

Hubertus Busche

Das Leben der Lebendigen

Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten

Meiner

HEGEL-STUDIEN

herausgegeben von
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 31

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

DAS LEBEN DER LEBENDIGEN

HEGELS POLITISCH-RELIGIÖSE BEGRÜNDUNG DER
PHILOSOPHIE FREIER VERBUNDENHEIT IN SEINEN
FRÜHEN MANUSKRIPTE

von
Hubertus Busche

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der ersten Auflage von 1987, erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2915-1

ISBN eBook: 978-3-7873-2925-0

ISSN 0440-5927

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

**Meinen Eltern
in Dankbarkeit**

VORBEMERKUNG

Hegels frühe Manuskripte sind philologisch noch nicht zufriedenstellend ediert. Die Bände 1 bis 3 der Historisch-Kritischen Ausgabe der *Gesammelten Werke*, die diese Texte enthalten, liegen noch nicht vor. Beim Felix-Meiner-Verlag, Hamburg, möchte ich mich daher für die freundliche Überlassung der Umbruch-Abzüge des ersten Bandes dieser Edition bedanken, nach dem nun *Hegels Stuttgarter, Tübinger und Berner Schriften* zitiert werden können. Insbesondere dem Herausgeber dieses Bandes, Herrn Prof. Dr. Friedhelm Nicolin, sei für seine hilfsbereite Vermittlung und seine zahlreichen Beratungsgespräche freundlich gedankt. Da die Bearbeitung des zweiten Bandes der *Gesammelten Werke* noch nicht hinreichend fortgeschritten ist, müssen *Hegels Frankfurter Texte* noch zitiert werden nach der Ausgabe der *Theologischen Jugendschriften* durch Herman Nohl. Der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin, danke ich für die Genehmigung, Photographien von Hegels Frankfurter Manuskripten (Hegel-Nachlaß Bd 11) beim Bochumer Hegel-Archiv benutzen und zitieren zu dürfen. Die Kopien ermöglichten es mir, den von Nohl präsentierten Text zu überprüfen und gegebenenfalls Korrekturen und Ergänzungen (insbesondere die Kennzeichnung der ersten und zweiten Fassung vom *Geist des Christentums*) vorzunehmen, die in Fußnoten bzw. in der Zitierklammer vermerkt sind.

Für die Vermittlung fruchtbar unterschiedlicher Methoden, Hegel zu lesen, danke ich meinen Lehrern, Herrn Prof. Dr. Peter Baumanns und Herrn Prof. Dr. Gerhart Schmidt, der diese Arbeit mit sachkritischer Geduld gefördert und betreut hat. Sie wurde im Wintersemester 1984/85 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig verändert.

Für die Aufnahme der Arbeit in die Beihefte der *Hegel-Studien* danke ich schließlich den Herausgebern, Herrn Prof. Dr. Friedhelm Nicolin und Herrn Prof. Dr. Otto Pöggeler.

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung

Das politische Motiv von Hegels Religionssuche	13
--	----

Erster Teil

DISSOZIIERTE KRÄFTE

Hegels Grunderfahrung vom Tod des öffentlichen Lebens und die Suche nach dem lebendigmachenden Geist	19
--	----

A. Bilder unmittelbarer Lebendigkeit – Die Einheit von Selbsttätigkeit und Hingabe, Freiheit und Verbundenheit in der wohlorganisierten Bedürfniswelt der Griechen	19
--	----

B. Der Lebendigkeitsverlust der gealterten Welt – Abspaltung der Theorie vom Handlungszusammenhang	30
--	----

1. Die „toten Zeichen kalter Buchgelehrsamkeit“ und das „tote Meer moralischen Geschwätzes“ – Zur Fetischisierung von Aufklärung und Moral	31
--	----

2. Die „Scheidewand zwischen Leben und Lehre“ – Von der Religions- und Lebensfeindlichkeit der Theologie	37
--	----

C. Hegels Programm einer Volksreligion zwischen nationaler Popular-Propädeutik des Vernunftglaubens und experimentellem Fragen nach den Bedingungen einer vernünftigen, politischen Religion der Moderne	44
--	----

1. Religiöser Gemeingeist als belebendes Prinzip sittlichen Handelns	45
--	----

2. Die Vernunftlosigkeit religiöser Belebung und die Leblosigkeit reiner Vernunft	64
---	----

Zweiter Teil

HISTORIOGRAPHIE DES ENTEIGNETEN LEBENS

Hegels Studium des geschichtlichen Funktionswandels der Religion	77
A. Das Schicksal der sich dissoziierenden Allgemeinheit	78
1. Sozialität und Individualität – Die Entzweiung des ursprünglich einmütigen Volksgeistes	78
2. Die Unvereinbarkeit christlicher Religion mit dem Geist öffentlicher Verlebendigung	82
a) Die Entwertung freier Selbsttätigkeit in der christlichen Lehre	84
b) Die öffentliche Tugend des Sokrates und die Privatmoral Jesu	88
3. Der Verfall des republikanischen Lebenskreises – Hingabe an die republikanische Idee als Befriedigung in wahrer Arbeit, positive Religion und Privatismus als Ersatzbefriedigung politisch-moralischer Ohnmacht	94
B. Das Paradigma gescheiterter Verlebendigung	101
1. Das „Leben Jesu“ als Geschichte von der exemplarischen Verabschiedung des positiven Glaubens und der Wiederbringung des Lebens durch den heiligen Geist liebender Freiheit – Hegels unvollendete Entdeckung der lebendigen Allvernunft	101
2. Die Tötung des Geistes im kirchlichen System der Enteignung des Menschen	119
3. Die Religion als Spiegel des Zeitgeistes: Positivität und Transzendenz als Symptome des Freiheitsverlustes	129
C. Religiöse Vernunft – Rückblick auf Hegels Problemstellung im Übergang nach Frankfurt	143

Dritter Teil

WIEDERBELEBUNG DER ZEIT

Hegels spekulative Reintegration geschichtlicher Entzweigungsformen in die regenerable Ganzheit des geistigen All-Lebens	160
--	-----

A. Natur und Ideal – Hegels Frankfurter Religionstypologie und die Kritik der sozialen Beziehungsformen	164
1. Die Götter des einigen Menschen als seine durch Einbildungskraft beseelten Naturbeziehungen – Hegels Rezeption des Hölderlinschen Naturevangeliums	164
2. Der Eine göttliche Herr als Symptom und Lebensdeterminante des entzweiten Menschen – Von der Realitätserzeugung eines religiösen Ideals	175
a) Abraham (Prototyp der natur- und gemeinschaftsentfremdeten Egoität) und sein göttliches Spiegelbild (Jahwe – der Eine, der nicht das Ganze ist)	176
b) Die reproduzierte Entzweigung im Ideal der Einheit – Kritik des verabsolutierten Herrschafts- und Gleichgültigkeitsverhältnisses	184
 B. Hegels Weg von der Kritik bis zur Schwelle des Systemprinzips	193
1. Auf der Suche nach einem theoretisch-praktischen Einheitsprinzip	194
a) Moralische Selbstbehauptung und theoretische Fremdheit – Abraham und das transzendente Subjekt	194
b) Verbindung und Verbundenheitsbewußtsein – Zur Verwandtschaft von Liebe und Religion	207
2. „Gott ist die Liebe, die Liebe ist Gott, es gibt keine andere Gottheit“	217
a) Die organische Einheit von Freiheit und Verbundenheit in der Liebesbeziehung	217
b) Die Religion des Seins als Glaube an die Macht der Vereinigung	221
 C. Die Entwicklung des geistigen „Lebens“ vom sphärisch begrenzten Begriff sittlicher Ganzheit zum universalen Einheitsprinzip	230
1. Das Gesetz und das Leben – Hegels Kritik an Kants Vermengung von ethischer Reflexion und sittlichem Selbstverständnis	237
a) Desorganisation und legalistische Verkehrung der sittlichen Intention durch den Plagegeist der Reflexion	238
b) Leben als gegensatzintegrierendes Handeln aus dem Geist freier Verbundenheit	245

