

Ludger Oeing-Hanhoff

Konkrete Freiheit

Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung*

1. ... was Hegel eigentlich gelehrt hat

„Ein großer Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu expliciren“. Wie sehr dieses Wort Hegels¹ auf ihn selbst zutrifft, hat das nun zu Ende gehende Gedenkjahr seines 200. Geburtstags in reichem Maß bewiesen: auf Internationalen Hegel-Kongressen in Ost und West wurde eine Flut von Papieren eingebracht, wissenschaftliche Gesellschaften und kirchliche Akademien veranstalteten Hegel-Tagungen, Presse und Fernsehen nahmen sich Hegels an, wobei – das war jedenfalls der stärkste Eindruck einer einstündigen Gedenksendung des Fernsehens – ein Kunterbunt von einander widersprechenden Deutungen dem Publikum geboten wurde. Die einen rühmen Hegel als Vorläufer des Marxismus, andere denunzieren ihn als Wegbereiter des Faschismus, bald wird er als christlicher Denker in Anspruch genommen, bald als Atheist gefeiert oder verketzert.

Solche Widersprüche können das Bedürfnis nach einer Information über Hegel wecken, die zuerst und zunächst nur historisch wahr sein soll und die im Maß des Möglichen das wiedergibt und auslegt, was Hegel eigentlich gelehrt hat. Nur indem man auf ihn hört, kann man ja auch von Hegel lernen. Sonst expliziert man eben mehr die eigenen Vorurteile als Hegels Philosophie.

Für den Versuch, in dieser Absicht Grundzüge der Philosophie Hegels darzustellen, bietet sich aber der Titel „Konkrete Freiheit“ an, weil Hegel selber am Ende der Berliner Enzyklopädie die Freiheit „den Zweck“ der Philosophie nennt² und als ihre Aufgabe „die Befreiung des Geistes von der Unfreiheit“³. Die gleiche Auffassung vom Zweck der Philosophie äußert schon 1795 Schelling in einem Brief an Hegel, der, wie seine Antwort zeigt, ihm darin zustimmte, daß „das A und O aller Philosophie Freiheit“ sei⁴. Hegel hat die Notwendigkeit philosophischer Aufklärung über Wesen und

* Überarbeiteter Text eines Vortrags, den ich am 21. 11. 1970 auf der Hegel-Tagung der Rabanus-Maurus-Akademie in Frankfurt/M. gehalten habe.

¹ Aphorismen, in: K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben (1844, Nachdruck 1963) 555.

² Hegel, Enzyklopädie der Philos. Wissenschaften (1830), hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler (1959) § 576, 462 (im folgenden Enz. abgekürzt).

³ Ebd. § 562, 445.

⁴ Briefe von und an Hegel (hrsg. v. J. Hoffmeister) I, 22 und 24.

Wirklichkeit der Freiheit damit begründet, daß Freiheit „ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen, Irrtümer mit sich führt und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift“⁵. Mißverständnisse über die Freiheit aber sind, wie Hegel ferner betont, „von den ungeheuersten praktischen Folgen“⁶. Wenn in der Tat fast jeder Fanatismus, jede Diktatur unter dem Banner der Freiheit auftritt, dann wird die Unterscheidung zwischen wahrer und scheinbarer Freiheit leicht zur Bedingung der Erhaltung oder Verwirklichung von Freiheit.

Das gilt heute so gut wie zu Hegels Zeit. Zwar stehen die gegenwärtigen Kontroversen um die Rechte und Verpflichtungen, die mit wirklicher Freiheit gegeben sind, auf einem anderen geschichtlichen Boden und haben so weithin auch andere Inhalte als damals. Aber sofern man wenigstens einiges auch heute noch von Hegel lernen kann, dürfte seine Freiheitslehre, die besonders die Rechts- und Staatsphilosophie sowie die Geschichts- und Religionsphilosophie umfaßt, statt nur etwas Vergangenes und Totes zu sein, durchaus noch Aktualität besitzen.

2. Freiheit und Willkür

Hegels Freiheitslehre unterscheidet sich von der seiner vielen Vorgänger mindestens durch zwei charakteristische Züge: Hegel geht einmal als erster von der Unterscheidung zwischen Freiheit und Willkür aus, die ihm von der deutschen Sprache seiner Zeit vorgegeben wurde. Nach Grimms Wörterbuch der deutschen Sprache⁷ – in den anderen Sprachen gibt es diese Unterscheidung so nicht – erhält das Wort Willkür in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine neue Bedeutung. Nachdem es früher – auch etwa noch von Kant – synonym mit „freier Wahl“ gebraucht wurde, findet sich das Wort gegen Ende des Jahrhunderts schon in der heutigen abwertenden Bedeutung, nach der es jenes eigenwillige Tun bezeichnet, das sich über Vernunft, Ordnung und Gesetz hinwegsetzt. Während der Wille in der Willkür will und kürt, ohne sich um die Vernunftgemäßheit des Gewollten zu kümmern, gilt Freiheit als vernunftbestimmter Wille, der Recht und vernünftige Ordnung verwirklicht.

Hegel nimmt diesen Unterschied als erster in seine Philosophie der Freiheit auf. Er beklagt das Nichtunterscheiden und Verwechseln von Freiheit und Willkür als „den ewigen Mißverstand der Freiheit“⁸. Diesem Mißverständnis erliege auch Kant mit der Behauptung, Recht und Gesetz *beschränkten* die Freiheit aller, wobei jedem einzelnen ein kleiner Platz gelassen werde, in dem er sich ergehen könne. Dagegen betont Hegel, die Freiheit, welche beschränkt werde, sei die Willkür. Recht, Sittlichkeit und

⁵ Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister (51955) 63 (Abk.: Vernunft in Gesch.).

⁶ Enz. § 482, 387.

⁷ Grimm, Wörterbuch der deutschen Sprache, s. v. „Willkür“.

⁸ Vernunft in Gesch. 118.

Staat seien hingegen nicht Beschränkungen der Freiheit, sondern deren „positive Wirklichkeit und Befriedigung“⁹.

Zum anderen charakterisiert es Hegels Freiheitslehre, daß es in ihr nicht lediglich um den Nachweis der Tatsache der Willensfreiheit, aber auch nicht nur um die allgemeine Unterscheidung von Freiheit und Willkür geht, sondern um die Frage nach der konkreten Verwirklichung der Freiheit. Das Feld der Verwirklichung menschlicher Freiheit aber ist offensichtlich die Geschichte; und bekanntlich glaubt Hegel in seiner solchermassen zu seiner Freiheitslehre gehörenden Geschichtsphilosophie aufzeigen zu können, daß „die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ ist¹⁰. Nur in ihrem Rahmen sind also der erreichte Stand und die sich entscheidend aus ihm ergebenden Aufgaben der Verwirklichung von Freiheit anzugeben.

Um nach diesem allgemeinen Überblick Hegels Freiheitslehre im einzelnen nachzuzeichnen, kann man mit der Rechtsphilosophie an das „Selbstbewußtsein eines jeden“ verweisen, in dem sich Wille und Willensfreiheit – beides ist nach Hegel dasselbe – in dem Sinn finden, daß wir von allem, was es auch sei, abstrahieren können¹¹. „Der Mensch kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen; das Tier kann dieses nicht.“¹² Ebenso kann jeder sich selbst bestimmen, „jeden Inhalt durch sich in sich setzen“¹³. Diese im Selbstbewußtsein eines jeden vorgefundene Willensfreiheit bestimmt Hegel in der Geschichtsphilosophie mit den Worten: „Der Wille des einzelnen ist frei, wenn er abstrakt, absolut und an und für sich setzen kann, was er will.“¹⁴

Dieser Hinweis Hegels auf das bewußte Faktum der Willensfreiheit ist trivial und kann ja auch gar nicht neu sein wollen. Daß wir Menschen nein sagen können – und wenigstens prinzipiell können wir zu allem nein sagen –, hat man stets gewußt. Am leichtesten ist diese Erfahrung im Bereich der Theorie zu machen: wir können jede uns vorgelegte Aussage verneinen, bejahen oder auch bezweifeln und erfahren so unsere Willensfreiheit als unser Vermögen, ja oder nein sagen zu können, was selber eine Bedingung kritischen Philosophierens ist. Aber auch im Bereich des Handelns sind wir nicht an Triebe und Instinkte gebunden, sondern können zu ihnen nein sagen. „Wo aber das Nein, da auch das Ja“, hatte schon Aristoteles erklärt¹⁵ und eben darin einen Hinweis darauf gesehen, daß wir Herren unserer Handlungen sind.

