. Jaeschke, Walter, Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration, in: Der Staat 18 H, 3, Berlin, 1979, S. 349-374.
[400] VGP III, S. 57.

vom laut Hegel den Katholizismus bestimmenden Misstrauen gegenüber der endlichen Welt geprägt, sondern von dem Wunsch, sich selbst in dieser Welt zu finden, sich zu engagieren. Ist doch, wie Elisabeth Weisser-Lohmann betont, „ein Rückzug in die bloße Innerlichkeit des Glaubens“ mit der „Akzeptation der Reformation“ verwehrt[401]. Die im Protestantismus ausgedrückte religiöse Freiheit muss sich auch im Politischen verwirklichen, d. h. sie verlangt die Entwicklung eines diese Freiheit ermöglichenden und verwirklichenden Staates; eines Staates, dessen Gesetze das Individuum befolgt, weil es sie als Ausdruck seines Verlangens nach Freiheit versteht[402].

Allerdings darf diese Forderung nach einem Engagement des religiösen Bewusstseins auch in der Sphäre des Politischen nicht wiederum zu Formen religiös legitimierter Herrschaft oder gar zu einer Art Priesterherrschaft führen, wie sie sich etwa teilweise im Mittelalter entwickelt hatten. War nach Ansicht Hegels das Historischwerden der prinzipiellen Differenz zwischen den Bereichen Religion und Politik doch eine entscheidende Konsequenz der Reformation und der durch dieselbe ausgelösten christlichen Glaubensspaltung. Denn zum Anspruch des modernen Staates gehört für Hegel vor allem das Ziel der Vernünftigkeit, d. h. für Hegel der Allgemeinheit seiner Gesetze. Damit nun aber der Staat „als die sich wissende, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens notwendig“[403]. Doch „diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besonderen Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen und bringt sie zur Existenz“[404]. Die Allgemeinheit des Staates entfaltet sich in Abgrenzung zur Besonderheit der unterschiedlichen Konfessionen. Die Spaltung der christlichen Kirche war nach Ansicht Hegels damit eine Ermöglichungsbedingung des modernen Staates.

Bereits zuvor habe ich mehrfach darauf hingewiesen, in welcher Weise der Protestantismus unter anderem durch seine neue Form des Verhältnisses zur endlichen Wirklichkeit und durch seine Wertschätzung des freien Subjekts für Hegel Grundlage des

---

[401] Vgl. Weisser-Lohmann, Elisabeth, „Reformation“ und „Friedrich II.“ in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen Hegels, in: Weisser-Lohmann, Elisabeth, Köhler, Dieter, (Hg), Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hegel-Studien, Beiheft 38, Bonn, 1998, S. 110.

[402] Reinhart Maurer versteht Hegels diesbezügliche Überlegungen auch als Plädoyer für eine Form der „freiwilligen Unterwerfung“, die erst den auf Freiheit basierenden modernen Staat ermöglicht. (Vgl. Maurer, Reihart, Hegels politischer Protestantismus, in: Stuttgarter Hegel-Tage 1970, Hrsg. Von H.G. Gadamer. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, 1974, S. 398).

[403] GPR, § 270 A, S. 428.

Wir werden an späterer Stelle nochmals auf diese für Hegel sehr wichtige grundlegende Differenz von Religion und Politik zu sprechen kommen.

[404] GPR, § 270 A, S. 428.

modernen Staates wurde. Hier zeigt sich aber nun zusätzlich zu diesen inhaltlichen Verknüpfungen zwischen dem modernen Politik- und Menschenverständnis und der Reformation auch noch eine formale, aber nicht weniger entscheidende Verbindung zwischen dem Entstehen der evangelischen Kirchen und dem modernen Staat.

II.VII. „Subjektivität“ als Begriff der Logik

Wenn, wie im vorigen Kapitel erfolgt, Hegels positive Rezeption des protestantischen Subjektivitätsgedankens thematisiert wird, sollte dies meines Erachtens wie bereits angedeutet auch mit einer Auseinandersetzung mit Hegels Kritik an Fehlformen des modernen Subjektivitätsdenkens, wie sie sich vor allem in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ findet[405], verbunden werden. Zeigt sich an diesen doch jenes grundsätzliche Dilemma des Subjektivismus, das laut Hegel ein wesentliches Charakteristikum der Moderne geworden ist. Bevor ich mich diesem realphilosophischen Thema näher widme, scheint mir jedoch eine genauere Bestimmung des für Hegels gesamtes System so entscheidenden Begriffs „Subjektivität“ sinnvoll und notwendig[406]. Aus diesem Grund möchte ich an diesem Punkt meiner vorwiegend geschichtsphilosophischen Arbeit einen „Exkurs“ zur Logik Hegels und der dort zu findenden Theorie der „Subjektivität“ vornehmen.

Bei einer zunächst formalen Untersuchung der Bedeutung des Begriffs der Subjektivität im Bereich der Logik innerhalb des Hegelschen Systemganzen fällt auf, dass die Begriffe „Subjektivität“ beziehungsweise „subjektiv“ an mehreren Stellen von Bedeutung sind. Zum Ersten bezeichnet Hegel den gesamten zweiten Teil seiner Wissenschaft der Logik als „subjektive Logik“, zum Zweiten ist der erste Abschnitt dieses zweiten Teils mit „Die Subjektivität“ betitelt und zum Dritten taucht auch im dritten Abschnitt des zweiten Teils, der sich mit der „Idee“ beschäftigt, an mehreren Stellen der Begriff der Subjektivität auf. Als verwirrend kann dabei auch erscheinen, dass innerhalb der „subjektiven Logik“ auch ein Kapitel über „Die Objektivität“ zu finden ist. Hierbei ist daran zu erinnern, dass Hegel selbst zu Beginn der „Wissenschaft der Logik“ die Einteilung in subjektive und objektive Logik als insofern unzureichend charakterisiert, als „subjektiv“ und „objektiv“ zu den „unbestimmtesten“ und „vieldeutigsten Ausdrücke“ gehörten[407]. In eine ähnliche Richtung verweist auch der von Hegel zu Beginn der „subjektiven Logik“ angebrachte Hinweis, er habe für diesen Teil den Titel „System der subjektiven Logik“ vorwiegend „zur Bequemlichkeit“ derjenigen Leser gewählt, „die für die hier abgehandelten, in dem

[405] Vgl. GPR, § 140 A + Z, S. 265-286.
[406] Meines Erachtens völlig zu Recht schreibt Christian Iber: „Die Realphilosophie liefert keine Klärung der logischen Struktur und Verfassung der Subjektivität. Der systematische Ort von Hegels Theorie der Subjektivität ist seine Logik, weil hier die kategorialen Implikate der Struktur von Subjektivität entwickelt werden.“ (Iber, Christian, In Zirkeln ums Selbstbewusstsein. Bemerkungen zu Hegels Theorie der Subjektivität, in: Hegel-Studien, Bd. 35, Hamburg, 2000, S. 62.)
[407] Vgl. WL I, S. 58.

Umfange der gewöhnlichen Logik befaßten Materien ein größeres Interesse zu haben gewöhnt sind als für die weiteren logischen Gegenstände“[408]. Hegel selbst scheint dabei dem zweiten Titel dieses Teils („Die Lehre vom Begriff“) mehr Relevanz zuzugestehen. Für unseren Zusammenhang ist schon die einfache Tatsache dieser doppelten Titelgebung interessant, da sie bereits den Begriff der Subjektivität mit jenem des Begriffs in Verbindung bringt. Ist eine Auseinandersetzung mit dem Thema der Subjektivität innerhalb der Hegelschen Logik doch gar nicht möglich, ohne die Verbindung dieses Themas zu dem des Begriffs zu erörtern. Schließlich ist der Begriff für Hegel „nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewusstsein“[409]. Um diese sehr eigenwillig scheinende Bestimmung des Begriffs als Selbstbewusstsein zu verstehen, muss man allerdings zuerst klären, was Hegel mit dem Terminus „Begriff“ bezeichnet und vor allem, was er unter einem „Begriff“ nicht versteht.

II.VII.I. Der Begriff – „Allgemeinheit“, „Besonderheit“ und „Einzelheit“

In einem Zusatz zu § 160 der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ heißt es:

> *„Dabei muss man dann freilich den Begriff in einem anderen und höheren Sinne auffassen, als solches in der Verstandeslogik geschieht, welcher zufolge der Begriff bloß als eine an sich inhaltslose Form unseres subjektiven Denkens betrachtet wird.“*[410]

Diese Abgrenzung seines Begriffsverständnisses von jenem der „Verstandeslogik“ ist für Hegels gesamte Theorie des Begriffs wesentlich und wird sowohl in der „Logik“, als auch der „Enzyklopädie“ an mehreren Stellen wiederholt. Das Defizit der traditionellen Logik besteht für Hegel kurz gefasst darin, den Begriff nur als inhaltslose Formen des Denkens zu betrachten. Durch diesen grundlegenden Fehler handelt sich die Logik aus Hegelscher Perspektive den durchaus berechtigten Vorwurf der Abstraktheit ein. Unter anderem durch eine Überwindung der strikten Trennung von Form und Inhalt möchte Hegel das „tote Gebein der Logik durch den Geist zu Gehalt und Inhalt“[411] beleben. Allerdings darf dies nicht so verstanden werden, als würde von der Logik verlangt, alle Inhalte logischer Figuren in diese aufzunehmen – mit dieser Forderung hätte sich, wie Friederike Schick

[408] Ebd., S. 243.
[409] WL II, S. 253.
[410] EPW I, § 160 Z, S. 308.
[411] WL I, S. 48.

schreibt, „die Logik selbst aufgehoben“[412]. Was Hegel mit seiner Logik leisten möchte, ist, die gewissermaßen jeder logischen Struktur zugrunde liegende inhaltliche Verbindung der Elemente „Allgemeinheit“, „Besonderheit“ und „Einzelheit“ aufzuzeigen. Werden die genannten Bestimmungen nämlich als „feste Bestimmungen“ auseinandergehalten und nicht in „organischer Einheit“ zusammengehalten, bleiben sie „tote Formen“[413]. Die Verbindung von „Allgemeinheit“, „Besonderheit“ und „Einzelheit“ ist für Hegel aber nicht nur Teil unseres Begriffsbildungsprozesses, d. h. nicht nur eine „logische“ (im Sinne der formalen Logik) Struktur, sondern auch eine „onto-logische“. Versucht Hegel doch zu zeigen, inwiefern auch die Wirklichkeit logischen (hier im Sinne der spekulativen Logik) Gesetzen folgt. Wird die Binnenstruktur des Begriffs nur als formallogische Relation verstanden, dann erfolgt eine aus der Sicht Hegels illegitime Gleichsetzung von „Begriff“ und „Definition“. Die Definition enthält zwar „die drei Momente des Begriffs: das Allgemeine, als die nächste Gattung (genus proximum), das Besondere, als die Bestimmtheit der Gattung (qualitas specifica), und das Einzelne, als den definierten Gegenstand selbst“[414], wird aber nur als Mittel des Erkennens verstanden, weswegen die in der Definition angegebenen Bestimmungen dem Gegenstande äußerlich bleiben, während der „Begriff“ bei Hegel auch ontologische Bedeutung hat. Aus diesem Wirklichkeits- und Logikverständnis heraus kann Hegel etwa sagen: „alle Dinge sind ein Urteil, – d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind, oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist“[415]. Im Zusatz zu § 160 der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ erläutert Hegel die Differenz seines Begriffsverständnisses zu jenem der traditionellen Logik mit einem Verweis auf den „allgemeinen Sprachgebrauch“. So spräche man etwa „von der Ableitung eines Inhalts, so z. B. der das Eigentum betreffenden Rechtsbestimmungen aus dem Begriff des Eigentums“[416]. Nach Ansicht Hegels drückt sich im „allgemeinen Sprachgebrauch“ so etwas wie ein implizites Wissen um einen grundlegenden Zusammenhang – die Verbindung von Begriff und Realität – aus, das im Diskurs der „Verstandeslogik“ ausgeblendet wird.

[412] Schick, Friederike, Einleitende Überlegungen zum Programm der Wissenschaft der Logik, in: Koch, Anton Friedrich, Schick, Friederike (Hg), Klassiker Auslegen. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Berlin, 2002, S. 3.
[413] Vgl. WL I, S. 40.
[414] EPW I, § 229 Z, S. 381.
[415] Ebd., § 167, S. 318f.
[416] Ebd., § 160 Z, S. 308.

Nach dieser vorwiegend negativen Abgrenzung des Hegelschen Begriffsverständnisses von jenem der formalen Logik muss nun Hegels eigene Erklärung des Begriffs in den Fokus der Betrachtung kommen. Wie bereits erwähnt, bilden die Elemente „Allgemeinheit", „Besonderheit" und „Einzelheit" die wesentliche Grundstruktur aller logischen Zusammenhänge. Dies gilt auch für die Bereiche der Seins- und der Wesenslogik, deren „Wahrheit" die Logik des Begriffs ausmacht[417]. Allerdings sind im Begriff die einzelnen Elemente selbst so in sich differenziert, dass jedes von ihnen „unmittelbar nur aus und mit den anderen gefaßt werden"[418] kann und jedes „sosehr ganzer Begriff als bestimmter Begriff und als eine Bestimmung des Begriff"[419] ist. Wie werden auf diese für Hegel entscheidend spekulative Figur des Begriffes später nochmals zu sprechen kommen.

Wie oben erwähnt, ist es für Hegel ein entscheidender Fehler der formalen Logik, den Begriff nur als abstrakt Allgemeines zu verstehen, nichtsdestotrotz ist auch für Hegel die Allgemeinheit wesentliches Moment des Begriffs. Allerdings darf das Allgemeine seines Erachtens nicht im Sinne des Gemeinschaftlichen verstanden werden. Eine als Summe mehrerer Besonderer gedachte Allgemeinheit ist nur abstrakte Allgemeinheit. D. h. Hegel weist das alltagssprachliche Verständnis von Allgemeinheit als Produkt der Abstraktion von den Besonderheiten zurück, da eine solche Allgemeinheit nur eine „vermittelte", aber keine „Vermittlung" sei[420]. Eine abstrakte Allgemeinheit ist von anderem, von der Besonderheit, abhängig. Die wirkliche Allgemeinheit des Begriffs bestimmt Hegel dagegen zunächst als reine Selbstbezüglichkeit, als Identität mit sich selbst. Doch entgegen dem scheinbar Eindeutigen, dass eine solche, reine Allgemeinheit notwendigerweise unbestimmt bleiben muss, da jede Bestimmung eine Unterscheidung inkludiert und so scheinbar die Selbstbezüglichkeit der Allgemeinheit untergräbt, argumentiert Hegel, dass zur Allgemeinheit unumgänglich die Bestimmtheit dazugehört; ja, dass das Allgemeine gerade das Bestimmungsetzen erfordert, wobei es doch in der „Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit" des Konkreten „ungetrübt" erhalten bleibt und sich ohne ins „Werden" gerissen zu werden „kontinuiert"[421]. Wirkliche Allgemeinheit muss laut Hegel als Totalität verstanden werden, als Totalität, die nicht ohne

[417] Vgl. „Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seins und Wesens erwiesen hat, welche beide in ihn als in ihren Grund zurückgegangen sind, so hat er umgekehrt sich aus dem Sein als aus seinem Grunde entwickelt". (EPW, § 159 A, S. 304).
[418] EPW I, § 164 A, S. 314.
[419] WL II, S. 273.
[420] Vgl. ebd., S. 275.
[421] Vgl. ebd., S. 276.

„Bestimmtheit“ denkbar ist. Denn „reiner Selbstbezug“ ist nicht möglich ohne Bezug auf Bestimmtheit. Andernfalls bliebe ein solcher „Begriff“ notwendigerweise „leer“, oder wie Hegel sagt, das abstrakt Allgemeine – als das jeder Bestimmung Entgegengesetzte und damit scheinbar Bestimmungslose – ist ein Begriff, aber ein „begriffloser“[422], d. h. ein sinnloser.

Das Allgemeine ist laut Hegel auf zweifache Weise mit der Bestimmtheit verbunden: durch ein Scheinen „nach innen“ und durch ein Scheinen „nach außen“. Unter Zweiterem muss meines Erachtens die Bestimmtheit eines allgemeinen Begriffes durch einen anderen allgemeinen Begriff verstanden werden; das Allgemeine hat dadurch eine Besonderheit, „welche ihre Auflösung in einem höheren Allgemeinen hat“[423]. Bedeutend schwieriger scheint mir jedoch ein Verständnis des „Scheinens nach innen“. Meines Erachtens kann dieses „Scheinen“ anhand jener „Allgemeinen“ erklärt werden, die Hegel selbst als Beispiele anführt: „Leben, Ich, absoluter Begriff sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sondern Konkrete“[424]. Diese Allgemeinen sind nämlich solche, zu deren Wesen die Herausbildung von Besonderheiten gehört. Grundsätzlich gilt jedoch, dass Allgemeinheit nur allgemein ist in Verbindung mit Besonderheit. Auch dies könnte als „Scheinen nach innen“ verstanden werden, insofern als der Begriff der Allgemeinheit nur im Zusammenhang mit den von ihm vereinten Besonderheiten ist. Das Besondere stellt das Allgemeine erst dar. In der „Logik“ verweist Hegel in diesem Zusammenhang auf das Verhältnis von Gattung und Art. Die allgemeine Gattung ist „unverändert in ihren Arten“[425]. Erst in der Verschiedenheit der Arten ist die Allgemeinheit der Gattung, d. h. die Allgemeinheit – die reine Identität mit sich selbst – ist nur in der Differenz. Wie die Allgemeinheit die Besonderheit erfordert, verlangt jedoch auch die Besonderheit die Allgemeinheit, denn nur im Vergleich zu einem Allgemeinen sind die verschiedenen besonderen Bestimmungen die Bestimmungen eines Begriffs. Oder anders ausgedrückt, mehrere, unterschiedliche Bestimmungen wären gar nicht vergleichbar, ohne Bezug auf ein Allgemeines; damit wären die Bestimmungen aber keine Besonderen, weil keine in Beziehung Stehenden.

Erst in Bezug auf die Besonderheit klärt sich nach Hegel das Wesen wirklicher Allgemeinheit, denn „Das Allgemeine bestimmt sich“[426]. Es bestimmt sich als das

[422] Vgl. ebd., S. 284.
[423] Ebd., S. 278.
[424] Ebd., S. 279.
[425] Ebd., S. 280.
[426] Ebd., S. 281.

Gegenteil der Besonderheit, wird dadurch aber selbst zu einem der Besonderheit „koordinierten“ Besonderen. Daher macht nach Hegel ein abstrakter Begriff von Allgemeinheit, der diese nur als ein der Besonderheit Gegenüberstehendes versteht, die Allgemeinheit selbst zum Besonderen. In gewisser Weise bringt Hegel an dieser Stelle zwei unterschiedliche Begriffe von Allgemeinheit in Stellung, die allerdings jeweils nicht ohne den anderen zu denken sind. Denn jene der Besonderheit gegenübergestellte, koordinierte Allgemeinheit ist notwendigerweise einer Allgemeinheit subordiniert, die keine Form der Besonderheit ist. Diese „allgemeine“ Allgemeinheit versteht Hegel als Gattung, die „besondere“ Allgemeinheit ist bei ihm dementsprechend eine Art; eine Art, die der Art „Besonderheit“ gegenübersteht. Für unsere weiteren Überlegungen zum Verhältnis von „Begriff“ und „Subjektivität“ ist wichtig, dass es sich für Hegel bei den skizzierten Zusammenhängen nicht um eine reine Reflexionsform handelt, sondern diese Bestimmung der Allgemeinheit als Einheit von Besonderheit und Allgemeinheit, die wesentliche Bestimmung der Allgemeinheit „selbst“ ist. Die Negativität, d. h. die Bestimmung von sich in seinem Gegenteil, gehört grundsätzlich zu den Prinzipien Allgemeinheit und Besonderheit. Nur wenn folgender Hegelscher Gedanke in seiner vollen Bedeutung berücksichtigt wird, kann meines Erachtens der Bezug auf den „Begriff“ eine Klärung des Subjektivitätsbegriffes ermöglichen: „Das Allgemeine als der Begriff ist es selbst und sein Gegenteil, was wieder es selbst als seine gesetzte Bestimmtheit ist; es greift über dasselbe über und ist in ihm bei sich“[427]. Für Hegel macht es das Wesentliche des Begriffs, der das Allgemeine ist, aus, sich selbst zu bestimmen als die Einheit von sich und seinem Gegenteil. Diese Einheit bestimmt den Begriff als einen. Hegel verwendet dafür die Termini „Einzelheit“ oder „Einzelnes“[428]. Das Einzelne ist damit der ganze Begriff. Dies ist insofern wichtig, als Hegel selbst damit die Einteilung in Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit relativiert, wenn er betont, dass ein Festhalten an der strikten Unterscheidung der Bestimmungen eine zwar notwendige Leistung der Abstraktion ist, in Wahrheit jedoch jede Bestimmung „sich unmittelbar auflöst“[429] und in der Einzelheit „jenes wahre Verhältnis, die Untrennbarkeit der Begriffsbestimmungen“[430] gesetzt ist. Im einzelnen Begriff sind das Allgemeine und die Besonderheit vereint, aber auch als Gegensätzlichkeiten erhalten. Allerdings verwendet Hegel neben dem hier

[427] Ebd., S. 281.
[428] Meines Erachtens kann Düsing zugestimmt werden, dass diese beiden Begriffe bei Hegel „ohne Bedeutungsverschiebung“ ausgetauscht werden können. (Vgl. Düsing, Klaus, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Hegel-Studien, Beiheft 15, Bonn, 1976, S. 249.)
[429] Vgl. WL II, S. 298.
[430] Ebd., S. 299.

angesprochenen synthetischen Begriff der Einzelheit auch einen zweiten Einzelheitsbegriff[431]. Denn die Einzelheit ist „nicht nur die Rückkehr des Begriffs in sich selbst, sondern unmittelbar sein Verlust“[432]. Durch seine Einzelheit wird der Begriff zu einem Bestimmten, zu Einem unter Vielen. Hegel versteht das Einzelne auch als ein qualitativ Eines. Daher kann er sagen, das Einzelne sei ein „Dieses“, das sich ausschließend zu anderen verhielte[433].

Zum Strukturprinzip der Subjektivität macht den Begriff, für Hegel, jedenfalls seine dialektische Einheit. Ist das Selbstbewusstsein doch „der daseiende, also empirisch wahrnehmbare, reine Begriff, die absolute Beziehung auf sich selbst“, eine Beziehung, „welche als trennendes Urteil sich zum Gegenstande macht“[434]. Allerdings zeigt sich hier, dass Hegels Rede vom „Begriff“ als Prinzip der Subjektivität sich nicht nur auf den „formellen Begriff“, im Sinne der bisher behandelten Verbindung von „Allgemeinheit“, „Besonderheit“ und „Einzelheit“, bezieht, sondern vielmehr auf die Gesamtheit der „subjektiven Logik“, also auch auf „Urteil“ und „Schluss“ – ja, wie wir sehen werden, letztlich auch auf den Bereich der „Idee“.

Um die „Entwicklung“ des Begriffs – der die gesamte „Wissenschaft der Logik“ und im Speziellen der Abschnitt über die subjektive Logik gewidmet ist – nicht bei dem Begriff in seiner bisher skizzierten Form enden lassen zu müssen, muss Hegel aufzeigen, inwiefern auch der so betrachtete Begriff in gewisser Weise noch defizitär ist. Im Begriff befinden sich Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in einer „unmittelbaren Einheit“, wodurch ihr Unterschied „nur ein Schein“ ist[435]. Gesetzt, im Sinne von wirklich, werden die Unterschiede erst im Urteil, denn das Urteil ist „die am Begriffe selbst gesetzte Bestimmtheit desselben“[436]. Im Urteil wird die im Begriff implizit vorhandene Beziehung von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit explizit. Allerdings nennt das Urteil zwar diese Relation, kann sie aber nicht beweisen; dies gelingt erst im Schluss. Dieser auch für ein Verständnis von Hegels Subjektivitätsbegriff wichtige Zusammenhang von Begriff,

[431] Obwohl die beiden Begriffe von „Einzelheit“ bei Hegel scheinbar unvermittelt auftreten, ist der von Petra Braitling in Anlehnung an Vittorio Hösle erhobene Vorwurf, dass Hegel „ein dialektischer Übergang vom Begriff in das Urteil deshalb nicht gelingen konnte“, weil er von einer substantiellen Bestimmung von Einzelheit ausgeht“ (vgl. Braitling, Petra, Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte, Würzburg, 1991, S. 171) meines Erachtens nicht gerechtfertigt, da der Übergang zum Urteil auf einer grundlegenden Figur des Begriffs basiert und nicht allein auf dem Wesen der „Einzelheit“.

[432] WL II, S. 299.

[433] Vgl. ebd., S. 300.

[434] Vgl. ebd., S. 490.

[435] Vgl. ebd., S. 272.

[436] Ebd., S. 301.

Urteil und Schluss lässt sich meines Erachtens zunächst am besten anhand eines einfachen Beispiels erklären – wobei an dieser Stelle durchaus auch von einem rein formallogischen und nicht spekulativem Begriffsverständnis auszugehen ist. Im Begriff „Rose“ sind sowohl allgemeine (z. B.: „Pflanze“) als auch besondere („dornig“) Bestimmungen gesetzt. Das Element der „Einzelheit“ findet sich dabei sowohl in der „Einheit“ des einen Begriffs als auch in der einen, speziellen Rose, die am Begriff „teilhat“. Explizit werden diese Bestimmungen aber erst in Urteilen wie „Die Rose ist dornig“ oder „Diese Rose ist eine Pflanze“. Im Schluss „Weil alle Rosen dornig sind und diese Pflanze eine Rose ist, ist sie dornig“ werden die Bestimmungen nun so in Verbindung gesetzt, dass die implizit im Begriff „Rose“ enthaltenen Charakteristika („dornig“ und „Pflanze“) im Zusammenhang eines „Beweises“ stehen. Auch aus diesem Grund ist der Schluss für Hegel „das Vernünftige und alles Vernünftige“[437], denn der Vernunft gelingt es, die Begriffsbestimmungen in ihrem Zusammenhang zu verstehen. Vernunft ist in diesem Sinne bei Hegel Einsicht in die Notwendigkeit[438]. Indem etwa im Schluss das konkrete Einzelne anhand eines Besonderen (eines „Merkmals“, einer besonderen „Eigenschaft“) als einem Allgemeinen zugehörig erwiesen wird, erfolgt damit die „Wiederherstellung des Begriffes“[439]. Allerdings hat das Einzelne „in dieser Unmittelbarkeit eine unendliche Menge von Bestimmtheiten, welche zu seiner Besonderheit gehören, deren jede daher einen Medius Terminus für dasselbe in einem Schlusse ausmachen kann“[440], d. h. der Zusammenschluss des Einzelnen mit dem Allgemeinen ist von der Auswahl des als charakteristisch verstandenen Besonderen abhängig. „Der vernünftige Schluss dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung mit sich sich selbst zusammenschließt. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluß“[441]. Erst wenn der Mittelbegriff des Schlusses nicht ein mehr oder weniger willkürlich bestimmtes Besonderes ist, sondern sich aus dem Begriff selbst ergibt, kann von einem wirklich „vernünftigen Schluss“ gesprochen werden. Auch in Bezug auf den „vernünftigen Schluss“ ist Hegels Verständnis von „Logik“ wesentlich von jenem der traditionellen Logik zu unterscheiden. Zielt Hegel mit dieser spekulativen Figur doch auf eine zirkelförmige Begründungsstruktur, welche sich in obigem Zitat im Gedanken des sich mit sich selbst Zusammenschließens ausdrückt. Anhand des „beliebten vollkommenen

[437] EPW I, § 181, S. 331.
[438] Wobei Hegel durchaus auch Schlussformen, wie etwa den Analogieschluss, die nicht auf „notwendige“ Zusammenhänge verweisen, als Schlüsse anerkennt und ihre spekulative Bedeutung betont.
[439] WL II, S. 351.
[440] Ebd. S. 359.
[441] EPW I, § 182, S. 333.

Schlusses“ vom sterblichen Cajus, zeigt Hegel etwa, dass eine Trennung von Ober- und Schlusssatz eigentlich gar nicht möglich ist, da der Obersatz in Wahrheit ja auch vom Schlusssatz abhängt, denn „wäre Cajus zufälligerweise nicht sterblich, so wäre der Obersatz nicht richtig“[442]. Dies macht für Hegel das Defizit der formallogischen Reflexionsschlüsse aus, dass sie ihre impliziten Strukturen nicht berücksichtigen, ihre Inhalte beliebig auswählen und so ein „leerer Schein des Schließens“[443] sind, während in der „Vollendung des Schlusses“, worin „die objektive Allgemeinheit ebensosehr als Totalität der Formbestimmungen gesetzt ist“, der „Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten“[444] weggefallen ist.

Eine vollkommene, dass heißt auch die Struktur des Inhalts berücksichtigende Schlussfigur ist für Hegel der „disjunktive Schluss“, demzufolge, wenn A entweder B, C oder D ist und A B ist, A nicht C oder D ist. Hegel erläutert diese Schlussform derart, dass er A als einen Gattungsbegriff, B, C und D als die in ihrer Verschiedenheit diese Gattung bestimmenden Arten interpretiert. Wie bereits oben behandelt, versteht Hegel nun die Allgemeinheit als eine solche, die wesentlich aus den besonderen Arten besteht. Zugleich sind die Besonderen durch ihre Verschiedenheit voneinander Einzelne. Im Satz „A ist entweder B oder C oder D“ ist A „Allgemeines und in seinem Prädikate die in die Totalität ihrer Arten besonderte allgemeine Sphäre“[445] in der zweiten Prämisse „A ist aber B“ ist A „als Bestimmtes oder als eine Art“[446], im Schlusssatz „also ist A nicht C noch D“ ist A als „ausschließende einzelne Bestimmtheit“[447] gesetzt. Im Obersatz ist A ein Allgemeines, im zweiten Satz ein Besonderes und im Schlusssatz ein Einzelnes. Daher ist der von Hegel an diese Stelle gesetzte Gattungsbegriff für ihn Ausdruck jener oben ausgeführten Struktur des Begriffes, die an sich – implizit – immer von dem Zusammenhang von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit bestimmt ist, die aber erst im Schluss explizit wird. Wichtig ist dabei, dass A in allen drei Sätzen des obigen disjunktiven Schlusses Subjekt ist, sich insofern mit sich selbst zusammenschließt. Der Gedanke des sich selbst Zusammenschließens verweist bereits auf die Struktur der Subjektivität, die für Hegel mit dem Begriff des Zirkels in Verbindung steht.

[442] Vgl. WL II, S. 383.
[443] Ebd.
[444] Vgl. ebd., S. 400.
[445] WL II, S. 399.
[446] Ebd.
[447] Ebd.

II.VII.II. Der „Zirkel des Selbstbewusstseins“

Im Zuge einer Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie schreibt Hegel in der „Wissenschaft der Logik“:

> *„Aber lächerlich ist es wohl, diese Natur des Selbstbewußtseins – daß Ich sich selbst denkt, daß Ich nicht gedacht werden kann, ohne daß es Ich ist, welches denkt – eine Unbequemlichkeit und als etwas Fehlerhaftes einen Zirkel zu nennen,– ein Verhältnis, wodurch sich im unmittelbaren empirischen Selbstbewußtsein die absolute, ewige Natur desselben und des Begriffes offenbart, deswegen offenbart, weil das Selbstbewusstsein eben der daseinende, also empirisch wahrnehmbare, reine Begriff, die absolute Beziehung auf sich selbst ist, welche als trennendes Urteil sich zum Gegenstande macht und allein dies ist, sich dadurch zum Zirkel zu machen.“*[448]

Hegel greift damit Kants Überlegungen, wonach das „Ich“ sich grundsätzlich nicht begrifflich fassen lässt, auf, wendet sie aber ins Gegenteil. Während Kant die „gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet“[449], als eine solche versteht, um die man sich im Versuch des Erkennens des Ich „in einem beständigen Zirkel“[450] herumdreht, macht Hegel gerade diesen „Zirkel“ zum Element seiner Subjektivitätstheorie. Bei Kant liegt die „Unbequemlichkeit“[451] in Bezug auf das „Ich“ darin, dass jede „Erkenntnis“ vom Ich immer schon auf ein „Ich“ als Subjekt dieser Erkenntnis zurückgreifen, sich „seiner Vorstellung jederzeit schon“[452] bedienen muss[453]. Bemerkenswert ist Hegels erste „Bemerkung“ nach dem oben zitierten Verweis auf Kant. Hegel schreibt nämlich:

> *„Ein Stein hat jene Unbequemlichkeit nicht, wenn er gedacht oder wenn über ihn geurteilt werden soll, so steht er sich selbst dabei nicht im Wege; er ist der Beschwerlichkeit, sich seiner selbst zu diesem Geschäfte zu bedienen, enthoben; es ist ein Anderes außer ihm, welches diese Mühe übernehmen muß.“*[454]

Was Hegel damit sagen will, ist wohl, dass nicht vergessen werden darf, dass die Subjektivitätsthematik eine typisch menschliche ist, der seines Erachtens nur mit den Kategorien der Geistphilosophie beizukommen ist. Bei Kant[455], so die Hegelsche Kritik,

---

[448] Ebd. S. 490.
[449] Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft 2, Werkausgabe III, Frankfurt a. M., 1974, S. 344, A 345f, B 404.
[450] Ebd.
[451] Ebd.
[452] Vgl. ebd.
[453] „Erkannt“ werden kann das Ich nach Kant nur im Zusammenhang mit einer Form des Gegenstandsbewussteins, denn „durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird“ (ebd.).
[454] WL II, S. 490.
[455] Klaus Düsing betont in diesem Zusammenhang allerdings, dass Kant die „Möglichkeit des reinen Denkens seiner selbst“ nicht ausgeschlossen hat. Vgl. „Dieser Zirkeleinwand findet nicht, wie man geglaubt hat, seine Präfiguration in Kants Aussage, daß das Ich als Subjekt aller seiner Gedanken sich im ‚Zirkel’ um sich ‚herumdrehe’, wenn es etwas von sich aussage. Denn Kant wendet sich in seiner Kritik der rationalen

wird die Zirkelstruktur deswegen zum Problem, weil er das „Ich“ in Form einer sich in sich nicht unterscheidenden Vorstellung zu erhalten trachtet, während doch das sich sich selbst Entgegensetzen gerade „zur ureigensten Natur seines Begriffs“ gehöre[456] und man könne weder vom Ich noch von irgendetwas, auch nicht vom Begriff selbst, den mindesten Begriff haben, „insofern man nicht begreift und nur bei der einfachen, fixen Vorstellung und dem Namen stehen bleibt“[457]. Ein Verständnis dessen, was das „Ich“ ausmacht, ist demzufolge nur im Zusammenhang mit einer ausdifferenzierten Theorie des Begriffs möglich, einer Theorie, die, wie wir oben gesehen haben, die notwendige Verbindung von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit aufzeigt und auch die Figur des Schlusses, als der Explikation dieser Verbindung, berücksichtigt.

Neben der oben angesprochenen kritischen Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie beinhaltet die Hegelsche Subjektivitätstheorie auch einen – scheinbar – positiven Bezug auf Kant: Die Lehre von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption gehört für Hegel zu den „tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden“[458]. Kant hätte, so Hegel, die Einheit des „Ich denke“ als „Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht“[459], erkannt. Für Hegel ist primär dieser Kantische Gedanke wesentlich:

> *„Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde.“*[460]

Erst durch die Einheit der Apperzeption wird das „in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt“[461], d. h. erst im Selbstbewusstsein werden vielen Vorstellungen verbunden, die mannigfaltigen Sinneseindrücke zu einem „Objekt“ zusammengefasst. Für Hegel heißt das, dass nach Kant das „Ich denke“ gegenstandskonstitutiv ist und damit auch das Objekt selbst „setzt“. Allerdings begeht

---

Psychologie gegen die Möglichkeit, durch reines Denken die Existenz des denken Ich zu erkennen, d. h. Erkenntnis liefernde Prädikate von ihm auszusagen; er skizziert hier einen Zirkel im Beweis, nicht in der Definition des denken Ich; Kant wendet sich also nicht gegen die Möglichkeit des reinen Denkens seiner selbst, die er in der Auflösung der Paralogismen gerade ausdrücklich konzediert mit den Aussagen, das Ich denke sich immer als Subjekt seiner Gedanken als einfach Subjekt, als numerisch Eines usf.“ (Düsing, Klaus, Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung, in: Eley, Lothar (Hg), Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, S. 45f).

[456] Vgl. WL II, S. 491.
[457] Vgl. ebd., S. 490.
[458] Ebd., S. 254.
[459] Ebd.
[460] Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft 1, Werkausgabe III, Frankfurt a. M., 1974, S. 140, B 138.
[461] Ebd., S. 141, B 139.

Hegel an dieser Stelle wohl ein grundlegende „Fehlinterpretation“, wenn er Kants Konzept der transzendentalen Apperzeption im Sinne seiner, Hegels, Subjektivitätstheorie versteht und daraus ableitet, dass das Subjekt sich im Denken auf sich selbst bezieht, da die Objekte seines Denkens von ihm selbst erst hervorgebracht wurden. Denn auch wenn für Kant die ursprüngliche Apperzeption den Gedanken des Objekts erst hervorbringt, so tut sie dies doch nur in der Zusammenfassung vorausgehender Anschauungen, ist also gerade nicht im Sinne Hegels „selbst setzend“, sondern auf anderes angewiesen. Aus seiner Perspektive betrachtet setzt Hegel mit dem Schluss, dass wenn durch die ursprüngliche Einheit der Apperzeption das Objekt erst zum Objekt wird, sich das Subjekt im Objekt auf sich selbst bezieht, zwar den Kantischen Gedanken der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption konsequent fort, verlässt damit aber zugleich das Fundament der Kantischen Philosophie. Für ein Verständnis der Hegelschen Subjektivitätstheorie ist dieses „Missverständnis“ der Kantischen Theoriebildung jedenfalls wichtig.

In Zuge der Ausführungen zum Hegelschen Begriffsverständnis habe ich zunächst die Gleichsetzung von „Allgemeinheit“ mit „reiner Selbstbezüglichkeit“ erwähnt. Dies gilt ganz besonders in Bezug auf die Allgemeinheit der Subjektivität. Der Begriff „Ich“ verweist unmittelbar auf sich, auf das Subjekt selbst, ohne eine weitere Bestimmung zu inkludieren. Zugleich ist der reine Selbstbezug des „Ich“ so allgemein, dass mit dem „Ich-Sagen“ die scheinbar merkwürdige Tatsache verbunden ist, dass jeder zu sich „Ich“ sagen kann.

Wie die Allgemeinheit eines Begriffes nicht denkbar ist ohne Verweis auf die besonderen Bestimmungen, die sie umfasst, so ist auch das Wesen von Subjektivität als Selbstbezug nicht fassbar ohne Gegenstandsbewusstsein. Das Subjekt „Ich“ steht immer in Verbindung mit einem Objekt. Im Bezug auf die Allgemeinheit des Begriffs spricht Hegel, wie erwähnt, vom „Doppelschein“, dem „Scheinen nach innen“ und dem „Scheinen nach außen“[462]. Eine solche Figur des „Doppelscheins“ kann meines Erachtens auch für die Theorie der Subjektivität hilfreich sein. Steht doch auch die Allgemeinheit des Selbstbezugs des Subjekts in einer zweifachen Beziehung mit der Besonderheit. Zum einen „nach außen“, da das Selbstbewusstsein nur in Verbindung mit einem Gegenstandsbewusstsein auftritt[463], zum anderen „nach innen“, da der Selbst-Bezug mit einer Selbstobjektivierung verbunden ist, die das selbstbezügliche Ich in ein

[462] Vgl. WL II, S. 278.

[463] Im Sinne wie Kant das Ich als „transzendentales Subjekt der Gedanken“ versteht, das „nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird“ (Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft 2, a.a.O., S. 344, A 345, B 404).

reflektierendes Ich und ein reflektiertes Selbst unterteilt. Das selbstbezügliche Ich macht sich selbst zum Gegenstand, wie die Allgemeinheit des Begriffs aus sich heraus die Besonderheit der Bestimmungen verlangt. Wie beim Begriff erscheint auch bei der Theorie der Subjektivität die Dialektik von Sub- und Koordination von Allgemeinheit und Besonderheit beziehungsweise von Ich und Selbst. Einerseits ist das Ich dem Selbst koordiniert, als es sich diesem gegenüberstellt, andererseits besteht eine Form der Subordination, da das Ich, als selbstbezügliches, als „Subjekt-Objekt" die Gegenüberstellung von Ich und Selbst überschreitet. Der Selbstbezug des Ich wird damit zur Einheit von Fremdbezug und Selbstbezug (als Gegenteil des Fremdbezugs verstanden). Subjektivität ist in diesem Sinne für Hegel eine zirkelförmige Struktur des notwendigen Verweisens von Selbstbezug und Fremdbezug, die nicht anders möglich ist, als als Einheit ihrer eigenen Differenziertheit.

Zugleich ist das Ich „als die sich auf sich beziehende Negativität Einzelheit (…) individuelle Persönlichkeit"[464]. Mit der Allgemeinheit des „Ich" ist auch die Subjektivität, als Verweisen auf die Besonderheit des Einzelnen, verbunden.

Allerdings darf der oben erwähnte Begriff der Subjekt-Objekt-Einheit bei Hegel, wie Düsing es etwa formuliert, nicht im Sinne einer symmetrischen und insofern statischen Identität verstanden werden, vielmehr begreift Hegel Subjektivität als dynamische „dialektisch sich selbst wissende Einheit dieser Bestimmungen"[465]. Denn der „Begriff, indem er wahrhaft seine Realität erreicht hat, ist dies absolute Urteil, dessen Subjekt als die sich auf sich beziehende negative Einheit sich von seiner Objektivität unterscheidet und das Anundfürsichsein derselben ist"[466]. Erst eine über die Objektivität „übergreifende Subjektivität"[467] ist für Hegel wirkliche, unendliche Subjektivität.