2. Freiheit und Schicksal – Vom tragischen Leben des Geistes	254
a) Die lebenden Justizfälle der moralischen Weltregierung	254
b) Der Verbrecher und die schöne Seele – Prototypen der Selbstsetzung des Schicksals	257
3. Das Christentum des Buchstabens und das Evangelium des Geistes – Hegels behinderte Annäherung an das Absolute	268
a) Pleroma pleromaton – Die Legitimierung des religiösen Bedürfnisses als Forderung nach ganzheitlicher, praxisleitender Weltdeutung	270
b) Eine leblose Liebe – Kritik der unpolitischen Konventikel-Solidarität der christlichen Urgemeinde und ihres Bedürfnisses nach einem verdinglichten Gott	277
c) Die Gestalt des Göttlichen – Schwierigkeiten bei der Suche nach einem adäquaten Modus der religiösen Selbsterkenntnis des Geistes	286
d) Die Beziehung selbst als der belebende Geist des Lebens – Hegels uneingestandener Übergang zur Philosophie	301
Literaturverzeichnis	313

Aber was ist denn Lebendiges auf der Welt,
wenn der Geist des Menschen ihm nicht
lebendigen Othem einhaucht;
was ist denn stumm, als das, dem der Mensch
seine Sprache nicht leiht.

(Hegel an Nanette Endel, 2. Juli 1797)

EINFÜHRUNG

Das politische Motiv von Hegels Religionsuche

Daß, „wer Hegel verstehen will“, „noch immer mit sich allein“ ist¹, hat außer dem hohen Reflexionsniveau dieses Philosophen, der von seinem Leser hingebungsvollste Interpretationsarbeit verlangt, einen Grund auch in der Rezeptionsgeschichte des Corpus Hegelianum. Hegel selbst und seine unmittelbaren Schüler haben die Nachwelt dazu verdammt, einen Mann ohne Vorgeschichte zu explizieren, dessen Denken trotz einiger Wandlungen vollendet wie Athene aus dem Haupte des Zeus entsprungen sein sollte. Der Lehrer hat seine Jugendmanuskripte „bis an sein Lebensende sorgfältig“ in der Schublade aufbewahrt.² Die Schüler hielten in ihrer vollendungsästhetischen Befangenheit diese Texte für nur minderwertige Vorübungen zum eigentlichen, reifen System.

Inzwischen ist es jedoch in der Hegel-Forschung zu einem Konsens darüber gekommen, daß eine Deutung des Spätwerks ohne die gründliche Kenntnis der frühen, fragmentarisch überlieferten Manuskripte³ aussichtslos bleiben muß. Sie nämlich lassen „Art, Inhalt und Struktur der Probleme erkennen . . . , um deren Bewältigung es im Ganzen seines Philosophierens geht“.⁴ Nachdem Georg Lukács 1948 als erster überzeugend nachgewiesen hatte, daß die Titulierung der erstmals 1907 von Nohl edierten frühen Manuskripte als „theologischer Jugendschriften“ eine Fehletikettierung darstellt, die das politisch-emanzipatorische Engagement dieser Texte gerade unterschlägt, ging es fast allen folgenden Gesamtdarstellungen des „jungen Hegel“ um *das Problem der Beziehung von*

¹ Henrich: *Hegel im Kontext*. 7.

² Schüler: *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*. 112.

³ Zur Nachlaßgeschichte vgl. neuerdings Henrich: *Auf der Suche nach dem verlorenen Hegel*.

⁴ Rohrmoser: *Subjektivität und Verdinglichung*. 21. Ähnlich aber hat schon Haym: *Hegel und seine Zeit*. 86, bemerkt: „Die Motive . . . begreifen, heißt den allgemeinen Sinn und Charakter des Systems begreifen.“

Religion und Politik, von Theorie und Praxis, um das Hegels frühe Aufzeichnungen ringen.

Weil Lukács' eigener ideologischer Ansatz das gesellschaftliche Bewußtsein auf eine Abspiegelung ökonomischer Verhältnisse verkürzt, mußte ihm der Zugang zu Hegels Intentionen noch verstellt bleiben und Hegels Religionsfindung als resignative Flucht in die betäubenden „Nebel“ der Illusion erscheinen.⁵ Erst Günter Rohrmoser hat dagegen aufgezeigt, daß „die Alternative einer theologischen oder politisch gesellschaftlich bestimmten Deutung“ von Hegels Jugendschriften „nicht aufrechterhalten werden kann“, weil sie auf einer unzulässigen Dichotomie beruht.⁶ Rohrmosers Darstellung jedoch bleibt wiederum v. a. aus zwei Gründen unbefriedigend. Zum einen läßt seine Gleichgültigkeit gegen die Chronologie der Hegelschen Texte den entwicklungslogischen Fortschritt der sinntragenden Begriffe Hegels, die sich schließlich zum Einheitskonzept des „geistigen Lebens“ verdichten, überhaupt nicht erkennen. Zum anderen führt die damit verbundene Loslösung jener Begriffe (z. B. Positivität, Entzweiung, subjektiv-objektiv) aus ihrem jeweiligen Phänomenbereich doch wieder zu einem pauschal quietistischen und darüber hinaus diffusen Verständnis von Hegels Religion. Ohne Beachtung bleibt die auffallende Tatsache, daß Hegel sich niemals einem gegebenen Vorverständnis von Christentum überlassen, sondern sich dessen möglichen Sinn unter den Bedingungen der Moderne in einem jahrelangen inneren Kampf allererst erarbeitet hat. Und im unhegelsch objektivistischen Gedanken einer „Versöhnung mit der gesellschaftlichen Realität“ bzw. einer „real und vorhanden“ gegebenen „Erlösung“ wird der sozialetisch-religiöse Sinn der Hegelschen Versöhnung ausgeblendet und diese ihrer tragischen Spannung beraubt.⁷

Inwiefern Hegels gedankliches Fortschreiten zur Erhebung in die absolute Einheit des geistigen „Lebens“ – dessen geschichtliche Ganzheit durch Gewalt und Entfremdung der Individuen gegeneinander verletzt, aber durch den zur Praxis sittlichen Selbstseins belebenden Geist freier Beziehung regeneriert werden kann – zugleich die Findung von Hegels politischem Christentum bedeutet, ist in der Forschungsliteratur bislang noch nicht entwickelt worden.⁸ Eine differenzierte Darstellung und Beur-

⁵ Lukács: *Der junge Hegel*. Bd 1. 160–214.

⁶ Rohrmoser: *Subjektivität und Verdinglichung*. 25.

⁷ Ebd. 44, 79, 86.

⁸ Eine hervorragende Skizze hierzu bildet allerdings die luzide Darstellung von Buchner: *Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie*.

teilung dieses ursprünglichen Denkweges ist vielmehr – sieht man von der unzureichenden Textedition ab – durch die zwei nachteiligen Tendenzen der Forschung behindert worden, als deren Stellvertreter Lukács und Rohrmoser gelten können.

Zunächst scheint es bereits als eine Zumutung empfunden zu werden, Hegels eigenes Interesse ernst zu nehmen, das seine schriftliche Selbstverständigung unaufhaltsam vorantreibt: die Suche nach einer politischen Religiosität der Moderne. Ob man dieses Ringen nach einem umfassenden Geist der Politie wie Lukács mit jener inzwischen zur Phrase verkommenen These Friedrich Engels' aus der ökonomisch-politischen „Zurückgebliebenheit“ des deutschen Dornröschens erklären will⁹, oder ob man wie Robert Schneider den „Rausch und die Verwegenheit der spekulativen Gnosis Schellings und Hegels . . . nur aus der theosophischen Leidenschaft ihrer schwäbischen Väter“, aus der „geistigen Substanz Württembergs“ „verständlich . . . machen“ zu können glaubt¹⁰ – es zeigt jedesmal denselben Mangel an Bereitschaft, Hegels fundamentale Erkenntnisintention anzuerkennen. Daß die zahlreichen Arbeiten überflüssig sind, die zwischen diesen beiden Extremen Hegels Systementstehung aus mehr oder weniger verborgenen historischen Einflüssen und Ursachen abzuleiten bemüht sind, soll hier keinesfalls behauptet werden. Es macht nur einen großen Unterschied, ob man Gründe aufzeigt, weshalb Hegel etwa bestimmte literarische Einflüsse denkerisch assimilieren konnte, oder ob man seine Entwicklung gleichsam kausalmechanisch aus ihnen zusammensetzen will.

