

Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie*

Von Hartmut BUCHNER (München)

Die folgenden Erörterungen gehören in den weiteren Zusammenhang des Versuches, sich über Herkunft, Entstehung und Sinn der hegelschen Philosophie etwas Klarheit zu verschaffen. Sie können unmittelbar keinen Beitrag liefern zu der fast die gesamte heutige Hegeldiskussion beherrschenden Frage nach dem, was Hegel für das heutige Philosophieren und die heutige Weltkonstellation bedeutet. Diese Frage setzt voraus, daß wir bereits wissen, was Hegels Philosophie ist, und daß wir in diesem Sinne bereits abgeschlossen haben mit dieser Philosophie. Einzelne Momente, Methodenbruchstücke, Einzel- und Bereichserkenntnisse dieser Philosophie können dann für heutige Problemstellungen ausgenützt, um nicht zu sagen ausgebeutet werden. Solches Ausmünzen bestimmt weithin unser heutiges Verhältnis zu Hegel. Mit Hegel als Ganzem, d. h. mit dem, was Hegels Denken als dessen eigentliche Mitte bestimmte, ist es dann schon zu Ende – und mit der Ausmünzung einzelner, zuvor isolierter Aspekte des hegelschen Denkens wird es so wohl noch lange kein Ende haben.

Die vorläufigere und schwierigere Frage nach dem, was Hegel zu dem Philosophen machte, der er geworden ist, die Frage nach dem Anspruch des hegelschen Denkens setzt dagegen das zur Einsicht gewordene Eingeständnis voraus, daß wir noch nicht hinreichend sehen und verstehen, wer er ist, daß uns sein Werk, die Phasen dieses Werkes, die Wege zu diesem Werk und vor allem die Wege in diesem Werk weithin verschlossen sind, uns immer wieder große Schwierigkeiten bereiten und stets von neuem die Frage aufnötigen, woran wir mit diesem Denken überhaupt sind. Angesichts der Art und Weise eines großen Teils der heutigen Hegelrezeption mag solches Eingeständnis fremd klingen und von einer fast sträflichen Naivität zeugen. Doch wer, wenn er noch in der Lage ist, sich nichts vorzumachen, möchte wirklich bezweifeln, daß die hegelsche Philosophie wohl der schwerste Brocken ist, den es innerhalb der an schweren Brocken gewiß nicht armen Überlieferung des abendländischen Denkens gibt? Dieser Brocken wird – nebenbei bemerkt – durch die im Entstehen begriffene erste zuverlässige, kritisch-historische Hegel-Gesamtausgabe gewiß nicht leichter, allenfalls in seiner Entstehung und Ausbildung übersichtlicher, in seiner mannigfachen und von Brüchen durchzogenen Gliederung durchsichtiger. Das ist angesichts der bisherigen Textlage und einiger aus dieser Textlage entstandener Pseudoprobleme der Hegelforschung schon ein unschätzbbarer Gewinn. Aber es wäre eine Verwechslung der Aufgaben, allein durch diese

* Vortrag am 7. 10. 1970 in der Philosophischen Sektion bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Innsbruck. Die Veranstaltungen der Philosophischen Sektion standen unter dem Generalthema: Die Geschichte und Hegel (Hegel ein Ende – oder Hegel und kein Ende?).

zweifellos notwendige und mühsame Editionsarbeit und ihr Ergebnis schon ein neues Hegelbild erwarten zu wollen.

Die Frage nach dem Anspruch des hegelschen Denkens ist doppeldeutig. Sie fragt einmal und in erster Linie nach dem, *unter* dessen Anspruch dieses Denken steht, nach dem also, was Hegel vernommen hat, indem er sich auf den Weg seines Denkens macht, wo hinaus er auf diesem Weg immer schon hört. Anspruch des hegelschen Denkens besagt dann und in zweiter Linie den Anspruch, den dieses Denken selbst stellt, die Art und Weise der Gewißheit, mit der Hegel in der Ausarbeitung des erstgenannten Anspruchs diesem zu genügen beansprucht und die Herausforderung, die er mit dieser Ausarbeitung und Gewißheit an uns stellt. Hier fragen wir nur nach jenem Anspruch, unter dem Hegel zu denken beginnt, und zwar derart, daß wir fragen, was Hegel zur Philosophie geführt hat und wie er zur Philosophie gekommen ist. Wenn wir so fragen, haben wir damit schon vorweggenommen, daß Hegels Denken nicht von Anfang an und unvermittelt mit der Philosophie begann, d. h. daß die Philosophie, zu der er dann kam, nicht schon zu Beginn seines Weges das bewußte und gewollte Ziel eben dieses Weges war. Hegel hat sich – ganz anders etwa als Schelling und wohl auch Fichte – erst in jahrelangen, von andersgelagerten Interessen her bestimmten Fragen und Studien langsam und mühsam und für uns keineswegs leicht durchsichtig zur Philosophie als der für ihn maßgebenden Dimension vorgearbeitet. Seine frühen Arbeiten, die sog. Jugendschriften, zeigen sogar zuweilen eine ziemlich tiefsitzende Skepsis gegenüber dem reinen Philosophieren, gegenüber dem bloß begrifflichen Denken und der Reflexion. Die Tatsache, daß er sich diese ganzen frühen Jahre hindurch, also in seiner Berner und Frankfurter Hauslehrerzeit (1793–1800), zum Teil intensiv auch mit philosophischen Schriften vor allem seiner Zeitgenossen und der Antike beschäftigte, spricht nicht gegen diese Auffassung, vielmehr wird sie durch die Art und Weise dieser Beschäftigung, nämlich durch den Versuch, jene philosophischen Schriften für die eigenen, andersgerichteten Interessen fruchtbar zu machen, nur bestätigt.

Hegel gibt über diesen seinen Weg zur Philosophie selbst Auskunft, und zwar in einem Brief vom 2. November 1800 an Schelling, mit dem er jahrelang keine Verbindung mehr gehabt hatte und den er nun, an einer entscheidenden Wendung seines Lebensweges, um Rat und Hilfe angeht¹. Als der dreißigjährige Hegel diesen Brief schrieb, hatte er eben das von H. Nohl so genannte, m. E. sehr irreführend so genannte „Systemfragment von 1800“ bzw. die Schrift, in die diese beiden Fragmente gehören, sowie die Neufassung der Einleitung zur alten Berner Schrift über die Positivität der christlichen Religion beendet und sich schon eine Kritik der Verfassung des deutschen Reiches vorgenommen; einige Monate später, bereits in Jena, arbeitet er dann an seinem philosophischen Erstlingswerk, einer Erörterung der „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie . . .“, die im Juli 1801 abgeschlossen wurde und in der er als der *Philosoph*, als den wir ihn kennen, zu sprechen beginnt. Die

¹ Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Joh. Hoffmeister, Bd. I, Brief Nr. 29, Hamburg 1961², 58–60.