Wenn Hegel aber in solcher Weise Willensfreiheit als die Fähigkeit bestimmt, nach Belieben einen Inhalt durch sich in sich zu setzen, dann ist er sich der ungeheueren

⁹ Ebd. 111.

¹⁰ Ebd. 63.

¹¹ Grundlinien der Philosophie des Rechts, Sämtliche Werke, hrsg. v. Glockner, VII § 4, 53 und § 5, 54 (Auf diese Ausgabe wird im folgenden lediglich durch Angabe des Bandes in römischen Ziffern und der Seite in arabischen Ziffern verwiesen).

¹² Ebd. § 5, Zusatz (Abk. Z), 55.

¹³ Ebd. § 4, Z, 53.

¹⁴ Vernunft in Gesch. 83.

¹⁵ Aristoteles, Nik. Ethik III, 7, 1113 b 8.

Abstraktion dieser Bestimmung der Willensfreiheit bewußt. Denn in ihr wird von den „schlechthin wesentlichen Gegenständen und Zwecken“ der Freiheit¹⁶ abgesehen sowie auch davon, daß der Mensch ja erst im Lauf seiner Geschichte mit dem Austritt aus einer magisch-prälogischen Vorgeschichte zum ausdrücklichen Bewußtsein seiner Freiheit gekommen ist. Aber indem Hegel die Abstraktheit und Leerheit dieser Bestimmung bewußt macht, kann er sie weiterführen und zeigen, was Freiheit konkret ist.

Zunächst ist deutlich, daß die unendliche Möglichkeit, Beliebiges setzen zu können, eben nur die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit der Freiheit ist, die sich nur im vollzogenen Entschluß, letztlich als zur zweiten Natur werdende Entschiedenheit realisiert. „Ein Wille, der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille.“¹⁷ Aber wichtiger als die Selbstverständlichkeit, daß die formelle Freiheit, Beliebiges setzen zu können, sich nur im faktischen Beschluß verwirklicht, ist der Gegenstand und Inhalt dieses Beschlusses. Zunächst bieten sich dem freien Willen als Inhalte seines Beschließens die Triebe und Neigungen an, die, sofern sie sich einander drängen und stören und alle befriedigt werden wollen, mindestens eine Entscheidung über die Prioritäten der Befriedigung geradezu fordern. Indem der Wille das frei leistet, den Trieb, der in der Natur ist, in dieses freie Ich setzt, bleibt er aber noch diesseits wahrer Vernunftbestimmung und ist somit bloße Willkür. Er bleibt abhängig von ihm fremden Naturimpulsen, ist also nicht wahrhaft bei sich selber und in diesem Sinn wahrhaft frei, obwohl er, wie Hegel ausdrücklich betont, „die Seite der Unendlichkeit“, alles verneinen oder bejahen zu können, „formell an sich hat“¹⁸.

Was in solcher Willkür verwirklicht und befriedigt wird, sind nur individuelle Interessen, subjektive Neigungen und partikuläre Triebe. Aber darin liegt offensichtlich nicht der dem freien Willen und der Freiheit angemessene Inhalt und Gegenstand. Denn statt erstlich oder gar ausschließlich besondere und partikuläre Triebe und Neigungen zu befriedigen und zu verwirklichen, haben wir doch vor allem die Freiheit selber zu erfüllen und zu realisieren, die den Menschen vom Tier unterscheidet und so seine „Natur im Sinne des Wesens oder Begriffs“ ausmacht¹⁹. Freiheit unterscheidet sich demnach von Willkür, die einen dem freien Willen fremden und der Allgemeinheit seiner Form²⁰ unangemessenen besonderen Inhalt hat, dadurch, daß „die Freiheit die Freiheit will“, daß das, was der freie Wille als Inhalt und Zweck zu verwirklichen beschließt, mit ihm identisch ist²¹.

Die in diesem Gedankengang vorausgesetzte These, Freiheit sei die allgemeine Bestimmung, die das Wesen des Menschen ausmache, „versteht sich“ für uns „von selbst“. Aber „dieses Wissen . . . ist nicht sehr alt“. Es ist erst „durch das Christentum in die

¹⁶ Vernunft in Gesch. 118.

¹⁷ VII, § 13, Z. 65.

¹⁸ VII, § 15, Z. 68.

¹⁹ Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Hoffmeister (31959) 63 (Abk.: Einl. Gesch. Phil.).

²⁰ Vgl. VII, § 21, 72.

²¹ Ebd. § 21, Z. 73; vgl. § 15, 67 und § 27, 78.

Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen Wert* hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes . . . ist“, weshalb mit ihm bewußt wird, da es „die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf.“ macht, „daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist“²².

Da aber „der Mensch nur frei ist, wenn er sich weiß“ und somit das Wissen, daß Freiheit sein Wesen ist, Bedingung der Verwirklichung von Freiheit ist, bildet das Aufkommen dieses Freiheitsbewußtseins eine „ungeheure Veränderung des weltgeschichtlichen Zustandes“. Es widerspricht nämlich im tiefsten Grund diesem Bewußtsein der Freiheit, „sich jeden Despotismus der Religion und der politischen Verhältnisse gefallenzulassen“²³. So ist das Wissen, daß der Mensch als solcher frei ist, Prinzip wirklicher Freiheit, zunächst freilich doch auch nur Prinzip, das sich noch „zur Gegenständlichkeit entwickeln“ muß, „zur rechtlichen, sittlichen und religiösen wie wissenschaftlichen Wirklichkeit“²⁴.

Wenn im menschlichen Leben und Zusammenleben nicht Willkür herrschen, sondern Freiheit verwirklicht sein soll, muß Freiheit der Inhalt seiner sittlichen und rechtlichen Verfassung sein. Erst wenn man den einzelnen nicht isoliert betrachtet, indem man als vorgegebenen Inhalt seiner Willensentscheidungen lediglich seine Triebe und Neigungen ins Auge faßt, sondern berücksichtigt, daß ihm zugleich mit der Sprache auch soziale Verhaltensregeln vorgegeben werden, kann man den Unterschied von Willkür und Freiheit angemessen entwickeln. Denn sind die vom einzelnen vorgefundenen sozialen Verhaltensregeln unvernünftige Tabus, denen gegenüber der einzelne nichts gilt und in denen seine Freiheit nicht anerkannt wird – Hegel erwähnt gelegentlich solche unvernünftigen Gesetze, nach denen z. B. eine auch unbeabsichtigte Tötung heiliger Tiere mit der Todesstrafe geahndet wurde oder heilige Tiere auch dann, wenn Menschen verhungern, nicht geschlachtet werden durften²⁵ –, dann lassen solche das soziale Leben beherrschenden Tabus das Bewußtsein der Freiheit gar nicht aufkommen. Gelegentliche Verletzung solcher Tabus wäre auch nur Willkür.

Vernünftige Handlungsnormen, in denen das Leben, die freie Lebensgestaltung und ein freies Zusammenleben anerkannt und garantiert werden, ermöglichen und fordern hingegen, sie nicht nur willkürlich zu bemessen. Solange ein Kind solche sozialen Regeln des Verhaltens nur auf Grund der Autorität der Eltern und um äußeren Lohnes oder der Strafe willen akzeptiert, bleibt die Befolgung oder Übertretung der Gebote auch noch bloße Willkür; denn auch dann ist der Inhalt des freien Wollens noch ihm Äußeres. Ein solches willkürliches Handeln mag der „Zucht“ bedürfen, ist aber eigentlicher Strafe, die Freiheit voraussetzt, noch nicht fähig²⁶. Daher ist „das Recht der

²² Einl. Gesch. Phil. 63 und Enz. § 482, 388 (Hervorhebungen im Text).

²³ Einl. Gesch. Phil. 105 f.

²⁴ Enz. 482, 388.

²⁵ Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. G. Lasson (21923) II, 480 (Abk.: Weltgesch.).

²⁶ Ebd. 307.

Kinder, zu freien Menschen erzogen zu werden“²⁷, erst dann erfüllt, wenn sie vernünftige Handlungsnormen nicht mehr nach den sie sanktionierenden Autoritäten oder nach äußeren Vor- und Nachteilen willkürlich bemessen, sondern sie bejahen und ihnen gemäß handeln, weil sie selber Freiheit zum Inhalt haben und weil sich objektiv Vernunft und Freiheit in ihnen findet. Deshalb kann der subjektive vernünftige Wille sich auch in ihnen wiederfinden und in ihnen bei sich selbst bleiben, womit konkrete Freiheit verwirklicht ist.