Sowenig das Verstehen eines Philosophen ersetzt werden kann durch den Nachweis seiner historischen Bedingtheit, so wenig wird es gefördert durch vogelperspektivische Gesamtbetrachtungen, die sich zu einer detaillierten und weitgehend chronologischen Textinterpretation nicht herablassen. Es gibt bekanntlich nicht nur den Buchstaben, der den Geist, sondern auch einen Geist, der den Buchstaben tötet, in dem der Geist allein sich offenbart. Dem Ikarusschicksal, mit dem das Überfliegen der Manuskripte immer endet, kann nur entgehen, wer darauf verzichtet, Hegel in vorgegebenen Münzen (Dialektik, Ontologie, Abendland, hellenisch-deutsches Weltbild, Entfremdung usw.) einstreichen zu wollen. Vielmehr sind die Interpretationsbegriffe allererst am Text zu erarbeiten und zu überprüfen. Ein solches enges Zusammenspiel von Schrift und

⁹ Lukács: *Der junge Hegel*. Bd 1. 87, 112 u. ö.

¹⁰ Schneider: *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. 46, 23.

Deutung ist unerlässlich bei einem Denker, dessen frühe Aufzeichnungen die verschiedensten Gebiete umfassen und in einer spezifischen Weise verknüpfen. Ihren Zusammenhang ohne verwässernde Paraphrasen darzustellen erfordert bereits höchste Geschicklichkeit.

Die vorliegende Arbeit möchte Hegels Entwicklung bis nach Jena aus nichts anderem zu verstehen versuchen als aus der Entwicklung seines anfänglichen *Problems*: Schon mit Rousseaus und Schillers Kulturkritik artikuliert sich die Moderne als eine erste Selbstwahrnehmung der pathogenen Veränderungen neuzeitlichen Lebens. In Hegels frühen Manuskripten dokumentiert sich bereits der Versuch sowohl einer Anamnese als auch eines therapeutischen Eingriffs in den geschichtlichen Prozeß der Selbstzerstörung, in den sich das Individuum bei seiner neuzeitlichen Emanzipation von der Gehorsamspflicht gegenüber unglaublich gewordenen Autoritäten verstrickt hatte. Was mit der Aufklärungsbewegung freigesetzt wurde, war der von allen inneren Beziehungen zu seinem Anderen losgelöste, einsame Souverän – die „verknöcherte Individualität“ eines ängstlich kontrollbedürftigen Eigentümer-Subjekts, die sich „durch die Mannichfaltigkeit dessen, was sie hat, den Schein desjenigen zu verschaffen“ sucht, „was sie nicht ist“¹¹. Hegels Texte handeln von dieser reziproken Proportion von Haben und Sein, und sie schreiben jenes Eintauschen verlorenen Lebens gegen den Gewinn an Gewalt über Totes nieder als eine Geschichte der Verengung des Freiheitsbewußtseins auf das ungehemmte Verfügenkönnen über eine zu gleichgültigem Stoff zusammengesunkene Welt eintauschbarer Natur- und Menschenobjekte. Sie antizipieren also bereits mit seismographischer Sensibilität den gegenläufigen Zusammenhang zwischen der vom Wirtschaftsegoismus zweckrational optimierten Verplanung der Gesellschaft und der sittlich-politischen Dissoziation ihrer Glieder.

Als das Hegelsche Grundproblem stellt sich daher die Vermittlung von Freiheit und Verbundenheit, Autonomie und Religion in Gestalt einer Reorganisation der nekrophil zugerichteten Freiheitsidee durch den Geist einer öffentlichen Religiosität. Das nicht genuin theologische, sondern zunächst politische Interesse Hegels gilt anfänglich der Wiederherstellung jener idealen Gemeinschaft freier und zugleich verbundener Bürger, die er geschichtlich im öffentlichen Leben der griechischen Polis vorbildlich realisiert sieht. Dieses Zusammenleben, das Hegel mit den Attributen „frei“ und „offen“ kennzeichnet, ist aber nichts objektiv Gegebenes, das durch staatliche Sozialtechnik hinreichend hergestellt und verwaltet wer-

¹¹ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. GW 4. 9.

den könnte, sondern das kontinuierliche kollektive Erzeugnis eines sittlichen „Gemeingeistes“. Die „idealistische Grundkonzeption“ Hegels, über die man, wie Lukács bereits wissen wollte, „kein Wort zu verlieren“ braucht, ist keine „Schranke“ seines Denkens¹², sondern vielmehr die Konsequenz aus einer frühen Einsicht in die Borniertheit eines Theorie-Ansatzes, der politische Fakten isoliert vom Selbstverständnis der Handelnden und öffentliches Bewußtsein objektivistisch verkürzt auf einen Abdruck ökonomischer Verhältnisse. Hegel ist niemals blind dafür gewesen, daß etwa das Privateigentum eine Macht darstellt, die die Bürger gegeneinander isolieren und ihre öffentliche Freiheit und Verbundenheit beeinträchtigen kann. Er geht jedoch zurück auf den subjektiven Grund des Eigentums, auf den Eigen-Sinn des Bourgeois, der seine ganze Kraft für die Behauptung seines exklusiven Privatlebens aufwendet. Hegels Ansatz beim Subjekt ist von Anfang an begründet in der praktischen Überzeugung von der Macht des Geistes über die Wirklichkeit, nicht in einem theoretischen Zweifel an der Erkennbarkeit oder gar Realität der Außenwelt. Sein Idealismus ist der des „mens agit at molem“, nicht der des „esse est percipi“.

Die subjektive Leistung, die für den Zusammenhalt einer freien Sozialität aufkommen muß, nennt Hegel in Tübingen „Lebendigkeit“, in Bern „praktische Vernunft“ oder „öffentliche Tugend“ und in Frankfurt „Leben“. Dieses freie, ichvergessene Handeln für ein politisches Ganzes ist als Äußerung nicht abtrennbar vom praxisleitenden Bewußtsein. Die *Lebendigkeit* verweist auf einen *belebenden, lebendigmachenden Geist*. Hegels frühe Manuskripte zeigen nun die unaufhaltsame Suche nach einem religiösen Gemeingeist, d. h. nach dem letzten ganzheitlichen Selbstverständnis einer freien und geeinten Volksgemeinschaft, das das soziale Handeln motiviert und die Individuen zu einem politischen Organismus vergemeinschaftet, der durch die Arbeit seiner Glieder unterhalten und ihren Bedürfnissen gemäß verändert wird. In dem methodischen Fragen nach Form und Inhalt dieser „Volksreligion“, die den Partikularwillen und damit die Gegensätze der sozialen Klassen verflüssigt, zeigt sich Hegels politisches Interesse, nicht in bloßen biographischen Einzelheiten wie etwa dem legendären Tanz der Tübinger Studenten um einen „Freiheitsbaum“. Sie können daher vernachlässigt werden.