Ein weiterer wichtiger Punkt der Hegelschen Subjektivitätstheorie ist die Gegenüberstellung von „Subjektivität" und „Substanz". Schon in der „Phänomenologie des Geistes" formulierte Hegel die Aufforderung, das Wahre als „Subjekt", nicht als „Substanz" aufzufassen[468], für die Logik gilt dieser Anspruch in besonderer Weise. Er

[464] WL II, S. 253.
[465] Düsing, Klaus, Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung, a.a.O., S. 43. Für Düsing unterscheidet sich hierin Hegels Subjektivitätsverständnis von jenem Fichtes und Schellings (vgl. ebd., S. 42f).
[466] WL II, S. 466.
[467] Vgl. EPW I, § 215 A , S. 373.
[468] PhG, S. 23.

zeigt sich unter anderem in der Auseinandersetzung mit der Substanz-Theorie Spinozas[469]. Wichtig scheint mir dabei zu sein, dass Hegel zu zeigen versucht, wieso die Kategorie der „Substanz" für ein Erfassen des Absoluten unzureichend ist, obwohl der Substantialitätsbegriff ein „notwendiger Standpunkt"[470] am Weg zur Erkenntnis des Absoluten ist. Der Terminus „Substanz" bezeichnet für Hegel „das Absolute, das an und fürsich seiende Wirkliche" und die „absolute Macht"[471]. Die „Substanz" ist „causa sui". Als das allem Sein als Totalität aller Bestimmungen zugrunde Liegende ist die Substanz auch die „Notwendigkeit", die das Sein aller Dinge, ihrer Akzidenzien, bestimmt – daher spricht Hegel von der „absoluten Macht" der Substanz. Gegenüber den Akzidenzien ist die Substanz sowohl die Summe und der Ursprung aller Bestimmungen – die „Totalität der Akzidenzien"[472] – als auch die Negativität dieses Äußerlichen, „nach welcher das Wirkliche als Unmittelbares nur ein Akzidentelles ist"[473]. Mit dem Begriff der „Substanz" ist der Gedanke verbunden, dass diese das eigentlich Wirkliche ist, während die „Akzidenzien" ihre Wirklichkeit nur durch die Substanz erhalten, die die Ursache der Existenz der Akzidenzien ist. Zugleich ist die Substanz nur als Substanz der Akzidenzien Substanz, hat nur in diesen ihre Wirklichkeit. Meines Erachtens liegt hierin für Hegel das entscheidende Manko der Substanz-Kategorie: Obwohl mit „Substanz" eigentlich „das Sein, das ist, weil es ist"[474] bezeichnet wird, ist die Substanz „nicht Substanz als Substanz"[475]. Explizit wird die gegenseitige Abhängigkeit von Substanz und Akzidenz für Hegel im „Kausalitätsverständnis", das die Substanz als „Ursache" der Akzidenzien zeigt. Mit der Bestimmung des Verhältnisses von Substanz und Akzidenzien als Ursache-Wirkung-Relation ist aber auch die Aufteilung in zwei Substanzen verbunden, da damit „eine andere Substanz vorhanden, auf welche die Wirkung geschieht"[476]. Bereits daran zeigt sich für Hegel das prinzipielle Defizit der Kategorie der „Substanz", da sie gerade nicht leisten kann, was sie zu versprechen scheint, die Bestimmung des Absoluten als selbst begründete Einheit. Denn als Ursache der Akzidenzen hat die Substanz „die Wirklichkeit, die sie als Ursache hat, nur in ihrer Wirkung"[477]. Daher ist nicht nur die Wirkung von der Ursache abhängig, sondern auch die Ursache von der Wirkung, beide

[469] Vgl. u. a. EPW I, § 151 Z, S. 295ff, WL II, S. 195-200, S. 249-251 sowie VGP III, S. 157-197.
[470] WL II, S. 249.
[471] Vgl. ebd., S, 246.
[472] EPW I, § 151, S. 294.
[473] Ebd., § 150, S. 294.
[474] WL II, S. 219.
[475] Ebd., S. 222.
[476] EPW I, § 154, S. 300.
[477] WL II, S. 224.

bestimmen sich gegenseitigseitig. Als „Wahrheit“ des scheinbar kausalen Verhältnisses von Ursache und Wirkung bestimmt Hegel in der Folge die „Wechselwirkung“, in der der „reine Wechsel mit sich selbst“[478] erfolgt, sich die Ursache in der Wirkung selbst bestimmt. In dieser Selbstbestimmung zeigt sich für Hegel, dass das Absolute nicht in Form einer wesentlichen Substanz, als Grundlage unwesentlicher Akzidenzien denkbar ist, sondern vielmehr nur als Prozess der Selbstsetzung, als sich selbst bestimmende Subjektivität. Während die Kategorie der „Substanz“ als Teil der Wesenslogik auf etwas den einzelnen Dingen zugrunde Liegendes hinweist – ist das Wesen doch „wesentlich Grund“[479] –, betont die Kategorie der „Subjektivität“ als Kategorie der Begriffslogik, dass das Absolute das Einzelne aus sich heraus hervorbringt, sich entwickelt und nicht in Anderes übergeht[480].

II.VII.III. Die Idee – Einheit von Begriff und Objektivität

Ich habe ganz zu Beginn dieses Abschnitts über das Thema der Subjektivität in der Hegelschen Logik darauf verwiesen, dass auch in dem die spekulative Logik abschließenden Teil über die „Idee“ das Thema der Subjektivität wesentlich ist. Dort, in der „Idee“, findet sich Hegels Prinzip absoluter Subjektivität. Ist die „entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit“ der Idee doch, „daß sie als Subjekt (…) ist“[481].
Wesentliche Bestimmung der „Idee“ ist für Hegel ihr Sein als „absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität“[482], aber als dynamische Einheit – als „Prozess“[483] –, da sie sich selbst bestimmende Identität ist. In der Objektivität erkennt die (absolute) Subjektivität der Idee die von ihr selbst hervorgebrachten Begriffsbestimmungen und damit sich selbst. Die Idee ist aber auch „Prozess“, weil sie sich „über verschiedene Realisationsstufen zu immer höheren Graden der Selbstsetzung und der Selbsterkenntnis vervollkommnet“[484], diese „Realisationsstufen“ sind die Idee des Lebens, die Idee des

[478] EPW I, § 157, S. 302.
[479] Vgl. ebd., § 121 A, S.248.
[480] Vgl. ebd., § 161, S. 308.
[481] Ebd., § 213 A, S. 368.
[482] Ebd., § 213, S. 367.
[483] Vgl. ebd., § 215, S. 372.
[484] Vgl. Schäfer, Rainer, Hegels Ideen Lehre und die dialektische Methode, S. 245, in: Koch, Anton Friedrich, Schick, Friederike (Hg), Klassiker Auslegen. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Berlin, 2002, S. 243-264

Erkennens (als Einheit der Idee des Wahren und der Idee des Guten)[485] und die absolute Idee. Meines Erachtens können die „einzelnen Ideen“ als unterschiedliche Weisen der Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Objektivität verstanden werden. Dies zeigt sich besonders, wenn man die „Idee des Wahren“ und die „Idee des Guten“ gegenüberstellt. Während es der für die „Idee des Wahren“ zentralen erkennenden Intelligenz „nur darum zu tun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie ist“, so geht der im Mittelpunkt der „Idee des Guten“ stehende Wille darauf aus, „die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein soll“[486]. Im Erkennen wird die Objektivität als Vor-Gegebenes verstanden, dem sich Aussagen der Erkenntnis anzugleichen haben. Für das Erkennen ist die Wirklichkeit eine von ihm zunächst unabhängige Sphäre, die das Erkenntnissubjekt erst im Erkenntnisvorgang mithilfe seiner begrifflichen Mittel „erfasst“. Indem das Subjekt aber Aussagen über die erkannte Wirklichkeit macht, überschreitet es selbst seinen Ausgangspunkt, wonach die Objektivität eine begrifflose ist. Im wissenschaftlichen „Beweis“ etwa wird der Gesetzmäßigkeit des Begriffes Relevanz auch für die Wirklichkeit zugeschrieben. Im Erkennen wird sich das Subjekt selbst Gegenstand, in dem es erkennt, dass es „seine“ Bestimmungen sind, die es an die gegebene Wirklichkeit heranbringt und diese dadurch erst zum „Objekt“ macht. Mit ihrem Resultat, dass das Allgemeine in seiner Wahrheit ein dem Subjekt Immanentes ist, geht die Idee des Wahren in die Idee des Guten über, wo es darauf abzielt, „die vorgefundene Welt nach seinem Zwecke zu bestimmen“[487]. Mit der Idee des Guten ist seitens des Subjekts das Ziel verbunden, sich eine Wirklichkeit nach seinen Begriffen zu setzen. Die bestehende Wirklichkeit ist für das Subjekt der praktischen Idee nur eine zu verändernde, an sich aber nichtige Sphäre, die ihm als „unüberwindliche Schranke“[488] gegenübersteht. Damit muss aber jeder Versuch der Verwirklichung des Guten scheitern, weil seine Realisation nur im Bereich der prinzipiell nichtigen Wirklichkeit erfolgen kann. Während in der theoretischen Idee des Guten das Subjekt sich als unbestimmte Allgemeinheit versteht, der die Wirklichkeit ihre „Erfüllung“[489] gibt, ist es sich in der praktischen Idee des Guten selbst

[485] Zur Einheit der Ideen des Wahren und des Guten als Idee des Erkennens vgl. Burbidge, John W., Das Erkennen und der endliche Geist, in: Koch, Anton, Friedrich, Oberauer, Alexander, Utz, Konrad (Hg), Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“, Paderborn, 2003, S. 211-221
[486] Vgl. EPW I, § 234 Z, S. 386.
[487] Ebd., § 233, S. 386.
[488] WL II, S. 545.
[489] Der von Hegel in diesem Zusammenhang (vg.: ebd., S. 545) benützte Begriff der Erfüllung kann meines Erachtens durchaus auch „wortwörtlich“ verstanden werden; insofern als Hegel die Objektivität dabei als jene Instanz begreift, die der aufnehmenden Allgemeinheit des erkennenden Verstehens ihre Inhalte gibt, das allgemeine Denken also „füllt“.

der Ort der wahrhaften Bestimmung. Beide Ansätze sind jedoch aus Hegelscher Perspektive unzureichend, weil sie an der Dichotomie von Subjektivität und Objektivität festzuhalten trachten. Erst in einer Synthese dieser beiden Ansätze – der Objektivität als „Erfüllung" gebende Wirklichkeit und des Subjekts als zwecksetzende Instanz – kann für Hegel die absolute Subjektivität der absoluten Idee erreicht werden. Denn in der absoluten Idee ist der „freie subjektive Begriff" als „Person undurchdringliche, atome Subjektivität", aber nicht „ausschließende Einzelheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen" und hat als Persönlichkeit „in seinem Anderen seine eigene Objektivität zum Gegenstande"[490]. Dies sind meines Erachtens die wesentlichen Bestimmungen absoluter Subjektivität bei Hegel: Sie ist selbstständige und autonome Einheit und zugleich „Erkennen", d. h. die Fähigkeit aufzunehmen, hat aber ihre eigene Objektivität zum Gegenstand, ist sich demzufolge auf bestimmte Weise selbst Gegenstand. Darin überschreitet die absolute Subjektivität der absoluten Idee die Dichotomie von Subjektivität und Objektivität.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Subjektivität bei Hegel grundsätzlich für eine nach dem Muster des Begriffs erfolgte Ausdifferenzierung der Begriffselemente Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit steht, die Subjektivität aber erst in dem mit dem Konzept der „Idee" verbundenen Überwinden der Differenz zwischen der Subjektivität, im engeren Sinne, und der von der Subjektivität selbst gesetzten Objektivität zur vollständigen Entfaltung gelangt. In diesem Sinne heißt es in der Anmerkung zu § 213 der „Enzyklopädie", ihre „entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit" erreiche die Idee als „Subjekt und so als Geist"[491]. Als Geist, dessen Substanz die Freiheit ist, „d. h. das Nichtabhängigsein von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen"[492] und die Selbstverwirklichung.[493]

Der Begriff des Geistes verweist uns auch im Kontext der logischen Überlegungen Hegels zur Subjektivität nochmals auf die bereits früher ausgeführte Hegelsche Differenzierung von griechisch-antikem und christlichem Denken. Entwickelte laut Hegel doch, wie zitiert, die griechische Welt „den Gedanken bis zur Idee", die christlich-germanische Welt hingegen zum Geist[494]. Im Geist erhält die Idee ihre „wahrhafte Wirklichkeit"[495], da für

[490] Vgl. ebd., S. 549.
[491] Vgl. EPW I, § 213, S. 368.
[492] EPW III, § 382 Z, S. 26.
[493] Zugleich darf meines Erachtens bei einer Betrachtung der Hegelschen Logik nicht vergessen werden, dass auch die „absolute Idee" nicht nur als Abschluss – der gesamten Denkbewegung der Logik – zu verstehen ist. Steht am Ende der Logik doch der freie „Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen" (WL II, S. 573), d. h. für Hegel „Natur" zu werden.
[494] Vgl. VGP I, S. 123f.
[495] Vgl. EPW I, § 213, S. 368.

Hegel, wie wir in seiner Erörterung des Christentums gesehen haben, die Realisierung der Idee in einem wirklichen Subjekt zu den wesentlichen Charakteristika des Geistes gehört und zugleich die Wahrheit dieses einen Subjekts in seiner Beziehung auf die Allgemeinheit liegt; sich die Subjektivität erst in der Allgemeinheit des Geistes entfaltet, diese Entfaltung aber nur als Akt der Freiheit – und wie die Auseinandersetzung mit dem Subjektivitätsbegriff gezeigt hat – als Form der Selbstbestimmung sinnvoll zu denken ist. Entscheidend ist dabei aber, dass die für die freie Entscheidung grundlegende Selbstbestimmung auch die Fremdbestimmung, d. h. den Bezug auf die Andersheit erfordert. Auch dies ist eine Konsequenz der logischen Überlegungen zur Subjektivität. Wirkliche Subjektivität ist nur als dialektische Einheit dieser zwei gegensätzlichen Prinzipien denkbar. Die Entfaltung der Subjektivität des Geistes erfordert den Fremd- und den Selbstbezug des Subjekts und darf daher keines der beiden Prinzipien übergehen.

II.VIII. Naturwissenschaft – im Besonderen das Allgemeine finden

Wie bereits erwähnt, zählt die moderne Naturwissenschaft für Hegel sowohl zu den zentralen „Interessen" der Neuzeit als auch zu den prägenden Elementen des „europäischen Geistes". Denn in Europa, so Hegel, habe der Geist „das Selbstzutraun der Vernunft, die alles erfasst, umbildet, sich in allem zu vergegenwärtigen strebt"[496].

Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, dass es ein Kennzeichen der „Idee des Erkennens" ist, ihre eigene Voraussetzung – das Verständnis des zu Erkennenden als einem empirisch vorgefundenem und in sich abgeschlossenem Objekt – notwendigerweise überschreiten zu müssen. Wer die Natur erkennen möchte, muss sie zunächst betrachten, wie sie ihm begegnet, muss „von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen, wie sie sind"[497]. Doch zugleich verwandelt der Erkennende die Qualitäten der und die Relationen zwischen den natürlichen Objekten in Allgemeinheiten, übersetzt die empirischen in gedankliche Zusammenhänge. Damit scheint das naturwissenschaftliche Erkennen aber „unmittelbar das Gegenteil von dem zu bewirken", was es beabsichtigt: „Nämlich wir wollen die Natur erkennen, die wirklich ist, nicht etwas, das nicht ist; statt sie nun zu lassen und sie zu nehmen, wie sie in Wahrheit ist, statt sie wahrzunehmen, machen wir etwas ganz anderes daraus. Dadurch, daß wir die Dinge denken, machen wir sie zu etwas Allgemeinem[498]". Aber obwohl der Erkennende mit der Verwandlung der Dinge in „etwas Allgemeines" die Natur zu „etwas ganz anderem" macht, ist dieses Allgemeine der Erkenntnis für Hegel kein der Natur aufoktroyiertes Äußeres. Vielmehr zeigt es „den Gedanken, die innere Vernünftigkeit"[499] in der Welt[500]. Was das Erkennen negiert, indem es die Einzelheit der

[496] Vgl. VPsG, S. 37.
[497] EPW II, § 246 Z, S. 16.
[498] Ebd.
[499] EPW III, § 394 Z, S. 63.
[500] Allerdings, das muss an dieser Stelle erwähnt werden, genügt die von der Naturwissenschaft erreichte „Allgemeinheit" für Hegel diesem Anspruch, die „Vernünftigkeit" der Welt zu zeigen, notwendigerweise nicht, da sie seinem Verständnis zufolge nur „abstrakte" Allgemeinheit ist, die die unter ihr subsumierten Besonderheiten als ihr externe Objekte auffasst und nicht zu einer – in der spekulativen Naturphilosophie zu erreichenden – Einheit der Bestimmungen kommen kann.
Zur Verhältnisbestimmung von Naturphilosophie und empirischer Wissenschaft und zur Diskussion um die Frage, ob und wieweit Hegels Interpretation des naturwissenschaftlichen Allgemeinen zutreffend ist, vgl. u. a. Wahsner, Renate, Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208). Zu Hegels Bestimmung der Betrachtungsweisen der Natur, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XXXIV/2002, Wien, 2002, S. 101-142; dies., Formelle und konkrete Einheit. Hegels Begriff des physikalischen Gesetzes, in: Posch, Thomas, Marmasse, Gilles (Hg), Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen, Frankfurt a. M., 2005, S. 17-37.; De Vos, Lu, Die Idee des Erkennens in Hegels Wissenschaft der Logik, in: Neuser, Wolfgang (Hg), Naturwissenschaft und Methode in Hegels Naturphilosophie, Würzburg, 2009, S. 21-38; Rinaldi, Giacomo, Über das Verhältnis der dialektischen

endlichen Gegenstände zugunsten der Allgemeinheit des Gesetzes verneint, ist selbst ein Negatives: „die Negation der Einzelheit ist als Negation des Negativen die affirmative Allgemeinheit, die den Bestimmungen Bestehen gibt“[501]. Erst im allgemeinen Gesetz erhalten die einzelnen Gegenstände eine in gewisser Weise über ihre endliche Existenz hinausgehende Realität. Aber die Allgemeinheit ergibt sich nicht einfach aus den Dingen selbst, sondern wird von der denkenden Vernunft an die Gegenstände hervorgebracht – ohne deswegen aber nur subjektiver Natur zu sein. Denn wenn Hegel davon spricht, dass der Geist in der Natur „sein eigenes Wesen, d. i. den Begriff“[502] finde, dann ist damit zweierlei gesagt: Zum einen eben, dass das Finden des die Einzelheit der natürlichen Dinge transzendierenden Begriffes eine Leistung des Geistes ist, zum anderen aber auch, dass es sich dabei um einen Prozess des Hervor-Bringens – in Sinne beider möglichen Interpretationen des Begriffs – handelt.

Wie kommt die moderne Vernunft aber zu dem angesprochenen „Selbstzutraun“, in der Welt ihre eigenen allgemeinen Gesetze finden zu können, d. h. darauf zu bauen, dass die Gesetze des Denkens auch für die Natur von Relevanz sind? Warum „fürchtete“ der denkende Geist sich in der Neuzeit laut Hegel nicht mehr von der Äußerlichkeit der Natur[503] und fand sogar „Freude“ an der (forschenden) Beschäftigung mit derselben[504]? Meines Erachtens spielt für Hegel in diesem Kontext das christliche Menschen- und Weltbild eine entscheidende Rolle. Dies zeigt sich etwa in den „Vorlesungen über die Naturphilosophie“. Mit der Reflexion auf den oben und auch bereits im Abschnitt über die logische Idee skizzierten Prozess des Erkennens ist die Frage nach der Existenz einer den einzelnen Naturgegenständen zugrunde liegenden und potentiell hervorzubringenden Allgemeinheit verbunden. Daher ist für Hegel ein Verständnis der Natur und ihrer möglichen Erkenntnis mit dem, wie bereits zitiert, den Abschluss der Logik bildenden „Entschluss“ der Idee, „sich als Natur frei aus sich zu entlassen“[505], verbunden, da die Natur nicht so eines ist, „wozu die Idee hinzutritt, denn die Bestimmung der Natur liegt in der Idee selbst, aber es ist die Idee, die von sich aus zu der Gestalt, die die Natur ist,

---

Methode zu den Naturwissenschaften in Hegels absolutem Idealismus, in: Neuser, Wolfgang (Hg), Naturwissenschaft und Methode in Hegels Naturphilosophie, Würzburg, 2009, S. 39-57.

[501] EPW II, § 246 Z, S. 22.

[502] Ebd., S. 23.

[503] Vgl. VPG(22/23), S. 514.

[504] Vgl. VPN(25/26), S. 25.
Wohl in diesem Sinne spricht Hegel im Rahmen der Philosophie des subjektiven Geistes auch von einem die Europäer bestimmenden „Durst nach Erkenntniß“ (vgl. VPsG, S. 37.)

[505] EPW I, § 244, S. 393.

fortgeht“[506]. Dieser Gedanke der sich selbst im Medium ihrer Andersheit, der Endlichkeit der Natur, realisierenden Idee ist aber für Hegel nicht nur das Ergebnis der Denkbewegung der spekulativen Logik, sondern auch eine entscheidende Denkfigur des Christentums, das im Gottesbegriff der Trinität ein ganz spezifisches Bild des Unendlichen transportiert: „Das wahrhaft Unendliche ist aber diß, sich zu bestimmen. Diß ist dem Menschen zu Bewußtseyn gekommen.“[507] Der christliche Gott steht der Endlichkeit nicht gegenüber, sondern verwirklicht sich in ihr und repräsentiert – in der Gestalt des Gottessohnes – die „wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine“[508]. Gemäß christlichem Verständnis ist es ein „ewiger Ratschluß Gottes, die Welt zu erschaffen“, erinnert Hegel und erläutert im Folgenden: „Ratschluß ist nicht Moment, ewig aber heißt: es liegt in seinem Begriffe selbst“[509]. Aus diesem Verständnis heraus begegnet der vom Christentum entscheidend geprägte „europäische Geist“ der Natur mit jenem bereits angesprochenen „Selbstzutraun“ in ihr, die Gesetze der Vernunft wieder zu finden beziehungsweise das „Allgemeine in dem Besonderen zu erkennen“, wonach, so Hegel, die Physik strebe[510].

[506] VPN(25/26), S. 23.
[507] Ebd.
[508] VPR II, S. 184.
[509] Vgl. VPN (25/26), S. 24.
[510] Vgl. ebd., S. 10.

II.IX. Subjektivität – die Freiheit im „europäischen Sinne“

Dem Begriff der Subjektivität kommt, wie wir gesehen haben, sowohl in Hegels Überlegungen zu den Grundlagen des europäischen Menschenbildes im Denken der griechischen Antike als auch vor allem in Hegels Reflexionen über die historische Bedeutung des Christentums – besonders des protestantischen Christentums – zentrale Bedeutung zu. Die große Relevanz der Subjektivität für ein Verständnis der europäischen Moderne aus Hegelscher Perspektive zeigt sich aber auch im Kontext der Hegelschen Überlegungen zur Moralität.

Denn wie bereits eine Lektüre der ersten Paragraphen des Moralitätskapitels der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ zeigt, kann Hegels viel debattierte Moralitätskritik auch als Auseinandersetzung mit dem Subjektivitätsprinzip gelesen werden. Deutlich wird diese unter anderem durch die Anmerkung Hegels zu § 108:

> *„Das Moralische ist zunächst nicht schon als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte bestimmt, (...), sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl als des Unmoralischen, der auf der Subjektivität des Willens beruht.“*[511]

Dieses originelle Moralitätsverständnis[512] Hegels wird meines Erachtens bei einer Auseinandersetzung mit dem entsprechenden Abschnitt der „Grundlinien“ leicht übersehen, ist aber für ein Verständnis der grundlegenden Überzeugung Hegels, wonach ein Festhalten am moralischen Standpunkt zu unüberwindbaren Problemen führt und daher ein Fortgang zur Sittlichkeit notwendig ist, unumgänglich[513].

Wie an so vielen Stellen des Hegelschen Systems zeigen sich auch bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Moralität die besonderen Schwerpunkte des betreffenden Abschnittes besonders am Beginn und am Ende desselben. Der Begriff der Subjektivität taucht auffälligerweise sowohl beim Übergang vom Recht zur Moralität als auch bei jenem von der Moralität zur Sittlichkeit an prominenter Stelle auf.

---

[511] GPR, § 108 A, S. 207.

[512] Laut Gabriel Amengual kann die Moralität bei Hegel aufgrund des prinzipiellen Ansatzes „eine Moralität (im Sinne von Pflichten- und Tugendlehre) nicht sein (…) Was hier geleistet werden kann und geleistet wird, ist die Formulierung der formellen Grundsätze der Morallehre“. Die angesprochenen Grundsätze sieht Amengual bei Hegel in einem „dreifachen Recht des Willens“; dem „Recht der Einsicht in Ansehung der Handlung“, dem „Recht der Besonderheit auf das Wohl“ und dem „Recht der Einsicht in das Gute“. (Vgl. Amengual, Gabriel, Moralität als Recht des subjektiven Willens, in: Hegel-Jahrbuch 1987, Bochum, 1987, S. 207-215).

[513] Werden die entsprechenden Aussagen jedoch ignoriert und ein dem Hegelschen nicht adäquater Moralitätsbegriff als Grundlage einer Lektüre der GPR herangezogen, dann muss dies ohne Zweifel zu einem grundlegenden Missverständnis der Intentionen Hegels führen. In diesem Kontext hat Schnädelbach daher wohl nicht ganz Unrecht, wenn er schreibt „die abfälligen Urteile über das Moralitätskapitel hängen somit meist mit für die GPR unerfüllbaren Erwartungen zusammen“. (Vgl. Schnädelbach, Herbert, Hegels praktische Philosophie, Frankfurt a. M., 2002, S. 220) .

Worin die realphilosophische Bedeutung der „Subjektivität“ liegt, beschreibt Hegel im ersten Paragraphen des Moralitätskapitels:

> *„Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern für sich unendlich ist. Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seiende Identität gegen das Ansichsein und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die Person zum Subjekte.“*[514]

Bereits in der Person, d. h. im Bereich des Rechts ist der Wille unendlich, d. h. frei. Aber erst in der Sphäre der Moralität ist er es auch für sich selbst. Hier erlebt der Wille seine eigene Unendlichkeit, in dem er sich mit sich selbst auseinandersetzt. Einer „Person“ werden Rechte zugestanden, ein Subjekt gesteht sich selbst Freiheit zu. Mit der Moralität wird die Subjektivität zur „Bestimmtheit des Begriffs“[515] und die abstrakte Allgemeinheit des Rechts überwunden. Obwohl bereits die Begriffe des Rechts die Bestimmungen der Freiheit verkörperten, erlangt die Freiheit erst mit der Subjektivität Wirklichkeit. In der Subjektivität wird die an sich im Recht schon vorhandene Freiheit auch für sich existierend. Denn „nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder an sich seiende Wille wirklich sein“[516].

Mit dem Für-sich-Werden der Freiheit in der Subjektivität tritt in der Rechtsphilosophie die Differenz von moralischem Subjekt und Wirklichkeit auf. Indem es in der Moralität das „eigentümliche Interesse des Menschen“ ist, dass sich dieser „selbst als absolut weiß und sich bestimmt“[517], bestimmt sich das moralische Subjekt immer auch in Abgrenzung zum „Nicht-Ich“, zur Welt, zu den allgemeinen Gesetzen, zu den anderen Menschen. Zugleich ist das „Für-sich-Werden“ auch mit einer Form des Selbstbezugs verbunden. Da das Subjekt sich in seiner Berufung auf seine Subjektivität auf ein „an-sich“ in sich bezieht, ist der „Begriff der Moralität“ das „innerliche Verhalten des Willens zu sich selbst“[518]. Subjektivität erfordert immer Reflexion; die Moralität des Subjekts erfordert Selbstbestimmung. Wir haben im Zuge der Auseinandersetzung mit der logischen Kategorie der Subjektivität bei Hegel gesehen, wie die Allgemeinheit des Selbstbezugs wesentlich mit der Besonderheit des Fremdbezugs verbunden ist. Dies gilt ganz entscheidend auch für die Subjektivität der Moralität. Das Subjekt bestimmt sich in Abgrenzung zu Anderem und im Bezug auf sich. Damit erkennt es sich selbst als jenes Allgemeine, aus dem heraus jede besondere Handlung zu erklären und zu legitimieren ist.

---

[514] GPR, §105, S. 203.
[515] Ebd. § 106, S. 204.
[516] Ebd.
[517] Vgl. ebd., § 107 Z, S. 206.
[518] Vgl. ebd., § 112 Z, S. 211.

Im moralischen Subjekt wird für Hegel die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit an sich bewusst. Während im Kontext der Logik der Gedanke des sich selbst Bestimmens primär einen Prozess des sich selbst Erkennens bezeichnete, wird in der Realphilosophie die Selbstbestimmung zur Autonomie des moralischen Subjekts, das sich in seiner Berufung auf sein Gewissen jeder Determination von Außen widersetzen will. Denn das Gewissen ist Ausdruck der absoluten Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins, „nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß“[519]. Ist es doch das Recht des subjektiven Willens, dass das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde[520]. Wohl auch deswegen ist für Hegel das Gewissen „ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre“[521].

Diese absolute Berechtigung des Selbstbewussteins ist für Hegel zwar eine prinzipielle Kategorie des freien Willens, ihre gesellschaftliche und politische Anerkennung jedoch wiederum Produkt eines historischen Lernprozesses, der eng mit der europäischen Geschichte verbunden ist, ist es doch, wie es in einer Anmerkung zur „Enzyklopädie“ heißt, „diese subjektive oder moralische Freiheit“, welche „im europäischen Sinne Freiheit heißt“[522]. Daher macht auch, wie Hegel in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ betont, die Moralität, das „Recht der Besonderheit“ den „Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit“ aus. Wobei es das Christentum ist, welches dieses Recht „zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt“ gemacht hat[523]. Hegels Gleichsetzung der Freiheit „im europäischen Sinne“ mit der „subjektiven Freiheit“ ist vor dem Hintergrund der in Geschichtsphilosophie erläuterten Gegenüberstellung von „substantieller“ und „subjektiver“ Freiheit zu betrachten:

> *„Die substantielle Freiheit ist die an sich seiende Vernunft des Willens, welche sich dann im Staate entwickelt. Bei dieser Bestimmung der Vernunft ist aber noch nicht die eigene Einsicht und das eigene Wollen, das heißt die subjektive Freiheit vorhanden, welche erst in dem Individuum sich selbst bestimmt und das Reflektieren des Individuums in seinem Gewissen ausmacht. Bei der bloß substantiellen Freiheit sind die Gebote und Gesetze ein an und für sich Festes, wogegen sich die Subjekte in vollkommener Dienstbarkeit verhalten.“*[524]

Bereits die von Hegel hier vorgenommene Verknüpfung des Begriffs der „substantiellen Freiheit“ mit jenem der „Dienstbarkeit“ zeigt, dass erst im Kontext der „subjektiven Freiheit“ von einer philosophisch stringenten Freiheitstheorie gesprochen werden kann. Schließlich kann eine Form „vollkommener Dienstbarkeit“ gegenüber Geboten und

[519] Ebd., § 137 A, S. 255.
[520] Vgl. ebd., § 132 A, S. 245.
[521] Ebd., § 137 A, S. 255.
[522] Vgl. EPW III, § 503 A, S. 312.
[523] Vgl. GPR, § 124 A, S. 233.
[524] VPG, S. 135.

Gesetzen wohl kaum als Ausdruck von Freiheit gedeutet werden. Warum Hegel hier trotzdem von „Freiheit“ spricht, hat meines Erachtens damit zu tun, dass er an dieser Stelle eben nicht das Verhalten des Subjekts als Freiheitsrealisation versteht, sondern die dem Subjekt gegenüberstehenden Gesetze. Diese können Teil eines auf Freiheit abzielenden Systems sein, auch wenn sie aufgrund einer unfreien Haltung der Individuen eingehalten werden. Die „substantielle Freiheit“ kann daher auch als eine Form potentieller Freiheit innerhalb eines Systems verstanden werden, die allerdings erst dann wirklich wird, wenn sie von den Subjekten bewusst angestrebt wird, d. h. wenn die Freiheit „subjektiv“ wird. Wenn Hegel diese „subjektive oder moralische Freiheit“ als Freiheit „im europäischen Sinne“ bezeichnet, kann dies als Ausdruck der grundlegenden Einsicht Hegels verstanden werden, dass im modernen Europa dieser Prozess der „Subjektivierung“ von Freiheit bereits erfolgt ist. Dabei ist nochmals an Hegels Sokrates-Interpretation zu erinnern, wie sie uns im Kapitel über die griechische Antike begegnet ist. Zeigte sich am konkreten, historischen Ereignis des Todes des Sokrates, des „Erfinders der Moral“[525], doch der prinzipielle Konflikt zwischen der Position der „substantiellen Freiheit“ einer realisierten Sittlichkeit und dem Standpunkt der Subjektivität; ein Konflikt, der, wie erwähnt, für Hegel als „tragischer Konflikt“ vom Aufeinandertreffen zweier widersprüchlicher „Rechte“ bestimmt war. Im tragischen Schicksal des Sokrates zeigte sich auf eindrückliche Weise die auch existenzielle Dramatik der Entfaltung jener „subjektiven Freiheit“, welche die Freiheit „im europäischen Sinne“[526] ist.

Wichtig ist für Hegel, dass die Anerkennung der Subjektivität gerade aus Sicht der Allgemeinheit des sittlichen Systems gefordert ist. Dies obwohl es ein entscheidendes Charakteristikum der „subjektiven Freiheit“ ist, alles – gerade auch die Allgemeinheit des Systems – in Frage zu stellen, da sie sich erst in Differenz zur Allgemeinheit entwickeln kann. Doch eine Sittlichkeit ohne die in der Moralität explizit gewordene Subjektivität wäre aus Hegelscher Sicht nur eine Form abstrakter Allgemeinheit. Ein Staat etwa, der auf dem freien Willen beruht, muss gerade auf der freien Anerkennung durch die Einzelnen basieren. Die Allgemeinheit eines Gesetzes muss eben durch die Besonderheit der einzelnen freien Willen geformt und getragen werden, sonst bleibt sie abstrakt. Michael Murmann-Kahl spricht in diesem Zusammenhang vom „Nadelöhr der beteiligten

[525] Ebd., S. 329.
[526] Vgl. EPW III, § 503 A, S. 312.

Subjekte“[527], durch das die Allgemeinheit des Staates hindurch muss. Damit wird aber auch die von Hegel in den „Grundlinien“ doch scheinbar primär als Objekt der Kritik interessante Moralität, d. h. wie gesagt der Standpunkt der „Subjektivität des Willens“, zum entscheidenden Element des Aufbaus des Systems des objektiven Geistes[528].

Zugleich inkludiert die im Gewissen ausgedrückte Subjektivität für Hegel jedoch immer schon die Möglichkeit, als „abstrakte Selbstbestimmung und reine Gewissheit nur ihrer selbst“ „alle Bestimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daseins“ in sich zu „verflüchtigen“[529], d. h. die Subjektivität kann als reiner Selbstbezug jede ihr äußerliche Bestimmung negieren. Aus diesem Grund kann für Hegel die mit dem Begriff der Moralität verknüpfte Subjektivität zu einer Form des Relativismus führen oder sogar ins „Böse“ umschlagen. Denn „an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel“, denn „der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit“[530].
In den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ zeigt Hegel diese Verknüpfung von Subjektivität und Relativismus unter anderem anhand der Phänomene „Heuchelei“, „Probabilismus“ und „Ironie“. Besonders die Ironie, die „höchste Form endlich, in welcher diese Subjektivität sich vollkommen erfasst“[531], ist meines Erachtens für ein Verständnis der Hegelschen Reflexion der modernen Subjektivität interessant, zeigt sich an ihr doch gut, worin die problematische Struktur der modernen Subjektivität liegt: in ihrer Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinheit und Besonderheit. Da Subjektivität bei Hegel, wie bereits gesagt, primär Selbstbestimmung bedeutet, und Subjektivität daher die für jede Bestimmung notwendige Allgemeinheit aus sich selbst hervorbringen muss, wird es zur entscheidenden Frage, woraus diese Allgemeinheit

[527] Vgl. Murmann-Kahl, Michael, „Schlachtbank” der Völker. G. W. F. Hegels Beitrag zum modernen Geschichtsverständnis; in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. 28, Wien, 1996, S. 116.
[528] Sehr überzeugend zeigt meines Erachtens Hassan Givsan auf, in welcher Form die Moralität „Kriterium und Prinzip der wesentlichen Begriffe der Rechtsphilosophie“ ist. Givsan weist unter anderem auf die Bedeutung, die Hegel der Moralität bei der Entstehung der Philosophie aus dem Zerbrechen der substantiellen Einheit der griechisch-antiken Sittlichkeit heraus zuschreibt, und vor allem auf den entscheidenden Zusammenhang zwischen der moralischen Selbstbestimmung und der für das Funktionieren der modernen bürgerlichen Gesellschaft konstitutiven Individualisierung hin. (Vgl. Givsan, Hassan, Moralität als Kritik der Sittlichkeit, in: Hegel-Jahrbuch 1987, Bochum, 1987, S. 82-98.)
[529] Vgl. GPR, § 138, S. 259.
[530] Vgl. ebd., § 139 A, S. 261; Wie im Zusatz zu dieser Passage der GPR zu sehen ist, ist der Begriff des Mysteriums an dieser Stelle keineswegs zufällig gewählt, sondern verweist auf den „religiösen Mythos“, auf die christliche Erzählung vom „Sündenfall“.
[531] Ebd., § 140 A, S. 277.

hergeleitet werden kann. Meines Erachtens zurecht spricht Ludwig Heyde in diesem Zusammenhang von der „Aporetik“[532] der Moralität und erläutert dies an dem für die realphilosophische Kategorie der Subjektivität wesentlichen Begriff des Gewissens:

> *„Wie kann man wissen, daß man es mit einem wahren Gewissen zu tun hat? Nur aus der Übereinstimmung mit dem Guten kann sich das erweisen. Dazu aber, zu dieser Übereinstimmung ist hier nun kaum etwas zu entscheiden. Denn das Gute ist noch abstrakt. Die Reflexion wird so zirkulär. Das Gute muß vom Gewissen her Bestimmtheit erhalten, um jedoch zu wissen, ob das Gewissen das Gute oder das Böse setzt, muß man wissen, was das Gute ist, was zurückverweist auf das Gewissen, usw. “*[533]

Die Problematik der Selbstbestimmung liegt also im Anspruch des Gewissens, das Gute beziehungsweise das Richtige zu tun, sich in seiner Begründung aber nur auf sich selbst berufen zu wollen. Die Ironie nimmt nun, so Hegel, genau diese Problematik der zweifelhaften Selbstbestimmung auf und treibt sie auf die Spitze, indem sie explizit sagt, dass die Allgemeinheit der Selbstbestimmung nur ihr eigens Produkt ist und sich selbst damit gewissermaßen über sich selbst erhebt, indem sie die aus sich hervorgebrachte Allgemeinheit relativiert, indem sie betont „nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache“[534]. Das besonders Spannende dabei ist, dass für Hegel das ironische Subjekt sehr wohl weiß, dass es als denkendes Wesen notwendigerweise auf Allgemeinheit hin ausgerichtet ist, zugleich aber die Allgemeinheit wieder übersteigt und so letztlich zur Besonderheit macht. Interessant ist, dass wenn man Hegels Charakterisierung der Ironie aufnimmt, sich an diesem Beispiel meines Erachtens das für Hegel prinzipielle Dilemma der Subjektivität erkennen lässt. Denn durch die ironische Relativierung des Allgemeinen relativiert das ironische Subjekt in gewisser Weise auch die eigene Wertigkeit. Es versteht sich zwar als Quelle der scheinbaren Allgemeinheit des Wissens, wenn der Scheincharakter aber ernstgenommen wird, reduziert sich dadurch die Bedeutung des die Allgemeinheit setzenden Selbst, da es nur noch Quelle eines scheinbar Allgemeinen ist. Hier zeigt sich ein Problem, mit dem auch das moralische Gewissen aus Hegelscher Sicht zu kämpfen hat: Gerade weil das Gewissen den Anspruch erhebt, letzter und vernünftiger Handlungsgrund zu sein, kann es sich nicht nur auf sich selbst berufen, sondern muss einerseits immer danach trachten, mit der „objektiven“ Wirklichkeit in Einklang zu sein, und kann andererseits „nicht allen intersubjektiv überprüfbaren Maßstäben entzogen

[532] Heyde; Ludwig, Sittlichkeit und Ironie. Hegels Kritik der modernen Subjektivität in den Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Koslowski; Peter (Hg), Die Folgen des Hegelianismus: Philosophie, Religion und Politik im Abschied von der Moderne, München, 1998, S. 308.
[533] Ebd.
[534] GPR, § 140 A, S. 279.

sein“[535], wie es Ludwig Siep formuliert. Für Siep enthält daher der „‚moderne‘Begriff der Freiheit“ die Forderung „nach Selbstverwirklichung durch Verwirklichung von etwas, das unbedingt sein soll und das ich persönlich einsehe als etwas, was unbedingt sein soll. Die persönliche Einsicht aber soll sich auf vernünftige Gründe und Maßstäbe stützen“[536]. Die alleinige Berufung „auf sein Selbst“ widerspricht dem, was das Gewissen sein will, „die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise“[537]. Daher verweist die Subjektivität für Hegel immer schon aufgrund ihrer eigenen Struktur auf den Zusammenhang eines sozialen Kontextes, in welchem solche „an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweisen“ in Ansätzen bereits verwirklicht sind. Das ist kurz gefasst die Begründung für die von Hegel verlangte „Aufhebung“ der Moralität in der Sittlichkeit. Es ist aus Hegelscher Sicht gerade das Ernstnehmen der modernen Subjektivität, wie es sich unter anderem aus dem Prinzip des Christentums entwickelt, welches die Entfaltung der die reine Subjektivität scheinbar überschreitenden Sphären der Sittlichkeit verlangt. Erst in der Allgemeinheit des Staates erreicht die moderne Subjektivität ihre Verwirklichung, realisiert sich für Hegel das Prinzip des Christentums – die Freiheit aller Menschen. Dass Hegel diese Realisation aber gerade nicht, wie ihm manche Kritiker unterstellen, in Form eines einfachen Aufgehens der Individualität in der staatlichen Allgemeinheit denkt, zeigen meines Erachtens sowohl Hegels Interpretation des sokratischen Moral-Prinzips im Speziellen und seine Behandlung des Themas Moralität im Allgemeinen als vor allem auch seine logischen Reflexionen über den Begriff der Subjektivität, die die Defizite eines Verständnisses von Allgemeinheit als Auslöschung der Besonderheit deutlich aufzeigen. Realphilosophisch bedeutet dies aber auch, dass ein wirkliches Verständnis des Staates als Sphäre der Allgemeinheit nur von einer Auseinandersetzung mit der Bedeutung jenes Bereichs der Sittlichkeit, den Hegel als „bürgerliche Gesellschaft“ bezeichnet, her möglich ist. Denn es ist, wie ich im Folgenden zeigen möchte, gerade die „bürgerliche Gesellschaft“, in welcher sich die vom Christentum verlangte Anerkennung aller Einzelnen, auch in ihrer Besonderheit, verwirklichen kann. Die oben gezeigte Ambivalenz der modernen Subjektivität, das unvermeidbare Zusammentreffen der Ansprüche der reinen Besonderheit und der Allgemeinheit, zeigt sich im Bereich der Sittlichkeit in der spannungsreichen Relation von „Gesellschaft“ und „Staat“.

[535] Siep, Ludwig, Was heißt „Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie?, a.a.O., S. 95.
[536] Ebd. S. 81.
[537] GPR, § 137 A, S. 255.

II.X. Die „bürgerliche Gesellschaft“ – die Sphäre der Besonderheit als Gesellschaftsform der Moderne

Wie bereits von zahlreichen Hegelinterpreten betont wurde, gehört es zu den besonderen Leistungen Hegels, als einer der ersten Philosophen der Moderne die Sphäre der „bürgerlichen Gesellschaft“ explizit vom Bereich des „Staates“ getrennt zu haben[538]. Laut Manfred Riedel begriff Hegel damit das „Resultat der modernen Revolution: die Entstehung einer entpolitisierten Gesellschaft“[539]. Wenn im Laufe dieser Arbeit die Relevanz Hegelscher Theorien für ein Verständnis des modernen Europa untersucht werden soll, kann meines Erachtens auf diese fundamentale, realphilosophische Unterscheidung Hegels nicht verzichtet werden. Nicht nur, weil sich gerade das im Spannungsfeld der Globalisierung positionierte Europa unserer Tage immer wieder mit der konfliktreichen Differenz zwischen den Ansätzen und Ansprüchen der Ökonomie und der Politik auseinandersetzen muss und Hegels luzide Betrachtung der prinzipiellen Unterschiede der Sphären der „bürgerlichen Gesellschaft“ und das Staates auch für eine aktuelle Debatte interessante Anregungen bietet, sondern vor allem, weil Hegel die bürgerliche Gesellschaft auch als Teil der in bestimmten Punkten vom Christentum bestimmten Entwicklung der Moderne begreift.