Auskunft, die Hegel in seinem Brief Schelling gegenüber gibt, ist freilich von einer Art, daß sie eine ganze Reihe von Fragen aufwirft, die hinreichend zu beantworten oder auch erst einmal zu stellen ein Vortrag nicht ausreicht. Im folgenden müssen wir uns auf das Notwendigste beschränken.

Hegel schreibt zunächst, daß er sich, bevor er sich dem „literarischen Saus von Jena“ anzuvertrauen wage, erst einmal an einem dritten Ort stärken wolle; er bittet Schelling daher um Adressen, am liebsten in dem Schelling vertrauten Bamberg – nicht nur, weil er sich dort „wohlfeile Lebensmittel“ und um seiner „körperlichen Umstände willen“ ein gutes Bier erhofft, sondern weil er, der ja von protestantischer Herkunft und Bildung geprägt ist, eine katholische Stadt einer protestantischen vorziehen würde; „... ich will“, so wörtlich, „jene Religion [nämlich die katholische] einmal in der Nähe sehen“. Hegel erwähnt dann weiter Schellings „öffentlichen großen Gang“ und kommt schließlich auf sein eigenes Tun zu sprechen. Hier lautet der entscheidende Satz: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist.“ Ein rechtes Verständnis dieses Satzes kann zur Einsicht in die Konstellation von Hegels damaligem Denken führen.

Hegel blickt in diesem Satz einmal *zurück* in das, womit seine wissenschaftliche Bildung anfang und womit sie es – so müssen wir angesichts der uns überlieferten Texte jener Jahre ergänzen – bisher weitgehend zu tun hatte: mit untergeordneteren Bedürfnissen der Menschen. Er nennt zum anderen das, womit er *gegenwärtig*, zu der Zeit also, da er auch diesen Brief an Schelling schreibt, beschäftigt ist: mit der Verwandlung des Ideals des Jünglingsalters in die Form der Reflexion, in ein System. Und der Satz fragt schließlich *vorans* in die Zukunft, d. h. nach der Möglichkeit, aus dem erlangten und ausarbeitenden Standort des Denkens mit eben diesem Denken in das Leben der Menschen einzugreifen. Das, was auf diesem ganzen Weg *bleibt* und von woher seine Wendungen und Wandlungen in eine Einheit zusammengehalten sind, ist das Ideal des Jünglingsalters. Es muß klar gesehen und mit Entschiedenheit festgehalten werden, daß Hegel hier zwar von einer notwendigen – „*mußte* vorgetrieben werden“, „*mußte* sich verwandeln“ – Verwandlung des Ideals des Jünglingsalters in eine andere Form spricht, daß er dabei aber gerade an diesem Ideal selbst, an seinem Inhalt sozusagen, festhält. Dieses Ideal des Jünglingsalters ist das, unter dessen Anspruch Hegel von Anfang steht und um dessentwillen alle Wendungen im Gang seiner wissenschaftlichen Bildung geschehen, auch und gerade dort bereits, wo diese Bildung, wie Hegel sich jetzt ausdrückt, noch von untergeordneteren Bedürfnissen der Menschen ausging. Vermutlich ist es gerade und nur dieses Festhalten am Ideal des Jünglingsalters, was Hegel im gleichzeitigen Durchdenken und Ernstnehmen der geschichtlichen Konstellation seiner Epoche und ihrer Forderungen dazu führte, den Wesensgehalt seiner bisherigen religionskritischen, religionsgenetischen, theogenetischen sowie seiner staatspoliti-

schen, staatsrechtlichen und ökonomischen Studien in die Reflexionsform, d. h. in die Gestalt des Systems aufzuheben. Daß und wie sich das Ideal des Jünglingsalters im Verlauf dieser Studien immer bestimmter artikuliert und konkreter modifiziert – vor allem in den Studien der Frankfurter Zeit –, kann hier im einzelnen nicht dargelegt werden.

Das, was Hegel im Brief an Schelling „System“ nennt, meint zunächst noch nicht eine bestimmte, konkrete Gestalt des Systems, kein ausgearbeitetes, sich in seinen notwendigen Momenten begrifflich begründendes Ganzes, das Hegel schon fertig im Kopf oder auf dem Papier hätte, sondern einfach das Ideal des Jünglingsalters in Reflexionsform. Die Worte „zur Reflexionsform, in ein System zugleich“ sind zu lesen im Sinne von: in die Form der Reflexion und d. h. schon in ein System, insofern nämlich die Einheit von Ideal des Jünglingsalters und Reflexionsform nur als System möglich ist. Als Hegel seinen Brief an Schelling schrieb, trug er dieses System im Sinne der Philosophie als Wissenschaft noch nicht abgeschlossen bei sich. Er sagt mit aller Deutlichkeit: „... während ich noch damit beschäftigt bin“, nämlich mit der Ausarbeitung des Ideals des Jünglingsalters als System. Es ist also müßig, nach einem mehr oder weniger fertigen System Hegels schon zu Ende der Frankfurter Zeit zu suchen, wie das in der Hegelforschung seit Rosenkranz immer wieder, z. B. auch von Nohl, getan worden ist. Wichtig dagegen bleibt die Frage, wie Hegel aus der damaligen Konstellation seines Denkens her zum Systemgedanken kam und wie er dann sein System in concreto auszuarbeiten unternahm – eine Aufgabe, die er in verschiedenen, sich wandelnden Versuchen dann in Jena begann. Auf keinen Fall können jene beiden Fragmente aus einer großen, sonst verlorenen hegelschen Arbeit, die im September 1800 abgeschlossen wurde und die Nohl als „Systemfragment von 1800“ veröffentlichte, als Teile eines fertig ausgearbeiteten philosophischen Systems als Wissenschaft aufgefaßt und damit mißverstanden werden². Bei diesen Fragmenten handelt es sich vielmehr um zwei Stücke aus einer umfangreichen Schrift über Religion, allenfalls also um *religionssystematische* Fragmente. Aber damit greifen wir schon vor.

Zunächst ist zu fragen, woran Hegel denkt, wenn er vom Ideal des Jünglingsalters spricht; dann, welche Bedürfnisse der Menschen es sind, mit denen er sich bisher befaßte und die er jetzt als „untergeordnetere“ bezeichnet; was meint hier überhaupt der Komparativ „untergeordneteren“? Und schließlich ist zu fragen nach der Notwendigkeit, dem „Muß“ des Vorangetriebenwerdens, der

² Vgl. Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907 (unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1966), 343–351. Das Fragment ist am Schluß datiert „14. Sept. 1800“ (Nohl 351). Wie eine Nachprüfung ergab, stammt nur die Angabe „14. Sept.“ von Hegels eigener Hand; das „1800“ wurde später hinzugefügt, vermutlich von Hegels Sohn Karl. Es steht gleichwohl außer Zweifel, daß beide Fragmentteile in das Jahr 1800 zu datieren sind. (Vgl. auch G. Schüler, Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften, in: Hegel-Studien Bd. 2, Bonn 1963, 133 u. 155). – Zu Hegels frühen Systementwürfen vgl. vor allem O. Pöggeler, Hegels Jenaer Systemkonzeption, in: Philos. Jahrbuch, hrsg. v. M. Müller, 71/2, Freiburg-München 1964, 286–318; ferner O. Pöggeler, Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, in: Hegel-Studien Beiheft 4 (Hegel-Tage Urbino 1965), Bonn 1969, 17–32.

