

PHILOSOPHISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

KARL JASPERS

ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
IN HEIDELBERG

SIEBENTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DEN
FREIHEITSBEGRIFF HEGELS
IN SEINEN JUGENDARBEITEN

VON

FRITZ EPHRAIM

ERSTER TEIL



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1928

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DEN
FREIHEITSBEGRIFF HEGELS
IN SEINEN JUGENDARBEITEN ,

VON

FRITZ EPHRAIM

ERSTER TEIL



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1928

ALLE RECHTE,
INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN.
COPYRIGHT 1928 BY JULIUS SPRINGER
IN BERLIN.

ISBN 978-3-642-98700-7 ISBN 978-3-642-99515-6 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-642-99515-6

Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1928

Inhaltsverzeichnis.

| | Seite |
|---|-------|
| Einleitung: Allgemeine Ansatzpunkte des Freiheitsproblems. — Das Freiheitsproblem in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation als einer durch HEGEL und KIERKEGAARD bestimmten | I |
| Äußerer Rahmen des Freiheitsgedankens in den Jugendarbeiten | 14 |
| Erster Teil: Das Ideal des freien Einzelnen in seiner inneren Verbindung mit dem Ideal eines freien Volkes. | |
| 1. Abschnitt: Die Tübinger Bruchstücke | 16 |
| Die „subjektive“ Religion und das Ideal des freien Einzelnen | 17 |
| Die Volksreligion und das Ideal eines freien Volkes | 24 |
| Der Glauben des jungen HEGEL, als Grundlage seines Freiheits- gedankens | 28 |
| Gesamtcharakteristik: allseitige Freiheit des Menschen | 33 |
| 2. Abschnitt: Die ersten Berner Arbeiten | 38 |
| Vorherrschaft von KANTS Idee der vernünftigen Freiheit | 39 |
| Andere Richtungen des Freiheitsgedankens | 50 |
| Befreiung von der christlichen Angst als ein Grundmotiv | 65 |
| Freiheitsgedanke und politisches Gesamtideal | 75 |
| Freiheitsgedanke und Stellung zur Geschichte | 82 |
| Freiheit als Autonomie und „Beruhigung“ | 92 |
| Anmerkungen | 112 |
| Zeittafel | 133 |

Einleitung.

Philosophische Untersuchungen der menschlichen Freiheit hielten sich in den letzten Jahrzehnten zumeist in einem Rahmen, der durch die, sei es nachahmende sei es ablehnende, Orientierung an der empirischen Naturwissenschaft festgelegt war. Innerhalb seiner bewegte sich das Nachdenken über die Freiheit in mehreren Richtungen, deren Ausgangspunkte kurz überblickt seien:

Die allgemeine Psychologie hatte ihren Gegenstand an der Willensfreiheit; sie analysierte deskriptiv und experimentell insbesondere das in Wahl, Entschluß, Zwecksetzung Erfahrene. Daneben standen die Bemühungen um den Begriff der ethischen Freiheit, um das Eigentümliche des, im Gegensatz zur Willkür, einem als sittlich anerkannten Gesetz folgenden Willens zu bestimmen, wie um die Freiheit zu begreifen, die sich im Bewußtsein der Schuld, der Reue, der Verantwortung auftut.

Zu anderen Freiheitsbegriffen wurden die historischen Geisteswissenschaften geführt: im Leben der Individuen und der Völker, im Verlauf von Kulturen und Kulturzweigen tritt ein unableitbar Neues auf, — der Begriff des „Schöpferischen“ legte hier die Frage nach der Freiheit nahe. Aber auch für kontinuierliche Entwicklungszusammenhänge wurde der Freiheitsbegriff dort verwendet, wo sich ein historisches Objekt organisch, entelechieartig zu entfalten schien: als Freiheit galt das Determiniertsein durch ein immanentes Gesetz, das Hervorgehen des Mannigfaltigen aus der Einheit eines „Wesens“.

Indem die Philosophie sich der damit aufgeworfenen Probleme bemächtigte, war es vor allem die Frage nach dem Verhältnis solcher Freiheit zu der von den Naturwissenschaften um der Einheit des Weltbildes willen geforderten absoluten Gültigkeit des Kausalitätsprinzips, die der Freiheit ihren Ort anwies und das Ziel ihrer begrifflichen Bestimmung festlegte. Das Gesetz der Kausalität gilt für das Geschehen in der Welt, wie es sich der objektiven Betrachtung darbietet, — so sollte auch der Freiheitsbegriff eine besondere Weise objektiven Geschehens erfassen. Das Gesetz der Kausalität ist von formaler Allgemeinheit, gleichgültig gegen die Verschiedenheit der Geschehensinhalte, — so wurde auch bei der philosophischen Analyse

der Freiheit davon abstrahiert, wer oder was frei sein solle, wovon und wozu; gesucht wurde ein einziger oder wenige allgemeine Freiheitsbegriffe, deren formaler Bestimmtheit gegenüber alle konkrete Freiheit nur besondere Fälle darstellen sollte. Dem den Naturwissenschaften analogen Erkenntnisziel entsprach das Erkenntnisresultat: es wurden oberste Ordnungsbegriffe aufgestellt, z. B.: durch nichts Bestimmtheit als „strenger“ Freiheitsbegriff, durch sein eigenes Wesen Bestimmtheit als „relativer“ Freiheitsbegriff (1)¹. Zum Gegenstand philosophischen Fragens wurde die Freiheit hierbei wegen des Widerspruchs oder Unterschiedes zur Naturnotwendigkeit: wie läßt sich die Freiheit als Willkür oder als schöpferische Spontaneität — als Sinnesnotwendigkeit — als eigengesetzliche Entwicklung eines Wesens mit dem kausalen Geschehen vereint denken? Kommt solcher Freiheit „Realität“ zu? — Diese Fragestellung war rein theoretisch begründet durch den Vergleich der Freiheit mit einem ihr Äußeren, nicht in einer Freiheitserfahrung selbst. Das so entstandene Problem war für die Philosophie eins unter anderen.

Es bedarf jedoch keiner eigenmächtigen Distanzierung des Erkennens, um die Freiheit zum Gegenstand eines fragenden Staunens zu machen. Das sei zunächst durch Aufzählen von einigem psychologisch Tatsächlichen vergegenwärtigt. — Freiheit kann der Mensch erfahren: im Ausleben natürlicher Triebe und Leidenschaften wie in der Selbstvergewaltigung nach objektiven Geboten, — in der Gewinnung des inneren Gesetzes seines Selbsts wie in der Verleugnung des eigenen Wesens um eines als absolut angesehenen menschlichen Ideals willen, — im Handeln aus der Kontinuität des eigenen Daseins heraus wie im willkürlichen, sie abbrechenden Entschluß, — in der Erweiterung der Persönlichkeit zur allmenschlichen Totalität wie in der Verengung des Daseins auf das Eine, was nottue, alles andere abschneidend, — im Streben nach der Einheit der geschlossenen Persönlichkeit wie in der Bereitschaft, die jedem Neuen offen ist, ohne sich von der eigenen Vergangenheit belastet zu wissen, — in der durch Isolierung gewonnenen Unabhängigkeit wie durch dienendes oder herrschendes Wirken für einen anderen Menschen, für eine Gemeinschaft, — in höchster auf die Umwelt gerichteter Aktivität wie in kontemplativer Versenkung in die Natur, in ein Kunstwerk, — im sich trotzig dem Lauf der Dinge Gegenüberstellen wie im Sich-einfügen in seine Notwendigkeit, — im Sichdurchsichtigwerden als eines Einzelnen wie in universal gerichteter objektiver Betrachtung, — im immer erneuten Wagnis des Wählens, Übernehmen der Verant-

¹ Die in Klammern gesetzten schräggestellten Ziffern verweisen auf den Abschnitt „Anmerkungen“ am Ende dieses Buches.

wortung wie darin allen Risiken enthoben zu sein, sei es durch die Geborgenheit bei Gott oder dadurch, daß der Mensch sich selbst wie ein Stück Natur nimmt, — im Leugnen Gottes wie darin sich Gott zu unterwerfen, — im bewußten Ergreifen des ruhelosen Willens zur Freiheit wie im Sichausliefern an einen festen Halt, der eine Freiheit von der Freiheit selber gewährt.

Das mag als Hinweis darauf genügen, daß der Mensch nicht nur in mannigfaltigen, sogar miteinander unvereinbaren Möglichkeiten des Daseins sich frei wissen kann, sondern daß die Freiheitserfahrungen selber sich schroff entgegenstehen. Es erscheint unmöglich, sie auf einen gemeinsamen formalen Nenner zu bringen, allenfalls lassen sie sich unter einander kreuzende Polaritäten ordnen, wie z. B. daß Freiheit sowohl in der Aktivität wie in der Kontemplation, in der Einheit wie in der Mannigfaltigkeit, im Prozeß wie in der Ruhe, in der Willkür wie im Determiniertsein, im Ansichselbstfesthalten wie im Sichselbstaufgeben zu finden sei, aber damit wäre das Widerspruchsvolle erst recht herausgehoben. Und auch eine derartige Übersicht würde nur täuschen, denn was alles kann schon die „Notwendigkeit“ bedeuten, mit der sich in eins setzend ein Mensch sich frei weiß: Notwendigkeit eines sittlichen Gesetzes, Notwendigkeit des eigenen Selbsts, Notwendigkeit der weltgeschichtlichen Entwicklung, Notwendigkeit der einmaligen Situation, die angesichts der Ewigkeit zur absoluten wird . . . — Dennoch scheint es nicht nur eine sinnlose Äquivokation zu sein, immer das gleiche Wort Freiheit zu verwenden. Eher möchte zu vermuten sein, daß es ein und derselbe rätselhafte Freiheitsdrang des Menschen ist, dem derart widerspruchsvolle Erfüllungen zuteil werden können. Wie er, eine letzte suchend, von der einen in die andere geworfen wird, wird er in diesem Prozeß neuer Paradoxien inne: er will frei werden, aber um das wollen zu können, muß er schon frei sein, — nach restloser Freiheit drängend weiß er sich nie ganz frei, sein Selbst immer noch gehemmt, ein Fremdes darin, zugleich aber kann er im Bewußtsein der Verantwortung für sein Sein sagen: ich bin frei, ich bin ganz ich selbst. — Es hilft daher auch nichts, das Verwirrende unserer Aufzählung darauf zurückzuführen, daß in ihr die unmittelbar erlebte Freiheit, die Freiheit als Möglichkeit durcheinandergeworfen sei mit der Idee der Freiheit, der „wahren“ Freiheit. Vielmehr ist die Freiheitserfahrung ein Punkt im Dasein, an dem die Spannung von Sein und Sollen immanent sich auftut; die doppelte Richtung des Freiheitsbegriffs: auf Freiheit als ein Vorhandenes und auf Freiheit als Aufgabe, muß darum aus der Problematik des faktischen Freiheitsbewußtseins heraus verstanden werden. — So wird Freiheit im Leben selbst unmittelbar als ein

Zwiespältiges erfahren, bevor sie zum Gegenstand abgehobener theoretischer Reflexion wird. Sie zwingt von sich aus das Leben zur Selbstbesinnung, wenn es nicht in chaotischem Taumel steckenbleiben will.

Nicht nur in sich selbst ist die Freiheit problematisch, sie ist ein Ursprung für die Problematik menschlichen Daseins überhaupt. Weil der Mensch frei sein will, gerät er in Kampf mit allen Mächten, die ihm in der Welt entgegenstehen: andere Menschen, politische und soziale Ordnungen, Naturgewalten. Aber diese Bedrohungen sind für die Freiheit nicht zufällig, als ob das Freiheitsverlangen des Einzelnen und die Welt von außen zusammenstießen. Durch die Schranken, vor die die Welt den Menschen überall stellt, erwacht erst die Freiheit. Sie erscheint wie ein Zeugnis dessen, daß der Mensch nicht von dieser Welt sei, und doch drängt gerade sie ihn dazu, die Welt zu durchdringen. Allenthalben läßt sie ihn Grenzen aufspüren, nichts, was erreicht ist, will ihr genügen, sie kann ihn zu einem Jenseits der Welt und seiner selbst treiben, — und sie vermag zu ihrem Ziel zu gelangen, wenn der Mensch im Begrenztesten zugreift. — Der Tod setzt dem Menschen eine absolute Grenze, als durch nichts zu beseitigende, stets gegenwärtige Möglichkeit des Nichtseins scheint er alle Freiheit illusorisch zu machen. Doch gerade er verleiht ihr absolute Bedeutung. Wenn der Mensch nicht sterben müßte, hätte seine Freiheit keinen Sinn, es gäbe kein Wagnis, keine Entscheidung für immer. Aber ebenso könnte der Tod dem Menschen gleichgültig sein, wenn er nicht frei wäre, sein Leben liefe ab wie ein Naturgeschehen. Weil er frei ist, ist ihm der Tod nicht nur ein Ungewisses, Schmerzliches, der Tod selber wird zu etwas Gefährlichem; seine Freiheit zwingt den Menschen, dem Tod immer ins Auge zu sehen. — Ohne Freiheit kein Schicksalsbewußtsein, keine Konflikte, keine Tragik, kein Abgrund zwischen Gut und Böse, nichts Dämonisches in der Welt. Durch seine Freiheit kann der Mensch das höchste Bewußtsein von sich haben, daß er siegend oder untergehend über alles Herr zu werden vermag, und nichts kann ihn so zusammenbrechen, seiner Schwäche inne werden lassen, wie wenn ihn seine Freiheit schuldig werden läßt. Ruhelosigkeit, Dunkel, Zerrissenheit des Daseins scheinen aus ihr hervorzubrechen. Gelänge es, zu ihrem Ursprung vorzustoßen, dann müßte sich etwas vom Dunkel des Daseins lichten. Aber die Freiheit läßt sich nie rein als sie selber ergreifen; sie offenbart sich nur in den Bedingtheiten der menschlichen Situation, sie wäre gar nicht Freiheit ohne diese, über deren jede sie sich doch wieder hinaus weiß. Sie ist nur als etwas in der Welt zu erfassen und ist dennoch, so scheint es, nichts was ihr ganz angehört.

In alle Lebenssphären dringt der Wille des Menschen zur Freiheit ein. Vielleicht entsteht erst dadurch die Forderung nach reiner Ausprägung ihres eigentümlichen Gehalts. Weil dem Menschen etwa im wissenschaftlichen Denken oder im künstlerischen Schaffen oder im ästhetischen Genuß eine jeweils eigentümliche Befreiung seines Selbst zuteil wird, darum verlangt er, daß jede von ihnen nach ihrer immanenten Eigenart sich entfalte. Aber so löst sich die Eigengesetzlichkeit der Sphären vom Menschen ab und droht ihrerseits, sein Selbst zu zerspalten, die Freiheit, die er nur durch die Einheit seiner Persönlichkeit besitzt, zu vernichten. — Antinomien empfangen vielleicht erst so ihre letzte unaufhebbare Schärfe. Weil der Mensch durch eine religiöse Glaubensentscheidung, durch ein nur nach der eigenen Einsicht sich richtendes Denken sich in einem jeweils verschiedenen und doch letzten Sinne frei wissen kann, vielleicht ist darum der Kampf zwischen dem Wissen des Glaubens und dem Wissen des Denkens unlösbar. Freiheit des Glaubens, Freiheit des Denkens von jedem ihnen äußeren Maßstab wird gefordert, weil der Mensch durch den Glauben, durch das Denken frei wird.

Scheint so die Freiheit, zwiespältig in sich selbst, in jede Problematik menschlichen Daseins in irgendeiner Weise hineinzuragen, so hat sie vor allem zum Gegenstand eines Philosophierens zu werden, das um die Fragen bekümmert ist, die das Leben selber unentrinnbar aufwirft. Und dennoch muß auch ein solches Philosophieren eine Trennung vom unmittelbaren Leben vollziehen. Wer aus der Not des Daseins heraus unmittelbar einen Halt ergreift, an den glaubend er die Not zu bewältigen vermag, gelangt zur Religion, nicht zur Philosophie. Die Philosophie bricht das Drängen des Daseins, seine Zerrissenheit zu überwinden, ab, und stellt sich ihr, obzwar sie festzuhalten versuchend, aus eigenem Recht gegenüber: sie wird zur Philosophie erst durch einen Einsatz an Freiheit. — Ein Irgendetwas von Freiheit liegt bewußt oder unbewußt aller nicht religiös gebundenen Philosophie zugrunde, mag es auf das Mindestmaß, die Freiheit des Selbsteinsehens, beschränkt sein oder sich bis zum Äußersten einer Freiheit steigern, die, rücksichtslos gegen die menschliche Situation sich selbst als absolut nehmend, die Problematik des Daseins aus eigener freier Sinnggebung zu lösen gewillt ist.

Dieser Versuch, durch das Herausgreifen aus ganz verschiedenen Schichten des Daseins auf die verwirrende Fülle der Probleme hinzuweisen, die die Frage nach der Freiheit hervorzieht, soll nur das nahelegen, daß auf dem anfangs erwähnten Wege nicht vorwärtszukommen ist. Freiheit läßt sich nicht in erster Reihe auf ein objektives Geschehen beziehen. Der Ort, wo Freiheit erfahren wird, ist vor allem

das Bewußtsein, und Freiheit bezeichnet — phänomenologisch gesehen — eigentümliche Weisen, in denen sich das Bewußtsein zu Gegenständen oder zu sich selbst verhält, ist dabei nicht auf den Bereich des Willens beschränkt. Doch führen solche leeren Feststellungen nicht weiter. — Ebenso treffen Bemühungen, die zahllosen Möglichkeiten faktischen Freiheitsbewußtseins unter formale Begriffe zu gruppieren, nicht das, was die spezifische Freiheitserfahrung ausmacht: z. B. für Freiheit als Entfaltung des eigenen Selbsts liegt das Spezifische der Freiheitserfahrung gerade darin, als was das Selbst sich selbst ansieht; oder: für die Freiheit als Wahl ist die Freiheit eine ganz andere, wenn es sich um die Wahl zwischen Erfüllung und Verletzung einer objektiven Pflicht, als wenn es sich um die Wahl des eigenen Selbsts in einer Schicksalsbejahung handelt. — Allein durch das Eingehen in die konkreten Zusammenhänge unter Vergegenwärtigung der gesamt menschlichen Situation läßt sich vielleicht zu den Ursprüngen oder dem einen Ursprung menschlichen Freiheitsbewußtseins vordringen und von da aus verstehen, warum ihm eine solche Zwiespältigkeit anhaftet. Und die Frage danach kann für die Philosophie nicht eine unter anderen sein, sondern diejenige, durch die sie die Fragwürdigkeit menschlichen Daseins und in ihr sich selbst zu begreifen hat.