In Bern wird Hegel zunehmend deutlich, welche Bürde er sich mit seiner Suche nach dem Gott der Lebendigen auferlegt hat. Mit der Bewußtwerdung der Vermittlungsaporie von menschlicher Autonomie und göttli-

¹² Lukács: *Der junge Hegel*. Bd 1. 171, 271.

cher Autorität verschwört sich der zunehmend irritierte Blick auf die gesellschaftsflüchtige, politische Ohnmacht nur kompensierende Funktionsmöglichkeit der Religion sowie auf eine historische Allianz zwischen Theologie und Despotismus. Nach einer Phase radikaler Religionskritik, mit der Feuerbachs und Marxens Argumentation vorweggenommen wird, begreift Hegel schließlich im Frankfurt seiner Zeit die Religion des transzendenten göttlichen Herrn als ideologischen Reflex und Stabilisierungsfaktor eines durch soziale Beziehungslosigkeit und Herrschaftswillen geprägten Bewußtseins.¹³ Nach dem unbefriedigenden Berner Versuch, die unter kantischer Terminologie als Autonomie-Evangelium gedeutete reine Lehre Jesu von ihrem historischen Fehlverständnis zu befreien, unternimmt Hegel in der Nähe Hölderlins einen zweiten Anlauf zur großangelegten Rekonstruktion der christlichen Religion. Doch zuvor werden die von der Gegenwartsphilosophie bereitgestellten möglichen Prinzipien dieser Erarbeitung auf ihre Tauglichkeit geprüft. In einem am vierten Evangelium gewonnenen, visionären geschichtlichen Bezugssystem identifiziert sich Hegel mit seiner historischen Leitfigur Jesus und grenzt sich gegen die deutschen Philosophen des Alten Testaments, Kant und Fichte ab. Im Subsumtions- bzw. Expansionsmodell der moralischen Subjektivität erblickt er ebenso wie im Erkenntnis-Ansatz beim isolierten Ich die zeitgenössischen Masken des beziehungslosen Wanderhirten Abraham und seines herrlichen Überich Jahwe.

Den Grundriß seines politischen Christentums entwickelt Hegel aus dem trinitarischen Gedanken der wechselseitigen Immanenz des Vaters und der Söhne, des Ganzen und seiner Momente im absoluten „Leben“ des Geistes. Im Begriff dieses höheren geistigen Lebens, dessen übersummativ und regenerable Ganzheit durch die Spontaneität der interpersonellen Beziehung freier Verbundenheit gestiftet und unterhalten wird, ist die Denkanstrengung des frühen Hegel konzentriert und aufbewahrt. Daß ein so gedeutetes „Reich Gottes“ sich vor der Wirklichkeit von Gewalt und Isolation nicht verschließen darf, daß die Rose der Liebe sich wahrhaftig nur darstellen kann im Kreuz der Gegenwart, ist dabei eine der spätesten Erfahrungen des „jungen“ Hegel.

¹³ Die Bedeutsamkeit dieser Kritik eines Denkens in verabsolutierten Gleichgültigkeits- und Herrschaftskategorien noch für Hegels *Wissenschaft der Logik* haben überzeugend nachgewiesen Theunissen: *Sein und Schein*, und Fink-Eitel: *Dialektik und Sozialethik*.

ERSTER TEIL

DISSOZIIERTE KRÄFTE

*Hegels Grunderfahrung vom Tod des öffentlichen Lebens
und die Suche nach dem lebendigmachenden Geist*

Erste Funken von Griechenlandbegeisterung, die seit jener „Erfindung der Antike“¹ durch Winckelmann die Gemüter von gegenwartsverdrossenen Deutschen erfüllt hatte, waren bereits auf den Gymnasiasten Hegel übergesprungen.² Am Stuttgarter Gymnasium „Illustre“, das seinen Schülern die Werke der „Alten“ im Geist des Humanismus und der Aufklärung nahebrachte, konnte man nicht ahnen, welche utopische Sprengkraft solche Lektüre mit der Zeit freizusetzen in der Lage war.³ In Stuttgart und Tübingen hat Hegel vor allem die hellenische Geistesart fasziniert, die ihm als historisch einmalig geglückte Mitte, als ein Nicht-Mehr an frühgeschichtlichem Aberglauben, aber auch als Noch-Nicht an Geistesheterogenität, verstandesmäßiger Wirklichkeitszergliederung und Zerklüftung von Gesellschaft und Kultur erschien. In Bern wurden ihm dann die Griechen zusammen mit den Römern zum heroischen Vorbild republikanischer Lebensführung, die keinen Freiheitsgenuß jenseits der Hingabe für das politische Ganze kennt.

A. Bilder unmittelbarer Lebendigkeit – Die
Einheit von Selbsttätigkeit und Hingabe, Freiheit
und Verbundenheit in der wohlorganisierten
Bedürfniswelt der Griechen

Eine erste Betrachtung *Über die Religion der Griechen und Römer* findet sich in einem Schulaufsatz dieses Titels von 1787, den man jedoch nicht fraglos als Ausdruck selbständiger Einsichten des Sechzehnjährigen interpretie-

¹ Friedell: *Kulturgeschichte der Neuzeit*. 786 ff.

² Zu Hegels Griechenland-Bild vgl. vor allem Gray: *Hegel's Hellenic Ideal*; Sichirollo: *Hegel e i Greci*; Taminioux: *Le jeune Hegel et l'hellenisme Schillerien*.

³ Zum geistigen „Milieu“ des frühen Hegel vgl. die ausholende Studie von Lacorte: *Il primo Hegel*, die sich als ausführliche Erinnerung der kulturellen Welt des Gymnasiasten und Studenten versteht.

ren darf. Wahrscheinlich ist, daß Hegel hierfür – wie in benachbarten Texten – eine „literarische Vorlage als Anregung benutzt oder im einzelnen verarbeitet hat“⁴. In diesem Aufsatz werden die „Weisen Griechenlands“ und ihre Schüler als Männer von „aufgeheiterter Vernunft“ gewürdigt und gegen den „Pöbel aller Völker“ abgehoben (GW 1.44 = Dok 46 f). Die Bedingung ihres Auftretens und literarischen Wirkens war allerdings an eine „gewisse Stufe“ der nationalen Gesamtbildung geknüpft. Hatten sie sich in ihren „Speculationen über das Urwesen der Gottheit“ und andere „unbegreifliche Dinge“ auch „sehr verschiedene Systeme ausgedacht“, so betonten ihre Schriften doch einstimmig den Gedanken der menschlichen Fähigkeit zur Eudaimonie durch sittliches Handeln. Insofern hatten sie „viel aufgeklärtere und erhabnere Begriffe von der Gottheit“ und dem Menschenschicksal als diejenigen Völker, die ihre Taten durch die Macht eines unberechenbaren und fürchterlichen Gottes eingeschränkt glaubten. Ihr höheres Aufklärungsniveau zeigte sich in der Lehre, daß die Gottheit „jedem hinlängliche Mittel und Kräfte zu seiner Glückseligkeit gebe und die Natur der Dinge so angelegt habe, daß durch Weisheit und moralische Güte wahre Glückseligkeit erlangt werde“ (ebd.).

Ein anderer Aufsatz, kurz vor dem Ende von Hegels Schulzeit entstanden, ergänzt diese Überzeugung vom Autonomiebewußtsein griechischen Geistes durch die Betrachtung der eigentümlichen Mentalität, die sich in der griechischen Dichtung ausdrückt. In den ersten Abschnitten dieser Arbeit *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* paraphrasiert Hegel ohne große Selbständigkeit eine Abhandlung des Populäraufklärers Christian Garve.⁵ Haupteigentümlichkeit der „Werke der Alten“ sei ihre „*Simplicität*“, die man jedoch mehr fühlen als „deutlich unterscheiden“ könne. Garves Abgrenzung einer Unmittelbarkeits- gegen eine Analyse-Sprache wird für Hegels spätere Auffassung des griechischen Geistes bedeutsam. „Eine jede, auch zusammengesetzte Empfindung“ drückten die Dichter der Alten „nur einfach aus, ohne das Mannigfaltige darin von einander abzusondern, das der Verstand unterscheiden kann, und ohne das Dunkle zu zergliedern“ (GW 1.46 = Dok 49). Diesem Darstellungsmodus naturgetreuer Schilderung, die noch an der „Sache selbst“, nicht an den auf effektvolle Kunstgriffe gespannten Leserwünschen interessiert war, entspricht aber eine ebenso unmittelbare Geistesbildung und Wirk-

⁴ Nicolin: *Hegel in Stuttgart*. 143.