Verwandlung. Diese Fragen sind sachbedingt so miteinander verflochten, daß sich die eine nicht ohne die anderen beantworten läßt, d. h. bei der Beantwortung einer der Fragen müssen die anderen immer schon mit im Blick gehalten werden.

Die Rede vom *Ideal des Jünglingsalters* gerade gegenüber Schelling ist kein Zufall. Hegel spielt damit auf die gemeinsame Zeit an, die er mit Schelling und Hölderlin im Tübinger Stift verbrachte. Damals ist dieses Ideal von den dreien erstmals formuliert worden als die Leitidee, der sie sich auf ihren weiteren Wegen unterstellen wollten und die sie dann auf verschiedene Weise in Anspruch nehmen sollte – als eine Leitidee auch, an der sie sich später immer wiederzuerkennen gedachten. Dieses Ideal ist, wie einige frühe Briefe zeigen, die die auseinandergegangenen Freunde wechselten, zunächst als ein Reich Gottes in Vernunft und Freiheit gedacht³. In seiner Berner Schrift über das „Leben Jesu“ (Frühjahr – Sommer 1795) versucht sich Hegel dieses Reich-Gottes-Ideal zum Beispiel im Anhalt an die kantische Idee des Sittengesetzes, der Gesetzgebung aus praktischer Vernunft, d. h. aus Freiheit als Selbstbestimmung deutlich zu machen. Er denkt hier sein Ideal auch noch ganz in der Entgegensetzung von Innerem und Äußerem, von inwendigem Reich und äußerer Wirklichkeit, Subjektivität und gegenständlicher Welt, in einer Entgegensetzung also, die nicht von einer die Entgegengesetzten unterlaufenden Einigung her in ein alles zusammenfügendes Ganzes aufgehoben werden kann⁴.

Dies ist ein Standort, den er schon gegen Ende der Berner Zeit, ausdrücklich dann in Frankfurt nicht nur verläßt, sondern gegen den er sich mit aller Schärfe wendet, indem er die Reich-Gottes-Idee aus einer höheren Einheit, der als hen-kai-pan zu verstehenden Einigkeit und Ganzheit des Lebens neu zu denken versucht, und zwar in gleichzeitiger und notwendiger Auseinandersetzung mit dem Christentum. In dieser Auseinandersetzung mit dem Christentum erkennt Hegel mit sich steigernder Klarheit, daß der neutestamentliche Reich-Gottes-Gedanke, dem der Name für das Ideal des Jünglingsalters ursprünglich entstammte – vermittelt zeitweise wohl auch durch Kants Religionschrift von 1793, mehr als durch den schwäbischen Pietismus –, der Idee einer Einigkeit und Ganzheit des Lebens nicht zu entsprechen vermag⁵, d. h. daß im Ideal des Jünglingsalters mehr gedacht und erstrebt ist, als das Christentum kraft seiner Lehre, Entstehung und Entfaltung zu geben vermochte. Daher kommt es, daß Hegel

³ Vgl. Briefe von und an Hegel, hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. I, Briefe Nr. 5 u. 8, S. 9 u. 18; ferner Bd. IV, Nr. 32, S. 48 (die hen-kai-pan-Formel in Hölderlins Stammbucheintragung für Hegel) und Hegels Gedicht „Eleusis“, Verse 13 ff., das zwar Hölderlin gewidmet ist, aber von Hegel wohl nicht an Hölderlin übersandt wurde (Briefe, Bd. I, Nr. 18, S. 28).

⁴ Vgl. z. B. Nohl 83–85, 99, 106, 108, 112, 114, 119, 120, 122.

⁵ Vgl. vor allem *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, Nohl 321–324, 332–342. – Zu den oft behaupteten, aber schwer nachzuweisenden Einflüssen des schwäbischen Pietismus (Oetinger, Bengel u. a.) auf den jungen Hegel vgl. die m. E. zu Recht sehr zurückhaltenden und eher negativen Ausführungen von M. Brecht und J. Sandberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*, in: *Hegel-Studien* Bd. 5, Bonn 1969, 47–51. – Kants Religionschrift war Hegel bekannt, vgl. Briefe, Bd. I, Nr. 6, S. 12; Nr. 9, S. 16 u. ö., ferner Nohl 404 (dazu auch G. Schüler, *Zur Chronologie . . .*, S. 138).

dann in den späteren Frankfurter Jahren den Namen „Reich Gottes“ für sein Ideal mehr und mehr aufgibt und dieses Ideal in anderen Leitworten zu denken versucht: Leben, Harmonie des Ganzen, Einheit des Endlichen und Unendlichen, Vereinigung des unsichtbaren Geistes mit dem Sichtbaren, Einheit des Subjektiven und Objektiven in der Aufhebung absoluter Subjektivität und Objektivität – wobei Subjektivität und Objektivität weitaus mehr, jedenfalls noch anderes besagen als innerhalb der transzendentalen Dimension der Subjekt-Objekt-Relation sonst gedacht wird. Bei Hegel sind die genannten Leitworte zu jener Zeit nicht in streng terminologischer, begrifflicher Eindeutigkeit gefaßt und zu fassen.

Im Grundkonzept vom Herbst 1798 zum „Geist des Christentums“ heißt es einmal: „Liebe die Blüte des Lebens; Reich Gottes der ganze Baum mit allen notwendigen Modifikationen, Stufen der Entwicklung; die Modifikationen sind Ausschließungen, nicht Entgegensetzungen . . .“⁶ Achten wir jetzt nur auf die Bestimmung des Reiches Gottes im altüberlieferten Sinnbild des Lebensbaumes, d. h. des Baumes als lebendigen Bildes für das Ganze des Lebens. Hegel will damit vor allem sagen, daß das Reich Gottes nicht vorgestellt werden darf als ein allgemeines Ganzes, das durch die Herrschaft eines einseitig fixierten obersten Prinzips zusammengehalten ist und in dem die einzelnen Glieder, ohne aus sich selbst dieses Ganze repräsentieren zu können, im Verhältnis des Beherrschtseins, also im Grunde im Verhältnis einer Fremdbestimmung zu diesem Prinzip und damit auch zueinander stehen. Die einzelnen Teile des Baumes sind nicht einzelne, isolierte Objekte oder Substanzen, und der ganze Baum selbst ist auch nicht Subjekt oder Substanz oder die Summe der von ihm abstrahierten Teile. Der Baum als ganzer ist überhaupt nicht zu fixieren, d. h. rein begrifflich in seiner Einheit und Ganzheit und im Verhältnis dieser Ganzheit und Einheit zu seinen Gliedern zu erfassen. Das Ganze des Baumes ist nur in den Stufen seiner Entfaltung da, aber so, daß in jeder dieser Stufen schon der ganze Baum enthalten ist. Wenn Hegel hier von „Modifikationen“ spricht – das zeigt dann auch die Ausarbeitung des Grundkonzeptes –, dann will er damit sagen, daß jedes Glied und jede Entwicklungsstufe des Baumes ein Modus, eine Art und Weise ist, wie das Ganze des Baumes gegenwärtig ist.