Hegel nennt die anerkannten Handlungsnormen der Sittlichkeit und des Rechts, die ein freies Leben und Zusammenleben ermöglichen und ordnen, „objektive Freiheit“²⁸. Diese ermöglicht konkrete subjektive Freiheit, denn wie vernünftiges Sprechen und Vernunftgebrauch durch eine vorgegebene geschichtliche Sprache ermöglicht wird, die im Angesprochenwerden erlernt wird, so gelangt man zum Vollzug wirklicher Freiheit, indem man durch ein von objektiver Freiheit bestimmtes Handeln zur Freiheit aufgerufen und in seiner Freiheit anerkannt wird. Andererseits bleibt aber die objektive Freiheit ebenso von subjektiver Freiheit abhängig wie die Sprache vom Sprechen. Wie Sprechen zu einer Veränderung der geschichtlichen Sprache führen kann, so vermag freies Handeln die objektive Freiheit weiter auszubilden. Diese Geschichtlichkeit der objektiven Freiheit bedeutet freilich nicht, sie sei beliebig zu verändern oder einfachhin machbar. Gerade in ihr liegt nach Hegel die der Freiheit immanente Notwendigkeit. Denn „die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet“, d. h. die durch Freiheit „bestimmte Welt“, „erhält die Form von Notwendigkeit“²⁹, weil in einer durch Freiheit bestimmten Lebenswelt zumindest grundlegende Freiheitsrechte notwendige, unbedingte Geltung besitzen. Diese Notwendigkeit ist mit Geschichtlichkeit vereinbar, da sie nicht abstrakte Allgemeinheit, sondern dem einzelnen nicht verfügbare Unbeliebigkeit bedeutet. Da es andererseits in diesen Freiheit garantierenden Handlungsnormen verschiedene Grade von Verbindlichkeit gibt, zudem auch solche, die sich nicht bewähren oder einem wachsenden Freiheitsbewußtsein nicht mehr genügen, und da vor allem stets auch neue Situationen freiheitlich zu regeln sind, ist trotz des „Anerkanntseins“ der objektiven Freiheit und ihres notwendigen „Geltens im Bewußtsein“³⁰ immer auch partielle Kritik möglich. Wie man aber die Regeln einer Sprache nicht in Kritik verändern kann, ohne die geltenden zuvor übernommen zu haben, so ist auch ein Innestehen in den anerkannten Handlungsnormen der Sittlichkeit und des Rechts Bedingung einer verbessernden Kritik.

Von Willkür unterschiedene „wesentliche“ Freiheit ist demnach notwendig „sittliche Freiheit“³¹. „Wahre Freiheit ist Sittlichkeit.“³² Das aber ist nach Hegel keine erbau-

²⁷ Enz. § 486, 391.

²⁸ Vgl. VII, § 258, 329; Enz. § 539, 416; § 544, 422.

²⁹ Enz. § 484, 389.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. Vernunft in Gesch. 83 und Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. v. G. Lasson (1966) II, 1, 115 (Abk.: Phil. Rel.).

³² Enz. 469, 380; Phil. Rel. II, 1, 115.

liche Rede oder appellative Erklärung, sondern die genaue Beschreibung der Freiheit als Selbstbestimmung und Beisichselbstsein des Geistes³³. Willkürliches Handeln bleibt nämlich immer auch fremdbestimmt in der Abhängigkeit von Naturimpulsen oder von fremden, dem Handelnden auferlegten Normen. Sittliches Handeln aber setzt voraus, daß die es bedingenden sittlichen oder rechtlichen Normen, die im Unterschied zu partikulären Triebgehalten allgemein sind, allgemeine Anerkennung fordern und die Erhebung des Willens zum nur im Denken erfaßbaren Allgemeinen voraussetzen³⁴, als das dem eigenen Wollen entsprechende anerkannt sind. Denn Freiheit will ja ursprünglich nichts anderes als ihre Verwirklichung, die durch diese Normen ermöglicht wird. Deswegen ist das sittlich und rechtlich Gesollte immer schon das an sich von der Freiheit Gewollte. Sie bleibt also in der Entschiedenheit zu sittlichen und rechtlichen Normen bei sich selber, ist in ihnen nicht fremdbestimmt und von außen geleitet. So ist in der Tat von Willkür unterschiedene Freiheit nur in sittlicher Freiheit gegeben, in der auch die Naturantriebe „aufgehoben“, d. h. ebenso in ihrer bloßen Natürlichkeit negiert wie in ihrer Erhebung zu Inhalten eines humanen, vernünftigen Lebens bewahrt werden. Entsprechend schließt ja auch eine freiheitliche Rechtsordnung nur solche Willkür aus, die unsittlich die Freiheitsrechte anderer verletzen würde, während dem Ausbilden und Verfolgen besonderer Interessen gerade durch die Anerkennung der Freiheit aller Raum gegeben wird. Gleichheit vor dem Gesetz hat nicht Uniformität zur Folge, sondern ermöglicht wachsende Ausbildung der Individualität³⁵.

Auf Grund dieser Bestimmung des Unterschieds von Freiheit und Willkür muß Hegel die These, der Mensch sei von Natur frei, als „einseitig“ ablehnen³⁶. Zwar ist Freiheit die Natur des Menschen im Sinn des Wesens, aber diese seine Natur muß ja noch erst konkret verwirklicht werden. Der Mensch ist daher frei, frei zu werden, Freiheit zu verwirklichen. Freiheit aber ist erst dann konkret verwirklicht, wenn sie nicht mehr bloß die „erste Natur“ des Menschen ist, sondern zu seiner „zweiten Natur“ geworden ist, indem sie Inhalt und Substanz, damit auch Maßstab und Kriterium³⁷ der ethischen und politischen Verfassung seines Lebens und Zusammenlebens geworden ist. Verwirklichte Freiheit ist so stets Resultat der Geschichte. Hegels Freiheitslehre ist aufs engste mit seiner Geschichtsphilosophie verknüpft.

³³ Vgl. z. B. Vernunft in Gesch. 55.

³⁴ VII, § 21, 73.

³⁵ Vgl. Enz. § 539, 416.

³⁶ VII, § 57, 111.

³⁷ Wie Hegel in der Vorrede der Rechtsphilosophie (VII, 24 Anm.) ausdrücklich betont, gelten Recht und Gesetz nicht schon, weil sie faktisch sind. Das Legale ist nicht eo ipso legitim. „Hier also ist ein Widerstreit möglich dessen, was ist, und dessen, was sein soll.“ „Maßstab“ und „Kriterium“ für das, was sittlich gut oder legitimes Recht ist, kann aber nur konkrete, d. h. in sittlichen Institutionen wie Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat verwirklichte Freiheit, und zwar in ihrem geschichtlichen Stand und in den realen, nicht utopischen Möglichkeiten ihrer Weiterbildung sein. Das hat Hegel gegen die Aufklärung geltend gemacht, z. B. XIX, 553: „So sehr die Freiheit in sich konkret ist, so wurde sie doch als unentwickelt in ihrer Abstraktion an die Wirklichkeit gewendet; und Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören.“ Das dürfte auch auf manche abstrakte Forderungen nach „Mündigkeit“ und „Demokratisierung“ der gegenwärtigen „zweiten Aufklärung“ zutreffen.