Wer so, gewissermaßen „sachlich“, am Freiheitsbegriff interessiert eine seiner Bedeutung gerecht werdende Darstellung in der Geschichte der Philosophie zu finden versucht, sieht sich wohl an HEGEL verwiesen. HEGEL hat als der — auch in seinen eigenen Augen — den deutschen Idealismus Vollendende die Freiheit zum Angelpunkt seines Systems, damit auch des Philosophierens selber gemacht, hat ihr Auftreten und ihre Problematik in der ganzen Breite des menschlichen Lebens verfolgt, bereichert noch durch Einschmelzen vieler der historisch wirksamsten Auffassungen von menschlicher Freiheit. Diese Fülle hat er begrifflich durchgestaltet und in systematischem Zusammenhang auf ein Prinzip zurückgeführt, das sich freilich auf keine abstrakte Formel bringen läßt. — So ist der Freiheitsbegriff HEGELS zugleich derjenige, an dem ein Verständnis seiner gesamten Philosophie einzusetzen hat. Denn alle Grundbegriffe seiner Philosophie sind ihrer inhaltlichen Bestimmtheit wie ihrer systematischen Ordnung nach auf den Freiheitsbegriff gegründet, nicht nur im Bezirk des menschlichen Willens, auch das, was dessen Macht entzogen zu sein scheint: Gott, Geist, Sinn der Geschichte, sogar das rein logisch Vernünftige: Begriff und Idee, — und doch haben die gegen HEGEL erhobenen Vorwürfe von jeher gerade darauf gezielt, daß bei ihm keine Freiheit zu finden

sei (2). Die zumeist wiederkehrenden seien nacheinander aufgezählt, im Grunde drehen sie sich alle um den gleichen Punkt. Abgesehen davon, daß HEGEL persönlich der Makel eines Mangels an geistiger Freiheit angeheftet werden konnte (3), lauten sie etwa so:

1. Quietismus: das Vernünftige ist wirklich, in Staat und Religion gegenwärtig realisiert. Die Idee richtet keinen Appell des Sollens mehr an den menschlichen Willen, stellt keine Aufgaben mehr für die Zukunft. So nimmt eine Gestalt der Kontemplation, die Philosophie, den höchsten Rang im Leben ein, sie ist im Besitz der absoluten Wahrheit. — Das Wesen des Geistes überhaupt und der eigentliche Sinn der Geschichte wird nicht in der aktiven Gestaltung der menschlichen Welt erblickt, sondern in etwas Kontemplativem: der zunehmenden Erhellung des Bewußtseins. Die höchste Aufgabe des Geistes ist, sich selbst zu begreifen, und alles Kämpfen um die Freiheit in der Geschichte hat nicht dem Fortschritt der Freiheit selbst gedient, sondern nur dem „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (4). Eine Freiheit, die sich mit der gegebenen Welt begnügt, und in einem bloßen Wissen von sich besteht!

2. Determinismus: Der Lauf der Geschichte ist ein notwendiger. In ihm entfaltet sich die Vernunft nach ihrer immanenten Dialektik als absolute Macht über das Wollen der Menschen, der Einzelnen wie der Völker, hinweg. — Der Mensch ist mit seinem ganzen Wesen an die jeweilige geschichtliche Stufe der Vernunft gebunden, er kann in nichts über seine Zeit hinaus. Die Freiheit, die ihm im vorbestimmten Lauf der Geschichte zuteil wird, hat er nicht der eigenen freien Tat zu verdanken.

3. Panlogismus: Es gibt nichts wahrhaft Irrationales. In der unübersehbaren qualitativen Mannigfaltigkeit des Wirklichen erscheint immer nur die eine Vernunft, deren Wesen sich als denkende, als logische, am reinsten offenbart. Selbst der Wille, der als ein von nichts anderem abzuleitendes doch das Element aller Freiheit ausmacht, ist nichts als eine Weise des Denkens. Sogar die Religion wird durch die spekulative Philosophie ersetzt. Die Eigengesetzlichkeit der Lebenssphären kommt nicht zu ihrem Recht; sie tragen ihren Wert nicht in sich selbst, sondern erhalten ihn erst dadurch, daß die gleiche Vernunft ihnen allen innewohnt, je reiner, desto höher ihr Rang; sie stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern in einer Stufenordnung, deren Maßstab ihrem eigentlichen Gehalt von außen angelegt ist. — So kann der betrachtenden Vernunft nichts undurchsichtig bleiben; Welt und Mensch sind ihrem Wesen nach restlos durchschaubar, ja Gott selber: Freiheit im Sinne eines unergründlich Schöpferischen gibt es hier nicht.

4. Objektivismus: Überall kommt es auf die Sache selbst an, das Menschlich-Persönliche ist gleichgültig. Wirkliche Freiheit erlangt der Einzelne nur als eingeordnetes Glied des Staates. Er hat hierbei auf seine natürliche Besonderheit zu verzichten, muß selbst objektiv werden, im Allgemeinen aufgehen. Die Pflichten, in deren Erfüllung er wahrhaft frei wird, hat er ohne Wahl und Verantwortung zu übernehmen, denn sie sind objektiv wißbar. Überhaupt ist der Sinn jeder Lebenssphäre objektiv festgelegt, es kommt nicht auf die innere Haltung an, in der der Mensch ihn ergreift. Selbst in der Religion ist das Wesentliche nicht die persönliche Glaubensentscheidung, sondern die Zugehörigkeit zu der Religion, die die objektiv wahre ist. Der Bereich des Moralischen, in dem allein die freie Selbstbestimmung des Gewissens, die innere Gesinnung des Individuums noch ein gewisses Recht hat, hat geringeren Wert als der Staat; die Moralität ist im Staat als der „Sittlichkeit“ aufgehoben. — Im Gegensatz zu KANT und FICHTE ist HEGELS Philosophie eine dogmatisch objektive Metaphysik. Die Wahrheit, das Absolute, Gott werden nicht auf dem Boden der Freiheit in der Selbstgewißheit des sittlichen Willens gewußt. Ihr Wesen wird rein aus ihrem Begriff entwickelt. Das Absolute ist darum gegenständlich wißbar, seine Allgemeingültigkeit ist die gleiche wie die der logischen Kategorien, der Mensch hat es ohne jeden Einsatz an persönlicher Freiheit nur anzuerkennen.

HEGEL gegen solche Vorwürfe zu retten, ist nicht unsere Aufgabe. Warum sie gemacht werden konnten, wird sich für einige von selbst ergeben, wenn wir versuchen, den HEGELschen Freiheitsbegriff aus seinem Grundmotiv zu verstehen. — Seit der Veröffentlichung der Jugendarbeiten und ihrer Interpretation durch DILTHEY und ROSENZWEIG liegt es zutage, daß, wie HEGELS ganze Philosophie, so insbesondere der Freiheitsbegriff ursprünglich aus seiner Entwicklung bis zum 30. Lebensjahre hervorgegangen ist, in der sich HEGELS persönliche Problematik, seine Ideale und sein vor allem um das Verstehen geschichtlicher Zusammenhänge bemühtes Philosophieren zunehmend durchdringen und schließlich eine feste Einheit bilden. Die scheinbar unpersönlichen, ins Gefüge des fertigen Systems eingebauten begrifflichen Formulierungen des Freiheitsbegriffs der späteren Zeit sind demnach nur durch den Rückgang auf das Freiheitsbewußtsein verständlich zu machen, das HEGEL gegen Ende seines Frankfurter Aufenthalts erfüllte. Um dieses in seinem Ursprung uns zu verdeutlichen, reicht jedoch auch das vollständigste Material nicht aus, wenn die Frage, was Freiheit sei, nicht uns selbst, — sofern wir nicht bereits im Besitz ihrer Lösung sind — wenigstens im strengen Sinn problematisch ist, d. h. so, daß diese Frage eine Spannung unseres

eigenen gegenwärtigen Daseins ausdrückt. — Von einer solchen echten Problemstellung sind wir in allem vorhin Gesagten noch fern. Die beiden genannten Ansatzpunkte sind äußerlicher Art: das philosophiegeschichtliche Interesse an HEGEL, das eine Darstellung seines Freiheitsbegriffes nahelegte, ist bisher ein zufällig willkürliches, das sich mit gleichem Recht auf andere Philosophen, etwa SCHELLING, richten könnte, bei dem ebenfalls der Freiheitsbegriff im Mittelpunkt steht, — ebenso ist das „sachliche“ aus der Fragwürdigkeit der Freiheitserfahrung und der allgemeinen Problematik des Daseins entspringende Interesse an einer Untersuchung des Freiheitsbegriffes bisher ein abstraktes. — Freiheit wird aber niemals in einer derart unbestimmten Weise in sich selbst fragwürdig, sondern nur dem Einzelnen als Einzelnen in seiner konkreten Situation. Auf diese allein wahrhafte Problemstellung verzichten wir hier, wie nachdrücklich zu betonen ist; unsere Hegelinterpretation ist darum keine philosophisch-ursprüngliche. Doch können wir uns einer solchen Problemstellung vielleicht um ein geringes annähern, indem wir sie aus der gegenwärtigen philosophiegeschichtlichen Lage zu vollziehen versuchen, welche, obzwar noch unpersönlich, in ihrem Soundnicht-andersein den Einzelnen, der philosophiert, umschließt und daher einer auf den Leib rückenden Konkretheit nicht völlig entbehrt. Die gegenwärtige philosophiegeschichtliche Situation läßt sich aber hinsichtlich der Problematik des Freiheitsgedankens — und vielleicht nicht nur in bezug auf diesen — kennzeichnen durch den Gegensatz: HEGEL—KIERKEGAARD.

Für KIERKEGAARD (5) gewinnt der einzelne in der Innerlichkeit des religiösen Glaubens existierende Mensch eine Freiheit, die innerhalb dieses Bereichs schlechthin unüberbietbar erscheint: der Einzelne steht hier ganz auf sich selbst; seinem Dasein verleiht nur das Sinn und Halt, was er durch seine freie, subjektiv-individuelle Aneignung ergreift. Jede objektive Stütze ist entfernt, die ihm ohne den ganz aus ihm selbst entspringenden Vollzug der Übernahme eine Sicherheit bieten könnte. Maßstab seines Gewissens ist für ihn nur, was innerhalb seiner freien Überzeugung liegt. — Nur durch das freie Wagnis seines Glaubens ist Gott für den Einzelnen da; die Gewißheit, von Gott angenommen, in seinem Dasein gerechtfertigt zu sein, gewinnt er allein dadurch, daß er frei, ganz aus sich darauf vertraut. Er versteht sich selbst in seiner Freiheit zwar erst, indem er sich Gott unterwirft, und weiß, daß es nur Gottes Gnade ist, wenn seine Freiheit ihn Gott finden läßt, er lebt sein konkretes Dasein nach den Befehlen, die er als von Gott gegeben übernimmt, aber zugleich hat er die Gewißheit davon allein durch seine freie Entscheidung. — Diese Freiheit

schließt jedoch eine schier unerträgliche Verengung des Daseins in sich: es gibt zwar nichts Irdisches, was dem in ihr Existierenden nicht von absoluter Bedeutung werden könnte; er kann, wenn er es durch seinen Glauben als seine Berufung versteht, im Dienst des Staats, als Künstler, als wissenschaftlicher Forscher existieren, aber sein religiöses Freiheitsbewußtsein ist als solches nicht auf Staat und Kultur bezogen. Von der Ausnahme abgesehen, daß einer darin seine persönliche Aufgabe angesichts der Ewigkeit fände, ist für die Freiheit des Individuums alles Politische, Soziale, Kulturelle völlig gleichgültig; wie es mit seiner Freiheit außerhalb dieser überindividuellen Objektivitäten steht, so auch außerhalb der Geschichte. Der Einzelne ist für alles Überindividuelle, „Allgemeine“ nicht nur nicht verantwortlich, er kann darin gar nicht frei, nicht er selbst sein. Aus der religiösen Freiheit erwachsen keinerlei ideale Forderungen an den Staat, an die Gesellschaft: regieren soll, wen Gott dazu ausersehen hat, die anderen haben zu gehorchen, — ein theologisch begründeter Naturalismus, der äußerlich einer opportunistischen Stellung gegenüber den politischen und sozialen Fragen gleichkommt. — Der in der Innerlichkeit seines Glaubens Existierende weiß sich nicht hineingestellt in den Lauf der Geschichte der Menschheit, noch nicht einmal seines Volkes; er weiß sich weder durch sie bestimmt noch zur Mitwirkung an ihr aufgerufen: er kennt nur seine persönliche Geschichte. — KIERKEGAARD verwirft ein Philosophieren, das aus eigener Macht zu der Problematik des Daseins Stellung nehmen wollte; er verlangt ein Philosophieren aus dem religiösen Glauben heraus. Das Denken kann nur bis zum „Sprung“ in den Glauben heranzuführen; vor dem Glauben selber hat es haltzumachen, es gelangt nicht durch sich zur Wahrheit.

Auch bei HEGEL hat der Mensch den Mittelpunkt seines Daseins in der religiösen Freiheit. Aber diese rechtfertigt nicht nur das Weltlich-Humane, verbindet den Einzelnen mit Staat, Kultur und Geschichte, sondern aus ihr selbst heraus gehen die Ideen des politischen und sozialen Lebens hervor und machen es zum Bereich der Freiheit des Menschen. Die Freiheit seines Glaubens an Gott, durch den der einzelne Mensch seine absolute Freiheit gewinnt, ist eine solche, durch die er gerade als in den überindividuellen, allgemeinen Objektivitäten existierender er selbst ist, seine Freiheit hat. Und ebenso führt von der religiösen Freiheit aus der Weg zu einer unabhängigen Philosophie, die aus eigener Macht zur Wahrheit gelangt.

Gegenüber KIERKEGAARD lautet unsere Frage: läßt sich angesichts dessen, daß in der von ihm geforderten religiösen Existenz der Mensch nach einer Richtung unleugbar wahrhaft frei wird, ein Frei-

heitsbewußtsein rechtfertigen, das nach dem Eingreifen ins politische, soziale, kulturelle Leben verlangt und sich für es verantwortlich weiß? Oder muß eine Freiheit, die sich in der Bekümmernung um das „Allgemeine“ und im unabhängigen Philosophieren zu bewähren meint, sich selbst verlieren? — Gegenüber HEGEL lautet unsere Frage: kann der, der sich seinen Freiheitsbegriff aneignet, frei sein, „existieren“ im Sinne KIERKEGAARDS? Oder was hat HEGEL im Vergleich mit KIERKEGAARD an Freiheit preisgeben müssen, um die Freiheit des Menschen gerade in dem Mitschaffen an jenen „Objektivitäten“ finden zu können?

Indessen scheint diese Fragestellung HEGEL ungerecht werden zu müssen und außerdem KIERKEGAARDS Position zu verfälschen: Warum die Freiheit, die der Mensch bei HEGEL erlangt, an der messen, die ihm bei KIERKEGAARD zuteil wird? Und für KIERKEGAARD ist das Primäre doch nicht die Freiheit, sondern die Wahrheit seines Glaubens! — KIERKEGAARD hat nicht vor allem Freiheit gewollt, sondern „Redlichkeit“. Der redliche, d. h. der sich in seiner Situation um nichts betrügende, Mensch versteht sich dahin, daß die Wahrheit für ihn nur durch das Wagnis seiner freien Entscheidung da sein kann; die hierin sich auftuende Freiheit ist die Konsequenz des Willens zur Redlichkeit. KIERKEGAARD hat es durchsichtig gemacht, daß der Mensch stets um dieses Wagnis herumkommen, sich selbst in seiner Freiheit verdecken will und so zu Sicherungen seines Daseins getrieben wird, die ihn des Wagnisses entheben. — Auch wer die Entscheidung, die KIERKEGAARD nahelegt, nicht mitmacht, vermag sich der Helligkeit nicht zu entziehen, die er auf die menschliche Freiheitsproblematik geworfen hat; er wird, sofern er sich selbst verstehen will, bemüht sein, mit ihr alles durchsichtig zu machen, was sich ihm als Glaubenshalt darzubieten scheint. Hierin liegt der Ansatzpunkt unserer Hegelinterpretation.

Der Gegensatz zwischen HEGEL und KIERKEGAARD, den wir kurz von außen, d. h. ohne Einblick in die Motive, zu kennzeichnen versuchten, geht uns daher zunächst nur an, insofern er aus verschiedenem Vollzug der Freiheit entspringt, nicht in der Fülle seines konkreten Gehalts. KIERKEGAARD vertritt in ursprünglicher Überzeugung und doch wieder bedingt durch seine geschichtliche Situation ein Christentum, das — historisch gesehen — etwa über LUTHER und AUGUSTIN zu PAULUS zurückführt. HEGELS als eine Metaphysik des Geistes sich darstellende Religion meint auf dem Boden der idealistischen Philosophie die deutsche, am Bild der Antike sich entzündende Idee der Humanität und die Bejahung des Staats zu vereinigen mit den christlichen Elementen der reinen Innerlichkeit und

Gewissensfreiheit der Einzelseele und der Notwendigkeit des Leidens am Irdischen. — Für uns kann es sich nicht darum handeln, eines gegen das andere ausspielen zu wollen. Es erscheint uns unmöglich, den Gehalt der HEGELSchen Religion, seine Auffassung von Gott als solche zu bekämpfen, indem ihr eine wahrere entgegengesetzt wird. Es erscheint uns unmöglich, hierzu von Gott als einem unmittelbar dem Menschen Gegebenen und für ihn als unverwechselbar Transzendentes schlechthin Feststehenden auszugehen. Uns ist seit KANT unverlierbar, was auch KIERKEGAARD und SCHELLING unverlierbar gewesen ist: nur vom Menschen, der sich in seiner Freiheit selbst versteht, kann ein Weg zu Gott führen. Das bedeutet keineswegs, daß Gott abzuleiten, als eine „Setzung“ des Bewußtseins zu begreifen sei. — Wenn uns HEGELS religiöser Glaube, der vielleicht in anderen Teilen des Systems noch deutlicher hervortritt als in den eigentlich religionsphilosophischen Arbeiten, im Brennpunkt unseres Interesses steht, so ist es darum, weil auch bei ihm der Mensch im religiösen Glauben zum Ursprung und zur Erfüllung seines Freiheitsbewußtseins gelangt. Unsere höchste Aufgabe wäre, mit einem durch KIERKEGAARD wachgewordenen Denken aus der Freiheitsproblematik des Menschen in seiner Situation HEGELS Auffassung der religiösen Freiheit und aus ihr vielleicht den sie sichernden Glaubensgehalt mit seinen Konsequenzen für das Ganze des Daseins zu verstehen.

Nicht daß KIERKEGAARD die wahre Auffassung von menschlicher Freiheit besessen habe, ist unsere Voraussetzung, sondern nur die von ihm geleistete Erhellung der Freiheitsproblematik. Daß aber gerade er unserer HEGEL-Interpretation zu Hilfe kommen soll, scheint uns durch die geschichtliche Lage unabweislich gefordert zu sein. Wer heute über Freiheit nachdenkt, kann weder von HEGEL noch von KIERKEGAARD absehen. Sofern die Freiheitsproblematik der gegenwärtigen geschichtlichen Situation sich in einer Spannung zwischen einem isolierend religiösen und einem religiös-humanen Bewußtsein ausdrückt, ist sie als solche für die Philosophie schon durch das tatsächliche Dagesensein HEGELS und seines nur nach ihm so möglichen Gegners KIERKEGAARD mitbestimmt. Unsere Freiheitsproblematik wäre nicht so, wie sie ist, wenn HEGEL und KIERKEGAARD nicht so philosophiert hätten, wie sie es getan haben: Untersuchung des Freiheitsbegriffs — HEGEL-Interpretation — Verstehen unserer selbst als Philosophierender in der gegenwärtigen Situation müßten uns zuletzt in eine Aufgabe zusammenfallen. Vorhin wurde zwischen einem „sachlichen“ Ansatzpunkt des Fragens nach Freiheit und einem „historischen“ Interesse an HEGELS Freiheitsbegriff unterschieden; das ist jetzt rück-

gänglich zu machen. Beides ist uns nicht so verbunden, als ob das „sachliche“ Interesse auf einen zeitlosen, allgemeingültig wahren Freiheitsbegriff gerichtet wäre, und sich dann der HEGELSche als ein Spezialfall dieses übergeschichtlichen Begriffs darstellte. Vielmehr: die „sachliche“ Freiheitsproblematik ist die unsrige nur als historisch bestimmte und als solche durch HEGELS und KIERKEGAARDS zufälliges Dagewesensein bedingt, dadurch notwendig auf sie bezogen. — Bei dieser Meinung leitet uns keine ästhetische Vorliebe für das einmalig Individuelle in seiner konkreten Fülle, das im Gegensatz zu überzeitlichen Ideen stünde; dieser Gegensatz taucht nicht auf, wo die Fragwürdigkeit des tatsächlichen Daseins ernst genommen wird.