Daß diese Modifikationen Ausschließungen, nicht Entgegensetzungen sind, heißt einmal, daß sie nichts Objektives, Fremdes gegeneinander sind, es heißt zum anderen, daß sie gerade dadurch, daß sie in dem, was sie sind, anderes nicht sind, diesem Anderen und sich selbst die Möglichkeit und Wirklichkeit ihrer Gegenwart einräumen, und es heißt schließlich, daß sie eben durch dieses ausschließende Einräumen *frei* dafür sind, die Gegenwart des ganzen Baumes, auf notwendig je verschiedene Weise, zu ermöglichen. Die Modifikationen sind nicht akzidentelles Beiwerk zum ganzen Baum, sondern die Art und Weise, wie der Baum gerade als Ganzes jeweils gegenwärtig sein kann. Das Ganze des Baumes ist nicht das objektive Gesetz, dem die Modifikationen unterstünden, nicht der allgemeine Begriff, nach dem sie sich als einem beherrschenden zu rich-

⁶ Nohl 394; vgl. auch S. 307–309.

ten hätten, vielmehr sind sie jeweils das Ganze selbst. So kann Hegel die Aufzeichnung fortsetzen mit der Feststellung:

„... d. h. es gibt keine Gesetze, d. h. das Gedachte [Ganze des Baumes] ist dem Wirklichen [Modifikationen] gleich, es gibt kein Allgemeines, keine Beziehung ist objektiv zur Regel geworden, alle Beziehungen sind lebendig aus der Entwicklung des Lebens hervorgegangen, kein Objekt ist an ein Objekt gebunden, nichts ist fest geworden“, d. h. für Hegel: alles steht in lebendiger *freier* Beziehung. Unter „Gesetz“ versteht Hegel hier „eine gedachte Beziehung der Objekte aufeinander“, aber im Reich Gottes kann es keine gedachte Beziehung geben, „weil es keine Objekte für einander gibt“⁷. Eine gedachte Beziehung der Objekte aufeinander wäre die Beziehung eines herrschenden Allgemeinen auf das unter ihm stehende, beherrschte und von ihm bestimmte Besondere bzw. Einzelne, und das Verhältnis dieser Einzelnen untereinander aufgrund ihrer Beziehung zu jenem Allgemeinen. In gewisser Weise geht Hegels ganze Bemühung im „Geist des Christentums“ negativ gesehen dahin zu zeigen, daß das Reich Gottes als das Einige und Ganze des Lebens nicht als solche Beziehung und solches Verhältnis gedacht werden kann, weil sie die Modifikationen und das Ganze isolieren, fixieren und in objektive Entgegensetzungen gegeneinander setzen. Darin liegt zugleich, daß die Reich-Gottes-Idee nicht als ein wie auch immer geartetes Herrschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch ausgelegt werden, daß Gott nicht als der Herrscher und Richter dieses Reiches vereinseitigt werden darf, ja, daß dieses Reich als Einigkeit und Ganzheit des Lebens überhaupt nicht aus der Fixierung einer, verkürzt gesprochen, diesseitigen und jenseitigen Welt zu denken ist, wie immer solche Welten und ihr Zusammenhang auch verstanden werden mögen.

Die Versinnbildlichung der Einigkeit und Ganzheit des Lebens in der Gestalt des Baumes zeigt im Verhältnis von Ganzem und Modifikationen einen charakteristischen Wesenszug des hegelschen Ideals, vermag aber einen anderen, ebenso bedeutsamen Wesenszug nicht gleich gut zu verdeutlichen. Gemeint ist die für den damaligen Hegel bereits bestimmende Einsicht in die Geschichtlichkeit des Lebens, die allein schon darin zum Ausdruck kommt, daß er die Einigkeit und Ganzheit eben als *Leben* zu denken versucht. Geschichtlichkeit meint hier zunächst nichts anderes als das Geschehen des Lebens selbst, als das Sichmodifizieren und d. h. auch schon Sichdifferenzieren der Einigkeit und Ganzheit des Lebens in lebendige Gestalten oder, wie Hegel auch gerne sagt, Bildungen. Es wäre aber falsch zu sagen, Hegel sähe hier das Leben selbst als geschichtlich *bedingt*, so als *unterstünde* es den Bedingungen und Tatsachen „der“ Geschichte. Vielmehr sind diese Bedingungen und Tatsache der sog. Geschichte Momente, Bildungen der Einigkeit und Ganzheit des Lebens selbst. Geschichte ist, kurz gesagt, die Art und Weise, wie das Ganze des Lebens ist, wie es jeweils geschieht und sich entfaltet, sich bildet. Geschichtlichkeit ist hier aus dem Leben selbst zu denken, nicht umgekehrt. Die geschichtliche Bestimmtheit einer Epoche ergibt sich jeweils daraus, ob und wie in ihren Gestalten und Bildungen die Einigkeit

⁷ Ebd. 394 f.

und Ganzheit des Lebens selbst da ist; das gilt auch und gerade dort, wo eine Epoche die Einigkeit und Ganzheit nur in der Entzweiung und in mannigfacher Zerstreuung und Trennung repräsentiert; denn, so Hegel einmal im „Geist des Christentums“, „das Ganze, obzwar getrennt, muß immer da sein“⁸. Dies sind, in nuce, die in der Frankfurter Zeit das Ideal des Jünglingsalters tragenden Gedanken.

Die beiden *Bedürfnisse der Menschen*, mit denen sich Hegel in seiner Berner und Frankfurter Hauslehrerzeit maßgebend beschäftigte, sind das staatspolitische und das religiöse (nicht: religionsphilosophische) Bedürfnis. Beide sind Wesensbedürfnisse, d. h. solches, ohne dessen Erfüllung die Menschen nicht die zu sein vermögen, die zu sein ihnen aufgegeben ist. In ihnen befriedigt sich das Leben der Menschen, d. h. in ihnen gelangen die Menschen in die Einigkeit und Ganzheit ihrer Natur nicht nur, sondern des Lebens selbst. Insofern sind beide Bedürfnisse praktische Bedürfnisse, Bedürfnisse also, aus denen und in denen das Leben sich vollbringt. Daß beide wesentlich zusammengehören, hat Hegel schon früh erkannt und damit ebenso, daß dort im Tiefsten etwas nicht in Ordnung ist, wo beide getrennt sind oder wo beide, als *schon getrennte*, fixierte und entgegengesetzte Interessen vertretende dann doch unter einer Decke zu spielen versuchen. Schon in seiner frühesten größeren Studie aus der Berner Zeit über „Volksreligion und Christentum“ (1794) notiert Hegel einmal: „Geist des Volks, Geschichte, Religion, Grad der politischen Freiheit desselben, lassen sich weder nach ihrem Einfluß aufeinander, noch nach ihrer Beschaffenheit abge sondert betrachten – sie sind in *ein* Band zusammenverflochten . . . den Geist des Volks zu bilden ist zum Teil auch Sache der Volksreligion, zum Teil der politischen Verhältnisse“⁹. Was Hegel hier das „eine Band“ nennt, ist das, was alle Lebendigen in die Einigkeit und Ganzheit des Lebens selbst bindet, das, wie es Hegel später zuweilen nennt, „lebendige Band“ des Lebens.