⁵ Es ist Hoffmeisters Verdienst, diese Vorlage entdeckt und Hegels Aufsatz gegenübergestellt zu haben (vgl. Dok 407–414).

lichkeitserfahrung. Weil im Bildungssystem der Alten – und Hegel hat hier vornehmlich die Hellenen vor Auge – „jeder seine Ideen aus der Erfahrung selbst erworben hatte“, war ihnen die „kalte Buchgelehrsamkeit“ der modernen Kultur noch fremd (ebd.). Frei von einer Erziehung, die den Heranwachsenden durch das Eintrichtern von unverständenen, also „totden Zeichen“ und Wörtern mit einem fremden Vorentwurf von Wirklichkeit umstellt, konnte jeder eine „eigene“, d. h. durch Eigentätigkeit vermittelte „Form seines Geistes“ haben und „Original“ sein (GW 1.46 f = Dok 49 f). Nach Hegel hatten die alten Schriftsteller trotz ihrer publikumsvergessenen Hingabe an die sinnfälligen Naturerscheinungen einen großen, ja in ihrer Nation unbegrenzten „Wirkungskreis“, weil der ungebrochene Wirklichkeitsbezug, die Selbsterfahrungskultur und das damit zusammenhängende geringere Maß an Bewußtseinsdifferenz auch die politisch-kulturelle Einheit begünstigte. Für diese Einheit macht Hegel jedoch in einem Vergleich mit der deutschen Gegenwart auch noch weitere Ursachen verantwortlich. Bei uns sind nämlich „Begriffe und Cultur der Stände zu sehr verschieden, als daß ein Dichter unserer Zeit sich versprechen könnte, allgemein verstanden und gelesen zu werden“ (GW 1.46 = Dok 48 f). Bei den Alten dagegen lernte jeder „die Verrichtungen anderer Stände von selbst kennen, ohne übrigens die Absicht gehabt zu haben, sie zu erlernen“ (GW 1.47 = Dok 50). Was aber bei den Griechen vor allem die politische Bewußtseinseinheit und die Gemeinverständlichkeit der Dichter für alle Volksschichten verbürgte, ist für Hegel ähnlich wie für Garve die Omnipräsenz einer monumentalischen Nationalgeschichte im öffentlichen Leben; in der „Verfassung“ ebenso wie im lebendigen Mythos. Und diese Vergemeinschaftungsmacht eines regional kolorierten Geistes wird Hegel bis in die späte Berner Hauslehrerzeit hinein als Politikum ersten Ranges interessieren.

Nachdem Hegel im Oktober 1788 ans Tübinger Stift übergewechselt war⁶, wurde ihm dann vollends unter dem Einfluß des in der Nähe Hölderlins beschworenen Griechenlandbildes⁷ das antike Hellas zum „Inbegriff lebendigen Lebens in jedem Sinne . . . , frei noch von aller späteren Erstarrung in Staat, Religion, Kunst und überhaupt allen Gebieten menschlicher Kultur“⁸. In überalterten Verhältnissen sich vorfindend,

⁶ Zu Hegels und Hölderlins Studium am Tübinger Stift vgl. *Jamme: Ein ungelehrtes Buch*. 27–69; dort auch weitere Literaturangaben.

⁷ Zu den Autoren, die auf Hegels und Hölderlins Anthropologie einen entscheidenden Einfluß gehabt haben – wie Rousseau, Herder, Schiller und Jacobi – vgl. die ausführliche Darstellung von *Kondylis: Die Entstehung der Dialektik*. 117–217.

⁸ *Haering: Hegel*. Bd 1. 40.

suchte ein Heranwachsender, den seine Kommilitonen damals den „alten Mann“ nannten, das Land einer freien, durch Religion und jugendliche Daseinsfreude verbundenen Menschengemeinschaft.

Im ersten überlieferten Tübinger Text, vermutlich einem Pflichtaufsatz, reformuliert Hegel 1788 noch seine von Garve übernommenen Thesen. Die Schilderungen der alten Schriftsteller seien „sinnlicher also [!] lebhafter und leichter zu fassen“ (GW 1.52 = Dok 170), weil die Vorstellungen ihrer selbst gesammelten Erfahrungen „aus der Natur selbst geschöpft“ (GW 1.51 = Dok 169), nicht von außen aufgepfropft seien. Die Sprache besonders der Griechen sei durch ihren „erstaunlichen Reichtum“ zur Ausdrucksfähigkeit feinsten Schattierungen geeignet, weshalb auch die Lektüre der Alten ein vorzügliches Medium zur Bildung des Geschmacks als einem dunklen „Gefühl fürs Schöne“ darstellten (GW 1.52 f = Dok 171).⁹

Und dann folgt ein Passus, der den direkten Übergang bildet zu den eigentlichen Tübinger Manuskripten, die Hegel dann ohne äußere Veranlassung und Zensurbefürchtung niederschreiben konnte. Beim Lesen klassisch antiker Dichtung sei schon dies „Gewinn genug, daß die empfindende Kraft unserer Seele dadurch entwickelt und gestärkt“ werde. „Wahrer Ausdruck der Empfindung trifft immer das Herz, und weckt das Mitgefühl, das bei unsern Verhältnissen nur zu oft unterdrückt wird! Und wo können wir bessere Muster des Schönen erwarten, als von einer Nation, bei der alles das Gepräge der Schönheit hatte, wo die ästhetischen Seelenkräfte alle mögliche Veranlassung hatten sich zu entwickeln, wo die Weisen und Helden den Grazien opferten.“ (GW 1.53 = Dok 171) Empfindung, Herz, Mitgefühl, die ästhetischen Seelenkräfte werden jetzt zu wichtigen anthropologischen wie politischen Bestimmungen.

Zunächst wird die „Querelle“ der Alten und Neuen am Beispiel der Kunst weitergeführt.¹⁰ Der „verschiedene Genius der Griechen und Deutschen“, von denen die letzten hier exemplarisch für die Postantike stehen, zeigt sich für Hegel schon in der Architektur. Die deutsche Art drücke sich durch „enge stinkende Strassen“, schmale dunkle Zimmer und niedrig bedrückende Säle aus, die man noch durch Säulen unterteilt hat, um „ja nichts freyes zu haben“. In dieser Bauweise habe sich der verschlossene, auf Solidität bedachte altdeutsche Hausvätergeist dargestellt, dessen Unfähigkeit zu „leichtsinniger“ und doch „mässiger“ Freude auch das Ausarten des Trinkens in „schreckliches Saufen“ und Grübeln verrate. Die

⁹ Vgl. auch Hegels Garve-Exzerpt von 1787. Dok 125.

¹⁰ Zum folgenden: GW 1.81 f = N 358 f.

Griechen dagegen „wohnten frei, in weiten Strassen, in ihren Häusern waren offene unbedeckte Höfe – in ihren Städten häufige Große Plätze – ihre Tempel in einem schönen edeln Stil gebaut – einfach wie der Geist der Griechen – erhaben wie der Gott, dem sie geweiht waren.“ Einen ähnlichen Geisteskontrast offenbare auch die sakrale Kunst. Während die Gemälde des europäischen Mittelalters düstere „Bilder der Verwesung“ bieten und die „scheusliche Larve des Todes“ präsentieren, stellen die griechischen Götterstatuen gerade die „höchsten Ideale des schönen“, „alles in der höchsten Kraft seines Daseyns und Lebens“, vor Augen. Was sie nämlich „belebte“, war eine „heitere, frohe Phantasie“. Als entscheidende Oppositionsbestimmungen führt Hegel hier die Offenheit, Freiheit und Weite der Lebensverhältnisse sowie die plastisch gestaltete Kraft und Lebensfreude auf der griechischen Seite an, die Verslossenheit, Bedrücktheit und Enge einer vom Phänomen des Todes besessenen Kultur auf der anderen Seite. Diese mehr suggestiven denn distinkten Merkmale kehren auch im sogenannten Tübinger Fragment, dem umfangreichsten Manuskript (GW 1.83–114 = N 3–29) dieser Periode wieder.