Unser Versuch, des Ursprungs des HEGELSchen Freiheitsgedankens habhaft zu werden, ist bewußt auf solchen Voraussetzungen errichtet. KIERKEGAARD, der selbst nicht mehr erwähnt werden wird, wirft seinen Schatten über ihn. — Wir folgen zunächst HEGELS Werdegang bis zum Jahre 1800, einem einstweiligen Abschluß seiner Entwicklung, dessen Tragweite ihm selbst bewußt gewesen ist (6). — Es möchte scheinen, daß unsere Interpretation nur für den Gültigkeit haben könne, der sich unsere Voraussetzung zu eigen macht. Das ist richtig, nur von ihr aus wird das bei HEGEL sichtbar, worauf es uns ankommt. Darum wurde sie offen dargelegt und darauf hinzuweisen versucht, daß diese Voraussetzung nichts anderes ist als ein Stück unseres eigenen Daseins.

Entwicklung und Wandlungen des Freiheitgedankens in Hegels Jugendarbeiten: Vom Entstehen einer Metaphysik des Geistes.

(Herbst 1793 bis Ende 1800.)

Die Auseinandersetzung mit dem Christentum bildet in diesen Jahren den Mittelpunkt des HEGELSchen Denkens. Innerhalb ihrer vollzieht sich die Aneignung und Ablehnung KANTS, aus ihr geht zuletzt die Stellungnahme gegenüber dem Staat hervor, soviel rein politische Leidenschaft auch sonst zu spüren ist. Dabei steht HEGEL am Anfang ein menschliches Ideal vor Augen, das ihn mit heftigem Widerstand gegen alles Christliche erfüllen konnte; auf seine Quellen sei nur mit den Namen: SOPHOKLES, SOKRATES, PLATON, SHAFTESBURY, LESSING, HERDER, SCHILLER, KANT, ROUSSEAU hingewiesen (7). Von ihm aus verwirft er nahezu völlig die christlichen Kirchen, ihre Lehren wie ihre Institutionen, doch von der Gestalt Jesu kann er nicht lassen. Um sein eigenes Ideal in Jesu Leben und Lehre wiederzufinden, bemüht HEGEL sich in immer neuen Ansätzen, ihren ursprünglichen reinen Sinn herauszustellen, zugleich aber in ihnen und der geschichtlichen Bedingtheit Jesu die Ursachen aufzudecken, die die Entartung der Kirche wie die Verdorbenheit eines mit ihr verbündeten Staates herbeiführen mußten und dennoch die Ausbreitung dieser Mächte ermöglichten, die er als noch gegenwärtige bekämpft. — Mit den Wandlungen seines Ideals wandelt sich ihm die Auffassung der Evangelien, und das in diesen Enthaltene wirkt seinerseits zurück auf dessen Entfaltung; selbst der Niederschlag persönlicher Lebenserfahrung dient HEGEL zur Deutung Jesu und das Schicksal Jesu wiederum zur Erhellung seines eigenen Daseins. Das Entstehen der Jesus umgebenden jüdischen Welt und die folgende Geschichte des Christentums wird ihm durchsichtig durch das mit der Entwicklung seines Ideals gewonnene Verständnis menschlicher Lebenszusammenhänge. Sein Ideal, welches sich auf das Ganze des menschlichen Daseins erstreckt: die Sittlichkeit des Einzelnen, das Verhältnis des Menschen zu Gott, von Mensch zu Mensch, Volk und Staat, wird nur selten als ein neu Gefordertes oder Ersehntes rein hingestellt, es

spricht sich vorwiegend aus in Anlehnung an den gegebenen Stoff der Evangelien, und es ist wirksam in der Bildung der Begriffe, mit denen HEGEL in das historische Geschehen eindringt. Entfaltung des Ideals und Erkenntnis gewesener wie gegenwärtiger Wirklichkeit aus ihm sind untrennbar verflochten.

Daß diesem Ineinanderdrängen religiöser, ethisch-persönlicher, politischer und geschichtsphilosophischer Problematik eine Freiheitsidee treibend zugrunde liegt, hebt sich deutlich ab. Sie selbst aber empfängt keine eigene zusammenhängende Darstellung. Kurze Bemerkungen über Freiheit sind zahlreich in allen Arbeiten verstreut, aber sie scheinen sich in HEGELS Bemühungen, das Wesen wahrer Sittlichkeit und Religion zu ergründen, mehr nebenbei einzustellen als selbst den Faden der Entwicklung zu bilden. Daß es dennoch eine Freiheitsidee ist, die allen Richtungen der Problemstellungen und -lösungen eine innere Einheit gibt und, selbst fast verhüllt bleibend, sie mit der Fülle der dabei auftretenden Gedanken zu einem Ganzen zusammenfügt, werden wir zu zeigen versuchen. Ihre Darstellung läßt sich darum nur ermöglichen, indem wir den verschlungenen Wegen des HEGELSchen Denkens in ihrer Mannigfaltigkeit nachgehen. — Einem Einwand, solche Ausdeutung verleihe der einen Idee allzugroße Gewalt für HEGELS damaliges Philosophieren, sei einstweilen entgegnet, daß er am Ende dieser Periode das als Absolute ergreift, als dessen Wesen er später stets die Freiheit bezeichnet hat: den Geist (8).

Ein Freiheits-, „begriff“ freilich ist in den Jugendarbeiten nicht zu finden, wenn für einen solchen eine systematische Deduktion oder ein anderer Nachweis seiner Berechtigung und seines Inhalts verlangt wird. HEGELS Philosophieren ist hier auch sonst kein systematisch begründendes, so viel begriffliche Elemente es naturgemäß in sich aufgenommen hat, so sehr es schon bald von der inneren Konsequenz einer neuen eigenen Logik zusammengehalten wird. Ohne rein logische Erörterungen, erkenntnistheoretische Bedenken und methodische Reflexionen bewegt sich sein Denken mitten in den ihn bedrängenden Fragen, zugleich gerichtet auf die Durchdringung der historisch gegebenen Welt und auf die Herausarbeitung seiner menschlichen Ideale. Wie diese, von denen er zunächst unmittelbar erfüllt ist, in seiner persönlichen Lebenserfahrung und am Stoff seines Denkens auf Widerstand stoßen, geraten sie unter die Macht der Reflexion, und hierin entsteht ihm ein ursprüngliches begriffliches Verfahren, das, selbst noch nicht zu klarem Bewußtsein erhoben, den Keim der künftigen Dialektik bildet. — Wissenschaftstheoretische Fragen als solche bekümmern ihn nicht; wo er sich über Begriff, Verstand, Ver-

nunft äußert (9), zielt er darauf ab, Wert und Grenzen des theoretischen Erkennens für Sittlichkeit und Religion zu bemessen, nicht seine innere Struktur neu zu bestimmen, seine Gültigkeit zu begründen. Kennzeichnend ist die Art, in der der junge HEGEL KANTS Idee der moralischen Freiheit aufnimmt. Gelegentlich bezieht er sich wohl darauf, daß die wahre Bestimmung der Moralität „erwiesen“ sei¹, im Grunde ergreift er diese Freiheitsidee mit ganz unmittelbarer Begeisterung und baut auf ihr auf, ohne sich um ihre methodische Einführung durch die spekulative Vernunft, den Beweis ihrer Realität und die Deduktion ihrer inhaltlichen Bestimmung durch die praktische Vernunft (10) zu sorgen. Wie er allen „Spekulationen, die nur für die theoretische Vernunft von mehrerer Bedeutung“ sind (11), abhold ist, so läßt er auch Kants Theorie der wissenschaftlichen Erfahrung und seinen Naturbegriff beiseiteliegen, daher ist es auch nicht die Durchbrechung der strengen Naturkausalität durch das Sollen des kategorischen Imperativs, an dem sich sein Pathos für die moralische Freiheit entzündet. Während so bei KANT die Frage nach der Realität der Freiheit eine entscheidende ist, und ihre Bejahung durch die praktische Vernunft zugleich auf die gesamte spekulative ein neues Licht wirft, taucht sie bei HEGEL gar nicht auf: daß der wirkliche Mensch frei sei oder frei werden könne, ist ihm von vornherein gewiß.

Erster Teil.

Das Ideal des freien Einzelnen in seiner inneren Verbindung mit dem Ideal eines freien Volkes (12).

[Volksreligion und Christentum — Herbst 1793 bis gegen Ende Winter 1794/95] (13).

Die Tübinger Bruchstücke (14).

Zwischen den ersten Berner Arbeiten und den noch aus Tübingen stammenden Aufzeichnungen liegt kaum ein gedanklicher Einschnitt, dennoch seien diese gesondert betrachtet, da sie seltsam in HEGELS Zukunft vorausweisen. Die menschlichen Ideale, die sich in ihnen trotz Hin- und Herspringens der Gedanken deutlich ausprägen, tragen als Ganzes und in bedeutsamen Einzelzügen vieles in sich, was, bisweilen fast unsichtbar, während des ganzen Zeitraums bis 1800 fortwirkend, mit vollem Gewicht in dem Freiheitsbewußtsein wieder-

¹ N 162.

kehrt, das an seinem Ende steht. In allen Fragen, die HEGEL in diesen Bruchstücken behandelt, ist der Freiheitsgedanke wirksam, sowohl in dem, was er fordert: „subjektive“ Religion für den einzelnen Menschen und auf ihrer Grundlage „öffentliche“ Religion eines ganzen Volkes, deren beider Kern die moralische Vernunftreligion bilden soll, — wie in dem, was er verwirft oder herabsetzt: Theologie als „objektive“ Religion, die Verstandesaufklärung und ihre Morallehre, die christliche Kirche, den abendländisch-deutschen Geist. Und wenn HEGEL für alles, was er ersehnt, das Griechentum als leuchtendes Vorbild hinstellt, so zieht ihn vor allem die Freiheit an, die in seinen Augen dem antiken Menschen gewährt war.

Schon indem die Religion, die „einen eigentlichen wahren Wert“ hat¹, als die „subjektive“ bezeichnet wird, ist der Bannkreis der idealistischen Philosophie und ihrer in dem universalen Primat des Subjekts bestehenden Freiheitsidee erkennbar. Auch sonst drückt es sich bis in den Sprachgebrauch hinein aus, daß HEGEL — unter dem Eindruck auch von FICHTES Erstlingsschrift — sich KANTS (15) Auffassung der Religion als einer nur aus der Moralität entspringenden und in sie zurückkehrenden anzueignen versucht hat (16). Daß es ihm dabei um die Sicherung der Freiheit des Menschen zu tun ist, gegenüber irdischen Mächten wie im Verhältnis zu Gott, tritt deutlich hervor. Die sittliche Freiheit ist dadurch gewährleistet, daß der Mensch durch sich selbst die moralische Forderung der Vernunft einsieht und sich von der Befolgung aller inhaltlich festgelegten Pflichtgebote enthoben weiß (17); sein inneres Gewissen macht ihn von jedem äußeren Richter seiner Handlungen unabhängig (18). Die Grundlage seiner religiösen Freiheit beruht darauf, daß sein Wissen von Gott ganz in den Bereich der praktischen Vernunft hineingezogen ist (19): nur für den sittlich tätigen Menschen ist Gott da, er glaubt an ihn im Vollzug seiner moralischen Freiheit. Keiner Lehre von Gott braucht er sich zu unterwerfen, die sich nicht vor der Vernunft rechtfertigt (20); er weiß sich Gott wohlgefällig nur durch einen „an sich guten Willen“², an das Einhalten religiöser Gebräuche ist er nicht gebunden. Furcht vor Gott ist kein Antrieb seines Handelns (21).

Hat HEGEL hier offenbar die wichtigsten Momente der moralisch-religiösen Autonomie aufgenommen, so ist dagegen die in der „reinen Achtung fürs Gesetz“³ ebenfalls verbürgte Befreiung von der „Gewalt der sinnlichen Antriebe“⁴ in seinen Augen von untergeordneter Bedeutung. Wenn er auch keine Einwände gelten lassen will, daß die Sinnlichkeit des Menschen die reine moralische Idee unerreichbar mache, und an der Aufgabe sich ihr in unendlichem Streben zu

¹ N 8.² N 17.³ N 18.⁴ N 4.

nähern¹ scheinbar streng festhält, so liegt darin — im Gegensatz zu KANT und FICHTE — doch keine wesentliche Richtung seines Freiheitsgedankens. Er will Trieb und Neigung nicht so sehr von der moralischen Vernunft verneint, als vielmehr von ihr geleitet wissen. Schon den ontologischen Dualismus erkennt er nicht an (22). Vernunft und Sinnlichkeit sind ihm nicht schroff geschieden, sondern gehen in der Natur des Menschen ineinander über: „die Ideen der Vernunft beleben das ganze Gewebe seiner Empfindungen“². Dem entspricht es, wenn er im Praktischen durch die „Liebe — das Grundprinzip des empirischen Charakters — die etwas Analoges mit der Vernunft hat“, die Kluft zwischen Neigung und Gesetz zu überbrücken meint und die Liebe auch sonst als sittlich bewertet (23). Zwar zur „Aufstellung von Grundsätzen taugt der Empirismus schlechterdings nicht“³ und solches „pathologisches Prinzip“⁴ besitzt „an sich“ keinen Wert, es scheint ein lediglich Geduldetes zu sein, mit dem man sich nun einmal angesichts der wirklichen Beschaffenheit der Menschen begnügen müsse. Aber dieses Herausheben des „moralischen Gefühls“⁵, das HEGEL im Unterschied zu KANT (24) innerhalb des „Pathologischen“ vorfindet, bedeutet nicht nur einen Kompromiß, vielmehr tritt eine andere Richtung seines Denkens hier zutage: es kommt ihm gar nicht so sehr auf die Idee in ihrer abgelösten Reinheit an, wie auf das Erreichbare; die Idee soll vor allem „wirksam“ werden (25). Wie diese Stellungnahme zu Trieb und Neigung und das Abzielen auf das in der wirklichen Welt Mögliche aufs engste mit dem Freiheitsgedanken zusammenhängt, wird sich alsbald zeigen; die Tragweite jener Auffassung von der „Liebe“ für den Freiheitsgedanken wird erst in Frankfurt sichtbar werden. — In diesem fast widerstandslosen Anerkennen der Sinnlichkeit des Menschen liegt aber, zumal bei einem Theologen und Leser von KANTS Religionsschrift (26) doch etwas Auffälliges, was für das Freiheitsbewußtsein des jungen HEGEL kennzeichnend ist: er sieht im Sinnlichen allenfalls etwas Minderwertiges, kaum aber in ihm die Möglichkeit des Bösen für die Freiheit (27). Daß die Sinnlichkeit „das Hauptelement bei allem Handeln der Menschen“ ausmacht, ist ihm kein Grund zum „Erschrecken“⁶. Ihn erfüllt, wie er es bald in Bern betont (28), offensichtlich die Überzeugung, daß der Mensch von Natur gut ist; er glaubt, daß der Mensch ohne Schuld sein könne (29). Den Zusammenhang von Freiheit und Schuld drängt er noch beiseite, darum ist ihm die menschliche Freiheit etwas schlechthin zu Bejahendes, nichts Gefährliches. Der Glaube an Gott entspringt ihm aus der moralischen Freiheit des Menschen, sofern er

¹ N 17/18.² N 4.³ N 19.⁴ N 18.⁵ N 18.⁶ N 4.

sich durch sie auf dem Weg zum Guten, nicht sofern er sich schuldig weiß.

Solche Anschauung über das Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit, in welchem diese immerhin noch als Unterzuordnendes gilt, ist die Grundlage, auf der HEGEL sein Ideal einer subjektiven Religion, auf die „alles ankommt“¹ errichtet. In ihm erscheint jedoch das Naturhafte keineswegs als ein nur Zugelassenes, sondern den Raum dieses „Subjektiven“ füllt ganz überwiegend das aus, was in der menschlichen Natur selber an unmittelbaren Kräften zu ihrer Erhöhung angelegt ist, und das Praktisch-Vernünftige sinkt zu einem Glied des Ganzen der subjektiven Religion herab, wenn es auch das Gerüst ihrer Bestimmungen bildet. Schon der sprachliche Ausdruck zeigt das an: für die Bezeichnung der Vernunftforderungen ist er meist knapp und nüchtern; wo es sich um das „Lebendige“² handelt, wird er reich und fast glühend. — Lebendig ist die subjektive Religion als „etwas Individuelles“³. Sie gehört ganz der besonderen Einmaligkeit des Einzelnen an; „in sie verflochten“, „modifiziert sich“ darum „die Masse von religiösen Kenntnissen in jedem Menschen anders“⁴. Sie entspringt aus der natürlichen Individualität und steht sogar in ihrem Dienst: sie „muß das kleine Häuschen bauen helfen“, das „jeder Einzelne“ „sein eigen nennen kann“⁵. Die Freiheit der Selbstbestimmung, auf die das Ich als vernünftiges Anspruch hat, ist hier in das Recht des Einzelnen verwandelt, seine naturgegebene Eigenart frei zu entfalten. Die subjektive Religion kümmert sich nicht um die Reinheit der moralischen Gesinnung allein, sie geht auf „große starke Gesinnungen“⁶ überhaupt aus. In ihr erweitert sich die vernünftige Spontaneität zur „entschlossenen Selbständigkeit“⁷, zum „Selbst-Wirken“⁸ schlechthin. Aus der Vorherrschaft des „Praktischen“, der „Tätigkeit“ im moralischen Glauben wird die umfassendere Forderung nach „Wirksamkeit im Innern des Wesens und nach außen“⁹; „die Seele“ soll „frei und offen fortwirken“, die „Sehnen ihrer Tätigkeit“ nicht „gelähmt“¹⁰ werden. „Alle Zweige der menschlichen Neigungen“¹¹ werden von der subjektiven Religion ergriffen, sie trennt und unterdrückt nichts, sondern schlingt wie das „lebendige Buch der Natur“ eine „unendliche Mannigfaltigkeit von Zwecken in ein freundschaftliches Band“¹², — kurz: sie umfaßt alles, was die menschliche Natur nach innen und außen zu steigern vermag. Jede starke Lebensäußerung (30) in ihrer selbstgewissen Unmittelbarkeit wird froh bejaht: „Mut, Menschlichkeit, Lebensgenuß“¹³, „Fülle des Geistes und Bewußtsein der Kraft“¹⁴. Aus ihnen erwachsen die

¹ N 8. ² N 7, 8. ³ N 7. ⁴ N 7. ⁵ N 17. ⁶ N 16. ⁷ N 16.
⁸ N 12/13. ⁹ N 7. ¹⁰ N 9. ¹¹ N 8. ¹² N 7. ¹³ N 9. ¹⁴ N 357.