II.XI.I. System der Interessen

> *„Die konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, – aber die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der Allgemeinheit, das andere Prinzip, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.“*[540]

Bereits der erste Paragraph des entsprechenden Abschnittes der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ enthält die wichtigsten Begriffe, die Hegel für seine Theorie der

[538] Vgl. Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M., 1985, S. 50. Ähnlich wie Habermas hat auch Karl-Heinz Ilting diesen Verdienst Hegels gewürdigt (vgl. Ilting, Karl-Heinz, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 70, in: Riedel, Manfred, Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1975, S. 52-78.). Für Rolf Peter Horstmann hat Hegel damit einen „Beitrag zur angemessenen Theoretisierung der modernen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse“ geleistet. (Vgl. Horstmann, Rolf Peter, Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie, S. 302, in: Riedel, Manfred, Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1975, S. 276-311).

[539] Riedel, Manfred, Der Begriff der „Bürgerlichen Gesellschaft“ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, S.160, in: ders., Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart, 1982, S. 139-169.

[540] GPR, § 182, S. 339.

bürgerlichen Gesellschaft fruchtbar macht. Es handelt sich dabei um die Ausdrücke „besondere Person", „Bedürfnisse", „Besonderheit", „Allgemeinheit" und „vermittelt".
Zunächst tritt das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft den anderen Mitgliedern als „Ganzes von Bedürfnissen" gegenüber. Aus der Summe seiner Bedürfnisse entspringen die zahlreichen Kontakte mit anderen ebensolchen Bedürfniswesen, deren Ziel ebenso die egoistische Bedürfnisbefriedigung ist. Im Zusatz zum zitierten Eingangsparagraphen des Kapitels über die bürgerliche Gesellschaft betont Hegel die egoistische Motivation der Gesellschaftsmitglieder: „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts."[541] Demzufolge muss für Hegel eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft beim Egoismus der Mitglieder beginnen und nicht – wie es Hegel etwa für eine Theorie der Familie für unumgänglich hält – mit einem Begriff einer (gefühlten) Einheit. Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel der Sittlichkeitsbereich der Differenz, der Besonderheit beziehungsweise des Eigeninteresses[542].
Zugleich aber – und das spricht Hegel im zweiten Teil des zitierten Paragraphen 182 an – führt gerade die Konzentration aller Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft auf ihr eigenes Wohl zu einer Form gegenseitiger Dependenz. Aus dem Bestreben aller, ihre jeweils besonderen Bedürfnisse und Interessen zu befriedigen, entsteht ein „System allseitiger Abhängigkeit"[543]. Hegel denkt hier, den Erkenntnissen der Nationalökonomie folgend, an die Struktur einer arbeitsteiligen Gesellschaft, in der der Einzelne, indem er für sein Wohlergehen arbeitet, auch für andere produziert. Weil alle Gesellschaftsmitglieder ihren eigenen Bedürfnissen folgen, sind sie notwendigerweise auch voneinander abhängig. Dabei sind es aber nicht nur die Mittel der Bedürfnisbefriedigung, die der Einzelne von anderen erhält. Auch die Bedürfnisse selbst werden immer stärker gesellschaftlich geprägt und vorgegeben. Weil der Mensch nicht wie manche Tiere durch ganz spezielle Bedürfnisse – etwa in Form einer Abhängigkeit von der Existenz einer bestimmten Pflanze – determiniert wird, sondern in der Lage ist, die Mittel der Bedürfnisbefriedigung zu bestimmen und durch seine Arbeit auch zu verändern beziehungsweise sogar zu erzeugen, ist sein Verlangen nach einem bestimmten Produkt nicht unausweichlich. Seine Bedürfnisse sind modifizierbar. In Verbindung mit der Vergesellschaftung des Menschen führt dies dazu, dass letztlich „nicht mehr der Bedarf, sondern die Meinung" befriedigt

[541] Ebd., § 182 Z, S. 339.
[542] In der „Enzyklopädie" nennt Hegel die Hegel die bürgerliche Gesellschaft auch „System der Atomistik" (EPW III, § 523, S. 321), wohl als Verweis auf die antike Atomistik, derzufolge die Welt die Summe unendlicher vieler Einzelner ist, die durch keine Einheit gesetzt sind.
[543] GPR, § 183.

werden will[544]. Hegel beschreibt damit die moderne Wohlstandsgesellschaft, in der nicht mehr das pure Verlangen, die Not, bestimmt, welche Mittel zur Bedürfnisbefriedigung erzeugt und angeboten werden, sondern etwa auch Faktoren wie „Meinung“ oder „Mode“ wichtige Rollen spielen. Zugleich, so analysiert Hegel zu Recht, kommt es in einer solchen Gesellschaft zu einer interessanten Umkehrung. Da der Einzelne bei seiner Entscheidung, wie er seine Bedürfnisse befriedigt, aus einer Vielzahl von angebotenen Möglichkeiten wählen kann, kommt es immer auch zu einer Veränderung des Bedürfnisses selbst. Daher wird ein Bedürfnis „nicht sowohl von denen, welche es auf unmittelbare Weise haben, als vielmehr durch solche hervorgebracht, welche durch sein Entstehen Gewinn suchen“[545]. Das Angebot zur Bedürfnisbefriedigung selbst schafft Nachfrage. Angesichts dieser scharfsinnigen Analyse des gesellschaftlichen Charakters der „Bedürfnisse“ durch Hegel ist allerdings zu fragen, ob der „Bedürfnis“-Begriff tatsächlich zur Charakterisierung dessen, was Hegel als wesentliches Element der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft erkannt hat, geeignet ist. Vermittelt der Begriff des „Bedürfnisses“ doch stark den Eindruck eines natürlich vorgegebenen Verlangens und verfehlt damit leicht das Element der Veränderlichkeit und Formbarkeit. Eventuell könnten die Begriffe „Interessen“ oder „Wünsche“ hier Hegels eigener Intention näher kommen. Schreibt Hegel doch selbst, dass in der zunehmenden gesellschaftlichen Formierung der Bedürfnisse eine „Befreiung“ liegt, da in ihr „die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird und der Mensch sich zu seiner, und zwar einer allgemeinen Meinung und einer nur selbstgemachten Notwendigkeit, statt nur zu äußerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur Willkür, verhält“[546]. Allerdings ist auch diese „Befreiung“ vom unmittelbaren Naturbedürfnis durch die Gesellschaft nur eine „formelle“[547], schreibt Hegel und verweist damit bereits auf die zum Wesen der bürgerlichen Gesellschaft, der Sphäre der Befriedigung der individuellen Interessen und Bedürfnisse, notwendigerweise dazugehörende Problematik. Denn auch wenn die Art der Bedürfnisbefriedigung innerhalb der Gesellschaft zunehmend selbst gestaltet und gewählt werden kann, bleibt die prinzipielle Abhängigkeit vom Bedürfnis als solchem. Es kann zwar zu einer Verschiebung des Bedürfnisses kommen, aber die Orientierung am Bedürfnis schließt eine grundlegende Abhängigkeit von der „unendlichen Widerstand leistenden Materie“ ein, die nicht überwunden werden kann. Damit inkludiert das „System

[544] Vgl. ebd., § 190 Z, S. 348.
[545] Ebd., § 191 Z, S. 349.
[546] Ebd., § 194, S. 350.
[547] Vgl. ebd., § 195, S. 350.

der Bedürfnisse“ aber auch eine Abhängigkeit von der Zufälligkeit der materiellen Umstände. Wenn Bedürfnisbefriedigung *möglich* ist, kann sie auch misslingen. Darauf ist später im Zusammenhang mit Hegels Analyse des Zusammenhangs von „bürgerlicher Gesellschaft“ und „Armut“ noch einzugehen.

II.X.II. Freiheit der Person und Freiheit des Eigentums – bürgerliche Gesellschaft und Christentum

Zunächst scheint es mir aber noch wichtig, einiges Grundlegendes zu Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft zu sagen. Wie bereits erwähnt, ist die bürgerliche Gesellschaft für Hegel jener Bereich der Sittlichkeit, in dem die Besonderheit des Individuums sich am stärksten zeigen und verwirklichen kann. In ihr realisiert sich damit jenes „Prinzip der *selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit“[548], das mit dem Christentum in die Welt ein- und der „einfacheren Sittlichkeit“[549] der antiken Gesellschaft entgegengetreten ist – ja, sich sogar als „das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs“[550] der antiken Sittlichkeit erwiesen hat. Dies ist ein wesentlicher Gedanke Hegels, da er damit auch die problematischen Konsequenzen einer entfalteten bürgerlichen Gesellschaft, d. h. einer auf Eigeninteresse basierenden Gesellschaft, zu Elementen einer modernen Sittlichkeit macht. Auch wenn die Ausformung der bürgerlichen Gesellschaft als Sphäre des egoistischen Eigeninteresses zu drastischen Folgen führen kann[551], darf dies für Hegel nicht zu einer Verneinung der Gesellschaft führen, da sie den – notwendigen – Raum für die Verwirklichung der auch willkürlich sein könnenden Freiheit der Einzelnen bietet. Auch wenn die prinzipiell anders geformte Freiheit der staatlichen Sphäre, wie wir noch sehen werden, für Hegel jener der Gesellschaft überlegen ist, bleibt auch die Freiheit der Gesellschaft wichtig. Denn das christliche Prinzip des Selbstwertes eines jeden Menschen und die damit verbundene Anerkennung der freien Entfaltung des besonderen Willens führt für Hegel auch zur Entwicklung einer Gesellschaft, in der „jeder sich Zweck“ ist.

---

[548] Ebd., § 185 A, S. 342.
[549] Ebd.
[550] Ebd.
[551] Henning Ottmann spricht in diesem Zusammenhang etwa vom „Kältetod“ und der „Vereisung des Gefühls, welche die bürgerliche Gesellschaft prägen“ (vgl. Ottmann, Henning, Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Überlegungen zur Logik ihrer Vermittlung, in: Hegel-Jahrbuch 1986, Bochum, 1988, S. 341).

Grundlegendes Recht der bürgerlichen Gesellschaft ist für Hegel das Recht auf Eigentum, da ohne die für alle Teilnehmer offenstehende Möglichkeit, Eigentum zu erwerben, die bürgerliche Gesellschaft nicht denkbar ist. Entscheidend ist dabei, dass diese Option prinzipiell allen Menschen offen steht. In einer Anmerkung zu einem die Bedeutung des Eigentums thematisierenden Paragraphen der „Grundlinien" bringt Hegel die Anerkennung des Rechtes auf Eigentum mit dem christlichen Prinzip des Selbstwertes aller in Verbindung:

> *„Es ist wohl an die anderthalbtausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist. Die Freiheit des Eigentums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Prinzip anerkannt worden. – Ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtsein fortzuschreiten – und gegen die Ungeduld des Meinens."*[552]

Die Anerkennung des Eigentumsprinzips ist für Hegel also, wie auch die Anerkennung des Personseins, ein Element des „Selbstbewusstseins" des Geistes. Oder treffender formuliert: Das Recht auf Eigentum ist die konsequente Weiterentwicklung der Anerkennung des Personseins. Erst im Eigentum gibt sich die Person „eine äußere Sphäre ihrer Freiheit"[553]. Daher ist das Eigentum Ausdruck des freien Willens, der darin seine zunächst vorliegende Abstraktheit überwindet, indem er sich „ein Dasein" gibt[554]. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Eigentumsprinzips liegt für Hegel primär nicht darin, dass damit jedem Menschen das Recht auf Besitz und damit auf Sicherung seiner Existenz zugestanden wird – auf die Frage nach der Existenz-Sicherung komme ich später noch zu sprechen –, sondern in der Verwirklichung, Objektivierung der Freiheit der Persönlichkeit. Auch wenn der Wunsch nach Eigentum – historisch und psychologisch betrachtet – aus dem Streben nach Bedürfnisbefriedigung entstanden ist, also ein Mittel zu sein scheint, ist es „vom Standpunkt der Freiheit" aus das „erste Dasein derselben" und daher „wesentlicher Zweck für sich"[555]. Aufgrund dieses philosophischen Arguments ist für Hegel auch alleine das Privateigentum Eigentum im strengen Sinne, während er der Idee einer Gütergemeinschaft kritisch gegenübersteht[556]. Hegels Votum für das Privateigentum hat unter Hegelinterpreten zahlreiche Widersprüche hervorgerufen[557]. Besonders

[552] GPR, § 62 A, S. 133
[553] Ebd., § 41, S, 102
[554] Vgl. ebd., § 33 Z, S. 91
[555] Vgl. ebd., § 45 A, S. 107
[556] Vgl. dazu: ebd., § 46 A, S. 108 f.
[557] Vittorio Hösle etwa erklärt, auch wenn das Privateigentum die „grundlegende Form von Eigentum" sei, müsse sich dagegen die „Intersubjektivität" geltend machen (Vgl. Hösle, Vittorio, Hegels System. Der

interessant scheint mir an dieser Stelle die kritische Anmerkung Teodor Oizermans zu sein, Hegels Verständnis des Privateigentums als der adäquaten Form des Eigentums beruhe auf der bei Hegel fehlenden Unterscheidung zwischen „Privateigentum auf Produktionsmittel und persönlichem Eigentum“[558]. Oizermans auf Ausführungen von Karl Marx basierendes Argument zeigt indirekt gerade den prinzipiellen Gedanken der Hegelschen Eigentumstheorie. Als „persönliches Eigentum“ verstanden, ist Eigentum eine grundlegende Kategorie einer Theorie der Freiheit, die ganz unabhängig von den konkreten Fragen nach dem Umfang des Eigentums eines Menschen, oder eben nach einem eventuellen Ausschluss von „Produktionsmitteln“ vom Bereich des „Eigentums“ gültig ist. Da Eigentum die äußere Manifestation einer Selbstständigkeit der Persönlichkeit ist, muss jede Form von Eigentum prinzipiell „persönliches Eigentum“ sein. Wodurch die von Oizerman eingeforderte Unterscheidung auf dieser grundlegenden Ebene, auf der Hegel die Eigentumsfrage behandelt, nicht zum Tragen kommen kann. Hegel ergänzend könnte dies meines Erachtens so erklärt werden, dass das „persönliche Eigentum“ des Einzelnen die Summe jener Gegenstände umfasst, über deren Gebrauch er den Anderen an sich keine Rechenschaft schuldig ist, deren Verwendung Ausdruck seiner persönlichen Freiheit ist. Im Gegensatz dazu besteht für den Gebrauch von gemeinschaftlich besessenen Dingen theoretisch immer Rechtfertigungszwang. Weil sich die Freiheit des Menschen aber im Umgang mit Gegenständen verwirklicht, unterlägen in der Gütergemeinschaft die menschlichen Handlungen per se einem solchen Zwang. Möglicherweise in diesem Sinne erwähnt Hegel in einer Anmerkung zu § 46 der Grundlinien die Ablehnung einer Gütergemeinschaft durch Epikur, der laut Diogenes Laertios gemeint hatte, eine solche Gemeinschaft beweise Misstrauen und sei daher Freunden unwürdig.[559] Im Kontext der Hegelschen Eigentumstheorie kann dies meines Erachtens so interpretiert werden, dass das einzelne Mitglied einer solchen Gütergemeinschaft mit dem Verzicht auf sein

---

Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Bd. 2, Hamburg, 1987, S. 496). Hösle kritisiert damit die Problematik – die in ähnlicher Weise auch von Karl Heinz Ilting (vgl. Ilting, Karl Heinz, Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit, in: Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter (Hg.), Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart, 1982, S. 226-243) diagnostiziert wurde –, dass „Hegels Begründung des Eigentums ohne jede Berücksichtigung anderer Subjekte stattfindet“ (Hösle, Vittorio, Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Bd. 2, a.a.O., S. 494).

[558] Oizerman, Teodor, Zur Frage einer positiven Bewertung der Widersprüche der Rechtsphilosophie Hegels, in: Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter (Hg.), Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart, 1982, S. 281.

[559] Vgl. „…Epikur sei auch dagegen, das Vermögen in Gemeineigentum zu überführen nach dem Grundsatz des Pythagoras, Freunden gehöre alles gemeinsam. Denn solches täten die Mißtrauischen, die aber seien keine Freunde.“ (Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von Fritz Jürß, Stuttgart, 1998, S. 460).

Privateigentum letztlich auch auf seine Möglichkeit, den Freunden zu helfen verzichtet. Während in einer Gemeinschaft echter Freunde jeder darauf vertrauen kann, von den anderen aus freien Stücken unterstützt zu werden, würde diese freiwillige Solidarität durch die Vergemeinschaftung des Eigentums abgeschafft[560].

Im Zusammenhang mit Hegels Verknüpfung des Eigentumsprinzips mit dem Christentum ist Hegels ebenfalls in der Anmerkung zu § 46 zu findende Kritik an Vorstellungen einer „frommen oder freundschaftlichen und selbst erzwungenen Verbrüderung der Menschen mit Gemeinschaft der Güter“[561] interessant. Eine solche Vorstellung sei, so Hegel, Ausdruck eines Verkennens der „Natur der Freiheit des Geistes und des Rechts“. Im Hintergrund der Kritik an einer frommen „Verbrüderung“ steht dabei Hegels Verknüpfung von „Eigentum“ und „Person“. Da erst eine Person eine Sache zu ihrem Zweck machen kann, ihren Willen in die Sache zu legen, wie Hegel es nennt, in der Lage ist, hat „ein Gemeinwesen letztlich kein solches Recht am Eigentum“[562]. Allerdings – und das scheint Hegels Argumentation wider das Gemeineigentum zu konterkarieren – gesteht Hegel dem Staat sehr wohl das Recht auf Eigentum zu, ja er betont sogar das Recht des Staates, die Bestimmungen des Privateigentums in bestimmten Situationen zu limitieren. Damit steht aber doch auch einer nicht natürlichen Person, einem Gemeinwesen, ein Recht auf Eigentum zu. Die an dieser Stelle entscheidende Differenz zwischen dem staatlichen Gemeinwesen und der religiös motivierten „Verbrüderung“ liegt aber auf der an späterer Stelle noch genauer zu erläuternden strukturellen Unterschiedlichkeit der staatlichen Einheit, die Ausdruck des freien Willens ist, und gesellschaftlicher Gemeinwesen, wie sie auch klösterliche Gemeinschaften sind. Wesentlich ist für Hegel, dass die Mitgliedschaft der Einzelnen im gesellschaftlichen Gemeinwesen prinzipiell auflösbar ist, wodurch es auch in der Willkür der Einzelnen begründet liegt, ob sie ihre Besitzanteile innerhalb der Gemeinschaft lassen[563].

---

[560] Anzumerken ist an dieser Stelle, dass für Hegel keineswegs alle Gegenstände potentielles Privateigentum sind. Ausgenommen von der Option, von Einzelnen zu ihrem Eigentum gemacht zu werden, sind etwa die „elementarischen Gegenstände“ deren Benutzung grundsätzlich allen Menschen offen steht (vgl. GPR, § 46 A, S. 108). Wichtig ist aber, dass diese Gegenstände aus Hegelscher Perspektive dadurch nicht zu Gemeineigentum werden, sondern in gewisser Weise komplett aus dem Bereich des Eigentums herausfallen, da sie, wie etwa Ferdinand Maier zurecht betont, „nicht im strengen Sinne aneignungsfähig bzw. produzier- oder vermarktbar“ sind. (Vgl. Maier, Ferdinand, Die Idee der Freiheit und die Abstraktion des Rechts. Hegels Behandlung des Gemeineigentums als Beispiel für kompensatorische Funktionen „substanzieller“ Sittlichkeit innerhalb der Philosophie des Rechts, in: Hegel-Jahrbuch 1993/94, Berlin, 1995, S. 126.)

[561] GPR, § 46 A, S. 108.

[562] Ebd., § 46 Z, S. 110.

[563] Natürlich ist sich Hegel bewusst, dass durchaus auch juridische Personen, seien es die angesprochenen Klöster oder auch Unternehmen, Eigentum besitzen können. Allerdings basieren derartige Eigentumsansprüche von Gemeinschaften wesentlich auf der Anerkennung durch den Staat bzw. durch die

An dieser Stelle möchte ich nochmals an die bereits früher erläuterte Kritik Hegels am katholischen Konzept des Mönchtums erinnern. Ich habe bereits erwähnt, dass Hegel am Armutsgebot die von ihm diagnostizierte Ablehnung der „Rechtschaffenheit", worunter er die Bereitschaft des Menschen versteht, sich frei von der Naturnotwendigkeit zu machen, beanstandet. Der sich zur Armut verpflichtende Mönch versucht, so die Hegelsche Interpretation, sich der durch die Konstitution des Menschen als geistig-körperliches Wesen vor- und aufgegebenen Auseinandersetzung mit seiner Abhängigkeit von der Natur zu entziehen. Da mit dem Eigentumsverzicht auch die dem Eigentum auf wesentliche Weise vorausgehende Transformation der „Natur" durch die Arbeit ausgeschlossen wird – eine Transformation, die für Hegel gerade aus christlicher Perspektive einzufordern ist. Wodurch meines Erachtens mit Hegel ein interessanter Versuch einer Kritik einer das europäische Christentum doch lange Zeit bestimmenden Lebensform, des Mönchtums, aus dem „Geist des Christentums" unternommen werden kann: Dazu ist zunächst auf die bei Hegel dem „Eigentum" zugrunde liegende „Besitznahme" zu verweisen, worunter Hegel neben der „körperlichen Ergreifung", die allerdings „nur subjektiv, temporär und dem Umfange nach, sowie auch durch die qualitative Natur der Gegenstände höchst eingeschränkt" ist[564], die „Formierung" und die „Bezeichnung" versteht. Erst indem der Mensch seinen Willen in die Sachen legt, indem er sie zu Gegenständen seines Handelns macht, sie verändert und bearbeitet, nimmt er im eigentlichen Sinne von ihnen Besitz. Damit hebt der Mensch die scheinbare Unabhängigkeit der „Natur" auf. Was im Akt der „Bezeichnung" der Gegenstände am deutlichsten wird, da in ihm ausgedrückt wird, dass „die Sache nicht gilt als das, was sie ist, sondern als das, was sie bedeuten soll"[565]. Erst indem der Mensch die Naturgegenstände durch seine Bearbeitung zu seiner Sache macht, kann er sich von seiner unmittelbaren Abhängigkeit von der Natur befreien[566] und zeigen, dass der ihm vorgegeben Gegenstand kein „Selbstzweck" ist, sondern zum Mittel des menschlichen Zwecks werden kann[567].

Gesellschaft, während das Prinzip des Privateigentums Ausdruck des Personseins des Menschen als solchen ist.

[564] Vgl. GPR § 55, S. 119.

[565] Ebd., § 58 Z, S. 128.

[566] Hegels Intention gut wiedergebend spricht Joachim Ritter daher in diesem Kontext von einem „unabdingbaren" Zusammenhang zwischen der „Freiheit der Person" und der „Versachlichung der Natur". (Vgl. Ritter, Joachim, Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts" §§ 34 bis 81 (1961), in: Siep, Ludwig (Hg), Klassiker Auslegen. G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, 2005, S. 65).

[567] Vgl. GPR, § 44 Z, S. 107.

Wenn Hegel betont, dass ein Gegenstand als Eigentum „nicht Endzweck in sich selbst“[568] ist – sondern Moment des Zwecks seines Eigentümers –, kann dies meines Erachtens durchaus als indirekter Verweis auf sein Gesamtkonzept des Verhältnisses von Geist und Natur gelesen werden, wie er es unter anderem in seinen Reflexionen über das Christentum entwickelt. In den religionsphilosophischen Vorlesungen betont Hegel, dass die „Wahrheit der Welt“ „nur ihre Idealität“, die natürliche Welt wesentlich „gesetzt“ und „relativ“ sei[569]. Während diese Einsicht in gewisser Weise die grundlegende Überzeugung aller Religionen bildet, ist das spezifisch Christliche für Hegel die Erkenntnis, dass zum Wesen Gottes als Geist das Entlassen seines „Anderen“ – der Welt – gehört und dass die Versöhnung der Gegensätzlichkeit von Geist und Welt nur in der Welt erfolgen kann. Gott ist – so Hegels Christentum-Interpretation – die „Bewegung zum Endlichen“ und dessen Aufhebung, denn „ohne Welt ist Gott nicht Gott“ [570]. Mit dem Eintritt in die Welt, in sein unmittelbares Gegenteil, verändert sich der Geist radikal. Er negiert sein Sein als Unendlichkeit, indem er sich verendlicht. Zugleich aber verändert er auch die Welt, die nun nicht mehr nur seine Negation ist. Indem der Geist die Welt zum Medium seiner Verwirklichung macht, negiert er auch das Sein dieser Welt als seiner Negation. Erst durch diese Negation der Negation erweist sich der Geist als wahrhaft unendlicher. Auch für den Begriff des Eigentums und die Kritik an einer idealisierten Besitzlosigkeit spielt die doppelte Negation bei Hegel meines Erachtens eine wichtige Rolle. Denn wenn der unendliche Geist (Gottes) die endliche Welt als Medium seiner Realisierung braucht, wie soll dann der endliche Geist des Menschen sich verwirklichen, ohne dass er die Gegenstände der Natur zu seinen macht? Das ist meiner Meinung nach die hinter Hegels Skepsis gegenüber Versuchen, sich durch Rückzug von der Naturabhängigkeit zu befreien, stehende Überzeugung. Der generelle Eigentumsverzicht ist für Hegel so ein illegitimer Rückzug, der auf die „Arbeit“ in und an der Welt und damit letztlich auch auf die vom Christentum geforderte Aneignung und Verwandlung der Naturgegenstände – zu Werkzeugen des freien Willens – verzichtet. Denn Eigentumsverzicht ist eine Form einfacher Negation. Während der Mensch in der Besitznahme seine eigene Allgemeinheit negiert, indem er sich mit endlichen Dingen verbindet, zugleich aber damit auch das Sein dieser Dinge als selbstständige Gegenstände negiert, ihnen ihren „Selbstzweck“ abspricht. Im Eigentum realisiert der Mensch sowohl seine „Freiheit von“ – von der Abhängigkeit

[568] Ebd., § 61, S. 130.
[569] Vgl. VPR II, S. 243 ff.
[570] Vgl. VPR I, S. 192.

von den natürlichen Gegebenheiten –, als vor allem auch seine „Freiheit zu“ – zum autonomen Handeln.

Bereits im zitierten ersten Paragraphen des Abschnittes über die bürgerliche Gesellschaft bringt Hegel den die bürgerliche Gesellschaft bestimmenden Begriff der Besonderheit in Verbindung mit jenem der Allgemeinheit. Auf den gesellschaftsanalytischen beziehungsweise nationalökonomischen Gedanken, dass das Zusammenspiel der egoistischen Akteure innerhalb der Gesellschaft zu einem System der allgemeinen Dependenz führt, habe ich bereits hingewiesen. Dabei handelt es sich für Hegel aber nicht nur um das im strengen Sinn ökonomische System der voneinander abhängigen Produzenten und Konsumenten, sondern vor allem auch um das, arbeitsteilige Gesellschaft und marktwirtschaftlichen Handel erst ermöglichende, Rechtssystem. Deutlich erkennt Hegel, dass Wirtschaft Recht braucht, dass eine regel- und zügellose Ökonomie sich selbst zerstören würde. Daher nennt Hegel als zweites Element der bürgerlichen Gesellschaft die „Rechtspflege“, die dem angesprochenen Recht auf Eigentum erst seine Realisierung verschafft.
Entscheidend ist dabei, dass die bürgerliche Gesellschaft notwendigerweise „das Ich als allgemeine Person“ [571] auffasst. Denn es ist gerade der interessensgeleitete (Waren-) Austausch, der die Einzelnen auch zu einer Form gegenseitiger Anerkennung zwingt, die dazu führt, dass der Mensch gilt, „weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.“[572] Meines Erachtens gehört dieser Satz zu den wesentlichsten der Hegelschen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, da er zusammenfasst, was aus Hegelscher Sicht die menschheitsgeschichtliche Leistung dieser Sphäre der Sittlichkeit ist. Indem das System des ökonomischen Austausches aufgrund seiner Eigenlogik die Grenzen von Nation und Konfession notwendigerweise überschreitet, hilft er auch einem Gedanken „von unendlicher Wichtigkeit“[573] sich zu realisieren; einem Prinzip, welches für Hegel grundlegend mit dem Christentum verbunden ist. Denn wenn der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft nicht deswegen anerkannt wird, „weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener“ ist, so verwirklicht sich in ihr wohl der vom Christentum verlangte Wert des Menschen, der „alle

[571] GPR, § 209 A, S. 360.
[572] Ebd., § 209 A, S. 360.
[573] Ebd. S. 361.

Partikularität der Geburt und des Vaterlandes“[574] aufhebt. Damit überwindet die moderne bürgerliche Gesellschaft auch jenes nach Ansicht Hegels für die griechische Antike charakteristische Defizit, „die dem Bedürfnis angehörige Besonderheit“ nicht in die Freiheit integriert zu haben, d. h. die mit der bürgerlichen Gesellschaft notwendigerweise verbundene auch physische Arbeit des Einzelnen nicht als etwas für den Menschen Konstitutives, sondern als etwas Minderwertiges zu betrachten, das von den freien Menschen an die unfreien Sklaven zu delegieren ist[575]. Die moderne bürgerliche Gesellschaft ist auch deswegen wesentlich eine Gesellschaft freier Menschen, die Sklaverei explizit ausschließt.

Wie jedoch die religiöse Überzeugung vom Wert aller Menschen „nicht im Inneren des Gemütes“ bleiben darf und in die Welt eingebildet werden muss[576], so erfordert auch die in der bürgerlichen Gesellschaft entwickelte Anerkennung aller Menschen Institutionen, die den Schutz der Freiheit der Einzelnen garantieren. Zur Entfaltung kann die besondere Freiheit aller nur kommen, wenn sie auch tatsächlich gesichert wird. Im „System der Bedürfnisse“, d. h. in einer auf Eigeninteresse basierenden Gesellschaft, kann theoretisch jeder Einzelne seine persönlichen Wünsche und Vorstelllungen verwirklichen, sich selbst alleiniger Zweck sein. Dabei handelt es sich aber nicht nur um eine reine Möglichkeit, sondern vielmehr um ein grundlegendes Recht auf Teilnahme an der Gesellschaft, welches durch die „Rechtspflege“ geschützt wird. Allerdings handelt es sich dabei eben auch „nur“ um ein Recht. Eine Tatsache, die eine prinzipielle Diskrepanz zwischen dem Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Wirklichkeit begründet. Sind doch die besonderen Bedürfnisse, Interessen der Einzelnen Ausgangspunkt des Systems der bürgerlichen Gesellschaft. Die Allgemeinheit der Gesetze ist aus Sicht der auf ihren Vorteil bedachten Gesellschaftsmitglieder nur ein notweniges Übel. Hegel nennt daher das Rechtssystem der bürgerlichen Gesellschaft „Notstaat“[577]. Nur weil sich das System des Eigeninteresses selbst korrumpieren würde, wenn keine höhere Instanz dem Gewinnstreben der Einzelnen Grenzen setzen würde, akzeptieren die Mitglieder die Allgemeinheit der Gesetze. Allerdings leistet die Allgemeinheit zunächst nicht mehr als den Schutz des grundlegenden Rechtes auf Eigentum, in dem sich für Hegel die Möglichkeit zur Partizipation am System ausdrückt. Aus dem Zusammentreffen der verschiedenen, besonderen auf ihr jeweiliges Wohl bedachten Einzelnen entstanden, macht sie das Wohl

[574] VPG, S. 404.
[575] Vgl. GPR, § 356, S. 510.
[576] Vgl. VPG, S. 405.
[577] Vgl. GPR, § 183, S. 340.

der Einzelnen gerade nicht zum Thema; „dem Recht als solchem ist das Wohl ein Äußerliches“[578]. Weil aber das gesamte System der bürgerlichen Gesellschaft gerade auf dem besonderen Wohl der Einzelnen basiert, erscheint diesen das Rechtssystem defizitär. Weil die Akteure innerhalb des ökonomischen Systems von ihrer Besonderheit bestimmt werden, hätten sie, so Hegel, „ein Recht, zu fordern, daß in diesen Zusammenhang auch mein besonders Wohl gefördert werde“[579]. Aus diesem Grund verlangt die bürgerliche Gesellschaft laut Hegel neben dem „System der Bedürfnisse“ und der „Rechtspflege“ noch ein drittes Element, welches er mit „Polizei und Korporation“ bezeichnet. Zwei sehr erläuterungsbedürftige Begriffe. Die Aufgaben der „Polizei“ beschränken sich für Hegel nicht nur auf das Aufrechterhalten der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, sie hat beispielsweise auch für „Straßenbeleuchtung, Brückenbau, Taxation der täglichen Bedürfnisse sowie für die Gesundheit Sorge zu tragen“[580]; d. h. Hegel subsumiert unter den Begriff „Polizei“ mehr oder weniger die gesamte öffentliche Verwaltung. In Ansätzen finden sich bei Hegels Charakterisierung der polizeilichen Aufgaben auch sozialstaatliche Funktionen. Unter anderem geht er von einem Recht auf Erziehung aus. Da die bürgerliche Gesellschaft, „den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite und daß er alles durch sie sei und vermittels ihr tue“[581], den Einzelnen damit auch aus der ursprünglichen Einheit der Familie herauslöst, muss sie, die den „Charakter der allgemeinen Familie“[582] erhält, auch Aufgaben der Familie wie eben die Erziehung übernehmen. Weiters ist es die Gesellschaft ihren Mitgliedern schuldig, sie zu ernähren. Daneben hat sich die „Polizei“, die Hegel ja als Teil der bürgerlichen Gesellschaft versteht, vor allem auch um eine wirtschaftspolitische Regulierung zu kümmern, da in einer freien Wirtschaft etwa die „verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten“ kollidieren können[583]. Im Wesentlichen hat die „Polizei“ also, modern gesprochen, die „Rahmenbedingungen“ der freien Wirtschaft zu sichern und dem ständigen Expansionsdrang der ökonomischen Sphäre die notwendigen Grenzen zu setzen[584].

[578] Vgl. ebd., § 229 Z, S, 382.
[579] Ebd.
[580] Ebd., § 236 Z, S. 385.
[581] Ebd., § 238 Z, S. 386.
[582] Ebd., § 239, S. 386.
[583] Vgl. ebd., § 236, S. 384.
[584] Riedel bezeichnet die Polizei treffend als „sichernde Macht des Allgemeinen“, die gegen die „ungehinderte Wirksamkeit“ der bürgerlichen Gesellschaft zu kämpfen habe. (Vgl. Riedel, Manfred, Der Begriff der „Bürgerlichen Gesellschaft“ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: ders., Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart, 1982, S.165).

II.X.III. Die ungelöste Armutsfrage

Weil die bürgerliche Gesellschaft auf dem Wunsch nach Befriedigung der besonderen Bedürfnisse der Einzelnen basiert und die Befriedigung immer auch von kontingenten Umständen abhängig ist, bleibt der Anspruch einer Sicherung des individuellen Wohls aller, trotz der Existenz eines Rechtssystems und der Verwaltungsorgane, für Hegel immer auch uneingelöst. Armut ist, so Hegels Analyse der modernen Gesellschaft, in dieser nicht auszuschließen. Ja, es gehört gerade zum Wesen der sich ständig weiterentwickelnden bürgerlichen Gesellschaft, nicht nur zu einer immer größer werdenden „Anhäufung der Reichtümer" zu führen, sondern auch zu einem Anstieg der „Abhängigkeit und Not" der an die „Arbeit gebundenen Klasse"[585]. Durch die von Hegel diagnostizierte Pauperisierung fällt eine große Bevölkerungsgruppe aus dem Zusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft heraus, da sie nicht mehr die Möglichkeit einer selbstbestimmten Teilnahme am allgemeinen System des Austausches hat. Dabei bleiben den Verlierern dieser Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft zwar die für die Gesellschaft konstitutiven „Bedürfnisse", sie gehen aber „aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion usf."[586] verlustig, d. h. die Armen sind auf die bürgerliche Gesellschaft sowohl angewiesen als auch von ihr ausgeschlossen. Für Hegel ist es die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft selbst, die zur Entstehung des „Pöbels" führt, womit Hegel jene Klasse der inmitten der Gesellschaft von der Gesellschaft ausgeschlossenen Menschen meint. Armut ist für Hegel nicht nur ein rein ökonomisch-materielles Problem, sondern auch ein soziales und kulturelles, da den Armen aufgrund ihrer unzureichenden wirtschaftlichen Ressourcen auch der Zugang zum gesellschaftlichen Leben verwehrt ist. Es ist das damit verbundene Gefühl der eigenen Rechtlosigkeit, das die Armen laut Hegel zum „Pöbel" werden lässt, da ihnen angesichts des Gefühls, das eigene Dasein nicht mehr durch die eigene Arbeit sichern zu können, nur mehr der Weg der moralischen Empörung gegen die Gesellschaft, die ihrem eigenen Anspruch, ihren Mitgliedern die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu ermöglichen, nicht nachkommt, bleibt. Hegel geht nicht weiter darauf ein, in welcher Form sich diese „Empörung" manifestiert. Denkbar sind sowohl die nach außen tretende Wut als auch die innere Emigration, die Resignation. Beide Möglichkeiten, das ohnmächtige „Einfordern

[585] Vgl. GPR, § 243, S. 389.
[586] Ebd., § 241, S. 388.

der eigenen Rechte“ und die völlige Abkoppelung von der Gemeinschaft, sind gesamtgesellschaftlich betrachtet jedenfalls höchst problematisch.

Wie kann aus Hegelscher Perspektive aber diese „wichtige Frage wie der Armut abzuhelfen sei“, die er als eine „vorzüglich die moderne Gesellschaft bewegende und quälende“[587] erkennt, beantwortet werden? Hegel entwirft in den „Grundlinien“ drei Lösungskonzepte. Zunächst verweist Hegel bemerkenswerterweise auf die Bedeutung der Moralität, da die Bekämpfung der Armut der Ort sei, wo „die Moralität genug zu tun findet“[588]. Ein aus mehreren Gründen problematischer Versuch, die soziale Frage zu lösen. Zum einen hängt die individuelle Hilfe, die auf der moralischen Intention Einzelner basiert, wie Hegel selbst anmerkt, von „Zufälligkeiten“ ab. Hier ist zweifellos an Hegels eigene luzide Kritik der Moralität als Sphäre der rein subjektiven Verwirklichung des „Guten“ zu erinnern. Systematisch betrachtet, greift Hegel mit dem Verweis auf die Kraft der Moralität im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft auf einen bereits „aufgehobenen“ Teil des objektiven Geistes zurück. Obwohl er sich bewusst ist, dass im Umfeld des sozialen Zusammenhangs der Sittlichkeit das rein subjektive Element der moralischen Hilfe unzureichend ist. Denn der „öffentliche Zustand“ ist für „um so vollkommener zu achten, je weniger dem Individuum für sich nach seiner besonderen Meinung, in Vergleich mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu tun übrig bleibt“[589]. Obwohl Hegel damit doch auf den Gedanken einer allgemeinverfassten, sozialstaatlichen Armutsbekämpfung hinzuweisen scheint, lehnt er ein solches Konzept in Wahrheit ab, da eine staatliche Armutsbekämpfung aus seiner Sicht notwendig problematisch wäre. Entweder würde den Armen eine Sicherung der Existenz unabhängig von ihrer Arbeit ermöglicht, „was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre“[590], oder es käme zu einer staatlichen Arbeitsplatzbeschaffung, was zu Überproduktion führen würde. Daher zeigt sich für Hegel am Phänomen der Armut, dass „bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut“[591] entgegenzuwirken. Erstaunlich ist nun, dass Hegel aus dieser Diagnose des grundlegenden Dilemmas der bürgerlichen Gesellschaft weder die Konsequenz einer grundlegenden Infragestellung derselben zieht, noch versucht, diese

[587] Vgl. ebd., § 244 Z, S. 390.
[588] Ebd., § 242, S. 388.
[589] Vgl. ebd., § 242 A, S. 388f.
[590] Ebd., § 245, S. 390.
[591] Ebd.

Schwierigkeiten der bürgerlichen Gesellschaft etwa auf der übergeordneten Ebene des Staates zu lösen. Meines Erachtens ist dies sowohl aus realphilosophischer als auch aus systematischer Perspektive äußert problematisch. Bei der Behandlung der prinzipiellen Relation von Gesellschaft und Staat ist darauf noch einzugehen.

Hegel selbst erkennt zwar, dass die bürgerliche Gesellschaft durch „diese Dialektik (L.W : des wachsenden Reichtums und der entstehenden Armut) über sich hinausgetrieben“[592] wird, denkt dabei aber nur an eine einzelne bürgerliche Gesellschaft, d. h. an eine besondere Volkswirtschaft, nicht aber an die grundlegende Sphäre des ökonomischen Systems als solchem. Als zweite Möglichkeit der Armutsbekämpfung, neben dem Wirken der Moralität, nennt Hegel die „Kolonisation“, die den verarmten Gesellschaftsmitgliedern ermöglicht, sich in einer neuen Heimat eine neue Existenz aufzubauen. Dass damit das Problem der entstehenden Armut nur verlagert und in keiner Weise gelöst werden kann, ist allerdings offensichtlich. Interessanter ist daher jedenfalls Hegels dritte Variante der Armutsreduktion: das Engagement der „Korporationen“ für ihre Mitglieder[593]. Verbunden ist das diesbezügliche Argument Hegels mit seiner Überzeugung, dass die Struktur der modernen Gesellschaft die Entstehung differenzierter Berufszweige inkludiert, für die Hegel den allerdings problematischen Begriff der „Stände“ benützt. Eine genauere Auseinandersetzung mit der Frage, wieweit Hegel mit dem „Stände“-Begriff in seiner Gesellschaftsanalyse die Wirklichkeiten der Moderne verfehlt, indem er auf ein längst überholtes Gesellschaftsmodell zurückgreift, ist mir hier nicht möglich[594]. Wichtig scheint

---

[592] Ebd., § 246, S. 391.

[593] Allerdings ist die Bedeutung des Begriffs „Korporation“ meines Erachtens von Hegel keineswegs ausreichend definiert. Die scheinbar naheliegende Gleichsetzung von „Korporation“ und „Zunft“ schließt Hegel selbst – wohl um die Modernität seiner Gesellschaftstheorie zu betonen – aus, liefert aber mit seiner Bemerkung, bei der Korporation handle es sich um die „Versittlichung des einzelstehenden Gewerbes“ keine wirklich zufriedenstellende Erklärung (vgl. ebd., § 255 Z, S. 397). Treffend scheint mir Iring Fetschers Verständnis der „Korporationen“ als „Selbstverwaltungsorganismen einzelner Wirtschaftszweige“ zu sein. (Vgl. Fetscher, Iring, Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels, in: Heede, Reinhard, Ritter, Joachim (Hg), Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels, Frankfurt/Main, 1973, S. 211).