Zum *staatspolitischen Bedürfnis*, mit dem wir uns hier nicht näher befassen können, sei nur das Folgende bemerkt. Das konkrete, praktische politische Interesse und Engagement des jungen Hegel ist heute, dank der Arbeiten z. B. von Rosenzweig, Marcuse, Lukács, Ritter, Chamley, d'Hondt u. a. weitgehend bekannt und nahezu bis ins letzte Detail erforscht. Es steht so stark im Vordergrund der gegenwärtigen Diskussion, daß man fast versucht sein könnte, im nötigen Gegenzug gegen die oft zu einseitige, freilich überlieferungs- und zeitbedingte Überbetonung des Politischen beim jungen Hegel das sog. „Theologische“ der Jugendschriften wieder mehr in den Vordergrund zu rücken – und damit allerdings in eine andere Einseitigkeit zu verfallen. Wenn aber sowohl das übrigens sehr mißverständlich so bezeichnete „Theologische“ als auch das Politische, wie wir meinen, beim jungen Hegel nur zwei Seiten ein und derselben Bemühung sind, dann ist es wichtiger, den gemeinsamen Grund beider in den Blick zu bringen. Schon Dilthey hatte, lange Zeit übersehen und auch in etwas perspektivischer Verkürzung und begrifflicher Verschwommenheit, auf diesen

⁸ Ebd. 391.

⁹ Ebd. 27.

gemeinsamen Grund hingewiesen, wenn er bemerkt, daß „die theologischen Arbeiten Hegels über die religiöse Forschung hinaus auf ein neues religiöses Ideal, eine neue allgemeinemenschliche Lebensgemeinschaft“ geführt hätten. Wenn, so Dilthey weiter, Hegels Ideal „nicht im Jenseits eines Christusbildes und einer Gemeinschaft der Seligen“ gelegen habe, „sondern in der Anschauung Gottes in der Welt selbst und in der Verwirklichung des Weltbesten“ in ihr, so mußte er, Hegel, diese „Verwirklichung zunächst in der Fortbildung der staatlichen Ordnungen“ aufsuchen. Dilthey sieht auch, daß in den politischen Arbeiten des damaligen Hegel „dasselbe Verhältnis zwischen seinem historischen Denken und seiner praktischen Richtung, der Kritik des Bestehenden und der Forderung eines Zukünftigen“ am Werk ist wie in den sog. theologischen¹⁰.

Allerdings muß dabei festgehalten werden, daß die erhaltenen „theologischen“ oder, wie es besser heißen sollte, religionsgenetischen und religionskritischen Studien schon rein äußerlich einen weit größeren Raum einnehmen als die politischen und ökonomischen, selbst wenn man beachtet, daß eine Schrift wie der Steuart-Kommentar verlorengegangen ist. Die spezifisch politischen und ökonomischen Arbeiten setzen erst in der Frankfurter Zeit ein, und hier sind es nur einige wenige, wenn auch gewichtige Ansätze und Bruchstücke, bezogen auf ganz konkrete politische Fragestellungen und nicht von jenem weitausgreifenden Problemhorizont wie etwa der „Geist des Christentums“, mit denen wir es zu tun haben. Ich übersehe dabei nicht, daß auch in den das religiöse Bedürfnis betreffenden Jugendschriften immer wieder verstreut im weiteren Sinne politische, das staatliche und volkhafte Verfaßtsein der Menschen betreffende Gedanken auftauchen, aber gerade das ist ein Hinweis darauf, daß man das Politische beim jungen Hegel nicht isoliert, auf sich selbst beschränkt, im hegelischen Sinne fixiert betrachten darf. Beide Beschäftigungen, die mit dem religiösen und die mit dem politisch-gesellschaftlichen Bedürfnis der Menschen, hängen für Hegel von Anfang an aufs engste zusammen, ja sie sind im Grunde genommen nur zwei Seiten ein und derselben Sorge um das Einige und Ganze des Lebens und die in dieses Ganze gehörenden Menschen. Es geht nicht an, den politischen Hegel gegen den religiösen auszuspielen oder umgekehrt und sich etwa dadurch aus der Affäre zu ziehen, daß man das Ideal des Jünglingsalters seinem eigentlichen Gehalt nach als mystifizierenden oder nur zeitbedingten Überbau einfach beiseite schiebt. Vielmehr liegt alles daran, die gemeinsame Wurzel jener beiden Seiten zu sehen und festzuhalten; gefragt kann dann allenfalls darnach werden, ob die eine oder andere Seite, die „religiöse“ oder die „politische“ näher bei demjenigen sich aufhält, woraus beide ihre Lebendigkeit und ihre Notwendigkeit empfangen: der Einigkeit und Ganzheit des Lebens selbst. Gegen Ende der Frankfurter Zeit – das sei hier noch angemerkt – sieht Hegel bereits, daß ein unmittelbares Eingreifen in die Zerrissenheit und Abgestorbenheit der politischen Verhältnisse des damaligen Deutschland für ihn

¹⁰ W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, Ges. Schriften Bd. IV, Leipzig u. Berlin 1921, 122 f. und 127. Die Jugendgeschichte Hegels erschien erstmals 1905 innerhalb der Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

nicht mehr möglich ist, daß sein politisches Tun nur in der bis an die Wurzeln gehenden Kritik dieser Verhältnisse bestehen kann, d. h. im Aufweis der Negativität des Bestehenden und Herrschenden, also im Messen des entzweiten und in fixierte Einseitigkeiten zerrissenen politischen Lebens an seiner Wahrheit: der möglichen Einigkeit und Ganzheit des Lebens¹¹.