„erhabenen Taten“¹, die moralische Pflicht ist nicht die einzige Aufgabe. — Freilich hat diese Anerkennung des Naturhaften ihre Schranken, HEGEL bleibt sich seiner Zweideutigkeit bewußt: als Naturwesen ist der Mensch auch der Knechtschaft fähig (31), seine Kraft kann in „Ausschweifung“ und in „Eingriff in fremde Rechte“² entarten. Doch die Sicherung dagegen erblickt er hier nicht im Sittengesetz. An die Stelle des Vernunft und Natur zerreißenen Wertgegensatzes von Pflicht und Neigung setzt er eine andere Werttafel, die sich auf die der Natur selbst innewohnenden Bindungen gründet und sie vom chaotisch Natürlichen unterscheidet: das Edle — das Schöne — die unmittelbare Unschuld und Gewissensreinheit (32), die sich von selbst in der subjektiven Religion einstellt, wo „das Herz die Nähe der Gottheit fühlt“³. Von ihr gelenkt finden die natürlichen Triebe ihr eigenes Maß, das einhaltend sie sich unbedroht frei entfalten können. — Der Boden der moralischen Vernunftreligion, die sich an das strenge Gesetz gebunden weiß (33), ist damit verlassen. Aber wie HEGEL in dieser die mit ihr verknüpfte Freiheit hervorhob, so bleibt der Freiheitsgedanke offensichtlich auch das, was das gesamte Ideal der subjektiven Religion trägt. Auch sie ist vor allem freie Religion, in doppelter Richtung: sie geht aus der unbeengten, nur selbst sich Grenzen setzenden freien Regsamkeit des natürlichen Gemüts und Willens hervor, und sie fördert ihrerseits „die freie Bewegung“⁴, den „offenen freien Sinn“⁵. Sowohl Träger wie Wirkung der Religion ist dieses „Subjektive“, durch das der Einzelne seine Freiheit hat. Welchen neuen Gehalt dabei der Freiheitsgedanke empfängt, haben wir gesehen. Wohl unterscheidet HEGEL die streng moralische Freiheit noch immer von der Veredlung der Natur (34) und erteilt ihr den höheren Rang, aber die selbstgenügsame Würde, die dem Menschen in der Befolgung des Sittengesetzes zukommt, wird doch so sehr zum Selbstwert des Edlen und Schönen seiner Natur, daß das umfassende Subjektive bruchlos den Bereich der Freiheit bildet.

Wie unbefangen HEGEL beide Seiten des Freiheitsgedankens, das „Vernünftig-Praktische“ und die natürliche Lebendigkeit des Individuums, vermischt, zeigt sich ferner darin, daß er beide vereint gegen die gleichen Gegner ausspielt. Dem Subjektiven stellt er zunächst das „Objektive“ gegenüber und meint damit alles, was nur theoretische Kenntnis, Produkt des „rasonnierenden Verstandes“⁶ ist: Theologie oder Dogmatik als objektive Religion und die Verstandesaufklärung (35). Jener erkennt er gar keinen Wert zu, diese nennt

¹ N 8/9.² N 9.³ N 6.⁴ N 16.⁵ N 7.⁶ N 8.

er immerhin einen „schönen Vorzug“¹, sie ist nicht rückgängig zu machen, aber auch sie bleibt außerhalb des Subjektiven, der Stätte der Freiheit; HEGEL ergießt sogar seinen Spott über ihre vermeintlichen „höhern Einsichten“². — Der Verstand mit seinen Erzeugnissen wird abgetan, weil er „tot“³ ist, nicht zum Handeln antreibt, „die Grundsätze nicht praktisch macht“⁴ und ebenso, weil er „kalt“⁵ ist, die „Fülle und Herzlichkeit des Glaubens“⁶, die „schöne Empfindung“⁷ tötet, weil er in seinem „System“⁸ alles „nach Einem Zweck ordnet“⁹, dem Reichtum des natürlichen Daseins nicht gerecht wird. Vor allem aber gelangt der zugespitzte Individualismus HEGELS in dieser Mißachtung des theoretischen Verstandeswissens am schärfsten zum Ausdruck. Denn nicht nur wird bemängelt, daß es immer eine „Abstraktion“¹⁰ im Vergleich mit der Mannigfaltigkeit des Individuellen darstellt, daß es ohne Einsatz von Tätigkeit und Gefühl des Einzelnen erworben werden kann, sondern es wird geradezu deshalb verworfen, weil es überindividuell ist. Schon daß das Werk des Verstandes ein „allgemeiner Bau“¹¹ ist, daß er „auf dem allgemeinen Markt“ seine durch Begriffe und Schlüsse gewonnenen Wahrheiten „an jeden hergibt“¹², wird ihm zum Vorwurf gemacht. Der Einzelne, wie er hier verlangt wird, tritt damit in Gegensatz sogar zur „Menschheit“. „In sich selbst und aus sich selbst“ soll der Einzelne „ein eigenes Häuschen bauen“, er soll „sich selbst leben und weben“¹³. — Das denkende Erkennen als solches wird somit nicht als eine Äußerung der Freiheit des Menschen angesehen. Die Freiheit des autonomen Vernunfterkennens wurde betont, weil es praktisch-religiöse Bedeutung hat und deshalb, nicht wegen eines höheren Erkenntniswerts, wurde es über das bloße Wissen des Verstandes gestellt. Nur leise berühren sich Erkennen und Freiheit in der „praktischen Weisheit“¹⁴, die als „Erhebung der Seele“ der individuellen Erfahrung entstammt und sich darum nicht allgemein verständlich auszudrücken vermag, aber auch dieses Wissen hat Lebenswert wie das der Vernunft, ist keine unverbindliche Betrachtung. Jedes „Spekulieren über Religion“¹⁵, jede „wissenschaftliche oder metaphysische Erkenntnis Gottes“¹⁶, wird als kontemplativ und unpersönlich wie alles Objektive entschieden aus dem Bereich der Freiheit verwiesen, dem nur der selbsttätige Einzelne angehört.

Mehr ein von der im Gemüt, Wirken und Glauben freien Seele Fernzuhaltendes als ein ihr Bedrohliches hat HEGEL in Dogmatik und Aufklärung als dem „Objektiven“ vor sich. Sie werden zu seinen

¹ N 15.² N 10.³ N 6.⁴ N 12.⁵ N 10, 11.⁶ N 10.⁷ N 11.⁸ N 6.⁹ N 7.¹⁰ N 7.¹¹ N 17.¹² N 15.¹³ N 17.¹⁴ N 15.¹⁵ N 10.¹⁶ N 8.

Feinden, wo sie ins Gebiet des Praktischen eingreifen. Und wieder verschmelzen ihm beide Richtungen seines Freiheitsgedankens im Kampf gegen die Morallehre der christlichen Kirche und die der Aufklärung, deren gemeinsames Merkmal die Pflichtenkasuistik ist. — Um des „Selbsthandelns“, der Spontaneität willen wehrt er sich gegen den „Haufen von Regeln“ der „gedruckten Moral“, die den Menschen zur „Maschine“ macht¹, und ebenso verteidigt er „Leidenschaft“ und „tätige Kraft der Sinne“ (!) gegen „allgemeine Gesetze“ und „Behutsamkeitsregeln“². Das Aufseherwesen der Kirche, „Zensur und Ermahnung“, greift er an als unvereinbar mit „freier Religion“, zu der ihm, wie wir sahen, die Unantastbarkeit des moralischen Gewissens gehört, und ebenso wendet er sich gegen die „Kirchenzucht“, weil sie „der Natur (!) ganz unangemessen“ ist³. Er erkennt an, daß an alle Menschen die gleiche Forderung der Pflicht ergeht, aber wohl eingedenk ihrer nur formellen Bestimmbarkeit verwahrt er sich dagegen, daß man „auch die Pathologie der menschlichen Seele in ein Modell zwingt“⁴, und er vertritt ebenso das Recht der „einzelnen Menschen“, die „die Natur (!) so verschieden wollte“⁵ gegen das „Lineal“⁶ und gegen „Universalmedizinen“⁷. — Besonders ein Moment des HEGELschen Freiheitsgedankens, auf das wir schon aufmerksam wurden und dessen Gewicht uns erst später greifbar sein wird, macht sich in dieser Ablehnung jeder materialen Sittenlehre geltend: ihre „verzwickten“ Vorschriften rufen das „Gefühl der Unvollkommenheit“⁸ hervor, machen „düster“ und „ewig ängstlich“⁹, erregen „ewige Skrupulosität“¹⁰. Dem setzt er entgegen sowohl die „zur Tugend erforderliche Kraft“¹¹, wie heiteren Genuß eines „Vergnügens“, „Frohsein“, das zu einem „gutgearteten“ Charakter gehört¹². — Das Moralische bedarf der natürlich unmittelbaren Lebendigkeit, diese wieder erscheint als Gewähr des Moralischen, und diese beiden Elemente der Freiheit sind miteinander verbunden in der Unbekümmertheit um das Böse, die Schuld.

Als Ganzes genommen ist die „subjektive Religion“ eine in sich freie und zugleich eine befreiende; sie entspringt aus der Freiheit, wie HEGEL sie versteht, und sie ist ihrerseits Quelle dieser Freiheit. Fast möchte es scheinen, als ob es HEGEL in der subjektiven Religion mehr um die Freiheit als um den wahren Glauben zu tun sei, denn er entwirft in ihrem Rahmen nicht nur sein Ideal von sittlicher und religiöser Freiheit, sondern das eines freien Menschentums überhaupt. Ob und wieso er etwa von vornherein in der Religion den Ursprung aller menschlichen Freiheit erblickt und sie ihm gerade deshalb eine

¹ N 12, 13.² N 356.³ N 356.⁴ N 356.⁵ N 356.⁶ N 15.⁷ N 16.⁸ N 15.⁹ N 12, 15.¹⁰ N 20.¹¹ N 20.¹² N 15.

„der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens“¹ bedeutet, wird uns noch beschäftigen. — Bisher liefen uns seine Gedanken über die Religion zusammen in das Bild des freien Einzelnen, dessen Freiheit ebensowohl in der Befolgung des Vernunftgesetzes kraft seines autonomen Gewissens und in dem nur darauf gebauten Glauben an Gott besteht, wie in der ungebrochenen Entfaltung der lebendigen Kräfte seiner naturgegebenen Individualität; keine der beiden Seiten kann aus dem Bild dieser Freiheit gestrichen werden. Daß in HEGELS Augen erst da Freiheit eintritt, wo das vereint ist, haben wir einstweilen hinzunehmen, ohne es zu verstehen, wie er so Gegensätzliches vermischen kann. Ihm selbst kommt die Spannung kaum zum Bewußtsein, nur einmal wagt er es, sogar der Vernunft und ihrer kalten Würde das Recht des „Menschlichen“ und der Empfindung entgegenzustellen². Es bleibt ihm noch verborgen, daß den beiden Seiten seines Freiheitsgedankens nur etwas Formales gemeinsam ist, das „Selbst-Handeln“, daß aber in demselben Ideal kaum miteinander verträglich sind: moralische Pflicht, die nur eine Forderung kennt, die Reinheit der inneren Gesinnung — Reichtum und Fülle des Daseins, Wirken in der Welt; vernünftiges Ich, das „sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkennt“³ — Einmaligkeit jedes Einzelnen, die ihn von allen anderen unterscheidet; durch Kampf gegen das Sinnliche vermittelter sittlicher Willen — unmittelbares Ausströmen edler und schöner Neigungen. — Gelegentlich tritt der Zwiespalt zutage, wenn es heißt: subjektive Religion ist „etwas Individuelles“⁴ und dann wieder „ist bei guten Menschen so ziemlich gleich“⁵, und mit ihm hängt es wohl auch zusammen, wenn die bildlichen Wendungen, in denen HEGEL sein Ideal ausdrückt, bald vom Wachstum der organischen Natur, bald von der menschlichen Tätigkeit des Bauens und Bildens genommen sind (36).

Die Freiheit des Einzelnen trägt von ihren beiden Grundlagen her Richtungen in sich, die den einzelnen Menschen durch seine Freiheit mit anderen verbinden. Als durch praktische Vernunft freier ist er „Mitbürger einer intelligiblen Welt“⁶, aber das Ebenbild dieser durch die Identität der Vernunftwesen gestifteten Gemeinschaft bleibt als „allgemeine geistige Kirche“ für die wirkliche Welt „nur ein Ideal“⁷. Wo das Gute seiner Natur im Einzelnen ganz lebendig und er dadurch frei ist, bringt er den Menschen einen „offenen Sinn“⁸ entgegen, weiß sich frei von Neid, ist zur Freude geneigt⁹, wovon freilich nur gefühlsmäßige Ansätze zu einer Gemeinschaft ausgehen. Demgegenüber hatte sich in der Darstellung der subjektiven Religion entschie-

¹ N 3.² s. N 5.³ N 8.⁴ N 7.⁵ N 10.⁶ N 18.⁷ N 17.⁸ N 7.⁹ s. N 9.

den ausgeprägt, wie sehr es HEGEL auf die Freiheit ankommt, die der einzelne Mensch ganz für sich hat. Und doch untersucht er die subjektive Religion als eine solche „Privatreligion“, die die Ausbildung des Einzelnen zu übernehmen hat, nur¹ um den Boden zu gewinnen, von dem aus er das Wesen einer „öffentlichen Religion“ zu bestimmen vermag². Das eigentliche Ziel seines Nachdenkens über Religion ist, wie sie den Geist einer Nation bilden könne. Neben das Ideal des auf sich selbst gestellten freien Einzelnen tritt — für uns noch ohne inneren Zusammenhang — die Idee eines ganzen Volkes. Was sie für HEGELS Auffassung von Freiheit in sich birgt, ergibt sich aus seinen eigenen Entwürfen einer künftigen Volksreligion und aus seiner Schilderung ihres griechischen Vorbildes.

Das Erfordernis einer Volksreligion wird damit begründet, daß die Lehren der Religion „zu einer lebendigen Anerkennung von seiten des Volks fähig“, „in Leben und Tat wirksam“ sein sollen³. Durch die Vernunftreligion allein ist das nicht zu erreichen, darum kann Volksreligion „unmöglich auf bloße Vernunft gebaut“⁴ sein, sie muß „Phantasie, Herz und Sinnlichkeit“⁵ befriedigen, aber auch ihr Ziel bleibt es, daß das Volk „immer mehr zur Vernunftreligion hingeführt“ und der „Fetischglauben verdrängt“ werde⁶. So scheint die Volksreligion — ganz wie vorher die subjektive Privatreligion — zunächst ein nur zu Duldendes zu sein und im Dienst der wahren Religion, allenfalls der moralischen und religiösen Freiheit zu stehen. Aber die Aufgaben, die HEGEL, als die ihrigen hervorhebt, machen es deutlich, daß ihm die Volksreligion vor allem am Herzen liegt als ein Weg zur allseitigen Freiheit eines Volkes. Denn „ihre entfernteren Wirkungen sind oft am wichtigsten: Erhebung, Veredlung des Geistes einer Nation — daß das so oft schlummernde Gefühl ihrer Würde in ihrer Seele erweckt werde, daß sich das Volk nicht wegwirft und nicht wegwerfen läßt“⁷. Was dem einzelnen Menschen bei KANT (37) kraft seiner moralischen Autonomie als höchster Ausdruck seines Werts zukommt, der Anspruch auf „Würde“, ihn besitzt für HEGEL, auch die Nation. Sie hat ein Recht auf Freiheit in Religion, Kultur und Staat.

Die Grundlage aller Freiheit eines Volkes ist, daß die „Triebe einer wohlgeordneten Sinnlichkeit“ nicht unterdrückt werden. Darum muß die Religion „um alle Gefühle des Lebens freundlich weilen“⁸, „alle Bedürfnisse des Lebens“⁹ sollen von ihr begleitet sein können. Wenn der Werktag mit seinem Ernst und seinen Freuden durch die Religion nicht verdüstert und gehemmt wird, dann vermag sich der

¹ s. N 6.² s. N 19, 27.³ N 14.⁴ N 14.⁵ N 20, auch 19, 23.⁶ N 17.⁷ N 5.⁸ N 26.⁹ N 20.

Geist des Volkes in den Schöpfungen einer bodenständigen Kultur frei auszuwirken: in der bildenden Kunst, der Poesie, der Musik, in öffentlichen Festen und Schauspielen (38). Um das zu ermöglichen, müssen die Lehren der Religion nicht nur „menschlich“¹ im allgemeinen, ihre Gebräuche nicht nur „aus dem Geist des Volks hervorgesproßt“², seiner individuellen Eigenart im ganzen angepaßt sein, sondern sie haben sich sogar nach der besonderen Stufe seiner geschichtlichen Entwicklung zu richten³. Doch der Volksgeist hat sich nicht allein als eine Naturgegebenheit zu entfalten, er muß ebenso sehr von der Religion mit Hilfe der Künste erzogen, veredelt werden; er soll ein Gewachsenes sein und zugleich ein durch Bildung Hervorgebrachtes. — Indem alle Beziehungen des menschlichen Daseins und die Werke der Kultur mit der Religion verknüpft sind, gelangt sie zur vollen Wirksamkeit; durch die Mythen der Phantasie, durch schöne Bilder vom Göttlichen und heiligen Gesang wird sie dem Herzen nahegebracht, Andacht und Empfindung bleiben stets wach. So wird die Gefahr, daß aus der Religion ein „Mechanismus“ werde, gebannt, die Möglichkeit des „Fetischglaubens“ verringert⁴. Die von der Religion geförderte freie Regsamkeit im Alltag und in der Kultur dient der Freiheit des Glaubens. Aber diese besitzen auch selbständigen Wert außerhalb der Religion, die sich darum nicht als „Hofmeisterin aufdringen“⁵, sie nicht stören soll⁶. Religiöse und kulturelle Freiheit eines Volkes haben jede ihr eigenes Recht und stehen in Wechselwirkung.

Beide rufen ihrerseits auch zur politischen Freiheit auf. Die nationale Phantasie nimmt ihren Stoff aus der „eigentümlichen, vaterländischen Tradition“⁷ und verherrlicht die großen politischen Taten. In diesem Zusammenhang taucht, kaum in den Umrissen sichtbar, HEGELS damaliges politisches Ideal auf: es ist gegen den „Tyranen“, den „Despotismus“⁸ gerichtet, es fordert „gleiche Rechte und Gesetze“ für die „Bürger“⁹. Es ist die Republik; Freiheit und Gleichheit sind verbunden; die französische Revolution ist deutlich das Vorbild. — Für die politische Freiheit stellt die Volksreligion die unter ihr gedeihenden Kräfte bereit, indem sie „der Seele . . . den Enthusiasmus . . . einhaucht, der zur großen, zur erhabenen Tugend unentbehrlich ist“¹⁰. Doch ist auch die Selbständigkeit des staatlichen Bereichs Bedingung der politischen Freiheit: die bürgerliche Rechtspflege muß von der Religion unabhängig sein¹¹. — Immerhin nimmt die durch die Volksreligion zwischen religiöser und kultureller Freiheit geschlungene Kette die politische als ein Glied

¹ N 21.² N 26.³ s. N 21.⁴ s. N. 26.⁵ N 26.⁶ s. N. 28.⁷ N 359.⁸ N 357.⁹ N 359.¹⁰ N 19.¹¹ s. N 23.

in sich auf, freilich als eines von geringem Gewicht. Allein von innerpolitischer Freiheit ist kurz die Rede, und auch sie ist in dem Gesamtbild des freien Volksgeistes von untergeordneter Bedeutung; was die Einzelnen in der nationalen Gemeinschaft zusammenhält, ist das gefühlsmäßige Band der freudigen Offenheit, der Freundschaft und Liebe¹, nicht das staatliche. Und dennoch ist die Losung hier nicht: die Freiheit vom Staat, wenn es auch an der griechischen Verfassung gelobt wird, daß sie den griechischen Genius nicht einengte, sondern seinen „Launen folgte“². Als ein zu Bejahendes ist der Staat (39) in den Gesamtzusammenhang der nationalen Freiheit aufgenommen, das beweist seine Verbindung mit der Religion: an sie sollen sich „die öffentlichen Staatshandlungen anschließen“³, und von den Griechen wird es gerühmt, daß ihre Religionsfeste auch „um ihren Staat wohlverdienten Menschen“⁴ galten.