3. Ansatz und Ziel der Geschichtsphilosophie

Hegels Zuwendung zur Geschichte ist nicht nur durch seine Freiheitslehre motiviert, die den geschichtlich erreichten Stand der Verwirklichung von Freiheit zu bestimmen aufgibt, sondern auch in seiner Erkenntnis der Geschichtlichkeit des geistigen Lebens insgesamt begründet. Philosophische Selbsterkenntnis des geschichtlichen Geistes ist also ohne Erkenntnis seiner Geschichte nicht zu erlangen. Gemäß der somit auch theoretischen Absicht der Geschichtsphilosophie ist ihr Ansatz und ihre Möglichkeit als philosophische Disziplin eigens auszuweisen. Das ist um so dringender, als Hegels Geschichtsphilosophie oft als idealistische, apriorische Konstruktion angesehen wurde und wird. Hegel selbst hatte schon den Vorwurf „apriorischer Erdichtungen“ abgewehrt und erklärt: „Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch-empirisch zu verfahren.“³⁸ Empirisch-historisches Verfahren aber scheint doch nur Historie, nicht Geschichtsphilosophie ergeben zu können. Selbst wenn man die verschiedenen Spezialgeschichten wie Staats- und Verfassungsgeschichte, Sozial-, Geistes- und Religionsgeschichte addiert, scheint man doch nicht zu Geschichtsphilosophie zu kommen. In diesem Sinn wurde vor einiger Zeit für die programmatisch auf dem „additorischen Prinzip“ beruhende Fischer-Weltgeschichte mit der Erklärung geworben: „Die einzelnen Zeitabschnitte haben somit jeden geschichtsphilosophisch ausdeutbaren Nimbus verloren und stellen gewissermaßen wertfreie Informationsblöcke dar.“³⁹

Einer solchen Absicht, historische Fakten wert- und wertungsfrei zu addieren, steht nun Hegels These gegenüber, sich in der Geschichtsphilosophie „an das Wesentliche zu halten“, um statt bloßer Information über Gewesenes „der Vernunft einen Inhalt darzubieten, der nicht einfach auf derselben Linie steht mit dem, was sich überhaupt zugetragen hat“⁴⁰. Naturwissenschaftliche Fakten mögen alle gleich wichtig und Gegenstand wertungsfreier Information sein, aber für die Geschichte gilt nicht dieses Prinzip einer „Demokratie der Fakten“⁴¹. Nicht alles, was geschehen und was sogar bekundet ist, kann ein *historisches* Faktum zu sein beanspruchen. Und zweifellos unterscheiden sich die historischen Ereignisse, gerade wenn wir sie so nehmen, wie sie sind, durch „die Weite und Intensität ihrer Wirkung“⁴² voneinander. Das Entstehen des Christentums etwa ist für unsere Geschichte wesentlicher und wichtiger als das Aufkommen der Orphik, die Französische Revolution, von der Kant sagte: „Ein solches Phänomen vergißt sich nicht mehr“⁴³, wesentlicher und wichtiger als die zweite Teilung Polens. Solche in ihren Auswirkungen und Resultaten noch die Gegenwart bestimmenden,

³⁸ Vernunft in Gesch. 30 f.

³⁹ Prospekt der Fischer-Bücherei vom 4. 2. 65.

⁴⁰ Vernunft in Gesch. 33.

⁴¹ E. v. Kahler, Der Sinn der Geschichte (1964) 14.

⁴² Ebd. 15 f.

⁴³ Kant, Streit der Fakultäten, 7 (Akad.-Ausg.) VII, 88.

epochemachenden Ereignisse sind Gegenstand der Geschichtsphilosophie, die nicht bloß Gewesenes erforschen, sondern unsere geschichtliche Welt verstehen will und daher immer auch zu einer Theorie des gegenwärtigen Zeitalters führt.

Daß Geschichtsphilosophie in solcher Weise gegenüber den von ihr vorausgesetzten historischen Wissenschaften einen ihr eigenen Gegenstandsbereich thematisiert, hat Schiller klassisch formuliert, indem er schreibt: „Aus der ganzen Summe der historischen Begebenheiten hebt der Universalhistoriker diejenigen heraus, welche auf die *heutige* Gestalt der Welt und den Zustand der *jetzt* lebenden Generation einen wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluß gehabt haben.“⁴⁴

Dieser Ansatz der Geschichtsphilosophie ist aber besonders im Blick auf Hegels Philosophie der Weltgeschichte noch um eine wesentliche Bestimmung zu ergänzen. Hegel verzichtet nämlich nicht darauf, eine grundlegende Struktur von Geschichte anzugeben und sie in den Ansatz seiner Geschichtsphilosophie einzubeziehen. Aber auch das ist keine solche apriorische Voraussetzung, die nur in einer ausgeführten Ontologie der Geschichte zu rechtfertigen wäre, sondern die beinahe selbstverständliche Tatsache, daß eigentliche Geschichte *Geschichtsbewußtsein* einschließt. „Geschichte“ – so schreibt Hegel⁴⁵ – „vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl und subjektive Seite und bedeutet ebensowohl die *historia rerum gestarum* als die *res gestae* selbst, ... sowohl die Geschichtserzählung als das Geschehen, die Taten und Begebenheiten selbst.“ Und Hegel sieht in dieser doppelten Bedeutung des Wortes „Geschichte“ – bis heute können wir ja auch von einer Begebenheit sagen: das ist eine schlimme Geschichte – den Hinweis darauf, daß eigentliche Geschichte im Unterschied zur schriftlosen Vorgeschichte, in der es keine bewußt festgehaltenen geschichtlichen Ereignisse gibt, stets „objektive“ und „subjektive Geschichte“ umfaßt⁴⁶, daß es also eigentliche Geschichte nicht ohne Geschichtsbewußtsein gibt. Wie wichtig das Geschichtsbewußtsein für die geschichtlichen Prozesse ist, dürfte unverkennbar sein; denn während das Fehlen eines Geschichtsbewußtseins – etwa im magisch-animistischen Dasein – blindes Ausgeliefertsein an stets reproduzierte Tabus und Gebundenheit an die ungebrochen herrschenden Lebensgewohnheiten besagt, schließt bewußte Geschichtlichkeit die Möglichkeit kritischer Freiheit gegenüber der Überlieferung ein, aus der man sich zwar nie völlig herausreflektieren kann, die jedoch bei einem ausgebildeten Geschichtsbewußtsein kritisch verändert oder auch bewußt übernommen und bewahrt werden kann⁴⁷.

Wenn in solcher Weise das Geschichtsbewußtsein konstitutiv zur Geschichte gehört, dann läßt sich auch unschwer von diesem Geschichtsbewußtsein her ein Sinn der Geschichte, d. h. eine Richtung und eine eindeutig bestimmbare Bedeutung ihres Ganges, aufzeigen. Denn dieses Geschichtsbewußtsein, das für unsere Geschichte maßgeblich

⁴⁴ Schiller, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?: Werke, (hrsg. v. E. von Heller) XIII, 18 (Hervorhebungen von mir).

⁴⁵ Vernunft in Gesch. 164.

⁴⁶ Ebd. 165.

⁴⁷ Vgl. dazu H. Lüthy, Wozu Geschichte? (Zürich 1969) 31 ff.

zuerst die Juden und Griechen ausgebildet haben, wird im Lauf der Geschichte fortschreitend umfassender und differenzierter, umgreift mehr und mehr nicht nur die Geschichte einer Stadt oder eines Volkes, sondern die menschliche Geschichte überhaupt, die Menschheitsgeschichte. Zu diesem Prozeß fortschreitender Erweiterung des Geschichtsbewußtseins gehört auch die Ausbildung der modernen historischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert, so daß heute nicht nur das Naturverhältnis des Menschen, sondern auch in weitem Maß sein Verhältnis zur Geschichte durch Wissenschaften und ihr kollektives Bewußtsein vermittelt ist. Auch das ist Inhalt der vielberedeten Verwissenschaftlichung des menschlichen Lebens und bestätigt die These einer fortschreitenden Erweiterung und Differenzierung des Geschichtsbewußtseins.

Aber einen gleichen Sinn zeigen auch die zunächst isoliert voneinander verlaufenden geschichtlichen Ereignisse und Prozesse. Der fortschreitenden Erweiterung des Geschichtsbewußtseins entspricht eine fortschreitende Erweiterung der handelnden und leidenden Einheiten, die in geschichtlichen Prozessen begriffen sind. Während nämlich anfangs die Städte und Völker wie Athen oder das jüdische Volk in ihrer Geschichte nur mit den benachbarten Städten und Völkern verzahnt waren, haben sich heute die Kreise geschichtlicher Begebenheiten so ausgedehnt, daß die Geschichte eines Staates – man denke an Israel – mit der Geschichte der Großmächte und damit letztlich mit der aller anderen Staaten verbunden ist. Ein möglicher Dritter Weltkrieg mit dem Einsatz von Wasserstoffbomben würde ja das ganze Menschengeschlecht treffen, das in seiner Geschichte derart zu einer global in der One World aufeinander angewiesenen Einheit geworden ist.