Nach einer wesentlichen Seite kritisch im eben angedeuteten Sinn sind in zunehmendem Maße auch die Studien und Erörterungen der Frankfurter Zeit zum Geist des Judentums und des Christentums, und zwar kritisch vor allem auch in der Auseinandersetzung mit Ursprung, Entstehung und Entfaltung der christlichen Religion. Die christliche Religion – genauer: die Wirklichkeit der Lehre Jesu als Religion –, das ist das negative Hauptergebnis dieser Studien, hat es schon aus ihrem Ursprung her nicht vermocht, das *Bedürfnis der Menschen nach Religion* im Sinne einer notwendigen und konkreten Darstellung der Einigkeit und Ganzheit des Lebens zu befriedigen. Die Frage, von der der junge Hegel dabei ausging und die ihn schließlich zu diesem negativen Ergebnis führte, ist die Frage, ob und warum in der für ihn höchsten Idee der christlichen Religion, einem Reich Gottes im Bunde göttlicher Liebe, noch eine Unvollkommenheit oder Unvollständigkeit sei, die die Gemeinde dann mehr und mehr in Positivität verstrickte und das Christentum zu einer positiven Religion werden ließ¹². In der Schwere und Schärfe dieser Frage liegt etwas Unerhörtes und, recht bedacht, Großartiges. Nur wer den Stoß dieses Unerhörten und Großartigen, freilich ohne viel darüber zu reden, in sich aufnimmt, kann auch die Tragweite und den Ernst der hegelschen Kritik an jener höchsten Idee und deren Konkretion in ihrer Bedeutung für Hegels eigenes Denken ermessen. Und nur wer sieht, daß Hegels frühe Kritik der christlichen Religion ganz und gar nicht aus irgendeiner antichristlichen Niaiserie kommt, sondern gerade aus einer sehr hohen und ernsten Auffassung dieser Religion, kann von vorneherein davor bewahrt bleiben, eine mögliche Kritik der hegelschen Kritik auf zu niederem Niveau anzusetzen.

In der vom ersten Herausgeber H. Nohl so betitelten Frankfurter Fragmentengruppe „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ nennt Hegel einmal den „Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen . . . ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist“. Der eigentliche Sinn der Menschwerdung Gottes in Jesu liegt für Hegel darin, daß die Menschen durch Jesu, der auch der Menschensohn heißt, lernen und erkennen, daß das Göttliche in ihnen selbst wohne, daß sie selbst an jenem heiligen Geheimnis des Lebens kraft ihres eigenen Wesens teilhaben, aber gerade nicht in der Weise, daß das einige Ganze des Lebens in eine diesseitige Welt und in ein Reich Gottes, das nicht von dieser Welt sei, auseinandergerissen wird. Die Menschwerdung Gottes sollte Befreiung der Menschen in ihr eigenes Wesen, Offenbarung und Be-

¹¹ Vgl. die beiden frühesten Einleitungsentwürfe zur sog. Kritik der Verfassung des deutschen Reiches, in: Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1913 (Philos. Bibliothek Bd. 144), 137–138 und 138–141. Die beiden Entwürfe stammen aus dem Frühjahr 1799 bzw. von 1799/1800.

¹² Vgl. Der Geist des Christentums und sein Schicksal, Nohl 321 ff., 327, 329, 333 f., 341 f.

freierung der ihnen eigenen, aus dem Geheimnis des Lebens zu denkenden Natur sein. Die Reflexion, sagt Hegel – woher sie, aus dem Zusammenhang des Ganzen des Lebens gedacht, stammt, sagt er hier nicht – die Reflexion könne zwar das Leben trennen, in Endliches und Unendliches als für sich bestehende substantielle oder auch nur in einem Beherrschungsverhältnis zueinander stehende Bereiche unterscheiden und die eine der so entstehenden Beschränkungen, das sog. Endliche, für sich betrachtet, als den Begriff des Menschen bzw. der Menschenwelt fixieren als entgegengesetzt dem anderen, dann auch Beschränkten, dem Begriff Gottes bzw. der Gotteswelt. *Außerhalb* der Reflexion jedoch, „*in der Wahrheit*“, wie Hegel sich ausdrückt, finde diese die beiden Seiten, d. h. Modifikationen des einigen Ganzen des Lebens absolut fixierende Trennung nicht statt¹³.

Die lebendige Darstellung des Zusammenhangs, des Geheimnisses des Lebens in einer Gestalt, die, aus der Reflexion gesprochen, die beiden Seiten in sich vereinigt und diese Einheit widerstrahlt und in diesem Sinne *schöne* Gestalt ist, ist nichts anderes als die Mitte dessen, was Hegel das Bedürfnis, genauer das sich erfüllende Bedürfnis der Religion nennt. Solche Darstellung darf nicht mißverstanden werden etwa als Lösung oder gar Auflösung des Geheimnisses des Lebens. Wenn Hegel hier von „Geheimnis“ spricht, dann möchte er damit nur sagen, daß jener Zusammenhang ein Ursprüngliches und Höchstes ist, hinter das niemand und nichts zurückgehen kann, weil alles, was ist, aus ihm kommt, d. h. lebt, bzw. weil jeder Versuch eines „Dahinterkommens“ ein Hinter-, besser Vorezurückfallen wäre. Die Darstellung des genannten Zusammenhangs wäre ein Symbol im ursprünglichen Sinne, nicht eine nachträgliche Zusammenschiebung zweier zuerst getrennter Bereiche, sondern das einigende und geeinte Aufscheinen des Endlichen und Unendlichen, des Sinnlichen und Übersinnlichen in einer Gestalt – gestalteter Geist des Ganzen. Als solches Symbol ist diese Gestalt Sinnbild in einer mehrfachen Bedeutung. Sie stellt den „Sinn“ des Ganzen, das genannte Geheimnis, in einem Bilde dar, dies aber nicht im Sinne einer Nachbildung, sondern als Ineinsbildung des Unendlichen und des Endlichen; sie läßt als solche Darstellung das Geheimnis selbst erscheinen – und bleibt so selbst ein Geheimnis –, macht es *als ein solches* sichtbar und erkennbar; und sie stellt in diesem ineinsbildenden Sichtbarmachen das einige Ganze des Lebens als das Maß für alle Lebendigen vor. Die in einem mehrfachen Sinne erscheinenlassende Erstellung einer solchen göttlichen und schönen Gestalt als eines Wirklichen und als eines Maßes allein ist es, was nach Hegel den eigentlichen Trieb nach, das Bedürfnis der Religion befriedigen kann.

Hegel versucht im Fragmentenkomplex von „Der Geist des Christentums“, sich das Bedürfnis der Religion, das er das *höchste Bedürfnis des menschlichen Geistes* nennt¹⁴, auch noch in anderen Erörterungen, mit Hilfe anderer Begriffe und Vorstellungsweisen deutlich zu machen. Darauf ist jetzt nicht einzugehen. Immer bleibt es dabei das Bedürfnis, die möglichen und geschichtlich wirklich

¹³ Ebd. 304 (kleingedruckte Fassung) und 309–313; vgl. auch das sog. Grundkonzept, Nohl 391.