Die Volksreligion ist in HEGELS Augen wohl die mächtigste, aber nicht die einzige Quelle der nationalen Freiheit; sie ist mit dem „Geist des Volks, Geschichte, Grad der politischen Freiheit in ein Band zusammen verflochten“⁵, also von ihnen abhängig wie diese von ihr. Doch das möchte jetzt klar geworden sein, daß HEGELS Ziel der Verlebendigung des Glaubens durch die öffentliche Religion übergriffen wird von dem Ideal der Freiheit, die durch sie dem Ganzen eines Volkes zuteil werden soll. „Volksreligion — die große Gesinnungen erzeugt und nährt — geht Hand in Hand mit der Freiheit“⁶, in diesen Worten spricht er den stärksten Beweggrund aus, der ihn zum Plan einer Volksreligion treibt. — Von hier aus fällt ein erstes Licht darauf, warum schon innerhalb des Ideals des Einzelnen die sinnlichen Triebe und Leidenschaften nicht verneint, sondern eine Veredlung verlangt wurde, die ihrer Kraft keinen Abbruch täte: sie müssen vorhanden sein für das andere Ideal eines freien Volkes. Nur aus den dort geforderten Tugenden des „Mutes“, der „entschlossenen Selbständigkeit“ kann der „große Gemeingeist, der für ein Ganzes zu handeln weiß“⁷, hervorgehen. Die Freiheit des Einzelnen wiederum wird da erhöht, wo sich der Geist seines Volkes frei entfaltet: seine Empfindungen bei den religiösen Gebräuchen sind dann lebendig und echt, nicht „erkünstelt“⁸, nach allen Richtungen wird sein Dasein freudig gesteigert. Die Freiheit des Einzelnen, wie sie sich in der subjektiven Privatreligion darstellte, und die allseitige Freiheit einer Nation sind sich gegenseitige Bedingung.

Dem Angriff HEGELS gegen die christliche Kirche vom Recht des Einzelnen aus entspricht der Angriff gegen sie als öffentliche Religion.

¹ s. N 27, 28. ² s. N 28. ³ N 20. ⁴ N 27. ⁵ N 27.
⁶ N 27. ⁷ N 357. ⁸ N 26.

Zu einer solchen fehlt ihr die schöne Phantasie, „die Einbildungskraft des Volkes hat keine Leitung“¹. Sie schreckt die Menschen von der Religion ab durch die „Schande“, der sie die „Kirchenzucht“ aussetzt², durch die „Trauer“, die sogar ihr „größtes öffentliches Fest“ erfüllt³. So kann sich in der christlichen Kirche keine „verbundene Menge von Menschen“ bilden, sie besteht nur aus einer „Menge einzelner Menschen“, die wohl „zu guten Handlungen im Kleinen fähig“ sind, aber in diesem „vielen Kleinlichen“ steckenbleiben⁴. Am stärksten richtet sich HEGELS Vorstoß gegen das Christentum als eine Jenseitsreligion, die „menschliche Empfindungen fremd“⁵ werden läßt und nur „Helden im Dulden, aber nicht Helden im Handeln“ kennt⁶. Was HEGEL hier gegen das Christentum ins Feld führt, zeigt von neuem, daß ihm die Volksreligion vor allem dazu dienen soll, allseitige irdische Freiheit eines Volkes zu gewinnen. Er setzt sich zunächst nicht mit dem Glaubensgehalt als solchem auseinander, sondern bekämpft ihn in denjenigen seiner Wirkungen, die für dieses Ziel verderblich sind. Schon jetzt beginnt HEGEL die Mängel des Christentums auf seine geschichtliche Herkunft von der jüdischen Buß- und Strafrelation mit ihrer Bilderfeindschaft⁷, auf seine Verbindung mit der politischen Unfreiheit des Despotismus⁸ und auf sein Zusammentreffen mit dem abendländisch-deutschen Geist⁹ wechselseitig zu beziehen. Die Charakteristik, die er von diesem entwirft, ist kein Ergebnis eines unbeteiligten Betrachtens. Weil er die Freiheit in der Welt will, ist er gezwungen, den historischen Mächten ins Auge zu sehen, unter deren Bedingungen er steht. Die Hinwendung zum geschichtlich Gegebenen ist demnach in seinem Freiheitsideal selber begründet, deshalb kennzeichnet er es auch im Hinblick auf dieses Ideal und versucht — wenigstens in Ansätzen — es von ihm aus zusammenhängend zu verstehen. Wenn er am „ehemaligen Geist der Deutschen“ die Enge eines nur „zutraulich-hausväterlichen“ Daseins, das Dunkle und Drückende ihrer Bauweise, das Düstere und Kleinliche ihrer Kunst aufspürt, so führt er offensichtlich diese verschiedenen Lebensäußerungen gemeinsam darauf zurück, daß sie so angelegt waren, „um ja nichts Freies zu haben“. Demgegenüber erblickt er ein Anzeichen der Freiheit der Griechen auch darin, daß sie „frei wohnten“¹⁰.

In dem Gesamtbild der nationalen Freiheit verliert — ganz wie in dem des freien Einzelnen — die durch Vernunft zu erwerbende Freiheit am Umfang ihrer Bedeutung. Die Kunst und alles, was sonst mit der Eigentümlichkeit des Volksgeistes zusammenhängt, hat

¹ s. N 358, 24.² N 356.³ N 27.⁴ N 357.⁵ N 27.⁶ N 357.⁷ s. N 355, 358.⁸ s. N 357.⁹ s. N 29, 358/9.¹⁰ N 358.

seine Wurzeln außerhalb der „allgemeinen Vernunft“; scheinbar als deren Ergänzung gedacht, nimmt es schließlich den größeren Raum ein. Doch ist darum die Grundlage der „allgemeinen Vernunft“ nichts weniger als entbehrlich, nicht nur als Gewähr der inneren Glaubensfreiheit und als Schutz der Gewissensfreiheit nach außen, auch als Sicherung der politischen Freiheit gegen Priesterherrschaft¹. Weder auf die Vernunft noch auf die Natur läßt das Ideal eines freien Volkes einen Verzicht zu, so daß es eine ähnlich gespannte Doppeltheit enthält, wie das des einzelnen Menschen, vor allem darin, daß sowohl die zeitlose, für alle Völker gleiche Vernunft wie das zeitlich Bedingte, geschichtlich sich Wandelnde der Volksindividualität Quellen und Träger der Freiheit sind.

Die Volksreligion zieht Kultur und Staat nicht völlig in sich hinein, und sie soll ihrerseits trotz Vertrautheit und Lebensnähe „ihre Würde aufrecht“² erhalten. Gleichwohl verknüpft HEGEL mit der Religion die gesamte Freiheit eines Volkes, die dadurch zwar verschiedene selbständige Richtungen hat, aber nicht in getrennte Bereiche zerfällt: „Die schönen Fäden der Natur in ein edles Band zu flechten, muß vornehmlich Geschäft der Volksreligion sein“³. — In der Darstellung der subjektiven Religion entwickelt HEGEL sein Ideal des freien Einzelnen, in der Darstellung der öffentlichen Religion das eines freien Volkes: so scheint es, als ob ihm aller Freiheit Ursprung zuletzt doch in der Religion gelegen sei. Beide Male nimmt er eine Naturgegebenheit in sein Ideal auf, beide Male will er eine in der irdischen Welt erreichbare Freiheit. Daß er solche Freiheit zu erstreben vermag, trotz seines Wissens um den strengen moralischen Vernunftglauben, muß seinen Ursprung in einem Glauben haben, der ein anderer ist als der von KANT allein geforderte. — Wir versuchen, diesen Glauben des jungen HEGEL aus dem Ganzen der Tübinger Fragmente zu erfassen.

Der Glauben an das Dasein Gottes und an Unsterblichkeit⁴ ist für HEGEL, im Anschluß an KANTS Postulatenlehre, durch das „Bedürfnis der praktischen Vernunft“ gefordert. Über Unsterblichkeit läßt er sich hier nicht weiter aus, doch der Glauben an Gott bleibt ihm nicht auf den Zusammenhang mit der moralischen Freiheit des Menschen begrenzt, er ist ihm nicht nur „Quelle der Erkenntnis der Pflichten“⁵, Antrieb und Auswirkung von moralischen Handlungen. Er verlangt ja eine „lebendige“ Religion, die Willen und Gemüt immer erfüllt; sie soll den Menschen überall geleiten, wo er aus eigener Kraft tätig ist, und sie soll in allen Empfindungen wach sein, die im Menschen über das aufsteigen, was ihm in der Welt von außen

¹ s. N 23.² N 29.³ N 19.⁴ N 5, 8, 9.⁵ N 3.

her zustößt. — Die Glaubenshaltungen, welche HEGEL mit dem verbunden wissen will, was dem Menschen an Glück und an Schmerz zuteil wird, lassen es beide, deutlicher vielleicht noch als alles Frühere, hervortreten, worin er am meisten das Kennzeichen eines freien menschlichen Daseins erblickt und wie solche Freiheit sich von einem Glauben nicht ablösen läßt.

Dankbarkeit (40) gegen Gott ist in HEGELS Augen ein Grundgefühl der Religion, die wahrhaft ins Herz gedrungen ist. Bei jeder Freude, jedem Genuß, jedem glücklichen Ereignis soll der Mensch sich dankend zu Gott hinwenden. HEGEL ist weit davon entfernt, die Opfer, die Gott als gütigem Wohltäter aus kindlichem Gefühl dargebracht werden, zu bspötteln, er stellt sogar die Frage, wie sie einem aufgeklärten Volk erhalten bleiben können¹. Gott ist ihm also keineswegs, wie es die Aneignung des praktischen Vernunftglaubens zunächst scheinen lassen konnte, nur für den moralisch selbsttätigen Menschen da, sondern ebenso für den abhängigen und empfangenden. Freilich betont er auch in diesem Zusammenhang die Autonomie des Gewissens; die Opferhandlungen dürfen nicht zur Entlastung von der Sünde dienen, niemals die Erfüllung der Pflicht ersetzen, sie liegen ihm außerhalb des Verhältnisses zu Gott, das aus der moralischen Freiheit entspringt. Darum verwirft er das Opfer der christlichen Kirche als „Einschmeichlung in die verlorene Gnade des Oberherren“, die eine „Vernunftwidrigkeit“ und „Verfälschung“ der Moralität bedeutet². Nicht in sklavischem Zwang soll der Mensch vor Gott treten, sondern in „freiem Dank“ und „freier Liebe“³, das Opfer soll ein „freiwilliges Darbringen“⁴ sein. Die Würde des Menschen soll stets gewahrt bleiben, er soll keine „niedrigen, falsch demütigen Gefühle“⁵ gegen Gott hegen, doch erscheint HEGEL die Religion da besonders innig, „subjektiv“, wo der Mensch sich vor Gott „niederwirft“⁶ und Demut⁷ empfindet. Wenn HEGEL dem Gefühl der Dankbarkeit solchen Wert für die Religion beimißt, so möchte darin einmal ein Anzeichen enthalten sein, daß ein wirklicher Glauben an Gottes Dasein bei ihm zugrunde liegt, dann aber bricht hier wieder durch, worauf wir schon aufmerksam wurden, wie sehr es ihm um eine ungebrochen frohe Lebendigkeit des Menschen zu tun ist. Damit der Mensch seine Freuden unbedroht auskosten könne, soll er sie auf Gott selber zurückführen als den, der menschliche Freuden will. Ihre Sicherung durch den Glauben ist HEGEL so wichtig, daß er die Eigenkraft des Menschen, einen Grundstein seines religiösen Freiheitsgedankens, zwar nicht preisgibt, aber doch

¹ s. N 355.² N 24.³ N 28.⁴ N 355.⁵ N 19.⁶ N 6.⁷ N 5, II.

einschränkt: gerade da, wo der Mensch abhängig ist, im Genuß und im Glück, soll sein „Herz die Nähe der Gottheit fühlen¹“. HEGEL bejaht die Opferhandlungen als Zeugnisse eines freudigen Gemüts, die Dankbarkeit gegen Gott soll die freudigen Empfindungen stärken und rechtfertigen. Durch solchen Glauben sichert er, was ihm vor allem zu menschlicher Freiheit gehört: den „Geist der Frohheit, des Wohlseins“².

Dieselbe Richtung seines Freiheitsgedankens tritt in HEGELS Auffassung der Vorsehung und des Schicksals zutage. — Zunächst knüpft er den Vorsehungsglauben an KANTS Postulatenlehre an: der moralische Begriff von Gott begründet den Glauben, daß Gott dem Gerechten Glück ausspendet³. Er rechnet den „Glauben an eine weise und gütige Vorsehung, mit dem gänzliche Ergebenheit in Gott verbunden ist,“ zu den „erhabensten Ideen“⁴, und „Religion haben“ bedeutet ihm, „Gott in den Schicksalen der Menschen“, sogar „in seiner Natur“ sehen⁵. Solcher Glauben soll bewirken, daß der Mensch sich über das Unglück erhebt; das Dasein Gottes ist eine „Quelle des Trostes“⁶, das „Vertrauen auf die Vorsehung Gottes ist der einzige wahre Trost im Leiden“⁷. Und dennoch läßt HEGEL nicht nur daneben den Glauben an „Schicksal, Naturnotwendigkeit“⁸ zu, er stellt den griechischen Glauben an eine blinde Moira sogar über die christliche Vorsehungslehre und verurteilt diese mit scharfem Spott. Denn sie gibt nicht nur den Zusammenhang mit der Moralität, den Boden der praktischen Freiheit, auf, sondern sie leistet gerade das nicht, was sie soll. Dadurch, daß dem „christlichen Pöbel“ die „gewisse Erfüllung“ seiner Gebete versprochen wird, wird das Leiden, die Zerrissenheit mit der Welt noch gesteigert, das Bedürfnis nach Trost künstlich erhöht. Das Vertrauen auf Gott schlägt im Christentum schnell in „Unzufriedenheit“ um, weil man „die Pläne der Vorsehung auch im einzelnen“ einsehen will, statt hierüber „voll heiliger Ehrfurcht zu verstummen“⁹. Eine solche Vorsehung „retten“ zu wollen, erscheint HEGEL nicht allein „lächerlich“ gegenüber dem griechischen „Begriff von Schicksal“¹⁰, sondern er macht sich diesen zu eigen, weil er über das Unglück im Dasein hinweghilft, indem er es wenigstens nicht vermehrt. Die Notwendigkeit des Schicksals ist blind, über seine „Absichten“ läßt sich „nicht grübeln“¹¹; der Glauben an diese „eiserne Notwendigkeit“¹² vermag Schmerz und Leiden nicht zu beseitigen, aber er verhindert, daß über ihnen ein neues Leiden erwächst. Weil das Schicksal als unabänderliches Geschehen hinzunehmen ist, nach dessen Sinn nicht gefragt werden kann,

¹ N 6.² N 355.³ s. N 10.⁴ N 21, 22.⁵ N 6.⁶ N 3, 19.⁷ N 20.⁸ s. N 10.⁹ s. N 22.¹⁰ N 355.¹¹ N 23.¹² N 29.

darum ruft das Leiden unter dem Unglück keinen Mißmut über das Leiden hervor. Und „Ärger, Mißmut, Unzufriedenheit“ über das Leiden dünken HEGEL „beschwerlicher, unerträglicher“¹ als das Leiden selbst. In diesem Schicksalsglauben drückt sich die „Schwäche“ des Menschen, seine „Abhängigkeit von der Natur“ aus, doch HEGEL ist bereit, die Ohnmacht anzuerkennen und auf einen Glauben, der ausschließlich aus der sittlichen Freiheit entspringt, zu verzichten, wenn er dadurch die Unzufriedenheit (41) des Menschen mit seinem Dasein vermindern, die Lebensfreude erhöhen kann.

Vorsehungs- und Schicksalsglauben sind hier zu verknüpfen versucht und stehen doch merkwürdig nebeneinander. Trotzdem läßt sich kaum daran zweifeln, daß es HEGEL mit seinem Glauben an das Dasein Gottes ernst ist. Denn HEGEL will eine auch in verzweifelter Lage „nicht zu erschütternde Überzeugung“² und weiß, daß ein fester Glauben nie durch das objektive Wissen des Verstandes³, durch eine „deduzierte Überzeugung“⁴ gewonnen werden kann. Aber dieser Glauben ist von einer Unbestimmtheit, die ihn nicht recht fassen läßt; das möchte sich äußerlich daran verraten, daß bald Gott, bald die „Gottheit“⁵ genannt wird. Gott ist ein „erhabeneres Wesen“⁶ als der Mensch, sie sind nicht durch eine Kluft schlechthin getrennt, Gott stellt in seiner Heiligkeit die höchste Vollkommenheit der Moralität dar, zu der auch der Mensch berufen ist⁷, doch kann diese rein moralische Vorstellung von Gott wohl als Ausdruck eines wirklichen Glaubens angesehen werden. Aber es fehlt wieder ein entschiedenes Bewußtsein von der Gegenwärtigkeit Gottes, wenn „von dem undurchdringlichen Schleier“ die Rede ist, „der die Gottheit unsern Blicken entzieht“, und wenn HEGEL es billigt, daß der griechische Genius „sich hinter demselben lebendige Bilder zauberte, auf die er die großen Ideen seines eigenen Herzens mit der ganzen Fülle hoher und schöner Empfindungen übertrug“⁸. — HEGEL läßt es also bei der Vermenschlichung Gottes durch das Moralische nicht bewenden; die Ferne, in die Gott hier gerückt wird, gibt dem Menschen die Freiheit, auch in die Vorstellung von Gott das Ideal eines allseitigen edlen Menschentums hineinzubringen, das dadurch eine neue Weihe und Berechtigung zu erhalten scheint. — Dieses Schwanken der Gottesvorstellung entspricht dem Schwanken zwischen Vorsehungs- und Schicksalsglauben, und beides leitet sich her von der das Ganze des Freiheitsgedankens durchziehenden Vermischung zwischen strenger Moralität mit unmittelbarer Lebendigkeit und von der darin begründeten unklaren Stellung zum Bösen.

¹ N 23.² N 22.³ s. N 14, 15.⁴ N 23.⁵ N 6, 10, 28.⁶ N 25, ähnlich 5, 23.⁷ s. N 17.⁸ N 28.

So wenig wie HEGEL den Ansatzpunkt des Gottesglaubens in der praktisch-vernünftigen Freiheit um der Würde des Menschen willen preisgeben kann, so wenig vermag er auf das Dasein Gottes zu verzichten. Ohne die Beziehung auf Gott hätte sein über die sich selbst genügende Forderung der Moralität hinausgehendes Lebensideal keinen Halt; das Dasein Gottes, dessen er sich als moralischen Postulats versichert, dient ihm dazu, für den Gott dankenden Menschen das freie Ausströmen seiner edlen und schönen Neigungen zu rechtfertigen. Er bedarf hierzu sowohl der Nähe Gottes durch sein Dasein wie der Ferne Gottes durch die Unerkennbarkeit seines Wesens; bei einer streng moralischen Vorstellung von Gott ließe sich solche Freiheit nicht aufrechterhalten. Ebenso eignet er sich den moralischen Vorsehungsglauben an, soweit er einen Trost durch das Dasein Gottes gewährt. Der moralischen Helligkeit dieses Glaubens aber versucht er sich zu entziehen, denn dann würde ihm das Leiden vielleicht als Schuld durchsichtig, das Böse gewänne eine Schärfe, die die freie Entfaltung unmittelbarer Lebendigkeit bedrohen würde, darum greift er zu dem Dunkel des Schicksalsglaubens. Wohl heißt es vom Glauben der Griechen, daß er die „Achtung vor dem Strome der Naturnotwendigkeit einerseits“ in sich trug und zugleich „auf das moralische Bedürfnis der Vernunft erbaut“ war, daß „die Menschen von den Göttern nach moralischen Gesetzen beherrscht werden“¹, aber die „furchtbare Nemesis, der der Böse anheimgestellt“ wird, geht sofort wieder in die blinde Moira über: das Unglück ist Unglück, es hat keine Beziehung auf die Freiheit der Schuld. — Darin also möchte eine Zwiespältigkeit dieses Glaubens sich offenbaren, daß das Dasein Gottes erforderlich ist, Gott aber nur für den moralisch guten und von Natur edlen Menschen gegenwärtig wird, nicht für den bösen. Ein Sündenbewußtsein, das sich zu Gott flüchtet, weist HEGEL von sich; er meint höchstens, daß der Wert derartiger aus der Einfalt des Herzens kommender Empfindungen nicht verkannt werden dürfe. Seine Überzeugung ist, daß der schuldige Mensch mit sich selbst in seinem Gewissen fertig zu werden habe, indem er durch sich selbst das moralische Gesetz wiederherstellt².