[594] Durchaus plausibel ist etwa Wolfgang Kerstings Bemerkung, Hegel habe mit dem Plädoyer für Ständegliederung und Korporationen, „bemerkenswerterweise genau solche Einrichtungen als Objektivationen des sich fortbestimmenden Begriffs logisch legitimiert und als Bestandteile der bürgerlichen Gesellschaft rechtsphilosophisch für notwendig erklärt, die von der sich emanzipierenden Wirtschaftsgesellschaft als Entwicklungshindernisse erkannt und abgeschafft wurden“ (Kersting, Wolfgang, Polizei und Korporation in Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft, S. 373, in: Hegel-Jahrbuch 1986, Bochum, 1988, S. 211). Aus einer weniger historischen, sondern primär philosophischen Perspektive stellt hingegen Christoph Jermann Hegels Betonung der Notwendigkeit der Stände in Frage. Die Ständegesellschaft führe, so Jermann, zu einer stetigen Vergrößerung der „Diskrepanz zwischen sogenannten Hand- und Kopfarbeiten“. Was für Jermann mit Blick auf Hegels Einsicht, dass „die Vollendung der menschlichen Existenz im geistigen Bereich stattfindet“, problematisch ist (vgl. Jermann, Christoph, Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft, in: ders. (Hg), Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, S. 170).

mir aber, gerade im Kontext der „Europa-Perspektive“ dieser Arbeit, die Differenzierung zwischen dem „politischen Leben des Morgenlandes und Abendlandes und der antiken und der modernen Welt“[595], die Hegel im Blick auf die Stände vornimmt. Die „moderne, abendländische“ Stände-Gesellschaft erreiche die Zuteilung zu den Ständen nicht durch Geburt oder Entscheid eines Herrschers, sondern durch die individuelle Entscheidung des Einzelnen. Obwohl äußere Faktoren wie „Naturell, Geburt und Umstände“ auf die Berufswahl einwirkten, bleibe „die letzte und wesentliche Bestimmung“ dem Einzelnen überlassen. Damit wird es aber in gewisser Weise zu einer ständigen Aufgabe der Gesellschaft, die Bedeutung der äußeren Faktoren auf diese Entscheidungsfindung zu reduzieren, um der subjektiven Entscheidung zu ihrem Recht zu verhelfen.

Genauer zu betrachten sind die Gründe, die Hegel für sein Plädoyer für die Korporationen als Instrumente der Armutsbekämpfung nennt – findet sich in ihnen meines Erachtens doch bereits ein indirekter Verweis auf das Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, auf welches im Folgenden noch genauer einzugehen sein wird. In einer Anmerkung zu Paragraf 253 heißt es, in der Korporation verliere „die Hilfe, welche die Armut empfängt, ihr Zufälliges sowie ihr mit Unrecht Demütigendes und der Reichtum in seiner Pflicht gegen seine Genossenschaft den Hochmut und den Neid, der er, und zwar jenen in seinem Besitzer, diesen in den anderen erregen kann“[596]. Zunächst ist festzuhalten, dass das Ungenügen einer „zufälligen“ Hilfe unmittelbar einsichtig ist. Was aber wie bereits erwähnt auch eine Kritik an Hegels eigenem Vorschlag, der Moralität eine wichtige Stellung bei der Armutsbekämpfung einzuräumen, einschließt. Interessant ist Hegels Feststellung, dass die Hilfe durch die Korporation ihr „mit Unrecht Demütigendes“ verliere, sind daraus doch zwei wichtige Konsequenzen zu ziehen. Zum einen, dass die Hilfe für in Armut geratene Menschen in Wahrheit nicht demütigend sein sollte, zum anderen, dass dies laut Hegel eben in der Korporation gelingt, während es bei anderen Formen der Armutsbekämpfung möglicherweise leicht verfehlt wird. Wenn bei diesen anderen Formen, wie Hegel es hier wohl tut, vor allem an die moralisch motivierte „Wohltätigkeit“ Einzelner gedacht wird, dann ist Hegel zuzustimmen. Allerdings bleibt fraglich, ob dies in Wahrheit nicht eher eine abermalige Kritik am dieserorts unpassenden Plädoyer für die Moralität ist als eine Legitimation des korporativen Engagements. Zunächst aber muss betrachtet werden, warum laut Hegel innerhalb der Korporation diese „Demütigung“ und zugleich auch das Auftreten von „Hochmut“ und „Neid“ verhindert

[595] GPR, § 206 A, S. 358.
[596] Ebd., § 253 A, S. 396.

werden. Hegel geht offensichtlich von einer sehr starken Identifikation innerhalb der Korporation aus und nennt diese sogar „zweite Familie“, welche ihre Mitglieder materiell unterstützt und für ihre Bildung sorgt. Allerdings ist zu hinterfragen wieweit die von Hegel für die Korporation bestimmend erkannte „Standesehre“[597] sich tatsächlich aus dem für die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft doch existenziellen Verfolgen der besonderen Interessen durch die einzelnen Mitglieder erklären lässt. Ist der Übergang von der Polizei zur Korporation tatsächlich ein so bruchloser, wie Hegel zu zeichnen versucht? Denn während die Polizei das Allgemeine, wie Hegel selbst schreibt, „als eine äußere Ordnung und Veranstaltung“[598] vertritt, soll es in der Korporation doch zum „Zweck und Gegenstand“ des Willens[599] werden. In ihr sollte sich also die „bewußtlose Notwendigkeit“ der bürgerlichen Gesellschaft zur „gewußten und denkenden Sittlichkeit“ wandeln[600] und es damit zu einer fundamental anderen Verhältnisbestimmung von Allgemeinheit und Besonderheit kommen. An dieser Stelle ist Axel Honneth Recht zu geben, wenn er erklärt, dass es vielleicht „insgesamt klüger von Hegel gewesen [wäre], die Zwischensphäre der ‚Korporation’ nicht in der ‚bürgerlichen Gesellschaft’ anzusiedeln, sondern sie schon im Organisationsbereich des Staates zu platzieren“, da er auf diese Weise nicht zwei völlig unterschiedliche Anerkennungsformen, „deren erste mit marktvermittelnden Transaktionen, deren zweite aber mit wertorientierten Interaktionen verknüpft ist“ in ein und derselben Sphäre hätte unterbringen müsse[601].

Indem Hegel die Aufgabe der sozialen Für- und Vorsorge den Korporationen überträgt, übersieht er auch die Schwierigkeit, dass dies Berufs- und damit auch Korporationswechsel faktisch ausschließt. Kommt es, wie es in der modernen Gesellschaft ja geschieht, öfters zu solchen Übertritten, muss das notwendigerweise das ganze auf stabilen Identifikationen innerhalb der Korporationen bauende System der gegenseitigen Hilfe und Unterstützung gefährden.

Wenn aber, wie ich oben zu skizzieren versucht habe, keiner von Hegels Vorschlägen, wie das Problem der Pauperisierung von breiten Gesellschaftsschichten zu lösen ist, wirklich überzeugen kann, und dieses Problem zugleich notwendig mit der Struktur der ökonomisch geprägten bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt, da in dieser die „Anhäufung von Reichtümern“ mit der „Abhängigkeit und Not“ anderer Menschen

[597] Ebd., § 253 A, S. 395.
[598] Ebd., § 249, S. 393.
[599] Vgl. ebd.
[600] Vgl. ebd., § 255 Z, S. 397.
[601] Vgl. Honneth, Axel, Leiden an Unbestimmtheit, Stuttgart, 2001, S. 122f.

verknüpft ist[602], kann wohl zu Recht gesagt werden, dass die „wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei", nicht nur – wie Hegel sagt – eine „vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende"[603], sondern auch eine die Hegelsche Konzeption der modernen Gesellschaft selbst vor ein scheinbar unlösbares Problem stellende ist.

II.X.IV. Gesellschaft und Staat – Notwendigkeit und Freiheit

Im Phänomen der Armut wird in gewisser Weise das grundlegende Problem der bürgerlichen Gesellschaft manifest. Weil sie allein auf den egoistischen Interessen der Einzelnen aufbaut, kann die bürgerliche Gesellschaft nur eine rein instrumentelle Auffassung von Allgemeinheit vertreten, die trotz ihrer oben angesprochenen Notwendigkeit, etwa im System der Rechtspflege, defizitär bleiben muss. Diese Einsicht bewirkt in Hegels Theorie zwei Konsequenzen: zum einen die Erkenntnis, dass für die Moderne die Entfaltung einer von der Gesellschaft getrennten staatlichen Sphäre wesentlich ist, zum anderen die Überzeugung, dass diese Sphäre des Staates der gesellschaftlichen prinzipiell überlegen sein muss.

Ich habe bereits ganz zu Beginn des Kapitels über die bürgerliche Gesellschaft Hegels Verdienst, die Entstehung einer vom Staat unabhängigen Gesellschaft als Charakteristikum der Moderne erkannt zu haben, betont. Dabei bin ich aber zunächst noch nicht darauf eingegangen, dass diese Unabhängigkeit der Gesellschaft natürlich auch eine des Staates ist. Genauso wie die Gesellschaft nicht vom Staat usurpiert werden darf, muss auch der Staat seine prinzipielle Souveränität bewahren, die er laut Hegel jedoch verlieren würde, wenn das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. die Realisierung der besonderen Bedürfnisse und Interessen der Einzelnen, auch zur Basis und zum alleinigen Maßstab des politischen Lebens gemacht würde. Damit liefert die Einsicht in die prinzipielle Trennung von Gesellschaft und Staat Hegel aber auch ein Instrument zur Kritik eines aus seiner Sicht falschen Staatsverständnisses. Wenn der Staat, so Hegel, „vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint"[604]. Wer so denke, begeht aus Hegelscher Sicht, wie Henning Ottmann es sehr

[602] Vgl. GPR, § 243, S. 389.
[603] Vgl. ebd., § 244 Z, S. 390.
[604] Ebd., § 182 Z, S. 339.

treffend ausdrückt, „eine Art Kategorienfehler, die zur politischen Theorie gewordene Verwechslung von Gesellschaft und Staat“[605]. Hegel selbst behandelt diesen „Kategorienfehler“ in einer ausführlichen Anmerkung zu Paragraf 258 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, wo er die Differenz von Gesellschaft und Staat vorwiegend anhand des unterschiedlichen „Zwecks“ der beiden Sphären erläutert. Während in der bürgerlichen Gesellschaft „das Interesse der Einzelnen als solcher“ letzter Zweck sei, stünde der Staat für die Einsicht, dass die „Vereinigung als solche“ der „wahrhafte Inhalt und Zweck“ sei, dass es die „Bestimmung der Individuen“ sei, „ein allgemeines Leben zu führen“[606]. Auf diese Charakterisierung des Staates ist später noch genauer einzugehen.

An dieser Stelle möchte ich die Unterschiedlichkeit, ja Gegensätzlichkeit von Gesellschaft und Staat zunächst anhand einer anderen Passage der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ erläutern. In Paragraf 186 behandelt Hegel die bereits mehrfach angesprochene Entwicklung der Allgemeinheit der Rechtspflege aus dem die Gesellschaft prägenden Prinzip der Besonderheit. Die Einheit der Rechtspflege sei, so Hegel an dieser Stelle, aber nicht die „sittliche Identität“ – sie sei nicht Freiheit, sondern Notwendigkeit. Obwohl Hegel das Wort „Staat“ hier gar nicht verwendet, bietet der kurze Paragraf 186 meines Erachtens einen wesentlichen Schlüssel zum Verständnis der systematischen Differenz von Gesellschaft und Staat, wie sie sich aus Hegelscher Perspektive darstellt. Dabei spielt der Begriff „Notwendigkeit“ eine entscheidende Rolle. Auf den ersten Blick kann die Verwendung der Kategorie „Notwendigkeit“ zur Charakterisierung der bürgerlichen Gesellschaft überraschend wirken. Haben wir die Gesellschaft bisher doch primär als Sphäre der besonderen Freiheit der Individuen, ja der Willkürfreiheit betrachtet, wodurch die Kategorie „Zufälligkeit“ naheliegender scheint als die „Notwendigkeit“. Allerdings treten Zufälligkeit und Notwendigkeit im System der Gesellschaft auf unterschiedlichen Ebenen auf. Die einzelnen Handlungen der Individuen sind teilweise willkürlich und damit zufällig, aber gerade deswegen ist, wie bereits erläutert, die Allgemeinheit des Rechts notwendig. Die Notwendigkeit ist also die Konsequenz der Zufälligkeit.

Bemerkenswerter ist in diesem Kontext aber jedenfalls das Verhältnis von „Notwendigkeit“ und „Freiheit“. Denn, das sei vorausgeschickt, Hegel stellt die „freie“ Allgemeinheit des Staates nicht nur deswegen über die „notwendige“ der Gesellschaft, weil die Individuen diese nur „unbeabsichtigt“ begründen und erhalten, sondern auch aus

[605] Ottmann, Henning, Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Überlegungen zur Logik ihrer Vermittlung, a.a.O., S. 344.
[606] GPR, § 258 A, S. 399.

einem logischen Zusammenhang heraus. Dies zeigt sich an dem meines Erachtens für das Verhältnis von Gesellschaft und Staat entscheidenden Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik[607]. Entscheidend deswegen, weil die Notwendigkeit eine Kategorie der Wesens-, die Freiheit hingegen eine der Begriffslogik ist. In einem Zusatz zu einem der Notwendigkeit gewidmeten Paragrafen der „Enzyklopädie" behandelt Hegel den Ausdruck der „blinden" Notwendigkeit und erklärt dabei meines Erachtens gerade die oben angesprochene Verhältnisbestimmung von Notwendigkeit und Zufälligkeit, wie sie für das System der bürgerlichen Gesellschaft wesentlich ist. Der Prozess der Notwendigkeit beginne, so Hegel, „mit der Existenz zerstreuter Umstände, die einander nichts angehen und keinen Zusammenhang in sich zu haben scheinen"[608]. In unserem Zusammenhang entsprechen diesen „Umständen" wohl die einzelnen, voneinander unabhängigen Mitglieder der Gesellschaft, die allein an ihrem individuellen Vorteil interessiert sind und ohne Gemeinsamkeit zu existieren scheinen. Aus dem Zusammentreffen dieser Umstände geht aber eine „neue Wirklichkeit" hervor, die die scheinbare Unmittelbarkeit der Umstände negiert, diese zugleich aber „als Inhalt der Sache"[609] erhält. Der Zusammenhang der Umstände ist dabei sowohl „notwendig" als auch „blind", weil er aus Sicht seiner Elemente ein nicht bezweckter ist. Dagegen liege bei einer „zweckmäßigen Tätigkeit" der Zweck als „Inhalt, der schon vorher gewußt wird" vor, wodurch eine solche Tätigkeit „nicht blind, sondern sehend" [610] sei. Zweifellos verweist Hegel damit bereits auf den Begriff der Freiheit als Kernkategorie der Begriffslogik. Denn wesenslogisch betrachtet ist die Notwendigkeit insofern als „hart" zu bezeichnen, als über einen bestehenden Inhalt „ein anderes kommt, wodurch derselbe zugrunde gerichtet wird"[611]. Indem die allgemeinen Gesetze der Gesellschaft das individuelle Vorteilsstreben begrenzen, negieren sie es auch, richten es in bestimmter Weise „zugrunde". Aber da sich in der Notwendigkeit zeigt, dass „die aneinander

[607] Bekanntlich ist die Zuordnung der realphilosophischen Begriffe Hegels zu seinen logischen Überlegungen in der Hegel-Forschung durchaus umstritten. Beim Thema der bürgerlichen Gesellschaft scheint eine solche Zuordnung jedoch recht gut möglich zu sein. Christoph Jermanns Interpretation, dass bei Hegels Betrachtung der gesellschaftlichen Beziehungen primär Kategorien der Wesenslogik zur Anwendung kommen, ist meines Erachtens zutreffend (vgl. Jermann, Christoph, Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft, a.a.O., S. 167).
Ausführlich erläutert auch Sergio Dellavalle die Bedeutung der Wesenslogik für die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Dellavalle, Sergio, Freiheit und Intersubjektivität: zur historischen Entwicklung von Hegels geschichtsphilosophischen und politischen Auffassungen, Berlin, 1998, S. 175-187).
[608] EPW I, § 147 Z, S. 289.
[609] Ebd.
[610] Ebd.
[611] Ebd., § 158 Z, S. 303.

Gebundenen in der Tat einander nicht fremd, sondern nur Momente eines Ganzen sind, deren jedes in der Beziehung auf das andere bei sich selbst ist und mit sich selbst zusammengeht“[612], erfolgt die „Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit“. Im Bewusstsein der Einzelnen, sich selbst erst in der Gemeinschaft mit den anderen entfalten zu können, gelingt der erste Schritt über die rein instrumentelle Auffassung von Allgemeinheit hinaus, wie sie in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmend ist. Dies wird aber eben nicht in der bürgerlichen Gesellschaft erreicht, sondern erst in jener anderen Sphäre des objektiven Geistes, die Hegel „Staat“ nennt und in der die Allgemeinheit nicht nur Mittel, sondern selbst Zweck des Handelns der Individuen ist. Wesentlich ist dabei, dass Hegel die Freiheit nicht als Gegenteil der Notwendigkeit, sondern als deren „Wahrheit“[613] begreift[614], denn dies hat auch für das Verhältnis von Gesellschaft und Staat zu gelten: Der Staat ist nicht einfach das Gegenteil der Gesellschaft, sondern als deren „Wahrheit“ auch ihre „Aufhebung“ – in der vollen Bedeutung, die diesem Begriff bei Hegel zukommt[615]. Auf einer logischen Ebene korrespondiert mit dieser Tatsache meines Erachtens das von Horstmann zurecht diagnostizierte doppelte Verhältnis der Allgemeinheit zur Besonderheit der Gesellschaft[616]. Denn wenn die Allgemeinheit als die bereits mehrfach thematisierte notwendige Begrenzung der Besonderheit innerhalb der Gesellschaft durch den „Notstaat“ auftritt, gilt wohl auch hier, was Hegel in der Logik schreibt: „Aber eben dies Allgemeine, gegen welches das Besondere bestimmt ist, ist

[612] Ebd.
[613] Vgl. ebd., § 158, S. 303
[614] Im bereits zitierten Zusatz zu Paragraf 147 der „Enzyklopädie“ erläutert Hegel dies am Beispiel des christlichen Konzepts der „Vorsehung“. Indem von „Gottes ewigen und unverbrüchlichen Ratschlüssen“ gesprochen werde, so Hegel, sei die Notwendigkeit „als zum Wesen Gottes gehörig“ anerkannt. Damit werde die aber Freiheit Gottes aber nicht begrenzt, da Gott „weiß, was er will, […] und das, was er will auch unwiderstehlich vollbringt“ . Die volle Einsicht des christlichen, allwissenden Gottes verbürgt für Hegel seine Freiheit – da die Folgerichtigkeit der göttlichen Handlungen die Freiheit erst ermöglicht – während etwa die Götter des antiken Griechenlands als selbst noch einem – für sie unverständlichen – „Schicksal“ unterworfen verstanden wurden. (Vgl. ebd., § 147 Z, S. 289 ff)
[615] Dass bei Hegel zur „Wahrheit“ einer unzureichenden Form des Bewusstseins nicht nur die „Überwindung“, sondern auch die Erhaltung der die defizitäre Form bestimmenden Widersprüchlichkeiten gehört, zeigt sich bereits in der „Phänomenologie des Geistes“, die meines Erachtens auch als Theorie eines Bewusstseinsfortschritts mittels einander aufhebender Wahrheiten gelesen werden kann.
[616] Horstmann scheint dabei allerdings weniger die Differenz zwischen dem „Notstaat”, d. h. der Allgemeinheit, die aus der Gesellschaft selbst entsteht, und dem eigentlichen „Staat“ zu betrachten, wenn er nach den Möglichkeiten eines Verständnisses des Staates als „als Allgemeines, aber nur als positives Allgemeines“ fragt und dieser „positiven Allgemeinheit“ des Staates die Allgemeinheit der „absoluten Sittlichkeit“ gegenüberstellt. (Vgl. Horstmann, Rolf Peter, Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie, a.a.O., S. 288). Auch Jürgen Habermas versteht unter der doppelten Allgemeinheit die „absolute Sittlichkeit“ und das „positiv Allgemeine“ des Staates, „das sich von der Gesellschaft unterscheidet, um die Tendenzen der Selbstzerstörung aufzufangen und zugleich die Ergebnisse der Emanzipation aufzubewahren“ (vgl. Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne, a.a.O., S. 52) und berücksichtigt meines Erachtens nicht den Aspekt der sich bereits innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft entwickelnden Allgemeinheit. Erst in der Differenz zu dieser „abstrakten“ Allgemeinheit kann sich jedoch die volle Bedeutung der „konkreten“ Allgemeinheit des Staates zeigen.

damit vielmehr selbst auch nur eines der Gegenüberstehenden. Wenn wir von zwei Gegenüberstehenden sprechen, so müssen wir also auch wieder sagen, daß sie beide das Besondere ausmachen, nicht nur zusammen, daß sie nur für die äußere Reflexion darin gleich wären, Besondere zu sein, sondern ihre Bestimmtheit gegeneinander ist wesentlich zugleich nur eine Bestimmtheit, die Negativität, welche im Allgemeinen einfach ist“[617]. D. h. weil, wie wir auch im Zuge der Beschäftigung mit dem Begriff der Subjektivität im Rahmen der Logik gesehen haben, in jeder Form „abstrakter Allgemeinheit“ die Allgemeinheit selbst zur Besonderheit gemacht wird und diese Tatsache auf die Notwendigkeit einer die Gegensätzlichkeit von Besonderheit und abstrakter Allgemeinheit aufhebenden Allgemeinheit verweist, muss auch dem „abstrakt allgemeinen“ des Staates der bürgerlichen Gesellschaft eine Allgemeinheit gegenübertreten, die die Differenz zwischen Gesellschaft und „Notstaat“ überwindet, ohne sie zu vernichten. Der „Staat“ hat demzufolge zwei Funktionen im Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft: Er ist, als aus der Notwendigkeit der puren Besonderheit der Gesellschaft Entstandener – als „Notstaat“ –, übergeordnete Begrenzungsinstanz und ist – als „Staat“ im eigentlich Hegelschen Sinne – auch integrierendes Ganzes der Sittlichkeit, die Besonderheit und Allgemeinheit verbindet. Als „*Not*staat” kann der „Staat“ der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur deswegen bezeichnet werden, weil er aus der *Not* der Einzelnen heraus, die sich durch die Anderen in ihrer Besonderheit bedroht fühlen, entstanden ist, sondern auch, weil er *not*wenig entstanden ist und daher nicht auf Freiheit beruht. Denn wenn der „Notstaat“ die die Gesellschaft bestimmende Frage, ob und wie die Freiheit der Einzelnen limitiert werden muss, mit dem Instrument der Rechtsordnung beantwortet, so leistet der Staat die eigentliche Begründung dieser in der Gesellschaft nur „notwendig“ auftretenden Institution, indem er die grundlegende Struktur des Rechts als Verwirklichung von Freiheit thematisiert.

Bevor ich darauf genauer eingehe, möchte ich aber noch aufzeigen, wo meines Erachtens Hegels Theorie des Verhältnisses beziehungsweise des Übergangs von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat ein entscheidendes Defizit aufweist. Als Aufhebung der gesellschaftlichen Besonderheit müsste den Staat doch auch das aus dieser Besonderheit resultierende Armutsproblem betreffen[618]. Dies ist aber bei Hegel nicht der Fall. Auf

[617] WL II, S. 281.
[618] Eine diesem Kontext interessante Bemerkung Hegels findet sich in den VPG. Dort erklärt Hegel im Zuge der Erläuterung des aus seiner Sicht bestehenden Unterschieds zwischen der amerikanischen und der

staatlicher Ebene wird die Frage der Existenzsicherung der Einzelnen, obwohl diese doch wie Hegel selbst erkennt erst eine Teilnahme aller an der Kultur und damit am Freiheitssystem ermöglichen würde, nicht mehr thematisiert. Das ist auch aus logischer Perspektive problematisch, da damit die in der Armut explizit gewordene totale Besonderung unaufgehoben stehen bleibt, obwohl möglicherweise gerade aus der Besonderheit heraus die Allgemeinheit entwickelt werden könnte. Denn wenn die auf der individuellen Interessenserfüllung basierende Gesellschaft wie in Paragraf 209 dargelegt dazu führt, dass alle Teilnehmer der „Wechselbeziehung der Bedürfnisse und der Arbeit" als Personen anerkannt würden und als „Menschen" gälten[619], diese Gesellschaft zugleich aber zu einer Form der Armut führe, die vielen den Genuss der Freiheiten der Gesellschaft verwehrt[620], dann könnte dies doch auch zu einem Streben nach einer Allgemeinheit führen, die die problematischen Folgen der Besonderheit zu minimieren sucht. Dies wäre meines Erachtens mit dem oben beschriebenen wesentlichen Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit, wie er im Schritt von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat zu erfolgen hat, gut zu vereinen. Denn, und das ist nicht zu übersehen, die Anerkennung der Tatsache, dass der „Mensch gilt, weil er Mensch ist", erfolgt laut Hegel im System der Gesellschaft auf „notwendige" Weise; sie ist die Konsequenz der wechselseitigen Bedürfnisbefriedigung. Wenn nun auf der staatlichen Sphäre diese Anerkennung aller aus Freiheit erfolgt, so sollte sie auch praktische Konsequenzen haben, d. h. letztlich auch sozialstaatliche Einrichtungen hervorbringen. Hegel allerdings zieht diese Möglichkeit, die mit der Charakterisierung des Staates als jener Sphäre, in der die Freiheit des Menschen nicht mehr nur quasi zufälliges Nebenprodukt der individuellen Interessensbefriedigung,

---

europäischen Gesellschaft seiner Zeit: „Was nun das Politische in Nordamerika betrifft, so ist der allgemeine Zweck noch nicht als etwas Festes für sich gesetzt, und das Bedürfnis eines festen Zusammenhaltens ist noch nicht vorhanden, denn ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß werden und ein solches Verhältnis eintritt, daß eine große Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann. Aber Amerika geht dieser Spannung noch nicht entgegen, denn es hat unaufhörlich den Ausweg der Kolonisation in hohem Grade offen, und es strömen beständig eine Menge Menschen in die Ebenen des Mississippi. Durch dieses Mittel ist die Hauptquelle der Unzufriedenheit geschwunden, und das Fortbestehen des jetzigen bürgerlichen Zustandes wird verbürgt." (VPG, S. 113.) Hegel scheint damit zu sagen, dass sich ein moderner Staat erst vor dem Hintergrund sozialer Differenzierung und der damit verbundenen Probleme (das deutet Hegel meines Erachtens mit der Formulierung von der „großen Menge", welche „ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann", an) konstituiert. Gerade wenn aber die damit verbundene „Unzufriedenheit" großer Bevölkerungsteile tatsächlich so etwas wie die Vorraussetzung dessen ist, dass innerhalb einer Gesellschaft die Frage nach einer staatlichen Vereinigung virulent wird, kann meines Erachtens der Staat auf Versuche, die Ursachen dieser „Unzufriedenheit" zu beheben, nicht verzichten – wie sonst sollte ihm von den Bürgern Vertrauen entgegengebracht werden?

[619] Vgl. GPR, § 209 A, S. 360.

[620] Vgl. ebd. § 243, S. 389.

sondern selbst explizit Thema ist, verbunden sein kann, nicht in Betracht. Er bleibt beim grundlegenden Defizit der gesellschaftlichen Sphäre stehen, um daraus die Notwendigkeit eines übergeordneten Staates aufzeigen zu können. Meines Erachtens wäre der hier skizzierte Übergang von der notwendigen Freiheit der Gesellschaft zur Freiheit des Staates allerdings zumindest bedenkenswert – auch in Differenz zu jenem von Ottmann etwa als „offene Vermittlung" charakterisierten Hegelschen Modell[621] – gerade im Zusammenhang mit der im Zuge dieser Arbeit bereits mehrfach thematisierten Bedeutung der „konkreten Allgemeinheit" des christlichen Prinzips und seiner Bedeutung für ein Verständnis der modernen europäischen Gesellschaft. Denn es ist ja für Hegel gerade ein Kennzeichen des Christentums, dass das Allgemeine das Besondere aus sich selbst entlässt, die Besonderheit aber sich selbst in ihrer Freiheit wieder für die Allgemeinheit entscheidet und Allgemeinheit und Besonderheit nicht unvermittelt bleiben. Hegel selbst vermeint diese Vermittlung im Politischen über die Stände zu erreichen, die, aus der Besonderheit der Gesellschaft heraus entstanden, an der Allgemeinheit des Staates partizipieren. Allerdings bleibt diese „Vermittlung" letztlich auf der Ebene der Besonderheit stehen, während das Prinzip des Staates, Freiheitsrealisation zu sein, doch auf einer wesentlich anderen Sphäre liegen muss – meines Erachtens auf jener der freien Hinwendung zur Freiheit aller, während innerhalb der ständischen Korporationen ja nur die Freiheit ihrer Mitglieder Zweck des Handelns ist.

Festzuhalten ist an dieser Stelle jedenfalls zunächst, dass für Hegel eine vom christlichen Prinzip der Freiheit bestimmte Moderne auf eine entfaltete bürgerliche Gesellschaft nicht verzichten kann. Obwohl, oder sogar weil, diese Gesellschaft der Bereich des menschlichen Zusammenlebens ist, der auch der Willkürfreiheit der Einzelnen Raum bietet, da im Rahmen der Gesellschaft ihre Mitglieder ihre ganz persönlichen Interessen verwirklichen können. Bei dieser Verwirklichung der persönlichen Freiheit spielt wie gesagt für Hegel auch das Eigentum eine wesentliche Rolle. Zugleich aber macht Hegel immer wieder deutlich, dass die bürgerliche Gesellschaft Grenzen braucht. Allerdings, und das scheint mit gerade im Zusammenhang mit dem angesprochenen Verhältnis von christlichem Prinzip und bürgerlicher Gesellschaft ganz entscheidend zu sein, Hegel begründet diese notwendige Begrenzung der gesellschaftlichen, d. h. ökonomischen

[621] Für Ottmann bietet diese Form der „offenen Vermittlung" allerdings auch eine Möglichkeit, „diese eigenartige ‚Lücke' zwischen Gesellschaft und Staat als Bedingung der Möglichkeit der Freiheit selbst zu deuten" (vgl. Ottmann, Henning, Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Überlegungen zur Logik ihrer Vermittlung, a.a.O., S. 346).

Sphäre nicht mit einem der Gesellschaft externen Prinzip, sondern mit der Eigengesetzlichkeit der Gesellschaft selbst. Es ist nicht etwa das christliche Prinzip der Nächstenliebe, das eine Beschränkung der ökonomischen Freiheit fordert. Die eigene Struktur des Ökonomischen verlangt Rechtspflege und Polizei als der individuellen Interessensverfolgung übergeordnete Instanzen. Aber auch diese Begrenzungen des auf Interesse und Bedürfnis aufgebauten Systems der Gesellschaft bleiben defizitär, da sie auf keiner überzeugenden Erklärung ihrer Notwendigkeit beruhen. Erst der Staat kann die Existenz von Recht und Gesetz legitimieren, da er laut Hegel, im Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft, auf einem umfassenden Begriff menschlicher Freiheit beruht und die Einsicht in die Notwendigkeit des Rechts – auch des „Notstaates“ – erlaubt.

II.XI. Der moderne Staat

Alle Überlegungen zu Hegels Philosophie des (modernen) Staates müssen meines Erachtens von jener grundlegenden und von mir bereits im Kapitel über die bürgerliche Gesellschaft mehrfach angesprochenen Hegelschen Differenz zwischen dem „Notstaat" der Gesellschaft und dem „Staat" im eigentlichen Sinne ausgehen. Denn nur in Bezug auf das von Hegel im vollen Wortsinn als „Staat" verstandene politische System dürfen Charakterisierungen des Staates als „Wirklichkeit der sittlichen Idee"[622] und der „konkreten Freiheit"[623] bezogen werden. Nur von einem Verständnis der entfalteten Hegelschen Staatstheorie aus kann daher etwa die Frage nach der Aktualität dieser politischen Philosophie – auch für zeitgenössische Überlegungen zu einem die Grenzen des Nationalstaates aufhebenden politischen System, wie jenem eines vereinten Europa – sinnvoll und der Differenziertheit der Hegelschen Überlegungen zumindest in Ansätzen gerecht werdend beantwortet werden – gerade auch weil Hegels Staatsbegriff fundamental von dem heute üblichen Staatsverständnis abweicht, welches mit dem Ausdruck „Staat" doch vorwiegend das von Hegel als „Notstaat" bezeichnete Rechtssystem und dessen institutionelle Realisierung verbindet[624].

II.XI.I. Sphäre der Freiheit

„Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit"[625]. Mit der von Hegel zu Beginn seiner Reflexionen über das „Innere Staatsrecht", d. h. über die Binnenstruktur des Staates, vorgenommenen Charakterisierung der staatlichen Freiheit wird zweifellos auch eine terminologische Spezifikation vorgenommen. Es ist nicht einfach „die Freiheit", die sich im Staat realisiert, sondern die „konkrete". Damit greift Hegel im Staatskapitel der „Grundlinien der Philosophie des Rechts" auf die in der Einleitung derselben vorgenommene Entfaltung des Freiheitsbegriffs zurück, die der Darstellung des Rechts,

[622] GPR, § 257, S. 398.
[623] Ebd., § 260, S. 406.
[624] Auf diese Tatsache weist Wolfgang Schild in seinem äußerst spannenden und einige wichtige Aspekte des Hegelschen Staatsbegriffes erläuternden Aufsatz „Sittlichkeit als politische Gesinnung des Staatszutrauens" hin, wenn er erklärt, dass „es uns vom Sprachgebrauch und Vorverständnis nicht mehr möglich ist, das was Hegel als ‚sittlicher Staat' dargestellt hat, als ‚Staat' zu bezeichnen (…) Es fehlt uns das Wort dafür" (Schild, Wolfgang, Sittlichkeit als politische Gesinnung des Staatszutrauens, in: Hegel-Jahrbuch 1988, Bochum, 1988, S. 160).
[625] GPR, § 260, S. 406.

der Moralität und der Sittlichkeit vorausgeht. Hegel hebt dabei zwei scheinbar gegensätzliche Momente der „Freiheit“ hervor: Zum einen die für die Freiheit notwendige „Negativität“, d. h. die Fähigkeit des Subjekts zum reinen Selbstbezug ohne Berücksichtigung jeder Bestimmung[626], zum anderen den Aspekt der Bestimmung des Freiheitssubjekts, welches sich in seiner Wahl einer Handlungsmöglichkeit als von den vorgegebenen Optionen abhängig zeigt. Beide Freiheitsbegriffe erweisen sich aus Hegelscher Sicht, obwohl sie jeweils auf einen wesentlichen Aspekt von „Freiheit“ aufmerksam machen, als unzureichend. Die erste Auffassung beruht auf der richtigen Erkenntnis, dass „Freiheit“ „Selbst-Bestimmung“ bedeutet, bleibt aber nur „negative Freiheit“, da sich ihr zufolge das Subjekt seiner Freiheit nur in der Abgrenzung von allem ihm Äußerlichen gewiss werden kann. Die einzige Möglichkeit des Subjekts, in Beziehung zu anderem zu treten, ist dessen Negation. Die negative Freiheit des reinen Selbstbezugs wird zur „Furie des Zerstörens“[627], die jede Bestimmung, jede Handlungsoption und jede mögliche Gestalt der Wirklichkeit als ihrer Allgemeinheit widersprechende vernichtet. Die zweite Form des Freiheitsverständnisses schließt zwar diese Problematik, dass „Freiheit“ zum reinen Vernichten wird, aus, indem sie die Verwirklichung der Freiheit in der Auswahl einer Möglichkeit erkennt, bleibt aber insofern defizitär, als die Freiheit von etwas ihr fremdem, der Gesamtheit der Möglichkeiten, abhängig ist. Wie Hegel in einem Zusatz zu § 7 der „Grundlinien“ erklärt, soll der, wie gesagt auch in Bezug auf den Staat zentrale, „konkrete Begriff der Freiheit“ die Lösung dieses scheinbaren Dilemmas, dass „Freiheit“ entweder eine Form des leeren Selbstbezugs oder aber eine Abhängigkeit von Gegebenem bedeutet, sein; im „konkreten Begriff“ drücke sich die Verbindung von „Unbestimmtheit“ und „Bestimmtheit“ aus, die Freiheit erst möglich mache.[628] Freiheit basiert demzufolge auf der Kompetenz des Subjekts, auch in der Besonderung des Bestimmens bei sich zu bleiben, die Beschränkung, die es in seiner Wahl notwendigerweise vornimmt, auf die Allgemeinheit seines Selbst zu beziehen. Ausgehend von der Einsicht, dass von Freiheit nur dann sinnvoll gesprochen werden kann, wenn die Inhalte, die das Subjekt der Freiheit wählt, demselben keine fremden, d. h. extern determinierten sind, kommt Hegel zum Schluss, dass das Subjekt sich in seiner freien Handlung selbst zum Thema machen muss, dass der „freie Wille“

[626] An dieser Stelle ist an die Bedeutung der Abstraktionskompetenz des „Ichs“ für die Entwicklung eines konsistenten Begriffs des „Subjekts“ zu erinnern, wie ich sie bereits im Abschnitt über Hegels Subjektivitätsbegriff erläutert habe
[627] GPR, § 5 A, S. 50.
[628] Vgl. ebd., § 7 Z, S. 57.

jener ist, der „sich selbst zum Gegenstande hat“[629]. Um aber nicht wiederum in die Problematik des reinen Selbstbezugs zu schlittern – auch die „leere“ Allgemeinheit der oben als erste skizzierten Freiheitsauffassung könnte ja als Form eines „Sich-selbst-zum-Gegenstand-Haben“ verstanden werden –, muss die Selbstbezüglichkeit des freien Willens mit konkreten Bestimmungen verbunden sein beziehungsweise in konkreten Situationen erfolgen. Auch aus diesem Grund spricht Hegel meines Erachtens von der „konkreten“ als der eigentlichen Freiheit. Entscheidender ist allerdings, dass Hegel mit dem Begriff des Konkreten die dialektische Einheit zweier gegensätzlicher Bestimmungen bezeichnet. Während jede der beiden genannten Freiheitsauffassungen für sich betrachtet abstrakt, weil einseitig, ist, ist die Erkenntnis ihrer Einheit konkret. „Konkret“ ist jene Allgemeinheit, „welche zum Gegensatze das Besondere hat, das aber durch seine Reflexion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist“[630].

Damit stellt sich an dieser Stelle die Frage, warum Hegel die oben skizzierte „konkrete Freiheit“ gerade mit dem Staat in Verbindung bringt. Schließlich handelt es sich bei diesem Konzept scheinbar doch um ein rein handlungstheoretisches, welches Hegel ja in der Einleitung zur Rechtsphilosophie in Bezug auf das Subjekt des freien Willens, auf das „Ich“ entwickelt. Allerdings überschreitet Hegel mit dem Konzept des Sich-selbst-wollenden-Willens gerade die Grenze zwischen individueller Handlungstheorie und ethischer Begründung eines sozialen Zusammenhangs. Dies zeigt sich in den „Grundlinien“ unter anderem im Zusatz zu einem der betreffenden Paragrafen der Einleitung, in welchem Hegel eine Form der Realisierung des Begriffs der konkreten Freiheit, die über das rein subjektive Element der Willenstheorie hinausgeht, aufzeigt: „Diese Freiheit haben wir schon in der Form der Empfindung, z. B. in der Freundschaft und Liebe“[631]. In diesen Formen des Zusammenseins beschränke man sich „gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst“[632]. Hier zeigt sich, dass die Dimension der Freiheit, die für Hegel mit den hier beispielhaft genannten Formen des Intersubjektiven verbunden ist, eine „Beschränkung“ verlangt; eine freiwillig gewählte „Beschränkung“ allerdings. Dies gilt in entscheidender Weise auch für den Staat als „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“:

> *„Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und*

[629] Vgl. ebd., § 10, S. 60.
[630] GPR, § 7 A, S. 55.
[631] GPR, § 7 Z, S. 57.
[632] Ebd.

die Anerkennung ihres Rechts für sich (im System der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so dass weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewusste Wirksamkeit haben. Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme und der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten"[633]

Wie bereits bei der Willensdialektik sehen wir auch hier mehrere Faktoren, die den Staat zur Realisierung des Prinzips der „konkreten Freiheit" machen. Zum einen ist die Verwirklichung der persönlichen Wünsche und Interessen in den Bereichen des Gesellschaftlichen und des Privaten konkret. Dies hat sich im vorigen Kapitel in Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft als realisierter Form des „Rechts der Besonderheit" gezeigt und gilt auf andere Weise auch im Bereich der Familie als Sphäre des Privaten. „Konkret" im dialektischen Sinne ist die Freiheit des Staates als Verwirklichung und Einheit der gegensätzlichen Bereiche des Besonderen und des Allgemeinen. Wie Hegel im letzten Satz des obigen Zitats betont, gehört es gerade zu den Charakteristika des modernen Staates diese Einheit zu verwirklichen. Ist es doch, wie bereits in Kapitel II.V. kurz angesprochen, ein wesentliches „Interesse" des neuzeitlichen Staates zu einem vernünftigen Verhältnis des allgemeinen Staatszweckes und der Bestimmungen des Privatrechtes zu kommen, indem er die Allgemeinheit seines Gesetzlichkeit höher setzt als alle Formen privatrechtlicher Privilegien und nur „was seiner Natur nach Privatrecht sein kann" als solches anerkennt[634]. Ohne es an dieser Stelle weiter auszuführen, verweist Hegel damit wohl auf die grundsätzliche Differenz zwischen den, wie im Kapitel über die bürgerliche Gesellschaft ausgeführt, persönlichen Freiheiten, etwa der Freiheit des Eigentums, und den im feudalistischen System wesentlichen persönlichen Privilegien Einzelner, die im modernen Rechtstaat nicht mehr als „an und für sich als die Form des Privateigentums habend" gelten[635]. Nur wenn der Staat diese Exklusion des Privatrechtlichen aus dem allgemeinen Zusammenhangs des Staatszwecks leistet, kann er zum einen mehr sein als ein einfaches Instrument im Dienste der besonderen Interessen der Einzelnen, mehr als der „Notstaat" der bürgerlichen Gesellschaft, zum anderen aber darf er die Besonderheit der Individuen nicht negieren, er darf nicht totalitär werden. Eine staatliche Okkupation der Bereiche des Familiären und des Gesellschaftlichen würde aus Hegelscher Perspektive dem Wesen des Staates selbst widersprechen. Wichtig ist dabei,

[633] Ebd., § 260, S. 406f.
[634] Vgl. VPG(22/23), S. 517.
[635] Vgl. ebd.

dass der Staat die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft als Sphäre der Besonderheit nicht nur duldet, sondern sie sogar erfordert. Erst die Entfaltung der „persönlichen Einzelheit und deren besondere Interessen“ ermöglicht die „konkrete Allgemeinheit“ der staatlichen Freiheit.