¹⁴ Ebd. 332.

gewordenen Trennungen, Entgegensetzungen und Fixierungen *innerhalb* des Ganzen des Lebens in einer einigenden, konkreten Darstellung zu versöhnen, d. h. aufzuheben. Gerade das hat das Christentum, da es von seinem Ansatz her in einer mehrfachen Subjektivität und damit in der Entgegensetzung zu einer mehrfachen Objektivität befangen blieb, nicht vermocht. Die geschichtliche Konstellation seiner Epoche sieht dieser junge Hegel mitbestimmt eben auch von dieser im Christentum herrschenden Zerrissenheit des Ganzen des Lebens. Damit aber hat es für Hegel die Möglichkeit und die Kraft einer wahren und wirklich geschehenden Einigung des Ganzen für seine Epoche schon verloren, d. h. einer Einigung, die nicht auf einer untergeordneten, eingeschränkten Stufe von Entgegensetzungen und deren möglicher Synthese stehen bleibt¹⁵. Ob der junge Hegel mit dieser Christentumskritik am Maßstab des erläuterten Religionsbedürfnisses und d. h. am Maßstab seines Ideals eines die Trennungen und mannigfaltigen Bildungen einigenden Ganzen des Lebens den eigentlichen Intentionen Jesu unrecht tut oder nicht, steht hier nicht zur Erörterung; auch nicht, wie Hegel später den rein spekulativen Gehalt der christlichen Lehre in die Systematik der Philosophie als Wissenschaft einbringt und darin aufhebt.

Hegel muß in diesen ganzen Jahren an die Möglichkeit einer neuen bzw. einer aus dem Ideal des Jünglingsalters erneuerten und verwandelten Religion geglaubt und sich die Wirklichkeit einer solchen Religion erhofft haben, ineins mit einer Erneuerung der politischen Verhältnisse. Das zeigen eine ganze Reihe seiner damaligen Äußerungen, das zeigt vor allem seine jahrelange Beschäftigung mit diesem höchsten Bedürfnis des menschlichen Geistes. Wenn sich ihm dann auf dem Wege seines frühen, *lebens*-praktischen Denkens das Ideal des Jünglingsalters in die Form der Reflexion, d. h. der Philosophie als System und Wissenschaft wandeln und demgemäß die Bedürfnisse der Menschen, mit denen er sich bisher maßgebend beschäftigt hatte, zu untergeordneteren werden mußten, dann kann das nur bedeuten, daß in der damaligen Konstellation der Epoche die noch mögliche religiöse, das Ganze des Lebens einigende Erhebung und die staatlich-politischen Einigungsmöglichkeiten nicht mehr hinreichten, um jenes Ideal zu verwirklichen. Religiöse Erhebung und staatlich-politische Ordnung in Freiheit und Gerechtigkeit sind nicht *an sich* von untergeordneterer Bedeutung gegenüber der Philosophie, sondern sie sind es *geworden* aus einer bestimmten geschichtlichen Grundkonstellation oder Bildung der Epoche, wie Hegel sie erkannte. Der Maßstab dieser Erkenntnis ist und bleibt das Ideal des Jünglingsalters; nur von ihm her und aus der in Jahren erarbeiteten und gewachsenen Einsicht, daß, um es Wirklichkeit werden zu lassen, Politik und Religion in ihren von Hegel gedachten höchsten Bestimmungen nicht mehr hinreichen, ist Hegel zur Philosophie als Wissenschaft vorgetrieben worden, indem er diese zugleich neu bestimmte.

Noch im sog. „Systemfragment“ vom Sept. 1800, das besser „Religionsfragment von 1800“ heißen sollte, wird Religion als die höchste Einigungsmöglichkeit des Ganzen des Lebens gesehen. Dies Fragment – es sind, genauer gesagt,

¹⁵ Vgl. vor allem ebd. 341.

zwei Fragmente, wovon das erste aus dem letzten Drittel einer umfangreichen Schrift stammt, das letzte deren Schluß bildet – ist zwei Monate vor dem Brief an Schelling geschrieben; es ist im Ganzen seines Gedankenganges wohl das schwierigste und undurchsichtigste des jungen, damals immerhin schon dreißigjährigen Hegel, zugleich eines der bedeutendsten; daß auch es bis heute noch keine durchlaufende und ins Einzelne seiner gedanklichen Wendungen und Windungen gehende Interpretation und Erläuterung gefunden hat, wirft ein bezeichnendes Licht auf das doch so „weltweite“ Interesse an Hegels Denken. Das erste Fragment beschreibt die Stufen möglicher Entgegensetzungen und d. h. schon Verendlichungen und Beschränkungen im Ganzen des Lebens und die einigende Aufhebung dieser verendlichenden Entgegensetzungen qua fixierter und absoluter in der Genesis eines Gottes und d. h. in der Religion.

Eine der Schwierigkeiten, mit denen Hegel im Versuch dieser höchst verwickelten Erörterungen selbst zu kämpfen hat, liegt zunächst darin, daß er die Erhebung des Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben, als welche er die Religion bestimmt, nur in Reflexionsformen, die dieser Erhebung unangemessen zu sein scheinen, darstellen kann. Er sieht z. B., daß man nicht sagen kann, Religion sei die Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen, denn das seien „nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut“. So sagt er: Erhebung des endlichen *Lebens* zum unendlichen *Leben*. Er sieht aber auch, daß im Begriff „Leben“ selbst noch eine Entgegensetzung der Reflexion, nämlich die des Todes bzw. des Toten steckt. Das Tote wäre hier das aus dem einigen Ganzen des Lebens sich herausgesetzt und isoliert Habende, das sich in dieser Isolierung auf sich selbst Stellende und Beschränkte und in diesem Sinne zum absolut Endlichen Gewordene. Bezeichnet man das einige Ganze des Lebens als die Verbindung des endlichen Lebendigen und des unendlichen Lebens, dann wäre das Tote die Nichtverbindung. Aber dieses gewordene Tote, die Nichtverbindung, ist ja eine Nichtverbindung des einigen Ganzen des Lebens, d. h. dieses einige Ganze des Lebens müßte dann wieder als die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung gedacht werden. „... diesem Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt“, sagt Hegel in diesem Zusammenhang, „muß aber ein für allemal dadurch gesteuert werden, daß nicht vergessen wird, dasjenige zum Beispiel, was Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde, sei nicht ein Gesetztes, Verständiges, Reflektiertes, sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein *außer* der Reflexion ist.“¹⁶

Die genannte Schwierigkeit scheint also zunächst nur eine Schwierigkeit für die dem Denken eigene Reflexionsform zu sein, eine Unangemessenheit des Denkens gegenüber dem Sachverhalt der Religion (Darstellung des heiligen Geheimnisses des Lebens). Aber, so müssen wir, wenn auch verkürzt, fragen, ist denn das Denken selbst in seiner Form der Reflexion nicht auch eine, und zwar eine sehr wesentliche Modifikation und ein Gebilde des Lebens? Gehört es denn nicht, auf welche Weise auch immer, *in* das Ganze des Lebens? Hegel

¹⁶ Siehe hierzu und zum Folgenden ebd. 34 f.

bestätigt das, wenn er fortfährt: „Im lebendigen Ganzen ist der Tod, die Entgegensetzung, der Verstand zugleich gesetzt, nämlich als Mannigfaltiges, das lebendig ist, und als Lebendiges [und d. h. für Hegel zugleich als ein Freies] sich als ein Ganzes setzen kann, wodurch es zugleich ein Teil ist, d. h. für welches es Totes gibt, und welches selbst für anderes tot ist.“ Eben dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich nach Hegel in der Religion auf, „das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, daß das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben“.