Die Problematik eines solchen Glaubens kommt HEGEL nicht zum Bewußtsein, er rechtfertigt und sichert ihm die menschliche Freiheit, wie er sie ersehnt: innerhalb der Grenzen, die dem Menschen gesetzt sind, soll er sich dem Reichtum des Daseins genießend hingeben können und nach allen Richtungen kraftvoll wirken, ohne sich durch naturwidrige Gebote eingeengt, durch Furcht vor dem Schreckgespenst einer finsternen göttlichen Macht³ bedroht zu wissen. Von

¹ N 23.² s. N 25, 26.³ s. N 28.

einem lebendigen „ganz menschlichen“¹ Glauben getragen, soll sich der Mensch „sorgenfrei“² in allem Irdischen bewegen: das „Gesunde“³ seiner Natur betätigend, „vollblütigem Genuß“⁴, heiterer und offener Fröhlichkeit (42) zugewendet soll er sich in der Welt wohl fühlen, zufrieden sein. — An diesem mehr Stimmungsmäßigen läßt es sich eigentlich erst erfassen, was das Innerste der von HEGEL erstrebten Freiheit ausmacht: Freude ist ihre Grundstimmung (43), „menschliche Schönheit, Größe im Großen“⁵ ihre Kennzeichen. So haftet diesem Freiheitsideal ein leiser ästhetischer Zug an; den Künsten wird eine große Bedeutung für die Erziehung zugemessen, die „schöne, freie Phantasie“⁶ soll die Bilder vom Göttlichen, sogar den Tod⁷ verklären, der Mensch selbst soll in allen Regungen des Gemüts und in seinem Tun „schön“ sein. Aber das ist auch wieder nichts Ästhetisches, sofern man damit ein vom sonstigen Dasein Isoliertes meint; die Kunst dient, wie wir sahen, der religiösen, sogar der politischen Freiheit, sie bleibt wie alle andere Schönheit nur Beiwerk für eine kraftvoll entschlossene Lebensgestaltung. Überall „Selbsttätigkeit“ (44), das ist der herrschende Grundzug dieses Freiheitsgedankens, wie es ja auch an der Liebe hervorgehoben wird, daß sie „in anderen tätig ist“⁸. So macht sich auch für das Ganze des Lebensideals der KANT-FICHTESche Idealismus nachdrücklich geltend; freilich bleibt von der strengen moralischen Freiheit nicht viel mehr als diese Formalisierung zur Selbsttätigkeit schlechthin übrig. Selbstbestimmung in allen Lebensrichtungen ist gefordert, die Beziehung aufs Sittengesetz aber, der eigentlich moralische Gehalt geht fast verloren. Das Ideal einer freien Menschlichkeit schlechthin überwuchert die vernünftige Freiheit, sie ist nur eine Äußerung der Größe der menschlichen Natur.

Indem alle einzelnen Bestimmungen des Freiheitsgedankens sich dazu zusammenschließen, daß der Mensch des irdischen Daseins in seiner Fülle unbeschwerten Sinnes (45) froh werden könne, wird es vielleicht erst ganz deutlich, warum weder für die Freiheit des Einzelnen noch für die Freiheit eines Volkes die Forderung nach Unabhängigkeit von der Natur erhoben wurde. Die gewaltsame Unterdrückung des Sinnlichen wäre dem Frohsein abträglich; ein Ideal, das die Verneinung der Naturbedingungen verlangte, wäre unerreichbar und ließe keine sorglose Zufriedenheit aufkommen. HEGEL will eine Volksreligion nicht nur aus einer Kompromißgesinnung, sondern vor allem aus einer anderen Wertung heraus: weil es ihm auf gegenwärtige Wirklichkeit der Freiheit ankommt, darum ist die realisier-

¹ N 355, ähnlich 23.² N 358.³ N 16, 28.⁴ N 6.⁵ N 28.⁶ N 28.⁷ s. N 359.⁸ N 18.

bare Gestalt der Freiheit das eigentliche Ziel, nicht eine der Wirklichkeit absolut entgegenstehende, nach der sich nur in unendlicher Annäherung streben ließe. — Das Ideal des freien Einzelnen und das Ideal der freien Volksgemeinschaft nahmen, jedes für sich und in ihrem Wechselzusammenhang, „die Abhängigkeit von der äußern und innern Natur“¹ in ihren Bereich auf; wie es uns scheint, erhält das seine letzte Begründung und Vereinigung durch die Richtung auf den „Geist des Wohlseins“.

Ebenso mag es nun erst voll verständlich sein, warum HEGEL seine beiden Ideale innerhalb seiner Bekümmernung um die Religion entwickelt: sein Freiheitsgedanke bedarf ja einer Sicherung durch den Glauben. Es ist darum nicht aus dem äußeren Umstand seines theologischen Berufs allein zu erklären, daß er gerade an die Religionsphilosophie KANTS und FICHTES anknüpft. Er zeigt sich von der idealistischen Freiheitsidee ergriffen, aber die Ethik, in der diese selbstgenügsam begründet ist, vermöchte ihm für sich allein nicht zu genügen; wie ihm um der menschlichen Freiheit willen das religiöse Bewußtsein vorwiegend aus dem praktischen erwächst, so will er andererseits das praktische Bewußtsein weitgehend mit dem religiösen verbunden wissen. HEGEL erkennt keinen Glauben an, der ohne Freiheit wäre, aber ebensowenig besteht die von ihm gewollte Freiheit ohne den Glauben: sie ist eine Freiheit des Glaubens und zugleich eine Freiheit durch den Glauben, und diese religiöse Freiheit ist ihm ein Ursprung für alle sonstige Freiheit des einzelnen Menschen wie eines Volkes. — Nichts Prometheisches wohnt in dieser Freiheit, sie ist ihres Rechts nur gewiß, indem sie der Schranken menschlicher Macht eingedenk ist. HEGEL ist fern von dem Gedanken, daß die moralische Autonomie sich zu einem Verwerfen jeglichen Gottesglaubens, zu einer letzten Selbstmacht des Menschen steigern könnte. Doch ebensowenig soll der Mensch knechtisch zitternd vor der Gottheit stehen, er weiß sich auch ihr gegenüber unabhängig in seinem Gewissen, und nicht in schlaffer Mystik² soll er Gottes innwerden, sondern in lebendigem Tun. Demut und Stolz³ sind in dieser Freiheit vereint. — Fast hat es den Anschein, als habe der junge HEGEL ganz unmittelbar an solchem Glauben gehalten, ohne sich zu ihm durchringen zu müssen. Diese freie Stellung des Menschen zu Gott hat nichts Fragwürdiges, die Möglichkeit einer Empörung kommt nicht auf, weil die Freiheit des Menschen zum Bösen nicht hineingenommen wird. In sich selbst ist diese religiöse Freiheit noch unproblematisch; HEGEL braucht sie nur gegen die Mächte zu verteidigen, die sie von außen bedrohen. Das wahre Verhältnis zu Gott ist ihm ein kindlich

¹ N 4.² s. N 28.³ N 28, ähnlich 6.

dankbares, unschuldiges Zutrauen. Auf ihm ruht der Glaube an das Recht alles Menschlichen, das sich in ursprünglicher Reinheit als edel, groß, schön auswirkt. Freiheit des Menschen heißt hier Befreiung jeder lebendigen Menschlichkeit; die Schroffheit der moralischen Freiheit verblaßt schließlich doch ganz vor dem antiken Ideal einer allseitigen Entfaltung der Menschennatur. Diese Freiheit ist ohne die Schärfe eines Gegensatzes zu den Gegebenheiten des irdischen Daseins; das, wovon sie sich zu befreien hat, wird nicht im schmerzlichen Verzicht preisgegeben, denn es ist nur das Wertlose naturverstümmelnder Gebote, toter Glaubensformeln, politischer und kirchlicher Sklaverei. Das Pathos dieses Freiheitsideals liegt im Bejahen, nicht im Verneinen. Zwischen dem Übermenschlichen, Gott und Schicksal, und dem Untermenschlichen als dem roh Naturhaften steht das Menschliche als das Mittlere, das nach innen und außen betätigt den Gehalt des freien Selbsts ausmacht: eine Freiheit durch Innehalten des Maßes. Darum verurteilt HEGEL den deutschen Geist, der vom „bacchantischen Lärmen“ in freudlos gedrückte Sorge, dessen Kunst vom „schauerlich Erhabenen“ ins Kleinliche umschlägt¹.

Wenn auch der Mensch hier die Freiheit nicht erlangt, indem er sich vom Irdisch-Endlichen losreißt, sondern indem er sich vor den unübersteigbaren Schranken der gegebenen Welt ruhig bescheidet, so hat er doch den Einklang mit ihr erst durch sein freies Tun herzustellen, er findet ihn nicht unmittelbar vor; soweit bleibt das idealistische Element immer in HEGEL wach. Das Gegenüber von Mensch und Mensch zwar bedeutet ihm trotz der Betonung des Rechts der natürlichen Individualität noch kaum ein Freiheitsproblem; nicht nur die „Liebe“, schon jede „offene“ Lebendigkeit macht das Gegenüber durch „Sympathie“² verschwinden. Hingegen im Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur wird HEGEL einer Antastung der Freiheit gewahr: „das ehrene Band der Bedürfnisse fesselt an die Muttererde“³, aber die Freiheit dünkt ihm da erhalten zu sein, wo, wie bei den Griechen, dieses Band „durch Empfindung und Phantasie bearbeitet, verschönert“ wird, wo eine „freiwillige Vervielfältigung der Fäden“ (46) einsetzt. Die Selbsttätigkeit des Menschen verwandelt die Abhängigkeit, den Gegensatz zur Natur bis zu einem gewissen Grad in eine Identität: die „Fesseln“ werden zu „seinem Werke“, zu einem „Teil seiner selbst“. Auch gegenüber dem Schicksal besteht die Freiheit nicht in willenloser Ergebung, sondern in „williger“ Unterwerfung, in frei gewolltem Achten, Ehren der Naturnotwendigkeit⁴. — An diesem Punkt berührt sich für HEGEL die menschliche Freiheit mit einer Notwendigkeit; sie nimmt die des Schicksals in sich

¹ s. N 358/9.² N 6.³ N 28.⁴ s. N 23, 29.

auf, wenn sie auch nicht ihr gleich ist, denn diese Notwendigkeit tritt von außen an den Menschen heran, das Schicksal betrifft nicht den inneren Willen. Von Freiheit als Vernunftnotwendigkeit ist noch nicht die Rede. — Wieder ist diese Freiheit gegenüber der Natur in ihrer zuständlichen Breite wie gegenüber dem Lauf des Weltgeschehens ein Mittleres zwischen völliger Selbstmacht und Zwang, sie ist freiwillige Gebundenheit. Frei ist, wer sich dem Unangreifbaren fügend die Welt mit Selbstvertrauen entschlossen gestaltet. Und daß solche Schranken die Freiheit nicht ernstlich bedrohen, hängt offenbar auch mit der Weise zusammen, in der sie aus dem Glauben an eine das irdisch-menschliche Dasein guttheißende Gottheit aufgefaßt werden. Vorstellung vom Göttlichen und Weltauffassung stehen in Korrelation zum Freiheitsgedanken. Nicht eigentlich trotz sondern gerade durch die Bindungen wird der Mensch frei, denn durch sie gelangt er zur „Ausdehnung seines Lebens“¹, zu frohem Genuß. Unter ihnen hebt HEGEL eine noch besonders heraus: die „Zeitumstände“, von denen der griechische Genius „sein ganzes Leben in einiger Abhängigkeit“² blieb. Sie bedeuten ihm anscheinend ein Zufälliges im Unterschied von der Notwendigkeit des Schicksals. Und auch das erhob den Griechen zu einem „Sohn der Freiheit“, daß sich Religion, Staatsverfassung und Zeitumstände in „Harmonie“ vereinigten³.

Wir konnten schon darauf hinweisen, wie das Ziel einer Freiheit in der Welt HEGEL den Blick für die historischen Mächte schärft und die daraus gewonnene Erfahrungseinsicht ihn wiederum bestärkt, die geschichtlichen Bedingungen eines Volksgeists selbst zu einer Grundlage der Freiheit zu machen. Diese Stellungnahme zum Geschichtlichen ergibt sich, wie wir erst jetzt ganz sehen, aus dem inneren Mittelpunkt seines Freiheitsgedankens. Darum entwickelt HEGEL sein Ideal nicht aus den Forderungen eines zeitlosen Sollens, die jeder Wirklichkeit gegenüberstünden, sondern er stellt es dar am Vorbild einer vergangenen Wirklichkeit. Er erkennt ja zugleich das Unwiederholbare⁴ dieser Wirklichkeit, wie er auch sonst ein Bewußtsein davon besitzt, daß etwas wegen des Wandels der Zeit „nicht mehr möglich“⁵ ist, sogar davon, daß die Geschichte zur Last werden kann⁶. Wie die Schilderung des griechischen Genius dazu dient, in seiner Religion einen Quell seiner Freiheit und die Abhängigkeit dieser Freiheit von den Zeitumständen, dem „Glück“⁷, sichtbar zu machen, so beginnt HEGEL sich in den Analysen des Christentums, der Aufklärung, des deutsch-abendländischen Geistes auf die geschichtlichen Bedingungen seiner eigenen Zeit zu besinnen, um in diesem Boden Keime zu ent-

¹ N 28.² N 27.³ s. N 28.⁴ s. N 29.⁵ N 25.⁶ s. N 6.⁷ N 28.

decken, die für eine neu aufzurichtende Freiheit fruchtbar sind. Denn er will, daß die Freiheit in der jetzigen Welt verwirklicht werde, er will „deutsche Freiheit“ (47), darum plant er eine Volksreligion für die Gegenwart; sein Ideal ist der Zukunft zugewandt, aber er weiß, daß es auf dem aufgebaut werden muß, was von der Vergangenheit her vorhanden ist. Auch im Verhältnis zum geschichtlich Gegebenen hält dieser Freiheitsgedanke eine Mitte ein zwischen revolutionärem Radikalismus und restlosem Determiniertsein durch die Geschichte. Daß der Mensch in freudig zufriedener Einheit mit der Welt lebe, ist sein Ziel; der Welt, die ihn umgibt, muß HEGEL um der Freiheit willen den Kampf ansagen, aber er bedarf hierzu der Bundesgenossen unter den historischen Mächten, vor allem der Religion. — Erst jetzt, aus dem Ganzen des Freiheitsideals, das den jungen HEGEL erfüllt, können wir es verstehen, warum ihn nichts so bedrängt, wie die Frage, ob das Christentum zur Volksreligion werden könne, das Christentum, das doch „eigentlich freie Religion“ (48) ist.

Unsere Betrachtung der Tübinger Bruchstücke ist am Ende. Der Versuch, die in ihnen enthaltene Auffassung von menschlicher Freiheit darzustellen, hat uns dazu geführt, die ganze Fülle des Stoffs zu einem fast einheitlichen Zusammenhang zu ordnen, der sich dem ersten Blick wohl kaum offen darbietet, ein Hinweis mehr darauf, daß es tatsächlich der Freiheitsgedanke ist, der das oft seltsame, scheinbare Auseinanderstreben der Gedanken verbindet und ihre Aufnahme unter dasselbe Thema begründet. Wir meinen dabei nicht, daß HEGEL selbst sich solcher Geschlossenheit seiner Anschauungen bewußt gewesen sei, so wenig wie er noch die von uns aufgezeigten Spannungen bemerkt, die vielleicht diesen Bau sprengen werden. Sie zu verstehen, ist unser Bemühen gewesen; trotzdem bleibt uns noch manches undurchsichtig, ein Anzeichen dafür, daß wir ein Grundmotiv des Freiheitsgedankens noch nicht zu enthüllen vermochten. Wohl ist es begreiflich, daß HEGEL sich sowohl für KANTS Idee der moralisch-religiösen Freiheit wie für die antike Idee allseitiger innerer und äußerer Freiheit des Menschlichen unmittelbar begeistern konnte. Aber die Kluft zwischen beiden ist doch so groß, daß ihre schnelle Überbrückung befremdet, wenn wir uns nicht mit dem Hinnehmen unerklärlicher Schwankungen zufriedengeben wollen, wie sie bei einem jungen Menschen nicht auffällig sind. Leisten etwa in HEGELS Augen beide Freiheitsideen trotz ihrer Verschiedenheit dem gleichen uns noch verborgenen Motiv Genüge, das so beherrschend ist, daß er um seinetwillen das Trennende zurückzustellen vermag? — Wir meinen, in der das gesamte Lebensideal durchziehenden Richtung auf unbeschwerte Lebensfreude schon einen manches vereinigenden

Grund aufzudecken. Aber solange uns HEGEL nicht auf die Spur der menschlichen Problematik bringt, aus der heraus wir es verstehen können, warum er gerade in einem „sorgenfreien“ Dasein die Freiheit erfüllt sieht, ist uns seine Auffassung der Freiheit nur ein Glied des umfassenderen Lebensideals, nicht sein Ursprung. — Und schließlich: Es mag nicht verwunderlich sein, wenn HEGEL sich sowohl für die Freiheit des Einzelnen wie für die Freiheit eines Volkes einsetzt; wir konnten auch auf die Fäden weisen, die beides miteinander verbinden. Aber seine eigenen Darlegungen reißen es ebenso auseinander. Während er den Selbstwert der natürlichen Individualität gegen Kirchen- und Aufklärungsmoral und gegen überindividuelle Metaphysik ausspielt, bemängelt er am Deutschtum die Verengung zum gemüthhaft Persönlichen und fordert den „großen Gemeingeist“. Wie kann ihm der Einzelne Ideal sein, der ganz für sich steht, der nur „sich selbst lebt und webt“, und zugleich der Einzelne, der in seinem Volk aufgeht, dem „das Vaterland seine ganze Seele erfüllt“¹? Inwiefern ist für HEGEL etwa die Freiheit des Einzelnen gebunden an die Freiheit seines Volkes? Auf welche Freiheit kommt es ihm vor allem an?

Die ersten Berner Arbeiten (49).

Noch einige Monate über das erste Jahr des Berner Aufenthalts hinaus erstrecken sich die Bruchstücke, die weiter von dem die Freiheit des Einzelnen mit der Freiheit seines Volkes verknüpfenden Ideal einer künftigen Volksreligion (50) erfüllt sind. Das unterscheidet sie ebenso deutlich von den folgenden Arbeiten, wie es sie als unmittelbare Fortsetzung der Tübinger Aufzeichnungen erscheinen läßt. Die Fragen, mit welchen wir deren Ausdeutung beschließen mußten, sind trotzdem nicht mehr ohne weiteres anwendbar. Denn in der Bestimmung des sittlich-religiösen Ideals, in der Beurteilung des Christentums aus ihm wie in der Auffassung des Staates erweist sich der Einfluß KANTS (51) um soviel nachhaltiger als in Tübingen, daß es zunächst aussehen möchte, als seien die dort vorhandenen Gegenläufigkeiten des Freiheitsgedankens nunmehr verschwunden: ausschließlicher als zuvor scheint es HEGEL auf „praktische Freiheit“ als innere moralisch-religiöse Autonomie des vernünftigen Einzelnen anzukommen, nur neben ihr und um ihretwillen auf „bürgerliche Freiheit“², deren Gehalt sich nahezu in dem Recht des Einzelnen auf Schutz seiner inneren Freiheit gegen äußeren Zwang von Staat und Kirche zu erschöpfen scheint.