Auch dort stellt sich für Hegel der „jugendliche Genius eines Volks“ als „frey“, „offen“, „mit heiterer schöner Freude“ dar, die andere zur „Sympathie“ einlädt. Dieser Geist „fühlt sich und jauchzt in seiner Kraft, fliegt mit Heishunger auf etwas Neues, interessirt sich aufs lebhafteste“ dafür, doch niemals läßt er seinem „stolzen freyen Naken Fesseln auflegen“ (GW 1.87 = N 6). Daß es hier um die Charakterisierung des griechischen Geistes geht, beweisen die im Text folgenden Darlegungen. Dennoch muß man sich klarmachen, daß der Ferguson-Herderschen Geschichtsmetaphorik der Lebensalter, wie Hegel sie hier übernimmt, eine Doppeldeutigkeit innewohnt. „Der jugendliche Genius eines Volks“ – der „alternde“: dies kann einmal nur eine begrenzte Zeitperiode, zum anderen aber auch einen unverlierbaren Geistescharakter einer Kultur oder Nation bedeuten. Wenn auch aus dem Schluß des Fragments hervorgeht, daß hier nicht die Jugend eines Volkes, sondern ein untergegangenes jugendliches Volk, in gewisser Weise auch die Jugendlichkeit der Welt sehnsuchtsvoll beschworen wird, so wird Hegel in Bern doch die erste Bedeutungskomponente ebenfalls fruchtbar machen können. In Tübingen entwirft er nun seinen Traum griechischen Geistes in einer verklärenden Bildersprache, wie sie einzig dem Imaginationstrieb einer als dürftig erfahrenen Gegenwart entspringen kann. Wegen seiner konstitutiven Bedeutung soll dieser elegische „Hymnus“¹¹ hier ausführlicher wiedergegeben werden.

¹¹ Schon *Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels*. 64, nennt diesen Passus einen „Hymnus“.

„Ach! aus den fernen Tagen der Vergangenheit strahlt der Seele, die Gefühl für menschliche Schönheit, Grösse, im Grossen hat – ein Bild entgegen – das Bild eines Genius der Völker – eines Sohn des Glücks, der Freiheit, eines Zöglings der schönen Phantasie, auch ihn fesselte das ehrene Band der Bedürfnisse an die Muttererde, aber er hat es durch seine Empfindungen durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert, mit Hülfe der Grazien mit Rosen umwunden, daß er sich in diesen Fesseln, als in seinem Werk, als einem Theil seiner selbst gefällt.“ „Seine Diener waren die Freude, die Fröhlichkeit, die Anmuth; seine Seele erfüllt von dem Bewußtseyn ihrer Kraft, und ihrer Freiheit, seine ernsthaften Gespielen, Freundschaft und Liebe, nicht der Waldfaun, sondern der feine empfindende, seelenvolle, mit allen Reizen des Herzens, und der lieblichen Träume geschmückte Amor.“ (GW 1.114 = N 28)¹²

Hegel stellt dann näher in einer Allegorie die für jeden „Volksgeist“ – auch dieser Begriff verrät die Spuren Herders – wesentlichen Faktoren speziell für die Hellenen dar.¹³ Der „Vater“ des griechischen Genius, Chronos oder die „ZeitUmstände“, war vom Glück begünstigt und hatte selbst krafterzeugendes Glücksvertrauen und Tatenstolz geerbt. Die „Mutter“, die „πολιτεια“ oder Verfassung, überließ – ganz nach der Pädagogik des Rousseauschen *Emile* – „ihren Sohn der Erziehung der Natur“ und folgte tolerant seinen Launen, ohne ihn in die engen Windeln von Bevormundungen zu zwingen. Auch seine „Säugamme die Religion“ brauchte in Harmonie mit den Eltern ihr Naturkind nicht mit der „Furcht vor der Ruthe, oder einem Gespenst der Finsternis, nicht mit dem sauer-süssen Zuckerbrod der Mystik, das den Magen erschläft – noch an dem Gängelbände der Worte, das ihn in ewiger Unmündigkeit erhalten hätte“, großzuziehen. (Hegels Worte sind deutlich bezogen: dieser Zuchtmethode bedurfte erst die Kirche!) Vielmehr tränkte die griechische Religion den Griechen „mit lauterer gesunder Milch reiner Empfindungen – an der Hand der schönen freien Phantasie schmückte sie mit ihren Blumen [den Mythen] den undurchdringlichen Schleier, der die Gottheit unsern Blicken entzieht, bevölkerte und zauberte sich hinter demselben lebendige Bilder, auf die er die grossen Ideen seines eigenen Herzens mit der ganzen Fülle

¹² Nachdem Schwarz: *Hegels philosophische Entwicklung*. 11–30, erstmals Herders großen Einfluß auf den jungen Hegel überzeugend nachgewiesen hat, ergänzt ihn Ripalda: *Poesie und Politik beim frühen Hegel*, 110 f, durch die Auflistung von Wendungen, die Hegel offensichtlich von Herder übernommen hat.

¹³ Diese Ausführungen existieren in zwei Fassungen, von denen Nohl (N 27 f) nur einen Teil der letzten präsentiert.

hoher und schöner Empfindung übertrug“.¹⁴ Die griechische Religion begleitete ihre Kinder „ihr ganzes Leben hindurch“ und blieb eine „gesellige Freundin“, weil sie ihnen – anders als die christliche Religion – ihre Lebensfreude nicht benahm. Sie beherrschte nicht durch lebensfeindliche Dogmen, sondern war „auf Liebe, auf Dankbarkeit, auf die edelsten Gefühle ihres Zöglings gebaut“, weshalb dieser ihr wiederum seinen „freien Dank, freie Liebe“ entgegenbrachte. Trotz dieser Freiheit seiner Phantasie, nach der der Grieche selbst seine Religion gestaltete, übersah er nicht die Grenzen seiner Freiheit. Vielmehr lehrte ihn auch seine Religion die „eiserne Nothwendigkeit ehren, sie lehrte ihn diesem unabänderlichen Schicksal ohne Murren folgen“ (GW 1.112 = N 29). Hegel beschließt seinen elegischen Hymnus mit dem Hinweis, daß wir diesen Genius „nur vom Hörensagen“ und aus „hinterlassenen Kopieen seiner Gestalt“ kennen. „Er ist, der schöne Jüngling, den wir auch in seinem Leichtsinne lieben, mit dem Ganzen Gefolge der Grazien, mit ihnen der balsamische Athem der Natur, die Seele, die von ihnen eingehaucht, er aus jeder Blume sog, er ist von der Erde entflohen.“ Was der gealterten Nachwelt einzig bleibt, ist „ein schmerzliches Sehnen nach dem Original“ (GW 1.111 – 114 = N 27–29).

Diese Ausführungen sind in ihrer Geschlossenheit so bedeutsam für Hegels Tübinger Griechenland-Bild, daß sich andere Textstellen mühelos einfügen lassen.¹⁵

Der griechische Geist ist nach dieser Deutung ein Sohn glücklicher Zeitverhältnisse. Wenn Hegel aber dessen Vater wiederum einen „Günstling des Glücks“ und „Sohn der Kraft“ nennt, so weicht er offenbar einer Konkretion dieses geschichtlichen Kairos aus. Bestimmter äußert er sich dagegen über die Mutter, die politische Verfassung. Sie brauchte keine Zwangsmaßnahmen, weil die Bürger von selbst „Freundschaft und Liebe“ kultivierten. *Conditio sine qua non* der athenischen Demokratie war also die sittliche Qualifikation, das veredelte Empfindungsleben ihres Volkes. Diese innere Bildung wurde noch gefördert durch die Volksreligion. Insofern sie „grosse Gesinnungen erzeugt“ und „nährt“, geht sie nach Hegel stets „Hand in Hand mit der Freyheit“ (GW 1.110 = N 27). So hat Hegel

¹⁴ Leuze: *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, 182, belegt seine These, daß neben Schiller vor allem Georg Forster mit seiner Abhandlung *Die Kunst und das Zeitalter* auf Hegels Griechenland-Bild einen großen Einfluß gehabt hat, durch hinreichende Zitate.