Philosophie der Weltgeschichte ist in genau diesem Sinn auf die Gegenwart bezogene Geschichte der Menschheit, nicht der einzelnen Menschen, non singulorum, sondern ihrer Gesamtheit, sed universorum, wie Kant es formuliert hat⁴⁸. Bekanntlich stammt die Möglichkeit, das „totum genus humanum“, wie Augustinus sagte, in seiner Geschichte zu betrachten, aus der christlichen Theologie, deren geglaubte Heilsgeschichte alle Menschen in Schöpfung, Erlösung und Gericht betrifft. Dieses Ursprungs wegen aber Geschichtsphilosophie, die lediglich säkularisiertes Derivat des christlichen Glaubens sei, verwerfen heißt völlig übersehen, daß es inzwischen Ereignisse und Fakten gibt, die wenigstens in ihren Auswirkungen die gesamte Menschheit in ihrer geschichtlichen Existenz betreffen. Daß aber die so verstandene Geschichte des Menschengeschlechts ihre Achse in Europa und in der europäischen Geschichte hat, braucht heute, wo die Erde zunehmend europäisiert wird – inzwischen ja auch schon der Mond –, kaum noch eigens gegen Kulturkreislauftheorien à la Spengler betont zu werden. Dann aber läßt schon die allgemeine Bestimmung der Struktur der Geschichte als Einheit von geschichtlicher Begebenheit und Geschichtsbewußtsein auch einen Sinn der Geschichte erkennen, der in der fortschreitenden Erweiterung und Differenzierung des Geschichtsbewußtseins und in dem Fortschritt von partikulären Geschichten ein-

⁴⁸ Kant, ebd., a. a. O. 87.

zelter Stadtstaaten und Völker zur alle Menschen real und empirisch umfassenden Weltgeschichte liegt.

Hegel hat schon vor Marx, der auf Grund der wirtschaftlichen Verflechtung der entferntesten Länder in der modernen Industriegesellschaft „die Umwandlung der Geschichte in Weltgeschichte“ als ein empirisch nachweisbares Faktum herausgestellt hat⁴⁹, im gleichen Sinn im Aufkommen der von ihm so genannten „bürgerlichen Gesellschaft“ ein im strikten Wortsinn weltgeschichtliches, das Menschengeschlecht betreffendes Ereignis gesehen. Denn die moderne Arbeits- und Industriegesellschaft, durch technische Nutzung der Natur in zunehmender Arbeitsteiligkeit charakterisiert, verbindet und vergesellschaftet in wachsendem Maß die Menschen miteinander, wie es die aus ihr notwendig erfolgende Kolonisation beweist, die aber nach Hegel „zur Emanzipation aus diesem Zustande“ führen wird⁵⁰; und so zeigt sich die bürgerliche Gesellschaft als die „potentielle Weltgesellschaft“.

Joachim Ritter hat in seinen Hegel-Interpretationen die Ausbildung der modernen Industriegesellschaft als den Angelpunkt der Geschichtsphilosophie Hegels aufgewiesen und zugleich maßgeblich bestimmt, worin des näheren und inhaltlich ihre weltgeschichtliche Bedeutung liegt⁵¹. Das wird aus dem in einer Philosophie der Geschichte ja naheliegenden Vergleich der bürgerlichen Gesellschaft mit der Feudalgesellschaft oder der – mit Marx zu reden – „Sklavenhaltergesellschaft“ der Antike deutlich: Indem nämlich die moderne Arbeitsgesellschaft die vordem stets auch privat-persönlich begründeten Arbeitsverhältnisse versachlicht, tritt an die Stelle persönlicher Bindung ein rechtlicher Vertrag über die auf Zeit veräußerten Arbeitsleistungen. Damit aber gibt es in ihr prinzipiell keinen Sklaven, Lehnsmann, Hörigen oder Leibeigenen mehr, vielmehr ist jeder Mensch als Rechtssubjekt und somit als Person anerkannt, die Eigentum erwerben und über es verfügen kann. Mit dem Recht auf Eigentum, ohne das eine selbständige Gestaltung des persönlichen Lebens nicht möglich ist und das Hegel daher „das erste Dasein der Freiheit“ nennt⁵², wird aber ein grundlegendes Menschenrecht verwirklicht, wie es die Artikel 2 und 17 der „Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen“ erklären⁵³.

Zugleich und zum anderen konstituiert sich die moderne Industriegesellschaft in ihrer Beschränkung auf die in technischer Nutzung der Natur bestehende Arbeitswelt als offene Gesellschaft, in der die geschichtlichen Mächte des Herkommens wie Ethos, Brauch und Religion der privaten Sphäre der Subjektivität anheimgegeben werden. Das kann exemplarisch daran deutlich werden, daß die Arbeit nicht mehr in Haus und Familie, dem Ort der geschichtlichen Bindungen, verrichtet wird. So bringt die

⁴⁹ Marx-Engels, Die deutsche Ideologie I, 2: Werke (Ostberlin 1956 ff.) III, 45 f.

⁵⁰ VII, § 248, Z. 322.

⁵¹ J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, 222, jetzt in: Metaphysik und Politik (1969).

⁵² VII, § 45, 99.

⁵³ Vgl. insgesamt (auch zu folgendem) J. Ritter, Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ §§ 34 bis 81, a. a. O. 256–280.

bürgerliche Gesellschaft gegenüber dem Mittelalter, in dem „christliche Religion, politisches, bürgerliches und Privatleben in ihrer Identität gewesen“ sind⁵⁴, deren „Differenz und Entzweiung“⁵⁵.

Aber diese Emanzipation aus der gesellschaftlichen und politischen Organisationsform der Herkunftsgeschichte bedeutet nicht, obwohl sie das Ende der sozusagen „öffentlichen“ Religion und Sittlichkeit besagt, schlechthin das Ende und die Zerstörung der geschichtlichen sittlichen Mächte. Denn da in der offenen Gesellschaft Sittlichkeit und Religion Privatsache werden, liegt in der genannten Emanzipation das unbedingt Affirmative einer zuvor nicht möglichen Ausbildung der Subjektivität, die frei die überkommene sittliche und religiöse Substanz bewahren kann. Zwar bietet die bürgerliche Gesellschaft „das Schauspiel . . . des Elends und des . . . physischen und sittlichen Verderbens dar“⁵⁶, zumal sie, allein ihrem Prinzip überlassen, zur „Anhäufung der Reichtümer“ auf der einen Seite und zur „Erzeugung des Pöbels“ auf der anderen führt⁵⁷, aber es gibt nach Hegel auch in der durch die Emanzipation bestimmten geschichtlichen Gegenwart entgegen ihrer Denunzierung als unvernünftig und unsittlich die nun in der Subjektivität verankerte „Wirklichkeit der sittlichen Idee“⁵⁸. Als solche Verwirklichung vernünftiger Sittlichkeit und Freiheit, als „System der sittlichen Welt“⁵⁹ hat Hegel den sich in seiner Zeit unter der Bedingung der bürgerlichen Gesellschaft formierenden modernen freiheitlichen Rechtsstaat verstanden, der, die Menschenrechte garantierend, allein der bürgerlichen Gesellschaft Bestand verleiht. In seiner Zeit entstand der moderne Staat – man denke an das Preußische Landrecht von 1794, an Napoleons Gesetzgebung und sein Edikt über die Kultusfreiheit oder daran, daß sich in Deutschland ab 1816 die Länder Verfassungen im Sinn der konstitutionellen Monarchie geben –, und mit ihm wurden erstmals in der Geschichte die grundsätzlich für alle Menschen geltenden Menschenrechte öffentlich anerkannt und für die Staatsbürger verwirklicht. Tatsächlich wurde dann ja auch Idee und Gehalt dieses Staats zu einem der wichtigsten Exportartikel Europas⁶⁰, so daß der in Europa entstandene Staat heute zusammen mit der industriellen Arbeitsgesellschaft über die ganze Erde verbreitet ist – einschließlich der überall wenigstens verbalen staatlichen Anerkennung der Menschenrechte.

Sofern nun die moderne Industriegesellschaft als offene Gesellschaft den einzelnen aus den gesellschaftlich verpflichtenden Bindungen des Herkommens freisetzt und der moderne Staat der so freigesetzten Subjektivität die Freiheitsrechte garantiert, ist ein

⁵⁴ Einl. Gesch. Phil. 40.

⁵⁵ VII, § 33, 85 und § 185, Z. 262.

⁵⁶ VII, § 185, 265.

⁵⁷ VII, § 243 f.

⁵⁸ VII, § 257.