¹ N 356.

² N 44.

In drei Glieder zerlegt HEGEL die „praktische Freiheit“ als das „Vermögen, teils das Gute als solches anzuerkennen, teils es zu achten, teils ihm Übergewicht über die Sinnlichkeit zu geben“¹. Mit dieser Teilung will er wohl psychologische Stufen bezeichnen: die Selbständigkeit der moralischen Einsicht, die Realisierung der Einsicht durch die moralische Gesinnung, die Realisierung der Gesinnung durch das moralische Handeln; er bringt sonach auf jeder Stufe wie im Ganzen die praktische Freiheit des Menschen in alleinige Verbindung mit der strengen moralischen Pflicht im Sinne KANTS. Im Einklang damit kann er sich nun nicht genug tun, die Reinheit des Moralischen (52) zu verlangen, er fordert darum in merklichem Gegensatz zu früher² geradezu ein „Übergewicht abstrakter Ideen über das Sinnliche“³. Dennoch ist selbst bei solcher Bejahung des „unbedingtesten Gehorsams gegen das Gesetz“⁴ (53) ein leises Abweichen von KANTS Auffassung des Moralischen zu verspüren. Der Gegensatz der sittlichen Autonomie, ihrer Unbedingtheit zur Heteronomie und Bedingtheit jeder Neigungsethik ist HEGEL zuletzt doch weniger wichtig als der zur Heteronomie der Kirchenmoral mit ihrer Voraussetzung von der „völligen Unfähigkeit“ des Menschen „zur Moralität“⁵. Daß er in KANT das sichere Werkzeug findet, um die Fesseln kirchlicher Vormundschaft zu sprengen, daran entzündet sich vor allem sein Freiheitsbewußtsein. So ist denn HEGELS eindeutige Anerkennung des Imperativs zugleich von einem Stolz über die durch ihn begründete Freiheit des Menschen getragen, in dem von KANTS Beziehung der „moralischen Nötigung“ auf „unsere niedere Stufe als Geschöpfe“ (54) nichts mehr nachklingt. Aus einer enthusiastischen Anschauung von menschlicher Freiheit, ohne ihrer Gebundenheit an „Selbstzwang“ zu gedenken, ruft HEGEL dazu auf, „aus freier Wahl die Tugend zu lieben“⁶, während KANT es verwirft, „die Gesinnung seiner Maximen . . . auf bereitwillige Ergebenheit, . . . auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen“ (55). — Der Unterschied darf gewiß nicht zu scharf genommen werden. Auch zu solcher „freien Wahl“ gehören „Grundsätze“, es ist ein Unterschied nur der Gewichtsverteilung, aber er möchte es doch vielleicht verraten, daß HEGEL auch hier⁷ sich KANTS Begriff der praktischen Freiheit mehr um der Freiheit als um des Moralischen willen anzueignen versucht hat.

Wie solche „Wahl“ oder auch der für HEGEL in seiner erwähnten Bestimmung der „praktischen Freiheit“ begründete Begriff der „Zurechnung“⁸ mit der Kausalität der Natur zusammenzudenken sei,

¹ N 63.² s. N 4.³ N 56.⁴ N 59.⁵ N 62.⁶ N 56.⁷ vgl. S. 17, 22.⁸ N 63.

das liegt außerhalb seines Gesichtsfeldes. Und er stimmt darin mit KANT überein, sofern er nur dessen „Resultate anwenden“ (56) will und sich dabei auf dem Boden der praktischen Philosophie KANTS bewegt (57), ohne sich um die theoretische viel zu kümmern. Darum läßt es sich als Zeichen seiner Vertrautheit mit KANT ansehen, wenn er als Postulate nur Gott und Unsterblichkeit nennt und nie die Freiheit, deren Realität er hier voraussetzen kann. Wie ihm außerdem der Gegensatz der sittlichen Autonomie zur Natur hinter dem zum Zwang durch Menschengewalt zurücktritt, und ihm deshalb die KANTS Freiheitsbegriff theoretisch erst ermöglichende Unterscheidung von Erscheinungswelt und intelligibler Welt noch wenig bedeutet, so scheint es ihm nun aber hinsichtlich der Postulate zu entgehen, daß KANTS Trennung von sicherem Erfahrungswissen und problematischer Ideenerkenntnis gerade auf die praktische Freiheit zugespitzt ist. Auch HEGEL kennt die Unsterblichkeit nur als „Postulat“, dessen „Prämissen“ im „ganzen Leben gesammelt“ werden sollen¹, als eine „Hoffnung“ derer, die die „Idee der Tugend in sich lebend haben“, also aus praktischer Freiheit entspringend. Doch er bezieht das Fehlen der Gewißheit lediglich darauf, daß die „Gewißheit“ „der menschlichen Natur und dem Vermögen ihres Geistes widerspricht“, sonach auf die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis, nicht aber auf die menschliche Freiheit. Fast scheint es, daß er die Gewißheit vorziehen würde, „wenn dies den Gesetzen der menschlichen Natur zuwider doch hätte sein dürfen“. Für KANT hingegen ist die theoretische Ungewißheit, die der Unsterblichkeit und Gott als bloßen Postulaten anhaftet, geradezu eine Bedingung der menschlichen Freiheit: wären sie vollkommen beweisbar, dann würde das „Verhalten der Menschen in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden“ (58). Die theoretische Ungewißheit des Daseins Gottes betont HEGEL nirgends ausdrücklich, wenn es auch selbstverständlich für ihn nur als Postulat besteht. — Dies anzumerken erscheint unnötig, zumal es sich nur durch äußeren Vergleich ergibt. Doch es läßt sich vielleicht vermuten, daß HEGEL aus dem gleichen Grund, aus dem er den zu KANTS moralischer Freiheit gehörigen „Selbstzwang“ zu übersehen scheint, ebenso nicht gegenwärtig wird das volle Bewußtsein KANTS um die Bedrohtheit auch seines Freiheitsbegriffs durch „Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät“ (58), vor der er sich nur durch ihre theoretische Ungewißheit zu halten vermag.

Gegenüber dem Postulat vom Dasein Gottes bekundet HEGEL, insofern seine Einsicht in den Zusammenhang von Postulat und moralischer Freiheit, als einer seiner heftigen Ausfälle gegen die Ortho-

¹ N 34.

doxie sich zugleich gegen FICHTEs „theologische Logik“ richtet, der „aus der Heiligkeit Gottes räsonniere, was er vermöge seiner moralischen Natur tun müsse“, was HEGEL als „alte Manier in der Dogmatik zu beweisen“ ablehnt (59). — Wie die weitere Fassung der „subjektiven Religion“ in Tübingen sich jetzt auf das rein Moralische hin verengt hat, so läßt HEGEL noch eindeutiger Dasein und Wesen Gottes nur in Beziehung auf das „praktische Bedürfnis“¹ gelten (60); von Dankbarkeit und Demut gegen Gott² ist keine Rede mehr, solcher „Kindessinn“ dünkt ihm „mit den Fortschritten der Vernunft unaufhaltsam verloren“³. An der „Idee von Gott als moralischen Gesetzgeber“⁴ hält er fest, aber fast abweisend spricht er von „dem Begriff seiner Gerechtigkeit, weswegen doch die Existenz desselben allein Interesse für uns hat“⁵. Im christlichen Gottesdogma meint er nun einen Hauptgrund der knechtenden Kirchenmoral aufzudecken, deshalb ist es ihm wichtiger, daß sich „keine praktisch schädliche Vorstellung einschleiche“⁶, als den positiven Inhalt des Gottesglaubens herauszuheben. Wenn er ferner als „Zweck der religiösen Anstalten . . . nicht bloß Beförderung der Moralität durch die Idee von Gott — sondern auch der Moralität überhaupt“⁷ betrachtet, dann nimmt sich die Gottesidee nur noch wie ein im Grunde entbehrliches Überbleibsel aus, die Religion scheint völlig in der Moral zu verschwinden. Dennoch legt eine gleichzeitige Briefstelle (61) Zeugnis davon ab, daß HEGEL nicht allein die „Idee von Gott“ als „legitimiert“ durch den „moralischen Beweis“, sondern durch diesen auch Gott noch als „individuelles persönliches Wesen“ anerkennt. Und wie ihm früher die Dankbarkeit gegen Gott eine freie Entfaltung alles „Lebendigen“ im Menschen zu sichern schien⁸, so dient ihm hier die moralische Gottesvorstellung dazu, das Freiheitsbewußtsein des in seinem Wesen strenger moralisch bestimmten Menschen zu festigen und zu steigern. Mit der Berufung auf die Verwandtschaft von Mensch und Gott, auf den „göttlichen Funken in uns, die Kraft, die in uns liegt, über das Sinnliche Meister zu werden“⁹, verteidigt er die menschliche Freiheit gegen die „Erniederung der menschlichen Natur“ durch die Kirchenlehre. Wieder bricht dabei dieselbe enthusiastische, von KANT sich trennende Auffassung der Stellung des Menschen, die er kraft seiner praktischen Freiheit besitzt, durch, wenn HEGEL im Hinblick auf Gott auch die letzte Grenze fallen lassen möchte: er beklagt es, daß „man die Idee der Heiligkeit gänzlich isoliert, und allein einem fernen Wesen beigelegt, sie mit der Einschränkung unter eine sinnliche Natur für unvereinbar ge-

¹ N 48.² vgl. S. 29.³ N 36, 37.⁴ N 61.⁵ N 65.⁶ N 52.⁷ N 48.⁸ vgl. S. 32.⁹ N 67.

halten hat“¹, die KANT allerdings einzig der „über alle Abhängigkeit erhabenen Gottheit“ zubilligen will (62).

Unverändert erblickt HEGEL nur im „tätigen Leben“² den Bereich der Freiheit. Das verstärkte Bewußtsein des Gewichts von KANTS philosophischer Leistung eben hierfür und die Erkenntnis, daß der Kampf gegen die Kirchenmoral an der Zerstörung der sie begründenden Dogmen einzusetzen habe, sind wohl die Ursachen, die ihn doch zu einer um etwas veränderten Einschätzung der kontemplativ-theoretischen Denkarbeit und damit auch der „Aufklärung“ (63³) veranlassen. Die „Autonomie“⁴ der Vernunft in Sachen der religiösen Wahrheit hat Ursprung und Ziel allein in der praktischen Bewährung, aber um sie zu erreichen, soll gegenüber dem sittliche und politische Unfreiheit mitbedingenden Geschichtsglauben auch der betrachtende „Geist des Nachdenkens“⁵ aufgestachelt werden. Die „Erweiterung der Wissenschaften“, ihr „Prüfungsgeist“⁶ sind ihm da ein Bahnbrecher. Anders als früher⁷ meint er geradezu, daß die „Aufklärung unsere Moral gebessert“ habe⁸; „Gebrauch und Kultur des Verstandes“⁹ werden nicht mehr spöttisch abgetan. Aber auch jetzt bewertet er das kontemplative Denken in Wissenschaft und „Philosophie“¹⁰, — sogar die „Künste“¹¹ — nicht um ihrer selbst willen, sondern als Träger des Fortschritts zur praktischen Freiheit, als Bundesgenossen gegen orthodoxe Theologie und Despotismus.

Aus dieser Ansicht, die die Freiheit in die Selbstbestimmung des wollenden, glaubenden, denkenden Einzelmenschen nach der Vernunft setzt, heraus erhebt HEGEL im Namen derselben Vernunft Forderungen an den Staat, wovon in Tübingen noch nichts sichtbar war¹². Wie für den „Einzelnen“, so hat auch für die „Ökonomie eines ganzen Staats“ die Vernunft die Grundsätze zu „wählen“. Wie aus der Moral, so soll auch aus dem „Naturrecht“ jede empirische Grundlage ausgestoßen werden¹³.

Doch mehr als solche allgemeine Richtschnur wird nicht gezogen; was sonst in diesem Zusammenhang über Staat, Verfassung, Regierung gesagt wird, ergibt kein Bild vom Staat selbst, von der „großen bürgerlichen Gesellschaft“¹⁴, sondern sucht das Verhältnis des Staats zur moralischen und religiösen Innerlichkeit festzulegen. Wohl klingt gelegentlich die Auffassung von der Souveränität des Volkes (64) an und wird gegen die Monarchie ausgespielt, von der Republik wird bemerkt, daß sie ein menschlich freies Verhältnis zwischen den Bürgern

¹ N 67.² N 57.³ vgl. S. 21.⁴ N 66.⁵ N 66.⁶ N 360.⁷ vgl. N 12.⁸ N 360.⁹ N 66.¹⁰ N 359.¹¹ N 360.¹² vgl. S. 25.¹³ N 53.¹⁴ N 44.

ermöglicht (65), aber das Recht des Volkes „selbst wählen zu können“¹ bleibt ohne politische Folgerungen, es wird in bezug auf die Religion und ihre „Würde“ erwähnt. Um die „Gewissensfreiheit“ (66) ist es HEGEL eben hier zu tun, in der doppelten Richtung ihrer Unantastbarkeit von außen und ihres praktisch-vernünftigen Gehalts im Innern, und darnach bestimmt er Grenzen und Aufgaben des Staates: einerseits müssen sich seine „Anstalten mit der Freiheit der Gesinnungen vertragen“², er hat sich des Anspruchs zu entschlagen, daß die Bürger seine Gesetze dem „Geiste nach erfüllen“, aus Moralität, und sich auf „Legalität“³, äußere Gesetzmäßigkeit, zu beschränken, andererseits soll er sich in den Dienst der „Beförderung der Moralität“ selbst stellen, indem er „indirekt auf Bestimmungsgründe des Willens wirkt“⁴. — Freiheit vom Staat wird nicht verkündet, sein Dasein ist unumgänglich (67), seine Hilfe für Moralität und Religion eines Volkes darum unentbehrlich (68), aber er ist — von hier aus gesehen — nicht selbst Bereich der Freiheit, nur Mittel für die Erweckung und Erhaltung der jenseits seiner liegenden freien Innerlichkeit des Einzelnen als Vernunftwesens.

Die Vorherrschaft dieses Kantisch geprägten Freiheitsgedankens scheint sich am stärksten zu zeigen in der Durchführung der Hauptfrage, ob das Christentum zur Volksreligion geeignet sei. Während HEGEL früher entschied, daß „Volksreligion unmöglich auf bloße Vernunft gebaut sein könne“⁵, und deshalb die Ergänzung durch ein Außervernünftiges verlangt, die aus dem Geist eines Volkes hervorgegangenen und seiner Kulturstufe angemessenen Bräuche und Empfindungen⁶ für „wesentlich“ erachtet, beides zwar unterschieden, aber für vereinbar gehalten hatte, so erklärt er jetzt als mit der „Vernunft, die Handlungen der Pflicht fordert, unvertragbar sowohl die Frömmigkeit, die Gaben und Opfer zu den Tempeln der Gottheit bringt, — oder in Abbüßung, . . . langem, heftigem Beten ihr Herz erleichtert, — oder die in frommen Gefühlen der Liebe schwelgt“ (69). Hatte er früher gemeint, daß man „häufig zufrieden sein müsse, auch nur Legalität hervorzubringen“⁷, so stößt er sich jetzt vornehmlich deshalb an den „übermenschlichen christlichen Religionslehren“, weil sie „nicht eigentliche Moralität, sondern nur Legalität zum Zweck“ haben⁸. — Erziehung zur Moralität⁹ und „Gewissensfreiheit“¹⁰ als ihre Vorbedingung, das scheinen nun die allein maßgebenden Gesichtspunkte auch für die Volksreligion zu sein. Auch sie scheint die innere Autonomie jedes Einzelnen zum Ziel zu haben und kaum mehr die allseitige Freiheit des Volksganzen, wenn alles Ge-

¹ N 61.² N 49.³ N 48.⁴ N 49.⁵ N 14.⁶ N 21, 26.⁷ N 18.⁸ N 54.⁹ vgl. N 68.¹⁰ N 50.

wicht darauf gelegt wird, daß ihre Lehren „nichts enthalten sollen, was nicht die allgemeine Menschenvernunft anerkennt“, damit sie „freien Beifall“ finden und „keines Menschen Gewissen Zwang leide“¹. — Die verschiedenen Richtungen dieses einheitlichen Freiheitsgedankens heben sich darum nochmals deutlich in der bald leidenschaftlich empörten, bald spöttischen (70) Kritik ab, der HEGEL das Christentum sowohl als Religion überhaupt wie insbesondere als öffentliche Religion unterwirft, obgleich er es ausdrücklich zugesteht, daß reine Moral auch im Christentum², zumal bei Jesus selbst³, anzutreffen sei.

Es ist einmal die Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit der menschlichen Vernunftkenntnis auch innerhalb der Religion, für die HEGEL sich gegen alle „positiven“⁴ Lehren einsetzt, gleichviel ob sie vernunftwidrig oder übervernünftig sind⁵. Die Dogmen verletzen die Autonomie der Vernunft schon der Form nach, wenn sie sich auf „Geschichtswahrheiten“ gründen, da ein „historischer Glauben“ (71) die eigene Einsicht an die Autorität von anderen Menschen ausliefert und die Kenntnis der Wahrheit von zufälligen Umständen abhängig macht. Von solchem äußerlich herangebrachten Glauben abgesehen, ist überhaupt „Glauben“⁶, selbst wenn er eine lebhafte innere „Spannung der Seele“ darstellt, nicht die Form einer freien Religion: auch solchen Glauben muß die Vernunft unangesehen jeder Autorität „aus sich selbst prüfen“, um eine „aus sich selbst geschöpfte Überzeugung“ zu gewinnen. — Vor allem aber sind die Dogmen zurückzuweisen, die durch ihren Inhalt „die Grenzen der Vernunft übersteigen“⁷, nicht nur, sofern sie dem menschlichen Erkennen „unbegreiflich“⁸ bleiben, oder der Vernunft „unbekannt“ sind, wie die „von außen in den Kopf eingetriebene“ Alternative von „ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammnis“⁹ für das Jenseits, sondern bereits, dann, wenn sie der „Erfahrung“¹⁰, „einer wirklichen Kenntnis des menschlichen Herzens“¹¹ widersprechen wie das Dogma von der Erbsünde. — Macht HEGEL hier die Richtung der menschlichen Freiheit, die im „Selbstdenken“¹² als einziger und ausreichender Quelle der Wahrheit auch einer behaupteten göttlichen Autorität gegenüber¹³ besteht, gegen die positiven Lehren geltend, so greift er diese zugleich von der moralischen Freiheit aus an, da sie immerhin noch von „praktischem“ Wert für die „Willensbestimmung“ sein können (72). Lehren, wie etwa die von der Dreieinigkeit¹⁴ oder der „Auferstehung der Leiber“¹⁵ werden abgetan, weil sie gar nicht an den Willen appellieren, ihnen die „moralische Wichtigkeit“ fehlt. Die christliche Jen-

¹ N 50.² vgl. N 49, 58.³ N 51, 59.⁴ N 51, 53.⁵ vgl. N 53.⁶ N 66.⁷ N 50.⁸ N 51.⁹ N 56.¹⁰ N 63.¹¹ N 43.¹² N 66.¹³ vgl. N 50.¹⁴ N 68.¹⁵ N 55.

seitsvorstellung von Belohnung durch „mystische Seligkeiten“ oder Strafen durch Höllenqualen wird auch von hier aus verworfen, weil sie die Reinheit der sittlichen Selbstbestimmung verdirbt, indem sie Hoffnung oder Furcht zu Antrieben macht¹. Das Dogma von der Erbsünde bekämpft er, weil es — widerspruchsvoll in sich — dem Menschen Schuld zurechnet und trotzdem die praktische Freiheit leugnet², ihn zur Moralität nicht durch eigenen Willen, sondern nur durch eine „unio mystica“ mit dem göttlichen Wesen gelangen läßt³. — In gleicher Weise wie gegen die Glaubenslehren wendet sich HEGEL gegen die sittlichen Vorschriften. Die Kirchengebote für die verschiedenen Weisen der Verehrung Christi⁴, die Askese, wie sonstige körperliche oder seelische Übungen⁵ etwa verurteilt er wiederum sowohl, da sie „gute Gesinnung und gute Handlungen ersparen“⁶, um der moralischen Reinheit, wie um der moralischen Freiheit willen, die sich an ein formelles (73) Gesetz gebunden weiß, nicht aber an einen dem Inhalte nach befohlenen „in viele Stationen abgetheilten“⁷ Weg, der erst durch „gewisse Seelenzustände“ hindurch zu einem „ordo salutis“ führte⁸. Schon Christus selbst hat nicht nur durch derartige Anweisungen der sittlichen Selbstbestimmung zuwider gehandelt, indem er eine „Methode hinterließ, der Seele auf das Dach zu steigen, und Moralität in sie einzugießen“⁹, sondern auch weil er einen „Umweg“ zum Guten zeigte, der „über ihn“ als „Mittler“ gehen sollte, anstatt den Menschen „nur in sich selbst hinein“ zu führen¹⁰. Daß HEGEL Jesus nicht als Gottmenschen anerkennt, versteht sich von selbst; und das „wahrhaft Göttliche in ihm“, das als Vorbild der Tugend dienen kann, wird nicht schon durch Jesus selbst sichtbar, sondern erst wenn wir die „Idee“ dazu „aus uns selbst holen (74)“.

