

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 MANUSKRIPSEN

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

VORBEREICKUNG

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 ermöglichen 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 Entzweiung 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) Morale Selbstbehauptung und theoretische Fremdheit – Abraham und das transzendentale 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 leibt.

(Hegel an Nanette Endel, 2. Juli 1797)

EINFÜHRUNG

Das politische Motiv von Hegels Religionssuche

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-emancipatorische 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 unhegelisch objektivistischen Gedanken einer „Versöhnung mit der gesellschaftlichen Realität“ bzw. einer „real und vorhanden“ gegebenen „Erlösung“ wird der sozialethisch-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 Rohmoser 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, Abendländ, 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 artikulierte 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 unglaubwürdig 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 Verfügken können 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 agitat 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 herr-lichen 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 interpersonalen 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*.