II.XI.II. Der Staat als sich wissender Geist

Zum modernen Staat als „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ gehört, wie wir in der oben zitierten Passage der Rechtsphilosophie lesen können, die von den Individuen vollzogene Anerkennung des Staates als ihres „eigenen substantiellen Geistes“. Zum Staatsbürger wird die Privatperson der bürgerlichen Gesellschaft durch die Erkenntnis, dass das allgemeine Rechtssystem nicht notwendiges Übel, sondern Ausdruck ihres eigenen Wesens ist. Diese Erkenntnis verlangt aber von den Individuen auch ein Verständnis ihres Wesens, das über jenes der bürgerlichen Gesellschaft hinausgeht. Bereits im Abschnitt über die bürgerliche Gesellschaft hat sich gezeigt, wie das Pochen auf die eigenen Bedürfnisse und Interessen zu einer Anerkennung aller Menschen als Menschen führt. Allerdings spricht Hegel, wenn er in der Anmerkung zu § 209 der Rechtsphilosophie erklärt, in der bürgerlichen Gesellschaft gelte der Mensch „weil er Mensch ist“, wie Henning Ottmann bezugnehmend auf die Anmerkung zu § 190 hervorhebt, vom „Menschen als ‚Konkretum der Vorstellung’, d. h. nicht des ‚Begriffs’“[636]. Das Verständnis des Menschen als Summe seiner natürlichen und gesellschaftlichen Bedürfnisse, wie es in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmend ist, ist nur eine „Vorstellung“ dessen, was der Mensch ist. Dabei gilt, was Hegel in Bezug auf die religiöse Vorstellung sagt: „Die Unmittelbarkeit ist die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich.“[637] Das System der bürgerlichen Gesellschaft basiert auf der unmittelbar gegebenen Einsicht, dass der Mensch als Bedürfniswesen mit anderen in Kontakt und Beziehung treten muss, und entwickelt daraus eine konkrete Vorstellung davon, wie diese Relationen zwischen den Menschen auszusehen haben. Dabei zeigt sich wie gesagt auch die Notwendigkeit einer Allgemeinheit, des Rechtssystems, als Vorraussetzung der Freiheit. Aber erst im Staat

[636] Ottmann, Henning, Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Überlegungen zur Logik ihrer Vermittlung, a.a.O., S. 346.
[637] VPR I, S. 155.

wird der „Begriff“ des Menschen zum Thema. Wenn Hegel also davon spricht, dass die Staatsbürger den Staat als ihren „eigenen substantiellen Geist“ verstehen können, dann inkludiert dies auch, dass der Staat die explizite, begriffliche Erklärung, was es heißt „Mensch“ zu sein, zu leisten hat. Damit verbunden sind zwei unterschiedliche Fragen, die meines Erachtens an das Hegelsche Staatsverständnis zu richten sind. Zum einen die nach dem inhaltlichen Kern der Differenz zwischen dem „Begriff des Menschen“, wie er für den staatlichen Zusammenhang wesentlich ist, und jener „Vorstellung“, die die bürgerliche Gesellschaft bestimmt, zum anderen jene nach den Orten und Formen der Thematisierung dessen, was es heißt Mensch zu sein, im staatlichen Zusammenhang.

Zunächst wollen wir uns der inhaltlichen Bestimmung des Begriffs des Menschen widmen. Wie bereits im Zuge der Überlegungen zur Differenz von Gesellschaft und Staat erwähnt, ist der Staat für Hegel Ausdruck der Erkenntnis, dass es die „Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen“, dass „die Vereinigung als solche“ der „wahrhafte Inhalt und Zweck“ sei[638]. Freiheit kann sich erst im konkreten sittlichen System, als dessen höchste Entwicklung Hegel den Staat interpretiert, entwickeln, das haben wir bereits im Blick auf Hegels dialektisches Verständnis der Willensfreiheit gesehen. Dort haben wir auch Hegels Bestimmung des freien Willens als eines solchen, der „sich selbst zum Gegenstande hat“[639], erwähnt. Meines Erachtens ist dies eine der zentralen Aussagen Hegels darüber, warum menschliche Freiheit nur im sittlichen – und letztlich staatlichen – Zusammenhang möglich ist und weshalb es die wesentliche Bestimmung des Menschen ist, ein „allgemeines Leben“ zu führen.
In der „Enzyklopädie“ nennt Hegel die Freiheit „Wesen, Zweck und Gegenstand“ der Menschen[640]. Im Blick auf oben Gesagtes muss, um die Problematik von reinem Selbstbezug beziehungsweise reiner Wahlfreiheit zu vermeiden, die hier angesprochene Freiheit als „konkrete Freiheit“ verstanden werden, deren Erläuterung nun im Zusammenhang mit der Bestimmung des „Begriffs des Menschen“ nochmals zu akzentuieren ist. Dazu möchte ich die Frage, was Freiheit ist, zunächst in die Frage nach der Bestimmung des Zwecks einer freien Entscheidung übersetzen. Wenn ein freies Subjekt eine freie Entscheidung trifft, kann das Ziel der Entscheidung nicht etwas dem Subjekt Vorgegebenes sein, da das Subjekt in diesem Fall abhängig, d. h. unfrei wäre.

[638] GPR, § 258 A, S. 399.
[639] Vgl. ebd., § 10, S. 60.
[640] Vgl. EPW III, § 482 A, S. 302.

Zugleich ist das freie Subjekt aber auf die ihm vorgegebene Wirklichkeit angewiesen, da es sich sonst nicht realisieren könnte. Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma ist für Hegel, wie bereits gesagt, ein freies Subjekt, ein freier Wille, der „sich selbst zum Gegenstande hat". Das bedeutet meiner Interpretation nach, Zweck einer freien Entscheidung eines freien Willens kann nur die Freiheit selbst sein. Oder, anders ausgedrückt, – und damit werden die Themen „Sittlichkeit" und „Staat" interessant – Ziel der freien Entscheidung muss wiederum etwas sein, das Freiheit ermöglicht, ein allgemeines System etwa, das Freiheitsrealisationen erlaubt. Denn, so Hegel, die „absolute Bestimmung" des freien Geistes sei es, dass ihm „seine Freiheit Gegenstand sei – objektiv sowohl in dem Sinne, daß sie als das vernünftige System seiner selbst, als in dem Sinne, daß dies unmittelbar Wirklichkeit sei"[641]. Es ist demzufolge ein wesentlicher Anspruch des freien Willens, existierende „sittliche" Zusammenhänge, Systeme[642] zu finden beziehungsweise zu entwickeln, im Rahmen derer er sich als frei erleben kann, in deren Ausgestaltung er eine Verwirklichung seiner selbst erkennen kann. Aus diesem Grund kommt meines Erachtens der staatlichen Sphäre für Hegel gerade im Rahmen der vom Gedanken der Freiheit aller Menschen geprägten europäischen Kultur so eine große Bedeutung zu, da im Staat den Individuen diese Freiheit „Gegenstand" sein kann.

Allerdings stellt sich an dieser Stelle die Frage, wieweit diese Systeme, deren „Existenz", d. h. deren tatsächliches Vorhandensein, wesentlich ist, nicht wiederum nur etwas dem Freiheitssubjekt Vorgegebenes sind. Eine Vermutung, die durch das Wort „unmittelbar" in obigem Zitat verstärkt werden kann. Träfe dies zu, würde hier der von Hegel selbst ausgearbeitete Einwand, dass es sich bei einer solchen Abhängigkeit von Vorgegebenem nicht um Freiheit, sondern um Heteronomie handle, schlagend. Schließlich haben wir ja bereits gesehen, dass für Hegel „Freiheit" Selbstbezug sein muss. Auch Hegels Konzeption der konkreten Freiheit kann daher mit jener Kritik konfrontiert werden, die etwa bereits von Rudolf Haym in seinem 1857 erstmals erschienenen Buch „Hegel und seine Zeit" gegen Hegels Staatskonzeption erhoben wurde. Wie soll die Verbindung der Einzelnen mit der Allgemeinheit des Staates Ausdruck von Freiheit sein, wenn ihnen diese

[641] Vgl. GPR, § 27, S. 79.

[642] Wobei es dabei keineswegs nur um Formen des Politischen, oder gar um das System „Staat", handeln muss. Selbstverständlich kann das Individuum dieses Erlebnis, dass ihm „seine Freiheit Gegenstand" ist, auch im Rahmen anderer intersubjektiver Zusammenhänge erleben. Unterschiedlichste Formen des sozialen Zusammenlebens können hier relevant sein. Hegel selbst nennt, wie bereits zitiert, etwa auch „Freundschaft" und „Liebe" als Formen solcher Freiheit ermöglichender Phänomene des Intersubjektiven (vgl. GPR, § 7 Z, S. 57). Allerdings kommt dem Staat bei Hegel in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zu – vor allem aufgrund der Relevanz der Gesetzmäßigkeit im Rahmen der Allgemeinheit des staatlichen Zusammenhangs.

Allgemeinheit doch faktisch vorgegeben ist? Kann es sich dabei letztlich nicht nur um eine Anpassung an eine nicht veränderbare „Substanz“ handeln? Haym etwa schreibt, Hegel teilweise zitierend:

> *„Er sagt zwar, daß die Partikularität losgebunden werden und zu freier Entfaltung kommen müsse, aber er sagt so, um nachdrücklicher zu sagen, daß sie ‚mit dem Allgemeinen ganz wieder in Übereinstimmung gebracht', in's ‚Substantielle wieder zurückgeführt werden müsse'.“*[643]

Meines Erachtens kann allerdings – wie das bisher über den Begriff des freien Willens Gesagte wohl schon vermuten lässt – auch die Entkräftung dieser Kritik auf der grundlegenden Ebene der Freiheitsphilosophie erfolgen. Dazu ist auf Hegels Verständnis der Gesetzmäßigkeit als Form der Freiheitsrealisation zu verweisen, was uns auch wieder zur Frage nach dem „Begriff des Menschen“, wie er für den Staat wesentlich ist, zurückführt. Wenn die allgemeinen Gesetze der Sittlichkeit – welche, wie Shlomo Avineri zurecht betont, bei Hegel letztlich immer schon, auch im Zuge der Ausführungen über die Sittlichkeit als Ganzes, als staatliche gedacht sind[644] – den Individuen „nicht ein Fremdes“, sondern vielmehr Ausdruck ihres eigenen Wesens[645] sein und daher dem oben skizzierten Freiheitskriterium, wonach ein Subjekt sich in seiner Handlung selbst Gegenstand zu sein hat, genügen können sollen, bedeutet dies in erster Linie nicht eine inhaltliche Kongruenz der Absichten der Einzelnen und der Gesetze, die für Hegel allerdings auch wichtig ist, sondern eine Übereinstimmung der Strukturen des freien Willens der Einzelnen und der Gesetzlichkeit[646].

Denn „nur der Wille, der dem Gesetz gehorcht, ist frei, denn er gehorcht sich selbst“[647]. Daher geht die von Haym erhobene und oben zitierte Kritik an der von Hegel geforderten Anerkennung des Staates als des „substantiellen Geistes“[648] der Individuen fehl, da sie nicht nur die grundlegende Relation des Begriffs der Substanz zu jenem der Subjektivität übersieht, sondern vor allem die von Hegel dabei implizit angesprochene Struktur der

---

[643] Haym, Rudolf, Hegel und seine Zeit, Darmstadt, 1974, S. 378.
[644] Vgl. Avineri, Shlomo, Der Staat – das Bewußtsein der Freiheit, in: Riedel, Manfred (Hg), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1975, S. 395.
[645] Vgl. GPR, § 147, S. 295.
[646] Erwähnen möchte ich an dieser Stelle nur kurz eine andere Möglichkeit, diese Übereinstimmung von individueller Absichten und allgemeiner Vernünftigkeit bei Hegel zu interpretieren. Charles Taylor etwa spricht von Hegels „problematischer Doktrin eines kosmischen Subjekts“ (vgl. Taylor, Charles, Hegel, Frankfurt a. M., 1978, S. 507). Taylors detailreiche und lesenswerte Hegel-Studie extrem verkürzend kann gesagt werden, dass laut Taylor bei Hegel die Übereinstimmung des freien Willens der Einzelnen und der Allgemeinheit der Gesetze deswegen möglich scheint, weil es der „kosmische Geist“, der sich auch in den Individuen verwirklicht, ist, der die Inhalte des freien Willens aus sich hervorbringt. Die Rede vom „kosmischen Geist“ beinhaltet allerdings meines Erachtens die Gefahr, den Geist, wie Taylor es an manchen Stellen tut, als „dem Menschen überlegenes Subjekt“ (ebd., S. 111) und damit auch als ein dem Menschen Anderes und nicht als sein eigentliches „Wesen“ zu verstehen.
[647] VPG, S. 57.
[648] GPR, § 260, S. 407.

Allgemeinheit als Grundprinzip des Geistes. Der Geist, auch der subjektive, verlangt nach der Allgemeinheit des gesetzlichen Zustands, um sich in diesem zu verwirklichen; in der „substantiellen Einheit" seine Subjektivität „zu erhalten"[649]. Wogegen der „Zustand der Gesetzlosigkeit, wo der besondere Wille als solcher, es sei nun eines Monarchen oder eines Volks (Ochlokratie), als Gesetz oder vielmehr statt des Gesetzes gilt"[650], eine Form des Despotismus ist. Eine Freiheit, die auf allgemeine Maßstäbe verzichtet, ist nicht mehr als Willkür, darauf insistiert Hegel immer wieder. Man könnte auch sagen, eine Handlung, ohne allgemeine, d. h. über den Moment der „Entscheidung" hinausgehende Begründung erfolgt nicht aus Freiheit, sondern durch Zufall. Doch mit der Begründung ist zugleich auch die Verpflichtung zur abermaligen Orientierung an derselben geleistet. Andernfalls wäre die „Begründung" nicht mehr als eine Rekonstruktion der Gründe und Ursachen der Handlung, würde aber die wesentliche Differenz zwischen Zufall und Freiheit nicht begründen. Erst in der „Pflicht", d. h. in der Festlegung, sein Handeln an gewissen begründbaren Regeln zu orientieren „befreit" sich das Individuum, so Hegel[651]. Es befreit sich, indem es sein Handeln an argumentierbaren Regeln ausrichtet, sowohl von der zufälligen „Entscheidung" seiner Willkür als auch von scheinbar „natürlich" determinierten Motiven. Unter „Pflicht" versteht Hegel allerdings nicht einen Kanon moralischer Regeln, sondern ein System sittlicher Institutionen, das den Einzelnen und seine Handlungsweisen in einen sozialen Kontext integriert. Daher spricht Hegel auch von einer „immanenten und konsequenten Pflichtenlehre"[652]. Die „Verpflichtung" des Menschen erfolgt immer in einem Gemeinwesen, in welchem er in der Interaktion mit den anderen Mitgliedern Anerkennung erfährt und ausdrückt.

Allerdings nur in einem Gemeinwesen, das Hegels hohem Anspruch an die Sittlichkeit, „der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordenen Begriff der Freiheit" zu sein[653], genügt. Andernfalls ist „das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigentümliche geniale Natur des Individuums"[654]; d. h. die moralische Tugend des Einzelnen hat im nicht entwickelten Gemeinwesen größeren Handlungsraum. In einem entfalteten sittlichen System darf und kann der Einzelne aber darauf vertrauen, dass die Institutionen des Systems vernünftig, ethisch gerechtfertigt sind. Ist diese Vertrauen grosso modo nicht möglich, befindet sich

[649] Vgl. ebd.
[650] Ebd., § 278 A, S. 443.
[651] Vgl. ebd., § 149, S. 297f.
[652] Vgl. ebd., § 148 A, S. 297.
[653] Vgl. ebd., § 142, S. 292.
[654] Ebd., § 150 A, S. 299.

das Individuum in einem ständigen Kampf mit einer übermächtigen Umwelt, an die es sich entweder anpassen kann oder an der es verzweifeln muss, die es aber als nicht verbesserbar akzeptieren muss. Denn auch eine Veränderung des Gemeinwesens kann letztlich nur dann als möglich erscheinen, wenn die sozialen Strukturen und Institutionen als zumindest ansatzweise vernünftig interpretiert werden. Aus diesem Grund basiert, wie Wolfgang Schild betont, gerade auch Kritik am Staat auf Vertrauen in denselben. Da im Vorbringen öffentlicher Kritik implizit bereits gesagt ist, „daß der so kritisierte Staat das Leben in sich hat, die Kritik aufzunehmen und sich zu verändern“[655]. Den mit der Kritik verbundenen Appell zur Verbesserung richtet der Kritiker nicht an ein ihm völlig unverständliches System, sondern an ein Gemeinwesen, das ihm „vertraut“ ist, dessen wesentliche Strukturen er nachvollziehen kann. Daher sagt Hegel, dass die sittlichen Institutionen dem Subjekt „nicht ein Fremdes“ seien, sondern es in ihnen „sein Selbstgefühl“ hat[656]. Nur wenn das Individuum sich im System „zu Hause fühlt“[657], kann es sich in demselben entfalten und seinen Freiheitsbegriff entwickeln. Daher ist es für Hegel das Verlangen nach Freiheit selbst, das eine Integration des Individuums in ein Gemeinwesen, in Zusammenhänge eines „sittlichen“ Systems – in letzter Konsequenz in das Rechtssystem des Staates – verlangt, da es erst hier jenes „allgemeine Leben“ führen kann, welches seine „Bestimmung“ ist[658]. Dies gilt ganz besonders auch für das das moderne Europa prägende Prinzip der Freiheit des Einzelnen. Weswegen Hegel in der bereits mehrfach zitierten Passage der „Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes“ über die „Europäer“ sagt, ihr „Ziel“ sei „die Erhebung des Individuums zur Allgemeinheit“[659].

Damit verbunden ist aber auch die Tatsache, dass der Staat für Hegel nicht nur die Verwirklichung des „allgemeinen Lebens“ sein, sondern von den Individuen als solche anerkannt werden soll. Wie sonst könnte gelingen, was Hegel in Paragraf 260 fordert, dass die Einzelnen das Allgemeine „mit Wissen und Willen“ als ihren „eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig“[660] sind?

---

[655] Schild, Wolfgang, Sittlichkeit als politische Gesinnung des Staatszutrauens, a.a.O., S. 167.
[656] Vgl. GPR, § 147, S. 295.
[657] Ich greife an dieser Stelle auf eine Formulierung Rüdiger Bubners zurück, dem mit der Charakterisierung „daß wir dort leben wollen, wo wir uns zu Hause fühlen können“ meines Erachtens eine gute Zusammenfassung eines wichtigen Hegelschen Gedankens gelungen ist (vgl. Bubner, Rüdiger, Hegels Staatsbegriff, in: ders. Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie, Frankfurt a. M., 2002, S. 165).
[658] Vgl. GPR, § 258 A, S. 399.
[659] VPsG, S. 37.
[660] Vgl. GPR, § 260, S. 406f.

Wir sind bereits mehrfach auf die Bedeutung, welche laut Hegel dem individuellen Gewissen als Subjekt einer freien Sittlichkeit – wie sie gerade dem „europäischen" Begriff von Freiheit entspricht – zukommt, gestoßen. Nur die Anerkennung durch die Einzelnen, deren „Gesinnung", kann den Grundwerten einer Gesellschaft Wirklichkeit verschaffen, zugleich ist es aber gerade das individuelle Selbstbewusstsein, das den gesellschaftlichen Konsens immer auch in Frage stellen kann, gehört es doch zur absoluten Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins, „nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß"[661]. Wie ebenfalls bereits erläutert, zeigt sich für Hegel dabei ein grundlegendes Dilemma der moralischen Subjektivität, die durch ihren Anspruch „Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise[662] zu sein, an sich immer schon über sich selbst hinausgetrieben und auf den Zusammenhang der Sittlichkeit verwiesen wird. Erst wenn die Individuen diesen Schritt aber auch für sich vollziehen können, kann jene – zumindest potentielle – Übereinstimmung der individuellen und der gesamtgesellschaftlichen Ziele erreicht werden, die dem Individuum das wesentliche Vertrauen in die Struktur der Sittlichkeit, in die Vernünftigkeit des politischen Systems ermöglicht. Die geforderte Anerkennung des Staates als Verwirklichung des freien Willens verschafft den Phänomen „Bildung", „öffentliche Meinung" und „Religion" entscheidende Rollen innerhalb der politischen Philosophie Hegels. Dies obwohl Hegel sehr deutlich erkannt hat, wie stark die Verfassung eines Staates in einen Zusammenhang unterschiedlichster kultureller, religiöser, aber etwa auch wissenschaftlicher und technischer Vorstellungen, Konzepte und Formen sozialer Praxis integriert ist[663] und damit natürlich auch von vorreflexiven beziehungsweise scheinbar unpolitischen Faktoren abhängig ist. Doch gerade weil politische Systeme auch von einer Form des kulturellen Konsenses innerhalb einer Gesellschaft abhängig sind (Staatsverfassungen, wie Hegel es ausdrückt, „von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins" des Staatsvolkes abhängig sind[664]), brauchen sie „Orte", an denen sich dieser Konsens entfalten, erhalten oder verändern – d. h. im weitesten Sinne „bilden – kann.

[661] Ebd., § 137 A, S. 255.
[662] Ebd., § 137 A, S. 255.
[663] Daher versteht Hegel Staaten geschichtsphilosophisch betrachtet auch als Ausdruck eines „Volksgeistes", welcher, so Hegel, das „gemeinschaftliche Gepräge seiner (L.W.: des Volkes) Religion, seiner politischen Verfassung, seiner Sittlichkeit, seines Rechtssystems, seiner Sitten, auch seiner Wissenschaft, Kunst und technischen Geschicklichkeit" ausdrücke (vgl. VPG, S. 87).
[664] Vgl. GPR, § 274, S. 440.

Zu Recht hebt John Rawls die Bedeutung von „Bildung“ und „Schulung“ im Kontext des auch von mir zur Interpretation des Hegelschen Staatsverständnisses herangezogenen Konzepts des freien Willens, welcher „sich selbst will“, hervor. Denn freie Wille verlange, so Rawls, ein System von Institutionen, „in deren Rahmen er durch verschiedene (…) öffentliche Grundzüge der Ordnung dieser Institutionen im Begriff seiner selbst als eines freien Willens geschult wird“[665]. Wenn wir vorher gesagt haben, dass der freie Willen ein System anstrebe, welches Freiheit ermögliche, so können wir dies nun dahingehend spezifizieren, dass dieses System „Bildungsinstitutionen“ enthalten muss, welche den Begriff des freien Willens zum Thema machen. Dabei ist an Hegels Bestimmung der „Bildung“ als „Entwicklungsprozess“ der zunächst abstrakten Allgemeinheit der Seele zur „konkreten Allgemeinheit“[666] zu erinnern. Bildung ist für Hegel der Weg von der natürlichen Unmittelbarkeit der (kindlichen) Existenz zu vermittelten Allgemeinheit der Sittlichkeit, des sozialen und politischen Lebens. „Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen“[667], heißt es in einem Zusatz zur Rechtsphilosophie. Erst die „Erziehung“ ermöglicht dem Sich-Bildenden, sich von seiner ursprünglichen Natürlichkeit zu distanzieren um seinen eigenen Willen mithilfe des allgemeinen Willens des sittlichen Zusammenhangs zu entwickeln und ein selbstbestimmter Teil der Allgemeinheit zu werden[668]. Dass für Hegel dieser „Entwicklungsprozess“ nicht auf Kindheit und Jugend beschränkt ist, zeigt unter anderem der Paragraf 268 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, wo Hegel erklärt, die in einem Staat vorherrschende politische Gesinnung, der „Patriotismus“, sei „nur Resultat der im Staat bestehenden Institutionen“[669]. In einer 1824/25 gehaltenen Vorlesung über die Rechtsphilosophie fügte Hegel dieser vor allem durch das Wort „nur“ problematisch wirkenden Aussage noch die Ergänzung „aber ebenso ist die Gesinnung die Ursache, durch sie und aus ihr erhält der Staat Bethätigung, Erhaltung“[670] hinzu und wies damit auf die beiden entscheidenden Dimensionen des Politischen hin: Der Gesamtzusammenhang des Staates lebt nur in und durch die Individuen und ihre Gesinnung, die Individuen entwickeln und schärfen – bilden – ihre politischen Einstellungen in und durch die Institutionen.

---

[665] Rawls, John, Geschichte der Moralphilosophie, Frankfurt a. M., 2002, S. 436.
[666] Vgl. EPW III, § 396 Z, S. 76.
[667] GPR, § 151 Z, S. 302.
[668] Darauf, dass dieser Prozess der „Bildung“ bei Hegel immer auch eine „Entfremdung“ – unter anderem vom „natürlichen Dasein“ des Individuums – inkludiert, weist Christian Hauser hin (vgl. Hauser, Christian, Die Bedeutung der ‚Bildung’ für die Sittlichkeit, in: Hegel-Jahrbuch 1987, Bochum, 1987, S. 293-299).
[669] GPR, § 268, S. 413.
[670] RP IV, S. 641.

Hegel denkt nicht nur an Bildungsinstitutionen im klassischen Sinne. Dies zeigt sich unter anderem auch im Paragrafen 270 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Einem in unserem Zusammenhang besonders interessanten Paragrafen, in welchem Hegel zunächst nochmals, wie bereits im zitierten Paragrafen 260, den Zusammenhang von Allgemeinheit und Besonderheit im Staat betont:

> *„Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist, ist 1. seine abstrakte Wirklichkeit oder Substantialität; aber sie ist 2. seine Notwendigkeit, als sie sich in die Begriffsunterschiede seiner Wirksamkeit dirimiert, welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche feste Bestimmungen, Gewalten sind; 3. eben diese Substantialität ist aber der als durch die Form der Bildung hindurchgegangene, sich wissende und wollende Geist.“*[671].

Da die Erhaltung der besonderen Interessen als Teil des allgemeinen Interesses des Staates Zweck desselben ist, macht dies die Substanz des Staates aus und verlangt zugleich die Ausbildung einer Verfassung, die dieser Tatsache Rechnung trägt, indem sie Allgemeinheit und Besonderheit in unterschiedlichen Gewalten realisiert. Aber erst im sich „wissenden und wollenden“ Geist kommt diese Substanz des Staatsbegriffes zur Wirklichkeit. Die „Bildung“ ermöglicht dem Geist, sich zu wissen und zu wollen und damit dem Staat, wie es weiter heißt, zu wissen, „was er will“. Geleitet wird das Staatsleben von Gesetzen und Grundsätzen, die im Bewusstsein der Staatsbürger existieren. Ausgehend von dieser Betonung der „Bildung“ als Weg des Geistes zum Sich-Wissen und Sich-Wollen erläutert Hegel dann in einer langen Anmerkung zum betreffenden Paragraphen das Verhältnis von Religion und Staat und macht damit deutlich, dass er auch im Kontext der Philosophie des Staates an jenen Lern- und Bildungsprozess denkt, als welchen er die (Religions-) Geschichte versteht. Es ist auch die Religion, der bei Hegel insofern eine „Bildungsfunktion“ zukommt, als sie unter anderem auch zu einem Verständnis des Verhältnisses von Individualität und Allgemeinheit führen kann.

II.XI.III. Religion – Bewusstsein des Menschen von seiner Freiheit

Diese Verortung des Themas „Staat und Religion“ innerhalb der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ im Kontext des „Sich-Wissens“ des Staates ist für ein wirkliches Verständnis der Hegelschen Charakterisierung der Religion als „Grundlage“ des Staates durchaus zentral. „Grundlage“ des Staates ist die Religion für Hegel, weil sie „die absolute

[671] GPR, § 270, S. 415.

Wahrheit zu ihrem Inhalt“ hat und daher „auch das Höchste der Gesinnung“ in den Bereich der Religion fällt[672]. Als Bewusstsein von Gott, „als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt“[673], verlangt die Religion notwendigerweise einen Bezug aller Sphären des menschlichen Lebens auf diese Ursache, ganz besonders auch der Regeln und Gesetze des menschlichen Lebens. Daher erhalten auch Staat und Gesetzte „in diesem Verhältnis für das Bewußtsein die höchste Bewährung und die höchste Verbindlichkeit“[674]. Ein Konflikt zwischen religiösem Bewusstsein und politischem Gesetz muss aus Sicht des religiösen Individuums immer zugunsten der religiösen, der absoluten, Wahrheit entschieden werden. Daher ist „die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates“[675]. Allerdings denkt Hegel meines Erachtens dabei nicht primär an einen möglichen Widerspruch zwischen religiösen Geboten und staatlichen Gesetzen, sondern stellt die einem solchen Widerspruch zugrunde liegende Frage nach dem Staat und Religion bestimmenden Menschenbild in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Dies zeigt sich vor allem durch einen Blick auf die Geschichtsphilosophie. In den die „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ einleitenden Abschnitten bezeichnet Hegel die Religion als den „Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält“[676]. Nur wenig später findet man jene Aussage, wonach Freiheit nur da sein könne, „wo die Individualität als positiv im göttlichen Wesen gewußt wird“[677]. Macht für Hegel doch die „Vorstellung von Gott“ die „allgemeine Grundlage eines Volkes“ aus[678]. Hier zeigen sich daher meines Erachtens die wesentlichen Faktoren der Hegelschen Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Staat: Religion ist Vorstellung von Gott und die Gottesvorstellung ist das Vor-Bild jenes Verständnisses von Individualität, das auch die politische Wirklichkeit eines Volkes bestimmt. In den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ spricht Hegel in Bezug auf die Religion von der „auseinandergelegten Geschichte dessen, was der Mensch ist“[679]; dieser Gedanke und auch die Tatsache, dass er im Zuge der Überlegungen zum „Reich des Sohnes“ – wo es bei Hegel ja wie wir gesehen haben interessanterweise mehr um den Menschen als um die zweite göttliche Person des christlichen Trinitätsbegriffes zu gehen scheint – geäußert wird, drücken meines Erachtens die enge Verknüpfung von Gottes- und

[672] Vgl. GPR, § 270 A, S. 417.
[673] Ebd.
[674] Ebd.
[675] EPW III, § 552 A, S. 356.
[676] VPG, S. 70.
[677] Ebd.
[678] Vgl. ebd.
[679] Vgl. VPR II, S. 256.

Menschenbild in der Hegelschen Philosophie gut aus. Eine Verknüpfung, die für ein Verständnis der Hegelschen Überlegungen zu Religion und Staat unbedingt mitgedacht werden muss. Erklärt sie doch auch jene Aussage, wonach es sich um einen Begriff der Freiheit in Religion und Staat handelt. „Dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisiert. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze“[680].

Allerdings darf an dieser Stelle nicht übersehen werden, dass Hegel, wenn er wie oben zitiert die „Vorstellung von Gott“ als „allgemeine Grundlage eines Volkes“ bezeichnet, mit dem Terminus „Vorstellung“ indirekt auch jene in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ besonders betonte formale Differenz zwischen Religion und Staat anspricht, aufgrund derer die Religion „nur Grundlage“[681] des Staates sein kann und durch die „beide auseinandergehen“[682]. Religion und Staat stehen, wie es in den „Grundlinien“ heißt, „nicht im Gegensatze des Inhalts der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschied der Form“[683]. Staat und Religion sind für Hegel Ausdruck eines Freiheitsbegriffes, unterscheiden sich jedoch wesentlich im Medium, welches diesen Begriff transportiert. Wobei der Terminus „Begriff“ streng genommen nur im Feld des Politischen zutreffend ist, während der religiöse Glaube für Hegel ja gerade nicht bis zur begrifflichen Ausdifferenzierung eines Inhaltes gelangt, sondern bei der „Vorstellung“ bleibt; bei jener „Vorstellung“, die etwa Aussagen über das Wesen des Menschen in der Form räumlich-zeitlich verfasster Erzählungen trifft und nicht im Medium des

---

[680] VPR I , S. 237.

[681] Das Wort „nur“ ist in diesem Zusammenhang auch deswegen von Bedeutung, weil damit meines Erachtens einige wichtige Einwände Hegels gegen ein simples Verständnis der Religion als „Grundlage“ des Staates verbunden sind. Unter anderem warnt Hegel davor, dass, wenn die Religion als „Grundlage des Staates“ bezeichnet werde, dies die falsche Interpretation nahe legen könnte, damit sei „die Wissenschaft des Staates erschöpft“ (GPR, § 270 A, S. 416). Vor allem aber weist Hegel auf die fatalen Möglichkeiten des Missbrauchs hin, die sich mit einer Begründung des Staates in der Religion eröffnen. Zum einen erinnert Hegel daran, „dass die Religion vornehmlich auch für die Zeiten öffentlichen Elends, der Zerrüttung und Unterdrückung empfohlen und gesucht“ wurde (ebd.) zum anderen daran dass, Konzepte, denen zufolge „die Gesetze, die Obrigkeit, die Staatsverfassung von Gott stammen“ (VPR I, S. 237), bedeuteten, „man soll den Gesetzen gehorchen, sie mögen sein wie sie wollen“ (ebd., S. 238). Wenn die staatlichen Gesetze als „gottgegebene“ verstandenen werden, wird Kritik an denselben zur Gotteslästerung. Dagegen argumentiert Hegel, es sei entscheidend, den göttlichen Willen in den Gesetzen zu erkennen, und dies sei „nichts Partikulares, sondern kommt allen zu“ (ebd. S. 239).

[682] GPR, § 270 A, S. 417.

[683] Ebd., S. 425.

Hegel benützt an dieser Stelle zwar den Begriff der „Kirche“, nicht den der „Religion“, doch obwohl diese begriffliche Differenzierung Hegels meines Erachtens andernorts sehr wichtig ist, scheint mir in diesem Zitat aufgrund des Kontextes ein Austausch der Begriffe zulässig. Benützt Hegel doch im Satz davor den Terminus „Religion“ und scheint in diesem Fall „Kirche“ als Synonym zu verwenden.

differenzierten Begriffs[684]. Im Prinzip des Staates, dem allgemeinen Gesetz, dagegen bleibt der Inhalt nicht „in der Form des Gefühls und Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an“[685]. Erst dieser „bestimmte Gedanke“ – in Bezug auf bereits Erläutertes könnten wir wohl auch vom „konkreten“ Gedanken sprechen – kann die für ein umfassendes Freiheitsverständnis nötige Komplexität erreichen. Weil die Religion die Frage nach dem Wesen des Menschen scheinbar nur durch den Verweis auf eine geoffenbarte Geschichte oder auf eine übermenschliche Autorität beantworten kann, verfehlt sie jene vom Staat geforderte allgemeine Einsicht in die Vernünftigkeit des Gesetzes, die demselben erst seine Legitimation gibt. Während die Religion auf Glaube und Empfindung basiert, baut der Staat auf Wissen und Vernunft[686]. Weswegen dem Staat auch das Recht zusteht, „gegen Behauptungen, die aus der subjektiven Gestalt der Wahrheit entspringen, mit welcher Versicherung und Autorität sie sich auch umgebe“, seine Form der „selbstbewußten, objektiven Vernünftigkeit“ geltend zu machen[687].

Diese Erkenntnis Hegels betrifft übrigens das Verhältnis jeder Religion zum Staat, auch des Christentums, dessen Bedeutung für die Entwicklung der Freiheit der Moderne von Hegel betont wird. Denn, wie Walter Jaeschke zu Recht unterstreicht, „alle Religion faßt

---

[684] Eine Begrenztheit der religiösen Sprache aus welcher – das sei hier nur angemerkt – für Hegel bekannterweise die Notwendigkeit einer „Aufhebung“ der Inhalte der religiösen Vorstellung im philosophischen Denken folgt.
Zur komplexen Debatte um Hegels Konzept der „Aufhebung“ der Religion in der Philosophie vgl. u. a. Jaeschke, Walter, Die Religionsphilosophie Hegels, a.a.O., S. 110-119, Wagner, Falk, Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter (Hg.), Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes, Stuttgart, 1984, S. 127-150, Schulz, Michael, Sein und Trinität. Systematische Erörterungen der Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar, St. Ottilien, 1997, S. 301-322.

[685] GPR, § 270A, S. 425.

[686] Diese grundlegende Unterscheidung Hegels zwischen der „Form“ der Religion und jener des Staates beruht meines Erachtens keineswegs, wie es etwa Ernst-Wolfgang Böckenförde interpretiert, auf einer „spezifisch zeitgebundenen Sicht“ (Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M., 1991, S. 125), sondern ist durch die in Hegels gesamtem System anzutreffende und durch zahlreiche sehr überzeugende philosophische Argumente gestützte Charakterisierung der Religion als Ort der „Vorstellung“ begründet. Wenn Böckenförde meint, Hegel denke an dieser Stelle vorwiegend an die protestantische Theologie, welche „unter die Anforderungen des Rationalismus sich beugend, weithin die Glaubensinhalte verloren“ (ebd., S. 124), hätte, und berücksichtige nicht das „katholische Bekenntnis, dessen Theologie auch unter dem Einfluß der Aufklärung nicht in gleicher Weise inhaltslos geworden war“ (ebd., S. 125), so ist dem entgegenzuhalten, dass Hegel etwa auch beim Bezug auf ein entfaltetes und inhaltsreiches Religionssystem, dessen – formale – Beschränktheit betont. Im Abschnitt über den „absoluten Geist“ der „Enzyklopädie“ erklärt Hegel etwa, dass „die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit daher ausschließend ist“ (EPW III, § 573 A, S. 381). Es ist genau diese „Unmittelbarkeit“ und „Ausschließlichkeit“, die Mangelhaftigkeit der Religion auch in Bezug auf den Staat begründet.

[687] Ebd.

das Prinzip der Freiheit im Modus der Unfreiheit“[688]. Dem Christentum kommt für Hegel aber trotz dieser *formalen* Differenz zum auf „Wissen und Vernunft“ beruhenden modernen Staat in diesem Zusammenhang eine Sonderstellung zu, weil es seines Erachtens eine so starke *inhaltliche* Kongruenz des christlichen Menschenbildes, auf welches wir im Abschnitt über die Bedeutung des Christentums für die Weltgeschichte ja ausführlich eingegangen sind, mit jenem des modernen Staates gibt, dass es auch das Christentum selbst ist, welches die Herausbildung eines freien Staates verlangt – der auch der Religion Grenzen setzt.

Interessanterweise scheint die angemessene Verhältnisbestimmung von Religion und Staat für Hegel vor allem die Religion vor eine Aufgabe zu stellen. Sie muss der Versuchung widerstehen können, aus der Position heraus, die „absolute Wahrheit“ zu besitzen, den Staat als „zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwickelten Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preiszugeben“[689]. Auch die christliche Religion ist aus Hegelscher Perspektive immer der Gefahr ausgesetzt, den eigenen Grundgedanken – die Freiheit und den Wert aller Menschen – zugunsten der Betonung der eigenen „Heiligkeit“ und der damit verbundenen Negation der profanen Wirklichkeit zu verraten.[690] Diese Einsicht Hegels in die grundlegende Gefährdung aller Religion, sich polemisch gegenüber der politischen Wirklichkeit zu verhalten, „fanatisch“[691] zu werden, erklärt auch, warum Hegel auch in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ betont, dass im Kontext der Frage nach dem Verhältnis von

---

[688] Jaeschke, Walter, Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration, a.a.O., S. 363.

[689] Vgl. GPR, § 270 A, S. 418. Zu Recht bezeichnet Maeve Cooke daher Hegels diesbezügliche Ausführungen als „Kritik an den Exzessen und Gefahren des vorstellenden Bewusstseins“ (Cooke, Maeve, Keine Wahrheit außer Wahrheit: Religion und Staat in Hegels Rechtsphilosophie im Lichte der gegenwärtigen Diskussion, in: Nagl-Docekal, Herta, Kaltenbacher, Wolfgang, Nagl, Ludwig (Hg), Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel, Wien, 2008, S. 190) .

[690] Walter Jaeschke schreibt in diesem Kontext: „Seine Ausführungen sind geprägt von tiefem Mißtrauen gegen alle Religion, die sich von der wirklichen Sittlichkeit abgesondert halten will. Nicht nur die auf Autorität, auch die auf bloße Innerlichkeit gegründete Form eines apart gesetzten Christentums ist stets versucht, der selbstbewußten, objektiven Vernünftigkeit des Staates polemisch entgegenzutreten. (…) Neben der Ausbildung konstitutioneller Verhältnisse sieht er deshalb die vordringliche Aufgabe darin, in der Religion den Geist der Freiheit zu aktivieren, dessen Begriff zwar an sich, nicht aber zur freien Wirklichkeit entfaltet in ihr liegt, während doch der Staat sich bereits hinlänglich als Garant der Freiheit der Philosophie, der Wissenschaft und nicht zuletzt des Glaubens und Gewissens ausgewiesen hat.“ (Jaeschke, Walter, Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration, a.a.O., S. 367) .

[691] Grundlage jedes religiösen Fanatismus ist für Hegel ein (Miss-)Verständnis der Religion als Verhältnis zum Absoluten, dem gegenüber „alles nur als ein Akzidentelles, auch Verschwindendes“ erscheint. Als Gegenüber eines solchen Glaubens scheint der Staat der „Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben“ zu sein. Da im Vergleich zu den „ewigen“ Gesetzen der Religion die staatlichen immer nur als bedingte, kontingente erscheinen, gelte, so Hegel: „dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben“ (vgl. VPR I, S. 418), so Hegel.

Religion und Staat „nicht von der Religion ganz überhaupt zu sprechen sei“[692]. Letztlich kann diese Frage für Hegel nur im Blick auf die protestantische Form des Christentums philosophisch stringent beantwortet werden[693].

Bevor ich auf die Bedeutung des Protestantismus nochmals eingehe, muss aber noch erwähnt werden, dass die von Hegel diagnostizierten Gefahren, die von einer sich negativ zur (politischen) Wirklichkeit verhaltenden Religion ausgehen, auch – allerdings fehlgegangener – Ausdruck des prinzipiellen Verhältnisses von Religion und Staat sind. Dies wird deutlich, wenn man die von Hegel vorgenommene Positionierung von Religion und Staat im Systemganzen bedenkt – daher kann meines Erachtens an dieser Stelle von einem „systematischen Verhältnis“ von Religion und Staat gesprochen werden. Denn indem die Religion sich gegenüber dem Politischen „überheblich“ verhält, so drückt sie dadurch auch ein ihr als Teil des absoluten Geistes gegenüber jeder Form des objektiven Geistes – also auch gegenüber dem Staat – zukommendes Vorrecht aus. Hegels Betonungen des Staates als Sphäre der Freiheit lassen leicht vergessen, dass der Staat, als Teil des objektiven Geistes, dem Anspruch Verwirklichung der Freiheit zu sein, immer nur begrenzt genügen kann. Denn für den objektiven Geist gilt generell, dass er „auf dem Boden der Endlichkeit“ ist. Für jeden existierenden Staat – und damit auch für „den Staat“, der ja, selbst wenn er als noch nicht existierender verstandenen wird, immer als in der Realität stehender gedacht werden muss, sonst könnte er ja gerade nicht eine *Verwirklichung* von Freiheit sein – gilt, dass er „Naturnotwendigkeit“ enthält, „in äußerlichem Dasein“ steht[694]. Die Einsicht in dieses grundsätzliche „Defizit“ des Staates ist aber, darauf weist Hegel hin, nicht nur das Privileg einer philosophischen Reflexion:

> *„… es ist der in der Sittlichkeit denkende Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem System der Gesetzte und der Sitten hat, in sich*

[692] GPR, § 270 A, S. 416.

[693] Hegel legt vor allem in seinen Ausführungen über das Verhältnis von Religion und Staat in der „Enzyklopädie“ (EPW III, § 552 A, S. 355-365) großen Wert auf die Differenzen zwischen protestantischem und katholischem Christentum, während in den einige Jahre zuvor entstandenen „Grundlinien“ diese Unterscheidung nicht betont wird. Ob diese Differenz zwischen „Enzyklopädie“ und „Grundlinien“ als Zeichen einer grundlegenden Veränderung der Hegelschen Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat verstanden werden muss, ist unter Hegel-Forschern umstritten. Während Walter Jaeschke die enzyklopädischen Ausführungen als deutliche Korrektur der rund zehn Jahre früher entstandenen „Grundlinien“ versteht (Grundlage der in diesem Zusammenhang entscheidenden Veränderung ist laut Jaeschke die „modifizierte Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit“. Vgl. Jaeschke, Walter, Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration, a.a.O., S.356.) , interpretiert Herbert Scheit den „scheinbaren Widerspruch“ als Produkt der „verschiedenen Blickrichtungen“ von EPW und GPR. Vgl. „Während in der ‚Enzyklopädie‘ nur das Bewußtsein des Geistes von sich in den Vordergrund rückt, da sie vom absoluten Geist her konzipiert ist, betont die Rechtsphilosophie die ‚objektive Seite’ der Totalität.“ (Scheit, Herbert, Geist und Gemeinde, a.a.O., S. 240).