¹⁵ Zu Hegels und Hölderlins Tübinger Griechenland-Bild vgl. auch Hölderlins durch Winckelmanns Kunstgeschichte angeregten Aufsatz *Geschichte der schönen Künste unter den Griechen*. StA 4. 189–206.

auch die griechische Polisreligion vor Augen, wenn er allgemein von einer öffentlichen Religion fordert, indem sie „mächtig auf Einbildungskraft und Herz wirkt, der Seele überhaupt die Kraft und den Enthusiasmus – den Geist einzuhauchen, der zur grossen zur erhabenen Tugend unentbehrlich ist“ (GW 1.102 = N 19). Und in diesem Sinne ist es auch zu verstehen, daß die hellenische Religion wie eine Säugamme ihre Kinder mit „gesunder Milch reiner Empfindungen“ getränkt habe. Das konnte sie um so besser, als sie eine Religion der freien „schönen Phantasie“ war. In den Raum des Unerforschlichen projizierte diese ihre Göttergestalten, „lebendige Bilder“. Und auf diese Phantasieprodukte „übertrug“ dann der Grieche die „großen Ideen seines eigenen Herzens mit der ganzen Fülle hoher und schöner Empfindung“. Welche Ideen er hier vor Augen hat, sagt Hegel auch. Zum „Glauben der Griechen“ gehörte nämlich der Gedanke, daß „die Götter den Guten hold seyen und das Böse der furchtbaren Nemesis anheimstellen“; ein Glaube, der seinerseits gegründet war auf „das tiefe moralische Bedürfnis der Vernunft, lieblich belebt durch den warmen Hauch der Empfindungen“ (GW 1.106 = N 23). Für den Tübinger Kant-Leser Hegel ist dieses „Bedürfnis der praktischen Vernunft“ (GW 1.89, 90 = N 8, 9), dem auf seiten des empirischen Charakters das „moralische Gefühl“ (d. h. das „Gewissen“ in eins mit dem „Gefühl, daß auf Unrecht Strafe, auf Rechthun Glückseligkeit folgen müsse“) entspricht, sogar prinzipiell der „Keim, aus dem Religion entspringt“ (GW 1.91, 101 = N 9, 18). Mag die Idee eines „mächtigen unsichtbaren Wesens“ historisch etwa in der Begegnung des Menschen mit elementaren Naturgewalten entstanden sein – so argumentiert Hegel in dieser freilich recht primitiven „Deduktion der Religion“ – jedenfalls traf sie „auf jenes moralische Gefühl, das seinem Bedürfnisse jene Idee ganz angemessen fand“ (GW 1.91 = N 9). Mit der Sittlichkeit seiner Phantasie erfüllt der griechische Geist Hegels politisches Postulat nach einer idealen Volksreligion, in der die Phantasie der Bürger „mit grossen, reinen Bildern erfüllt“ ist und in ihren Herzen „die wohlthätigern Gefühle gewekt werden“ (GW 1.101 = N 19). Staatliche Zwangsmaßnahmen waren unnötig, wo Freundschaft, Liebe und Freude das gesellschaftliche Leben organisierten.

Bevor im folgenden Hegels Auffassung der mythologischen Religion weiter betrachtet wird, muß die Tauglichkeit der Genien-Allegorie zur Veranschaulichung der Entstehungsbedingungen des griechischen Volksgeistes geprüft werden. Daß die Zeitverhältnisse, im Vater symbolisiert, wie auch der Mutterboden politischer Freiheit solche Ursprungsbedingungen bilden können, scheint nicht weiter problematisch. Aus dem Rahmen

fällt jedoch die Religion selbst. Als Säugamme hat sie das ihr anvertraute Kind ohne Dogmen und Sanktionen großgezogen und die phantasieentsprungenen Göttergestalten bereitgestellt. Ideen und Empfindungen auf diese Gestalten zu übertragen blieb aber der spontanen Phantasie des Einzelnen vorbehalten. Offenbar hält Hegel die Vorgabe, die unhinterfragte Überzeugung von der Wirklichkeit göttlicher Wesen für denkbar geeignet zu einer freien religiösen Selbstbestimmung, wie man es nennen könnte. Die Anwesenheit göttlicher Gestalten im öffentlichen Leben war die Möglichkeitsbedingung dafür, daß der Grieche seine veredelte Natur objektivieren konnte, um dann in der Verehrung dieser Götter – ohne freilich diesen Entäußerungsvorgang zu „verstehen“ – im Grunde sein eigenes Wesen zu verherrlichen. Weil er im Kultus sein sittliches Selbstideal anbetete, konnte die Religion auch nicht im Wege stehen. Sie blieb seine „gesellige Freundin“, ohne dadurch ihre „Würde“ zu verlieren. Von ihr gilt also auch, was Hegel im „Hymnus“ vom kultivierten „Band der Bedürfnisse“ sagt, daß der griechische Geist sich „in diesen Fesseln als in seinem Werke, als einem Teil seiner selbst [!] gefällt“. Der Einzelne stand aus diesem Grunde zu seinen Göttern in einem Verhältnis der „Liebe“ und „Dankbarkeit“. Diese Grundgefühle drücken sich auch im Kultus aus. Die griechischen Opfer sind für Hegel keine der Sühne und berechnenden Einschmeichelung, sondern Gaben der dankbaren Freude. Weil die Hellenen nicht so weit „von der Natur entfernt“ wie die Heutigen waren, konnten sie in den lebensdienlichen Naturprodukten immer „die Hand der Geberin“ erblicken, nicht nur ihre eigene Mühe. Ihr „freiwilliges Darbringen“ von Opfern setzt also einen „kindlichen Geist“ der „Froheit, des Wohlseyns“ voraus (GW 1.75 = N 355). Weil dieser Geist bei aller Hingabe sich niemals an wesensfremde Götter verlor, nennt Hegel das Grundverhältnis zur gegenwärtigen Göttin Natur auch „freien Dank, freie Liebe“. Diese Termini sind bewußt gewählt, weil sie sowohl die Eigenständigkeit wie auch die religiöse Verwurzelung betonen. Der weitere Text zeigt nun aber auch, daß sie nicht nur die Relation des Einzelnen zu seinem in Göttern objektivierten Wesen bzw. zur göttlich belebten Natur kennzeichnen, sondern auch die zu den Mitmenschen.

Eine zukunftsweisende Stelle des Fragments nennt die „Liebe“ das „Grundprincip des empirischen Charakters“. Sie habe „etwas analoges mit der Vernunft“, insofern sie „in andern Menschen sich selbst findet, oder vielmehr sich selbst vergessend – sich ausser seiner [des Menschen] Existenz heraussetzt, gleichsam in andern lebt, empfindet und thätig ist – so wie Vernunft als Princip allgemeingeltender Geseze sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkennt“ (GW 1.101 = N 18). Der zweidi-

mensionale, nämlich soziale wie religiöse Bedeutungssinn dieses Zitats ist bisher noch nicht hinreichend gewürdigt worden. Wie Hegels Darstellung des projektiven Charakters der Phantasiereligion zeigt, besteht auch das religiöse Verhältnis in einem über das „Andere“ vermittelten Selbstbezug, in einer Selbstfindung durch Liebe zur phantasiemäßig beseelten Natur. Gleichzeitig gilt dieses vermittelte Selbstverhältnis aber auch für das soziale Ineinander, das Hegel bei seiner Deutung hellenischer Geistesart zu betonen nicht müde wird. Er nennt es „frey“ und „offen“ (GW 1.87 = N 6).¹⁶ (Und diese ideale Figur religiös-sittlicher Beziehung wird Hegel später in der dialektischen Einheit des Im-Anderen-bei-sich-selbst-Seins zur Struktur des Absoluten selbst erklären.)