⁵⁹ Vgl. außer VII, §§ 257 ff., 328 ff. die Zusammenfassung in Vernunft in Gesch. 110 ff.

⁶⁰ Vgl. Golo Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (1958), 15.

in keiner der bisherigen Gesellschaftsformen dagewesener Stand des Freiheitsbewußtseins erreicht.

Wer diese im einzelnen historisch genauer zu verfolgende Entwicklungslinie sieht, wird sich Hegels These nicht verschließen können, der erkennbare Sinn der uns bestimmenden bisherigen Geschichte liege „im Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“. Hegel hat die Augen nicht verschlossen vor dem Schauspiel des Unglücks, des Unverstands und Untergangs, das die Weltgeschichte bietet; aber da er sie als Philosoph auch in ihren allgemeinsten und über alles Partikuläre hinausgehenden Bestimmungen ansah, zeigte sich solchem vernünftigen Hinsehen auch ein vernünftiger Sinn der Menschheitsgeschichte⁶¹.

In diesen ihren Grundbestimmungen – vom Problem des Fortschritts der ja auch zur Menschheitsgeschichte, nicht lediglich zur Geschichte einzelner Völker gehörenden Philosophie muß hier abgesehen werden – scheint Hegels Geschichtsphilosophie nun keineswegs überholt zu sein. Zwar haben sich Gesellschaft und Staat gewandelt: Die Gesellschaft hat ihre „ungeheueren Macht“, von der schon Hegel sprach, noch vergrößert, sie „reißt den Menschen an sich“ – auch durch die Erzeugung immer neuer Bedürfnisse und durch deren oft manipulierte Befriedigung – und „fordert von ihm, . . . daß er alles durch sie sei und vermittels ihrer tue“⁶². Der Staat, in der repräsentativen Demokratie enger als zuvor mit der Gesellschaft verflochten, ist vom bloßen „Gesetzgebungsstaat“ zu einem Staat der „Daseinsvorsorge“ geworden. Aber hat er aufgehört, durch seine das Leben aller Bürger bestimmende Verfassung konkrete Freiheit zu ermöglichen?

Wer in diesem Staat lebend seine Freiheit darin befriedigt findet – „und deren sind viele, ja mehr als es meinen und wissen, denn im Grunde sind es alle“, so hatte Hegel erklärt⁶³, und ähnlich mag es auch heute noch stehen, zumal bekanntlich manche in der Jugend ihre Freiheit eben darin befriedigt finden, ihre vermeintliche Unfreiheit proklamieren zu können –, der muß den Staat aber auch mit Hegel als „sittliches Universum“⁶⁴ anerkennen. Denn die Freiheit ermöglichenden staatlichen Gesetze herrschen im Staat ja nicht wie die physikalischen Gesetze in der Natur. Die Bürger machen sie herrschen, indem sie diese frei als gerecht und notwendig anerkennen⁶⁵. Anderenfalls herrschte nicht Freiheit, sondern Polizeigewalt. Daher trägt und erhält ein Ethos der Anerkennung der Freiheitsrechte aller den freiheitlichen Staat, der, indem er das Private der Gesinnung aber gerade freigibt, damit von Voraussetzungen lebt, die seine Gesetze nicht unmittelbar setzen und erzwingen können.

„An diesem Widerspruch“, daß der freiheitliche Staat das freigeben muß, was Bedingung seines Bestands ist, „und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben ist es,

⁶¹ Vgl. Vernunft in Gesch. 31.

⁶² VII, § 238, Z. 315.

⁶³ VII, 25.

⁶⁴ VII, 35.

⁶⁵ Vgl. Phil. Rel. I, 1, 310.

daß unsere Zeit leidet“, schreibt Hegel 1831⁶⁶, und man läuft kaum Gefahr, allzu Selbstverständliches zu sagen, wenn man es heute wiederholt. Die Bewahrung der den Staat tragenden sittlichen Substanz ist also vom Staat selber nicht unmittelbar zu leisten, muß aber auch deshalb das Interesse aller sein, weil weitere Fortschritte in der Verwirklichung der Freiheit nur möglich sind, wenn der erreichte Freiheitsstand, der ja auch bei der bleibenden Freiheit zu Recht und Unrecht wieder verlorengehen kann, zunächst bewahrt wird. Denn Fortschritte sind nur als Fortführungen vernünftiger Traditionen möglich. Ein Umsturz einer freiheitlichen Verfassung wäre daher Regression. Hegel hat das ausdrücklich betont mit der Erklärung, nach Einrichtung eines staatsrechtlichen Zustands sei das, was noch an Freiheitsrechten vermißt werden könnte, solcher Verfassung nicht entgegen, sondern nur als Zusätze und entwickeltere Bestimmungen möglich⁶⁷.

So sehr nun Philosophie auch nach Hegel eine kritische Funktion gegenüber dem erreichten Freiheitsstand hat, da Freiheit, „aber nicht als Freiheit dieses besonderen Subjekts, sondern als Freiheit des Menschen überhaupt“⁶⁸, die Arbeit daran fordert, daß niemandem, keiner Gruppe und keinem Volk mehr die ohnehin auch weiter zu entwickelnden Freiheitsrechte und deren Erfüllung vorenthalten werden, so obliegt ihr doch auch die gewiß nicht minder wichtige Sorge für die Erhaltung der für die Verwirklichung von Freiheit konstitutiven sittlichen Substanz⁶⁹.

Hegel war davon überzeugt, daß die Philosophie zur Bewahrung des Ethos der Humanität beiträgt, indem sie es in seiner Vernünftigkeit und als das bewußt macht, was wir alle eigentlich wollen; aber er sieht doch auch die beschränkte Wirkungsmöglichkeit der Philosophie. Selbst wenn sie in den zu ihr gehörenden Kontroversen die Vernünftigkeit des vorgegebenen Ethos überzeugend darlegen könnte, bliebe ihre Wirkung beschränkt. Alle Bürger können vorerst nicht Philosophen sein. Auch deshalb erklärt Hegel: „Der Staat beruht . . . auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen.“⁷⁰ So gehören nach Hegel schließlich auch „das innerlich Religiöse und das

⁶⁶ Ebd. 311. Vgl. zur Freigabe der Gesinnung und der Moralität durch die Rechtsgesetze, die „zwingen“ können, die schöne Zusammenfassung in Weltgesch. II, 301. – Zur Frage, ob unser Staat und d. h. nach Hegel das in Sitten, Institutionen und Gesetzen verfaßte Leben seiner Bürger noch „sittliches Universum“ sei, kann auf H. Marcuses These verwiesen werden, durch „Untüchtigkeit, . . . Versagen der Pflichterfüllung, Fahrlässigkeit und Gleichgültigkeit“, also durch Schwächung seiner sittlichen Basis den Bau des spät-kapitalistischen Staats zum Einsturz zu bringen. Das dürfte zeigen, daß er immer noch eine sittliche Größe ist. Vgl. zu Marcuse R. Maurer, Der angewandte Heidegger. Herbert Marcuse und das akademische Proletariat, in: Philos. Jb. (1970) 238–259.

⁶⁷ Verhandlungen in der Versammlung der Landstände . . . (Hegel, Politische Schriften, hrsg. v. J. Habermas, 1966, 149). – Vgl. zum Problem O. Marquard, Hegel und das Sollen, in: Philos. Jb. 72 (1964) 103–119. Weil „Emanzipation“ aus schon vernünftiger Geschichte Regression wäre, kommt es, sofern die Geschichte schon freiheitlich und vernünftig ist, statt auf Emanzipation aus ihr darauf an, in sie hineinzukommen, um sie frei übernehmen, bewahren und fortführen zu können.

⁶⁸ XIX, 255.

⁶⁹ Vgl. zur konservativen Aufgabe der Philosophie und zu ihrer kritischen Funktion nach Hegel H. F. Fulda, Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts (1968).

⁷⁰ Enz. § 552, 432.

Politische in der Freiheit zusammen; Freiheit verliert ihren Grund, wo sie einander entgegengesetzt und voneinander getrennt werden“⁷¹. Wenn Hegel in solcher Weise staatliche und rechtliche Freiheit mit Sittlichkeit *und* Religion verknüpft, dann fragt es sich, in welcher Weise und unter welchen Bedingungen die Religion, für Hegel das Christentum, zur konkreten Verwirklichung von Freiheit gehört.