[694] Vgl. EPW III, § 552, S. 353.

aufhebt und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt, ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine konkrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind."[695]

Gerade weil der Staat, als „sich wissender Geist", die Individuen vor die Aufgabe stellt, ihren eigenen Begriff, d. h. ein Verständnis davon, was es heißt ein freier Mensch zu sein, zu entwickeln, führt er auch zur Einsicht in die immer existierende Begrenztheit seiner Freiheitsrealisation und eröffnet damit auch den Raum für den aus der Freiheit resultierenden Anspruch seiner Mitglieder, zu einer komplexeren oder entsprechenderen Realisierung des Freiheitsprinzips beizutragen. Wobei jede Umsetzung dieses Anspruchs selbst wiederum mit der grundlegenden Problematik des objektiven Geistes konfrontiert werden kann. Jeder, der ein Verständnis des Staates als Verwirklichung eines Freiheitsbegriffes entwickelt, stößt notwendigerweise auch auf die Erkenntnis, dass der Begriff des Geistes „seine Realität im Geiste" hat, dass beim objektiven Geist nicht stehen geblieben werden kann, sondern der Schritt zum absoluten Geist erfolgen muss[696]. Während dem obigen Zitat aus der „Enzyklopädie" zufolge dieser Schritt scheinbar nur dem überindividuellen „Geist der Weltgeschichte" möglich ist, zeigt ein Zitat aus den „Vorlesungen über die Ästhetik", dass die Einsicht in die prinzipielle Begrenztheit jedes Staates sehr wohl auch dem einzelnen Menschen gelingen kann:

„Das Prinzip selbst aber, als dessen Wirklichkeit das Staatsleben da ist und worin der Mensch seine Befriedigung sucht, ist, wie mannigfaltig es auch in seiner inneren und äußeren Gliederung sich entfalten mag, dennoch ebensosehr wieder einseitig und abstrakt in sich selbst. Es ist nur die vernünftige Freiheit des Willens, welche darin sich expliziert; es ist nur der Staat, und wiederum nur dieser einzelne Staat, und dadurch selbst wieder eine besondere Sphäre des Daseins und deren vereinzelte Realität, in welcher die Freiheit wirklich wird. So fühlt der Mensch auch, daß die Rechte und Verpflichtungen in diesen Gebieten und ihrer weltlichen und selbst wieder endlichen Weise des Daseins nicht ausreichend sind; daß sie in ihrer Objektivität wie in Beziehung auf das Subjekt noch einer höheren Bewährung und Sanktionierung bedürfen"[697].

Hier zeigt sich auch, dass der als „Schritt" bezeichnete Übergang vom objektiven zum absoluten Geist nicht als ein „Verlassen" des Ersteren verstanden werden darf. Freiheit ist gar nicht anderes möglich als durch ihre Realisierung in der Objektivität; diese Einsicht bestimmt Hegels gesamte Geist-Philosophie. Aber weil diese Objektivität immer auch den Aspekt der Endlichkeit, des Nichtgenügens inkludiert, entsteht im denkenden Menschen das im obigen Zitat von Hegel als Gefühl charakterisierte Verlangen nach einer „höheren

[695] Ebd.
[696] Vgl. Ebd., § 553, S. 366. Subjektiven und objektiven Geist bezeichnet Hegel in diesem Zusammenhang als „Weg".
[697] VÄ I, S. 136.

Bewährung und Sanktionierung“. In den ästhetischen Vorlesungen denkt Hegel dabei eindeutig an die Religion, die diese Aufgabe der „Sanktionierung“ übernehmen soll. Ihr kommt diese Aufgabe insofern zu Recht zu, weil sie als Teil des absoluten Geistes, als „Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott“[698] dem Staat gewissermaßen immer schon „überlegen“ ist. Vergisst die Religion allerdings darauf, dass im Staat der „wahrhafte, sittliche Wille zur Wirklichkeit“ kommt[699] beziehungsweise will sie auf diese Wirklichkeit ganz zugunsten ihrer Sphäre des „Wissens“ verzichten, verfehlt sie sich selbst.

Damit möchte ich diese kurzen Bemerkungen zum „systematischen Verhältnis“ von Religion und Staat beenden und auf die angesprochene Bedeutung des Protestantismus im Kontext der Frage nach der Relation von Politik und Glauben eingehen. Dabei ist vor allem an die im Kapitel über das Christentum ausgeführte Verknüpfung des Prinzips des Selbstwertes aller Menschen mit dem christlichen Glauben und die im Kapitel über die Reformation behandelten politischen Konsequenzen des religiösen Prinzips der *freien* Entscheidung für Gott sowie die politische Relevanz der aus Hegels Sicht für den Protestantismus wesentlichen Verhältnisbestimmung von religiösem Glauben und weltlichem Handeln zu erinnern. Wie ausgeführt, sieht Hegel im Protestantismus – unter anderem aufgrund dessen Ablehnung von Formen kontemplativen Rückzugs aus der Welt der Arbeit, aber auch des Politischen – die an sich im Christentum immer schon angelegte Anerkennung des sittlichen Agierens als Ausdruck religiöser Überzeugung verwirklicht.

Zusätzlich erinnert Hegels Betonung des Zusammenhangs von Protestantismus und modernem Staat meines Erachtens aber noch an einen weiteren Aspekt der christlichen Glaubensinhalte, der aus Hegelscher Perspektive in diesem Kontext wichtig ist. Wie wir gesehen haben, liegt für Hegel eine besondere Aufgabe seiner politischen Philosophie im Aufzeigen des notwendigen Wertes der Allgemeinheit des Staates, der mehr sein soll, als nur die Summe seiner Mitglieder, da er sonst nur der „Notstaat“ der bürgerlichen Gesellschaft sein kann. Hier kommen wir damit wieder auf die angesprochene „Bildungsfunktion“ der Religion zurück. In welcher Weise kann nun das protestantische Christentum Vorstellungen bereitstellen, die das Wissen um den Wert der Allgemeinheit fördern? Im Abschnitt über die Bedeutung der Reformation habe ich bereits auf jene Stelle aus den geschichtsphilosophischen Vorlesungen hingewiesen, wo Hegel betont, für die Lutheraner sei die Wahrheit „nicht ein gemachter Gegenstand, sondern das Subjekt selbst

[698] VPR I, S. 236.
[699] Ebd.

soll ein wahrhaftes werden“[700]. So werde „der subjektive Geist in der Wahrheit frei, negiert seine Partikularität und kommt zu sich selbst in seiner Wahrheit“[701]. Zwei Elemente dieser religionsphilosophischen Aussage sind auch für eine politische Interpretation derselben von Bedeutung: Die Ablehnung einer als „Gegenstand“ gedachten Wahrheit und das Zu-sich-selbst-Kommen in der Wahrheit. Wie im Protestantismus-Kapitel erläutert, wendet sich Hegel an dieser Stelle gegen das katholische Abendmahl-Verständnis und betont die Luthersche Lehre, wonach die Gegenwart Gottes im Abendmahl erst im geistigen Vollzug durch den Gläubigen erfolgt. Hier scheint nun eine interessante Parallele zur Sphäre des Politischen vorzuliegen, da auch die „Wahrheit“ des Staates, die Freiheit aller, erst durch die Individuen erreicht wird und der Einzelne diese „Wahrheit“ aus sich heraus hervorbringen muss, indem er die allgemeinen Gesetze achtet, er dabei aber, obwohl er scheinbar auf seine Partikularität verzichtet, erst sein eigentliches Wesen verwirklicht und „zu sich selbst“ kommt. Wie die Verwirklichung der religiösen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes davon abhängt, dass die einzelnen Individuen diese nicht mehr nur als ein ihnen externes Geschehen betrachten, sondern in der Gemeinde zu ihrem Selbstbewusstsein machen, d. h. diese Gemeinde als Raum der Gegenwart des göttlichen Geistes erkennen[702], so hängt auch die Realisierung der politischen Idee der Freiheit aller Menschen davon ab, dass die Einzelnen die institutionelle Realisierung dieser Freiheit nicht nur als ein ihnen Gegenüberstehendes verstehen – d. h. den Staat nicht auf den „Notstaat“ reduzieren –, sondern als ihr „allgemeines Selbstbewusstsein“ betrachten und damit diese Freiheit aller Menschen als ihr eigenes Wesen erkennen. Da der „Staat“ der bürgerlichen Gesellschaft diesem Anspruch keinesfalls genügen kann, zeigt sich auch im Kontext der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik die prinzipielle Notwendigkeit eines über den „Notstaat“ hinausgehenden Staatskonzeptes.

Auch jene von mir besprochene Bestimmung des Staates als „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ steht ohne Zweifel in einer engen Beziehung zur Hegelschen Interpretation des christlichen Gottesbegriffes. Ist der christliche, trinitarische Gott doch für Hegel das

[700] VPG, S.496.
[701] Ebd.
[702] Vgl. „Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die vielen Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist“ (VPR II, S. 299).

„schlechthin konkrete Allgemeine“[703], d. h. die Verbindung von Allgemeinheit und Besonderheit. Und wie Gott als „konkreter“ nur denkbar ist als sich selbst verwirklichender – als Mensch gewordener und sich selbst offenbarer – Geist, so kann auch der Staat nur dann als System der Freiheit verstandenen werden, wenn der notwendige Bezug der Besonderheit der Individuen und der Allgemeinheit der Gesetze erkannt wird und es den Individuen gelingt, aus sich selbst heraus das Interesse für das Allgemeine zu entwickeln, der Staat aber zugleich die volle Entwicklung der Besonderheit ermöglicht.

Wenn ich hier kurz zu zeigen versuche, in welcher Form religiöse Vorstellungen so etwas wie „Vorbilder“ des Politischen sein können, muss dabei aber immer auch die bereits angesprochene für Hegel letztlich nie ganz zu überwindende formale Differenz zwischen religiösem und politischem Bewusstsein mitgedacht werden. Gerade in Bezug auf die Möglichkeit, die Religion als Teil der „Bildung“ der Menschen zu verstehen, zeigt sich, dass Hegel das Charakteristikum der Religion – primär nicht ein „Erkennen“, sondern ein „Gewisswerden“ und ein „Erfahren“ dessen, was Menschsein heißt, hervorzurufen[704] – sowohl als Zeichen der Schwäche als auch der Stärke der Religion versteht. Als Schwäche, weil der Vorstellungscharakter der Religion wie erwähnt eine Übertragung ihrer Inhalte auf die politische Sphäre erschweren und damit auch einer Entgegensetzung von politischem und religiösem Bewusstsein Vorschub leisten und eine Abwertung des Politischen bewirken kann. Anderseits gibt gerade die scheinbare Simplizität der religiösen Vorstellungen dem Glauben auch im Bereich des Politischen seine Bedeutung. Wohl weil die Religion, wie Hegel in einem anderen Kontext erklärt, die „Wahrheit für alle Menschen“[705] ist, sind ihre Vorstellungen vom Menschsein und von der Bedeutung der Mitmenschen unmittelbarer einsichtig, als es etwa die philosophische Entfaltung des freien Willens, die für Hegel – wie sich am Gesamtaufbau der „Grundlinien“ zeigt – die eigentliche Grundlage eines Verständnisses der Bedeutung des Staates als Verwirklichung der Verbindung von Besonderheit und Allgemeinheit ist. Daher heißt es in einem Zusatz zu Paragraf 270 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“:

[703] VPR II, S. 226. An anderer Stelle nennt Hegel Gott auch ein Allgemeines, welches „sich als ein absolut Konkretes, Inhaltsvolles, Reiches“ zeigt (vgl. VPR I, S. 93).
[704] Vgl. VPR II, S. 274.
[705] EPW III, § 573 A, S. 379

„meint man, daß die Menschen Achtung vor dem Staat, vor diesem Ganzen, dessen Zweige sie sind, haben sollen, so geschieht dies freilich am besten durch die philosophische Einsicht in das Wesen desselben; aber es kann in Ermangelung dieser auch die religiöse Gesinnung dahin führen.“[706]

Wenn Hegel an dieser Stelle der Religion nur die Funktion eines Substituts[707] zuweist, so zeigt das meines Erachtens auch – und das ist gerade im Kontext der in dieser Arbeit besprochenen Bedeutung des Christentums für die Entwicklung des modernen Europa von eminenter Bedeutung –, dass für Hegel die Inhalte religiöser Überlieferungen keineswegs Legitimationen politischer Begriffe sein können. Deren Rechtmäßigkeit kann sich nur durch philosophische Erkenntnis aufweisen lassen, nicht durch eine Berufung auf religiöse Traditionen, die aber nichtsdestotrotz, da sie in gewisser Weise vorreflexive Bilder der menschlichen Freiheit und des sozialen Zusammenlebens transportieren, für die Entwicklung eines politischen Bewusstseins und staatlichen Systems wesentlich sind. Auch deswegen, weil der Staat ja wie oben erwähnt auch von der „Gesinnung“ der Bürger, deren „Patriotismus“, abhängt, worunter Hegel primär das „Zutrauen (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann), das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staates) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist“[708], versteht. In einem ähnlichen Sinne charakterisiert Hegel in der „Enzyklopädie“ die für den sittlichen Zusammenhang wesentliche „Gesinnung“ als „Vertrauen“[709]. Der staatliche Zusammenhang kann nur solange existieren, als seine Mitglieder Vertrauen in seine Verlässlichkeit und Rechtmäßigkeit haben. Dabei muss dieses Vertrauen von den Bürgern aber nicht ständig und in jeder Situation rational überprüft werden, wenn es auf einer generellen Zustimmung zum Staat als Ganzem beruht[710]. Gerade auch weil Hegel erkennt, dass der Staat – trotz seines grundsätzlichen Anspruchs, sich wissender Geist zu sein, – auch auf Gefühlen (vor allem auf einem „Zutrauen“) und unreflektierten Formen der

[706] GPR, § 270 Z, S. 430.
[707] Nicht erwähnt wird von Hegel hier die Möglichkeit einer „Aufhebung“ der Religion durch die Philosophie und auch nicht, ob und wie eine „Übersetzung“ der „religiösen Gesinnung“ in eine „philosophische Einsicht“ geleistet werden könnte. Falk Wagner etwa sieht bei Hegel der Religionsphilosophie eine „bildungspraktische Aufgabe“ zukommen, da die Philosophie die Religion bei der Übertragung ihrer vorstellungsmäßig verfassten Inhalte ins Medium der vernünftigen Begrifflichkeit zu unterstützen hat (vgl. Wagner, Falk, Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion, a.a.O., S. 135).
[708] GPR § 268, S. 413.
[709] Vgl. EPW III, § 515, S. 318f.
[710] Milan Znoj betont in diesem Zusammenhang: „Das Individuum muß in seinem gewöhnlichen Leben nicht immer alle Zusammenhänge der demokratischen Gestaltung des Staates vor Augen haben und doch Vertrauen in den Staat setzen. Das, worauf unsere ganze Existenz beruht, wird dadurch unsichtbar, aber das ist die normale Bedingung des bürgerlichen und politischen Lebens. Die Gründe eines solchen Lebens können aber immer wieder auf vernünftige Weise geklärt und vor Augen gestellt werden.“ (Znoj, Milan, Der Patriotismus als politische Gesinnung bei Hegel, in: Hegel-Jahrbuch 1993/1994, Berlin, 1995, S. 233).

Lebenspraxis beruht, gesteht er auch der Religion eine große Bedeutung für den politischen Zusammenhalt zu.

Trotzdem muss es im politischen System auf jeden Fall noch andere Institutionen oder Bereiche geben, innerhalb derer sich die Bürger der Bedeutung der Allgemeinheit und ihrer Position in derselben gewiss werden können und der Staat – in der Gestalt seiner Mitglieder – dem Anspruch „sich zu wissen und zu wollen" genügen kann.

II.XI.IV. Die öffentliche Meinung

Ein Phänomen des politischen Lebens, welches diese „Selbstvergewisserung" des Staates leisten kann, ist die „öffentliche Meinung", deren Bedeutung Hegel durchaus hoch einschätzt, obwohl er ihr zugleich immer auch kritisch gegenübersteht. Dies etwa, wenn er in einem Zusatz zu § 316 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts" von zwei Phänomenen, die zeigen, „was ein Volk will", spricht:

> *„Die öffentliche Meinung ist die unorganische Weise, wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen gibt. Was sich wirklich im Staate geltend macht, muß sich freilich auf organische Weise betätigen, und dies ist in der Verfassung der Fall"*[711]

Offensichtlich gebraucht Hegel die Charakterisierung „unorganisch" hier pejorativ, um die problematische Position der „öffentlichen Meinung" im Vergleich zur „Verfassung" zu betonen. Ohne ausführlicher auf den von Hegel hier angesprochenen Organismus-Begriff und die Frage nach der Bedeutung desselben im Kontext der Hegelschen Staatsphilosophie einzugehen, scheint mir dieses Zitat doch für ein Verständnis der Hegelschen Einschätzung der „öffentlichen Meinung" hilfreich, da es zeigt, wodurch das Defizit dieser Meinung für Hegel begründet ist. In der Logik bestimmt Hegel den „Organismus" unter anderem als „Vielfaches nicht von Teilen, sondern von Gliedern"[712]. Nur sein Sein als Summe strukturiert zusammenhängender Glieder macht den Organismus aus. Dies gilt bei Hegel auch für den „Organismus Staat": „Selbstunterscheidung zu einem gegliederten Ganzen, das in einer ‚individuellen' Einheit verbleibt, in der sich Glieder und Funktionen nicht gegen das Ganze und gegen einander versselbständigen könne, ohne Krankheit und zerstörende Auflösung zu bewirken", ist, wie Ludwig Siep erläutert, „auch

[711] GPR, § 316 Z, S. 483.
[712] WL II, S. 476.

der Grundgedanke der Verfassungslehre Hegels“[713]. Die Elemente dieser Verfassung sind nicht einfach vom Ganzen abhängige Teile. Als Glieder derselben sind sie selbstständig aktiv, erhalten dadurch aber auch den gesamten Organismus, von welchem zugleich ihre vollständige Entfaltung abhängig ist. Entscheidend – für die Gegenüberstellung von Verfassung und öffentlicher Meinung – ist die Tatsache, dass die Glieder eines Organismus einander nicht abgrenzend gegenüberstehen, sondern integrierte Momente des Ganzen sind[714]. Diese Einheit geht der „öffentlichen Meinung“, d. h. jenem politischen Bereich, innerhalb welchem „die Einzelnen als solche ihr eigenes Urteilen, Meinen und Raten über die allgemeinen Angelegenheiten haben und äußern“[715], ab – das möchte Hegel wohl mit dem Begriff „unorganisch“ andeuten.

Trotz dieser negativen Charakterisierung ist sich Hegel der Bedeutung der öffentlichen Meinung, die er als „große Macht“ erkennt[716], aber wie gesagt bewusst. Denn:

> *„Die öffentliche Meinung enthält daher in sich die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes, als der durch alle in Gestalt von Vorurteilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, sowie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit.“*[717]

Der sich in der öffentlichen Meinung ausdrückende „gesunde Menschenverstand“ ist also die „sittliche Grundlage“ des Staates – eine nicht zu unterschätzende Einsicht Hegels. Wie sich etwa in der Schrift „Über die englische Reformbill“ zeigt, versteht Hegel die öffentliche Meinung als Medium historisch wirkmächtiger Ideen und als Grundlage notwendiger Reformen[718].

Gerade die vom Prinzip der Subjektivität bestimmte Moderne gibt der öffentlichen Meinung ihre Bedeutung[719]. Fordert dieses Prinzip doch, dass, „was jeder anerkennen soll,

---

[713] Vgl. Siep, Ludwig, Hegels Theorie der Gewaltenteilung, in: Lucas, Hans-Christian, Pöggeler, Otto (Hg), Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, S. 411.

[714] Hegel war bekanntlich ein scharfer Kritiker der Vorstellung, die politischen Gewalten sollten einander begrenzend und korrigierend gegenüberstehen. (Vgl. GPR, § 272 A, S. 433f; EPW III, § 541 A, S. 337f)

[715] GPR, § 316, S. 483.

[716] Vgl. ebd., § 316 Z, S. 483.

[717] Ebd., § 317, S. 483f.

[718] Vgl. u.a.: „(…), aber der Weg in das Parlament mag durch die Reform für Ideen offen werden, (…) welche die Grundlagen einer reellen Freiheit ausmachen (…) Ideen, die (…) in Deutschland längst zu festen Prinzipien der inneren Überzeugung und der öffentlichen Meinung geworden sind und die wirkliche, ruhige, allmähliche, gesetzliche Umbildung jener Rechtsverhältnisse bewirkt haben, so daß man hier mit den Institutionen der reelen Freiheit schon weit fortgeschritten, mit den wesentlichsten bereits fertig und in ihrem Genusse ist,“ (BS, S. 121).

[719] Die von Hegel vorgenommen Verbindung der „öffentlichen Meinung“ mit der Moderne ist auch philosophiegeschichtlich insofern begründbar, als der Begriff der „Öffentlichkeit“ ein „Produkt der Aufklärung“ ist (vgl. Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried, Gabriel, Gottfried (Hg), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel, 1984, S. 1134).

sich ihm als ein Berechtigtes zeige“[720]. Was in der Moderne gelten soll, „gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe“[721]. Die von Hegel hier betonte Konsequenz des modernen Subjektivitätsprinzips ist meines Erachtens von großer Bedeutung, da sie die von Hegel andernorts immer wieder betonte Verknüpfung des Staates mit der „sittlichen Grundlage“, d. h. der kulturellen Situierung desselben, im Blick auf den Staat der Moderne auf entscheidende Weise relativiert, indem sie zeigt, dass in der Moderne die Anerkennung der Forderung nach Begründ- und Argumentierbarkeit die eigentliche Grundlage des sittlichen Zusammenhangs sein muss. Auch, weil es wesentliches Charakteristikum Europas ist, dass hier „der Einzelne nicht ruhen kann, sondern durch den Gedanken regiert werden muß.“[722] Das, wie wir gesehen haben, für Hegel wesentlich mit christlichen Ideen verknüpfte Subjektivitätsbewusstsein führt auch zur berechtigten Forderung nach einer rationalen Begründbarkeit der staatlichen Gesetze.

Zugleich macht für Hegel gerade die Tatsache, dass innerhalb der öffentlichen Meinung jeder seine „Gründe und Einsichten“ äußern und wahrgenommen wissen will, auch ihr Dilemma aus. Ist in der öffentlichen Meinung doch „das an und für sich Allgemeine, das Substantielle und Wahre,“ mit „seinem Gegenteile, dem für sich Eigentümlichen und Besonderen des Meinens der Vielen verknüpft“[723], weswegen die öffentliche Meinung verdient, „ebenso geachtet als verachtet zu werden“[724]. Die Ambivalenz der Hegelschen Theorie der „öffentlichen Meinung“ zeigt sich meines Erachtens bereits in Hegels Wortwahl. Es ist die „Meinung“, die ihr den problematischen Zug verleiht, während ihr „öffentlicher“ Charakter immer auch bildende Funktion hat. Der Begriff „Meinung“ ist bei Hegel ja meist negativ konnotiert und wird als Ausdruck einer rein subjektiven Überzeugung verstanden, die einer Position des Wissens entgegengesetzt ist[725]. Das

[720] GPR, § 317 Z, S. 485.
[721] Ebd., § 316 Z, S. 483.
[722] VPsG, S. 37.
[723] Vgl. Ebd., § 316, S. 483.
[724] Ebd., § 318, S. 485.
[725] Interessant ist an dieser Stelle auch, dass Hegel, wenn er von der Meinungs- und Pressefreiheit spricht, wissenschaftliche Stellungnahmen explizit aus dem Bereich der öffentlichen Meinung herausnimmt, da sich wissenschaftliche Äußerungen „nicht auf dem Boden des Meinens und subjektiver Ansichten“ befänden. Meines Erachtens nimmt Hegel diese Differenzierung nicht nur deswegen vor, um, wie etwa Schnädelbach meint, die Wissenschaft „damit der Staatszensur zu entwinden“ (Schnädelbach, Herbert, Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340), in: Siep, Ludwig (Hg), Klassiker Auslegen. G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik, Berlin, 2005, S. 258.), sondern primär um der Differenz von „Wissenschaft“ und „Meinung“ gerecht zu werden. Da es, so der Hegelsche Gedanke, im wissenschaftlichen Diskurs – anders als in der öffentlichen Debatte – nicht um die Originalität, den auch rhetorischen Reiz der Argumente, die „Kunst der Wendungen“ geht, sondern um das eindeutige und bestimmte „Aussprechen der Bedeutung und des Sinnes“ (GPR, § 319 A, S. 488) , kann sich die wissenschaftliche Aussage allein durch den Bezug auf eine allgemeine Wahrheit

Medium der Öffentlichkeit kann dagegen gerade dazu beitragen, dass über die „Meinigkeit“ der Meinung hinausgegangen werden kann. Hegel betont dies, wenn er die Bedeutung der Öffentlichkeit der gesetzgebenden Ständeversammlung hervorhebt. Denn entgegen der üblichen Vorstellung, wonach in den Beratungen nur die bereits vorliegenden Überzeugungen und Argumente ausgetauscht und ein Ausgleich der Interessen erzielt werden soll, entwickelten sich laut Hegel die Vorstellungen davon, was für den Staat gut sei, erst im Zuge der öffentlichen Diskussionen der Versammlungsmitglieder.
Eine besondere Relevanz kommt der öffentlichen Meinung als Teil jener „Gesinnung“ zu, die als Summe der Überzeugungen, Lebensweisen und Wertvorstellungen der Individuen das politische System prägt und zugleich genau diese Individuen selbst wiederum beeinflusst, da die Bürger etwa im Verfolgen der öffentlichen Beratungen der Ständeversammlung oder eben auch der die öffentliche Meinung bestimmenden Debatten ihre eigenen politischen Vorstellungen und Idee bilden beziehungsweise konkretisieren.

Historisch wirkmächtig war das für die „öffentliche Meinung“ konstitutive Prinzip, dass, „was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige“, für Hegel vor allem in der Französischen Revolution. Daher möchte ich im Folgenden noch einige Blicke auf Hegels Interpretation der Ereignisse von 1789 und ihrer Folgen werfen. Dies auch deswegen, weil die von mir ja angestrebte geschichtsphilosophische Fundierung eines aktuellen Europaverständnisses auf Basis der Hegelschen Überlegungen zur Moderne eine genauere Betrachtung der von Hegel geleisteten Deutung der Französischen Revolution und ihrer Konsequenzen erfordert. Kulminieren in Hegels Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution doch viele grundlegende Überlegungen zu den Prinzipien und Problematiken der Moderne; einer Moderne, die bei Hegel eindeutig die europäische Moderne ist. Dabei werden meines Erachtens auch entscheidende Momente des zuletzt dargelegten Hegelschen Begriffs des (modernen) Staates geschichtsphilosophisch verortet, da Hegel unter anderem zeigt, wie diese Begriffsmomente durch die Revolution realisiert wurden.

---

definieren. Norbert Madu weist in diesem Kontext zurecht auf die philosophische Tradition der Doxa-Kritik hin, die auch die Hegelsche Position sicher geprägt hat (vgl. Madu, Norbert, Hegels Theorie der öffentlichen Meinung, Köln, 1995, besonders: S. 127-136).

II.XII. Die Französische Revolution – das Historischwerden der modernen Prinzipien und ihrer Problematik

Welche Bedeutung für die Weltgeschichte Hegel der Französischen Revolution zuschreibt, lässt sich bereits an der Charakterisierung der Ereignisse von 1789 als „herrlicher Sonnenaufgang“[726] erkennen. Ja, Hegel rückt die Revolution sogar in gewissermaßen heilsgeschichtliche Zusammenhänge, wenn er erklärt, alle denkenden Wesen hätten die Epoche mitgefeiert, ein „Enthusiasmus des Geistes“ habe die Welt durchschauert, „als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen“[727] und damit wohl einen indirekten Bezug zur Menschwerdung Gottes, der aus christlicher Sicht „wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt“ herstellt.

Die philosophische Basis der Französischen Revolution bilden für Hegel die Prinzipien des freien Denkens und des freien Willens. Grundlegende Prinzipien, die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung vor allem im Phänomen „Aufklärung“ manifest wurden. Die für die Aufklärung wesentliche Idee charakterisiert Hegel wie folgt:

> *„Das absolute Kriterium gegen alle Autorität des religiösen Glaubens, der positiven Gesetze des Rechts, insbesondere des Staatsrechts war nun, daß der Inhalt vom Geist selbst in freier Gegenwart eingesehen werde.“*[728]

Trotz aller noch zu behandelnden Kritik nennt Hegel das Prinzip, wonach was der Mensch für wahr hält, von ihm eingesehen werden können muss, ein formell absolutes Prinzip[729]; das bedeutet, es ist prinzipiell gültig. Der selbstdenkende Mensch bildet die Grundlage der Revolution, in welcher sich der Mensch zum ersten Mal „auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken“[730] gestellt hat, indem er eine politische Verfassung ganz nach den Bestimmungen seines Denkens schuf. Womit in der Revolution jene von Hegel im Zuge seiner Überlegungen zur „öffentlichen Meinung“ als Teil des „Prinzips der Moderne“ erkannte Forderung, dass „was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige“[731], historisch wurde. Auch verweist Hegel mit der zitierten Betonung des „absoluten Kriteriums“ auf das seines Erachtens für die Moderne grundlegende Legitimationsmodell, welches eine historische Legitimation einer politischen Institution – etwa durch Verweise auf „Sitte“ oder „Herkommen“ – nicht akzeptieren, sondern allein

[726] VPG, S. 529.
[727] Ebd.
[728] Ebd., S. 523.
[729] Ebd., S. 524.
[730] Ebd., S. 529.
[731] GPR, § 317 Z, S. 485.

eine Rechtfertigung durch den Aufweis der „vernünftigen Grundsätzen“ folgenden Struktur der Institution anerkennen kann[732]. Erinnert sei an dieser Stelle nur an die im ersten Abschnitt dieser Arbeit besprochene Kritik der Historischen Rechtsschule. Eine Kritik, die offensichtlich in ihren Grundprinzipien wesentliche Parallelen zur Interpretation der Französischen Revolution als Versuch des Menschen, sich „auf den Kopf zu stellen“, aufweist.

Hegels in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen der konkreten Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution vorausgestellte Betrachtung des freien „sich wollenden Willens“ als „Grund alles Rechts aller Verpflichtung und damit aller Rechtsgesetzte“[733] verweist meines Erachtens in ganz entscheidender Weise auch auf die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Denn wenn die Einsicht in die Bedeutung des sich selbst wollenden Willens zu den grundlegenden Ideen der Aufklärung und der aus ihr resultierenden Revolution zählt und zugleich, wie im Kapitel über den Staat besprochen, das die gesamte Rechtsphilosophie tragende Prinzip ist, von welchem sich erst Hegels Überlegungen zur Bedeutung der Sittlichkeit und im Speziellen des Staates verstehen lassen, dann zeigt dies meines Erachtens die Relevanz, die der Revolution als historischem Ereignis innerhalb der Hegelschen Philosophie zukommt.

Allerdings sieht Hegel das Prinzip der Freiheit des „sich wollenden Willens“ im Denken der Aufklärer und Revolutionäre nur „abstrakt“ existierend[734]. Das ist auch in Bezug auf Hegels Aussagen, wonach im revolutionären politischen Denken erstmals ein „Gedankenprinzip für den Staat“ gefunden worden wäre, „welches nun nicht mehr irgendein Prinzip der Meinung ist, wie der Sozialitätstrieb, das Bedürfnis der Sicherheit des Eigentums usf.“[735] und dies eine „ungeheure Entdeckung über das Innerste und die Freiheit“[736] wäre, zu berücksichtigen. Denn, mit der Einsicht in die Freiheit des sich selbst wollenden Willens ist die Frage verbunden „wie kommt der Wille zur Bestimmtheit? Denn indem er sich selbst will, ist er nur identische Beziehung auf sich (…) So überhaupt

[732] VPG, S. 417.
[733] Ebd., S. 524.
[734] Es sind, so die überzeugende Interpretation Matthias Kettners, drei Aspekte des revolutionären Freiheitsbegriffes, die für Hegel dessen „Abstraktheit“ begründen. Laut Kettner handelt es sich dabei um: „1. Die atomistische Ontologie des Freiheitsprinzips; 2. den völlig säkularen, jeden religiösen Inhalt ausschließenden Charakter des Freiheitsprinzips; 3. den Anspruch, das an sich begründetet Freiheitsprinzip umstandslos in Verfassungswirklichkeit umzusetzen.“ (Kettner, Matthias, Revolutionslogik. Zur Begriffsform von Hegels Deutungen der Französischen Revolution, in: Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M., 1989, S. 192).
[735] VPG, S. 527.
[736] Ebd.

ist er nur der formelle Wille.“[737]. Auch die Akteure der Französischen Revolution standen laut Hegel genau vor diesem Problem – und scheiterten seines Erachtens letztlich daran, da ihre Lösungsansätze von einer unmittelbaren Identifikation des individuellen mit dem allgemeinen Willen ausgingen:

> *„Dieser formelle, eigene Wille wird nun zur Grundlage gemacht: Recht in der Gesellschaft ist, was das Gesetz will, und der Wille ist als einzelner; also der Staat, als Aggregat der vielen Einzelnen, ist nicht eine an und für sich substantielle Einheit und die Wahrheit des Rechts an und für sich, welcher sich der Wille der Einzelnen angemessen machen muß, um wahrhafter, um freier Wille zu sein, sondern es wird nun ausgegangen von den Willensatomen, und jeder Wille ist unmittelbar als absoluter vorgestellt.“*[738]

Die angesprochene Gleichsetzung der einzelnen Willen mit dem absoluten geht nach Hegels Interpretation auf Rousseau zurück, dem Hegel vorwirft, „den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewußtem hervorgehe“[739] verstanden zu haben. Damit hätte Rousseau, so Hegel, die „Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat“ gemacht, woraus „zerstörende Konsequenzen“[740] folgten.

Doch es handelt sich bei dieser Identifikation von einzelnem und absolutem Willen für Hegel nicht nur um ein (ideen-) geschichtliches Phänomen, sondern vielmehr um den Teil einer geschichtlichen Entwicklung, die durchaus „begrifflichen“ Notwendigkeiten folgt. Dies zeigt sich unter anderem bei der Lektüre des relevanten Abschnittes der „Phänomenologie des Geistes“. Ausgangspunkt ist dabei zunächst der bereits angesprochene Anspruch der Aufklärung, alle Phänomene der Wirklichkeit aus vernünftigen Gesetzten ableiten zu können; ein, wie wir gesehen haben, besonders für die moderne Naturwissenschaft wichtiges Ziel. Hegel erkennt darin die „absolute Freiheit“ des Denkens, welches in der Welt seine eigenen Gesetze findet, sich in dieser Welt auf sich selbst bezieht[741]. Indem die Aufklärung diese „absolute Freiheit“ des Denkens auch im Politischen verwirklichen will, macht sie die Freiheit selbst zum Ziel des politischen Agierens und steht damit vor der Herausforderung, eine inhaltliche Bestimmung dieser Freiheit liefern zu müssen. Ein Anspruch, an dem die Revolutionäre nach Ansicht Hegels

[737] Ebd., S. 525.
[738] Ebd., S. 527.
[739] GPR, § 528 A, S. 400.
[740] Vgl. ebd., § 528 A, S. 400.
[741] In der „Phänomenologie des Geistes“ heißt es dazu: „Hiermit ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden; er ist das Selbstbewusstsein, welches sich erfasst, daß seine Gewißheit seiner selbst das Wesen aller geistigen Massen der realen sowie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtseins von sich ist“ (PhG, S. 432).

scheiterten. Sie erkannten zwar die Mangelhaftigkeit der politischen Strukturen des alten Regimes und stellten diesen zurecht den Begriff der menschlichen Freiheit gegenüber, gelangten aber nicht zu einer Ausformung dieser Freiheit in konkreten Institutionen. Die Ablehnung aller konkreten Einrichtungen zugunsten des abstrakten Ziels der reinen Freiheit führte die Revolutionäre aber, so Hegels bemerkenswerte dialektische Interpretation der Geschichte der Französischen Revolution, letztlich gerade auf den konkretesten Punkt der sozialen Wirklichkeit, auf das einzelne Individuum zurück[742]. Nach der „Zerstörung" aller Strukturen und aller Organisation bleibt nur noch das einzelne Selbstbewusstsein als dem abstrakten Allgemeinwillen Gegenüberstehendes übrig.

Während Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" aus dieser Erkenntnis jedoch die Notwendigkeit des „seiner selbst gewissen Geistes", der Moralität, herleitet, verweist er im Rahmen der Geschichtsphilosophie ausgehend von der Problematik eines politischen Denkens, welches alles dem Prinzip der Einzelwillen unterordnet und „nichts Festes von Organisation" aufkommen lässt[743], auf die Notwendigkeit eines Rechtstaates[744]. Denn gerade die Folgeereignisse der Französischen Revolution (Hegel denkt dabei vor allem an die von Robespierre geprägte Politik) machen laut Hegel die fatalen Konsequenzen eines Verzichts auf Rechtstaatlichkeit sichtbar.

Für unsere Frage nach einem Verständnis des modernen Europa basierend auf einer Beschäftigung mit der europäischen Geschichte sind Hegels Überlegungen zur Bedeutung der „Tugend" in den Jahren der Französischen Revolution besonders interessant. Denn es ist die in der Revolution erfolgte „Umbildung des Staates aus dem Begriff des Rechts heraus"[745], die der Tugend letztlich ihre Relevanz verschafft. Obwohl, oder gerade weil, durch den revolutionären Umsturz zunächst „nur die ganz abstrakt philosophischen Grundsätze aufgestellt" wurden und „auf Gesinnung und Religion" gar nicht gerechnet wurde[746]. Doch wo, wenn nicht im Denken der einzelnen Bürger, können die „Prinzipien

[742] Vgl. „Aber die höchste und der allgemeinen Freiheit entgegengesetzteste Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenstand der für sie noch wird, ist die Freiheit und Einzelheit des wirklichen Selbstbewußtseins selbst" (ebd., S. 436).
[743] Vgl. VPG., S. 543.
[744] Sowohl für die Argumentationsstruktur der „Phänomenologie des Geistes" als auch der Geschichtsphilosophie gilt, was Angelika Kreß im Rahmen ihrer Interpretation der „Phänomenologie" schreibt: „Wie jeder Anfang, ist auch der Anfang der selbstbewußten Freiheit abstrakt und unwahr und die Realisierung ihres Begriffs erst durch die ‚Aufhebung' des Anfangs zu erreichen. Dies besagt aber umgekehrt auch, daß die konkrete institutionalisierte Freiheit, die erst mit der Ausdifferenzierung rechtsstaatlicher Verhältnisse möglich wird, der unwahren Vorstufe als ihrer notwendigen Voraussetzung bedarf" (Kreß, Angelika, Reflexion als Erfahrung: Hegels Phänomenologie der Subjektivität, Würzburg, 1996, S. 240).
[745] VPG, S. 532.
[746] Vgl. Ebd.

der Freiheit“ anzutreffen sein, die für den auf Vernunft gebauten Staat entscheidend sind? An dieser Frage kommt das in der Aufklärung entwickelte politische Bewusstsein, welches erstmals einen Begriff zur Grundlage und zum Ziel politischen Handelns machte, nicht vorbei. Die Frage nach der politischen Notwendigkeit der „Tugend“ ist insofern eine spezifisch moderne. Dies zeigt sich auch, wenn wir bedenken, welchen den Staat legitimierenden Prinzipien Hegel das moderne „Gedankenprinzip“ des freien Willens gegenüberstellt. Wird der Staat auf dem „Sozialitätstrieb“, auf dem „Bedürfnis der Sicherheit des Eigentums“ oder dem Glauben an „die göttliche Einsetzung der Obrigkeit“ basierend gedacht[747], so spielt die Überzeugung der Einzelnen von der Relevanz dieser Prinzipien für das Bestehen dieses Staates eine eher geringe Rolle. So ist etwa ein Staat, der auf dem „Sozialitätstrieb“ basiert, denkbar, in welchem die Bürger sich der Existenz und Kraft dieses „Triebes“ gar nicht bewusst sind. Ja, ein unbewusster „Sozialitätstrieb“ kann möglicherweise sogar eine besonders starke Auswirkung auf die Gemeinschaftsbildung haben. In Bezug auf das „Gedankenprinzip“ des freien Willens ist dies aber nicht in gleicher Weise denkbar, da die Existenz eines freien Willens das Bewusstsein von dieser Freiheit verlangt und das Prinzip des freien Willens daher vom Subjekt hervorgebracht werden muss. Meines Erachtens kann genau das hier angesprochene Hervorbringen des Prinzips des freien Willens durch das einzelne Subjekt als jene „Tugend“ verstanden werden, die laut Hegel für das politische Verständnis der Revolutionäre so entscheidend war. Bestimmt Hegel die Tugend in diesem Kontext doch als Existenz der Prinzipien der Freiheit im subjektiven Willen[748]. Die „Tugend“ ist also eine Frage der „Gesinnung“. Nur wer an die „Prinzipien der Freiheit“ glaubt, ist tugendhaft.

Weil die Gesinnung aber nur „von der Gesinnung erkannt und beurteilt“ werden kann[749], steht ein Staat, der auf der „Tugend“, d. h. der individuellen Überzeugung von den Prinzipien der Freiheit, basiert, immer vor der Gefahr zum Gesinnungsstaat zu werden. Genau dies geschah Hegel zufolge in Frankreich durch Robespierre und seine Unterstützer. Es herrschten „die Tugend und der Schrecken“[750]. Jeder, der die Tugend scheinbar vermissen ließ, war verdächtig und jeder, der verdächtig war, war auch schon verurteilt. Denn die allein entscheidende subjektive Tugend übte „ihre Macht ohne

[747] Vgl. ebd., S. 527.
[748] Vgl. VPG, S. 532.
[749] Vgl. ebd.
[750] Ebd., S. 533.

gerichtliche Formen“[751] aus, da kein anderes Prinzip – etwa jenes der Rechtsstaatlichkeit – neben ihr Platz hatte. Zugleich war, weil ein Mangel an Tugend gewissermaßen das größtmögliche Verbrechen eines Menschen war, die Todesstrafe die diesem politischen Verständnis entsprechende Strafform. Für Hegel zeigten die Jahre der revolutionären Herrschaft in Frankreich daher auch, vor welchen Gefahren ein politisches System steht, dem es, wie er in Bezug auf Robespierre sagt, „mit der Tugend Ernst“[752] ist und in welchem die „fürchterliche konsequente Freiheit, die in ihrer Konzentration so fanatisch auftrat“[753] das Einzige ist, das zählt. Doch, so Hegels historische Analyse, diese „Tyrannei mußte zugrunde gehen; denn alle Neigungen, alle Interessen, die Vernünftigkeit selbst“[754] widersetzten sich einem solchen System und verlangten „eine organisierte Regierung“[755]. Nur ein auf den Prinzipien des Rechts und der Rechtstaatlichkeit aufgebautes politisches System kann jenen mit der Französischen Revolution verbundenen Anspruch, den Staat durch das Prinzip des „freien Willens“ zu begründen, realisieren. Diese Einsicht Hegels ist zweifellos für die Entwicklung seiner eigenen Theorie des modernen Verfassungsstaates als „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ von eminenter Bedeutung.