Die dankbare Verbundenheit der Griechen mit der personifizierten Natur und den Mitmenschen, die Überzeugung, daß hier die Religion „um alle Geschäfte des Lebens freundlich weilen“ konnte (GW 1.110 = N 26), wird Hegel zum untrüglichen Indiz ihrer Natürlichkeit, ihrer Angemessenheit zur Natur des Menschen (GW 1.91, 106 = N 9,23). Der Kultus konnte daher alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens durchdringen. „Die VolksFeste der Griechen waren wohl alle ReligionsFeste – einem Gott oder einem um ihren Staat wohlverdienten und deswegen vergötterten Menschen zu Ehren“. Bei ihnen stand noch die „Form der Religion“ im Einklang mit den „natürlichen Bedürfnissen – den Trieben einer wohlgeordneten Sinnlichkeit – της σωφροσύνης“ (GW 1.109 f = N 26 f).

Diese harmonische Sinnlichkeit und natürliche Bedürfniswelt der Griechen führt Hegel wiederum in einer Allegorie vor Augen. Der griechische Volksgenius werde als „ätherisches Wesen . . . von einem leichten Band an die Erde gezogen, das aber durch einen magischen Zauber allen Versuchen es zu zerreißen widersteht, denn es ist ganz in sein Wesen verschlungen“; „dises Band, dessen grobe Grundlage die Bedürfnisse sind, ist aus tausendfachen Fäden der Natur zusammengewebt; darin, daß er durch jeden neuen Faden sich fester an die Natur anknüpft, fühlt er so wenig etwas drückendes, daß er vielmehr, da er Werk seiner Selbstthätigkeit ist, Erweiterung seines Genusses, Ausdehnung seines Lebens in dieser freiwilligen Vergrößerung, Vervielfältigung der Fäden findet.“ (GW 1.111 = N 27 f)

Die Sittlichkeit des griechischen Geistes beruht also auf Veredlung der Bedürfnisnatur, nicht auf rationaler Selbstkontrolle – dies will Hegels

¹⁶ Vgl. auch GW 1.89, 90, 110, 81 = N 7, 9, 11, 358.

Ausmalung des stark abgewandelten, aber noch erkennbaren Antäus-Motivs offensichtlich besagen. Die Verbundenheit mit der „Natur“ i. w. S. bedeutet für diesen Geist keine Einschränkung, sondern die „Ausdehnung“ des „Lebens“, d. h. der freien Selbsttätigkeit. Was in Hegels Griechenland-Bild auffällig fehlt, ist eine vernunftbegriffliche Terminologie. Obwohl sich das Leben der Griechen hier alles andere als unvernünftig darstellt, handelte es doch, ohne Vermittlung eines Imperativs, sponte sua aus dem „empirischen Charakter“, dessen Prinzip nach Hegel Liebe ist.

Was außer dem schon erwähnten Nemesis-Gedanken noch an Inhalten der griechischen Religion erwähnt wird, ist vor allem die Schicksals-Vorstellung. Der zentrale Text nannte bereits die „eiserne Nothwendigkeit“, der die Religion den Einzelnen „ohne Murren“ zu folgen lehrte. Damit kommt in die rousseauisch schwärmende Schilderung ein tragisch-düsteres Motiv, das aber gleich wieder harmonisiert wird. Es war die Anerkennung auch der leidvollen Seite der Existenz, die die Hellenen trotz ihres „moralischen Gefühl[s]“, ihres „innere[n] Sinn[s] für Recht und Unrecht“ (GW 1.91 = N 9), und trotz ihres Glaubens an eine ausgleichende göttliche Gerechtigkeit zu ertragen die Kraft hatten. Sie mußten nicht – wie nach Hegel die Kirche – den Übeln der Wirklichkeit einen verborgenen Sinn im Heilsplan unterschieben. Unglück war „bei ihnen Unglück – Schmerz war Schmerz – Was geschehen war, und sich nicht ändern lies – über dessen Absicht konnten sie nicht grübeln, denn ihre μοιρα, ihre ἀναγκαία τυχή war blind – aber dieser Nothwendigkeit unterwarfen sie sich dann auch willig mit aller möglichen Resignation, und hatten wenigstens den Vortheil, daß man das leichter erträgt, was man von Jugend auf als nothwendig anzusehen gewohnt worden ist.“ (GW 1.106 = N 23).

Insgesamt scheint Hegel der Glaube der Griechen sowohl der „Erhabenheit der Gottheit“ als auch der menschlichen „Schwäche, der Abhängigkeit von der Natur und dem eingeschränkten Gesichtskreis des Menschen angemessen“, weil er „Achtung vor dem Strome der Naturnothwendigkeit einerseits“ enthält, andererseits aber auch die „Überzeugung daß die Menschen von den Göttern nach moralischen Gesetzen beherrscht werden“ (ebd.). Für Hegel war die griechische Religion deshalb eine sittlichkeitsmotivierende und selbsterhöhende, keine selbstentfremdende, weil in ihr ein illusionsferner Realismus (Anerkennung der Natur und des Schicksals) und ein gewissermaßen instinktiver sittlicher Idealismus (Glaube an eine moralische Vorsehung) in einem harmonischen Ausgleich standen.

So stellt sich im Rückblick das von Hegel imaginierte Griechentum von

Anfang an als „politisch-utopisches Kontrastbild zur Gegenwart“¹⁷ dar. In ihm erblickt er eine Kultur der Selbsterfahrung und Selbstentfaltung; eine ideale Einheit von politischer Freiheit und Verbundenheit, von lebendiger Selbsttätigkeit und Hingabe, und zwar auf der sittlichen Grundlage einer veredelten Sinnlichkeit, die sich in Freundschaft, Sympathie und Liebe offenbarte; sowie eine schöne Phantasiereligion, die dem gesamten öffentlichen Zusammenleben einen festlichen Glanz verlieh.

Diese Charakterzüge machten dem, der freudlos die Theologie studierte, das antike Griechenland zu einer „Urheimat der Lebensfreude“¹⁸.

B. Der Lebendigkeitsverlust der gealterten Welt – Abspaltung der Theorie vom Handlungszusammenhang

Vor der verklärten Vergangenheit erscheint die Gegenwart nun besonders trüb.

Die Zeitkritik des jungen Hegel hat eine Hauptstoßrichtung. Sie protestiert leidenschaftlich gegen die Mißachtung des freien Individuums, das seinen Lebenskreis theoretisch wie praktisch aus eigener Kraft zu durchdringen vermag. Alles, was solcher organischen Entfaltung und Wirklichkeitsassimilation entgegenwirkt, wird von Hegel zu entlarven versucht und einer oft beißenden Polemik überantwortet, die bisweilen mehr suggestiv wirkt als argumentativ überzeugt.

Hegel betitelt das Gesamt des Subjektsfremden, das nicht in die Eigenbewegung des Individuums integriert werden kann, gleichwohl aber das Subjekt zu bestimmen beansprucht, bis in die Frankfurter Zeit hinein mit jener der Aufklärungstradition entstammenden Kategorie als „Positives“. Er mußte sich diesen zentralen Begriff seiner Frühphilosophie jedoch erst entwickeln. Während der Begriff „positiv“ in Tübingen noch das Gesamt des historisch Vorgegebenen überhaupt bezeichnet, wird er in Bern eine Bedeutungsverengung von höchster Wichtigkeit durchmachen und dem Geiste radikaler Autonomie den omnipräsenten Feind verraten: das Historische, insofern es einen autoritären Verbindlichkeitsanspruch erhebt. Vor und im Verlauf dieser begrifflichen Zuspitzung nennt Hegel das Positive auch das „Tote“. Weil es der Feind des selbsttätigen Subjekts, des *Lebendi-*

¹⁷ Lukács: *Der junge Hegel*. Bd 1. 92.

¹⁸ Aspelin: *Hegels Tübinger Fragment*. 61.