In diesem sehr bestimmten und genau zu beachtenden Zusammenhang nun spricht Hegel erstmals in seinen ganzen Frankfurter Schriften der Philosophie eine aus dem Ideal des Jünglingsalters gedachte eigene und notwendige Aufgabe zu. Er sagt wörtlich: „Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene“ – nämlich die Philosophie – „ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und“ – so heißt es im Anklang an Kants Postulatenlehre, diese zugleich entschieden verwandelnd – „durch Vernunft die Vervollständigung desselben“ – nämlich des Endlichen – „zu fordern, besonders die Täuschungen durch ihr eigenes Unendliches zu erkennen“ – gemeint ist das Reflexionsunendliche – „und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises zu setzen.“ Philosophie hat hier eine notwendige, aus der eigenen Negativität des Ganzen des Lebens ernötigte, praktische, negative Funktion als Wegbereiterin und im Dienste der Religion – Religion stets im frühen hegelschen Sinne verstanden. Sie ist zwar nicht mehr, wie im Mittelalter, ancilla theologiae, aber für das einige Ganze des Lebens gebrauchte ancilla religionis.

Nun, was ich soeben kurz – zu kurz, wie ich fürchte – zu referieren versuchte, zeigt uns Hegels Bestimmung der Philosophie im Übergang zur Religion; es zeigt die Philosophie dabei als ein zwar notwendiges, aber durchaus untergeordnetes Bedürfnis, das seinen Sinn und seine Aufgabe erst aus dem Bedürfnis der Religion empfängt. Wie steht es aber mit Hegel selbst und das heißt jetzt mit dem Ideal des Jünglingsalters im Übergang von der Religion als untergeordnetem Bedürfnis zur Philosophie als Wissenschaft und System? Das zweite Stück des „Religionsfragments von 1800“, das den Schluß des verlorenen Ganzen bildet, kann dieser Frage den Anhalt einer Antwort geben¹⁷.

Hegel denkt dort die einer Religion mögliche vollendete Vereinigung als eine solche Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben, bei der so wenig Endliches, Beschränktes, d. h. rein Objektives und rein Subjektives übrig bleibt als möglich, und bei der jede selbst in dieser Erhebung und Vervollständigung wieder entspringende Entgegensetzung noch vervollständigt werden kann. Solche Religion jedoch sei nur bei glücklichen Völkern möglich, d. h. bei Völkern, deren Leben so wenig als möglich zerrissen und zertrennt ist. Unglücklichere Völker jedoch – und als solche sieht Hegel die lebens-geschichtlich ge-

¹⁷ Zum Folgenden siehe ebd. 349–351.

wordenen Völker des europäischen Nordwestens – könnten nicht jene Stufe der vollständigen Vereinigung erreichen, sie müssen in der Trennung und Zerrissenheit des Ganzen des Lebens um die Erhaltung eines Gliedes derselben – nämlich der Trennung – und in diesem Sinne um Selbständigkeit bekümmert sein; dabei sei es im Grunde gleichgültig, welche Seite der Trennung, ob die einer absoluten Subjektivität oder die einer absoluten Objektivität in solcher Religion festgehalten werde. Eine Religion, die die Entgegensetzung auf der Seite der Subjektivität absolut fixiert, kann, so der Schluß des Fragments, „erhaben und fürchterlich erhaben, aber nicht schön menschlich sein; und so ist die Seligkeit, in welcher das Ich alles, alles entgegengesetzt, unter seinen Füßen hat, eine Erscheinung der Zeit, gleichbedeutend im Grunde mit der von einem absolut fremden Wesen, das nicht Mensch werden kann, abzuhängen, oder wenn es dies (also in der Zeit), geworden wäre, auch in dieser Vereinigung ein absolut Besonderes, nur ein absolutes Eins bliebe – das Würdigste, Edelste, wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre“.

Damit hat Hegel erkannt, daß in einer Epoche, in der das Ganze des Lebens nur in absoluten Entgegensetzungen fixiert und in diesem Sinne negativ da ist, Religion nicht mehr die Möglichkeit einer vollständigen Vereinigung und damit der „Versöhnung“ der Entgegensetzungen sein kann. Religion verfällt in solch unglücklichen Zeiten vielmehr selbst den Entgegensetzungen. Hegel hat aber zur selben Zeit erkannt, daß die Entgegensetzungen selbst nicht etwas sind, was sozusagen aus dem Ganzen des Lebens einfach herausfällt, denn, wie wir bereits hörten, „das Ganze, obzwar getrennt, muß immer da sein“. Die absolut fixierten Entgegensetzungen sind nicht einfach nur Entgegensetzungen einer dem Ganzen des Lebens gleichgültigen und äußerlichen, bloß subjektiven Reflexion. Sie sind, formelhaft gesagt, als Bildungen und d. h. auch immer schon Beschränkungen *innerhalb* der Geschichte des Lebens Trennungen, Entgegensetzungen, Fixierungen und in diesem Sinne Reflexionen *aus* dem Ganzen des Lebens selbst *innerhalb* dieses Ganzen. Einigkeit des Lebens und Entzweiung des Lebens als Reflexion in *diesem* Sinne gehören also in das Geschehen des Ganzen des Lebens oder, wie Hegel es bald nennen wird, des Absoluten. Dann aber kann die eigentliche Aufgabe in der unglücklichen Zeit einer absoluten Entzweiung nur darin gesehen werden, das Ganze des Lebens in der Negativität seiner Trennung mit eben dieser Negativität, d. h. mit der Reflexion selbst qua Entzweiung zu vereinigen. Damit entsteht für Hegel ein neues, geschichtlich gesehen höheres Bedürfnis, das „Bedürfnis der Philosophie“¹⁸.

Hegel *im* Übergang von Religion zur Philosophie ist der Hegel, der die Notwendigkeit dieser Aufgabe erkennt und übernimmt, und der in diesem Auf-sich-nehmen der Philosophie eine in seinem Zeitalter neue, gewandelte Bestim-

¹⁸ Vgl. hierzu dann die im Sommer 1801 in Jena abgeschlossene erste philosophische Schrift Hegels: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie . . ., vor allem die einleitenden Abschnitte „Bedürfnis der Philosophie“ und „Reflexion als Instrument des Philosophierens“ (G. W. F. Hegel, Ges. Werke, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. 4: Jenaer kritische Schriften, hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, 12–19).

mung gibt – nicht, indem er angeblich versucht, die Systemphilosophie eines Kant, Fichte oder auch Schelling einfach noch zu übersteigen oder zu übertrumpfen, sondern indem er, aus dem Ideal des Jünglingsalters herkommend und dieses festhaltend, der Systemphilosophie selbst eine andere, epochal bestimmte Wendung gibt.

Zum Schluß möchte ich den Satz Hegels, von dem unsere Überlegungen ausgingen, noch einmal wiederholen dürfen: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist.“