Aber nicht nur die Notwendigkeit einer organisierten rechtsstaatlichen Verfassung zeigt sich für Hegel bei einer Auseinandersetzung mit dem Verlauf und den Folgen der Französischen Revolution, sondern auch die nur begrenzte Wirkung einer solchen Verfassung, wenn die sie bestimmenden Prinzipien allein in der Sphäre des Rechts verankert sind und nicht auch im „Gewissen“ der Bürger. An dieser Stelle befindet sich die geschichtsphilosophische Verortung der bereits erwähnten Überzeugung Hegels, wonach eine „Revolution ohne Reformation“ ein „falsches Prinzip“[756] sei. Denn auch die prinzipiellen Reflexionen Hegels zum Verhältnis von Religion und moderner Staatlichkeit, wie ich sie in den Kapiteln über den Protestantismus und den Staat behandelt habe, weisen meines Erachtens eine starke Verbindung zur geschichtsphilosophischen Interpretation der Französischen Revolution auf, die ich hier allerdings nur sehr kurz skizzieren möchte, da ich ja bereits ausführlich auf Hegels Verknüpfung des Protestantismus mit der Entstehung des modernen Staates eingegangen bin.

Mehrfach beschreibt Hegel die Differenz zwischen Deutschland und dem vorrevolutionären Frankreich anhand der in Frankreich ausgebliebenen Reformation und

[751] Ebd.
[752] Vgl. ebd., S. 533.
[753] Ebd.
[754] Ebd.
[755] Ebd.
[756] Vgl. ebd., S. 535.

verbindet damit den Gedanken, Deutschland hätte der Revolution gewissermaßen nicht bedurft, weil es die Reformation erlebt hätte. Allerdings widerspricht sich Hegel an dieser Stelle meines Erachtens selbst, wenn er am Schluss des Abschnitts über die Französische Revolution sagt, dass auch in Deutschland die Gesetze des Rechts „allerdings durch die französische Unterdrückung veranlasst wurden“[757] – insofern hat auch Deutschland der Revolution bedurft. Aber unabhängig davon ist interessant, weswegen laut Hegel der Protestantismus das Verlangen nach einer Revolution gemildert hat. Neben der erfolgten Abschaffung des Zölibats und des Mönchtums nennt Hegel den Verzicht der protestantischen Kirche auf „toten Reichtum“ und auf weltlichen Einfluss. Vor allem aber kennt der protestantische Glaube laut Hegel kein „Gewissen, das vom weltlichen Recht getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre“[758]. Hier ist nochmals an die bereits behandelte Kritik Hegels am Konzept einer weltabgewandten „Heiligkeit“ zu erinnern. Für Hegel steht der Protestantismus für eine religiöse Anerkennung des sittlichen Wertes auch der endlichen Welt. Daher bringt Hegel auch das „absolute Kriterium“ der Aufklärung, dass „gegen alle Autorität des religiösen Glaubens, der positiven Gesetze des Rechts, insbesondere des Staatsrechts“ der „Inhalt vom Geiste selbst in freier Gegenwart eingesehen werde“, mit Martin Luthers Betonung der „geistigen Freiheit“ und der Feststellung, „was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selber vorgehen“ in Verbindung[759] und versucht meines Erachtens, eine prinzipielle Parallele zwischen dem philosophisch fundierten Freiheitsbegriff, wie er sich teilweise in der Französischen Revolution verwirklichte, und dem christlich gefassten Menschenbild aufzuzeigen. Zugleich betont Hegel in seiner Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution auch die Differenzen[760] und möglichen Konfliktfelder zwischen diesen beiden Bereichen.

Doch die Französische Revolution ist bei Hegel nicht nur mit der Entstehung des modernen Staates verknüpft, sondern steht auch in enger Verbindung mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft[761] beziehungsweise veranschaulicht die Beziehung, welche zwischen dem modernen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft existiert. Das wird etwa durch die von Hegel angesprochenen inhaltlichen Bestimmungen jener Freiheit, die die

[757] Ebd., S. 538.
[758] Ebd., S. 539.
[759] Vgl. ebd., S. 523.
[760] Etwa, dass Martin Luther den vom Menschen anzustrebenden Inhalt des Gewissens durchaus aus der religiösen Offenbarung hergeleitet hat, also von außerhalb des Kontextes der menschlichen Sittlichkeit (vgl. ebd., S. 523).
[761] Auf diese Tatsache hat besonders Joachim Ritter aufmerksam gemacht (vgl. Ritter, Joachim, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/Main, 1965).

Französische Revolution realisierte, deutlich. Hegel nennt dabei konkret die „Freiheit des Eigentums", die „Freiheit der Person" die „Freiheit des Gewerbes" und den „freien Zutritt zu allen Staatsämtern"[762]. Besonders die ersten drei Freiheiten sind „gesellschaftliche" Freiheiten beziehungsweise, wie wir im Kapitel über die bürgerliche Gesellschaft gesehen haben, sogar die Grundvoraussetzung der Existenz einer entwickelten bürgerlichen Gesellschaft. Zugleich wird bei einer Lektüre der Hegelschen Auseinandersetzungen mit der Französischen Revolution deutlich, dass es eine wesentliche Verbindung dieser für die bürgerliche Gesellschaft wichtigen Freiheiten mit der für das moderne Staatsverständnis zentralen Einsicht in die Bedeutung des einzelnen Willens für den Staatszusammenhang, gibt. Wobei sich für Hegel im Umfeld der Revolution auch zeigte, wo die Problematiken eines Freiheitsverständnisses liegen, dass den freien allgemeinen Willen unmittelbar mit den Einzelwillen der Individuen identifiziert. Die Französische Revolution kann daher als jenes historische Ereignis verstanden werden, das für Hegel die Notwendigkeit eines Staatsbegriffes aufzeigte, der wie bereits behandelt über jenen des „Notstaates" der bürgerlichen Gesellschaft hinausgeht.

Wenn Hegel daher etwa in den „Grundlinien" die Französische Revolution sowohl – durchaus positiv gemeint – als „ungeheures Schauspiel" als auch als „fürchterlichste und grellste Begebenheit"[763] bezeichnet, so ist dieses scheinbar ambivalente Urteil nicht im Sinne einer Aussage wie „Die Revolution hat gute und schlechte Seiten gehabt" zu verstehen, sondern vielmehr als Ausdruck der für Hegel die Moderne grundsätzlich bestimmenden Problematik. Mit dem seit der Revolution unhintergehbaren Anspruch, den Staat auf den vernünftigen Gedanken der Freiheit zu bauen, ist sowohl die Gefahr verbunden, allein diesen Gedanken zu beachten, die Idee der „Freiheit" über die Menschen zu stellen – totalitär zu werden –, als auch jene, alles dem Willen der Einzelnen unterzuordnen und so das System der Gemeinschaft zu zerstören. Diese doppelte Problematik macht meiner Meinung nach einen wesentlichen Teil jenes „Knotens", jener „Kollision", jenes „Problems" aus, welches die Geschichte laut Hegel „in künftigen Zeiten zu lösen hat"[764] und welches zugleich auch jene Fragestellung inkludiert, die meiner Interpretation nach für ein Verständnis der europäischen Geschichte aus Hegelscher Perspektive wesentlich ist: die Frage nach dem Zusammenhang von subjektiver Freiheit und notwendiger Allgemeinheit.

[762] Vgl. VPG, S. 529f.
[763] Vgl. GPR, § 528 A, S. 400.
[764] VPG, S. 535.

Wenn hier die Bedeutung, die dieser Frage innerhalb der Entwicklung der europäischen Moderne, wie sich in der Hegelschen Geschichtsphilosophie darstellt, zukommt, unterstrichen wird, darf aber natürlich nicht darauf verzichtet werden, zu betonen, dass Hegels eigener Versuch, diese Frage mit seiner Theorie der Staatesverfassung zu beantworten, welche ja, wie bereits zitiert, „auf organische Weise" ausdrücken soll, „was ein Volk will und meint" [765] und somit die Synthese des individuellen und des allgemeinen Willens leisten sollte, in seiner konkreten Ausarbeitung als problematisch zu bewerten ist. Ohne hier auf in der Hegel-Literatur ja vielfältig debattierte Fragen, wie etwa jene, ob der Hegelsche Staat tendenziell „liberal" oder „totalitär" sei[766], einzugehen, möchte ich nur kurz ein konkretes Element des Hegelschen Verfassungsvorschlags herausgreifen, um zu zeigen, wo Hegel meines Erachtens an der angestrebten Theorie einer institutionellen Vereinigung von individueller Freiheit und allgemeinem Willen letztlich scheitert. Wie Hegel zurecht betont, hat der Zusammenschluss des einzelnen mit dem allgemeinen Willen vor allem im gesetzgebenden Gremium zu erfolgen. Dieses ist der Ort, an welchem sich die individuellen Interessen und Ziele zu einem allgemeinen zu vereinigen haben. Ebenfalls zurecht versteht Hegel daher die gesetzgebende Gewalt auch als Ort der Vermittlung zwischen den in der bürgerlichen Gesellschaft – als Sphäre der subjektiven Besonderheit – explizierten Ansprüchen der Einzelnen und jenen der Allgemeinheit der staatlichen Gemeinschaft[767]. Da Hegel die gesetzgebende Gewalt aber als Ständeversammlung, d. h. als von Interessensvertretern gebildetes Gremium, versteht, bleibt diese Vermittlung auf ein Aushandeln von Kompromissen beschränkt und erreicht doch gerade nicht jene Bestimmung, die Hegel als Charakteristikum des Staates – im Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft – nennt: die Einsicht, dass die „Vereinigung als solche" der „wahrhafte Inhalt und Zweck" sei, dass es die „Bestimmung der Individuen"

[765] Vgl. GPR, § 316 Z, S. 483.

[766] Einen guten Überblick über die teils extrem divergierenden Interpretationen der Hegelschen Rechtsphilosophie bietet Henning Ottmann. Vgl. Ottmann, Henning, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. 1: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlin, New York, 1977.

[767] Auch aus diesem Grund ist Hegels in den „Grundlinien" vorgenommene Umkehr der Reihenfolge der Behandlung der staatlichen Gewalten (in § 273 nennt Hegel zuerst die gesetzgebende, dann die regierende und abschließend die fürstliche Gewalt; im Rahmen der anschließenden konkreten Ausarbeitung der Gewaltenteilung beginnt Hegel jedoch mit der fürstlichen und endet mit der gesetzgebenden Gewalt) zu kritisieren, da es dadurch neben der inhaltlichen Aufwertung der fürstlichen Gewalt zur „Totalität des Staates" (GPR, § 275 Z, S. 441) auch zu einer Vernachlässigung der Rolle der gesetzgebenden Gewalt als Form der Vermittlung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat kommt. (Zur Diskussion um die von Hegel vorgenommene Umkehr der Reihenfolge der Gewalten vgl. u. a. Ilting, Karl-Heinz, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Riedel, Manfred (Hg), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1975, S. 68ff; Cesa, Claudio, Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt, in: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.), Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik; Stuttgart, 1982, S. 198f; Hösle, Vittorio, Der Staat, in: Jermann, Christoph, Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, S. 200ff) .

sei, „ein allgemeines Leben zu führen“[768]. Dass, wie Hegel sagt, gerade Delegierte einzelner Berufsstände „nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, sondern wesentliches dieses geltend machen“[769] würden, ist wohl sehr zweifelhaft. Warum sollen ausgerechnet Vertreter von Interessensgruppen in der gesetzgebenden Versammlung von den besonderen Interessen ihrer Gruppen abstrahieren und das Allgemeine zum Ziel ihrer Handlungen machen? Meines Erachtens bewirkt Hegel gerade durch sein Plädoyer für die Ständeversammlung, die er einer in allgemeiner Wahl gewählten parlamentarischen Versammlung vorzieht, weil diese seiner Interpretation nach nur die Repräsentation der besonderen Willen der Einzelnen ist, eine Dominanz der Besonderheit in genau jenem Gremium des Staates, das die Allgemeinheit desselben zu verwirklichen hat. Ungeachtet Hegels partiell zutreffender Kritik extremer Formen direkter Demokratie, die Hegel unter anderem in Bezug auf die Französische Revolution entwickelt[770], muss gesagt werden, dass ein in freier Wahl bestimmtes Parlament auf jeden Fall dem Anspruch, den Allgemeinwillen, das Gemeinwohl zu vertreten, besser genügen kann als eine Ständeversammlung, die nichts anderes ist als die Summe von berufsständischen Interessen. Nicht eine Versammlung von Repräsentanten unterschiedlicher Partikularinteressen soll die gesetzgebende Gewalt sein, sondern ein Gremium der von den Bürgern gewählten Vertreter, denen jene das, auch von Hegel betonte, „Zutrauen“ entgegenbringen, die „allgemeinen Angelegenheiten“ zu beschließen[771]. Mit seinem Eintreten für die Ständeversammlung verfehlt Hegel meines Erachtens auch hier – wie etwa auch bei der bereits erwähnten Frage nach einer möglichen staatlichen Lösung des Armutsproblems – eine institutionelle Realisierung jener notwendigen und von ihm selbst so betonten Überwindung des Denkens der bürgerlichen Gesellschaft im Bereich des Staates, der auch ein wesentlich anderes Bild des Verhältnisses von Allgemeinheit und Einzelheit erfordert. Unter anderem Hegels Entfaltung des Begriffs der „konkreten Freiheit“ sowie seine Überlegungen über die Rolle der Religion im Kontext des Politischen, die Bedeutung des christlichen Welt- und Menschenbildes für den modernen Staat – beziehungsweise auch die Bedeutung dieses Staates für dieses Menschenbild – und die Relevanz der öffentlichen Meinung bieten

[768] GPR, § 258 A, S. 399.
[769] Ebd., § 309, S. 478.
[770] Über den in Folge der Französischen Revolution dominierenden „Liberalismus“ sagt Hegel u. a.: „alles soll durch ihre (L.W.: der Einzelnen) ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem Formellen der Freiheit, mit dieser Abstraktion lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen.“ (VPG, S. 534.).
[771] Vgl. GPR, § 309, S. 478.

differenzierte Denkansätze, die für eine Reflexion dieses Problems – das Hegel wie von mir gezeigt im Blick auf die europäische Geschichte auch geschichtsphilosophisch betrachtet – hilfreich sein können. Die Lösung dieses von Hegel bei der Betrachtung der Geschichte diagnostizierten „Knotens“ bleibt aber tatsächlich noch offen.

III. Das „Prinzip der Moderne“, die Bedeutung der Geschichte und Europas „Christlichkeit“ – und ein Ausblick

Aufbauend auf die im Mittelpunkt des ersten Abschnitts der vorliegenden Arbeit stehende Rekonstruktion der Hegelschen Begründung unseres Interesses an Geschichte und auf die im zweiten Abschnitt erfolgte Auseinandersetzung mit Hegels geschichtsphilosophischer Reflexion der europäischen Geschichte möchte ich im Folgenden vor allem zwei Aspekte der Hegelschen Überlegungen nochmals hervorheben, die besonders angesichts der auch für den heutigen Diskurs wichtigen Fragen nach der Bedeutung der Geschichte für ein modernes Europaverständnis und nach der „Christlichkeit“ Europas interessant sind.

Wie wir bei der Rekonstruktion der Hegelschen Auseinandersetzung mit der europäischen Geschichte gesehen haben, sind Differenzen und Gegensätze für die Dynamik dieser Geschichte von besonderer Bedeutung. Von dem das Mittelalter prägenden Gegensatz von Kirche und Staat bis zum Verhältnis von Staat und Gesellschaft, europäische Geschichte und moderne europäische Kultur sind für Hegel ohne die Dynamik der Differenzen nicht verstehbar. Wobei der spannungsreichen Beziehung von Besonderheit und Allgemeinheit die wohl größte Bedeutung zukommt. Der am Schluss des letzten Kapitels angesprochene „Knoten“, welchen die Geschichte laut Hegel in der Zukunft zu lösen hätte, ist nur ein Zeichen dieser zentralen Bedeutung. Allerdings ein sehr wichtiges Zeichen, da die darin ausgedrückte Zukunftsperspektive auch für Hegels Perspektive auf die Vergangenheit von Relevanz ist. Denn da der angesprochene „Knoten“, welchen Hegel auch als „Kollision“ bezeichnet, erst durch den prinzipiellen Anspruch der Individuen, frei – im Sinne der subjektiven, moralischen Freiheit, welche, so Hegel, „im europäischen Sinne Freiheit heißt“[772] – zu entscheiden, konstituiert wird, ist die in diesem „Knoten“ kulminierende Geschichte nicht anders verstehbar, als von jenem Prinzip der subjektiven Freiheit her, das in Form der Forderung, dass, „was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige“ trotz aller von Hegel erkannten Problematiken zum zentralen „Prinzip der modernen Welt“[773] wurde.

Dabei ist es vor allem der mit diesem Grundgedanken der Moderne verbundene kritische Anspruch, der ein wesentliches Charakteristikum jenes „europäischen Geistes“ ist, als

[772] EPW III, § 503 A, S. 312.
[773] Vgl. GPR, § 317 Z, S. 485.

dessen wichtiges Element Hegel jene von „Selbstzutraun“ geprägte Vernunft begreift, „die alles erfasst, umbildet, sich in allem zu vergegenwärtigen strebt“[774]. Ob im Bereich des theoretischen Verhältnisses zur Welt, d. h. in (Natur-) Wissenschaft und Forschung, oder in jenem des praktischen Verhältnisses, d. h. im Politischen, zum „europäischen Geist“ gehört auch die „Unruhe, die unendliche Geschäftigkeit, die das Besondere zur Allgemeinheit“ zurückbringen will[775]. Daher kann der „europäische Geist“ auf Problematisierungen des Gegebenen nicht verzichten. Auch weil, wie Hegel unter anderem anhand von Reformation und Französischer Revolution zeigt, Prozesse des Infragestellens zu den wesentlichen historischen Momenten der Genese dieses Geistes gehören. Daher ist der „europäische Geist“ ohne die Anerkennung der Bedeutung von Kritik und Problematisierung nicht verstehbar. Dies betont etwa in seinen Überlegungen zur europäischen Geschichte auch Edgar Morin, der die Problematisierung als „erstes und letztes Charakteristikum der europäischen Kultur“ bezeichnet und diese Kultur daher als „Ergebnis einer unaufhörlichen Problematisierung, die heute zu einer allumfassenden und radikalen Problematisierung geführt hat“, begreift[776]. Allerdings – und daher ist dieser Gedanke Morins an dieser Stelle interessant – lässt sich von den im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehenden geschichtsphilosophischen Reflexionen Hegels Morins aus dieser Einsicht in die Relevanz der Problematisierung gezogene appellative Schlussfolgerung „Wir sind die Erben der Problematik; nun müssen wir ihre Hüter werden“[777] insofern kritisch hinterfragen beziehungsweise in bestimmtem Sinne erweitern, als Hegel uns ja nicht nur, wie Morin, an die Bedeutung der Problematisierung erinnert, sondern auch an die der „Aufhebung“ derselben. Wobei bereits die Tatsache der Problematisierung zu deren Aufhebung beiträgt. Dies zeigt sich etwa auch an der zitierten modernen Forderung, dass, „was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige“. Denn diese inkludiert nicht nur ein kritisches Element, welches die Ablehnung jeder dieser Forderung nicht entsprechenden Ordnung begründet, sondern ebenso ein aufforderndes, welches sowohl auf einer institutionellen als auch auf einer individuellen Ebene von Relevanz ist. Institutionell, da es die Entwicklung eines diesem Anspruch entsprechenden Systems verlangt; eines „sittlichen“ Systems, welches – da wie wir besonders im Kontext der Hegelschen Überlegungen zur „konkreten Freiheit“ gesehen haben, sich wirkliche Freiheit erst in einem solchen verwirklichen kann – die

[774] Vgl. VPsG, S. 37.
[775] Vgl. ebd., S. 38.
[776] Vgl. Morin, Edgar, Europa denken, Frankfurt a. M., New York, 1991, S. 132.
[777] Ebd., S. 133.

unumgängliche Wertschätzung der individuellen Freiheit mit der – individuell zu leistenden – Einsicht in die Bedeutung der Allgemeinheit, in deren Rahmen sich die individuelle Freiheit realisiert, verbindet. Die Individuen werden vom Gedanken, dass, „was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige", eindeutig dazu aufgefordert, sich mit der bestehenden Ordnung auseinanderzusetzen, um zu einem Verständnis derselben gelangen und sich selbst damit als Teil des politischen Ganzen verstehen zu können.

Dies bedeutet, dass wenn Morin davon spricht, dass wir „Hüter der Problematik" werden sollen, dies dahingehend ergänzt werden muss, dass mit der Erkenntnis der Problematik – mit der Problematisierung – bereits der Anspruch der Aufhebung der Problematik verbunden ist. Wodurch die Moderne für Hegel eben nicht nur die Sphäre der Differenz, sondern zugleich, wie wir unter anderem im Zuge der Überlegungen zum Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat gesehen haben, auch die der Einsicht in die Notwendigkeit der Aufhebung der Differenz ist. Erzsébet Rósza hat in diesem Zusammenhang den Terminus „Versöhnlichkeit" zur Charakterisierung dieses von Hegel diagnostizierten Grundzuges des „europäischen Geistes" eingeführt. Hegel war, so Rósza, „der Meinung, dass nicht nur die Spannungen und Kollisionen zur Natur des modernen „europäischen Geistes" gehören, sondern auch das Bedürfnis der Vereinigung und der Versöhnung, d. h. die Bestrebung, diese Krise zu überwinden."[778] Obwohl sich diese Begriffswahl zweifellos – wie von Rósza gezeigt – von Hegels Überlegungen her gut argumentieren lässt, benütze ich an dieser Stelle bewusst den Begriff der „Aufhebung", da er meines Erachtens gerade durch seine bekannte Mehrdeutigkeit Hegels Verständnis des „europäischen Geistes" besonders gut ausdrückt. Gehört zu den entscheidenden Charakteristika des „europäischen Geistes" doch nicht nur der Anspruch, eine „Aufhebung" im Sinne einer „Überwindung" der Differenzen zu erreichen, sondern zugleich auch die Einsicht in die Notwendigkeit derselben und damit auch das „Aufheben" im Sinne des „Erhaltens" der Gegensätze.

Worauf der potentiell alles hinterfragende „europäische Geist" letztlich abzielt, ist aber nicht nur ein Verständnis seiner sozialen und seiner natürlichen Umwelt, sondern vielmehr ein Verständnis seiner selbst, da, wie wir vor allem Kontext unserer Überlegungen zu

[778] Vgl. Rózsa, Erzsébet, „Versöhnlichkeit" als europäisches Prinzip. Zu Hegels Versöhnungskonzeption in der Berliner Zeit, in: Quante, Michael, Rózsa, Erzsébet (Hg), Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa, Münster, 2001, S. 44.

Hegels Verständnis des „freien Willens“ als jenem Willen, der „sich selbst zum Gegenstande hat“[779], gesehen haben, sich Freiheit erst in einer Form des Selbstbezuges realisieren kann. Nur wer sich selbst versteht, kann frei sein. Diese grundlegende Überzeugung Hegels verleiht nicht nur dem antiken griechischen Denken seine eminente Bedeutung für die Entwicklung des „europäischen Geistes“ und führt auch nicht nur zu der im Kapitel über den Staat besprochenen Bedeutung eines „Ortes“ des „Sich-Wissens“ der Bürger, sondern verleiht vielmehr generell der aufs Engste mit dem Thema der Freiheit verbundenen Frage nach dem Begriff des Menschen ihre geschichtsphilosophische Relevanz. Schließlich kann die Beschäftigung mit Geschichte, wie im Abschnitt über die Relevanz der Geschichte erwähnt, auch als Versuch verstanden werden, die eigene soziale und politische Situation mittels ihrer historischen Genese zu verstehen. Ein Versuch, der allerdings bereits auf einem Fragwürdigwerden dieser Situation, auf einer Problematisierung derselben, beruht. Insofern ist die im Rahmen von Geschichte geleistete gezielte Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit durch den sich der Bedeutung der Geschichte für die eigene Verfasstheit bewussten Menschen, sowohl mit dem oben angesprochenen grundlegenden kritischen Anspruch des „europäischen Geistes“, mit seinem Hang zur Problematisierung, als auch mit der Frage nach dem Begriff des Menschen eng verbunden, da durch die Beschäftigung mit der Geschichte, wie Hegels – historische Analyse mit philosophisch-anthropologischen Überlegungen kombinierende – Geschichtsphilosophie zeigt, unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dem Menschsein thematisiert werden können.

Auch die in der Einleitung zur vorliegenden Arbeit dargestellte Prominenz des Themas Geschichte in aktuellen Diskussionsbeiträgen zu einer philosophischen Europa-Debatte hat meines Erachtens viel mit dieser zweifachen Relevanz der Geschichte zu tun, da auch die für den historischen Geist entscheidende „Verarbeitung“ seines „eigenen Daseins“, in welcher er sich, wie Hegel es formuliert, „zu neuer Bildung erhebt“[780], Ausdruck jener seit der Philosophie der griechischen Antike für das europäische Denken wesentlichen Selbstbezüglichkeit ist und daher als ein solcher für den „europäischen Geist“ charakteristischer Problematisierungsprozess verstanden werden kann. Wodurch sich in den geschichtsphilosophischen Überlegungen Hegels nicht nur Hinweise auf die historische Bedeutung einzelner Phänomene für die europäische Kultur finden lassen, sondern im Rahmen der Reflexionen über jenes unter anderem vom Gedanken der

[779] Vgl. GPR, § 10, S. 60.
[780] Vgl. VPG, S. 98.

„Verarbeitung“ geprägte Geschichtsverständnis, das er als „abendländisch“ charakterisiert[781], implizit auch eine Theorie der Geschichtlichkeit als entscheidendes Element des „europäischen Geistes“.

Eine Theorie, die nur scheinbar dem von Hegel diagnostizierten traditionskritischen Grundzug des modernen Denkens widerspricht. Denn obwohl für den vom Prinzip der subjektiven Freiheit bestimmten, modernen Geist (welcher betont: „Sitte, Herkommen gilt nicht mehr; die verschiedenen Rechte müssen sich legitimieren als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend“[782]) historische Legitimationen nicht akzeptabel sind, ist auch für diesen Geist die Auseinandersetzung mit der Geschichte nicht verzichtbar, da dieselbe ihm nicht nur die Genese der gegenwärtigen Situation und damit möglicherweise auch bereits in derselben existierende Ansätze einer vernünftigen Weiterentwicklung, sondern auch Alternativen zum Bestehenden aufzeigt – und damit eventuell auch die Möglichkeit von neuen, „vernünftigen Grundsätzen“ entsprechenden Institutionen. Vor allem aber ermöglicht der Blick auf die Geschichte ein ausdifferenziertes Verständnis dessen, was es heißt Mensch zu sein, wodurch die Beschäftigung mit der Vergangenheit immer auch Optionen für eine Gestaltung der Gegenwart und Zukunft eröffnen kann.

Wenn hier die Bedeutung der Geschichte für den modernen „europäischen Geist“ betont wird, könnte allerdings die durchaus berechtigte Frage auftauchen, ob die dahinterstehende Interpretation der Hegelschen Geschichtsphilosophie nicht in Widerspruch zu dem möglicherweise meist zitierten geschichtsphilosophischen Gedanken Hegels, jenem vom „Ende der Geschichte“, steht. Wobei es sich sogar um einen doppelten Widerspruch zu handeln scheint. Denn zum einen stellt sich die Frage, wie eine Theorie der Geschichte als doch immer wieder neu zu leistende Verarbeitung des Geistes seiner selbst mit dem Gedanken eines „Endes der Geschichte“ vereinbar ist, zum anderen, wie gerade das europäische Geschichtsbewusstsein durch diesen Verarbeitungsprozess charakterisiert werden kann, wo Hegel doch explizit Europa als „Ende der Weltgeschichte“[783] bezeichnet? Beide Aspekte hängen allerdings eng miteinander zusammen und lassen sich zweifellos nur durch den Kontext der Hegelschen Charakterisierung Europas als „Ende der Weltgeschichte“, primär durch das für Hegel so entscheidenden Verständnis der Geschichte als Prozess der Bewusstseinsentwicklung, konkret der Entwicklung eines Freiheitsbegriffes verstehen. Denn, was in „Europa“ zu

[781] Vgl. ebd.
[782] Vgl. ebd., S. 417.
[783] Vgl. „Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte“ (ebd., 134).

seinem „Ende“ kommt, ist die für Hegel auf entscheidende Weise vom Christentum geprägte Entwicklung des Bewusstseins, „daß Alle frei sind“, im Rahmen der „germanischen Welt“, d. h. im Europa nach der Zeitenwende[784]; eines Bewusstseins, welches nach Hegel alle Möglichkeiten der Beschränkung von Freiheit auf einzelne Menschen, wie sie seines Erachtens im Rahmen der asiatischen Hochkulturen wie auch der griechischen und römischen Antike verwirklicht waren, unbedingt als historisch überholt zu betrachten hat.

Es ist daher die absolute Gültigkeit des Prinzips der Freiheit aller Menschen, welche die Rede von einem „Ende der Geschichte“ im Sinne Hegels legitimieren kann, da – nur (!) aus der Perspektive der Entwicklung des Begriffs der Freiheit (von der Freiheit Einzelner, zur Freiheit Aller) betrachtet – über diesen Entwicklungsschritt hinaus kein weiterer qualitativer Fortschritt mehr denkbar ist[785].

Nicht übersehen werden darf in diesem Kontext aber, dass Hegel, wie im Zuge dieser Arbeit ja an mehreren Stellen ausgeführt, das das „Ende der Geschichte“ begründende Prinzip der Freiheit aller Einzelnen niemals ohne Bezug zur Allgemeinheit denkt, da sich jene nur im Rahmen dieser verwirklichen kann. Dies bedeutet, zu ihrem „Ende“ kommt die Geschichte für Hegel im für die Moderne wesentlichen Bewusstsein der Subjektivität, das neben der absoluten Gültigkeit der individuellen Freiheit auch die Bedeutung der Allgemeinheit (des Staates) als Realisierung des Freiheitsprinzips anerkennt und sich selbst als aktiver Teil dieser Allgemeinheit versteht. Damit liegt allerdings bereits in dem das „Ende der Geschichte“ aus bestimmter Perspektive begründenden Prinzip jene, wie wir gesehen haben, für die Dynamik der europäischen Geschichte wesentliche Spannung von Individualität und Allgemeinheit angelegt, welche die Möglichkeit eines tatsächlichen „Endes der Geschichte“ prinzipiell fragwürdig werden lässt, da für Hegel im Rahmen der Geschichte, anders als etwa im Bereich der „Logik“, das Verhältnis von Allgemeinheit und Einzelheit keineswegs letztgültig geklärt ist, und er es, wie zitiert, in Form eines „Knotens“ beziehungsweise einer „Kollision“, als in der Geschichte (noch) ungelöste

[784] Vgl. „Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß Einige frei seien, die germanische Welt weiß, daß Alle frei sind.“ (ebd., S. 134) .

[785] Weswegen es sich, wie Christoph Bauer betont, gerade eine auf Freiheitsprinzipien basierende Gesellschaft nicht leisten kann „die Gesamtheit ihrer Grundlagen der Subversivität der Geschichte auszuliefern“ und daher ein Interesse daran haben kann, diese Grundlagen in bestimmter Hinsicht der „relativierenden Interpretation“ zu entziehen und damit durch ein „partielles ‚Ende der Geschichte’“ zu sichern (vgl. Bauer, Christoph, Erkennen heißt Handeln: Geschichtsschreibung und politische Praxis am Ursprung der Geschichte, a.a.O., S. 94).

Problematik anerkennt[786]. Ja, wie wir gesehen haben, erhält dieser Gegensatz gerade durch das moderne Bewusstsein der subjektiven Freiheit zusätzliche Brisanz. Obwohl die Entwicklung dieses Bewusstsein das „Ende" der Geschichte einleiten soll, erhöht sie in Wahrheit daher sogar noch deren Dynamik.

Auch deswegen, weil die Geschichte, wie Hegel betont, nicht nur die „Entwicklung des *Bewußtseins* des Geistes von seiner Freiheit", sondern ebenso „der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten *Verwirklichung*" darstellt[787] und alle „Verwirklichungen" des Prinzips der Freiheit immer auch mangelhaft, dem „Bewusstsein des Geistes" unangemessen bleiben müssen, da der „Begriff des Geistes" seine Realität nur „im Geiste" haben kann[788]. Wodurch alle diese „Verwirklichungen" für den die Unangemessenheit derselben erkennenden Geist Aufforderungen zu einer Transformation im Sinne des Prinzips der Freiheit aller bleiben müssen. Aufrufe zu einer Weiterentwicklung, welche der geschichtliche Geist unter anderem in Form einer „verarbeitenden" Auseinandersetzung mit den ihm überlieferten historischen „Erbschaften" leisten kann. Voraussetzung dafür ist aber immer die Teil der „verarbeitenden" Beziehung seiende gezielte Aneignung des historisch vermittelten Inhalts und vor allem auch seine Übersetzung in einen aktuellen Kontext. Denn:

> *„Dies Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft; und zugleich wird sie zu einem Stoffe herabgesetzt, der vom Geist metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten."* [789]

Wenn daher im Zuge aktueller Beiträge zur Europa-Debatte von historischen „Erben" die Rede ist, dann, darauf weist uns Hegel deutlich hin, verpflichten uns diese „Erben" vor allem zu ihrer „Metamorphose", da nur mittels einer „Verarbeitung" und Weiterentwicklung der durch eine Auseinandersetzung mit der europäischen Geschichte gewonnenen Inhalte ein differenzierteres Verständnis der Gegenwart gewonnen werden

---

[786] Nach Ansicht von Hans-Christian Lucas weist die Tatsache, dass dies in gegenwärtigen Diskussionen meist übersehen wird, darauf hin, dass „bestimmte Diskussionsformen, die mit der Formel vom ‚Ende der Geschichte' auf Hegel zurückgreifen vorgeben, wie besonders in den USA viel diskutierte Texte von Francis Fukuyama ihren zweifelhaften Charme vornehmlich der Unkenntnis Hegelscher Texte verdanken." (Lucas, Hans-Christian, Allgemeine und individuelle Vernunft in der Geschichte? Individuum, Volk, Staat und Geschichte bei Hegel, a.a.O., S. 377). Zu der komplexen Debatte über das „Ende der Geschichte" sowie u. a. zur Frage nach dem Verhältnis der Thesen Fukuyamas zur Hegelschen Geschichtsphilosophie vgl. Fukuyama, Francis, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München, 1992; Adolphi, Rainer, Vernunft am Ende? Zur Rekonstruktion eines Hegelschen Topos. Geschichtsverhältnis und Geschichtsinteresse als Verhältnis des Geistes und die Theorien vom „Ende der Geschichte", a.a.O., S. 316-320; De Berg, Henk, Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat. Hegel – Koéve – Fukuyama, Tübingen, 2007; Pöggeler, Otto, Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama, Opladen, 1995) .

[787] Vgl. VPG, S. 86. (Kursivsetzungen durch L. W.)

[788] Vgl. EPW, § 553, S. 366.

[789] Vgl. VGP I, S. 22.

kann. Die Faktizität des historischen Ereignisses als solchem ist schließlich, wie Hegel in seiner Kritik an der Historischen Rechtsschule ausführt, für einen gegenwärtigen Diskurs über politische und gesellschaftliche Zustände irrelevant, solange nicht gezeigt werden kann, welche vernünftig argumentierbaren Konzepte aus der Betrachtung eines geschichtlichen Phänomens abgeleitet werden können. Dies gilt zweifellos ganz besonders für „ideelle Erbschaften" – seien es philosophische Erkenntnisse oder in der Sprache der Vorstellung formulierte religiöse Aussagen über unser Menschsein. Vor allem sie müssen immer wieder „metamorphosiert", d. h. neu interpretiert werden, um zu einem umfassenderen Verständnis der Gegenwart und auch zu veränderten und erweiterten Begriffen davon, was es heißt Mensch zu sein, beitragen zu können.

Dies zeigt sich meines Erachtens auch bei Hegels Überlegungen zur Bedeutung des Christentums für die europäische Geschichte deutlich.

Hegel weist uns ja darauf hin, dass das für die Dynamik der europäischen Geschichte eminent wichtige Prinzip der subjektiven Freiheit eng mit dem Christentum verknüpft ist. Obwohl, wie sich bei der Auseinandersetzung mit der Hegelschen philosophischen Reflexion der europäischen Geschichte ebenfalls gezeigt hat, in diesem Zusammenhang natürlich auch andere kulturelle und geistige Impulse von Bedeutung waren. Erinnert sei hier nochmals an die für das philosophische Denken der griechischen Antike wesentlichen Aspekte der Allgemeinheit und der Reflexivität, welche ebenfalls zentrale Elemente der die „subjektive Freiheit" begründenden Subjektivität sind, da im philosophischen Denken das potentiell alles – auch sich und sein eigenes Denken – hinterfragende Subjekt, wie Hegel es formuliert, „zu sich selbst" kommt. Es ist der damit verbundene prinzipiell kritische Anspruch, welcher, wie wir im Zuge der Auseinandersetzung mit Hegels Sokrates-Interpretation gesehen haben, letztlich das „Verderben" der antiken Sittlichkeit bedeutete, von dem her sich für Hegel der „europäische Geist" erst verstehen lässt.

Doch seine wirkliche Dynamik erhielt das Prinzip der subjektiven Freiheit für Hegel durch die mit dem Christentum verlangte Anerkennung jedes Individuums als „Selbstzweck" und „unendlichen Wert" habendes Wesen, da das Christentum ein gegenüber der Antike entscheidend neues Menschenbild verlangte; ein Menschenbild, auf dessen Verbindung zum trinitarischen Gottesbild des Christentums Hegel uns besonders hinweist. Vor allem indem er die Trinität als Ausdruck der gedanklichen Überwindung des Konzepts einer der Besonderheit vermittlungslos gegenüberstehenden Allgemeinheit zugunsten des Verständnisses einer sich in der Sphäre der Besonderheit realisierenden Allgemeinheit interpretiert; einer „konkreten Allgemeinheit", welche damit der Endlichkeit sowohl Wert

zugesteht und zugleich dieselbe als Endlichkeit negiert. Erinnert sei hier besonders an die laut Hegel durch die Vorstellung der Menschwerdung Gottes ausgedrückte „absolute Verklärung der Endlichkeit“[790] und das damit verbundene spezifische Verhältnis des Menschen zur Sphäre der Endlichkeit – auch zu seiner eigenen Existenz als endlichem Wesen, in welcher er sich als die Endlichkeit überwindender „Quell der Unendlichkeit“[791] verstehen kann, da in Gott die Endlichkeit überwunden ist. Doch zugleicht stellt der christliche Glaube an die in Christus geleistete „Versöhnung“ die Menschen immer auch vor die Aufgabe, diese Versöhnung selbst zu leisten, selbst, wie ich im Zuge der Beschäftigung mit Hegels Protestantismusrezeption erläutert habe, ein „wahrhaftes“ Subjekt zu werden[792].

Wie auch der für das Christentum zentrale Gedanke der Freiheit aller die Christen (wie auch alle anderen Menschen, die von seiner Richtigkeit überzeugt sind) vor die Aufgabe stellt, ihn in der Geschichte zu verwirklichen. Vom Feudalismus des Mittelalters über die politischen Folgen der Reformation, den modernen Begriff der subjektiven Freiheit mit allen seinen moral- und rechtsphilosophischen Konsequenzen bis hin zur modernen bürgerlichen Gesellschaft und vor allem zum modernen Rechtstaat, in welchem es zur angesprochenen Verbindung der Anerkennung der Individualität und der Einsicht in die Notwendigkeit der Allgemeinheit kommt, ist für Hegel die europäische Geschichte unter anderem von dieser Dynamik des vom Christentum vertretenen Menschenbildes bestimmt und daher ohne Bezug auf das Christentum nicht verstehbar – genauso wenig wie die von Hegel als problematisch erkannten Konsequenzen des modernen Prinzips der subjektiven Freiheit, etwa die relativistische „Ironie“ und die von Hegel im Kontext seiner Überlegungen zur Französischen Revolution problematisierte „Tugend“.

Nimmt man die von Hegel aufgezeigte Bedeutung des Christentums für die europäische Geschichte ernst und fragt nach den Konsequenzen aus dieser Einsicht für ein aktuelles Europaverständnis, so scheint es mir doch einer der entscheidenden Aspekte dieser Auseinandersetzung mit der Hegelschen Geschichtsphilosophie zu sein, dass daraus weder die Notwendigkeit einer „religiösen Legitimation“ Europas, noch Aufrufe zur „Wiederentdeckung“ des Christentums hergeleitet werden können.

[790] Vgl. VPR II, S. 276.
[791] Vgl. VPG, S. 403.
[792] Vgl. ebd., S. 496.

Denn Hegel – für den sich in Bezug auf religiöse Wahrheiten, die er als „auseinandergelegte Geschichte dessen, was der Mensch ist“[793], versteht, immer primär die Frage stellt, was diese zu einem Begriff des Menschen beziehungsweise des Geistes beitragen können – hebt ja vor allem die Bedeutung des christlichen Menschenbildes für die europäische Geschichte hervor, da dieses seines Erachtens auf entscheidende Aspekte eines differenzierten Begriffs des Menschen hinweisen kann. Doch legitimieren lassen sich die aus diesem Menschenbild resultierenden politischen Ansprüche oder gar Institutionen nicht religiös, sondern nur von einem philosophisch ausdifferenzierten Begriff des Menschen und der Freiheit her.

Auch weist uns Hegel darauf hin, dass gerade das Christentum die Entwicklung eines politischen Systems als Verwirklichung des Gedankens der Freiheit aller Menschen verlangt. Im Zuge der Auseinandersetzung mit Hegels Interpretation des Christentums und vor allem seiner Reflexionen über die geschichtliche Bedeutung der Reformation habe ich etwa auf die auch politischen Konsequenzen des christlichen Verständnisses der menschlichen „Innerlichkeit“ als Ort, „wo der göttliche Geist innewohnend und gegenwärtig sein soll“[794] – als Ort der Entscheidung für Gott – hingewiesen, darauf, dass die Anerkennung der Notwendigkeit der freien Hinwendung des Subjekts zu Gott auch im Kontext des Politischen zur Forderung nach Freiheit führt; zu einer Forderung, in welcher damit – im Sinne des obigen Zitates über die Notwendigkeit des „Metamorphosierens“ historischer Erbschaften – der christliche Freiheitsgedanke „erhalten“ bleibt.

Die vom Christentum geforderte Achtung der Freiheit aller Menschen kann sich ohne die Allgemeinheit einer Rechtsstaatlichkeit nicht realisieren, verlangt aber letztlich, wie wir gesehen haben, laut Hegel die Entwicklung eines Staates, der sich aufgrund seiner weltanschaulichen Neutralität sogar zum Christentum selbst in Differenz setzen muss, indem er sich durch die Allgemeinheit seiner Gesetzlichkeit von der Begrenztheit der von der „Form der Autorität und des Glaubens“[795] geprägten religiösen Begrifflichkeit distanziert. Daher lassen sich von den Hegelschen Überlegungen zur Bedeutung des Christentums für die europäische Geschichte her auch keine Forderungen nach Erwähnungen „religiöser Wurzeln“ im Rahmen politischer Dokumente begründen, da eine solche Erwähnung immer die Gefahr inkludiert, die wesentliche Unterscheidung des Staates von der „Form der Autorität und des Glaubens“ zu unterlaufen und damit

[793] Vgl. VPR II, S. 256.
[794] VPG, S. 404.
[795] GPR, § 270A, S. 428

möglicherweise die aus dem Vorstellungscharakter der Religion resultierende Limitierung der religiösen Sprache in die Sphäre des Politischen zu transportieren[796]. Weswegen auch, wie ich im Zuge des Kapitels über Hegels Staatsbegriff zu zeigen versucht habe, die Religion, trotz der Relevanz, die ihr als Ort zukommt, an welchem sich unter anderem die für den Staat wesentliche Einsicht in die Bedeutung der individuellen Freiheit *und* der Allgemeinheit entwickeln kann, nicht die entscheidende oder gar einzige Quelle dieser Einsicht sein darf. Vielmehr verlangt gerade auch das mit der christlichen Wertschätzung der Freiheit aller verbundene „Prinzip der Moderne" eine Begründung der staatlichen Allgemeinheit im Rahmen eines Diskurses, der nicht auf „Autorität und Glauben" zurückgreift, sondern diese Begründung gemäß dem Anspruch des Staates, vernünftige Verwirklichung des Freiheitsprinzips zu sein, leistet. Wodurch das christliche Prinzip der Freiheit aller Menschen im Kontext des modernen Staates, in welchem es zugleich „erhalten" und „verändert" ist, tatsächlich in „metamorphosierter" Form auftritt.