4. Rechtfertigende und kathartische Religionskritik

Philosophie ist in ihrer Geschichte fast durchweg auch Religionskritik gewesen. Sie hat dabei die Religion entweder als Aberglauben und Wahn entlarven und destruieren oder sie aber rechtfertigen und von ihr beigemischten falschen Vorstellungen reinigen wollen. Hegels Religionsphilosophie gibt eine philosophische Geschichte der Religionen, ist aber vor allem der Intention nach eine solche rechtfertigende kathartische Religionskritik des Christentums.

Auch das Christentum bedarf nämlich nach Hegel einer weitgehenden Kritik. Zu einem wesentlichen Teil hat es sie zwar schon selbst geleistet, und zwar in der Reformation als einer Selbstkritik des Christentums. Hegel bekräftigt und vertieft diese Kritik an der Alten Kirche, welche „die Individuen wie Kinder geleitet habe“, indem sie, verbindlich erklärend, was sittlich gut, erlaubt oder verboten ist, „die Stelle des Gewissens vertritt“⁷². Diesen Anspruch der Kirche, nicht lediglich religiöse Dogmen, sondern sittliche Rechte und Pflichten wie – um heutige Beispiele zu nennen – Mittel der Empfängnisverhütung und Wehrdienstpflicht oder -verweigerung verbindlich festlegen zu können, hält Hegel für ruinös. Denn wenn die menschliche Freiheit, mit der Sittlichkeit gegeben ist und aus der alle sittlichen Gebote entstammen, als Prinzip und Inbegriff der Sittlichkeit nicht anerkannt wird – „ihre Zurechnungsfähigkeit ist aber nicht zu entfernen“, bemerkt Hegel⁷³ –, dann wird doch um religiöser Autorität willen die natürliche Sittlichkeit in ihrer Eigenständigkeit und Autonomie abgelehnt, damit aber auch ein notwendiges Fundament der Religion selber; denn eigenständige Sittlichkeit ist die Voraussetzung und Bedingung dafür, daß religiöser Glaubensgehorsam in sittlicher Freiheit und verantwortlich vollzogen werden kann. Angesichts des Anspruchs der Kirche, auch Fragen der natürlichen Sittlichkeit gewissensbindend entscheiden zu können, glaubte Hegel sagen zu können: „Die katholische Religion anerkennt die Sittlichkeit nicht als an sich seiend, als substantiell.“⁷⁴

⁷¹ J. Ritter, Hegel und die Reformation, a. a. O. 311.

⁷² Weltgesch. IV, 827 und Enz. § 552, 433.

⁷³ XIX, 257.

⁷⁴ Vernunft in Gesch. 123. Vgl. zu „Hegels Deutung der Reformation“ meinen gleichlautenden Aufsatz in: Akten des III. Internationalen Hegel-Kongresses (Lille 1969) 239 ff. und zum Verhältnis von Sittlichkeit und Religion „Der Mensch: Natur oder Geschichte?“ in: Naturgesetz und christliche Ethik, hrsg. v. F. Henrich (1970) 11–47.

Nicht minder wichtig und scharf ist freilich die Kritik, die Hegel gegen zentrale christliche Lehren wegen ihrer Immoralität richtet. Als unmoralisch erscheint ihm etwa „der Satz von der Verdorbenheit nicht nur der Menschen, sondern der menschlichen Natur“, die Leugnung „der praktischen Freiheit . . . , das Gute als solches anerkennen“ oder „ihm Übergewicht über die Sinnlichkeit geben“ zu können⁷⁵. Es läuft nach Hegel auch auf dasselbe hinaus, wenn „nach der christlichen Religion“ im Sinn der These: *extra ecclesiam nulla salus* „der Glaube an Christum die oberste Bedingung der Seligkeit ist“, nicht aber „Moralität als diese oberste Bedingung“ anerkannt wird⁷⁶. So schließt die derart verstandene Lehre von der Heilsnotwendigkeit des positiven Glaubens die Doktrin ein, mit der zur Moralität bestimmten menschlichen Freiheit sei es letztlich und im Grund – d. h. vor Gott – nichts. Damit wird die Freiheit und ihre Würde gelehnet.

Nach Hegel hat die Philosophie an solchen Lehren Kritik zu üben und die Religion von ihnen zu reinigen, weil ihnen ein erschreckend falscher Gottesbegriff zugrunde liegt. Wenn nämlich Heil oder Unheil nicht von der menschlichen Freiheit, sondern vom unerforschlichen Ratschluß Gottes abhängt, dann „hebt man das moralische Verhältnis der Gottheit zur Welt und damit den Begriff der Gerechtigkeit Gottes auf“, dann leugnet man, „daß die moralischen Eigenschaften Gottes in irgendeinem Grade für uns erkennbar seien, daß wir uns irgendeinen Begriff von seiner moralischen Natur machen können“⁷⁷.

Aber, so sagt man heute, Gott unseren Begriffen von Recht und Unrecht unterwerfen, heißt doch einen vergrößerten Menschen aus ihm machen. Aber macht man anderenfalls nicht aus ihm einen vergrößerten Unmenschen? Wäre Gott wirklich der ganz andere, dessen Gerechtigkeit in keiner Weise zu erkennen ist, dann könnte man aber offensichtlich auch nicht mehr Gott und Teufel unterscheiden, könnte also überhaupt nicht mehr sinnvoll von Gott sprechen.

Auch unter dem Eindruck solcher Kritik hatte sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts die ehemalige protestantische Orthodoxie fast völlig aufgelöst. Der Neuprotestantismus entstand als eine philosophische Bildungsreligion, und die Theologie zog sich, wie Hegel bemerkt, aufs Gelehrt-Historische oder aufs Gefühlvoll-Praktische zurück⁷⁸, was eine gewisse Parallele in der heutigen Situation hat.

Wenn nun, wie es im theologischen Rationalismus damals geschah, zu Weihnachten über die Nützlichkeit der Stalldüngung gepredigt wird, wenn, wie man es heute hören kann, in den Kirchen von Jesus dem Nonkonformisten und Demokraten die Rede ist, dann mag dadurch nicht wie durch die Lehre von der Verderbtheit der menschlichen Natur die Menschenwürde verletzt werden; aber kann der Mensch dadurch zur Gott-

⁷⁵ Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl (1907) 63 f. (Abk. Nohl).

⁷⁶ Ebd. 62 und 64.

⁷⁷ Ebd. 65. Hegel fügt hinzu, daß das Interesse an (universaler) Gerechtigkeit mit dem Interesse an der Existenz Gottes zusammenfällt.

⁷⁸ Vgl. z. B. *Enz.* 10 ff. und *Phil. Rel.* I, 1, 35–62, bes. 36 und 47 f.

heit emporgehoben werden? Gegenüber einer solchen von allem dogmatischen Inhalt entleerten Theologie war Hegels Philosophie christlicher.

Denn gegen die Behauptung der Unerkennbarkeit des Unendlichen, da wir nur Endliches zu erfassen vermöchten, stellt Hegel die These: „Es ist eine Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der Wirklichkeit und Gegenwart des Unendlichen enthält.“⁷⁹ Das wahrhaft Unendliche aber schließt das Endliche nicht aus, sondern ein. Und da auch die menschliche Freiheit etwas Absolutes und Unendliches ist⁸⁰, kann der Mensch nicht in völliger Trennung von Gott und in seinem Wesen ihm völlig fremd sein. Das Verhältnis von Gott und Mensch darf daher nicht jüdisch als das von Herr und Knecht gedacht, sondern muß christlich als das von Vater und Sohn verstanden werden: „der Mensch (als Sohn) nicht unabhängig (von Gott als dem Vater) und auf sich bestehend, er ist nur, sofern er entgegengesetzt ist.“⁸¹ Wer diese Absolutheit und Göttlichkeit des Menschen nicht anerkennt, wer, wie Hegel erklärt, „nicht glauben kann, daß Gott in Jesu war, daß er im Menschen wohne, der verachtet die Menschen“⁸².