Der hier angesprochenen grundlegenden Distanzierung des Staates von der Religion, die historisch eng mit der kirchlichen Binnendifferenzierung in Folge der Reformation verbunden ist, kommt für Hegel zentrale Bedeutung zu, obwohl uns Hegel auch auf die Relevanz der Religion als kritischer Instanz hinweist, die alle Formen der Objektivierung des Freiheitsprinzips, d. h. auch alle konkreten Formen von Staatlichkeit insofern relativiert, als sie den Gedanken der Freiheit als über jede Realisierung notwendigerweise hinausgehend aufweist und damit der Freiheit des Einzelnen insofern Raum verschafft, als sie ihm erlaubt, sich zu allen bestehenden Formen des objektiven Geistes auch in Distanz zu setzen und aus dieser Distanz heraus den Anspruch der Veränderung zu erheben. Auch aus diesem Grund kommt der Religion innerhalb der vom sich selbst prinzipiell hinterfragenden „europäischen Geist" geprägten Kultur eine wichtige Aufgabe zu, da sie in Auseinandersetzung mit allen Formen der „objektivierten Freiheit", d. h. allen existierenden politischen Systemen, die immer auch uneingelösten Aspekte des Begriffs der Freiheit aller Menschen einmahnt. Allerdings muss sie dabei letztlich auf einen *Begriff* der Freiheit zurückgreifen, welcher als *Begriff* streng genommen aus dem Bereich der

[796] Daher ist beispielsweise der Verzicht auf eine Erwähnung der „christlichen Wurzeln" in der Präambel zum europäischen Verfassungsvertrag nicht unbedingt ein Ausdruck einer, wie etwa Marcello Pera beklagt, „Ära des triumphierenden Relativismus und der ‚schweigenden Apostasie'", in welcher „das Wahre nicht mehr existiert, die Sendung der Wahrheit als Fundamentalismus betrachtet wird und schon das Beharren auf der Wahrheit Ängste und Befürchtungen weckt" (vgl. Pera, Marcello, Der Relativismus, das Christentum und der Westen, in: ders., Ratzinger, Joseph, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg, 2005, S. 47), sondern kann durchaus durch vernünftige Argumente gesichert sein, die die Bedeutung des Christentums für die europäische Geschichte in keiner Weise in Abrede stellen.

Philosophie zu kommen oder sich zumindest im Kontext derselben zu rechtfertigen hat. Daher begeht meines Erachtens Daniel Innerarity einen Fehler, wenn er meint, aus der Bedeutung, die dem Gedanken zukommt, dass keine konkrete Verfassung bereits als vollständige Verwirklichung der Freiheit verstanden werden kann, Hegels kritische Position zum katholischen Welt- und Kirchenverständnis widerlegen zu können. Denn selbst wenn, wie Innerarity andeutet, die katholische Lehre tatsächlich stärker als die protestantische einen „Sinn für das Sakrale, das der Logik der Zeit entgeht“[797], inkludiert, so ist von Hegel her meines Erachtens zu betonen, dass dieser „Sinn“ – konsequent gedacht – aus dem grundsätzlichen Verhältnis des absoluten Geistes zum objektiven resultiert und letztlich nur von einem philosophischen und nicht von einem religiösen Verständnis her zu begründen ist. Wobei (und dies gibt aus Hegelscher Sicht vermutlich wiederum der „protestantischen“ Bestimmung des Verhältnisses von religiöser und weltlicher Wirklichkeit ihre Bedeutung) bei der Einsicht in die grundsätzliche Defizienz des konkreten politischen Systems nicht stehen geblieben werden kann, sondern durch das einzelne Subjekt an einem Fortschreiten der Realisierung des Freiheitsprinzips in der Endlichkeit gearbeitet werden muss, da dieses Prinzip anders gar nicht verwirklicht werden kann. Während alle Versuche, eine Sphäre der abgeschlossenen Sakralität zu schaffen, für Hegel dem christlichen Weltverständnis widersprächen. Als „christlich“ kann das moderne Europa daher, dies zeigt sich bei einer Auseinandersetzung mit Hegels Geschichtsphilosophie deutlich, nur dann bezeichnet werden, wenn es den im Christentum angelegten und doch immer auch weiter zu entfaltenden Gedanken der Freiheit aller Menschen insofern ernst nimmt, als es sich auch die Realisierung dieses Prinzips im Kontext des Sozialen und Politischen zur Aufgabe macht.

Zum Abschluss dieser Arbeit sei daher noch angemerkt, dass zweifellos gerade die von Hegel geleistete Hervorhebung der Bedeutung des Christentums für die europäische Geschichte und des (christlichen) Prinzips der Freiheit für die Kultur der europäischen Moderne die Frage nach *einem* „europäischen Staat“ (einem Staat „Europa“) anstatt der Vielzahl souveräner europäischer Einzelstaaten entstehen lassen kann – obwohl Hegel selbst diese Konsequenz nicht gezogen hat. Allerdings findet sich in einem Zusatz zu einem Paragrafen der „Grundlinien“, der sich mit dem Verhältnis der Staaten zueinander

[797] Vgl. Innerarity, Daniel, Hegels Idee von Europa, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 46, Frankfurt a. M., 1992, S. 394.

beschäftigt, ein interessanter Hinweis darauf, dass die gemeinsame europäische Kultur (-Geschichte) auch für die staatliche Sphäre von Bedeutung ist:

> *„Die europäischen Nationen bilden eine Familie nach dem allgemeinen Prinzipe ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung, und so modifiziert sich hiernach das völkerrechtliche Betragen in einem Zustande, wo sonst das gegenseitige Zufügen von Übeln das Herrschende ist.“*[798]

Ließe sich angesichts dieser unter anderem auf dem „allgemeinen Prinzipe der Gesetzgebung“ – welches wir aufgrund der im Zuge dieser Arbeit dargestellten Hegelschen Interpretation der europäischen Geschichte wohl als den Gedanke der Freiheit aller und der Bedeutung der Rechtsstaatlichkeit für dieselbe verstehen können – beruhenden „Familienzugehörigkeit“ nicht auch die Forderung nach einer gemeinsamen politischen Verfassung der europäischen Völker erheben? Denn wenn es tatsächlich die Bestimmung des freien Geistes ist, dass ihm „seine Freiheit Gegenstand“ [799] ist, d. h. er sie auch als objektiv existierend erleben kann, spricht dann nicht manches dafür, dass dem besonders vom Prinzip der Freiheit aller geprägten „europäischen Geist“ diese Freiheit auch in *einem* Staat „Gegenstand“ ist?

Obwohl Hegel, der ja trotz seiner luziden Überlegungen zur europäischen Kultur nicht für eine Form eines auch politisch geeinten Europa eintritt, diese Frage nicht bejaht hat – wofür sich meines Erachtens angesichts dieser Überlegungen durchaus gute Argumente finden ließen[800] – enthalten seine geschichtsphilosophischen Ausführungen aber vor allem auch seine grundsätzlichen Reflexionen über einen „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“[801] seienden Staat einige Anregungen für ein heutiges Nachdenken über ein geeintes politisches Europa, die wie mir scheint gerade angesichts der heute weit

---

[798] GPR, § 339 Z, S. 502f.
[799] Vgl. ebd., § 27, S. 79.
[800] Prinzipiell ist der Gedanke eines politisch vereinten Europas mit Hegels politischer Philosophie – auch seiner Philosophie des „äußeren Staatsrechtes“ – durchaus vereinbar. Denn Hegel tritt zwar sowohl aus empirischen als auch aus systematischen Gründen (deren Diskussion und Kritik den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde) für die Notwendigkeit von Einzelstaaten ein und lehnt daher die Idee eines „Weltstaates“ ab, dass ein solcher Einzelstaat möglicherweise auch aus einem Zusammenschluss mehrer bis dahin unabhängiger Staaten entstehen könnte, ist damit aber – zumindest aus systematischer Hinsicht – nicht ausgeschlossen. (Zu Hegels Überlegungen zum „äußeren Staatsrecht“ vgl. Lucas, Hans-Christian, Recht des Staates und Recht der Staaten bei Hegel. Das Spannungsfeld von innerem und äußerem Staatsrecht mit Rückblick auf Hobbes und Spinoza, in: Hegel-Jahrbuch 1993/1994, Berlin, 1995, S. 333-340; Givsan, Hassan, Der Staat – Rückfall in den Naturzustand?, in: ebd., S. 53-64) .
[801] Vgl. GPR, § 260, S. 406.

verbreiteten Unsicherheit über das Ziel des europäischen Integrationsprozesses[802] interessant sein können und die ich daher hier noch ganz kurz skizzieren möchte[803].

Zuallererst weisen uns Hegels staatsphilosophische Überlegungen in diesem Kontext trotz der Relevanz, die Hegel der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft als einer Realisationsform des Prinzips der persönlichen Freiheit zuerkennt, auf die Bedeutung des Primats des Politischen gegenüber den Ansprüchen der Ökonomie hin, sowie darauf, dass ein möglicher Staat „Europa" keinesfalls ein „Notstaat", eine *nur* dem Schutz der Interessen der Einzelnen verpflichte Institution, sein kann, sondern, um im vollen Sinne „Staat" zu sein, auch die Freiheit selbst zum Ziel des Handelns zu machen und sich dadurch vom „Notstaat" der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden hat. Ein Staat „Europa", dessen Aufgabe dementsprechend primär in der Verwirklichung des Prinzips der subjektiven Freiheit liegt, muss deutlich mehr sein als eine Kontroll- beziehungsweise Regulierungsinstanz innerhalb eines europäischen Wirtschaftssystems, er, der selbstverständlich Rechtstaat zu sein hat, muss seinen Bürgern vor allem ermöglichen, ihn als ihre individuellen Freiheiten nicht nur sichernde, sondern auch ermöglichende Institution zu verstehen und sich mit ihm zu identifizieren – was jede Form eines elitären Politik- und Bürokratiesystems ausschließt, da ein solches nur eine Form „abstrakter", d. h. den Einzelnen vermittlungslos gegenüberstehender Allgemeinheit sein kann. Daher muss ein Staat „Europa" seinen Bürgern vor allem auch Orte des öffentlichen Diskurses, der „Bildung" im weitesten Sinne, ermöglichen[804]; Orte, an denen die laut Hegel für den europäischen Staat wesentlichen Begriffe und Vorstellungen von Freiheit, Menschsein und politischer Ordnung tradiert, rekonstruiert und transformiert werden können und die damit auch jenen ein politisches System tragenden kulturellen, „geistigen" Konsens ermöglichen, der im Falle des Staates „Europa", wie Hegels Auseinandersetzung mit der

[802] Von der „ungelösten Frage der finalité" spricht Jürgen Habermas in diesem Zusammenhang zurecht (vgl. Habermas, Jürgen, Europapolitik in der Sackgasse. Plädoyer für eine Politik der abgestuften Integration, in: ders.; Ach, Europa, Frankfurt/Main, 2008, S. 105).

[803] Hingewiesen sei an dieser Stelle auf einen durchaus interessanten Versuch, Hegels politische Philosophie für eine aktuelle Theorie eines europäischen Staates im Kontext einer globalisierten Welt fruchtbar zu machen: Hermann Schwengel greift gezielt auf einzelne Motive Hegels, vor allem dessen Überlegungen zur Bedeutung von Differenzen und Gegensätzen (u. a. der Differenz von Staat und bürgerlicher Gesellschaft), zurück, um so eine „Theorie konstitutionalistischer Prozesse, die einen europäischen way of life profilieren" zu entwickeln. Wieweit die dabei genutzten Stücke Hegelscher Theoriebildung allerdings ohne ihren komplexen systematischen Hintergrund tatsächlich noch Überzeugungskraft besitzen, kann hier nicht diskutiert werden. (Vgl. Schwengel, Hermann, Globalisierung mit europäischem Gesicht. Der Kampf um die politische Form der Zukunft, Berlin, 1999.)

[804] Zusätzlich zu den hier als Konsequenzen der Hegelschen Überlegungen skizzierten Charakteristika eines möglichen Staates „Europa" muss ein solcher Staat, entsprechend den diesbezüglichen Ausführungen Hegels, die allerdings nicht Teil der vorliegenden Arbeit waren, auf jeden Fall auch in der Lage sein, eine gemeinsame Außen- und Verteidigungspolitik umsetzen zu können.

europäischen Geschichte zeigt, stark vom „christlichen“ Prinzip der Freiheit aller Menschen geprägt ist, der aber gerade aufgrund dieser Prägung niemals statisch sein kann, sondern immer auch dynamisch sein muss. Wodurch auch die Existenz eines Staates „Europa“ – sollte es einen solchen je geben – nicht das „Ende der Geschichte“ sein kann.
Dies auch deswegen, weil der mit dem Prinzip der Freiheit aller verbundene Anspruch auf Realisierung doch wohl an den Grenzen Europas nicht Halt machen kann. Letztlich muss gerade angesichts der von Hegel betonten menschheitsgeschichtlichen Bedeutung des Bewusstseins der Freiheit *aller Menschen* die Frage gestellt werden, ob damit nicht notwendigerweise auch das Thema einer möglichen globalen politischen Ordnung verknüpft ist. Denn kann, solange das Verhältnis der Staaten zueinander nur die Form des von Hegel als Ausdruck der notwendigen Souveränität der Staaten verstandenen „Naturzustandes“[805] hat, tatsächlich von einer Verwirklichung des Prinzips der Freiheit aller Menschen gesprochen werden, da im Rahmen dieses Verhältnisses zwar die zwischen den Staaten abgeschlossenen Verträge gemäß dem „Grundsatz des Völkerrechts“ „gehalten werden *sollen*“[806] und selbst in Kriegszeiten „der Krieg als ein Vorübergehen*sollendes* bestimmt ist“[807], die Umsetzung des Gesollten aber nicht garantiert sein kann und daher auch von Willkür und Zufälligkeit abhängig ist?
Mit dieser Frage kommen wir allerdings an einen Punkt, an welchem, wie mir scheint, über Hegels politische Philosophie hinausgedacht werden muss. Wobei dabei durchaus von Hegels eigenen komplexen Überlegungen zur Bedeutung von Staatlichkeit als entscheidender Form der Realisation eines Begriffs menschlicher Freiheit ausgegangen werden kann.

[805] Vgl. GPR, § 333, S. 499.
[806] Vgl. ebd. (Kursivsetzung durch L. W.)
[807] Ebd., § 338, S. 502. (Kursivsetzung durch L. W.)

Literatur

Siglen der zitierten Werke Hegels

BS	Hegel, Georg, Wilhelm. Friedrich, Berliner Schriften 1818-1831, Werke 11, Frankfurt a. M., 1995.
EPW I	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke Bd. 8, Frankfurt a. M., 2003.
EPW III	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke Bd. 10, Frankfurt a. M., 1999.
FS	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Frühe Schriften, Werke Bd. 1, Frankfurt a. M., 1986.
GPR	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, Frankfurt a. M., 2000.
RAK	Hegel, Georg, Wilhelm. Friedrich, Rede zur dritten Säkularfeier der Augsburgischen Konfession (den 25. Juni 1830), in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Berliner Schriften, herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg, 1997, S. 429-442.
RP IV	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Vierter Band, herausgegeben von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974.
VÄ I	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke Bd. 13, Frankfurt a. M., 1986.
VÄ II	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Ästhetik II, Werke Bd. 14, Frankfurt a. M., 1986.
VGP III	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke Bd. 20, Frankfurt a. M., 1996.
VPG	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. 12, Frankfurt a. M., 1999.
VPG(22/23)	Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/1823. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. Herausgegeben von Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelmann, Hamburg, 1996.

VPG(30/31) Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831), herausgegeben von Klaus Vieweg, München, 2005.

VPN(25/26) Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1825/26. Nachgeschrieben von Heinrich Wilhelm Dove, herausgegeben von Karol Bal, Gilles Marmasse, Thomas Posch und Klaus Vieweg, Hamburg, 2007.

VPR I Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke Bd. 16, Frankfurt a. M., 1995.

VPR II Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke Bd. 17, Frankfurt a. M., 1996.

VPR(m) Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 3: Die vollendete Religion, herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg, 1984.

VPsG Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, herausgegeben von Christoph Johannes Bauer, Hamburg, 2008.

WL I Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Wissenschaft der Logik I, Werke Bd. 5, Frankfurt a. M., 1993.

WL II Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Wissenschaft der Logik II, Werke Bd. 6, Frankfurt a. M., 1999.

Werke anderer Autoren

- Adolphi, Rainer, Vernunft am Ende? Zur Rekonstruktion eines Hegelschen Topos. Geschichtsverhältnis und Geschichtsinteresse als Verhältnis des Geistes und die Theorien vom „Ende der Geschichte“, in: Hegel-Jahrbuch 1996, Berlin, 1997, S. 307-326.
- Amengual, Gabriel, Moralität als Recht des subjektiven Willens, in: Hegel-Jahrbuch 1987, Bochum, 1987, S. 207-215.
- Asendorf, Ulrich, Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie, Wiesbaden, 1982.
- Avineri, Shlomo, Hegels Theorie des modernen Staates; Frankfurt a. M., 1979.
- Avineri, Shlomo, Der Staat – das Bewußtsein der Freiheit, in: Riedel, Manfred (Hg), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1975, S. 393-414.
- Bauer, Christoph, Erkennen heißt Handeln: Geschichtsschreibung und politische Praxis am Ursprung der Geschichte, in: Großmann, Andreas, Jamme, Christoph (Hg), Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam, Atlanta, 2000.
- Bloch, Ernst, Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt a. M., 1977.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M., 1991, S. 115-142.
- Brague, Rémi, Orient und Okzident. Modelle „römischer“ Christenheit, in: Kallscheuer, Otto (Hg), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M., 1996, S. 45-65.
- Brague, Rémi, Europa. Eine exzentrische Identität, Frankfurt a. M., New York, 1993.
- Braitling, Petra, Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte, Würzburg, 1991.
- Bubner, Rüdiger, Hegels Staatsbegriff, in: ders. Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie, Frankfurt a. M., 2002, S. 153-173.
- Büssem, Eberhard, Neher, Michael (Hg), Arbeitsbuch Geschichte. Mittelalter Repetitorium, München, 1999.
- Burbidge, John W., Das Erkennen und der endliche Geist, in: Koch, Anton, Friedrich, Oberauer, Alexander, Utz, Konrad (Hg), Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“, Paderborn, 2003, S. 211-221.
- Cesa, Claudio, Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt, in: Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter (Hg), Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart, 1982, S. 185-205.
- Cooke, Maeve, Keine Wahrheit außer Wahrheit: Religion und Staat in Hegels Rechtsphilosophie im Lichte der gegenwärtigen Diskussion, in: Nagl-Docekal, Herta, Kaltenbacher, Wolfgang, Nagl, Ludwig (Hg), Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel, Wien, 2008. S. 176-192.

- Cosmann, Peggy, Protestantische Subjektions-Subjektivität in Hegels Staatsphilosophie, in: Hegel-Jahrbuch 1993/1994, Berlin, 1995, S. 247-251.
- Dellavalle, Sergio, Freiheit und Intersubjektivität: zur historischen Entwicklung von Hegels geschichtsphilosophischen und politischen Auffassungen, Berlin, 1998.
- Dellbrügger, Günther, Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Hegels Theorie des Kultus, Würzburg, 1998.
- De Berg, Henk, Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat. Hegel – Koéve – Fukuyama, Tübingen, 2007.
- De Vos, Lu, Die Idee des Erkennens in Hegels Wissenschaft der Logik, in: Neuser, Wolfgang (Hg), Naturwissenschaft und Methode in Hegels Naturphilosophie, Würzburg, 2009, S. 21-38.
- Dierken, Jörg, Hegels ‚protestantisches' Prinzip, in: Weisser-Lohmann, Elisabeth, Köhler, Dieter, (Hg), Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hegel-Studien, Beiheft 38, Bonn, 1998, S.123-146.
- Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von Fritz Jürß, Stuttgart, 1998.
- Düsing, Klaus, Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung, in: Eley, Lothar (Hg), Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, S. 33-58.
- Düsing, Klaus, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Hegel-Studien, Beiheft 15, Bonn, 1976.
- Fetscher, Iring, Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels, in: Heede, Reinhard, Ritter, Joachim (Hg), Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels, Frankfurt a. M., 1973, S. 193-213.
- Figal, Günter, Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie, Tübingen, 2006.
- Fuhrmann, Manfred, Der Name Europa als kulturelle und politische Idee, in: Dalferth, Ingolf, Luibl, Hans Jürgen, Weder, Hans (Hg), Europa verstehen. Zum europäischen Gestus der Universalität, Zürich, 1997, S. 19-37.
- Fukuyama, Francis, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1990.
- Givsan, Hassan, Moralität als Kritik der Sittlichkeit, in: Hegel-Jahrbuch 1987, Bochum, 1987, S. 82-98.
- Givsan, Hassan, Der Staat – Rückfall in den Naturzustand?, in: Hegel-Jahrbuch 1993/1994, Berlin, 1995, S. 53-64.
- Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M., 1985.

- Habermas, Jürgen, Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet, in: ders., Der gespaltene Westen, Frankfurt a. M., 2004, S. 43-51.
- Habermas, Jürgen, Europapolitik in der Sackgasse. Plädoyer für eine Politik der abgestuften Integration, in: ders.; Ach, Europa, Frankfurt a. M., 2008, S. 96-127.
- Halfwassen, Jens, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Hegel-Studien, Beiheft 40, Hamburg, 1999.
- Hauser, Christian, Die Bedeutung der ‚Bildung' für die Sittlichkeit, in: Hegel-Jahrbuch 1987, Bochum, 1987, S. 293-299.
- Haym, Rudolf, Hegel und seine Zeit, Darmstadt, 1974.
- Henrich, Dieter, Erkundungen im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten, in: Welsch, Wolfgang, Vieweg, Klaus (Hg), Das Interesse des Denkens – Hegel aus heutiger Sicht, München, 2003, S. 9-32.
- Heyde; Ludwig, Sittlichkeit und Ironie. Hegels Kritik der modernen Subjektivität in den Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Koslowski; Peter (Hg), Die Folgen des Hegelianismus: Philosophie, Religion und Politik im Abschied von der Moderne, München, 1998, S. 303-318.
- Hösle, Vittorio, Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Bd.2, Hamburg, 1987.
- Hösle, Vittorio, Der Staat, in: Jermann, Christoph, Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, S. 183-226.
- Honneth, Axel, Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart, 2001.
- Horstmann, Rolf Peter, Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie, in: Riedel, Manfred (Hg), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1975, S. 276-311.
- Hüffer, Wilm, Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens, Hegel-Studien, Beiheft 46, Hamburg, 2002.
- Iber, Christian, In Zirkeln ums Selbstbewusstsein. Bemerkungen zu Hegels Theorie der Subjektivität, in: Hegel-Studien, Bd. 35, Hamburg, 2000, S. 51-73
- Ilting, Karl-Heinz, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Riedel, Manfred (Hg), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1975, S. 52-78.
- Ilting, Karl Heinz, Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit, in: Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter (Hg.), Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart, 1982, S. 225 – 254.
- Innerarity, Daniel, Hegels Idee von Europa, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd 46, Frankfurt a. M., 1992, S. 381-394.
- Jaeschke, Walter, Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration, in: Der Staat 18 H, 3, Berlin, 1979, S. 349-374.

- Jaeschke, Walter, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese, München, 1976.
- Jaeschke, Walter, Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt, 1983.
- Jaeschke, Walter, Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986.
- Jaeschke, Walter, Die Geschichtlichkeit der Geschichte, in: Hegel-Jahrbuch 1995, Berlin, 1996, S. 363-373.
- Jaspers, Karl, Europa der Gegenwart, Wien, 1947.
- Jermann, Christoph, Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft, in: ders. (Hg), Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, S. 145-182.
- Kaltenbacher, Wolfgang, Universalität der Vernunft, Pluralität der Religionen: Indien und Europa, in: Nagl-Docekal, Herta, Kaltenbacher, Wolfgang, Nagl, Ludwig (Hg), Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel, Wien, 2008, S. 265-280.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft 1, Werkausgabe III, Frankfurt a. M., 1974.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft 2, Werkausgabe IV, Frankfurt a. M., 1974.
- Kersting, Wolfgang, Polizei und Korporation in Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft, in: Hegel-Jahrbuch 1986, Bochum, 1988, S. 373-382.
- Kettner, Matthias, Revolutionslogik. Zur Begriffsform von Hegels Deutungen der Französischen Revolution, in: Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M., 1989, S. 186- 204.
- Klein, Hans-Dieter, Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Wien, 1998.
- Koselleck, Reinhart, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M., 1979, S. 38-66.
- Kreß, Angelika, Reflexion als Erfahrung: Hegels Phänomenologie der Subjektivität, Würzburg, 1996.
- Küng, Hans, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg, 1970.
- Liesegang; Torsten, Öffentlichkeit und öffentliche Meinung. Theorien von Kant bis Marx (1780-1850), Würzburg, 2004.
- Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart, 1953.
- Lucas, Hans-Christian, Recht des Staates und Recht der Staaten bei Hegel. Das Spannungsfeld von innerem und äußerem Staatsrecht mit Rückblick auf Hobbes und Spinoza, in: Hegel-Jahrbuch 1993/1994, Berlin, 1995, S. 333-340.

- Lucas; Hans-Christian, Allgemeine und individuelle Vernunft in der Geschichte? Individuum, Volk, Staat und Geschichte bei Hegel, in: Hegel-Jahrbuch 1995, Berlin, 1996, S. 374-384.

- Luibl, Hans Jürgen, Europa verstehen. Eine Skizze, in: ders., Dalferth, Ingolf, Weder, Hans (Hg), Europa verstehen. Zum europäischen Gestus der Universalität, Zürich, 1997, S. 95-130.

- Madu, Norbert, Hegels Theorie der öffentlichen Meinung, Köln, 1995.

- Maier, Ferdinand, Die Idee der Freiheit und die Abstraktion des Rechts. Hegels Behandlung des Gemeineigentums als Beispiel für kompensatorische Funktionen „substanzieller" Sittlichkeit innerhalb der Philosophie des Rechts, in: Hegel-Jahrbuch 1993/94, Berlin, 1995, S. 124-139.

- Marga, Andrei, Die Widerherstellung des Dreiecks Jerusalem, Athen, Rom, in: Dethloff, Klaus, Nagl, Ludwig, Wolfram, Friedrich (Hg), „Die Grenze des Menschen ist göttlich". Beiträge zur Religionsphilosophie, Berlin, 2007, S. 69-105.

- Maurer, Reihart, Hegels politischer Protestantismus, in: Stuttgarter Hegel-Tage 1970, Hrsg. Von H.G. Gadamer. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, 1974, S. 383-415.

- Meist, Kurt Rainer, Differenzen in Hegels Deutung der „Neuesten Zeit" innerhalb seiner Konzeption der Weltgeschichte, in: Lucas, Hans-Christian, Pöggeler, Otto (Hg), Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart, 1986, S. 465-501.

- Morin, Edgar, Europa denken, Frankfurt a. M., New York, 1991.

- Murmann-Kahl, Michael, „Schlachtbank" der Völker. G. W. F. Hegels Beitrag zum modernen Geschichtsverständnis; in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. 28, Wien, 1996, S. 113-134.

- Muschg, Adolf, Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil, München, 2005.

- Nagl-Docekal, Herta, Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie, Wien, München, 1982.

- Nida-Rümelin, Julian, Europäische Identität – Das normative Fundament des europäischen Einigungsprozesses, in: ders., Weidenfeld, Werner (Hg), Europäische Identität: Voraussetzungen und Strategien, Baden-Baden, 2007, S. 29-45.

- Nowak-Juchacz, Ewa, Die moderne Sittlichkeit bei Hegel: Antigone und Sokrates, in: Hegel-Jahrbuch 1999, Berlin, 2000, S. 121-125.

- Oizerman, Teodor, Zur Frage einer positiven Bewertung der Widersprüche der Rechtsphilosophie Hegels, in: Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter (Hg), Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart, 1982, S. 277-304.

- Ottmann, Henning, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. 1: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlin, New York, 1977.

- Ottmann, Henning, Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Überlegungen zur Logik ihrer Vermittlung, in: Hegel-Jahrbuch 1986, Bochum, 1988, S. 339-347.

- Pera, Marcello, Der Relativismus, das Christentum und der Westen, in: ders., Ratzinger, Joseph, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg, 2005, S. 10-60.
- Pöggeler, Otto, Hegel und die griechische Tragödie, Hegel-Studien, Beiheft 1, Bonn, 1964, S. 285-305.
- Pöggeler, Otto, Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama, Opladen, 1995.
- Ratzinger, Joseph, Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: König, Franz, Rahner, Karl (Hg), Europa – Horizonte der Hoffnung, Graz, Wien, Köln, 1983, S. 61-74.
- Rawls, John, Geschichte der Moralphilosophie, Frankfurt a. M., 2002.
- Reale, Giovanni, Kulturelle und geistige Wurzeln Europas. Für eine Widergeburt des „europäischen Menschen“, Paderborn, 2004.
- Riedel, Manfred, Der Begriff der „Bürgerlichen Gesellschaft“ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: ders., Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart, 1982, S. 139-169.
- Rinaldi, Giacomo, Über das Verhältnis der dialektischen Methode zu den Naturwissenschaften in Hegels absolutem Idealismus, in: Neuser, Wolfgang (Hg), Naturwissenschaft und Methode in Hegels Naturphilosophie, Würzburg, 2009, S. 39-57.
- Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried, Gabriel, Gottfried (Hg), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel, 1984.
- Ritter, Joachim, Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ §§ 34 bis 81 (1961), in: Siep, Ludwig (Hg), Klassiker Auslegen. G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, 2005, S. 55-72.
- Ritter, Joachim, Hegel und die Reformation, in: ders. Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M, 2003, S. 310-317.
- Ritter, Joachim, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt a. M., 1965.
- Rózsa, Erzsébet, „Versöhnlichkeit“ als europäisches Prinzip. Zu Hegels Versöhnungskonzeption in der Berliner Zeit, in: Quante, Michael, Rózsa, Erzsébet (Hg), Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa, Münster, 2001, S. 21-52.
- Schäfer, Rainer, Hegels Ideen Lehre und die dialektische Methode, in: Koch, Anton Friedrich, Schick, Friederike (Hg), Klassiker Auslegen G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Berlin, 2002, S. 243-264.
- Scheit, Herbert, Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel, München, Salzburg, 1973.
- Schick, Friederike, Einleitende Überlegungen zum Programm der Wissenschaft der Logik, in: Koch, Anton Friedrich, Schick, Friederike, Klassiker Auslegen. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Berlin, 2002, S. 1-9.
- Schild, Wolfgang, Sittlichkeit als politische Gesinnung des Staatszutrauens, in: Hegel-Jahrbuch 1988, Bochum, 1988, S. 158-169.

- Schnädelbach, Herbert, Hegels praktische Philosophie, Frankfurt a. M., 2002.
- Schnädelbach, Herbert, Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340), in: Siep, Ludwig (Hg), Klassiker Auslegen. G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, 2005, S. 243-265.
- Schröder, Richard, Der Beitrag des Christentums zu Gestaltwerdung Europa, in: Fürst, Walter, Honecker, Martin (Hg), Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen, Baden-Baden, 2001, S. 39-52.
- Schulz, Michael, Sein und Trinität. Systematische Erörterungen der Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar, St. Ottilien, 1997.
- Schwengel, Hermann, Globalisierung mit europäischem Gesicht. Der Kampf um die politische Form der Zukunft, Berlin, 1999.
- Siep, Ludwig, Hegels Theorie der Gewaltenteilung, in: Lucas, Hans-Christian, Pöggeler, Otto (Hg), Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, S. 387-420.
- Siep, Ludwig, Was heißt „Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie?, in: Hegel-Studien, Bd. 17, Bonn, 1982, S. 75-96.
- Siep, Ludwig, Hegel und Europa, Paderborn, 2003.
- Simon, Josef, Europa als philosophische Idee, in: Stegmaier, Werner (Hg), Europa-Philosophie, Berlin, New York, 2000, S. 15-35.
- Sloterdijk, Peter, Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence, Frankfurt a. M., 2002.
- Splett, Jörg, Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels, Freiburg, München, 1965.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, Die Eule der Minerva oder die Macht der Reflexion, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jg. 25, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000, S. 63-78.
- Taylor, Charles, Hegel, Frankfurt a. M., 1978.
- Trawny, Peter, Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling, Würzburg, 2002.
- Valéry, Paul, Europäischer Geist, in: ders., Die Krise des Geistes. Drei Essays. Herausgegeben von Herbert Steiner, Frankfurt a. M., 1956, S. 24-45.
- Wagner, Falk, Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter (Hg), Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes, Stuttgart, 1984, S. 127-150.
- Wagner, Falk, Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und „Wissenschaft der Logik“ am Beispiel der Trinitätslehre, in: Graf, Friedrich Wilhelm, Wagner, Falk, Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart, 1992, S. 196-227.

- Wahsner, Renate, Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208). Zu Hegels Bestimmung der Betrachtungsweisen der Natur, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XXXIV/2002, Wien, 2002**,** S. 101-142.

- Wahsner, Renate, Formelle und konkrete Einheit. Hegels Begriff des physikalischen Gesetzes, in: Posch, Thomas, Marmasse, Gilles (Hg), Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen, Frankfurt a. M., 2005, S. 17-37.

- Weidenfeld, Werner, Reden über Europa – die Neubegründung des europäischen Integrationsprojekts, in: Julian Nida-Rümelin, ders. (Hg), Europäische Identität: Voraussetzungen und Strategien, Baden-Baden, 2007, S. 11-28.

- Weisser-Lohmann, Elisabeth, „Reformation“ und „Friedrich II.“ in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen Hegels, in: Weisser-Lohmann, Elisabeth, Köhler, Dieter, (Hg), Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hegel-Studien, Beiheft 38, Bonn, 1998, S. 95-121.

- Welsch, Wolfgang, Zwei Probleme in Hegels Idealismus, in: ders., Vieweg, Klaus (Hg), Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht, München, 2003, S. 247-282.

- Znoj, Milan, Der Patriotismus als politische Gesinnung bei Hegel, in: Hegel-Jahrbuch 1993/1994, Berlin, 1995, S. 231-237.

Danke

Zum Abschluss möchte ich mich sehr herzlich bei Univ.-Prof. Dr. Herta Nagl für die gleichermaßen menschlich wohlwollende wie fachlich hilfreiche Betreuung der vorliegenden Arbeit bedanken!

Anhang

Zusammenfassung

In der Arbeit wird versucht, die vielfältigen philosophischen Reflexionen Georg Wilhelm Friedrich Hegels zur europäischen Geschichte und Kultur für ein aktuelles Verständnis des modernen Europa fruchtbar zu machen.

Betrachtet man die Vielfalt auch philosophischer Beiträge zu zeitgenössischen Debatten um Europa, fällt auf, dass in vielen Texten, die eine Charakterisierung dessen versuchen, was die Begriffe „Europa“ beziehungsweise „europäisch“ bezeichnen, historische Überlegungen eine zentrale Rolle spielen. Oft wird das spezifisch „Europäische“ aus geschichtlichen Phänomenen, Europa prägenden „Wurzeln“ oder „Erbschaften“ hergeleitet beziehungsweise anhand des Umgangs mit eben diesen Phänomenen verdeutlicht. Angesichts dieser scheinbaren Relevanz der Geschichte für ein Verständnis des modernen Europa stellt sich zunächst die Frage nach dem Grund derselben.

Zu Beginn der Arbeit wird daher im Rückgriff auf die grundlegenden geschichtsphilosophischen Überlegungen Hegels unter anderem gezeigt, dass die Bedeutung historischer Aussagen für eine Theorie der Gegenwart nicht in einer möglichen legitimierenden Funktion liegt – da, wie Hegel betont, historische „Erbschaften“ vor allem Aufforderungen zur „Verarbeitung“, zur Verwandlung derselben sind – sondern vielmehr darin, dass wir durch die Beschäftigung mit der Geschichte unterschiedliche Formen des Bewusstseins dessen, was es heißt, als Mensch in der Welt zu sein, kennen lernen und damit etwas über unsere Existenz als Menschen aber auch über mögliche Alternativen zu unserer gegenwärtigen Situation erfahren können. Die Relevanz der Geschichte im Rahmen eines aktuellen Nachdenkens über Europa kann daher als Ausdruck eines für das europäische Denken wesentlichen Hinterfragens der eigenen Existenz, des Wunsches nach einem Verständnis derselben verstanden werden.

Im zentralen zweiten Abschnitt der Arbeit werden die für Hegel wesentlichen Phänomene der europäischen Geschichte und vor allem die Auswirkungen derselben auf die Entwicklung eines für das moderne Europa prägenden Welt- und Menschenbildes betrachtet. Dabei zeigt sich unter anderem die besondere Bedeutung, die dem Christentum im Rahmen der europäischen Geschichte zukommt, da mit dem trinitarischen Gottesbegriff des Christentums und der Vorstellung der Menschwerdung Gottes nach

Ansicht Hegels der Gedanke des Selbstzwecks und der Freiheit jedes Menschen verbunden ist. Vom Feudalismus des Mittelalters über die politischen Folgen der Reformation, den für das moderne europäische Denken so zentralen Begriff der subjektiven Freiheit mit allen seinen moral- und rechtsphilosophischen Konsequenzen bis hin zur bürgerlichen Gesellschaft und vor allem zum modernen Rechtstaat ist für Hegel die europäische Geschichte unter anderem von der Dynamik dieses Menschenbildes bestimmt. Dem modernen Staat kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, da sich die Achtung der Freiheit aller Menschen erst in der Allgemeinheit einer Rechtsstaatlichkeit realisieren kann; in einer Allgemeinheit, die sich aber auch von der Begrenztheit der, so Hegel, in der „Form der Autorität und des Glaubens" verfassten religiösen Begrifflichkeit distanzieren muss. Daher können aus der von Hegel betonten Bedeutung des Christentums für die europäische Geschichte keine Aufrufe zur „Wiederentdeckung" des Religiösen oder gar zur religiösen Legitimation des modernen Europa abgeleitet werden, sondern vielmehr die Aufforderung zur Entfaltung eines einem differenzierten Begriff menschlicher Freiheit entsprechenden politischen Systems.
Hegels geschichts- und rechtsphilosophischen Überlegungen weisen darauf hin, wie stark die Dynamik der europäischen Geschichte von Differenzen und Gegensätzen bestimmt ist. Besondere Relevanz kommt dabei dem spannungsreichen Verhältnis von Individualität und Allgemeinheit zu, da sich das moderne Europa nur von der Anerkennung des Prinzips der subjektiven Freiheit und von der Einsicht in die Notwendigkeit von Allgemeinheit her verstehen lässt.

Im abschließenden dritten Teil der Arbeit wird nach einigen die im ersten und zweiten Teil entfalteten Reflexionen zusammenfassenden Überlegungen zur Bedeutung des Geschichtsbewusstseins und des Christentums für das modernen Europa unter anderem die Frage gestellt, ob angesichts der von Hegel hervorgehobenen Bedeutung des Prinzips der Freiheit aller Menschen für die europäische Geschichte, Gesellschaft und Politik nicht notwendigerweise auch das Thema *eines* europäischen Staates als Realisation dieses Prinzips aktuell werden muss.

Abstract

The paper on hand is an attempt at applying Georg Friedrich Wilhelm Hegels philosophical thoughts on european history and culture to establish an up-to-date view on modern Europe. Taking a look at the wide variety of inputs, many of them from a philosophical point of view, in the current debate on Europe, on can´t help to notice the historical dimension attributed to the terms „Europe“ and „European“. That which is specifically European is often derived from historical phenomenons, Europa‘s roots and heritage and the way this topics are handled. History is important for a deeper insight in modern Europe, but why?

Taking a look at Hegel’s philosophy of history, the beginning of this paper intends to show that the meaning of historical statements is not to try to legitimate – for, as Hegel says, heritage is always an invitation to cope with it and transform it – but it lays in getting to know different conceptions of what being human really means, so that we get a deeper insight in human existence and alternatives to our current state of being are shown. So what is really important in this connection of history and modern thinking is that it signifies a critical analyzis of one’s own existence and the wish for a deeper understanding which is integral to the european way of thinking.

The second part of this paper deals with parts of European history important to Hegel and how they influenced the development of Europe’s world view and idea of man. The major role of Christianity is demonstrated, for the conceptions of Trinity and Incarnation are deeply interrelated to the notion of an end in itself and the personal freedom of each individual. According to Hegel, European history is formed by this idea of man, from the feudalism of the middle ages to the reformation and its consequences in politics, men’s way of thinking on the important term of personal freedom with all that it means, morally and legally, right up to the civic society and modern rule of law.

The modern state is of a specific importance, for personal freedom can only exist in a constitutional state, which therefore has to dissociate itself from the narrow perspective of an abstract religious conception based on the outward signs of authority and belief. From this of course follows that although Hegel states the importance of Christianity for European history, it is no request fo a revival of religion or for a religious legitimation of

Europe. It is a call for the generation of political system which is in accordance with a sophisticated concept of personal freedom

Hegel's thoughts on the philosophy of history and law are an indication of how the course European history is defined by deviation and polarity. Of special interest is the tensed relation between individual and community. Modern Europe can only be unterstood by a reference to the recognition of the concept of subjective freedom and the acknowledgement of the need of commonalty.

The third and final part of this paper gives a reflective overwiev, based on the topics covered so far, of the meaning of historical awareness and Christianity for modern Europe. The question is raised that if the conception of personal freedom of all mankind is as important for European history, society an politics as Hegel states, doesn´t it follow that the notion of *one* European state is a logical conclusion that has to be considered?

Lebenslauf

Leonhard Weiss

Geboren am 10.09.1979 in Wien.

Sept. 1986 – Juni 1997:
Besuch der Rudolf Steiner-Schule Wien-Mauer.

Sept. 1997 – Juni 1998:
Besuch des BORG Wien I.
Juni 1998: Matura mit ausgezeichnetem Erfolg bestanden.

Okt. 1998 – Sept. 1999:
Zivildienst an der Karl Schubert-Schule Wien.

Seit Sept. 2000:
Berufstätigkeit als Online-Redakteur in der Religionsabteilung des Österreichischen Rundfunks ORF.

Okt. 1999 – Febr. 2000:
Studium der Politikwissenschaft/Fächerkombination an der Universität Wien.

März 2000 – April 2004:
Studium der Philosophie/Fächerkombination (Politikwissenschaft, Publizistik, Geschichte, Volkswirtschaftslehre) an der Universität Wien.
Abschluss des Studiums mit dem akademischen Grad „Magister der Philosophie“.

Seit Okt. 2004:
Doktoratsstudium der Philosophie an der Universität Wien.

Mai 2007:
Teilnahme am Symposion „Philosophie der Religion: Zwischen Universalismus und Pluralismus“ am „Istituto Italiano per gli Studi Filosofici“ in Neapel.
Der bei der Tagung gehaltene Vortrag „‚Die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht’ – Hegels (geschichts-) philosophische Überlegungen zur Bedeutung des Christentums für den ‚europäischen Geist’“ wurde veröffentlicht in:
Nagl-Docekal, Herta, Kaltenbacher, Wolfgang, Nagl, Ludwig, Viele Religionen, eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel, Wien, Berlin, 2008.