Damit wird nun dem Menschen, und zwar jedem Menschen, unendlicher Wert zugesprochen: „Die einzelne Subjektivität hat“ – das besagt „die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele“ – „eine unendliche ewige Bestimmung.“⁸³ Der Mensch ist Zweck an sich und darf nicht als Mittel vernutzt werden, der gegenwärtige Mensch darf nicht der Menschheit der Zukunft geopfert werden. So liegt in diesem Grundgedanken des Christentums nach Hegel „die Möglichkeit, die Wurzel wahrhaft allgemeinen Rechtes, der Verwirklichung der Freiheit“⁸⁴. Hegel bejaht aber die Grundwahrheiten des Christentums nicht pragmatisch wegen ihrer Bedeutung für Freiheit und Staat, sondern weil sie von der Philosophie in ihrer Wahrheit erkannt und eingesehen werden. So ist es nach Hegel „nicht allein, aber doch vornehmlich die Philosophie . . . , die jetzt wesentlich orthodox ist; die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt“⁸⁵.

Das so in seiner Wahrheit gerechtfertigte Christentum, sofern es auch von allen falschen Vorstellungen besonders über die geschichtlich ja von ihm selber bewußtgemachte Freiheit gereinigt ist, muß nun in seiner bleibenden Wahrheit, die allgemein in den religiösen Vorstellungen und Symbolen zugänglich ist, als die stärkste jener geschichtlichen sittlichen Mächte angesehen werden, die in Bildung und Erziehung den zunächst natürlichen eigensüchtigen Willen zum sittlichen und freien Willen werden lassen; denn Religion setzt Sittlichkeit nicht nur voraus, sondern beschließt sie auch

⁷⁹ VI, 46 f.

⁸⁰ Vgl. VII, § 22, 73 f.

⁸¹ Nohl, 391 (Hervorhebung von mir).

⁸² Ebd.

⁸³ Phil. Rel. II, 2, 178.

⁸⁴ Ebd. 178 f.

⁸⁵ Ebd. II, 2, 26.

notwendig in sich und bestärkt sie, indem sie durch die durchaus richtig zu interpretierende Vorstellung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote und durch die religiöse Gewißheit, „von Gott in Gnaden aufgenommen“ und „mit Gott vereint zu sein“⁸⁶, „die Triebfedern der Sittlichkeit verstärkt“⁸⁷. Weil aber in Freiheit begründete Sittlichkeit nicht nur privat sein kann, sondern ebenso Verantwortung für Gesellschaft und Staat trägt, liegt in der Bewahrung und Vermehrung der sittlichen Substanz – und gerade nicht im unmittelbar politischen Handeln religiöser Gruppen oder Institutionen – die politische Bedeutung der christlichen Religion, deren Frucht ja Freiheit sein soll.

5. Kritischer Ausblick: Wahrheit und Freiheit

Schon dieser Einblick in Hegels Religionsphilosophie mit ihrer Lehre von der dialektischen Einheit von Gott und Mensch dürfte die Frage wecken, ob Gott in gleicher Weise in Jesus und in allen anderen Menschen ist. Unterscheidet sich Christus nicht dadurch von uns, daß er der eingeborene natürliche Sohn Gottes von Ewigkeit her ist, die „Gottgeburt“ der Menschen zu Kindern Gottes aber aus Gnade in einer geschichtlichen Wiedergeburt geschieht? Nicht zuletzt an dieser Frage schied sich die Hegelsche „Linke“ (vor allem D. F. Strauss) von der „Rechten“ (z. B. Ph. K. Marheineke)⁸⁸; und eben dieses Problem des Verhältnisses von historischer Faktizität und Wesensstruktur in Jesus Christus, das um des Begreifens unserer Geschichte willen zu klären ist, bildet auch einen zentralen Punkt der gegenwärtigen theologischen Hegel-Diskussion⁸⁹.

Hier kann nur noch auf die Bedeutung einer Bemühung um solche spekulative oder dogmatische Probleme hingewiesen werden. Es geht dabei ja im Grund um die Frage nach der Wahrheit des Christentums, das uns durch unsere Geschichte, durch Kunst und Literatur, durch unser Ethos, durch die wirkungsgeschichtliche Verflechtung von Philosophie und christlicher Theologie oder auch durch die Beibehaltung von „christlichen“ Sonn- und Feiertagen in der emanzipierten Arbeitswelt nachhaltig bestimmt. Besonders mit dem Ethos der Anerkennung der Freiheit und der unantastbaren Würde eines jeden Menschen hat man sich so sehr christliches Erbe zu eigen gemacht, daß man hier mit dem Hegel-Schüler K. Rosenkranz vom „verborgenen Christentum“, mit P. Tillich von einer „unausdrücklichen Kirche“ oder mit K. Rahner von „anonymen Christen“ sprechen kann⁹⁰, wenn auch christliche Nächstenliebe noch

⁸⁶ Rel. Phil. I, 1, 69.

⁸⁷ Nohl, 5 und 61.

⁸⁸ Vgl. dazu W. Kern, „Eine Wirklinie Hegels in deutscher Theologie: Christuserlebnis und Gesamtmenschheit“, in: ZKTh 93 (1971) 1–28.

⁸⁹ Vgl. dazu P. Henrici, Hegel und die Theologie. Ein kritischer Bericht, in: Gregorianum 48 (1967) 706–746.

⁹⁰ Vgl. dazu W. Kern, a. a. O., 16.

mehr fordert als Respekt vor der Freiheit des anderen. Aber wenigstens prinzipiell bejaht man doch auch solche Nächstenliebe, die zu üben ja auch keineswegs Privileg der Christen ist.

Wenn wir geschichtlich derart im Christentum stehen, daß wir seine praktische Lehre wenigstens in ihrem Grundbestand immer schon akzeptiert und anerkannt haben, dann dürfte uns die Frage nach seiner Wahrheit insgesamt nicht gleichgültig sein. Wer nämlich seine christliche Herkunftsgeschichte bloß aus Gewohnheit oder aus Bequemlichkeit bejaht oder ablehnt, steht unfrei in der ihn bestimmenden Geschichte. Nur dann haben wir ja ein freies Verhältnis zu unserer Geschichte und werden von ihr nicht willkürlich beherrscht, wenn wir sie in Orientierung an der Wahrheit und so aus Überzeugung übernehmen oder verwerfen, da „Wahrheit . . . etwas Freies ist, das wir weder beherrschen, noch von ihr beherrscht werden“⁹¹. So gilt das auch von Hegel übernommene Bibelwort: „Die Wahrheit macht frei“⁹²; wo Wahrheit, da Freiheit und umgekehrt.

Nach dem traditionellen Selbstverständnis des Christentums bewahrheitet es sich freilich primär in der ihm eigenen Praxis, im Vollzug des Glaubens in der Tiefe der Subjektivität als einem „Tun“ der geoffenbarten Wahrheit; aber in unserer geschichtlichen Welt, die, wie durch Freiheit, so durch das Prinzip Vernunft bestimmt ist, bedarf auch das private Verhalten der Subjektivität einer es rechtfertigenden Theorie, wenn es nicht auf arbiträrer, unvernünftiger Dezision beruhen, sondern als geschichtlich allgemeine, wahrhaft menschliche Möglichkeit anerkannt bleiben soll. Von Hegel her aber ist die Aufgabe gestellt, nicht nur die Möglichkeit eines in seinen Inhalten schlechthin übervernünftig bleibenden Glaubens, sondern die Vernünftigkeit der grundlegenden Glaubenslehren darzulegen, was ja keineswegs die Aufhebung *aller* religiösen Vorstellungen und Symbole in rationale Begriffe zu besagen braucht.

Zwar ist die gegenwärtige Theologie für diese Aufgabe gewiß nicht blind, aber sofern sie statt einer Antwort auf die Frage nach der Wahrheit des Christentums nur Gelehrt-Historisches oder Gesellschaftskritik anbietet, aktualisiert sie doch wieder Hegels Erklärung: „Und wenn die Theologie selbst es ist, die zu dieser Verzweiflung gekommen ist, dann muß man sich eben in die Philosophie flüchten.“⁹³

Ist die gegenwärtige Philosophie dafür gerüstet und zur Übernahme dieser Aufgabe bereit? Wer die religionsphilosophischen Diskussionen der Hegel-Tagungen dieses Jubiläumsjahrs verfolgt hat, die kaum weniger Interesse fanden als Hegels politische Philosophie, wird diese Frage nicht rundweg verneinen können. Sofern aber metaphysische Religionsphilosophie die christliche Religion vernünftig zu rechtfertigen vermag, trägt sie mit der im Verfolgen und Erlangen philosophischer Wahrheit gelegenen Freiheit zugleich zur Verwirklichung christlicher Freiheit bei.

⁹¹ Nohl, 254.

⁹² X, § 382, Z, 31.

⁹³ Vernunft in Gesch. 42.