Das Freiheitsbewußtsein, das diesen entschiedenen Vorstoß, nicht wie in Tübingen nur gegen die äußeren Formen der kirchlichen Frömmigkeit und Zucht, sondern gegen ihre letzten dogmatischen Grundlagen trägt, kommt mit gesammelter Kraft darin zum Ausdruck, wie HEGEL sich gegen das „Stockwerk im Gebäude des christlichen Glaubens“ wendet, für das „die andern Lehren nur unterstützende Strebepfeiler“¹¹ sind: die Lehre von der Versöhnung durch den Opfertod Christi (75). Die völlige Fremdheit, mit der HEGEL ihr gegenübersteht, zeigt der herabsetzende Vergleich mit den „vielen Millionen, die sich für geringere Zwecke — für ihren König, für ihr Vaterland, für ihre Geliebte — hingeopfert“¹² haben. Um diese Lehre von der Versöhnung Gottes mit den schuldigen Menschen durch

¹ N 54.² N 63.³ N 67.⁴ N 59, 60.⁵ N 52.⁶ N 60.⁷ N 44.⁸ N 35.⁹ N 34.¹⁰ N 35.¹¹ N 68.¹² N 59.

Leiden und Tod des unschuldigen Jesus aufrechtzuerhalten, ist in HEGELS Augen das Dogma von der Erbsünde, von der „Nichtwürdigkeit der Menschen und ihrer Unfähigkeit natürlicher Weise je einen Wert zu bekommen“¹ allererst aufgestellt worden. Infolge davon ist im Christentum nicht Moralität, zu der die Menschen sich nun nicht aufschwingen können, das Ziel als Bedingung der Seligkeit, sondern die Seligkeit ist selbst das Ziel, und der einzige Weg zu ihr ist der Glaube an den versöhnenden Tod Christi, der damit schon als bloßer Glaube verdienstlich wird. Diese Selbstgenügsamkeit des seligmachenden Glaubens verurteilt HEGEL schonungslos, weil alle Moralität zerstört ist, wenn „wegen fremden Verdienstes den Menschen ihre Schuld erlassen wird“² und ein bloßer Glaube daran für die Erlangung der Seligkeit ausreichen soll; HEGEL erblickt ein Verdienst nur in den „guten Werken“³. Immer kehrt HEGELS Empörung über solche Vernichtung der Moralität ihre Spitze zugleich gegen die in ihr enthaltene Vernichtung der Freiheit, nicht allein der moralischen Freiheit als solcher, sondern der durch die moralische Freiheit dem Menschen zukommenden Freiheit vor Gott. Er führt nicht nur die Pflicht zur moralischen Selbsttätigkeit gegen die Untätigkeit eines bloßen Glaubens ins Treffen, sondern das Schwergewicht seines Angriffs richtet sich dagegen, daß die christliche Versöhnungslehre dem Menschen die Seligkeit durch die freie Gnade Gottes zuteil werden läßt. Hier liegt noch ein letzter Grund, warum er keinen historischen Glauben dulden will: wenn die Versöhnung eine geschichtliche Begebenheit ist, dann muß ihre zufällige Kenntnis als durch göttliche Gnade bewirkt aufgefaßt werden. — Soweit sich gegenüber diesem Gegensatz zwischen einem auf Gnade angewiesenen, moralisch verdienstlosen Glauben und einem durch praktische Freiheit errungenen Verdienst noch unterscheiden läßt ein moralisches Pathos gegen eine Seligkeit, die der Mensch nicht selbst verdient hat, und ein Pathos der Freiheit gegen eine Seligkeit, die der Mensch nicht selbst verdienen kann, möchte dieses in HEGELS Ausführungen als das noch stärkere zu spüren sein. Mindestens so sehr wie die Pflicht zum Selbstverdienen der Seligkeit hebt er das aus Pflichterfüllung entspringende Recht auf Seligkeit hervor. Die Unabhängigkeit des moralisch freien Menschen von Gott, der Stolz keiner Gnade zu bedürfen, im Befolgen des Sittengesetzes einen unanfechtbaren Anspruch auf Glückseligkeit zu besitzen: dieses Bewußtsein HEGELS bildet, soweit wir hier sehen können, die letzte Quelle seines Kampfes gegen das Christentum.

¹ N 68.² N 69.³ N 64.

Es spricht sich darin dieselbe enthusiastische Gesinnung aus, wie wir sie oben als charakteristisch zu bemerken meinten: sie beruht auf dem Bewußtsein der Freiheit als der ihrer selbst gewissen Fähigkeit des Menschen zum Guten. Und in dem Betonen dieser Selbstmacht des praktisch freien Menschen gegenüber Gott drückt sich das seit Tübingen Veränderte vielleicht stärker noch aus als in der strengen Anerkennung des moralischen Gesetzes. Daß HEGEL von Dankbarkeit und Demut gegen Gott nichts mehr wissen will, ist damit wohl vollends verständlich: nicht der moralische Gesichtspunkt allein, mehr noch der Freiheitsstolz läßt ihn jetzt mit jeder Vorstellung von Gott als einem „mächtigen Herren“¹ aufräumen. So will er denn auch, anders wie früher, vom Glauben an die Vorsehung keinen Gebrauch mehr zulassen (76). — Freilich schließt sich das bisher aus dieser doch mehr skizzenartigen Kritik des Christentums Angeführte offensichtlich so sehr an KANTS Religionsschrift an, daß ein Vergleich es schwer macht, HEGELS Persönliches aus diesen Gedanken herauszulesen. Augenfällig ist die verschiedene Stellung zum Dogma von der Erbsünde: beide verwerfen es, sofern es eine physische Fortpflanzung der Schuld behauptet und die Fähigkeit des Menschen zum Guten bestreitet; aber während HEGEL, überzeugt von der „nie ganz zerstörbaren Güte der menschlichen Natur“², es ohne Hemmung restlos abtut, besteht für KANT „im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen“ (77). Damit hängt es zusammen, daß — von allem anderen abgesehen — hinsichtlich der Erteilung der Glückseligkeit durch Gott trotz der Festigkeit auch des KANTSchen Freiheitsbewußtseins im Ablehnen von seligmachendem Glauben und Gnadenerwartungen (78) doch dessen Stimmung eine ganz andere ist. Es fehlt jene stolze Selbstsicherheit des Freiheitsbewußtseins, was sich auch sprachlich verraten möchte: bei beiden ist der gute Mensch der Glückseligkeit „würdig“; bei HEGEL kann er sie darum „als Recht fordern“ (79), während es bei KANT stets nur heißt: er kann „hoffen“ (80).

Offenbar sollen HEGELS Vernichtungsschläge das Christentum, wie es in seiner kirchlichen Gestalt gelehrt, geglaubt und betätigt wird, als Religion schlechthin treffen und nicht allein seine Unmöglichkeit als öffentliche Religion dartun; seine Vernunftwidrigkeit schließt nicht nur eine freiwillige Annahme von der Mehrheit eines Volkes aus, sie ist derart übermächtig, daß eigentlich kein Einzelner sie mit der Stimme seines moralischen Gewissens vereinbaren könnte. Doch HEGEL will jeden gewaltsamen Eingriff in die innere Gesinnung vermieden wissen. Ein Zwang zur moralischen Religion wäre zudem widersinnig; statt den Geist für das Vernunftgesetz hervorzubringen, würde er ihn

¹ N 36. ² N 52.

gerade vereiteln. Von außen gesehen muß jeder die Möglichkeit besitzen, seine Religion nach freier Willkür zu wählen: eine Kirche muß in jedem Falle eine freiwillige Gemeinschaft sein. Als eine solche und nur als eine solche hat die christliche zu Recht bestanden. Solange ihre Lehren und Einrichtungen die Privatreligion einer „partiellen“¹, „kleinen Gesellschaft“ ausmachen, „wo jedem Bürger die Freiheit Mitglied zu sein oder nicht“² zukommt, laufen sie wohl einer vernünftigen Freiheit zuwider, aber da es dann jedem freisteht, die Geschichtswahrheiten zu glauben oder nicht³, sich der Kirchengewalt nach Belieben zu unterwerfen, bleibt wenigstens die „bürgerliche Freiheit“⁴ unberührt. Dem Staat und seiner jeden zwingenden Gesetzgebung gehört der einzelne Bürger zwar nicht durch freie Wahl an, aber dieser Zwangscharakter des Staates überhaupt verletzt die bürgerliche Freiheit noch nicht, weil anders die „Notwendigkeit der bürgerlichen Gesetze“⁵ nicht zur Geltung gebracht werden kann, sondern erst dann, wenn er über deren Grenzen hinaus ausgeübt wird. Die bürgerliche Freiheit beansprucht, daß der Staat seine Macht auf sein Gebiet und hierin auf das um aller Bürger willen Unerläßliche beschränkt.

Diese Gedanken liegen dort zugrunde, wo HEGELS Angriff gegen das Christentum seinen Höhepunkt erreicht: gegen das Christentum, das zur herrschenden Volksreligion geworden ist, nicht durch freiwillige allgemeine Anhängerschaft — was nicht möglich sein konnte — sondern durch den Bund seiner Kirchen mit dem Staat (81). Sei es, daß die Kirche als „status in statu“⁶ mit öffentlicher Gewalt ausgerüstet ist oder wie im „Kirchenstaat“⁷ den Staat selber in sich befaßt, sei es, daß das Christentum der „weltlichen Macht“⁸ untertan geworden ist, und diese nun von sich aus über die Religion gebietet oder der Kirche ihren Arm zur Vollstreckung leiht, in allen Fällen ist doppeltes Unrecht verknüpft worden: die Anwendung staatlicher Zwangsmittel auf Glauben und Sittlichkeit (82) überhaupt, die Einbeziehung auch derer unter die Kirchengewalt, die sich ihr nicht freiwillig unterstellt haben (83), was die Vernichtung der bürgerlichen Freiheit als des Rechts auf Gewissensfreiheit bedeutet, und noch dazu der Gebrauch dieses Zwangs zur Aufrechterhaltung vernunftwidriger und unsittlicher Lehren, was die Entfaltung des wahren moralischen und religiösen Gehalts der Gewissensfreiheit in der christlichen Welt unterbunden hat. Durch die öffentliche Autorisation erst sind die Laster nicht allein „genährt“, sondern sogar „gerechtfertigt“⁹, der Ersatz des sittlich Guten durch äußere Buße und Frömmigkeit für

¹ N 42.² N 44.³ s. N 49.⁴ N 44.⁵ N 52.⁶ N 42.⁷ N 52.⁸ N 42.⁹ N 52.

alle sanktioniert worden (84). Wie dieses Verderben in der Vermischung zweier Mächte seine Ursache hat, so bekämpft HEGEL es auch aus einem zweifachen Pathos heraus, aus dem aufklärerischen der Menschenrechte und der Toleranz (85), die jede „Gewalt gegen die andersdenkende Partei“¹ mißbilligt, und dann, wuchtiger und überwiegend, aus dem der moralisch-religiösen Reinheit und Freiheit, dem die „Erniedrigung der Menschheit“² unerträglich ist. — Es ist doch vor allem die innere Verworfenheit und Knechtschaft, derentwegen HEGEL sich gegen jeden äußeren Druck (86) empört, wie gegen den der Priesterherrschaft so gegen den des Despotismus. Wohl wendet er sich gegen den „Despotismus aller Art“³ und klagt die christliche Religion an, weil sie sich ihm nicht widersetzt habe, aber es wird nichts davon sichtbar, daß er das um des Selbstwerts politischer Rechte willen täte. Weil die staatlichen Gewalthaber sich in ihrem Interesse der „Erhaltung eines gewissen Religionssystems“⁴ bedienen (87), weil die „die Moralität verkehrenden und die Menschheit so wie die Gottheit entehrenden Grundsätze“ dort für geistige Waffen unbezwinglich werden, wo sie „in den ganzen Zusammenhang des Staats aufs innigste eingewebt sind“ (88)⁵, aus diesem Grunde allein scheint HEGEL gegen die politische Macht anrennen zu wollen. Die Idee der in vernünftiger Sittlichkeit und Religion beruhenden inneren Würde der Menschheit, der Freiheit zum Guten und der Freiheit vor Gott, leitet ihn auch hier.

Dieses Freiheitsideal, das wir uns bisher zu vergegenwärtigen suchten, stellt einen in sich geschlossenen Zusammenhang dar; seine Grundlage und die Richtungen, in denen es sich auswirkt, sind ohne innere Spannung, bieten keinen Anlaß zu weiterer Frage. Es erscheint durchsichtig, da die formal allgemeinste Bestimmung, die in jedem Begriffe von Freiheit scheinbar enthalten sein muß, sich in ihm ausprägt: das Gewinnen des Selbsts durch sich selbst. Und ebenso läßt sich die besondere Gestalt, die diese Bestimmung bei HEGEL annimmt, aus dessen historischer Umwelt, KANT und der Aufklärung, herleiten: der einzelne Mensch ist er selbst, indem er der Eigengesetzlichkeit seiner Vernunft folgend sich innerlich auf sich selbst stellt. Denn die wahre „Natur“ des Menschen ist eins mit der Vernunft (89). Nicht das willkürlich-naturhafte und isolierte Individuum ist das zur Freiheit berufene Selbst, sondern sein überindividueller Wesenskern, den sein Gewissen als die Stimme der „allgemeinen Menschenvernunft“⁶ bildet; das wahre „Selbst“ der Seele ist ein „geistiges, unkörperliches, unsterbliches Wesen“⁷. Die Inner-

¹ N 68.² N 42.³ N 360.⁴ N 61.⁵ N 53.⁶ s. N 50.⁷ vgl. N 55.

lichkeit ist der Ort dieser Freiheit, und um dieser inneren Freiheit willen soll der Einzelne von äußerem Zwang unabhängig sein. — Zusammengenommen ist das die Auffassung von menschlicher Freiheit, die HEGEL vor seinem eigenen Bewußtsein vertritt, wenn er gleichzeitig an SCHELLING schreibt (90): „Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche“. Nichts anderes drücken da „Vernunft“ und „unsichtbare Kirche“ aus als eben den genaueren Sinn, wie diese „Freiheit“ gemeint sei.

Und dennoch haben wir damit nur eine, wenn auch die vorherrschende Seite aus dem Gesamtideal künstlich herausgelöst, das HEGEL in den ersten Berner Bruchstücken als das seinige zu erkennen gibt. Die anderen Seiten des Ideals, die wir nun zu betrachten haben, scheinen zunächst gegenüber der dargestellten wiederum Gegensätze zu bedeuten, die den in Tübingen vorhandenen fast gleich sind. — Wir bemerken dazu vorwegnehmend: sofern wir eine Einheit der HEGELschen Gedanken mit Recht voraussetzen, muß in seinen Augen auch die Vernunftfreiheit ein von uns noch nicht erspähtes Moment in sich bergen, das ihr mit den anderen Seiten des Ideals gemeinsam und HEGEL so wichtig ist, daß er um seinetwillen die Gegensätze zu vernachlässigen vermag.

Vom einst scharfen Betonen des Werts und Rechts der natürlichen Besonderheit des Einzelnen¹ sind in den zeitlich früheren Aufzeichnungen dieser Stufe immerhin einige schwache Spuren übriggeblieben. Gegen das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern, in welchem er „das Haupt war, von dem sie als Glieder den Lebenssaft erhielten“², wie auch gegen die „detaillierten“³ kirchlichen Bußvorschriften wird außer dem Recht auf vernünftige Autonomie des Einzelnen ebenso der individuelle „Charakter“, das besondere „Temperament“ eines jeden (91) geltend gemacht, die nicht in einen „Model“⁴ gegossen werden sollen. Und nicht allein hinsichtlich der Verschiedenheit des Charakters rühmt HEGEL an Sokrates, daß von dessen Freunden „jeder für sich blieb, was er war“⁵, er begreift darunter auch dies, daß sie — anders als die Jünger Christi — „im Schoße ihrer Familie und nützlich-tätig in ihrem Wirkungskreise“⁶ verharrten. Das hieran Bemerkenswerte liegt nicht so sehr in der Verteidigung der besonderen Individualität, des Familienlebens, des Berufes (92) überhaupt, als darin, daß HEGEL sie gerade dort unternimmt, wo er Sokrates als den vorbildlichen Erzieher zur moralischen Freiheit schildern will: zu wahrer Freiheit gehört ihm sonach auch die Entfaltung des Indivi-

¹ vgl. S. 19, 21.² N 33.³ N 43.⁴ N 33, vgl. S. 22.⁵ N 33.⁶ N 32.

duums nach seiner natürlichen Eigenart in den beiden Hauptrichtungen seines persönlichen Lebens. Wenn HEGEL das unter die Freiheit einbezieht, so ist es zunächst um des „Praktischen“ willen; weil der Mensch in den Bereichen der Familie und des Berufs „tätig“¹ ist, zum „Handeln“ (93)² kommt, die praktische Freiheit also zu bewahren vermag, darum soll er sie frei gestalten und sich ihnen hingeben können. So reißt das Band zum Moralischen hin nicht ab, doch die Freiheit des Einzelnen wird damit über seine innere Autonomie gemäß der allgemeinen Vernunft hinaus erweitert zur Selbstbestimmung seines äußeren persönlichen Daseins im Auswirken seiner besonderen natürlichen Anlagen. — Bisweilen bricht auch sonst die frühere Bejahung des organisch Naturhaften durch, wenn HEGEL gegenüber der aus der Erbsündelehre folgenden erniedrigenden Heilsordnung sich außer auf die moralische Selbstachtung des Menschen zugleich auf seine „gesunden (94), kräftigen Säfte“³ beruft, an denen er freilich das „tätig“ wieder hervorhebt. Solche Wertschätzung der unmittelbaren Menschlichkeit mit ihrer „Fülle der Empfindungen“ (95)⁴ scheint sich ferner dort zu zeigen, wo HEGEL meint, daß „mit den Fortschritten der Vernunft viele Empfindungen verlorengehen, deren Verlust wir oft nicht mit Unrecht bedauern“⁵ und sogar „Menschlichkeit“ und Vernunft, nicht etwa die aufklärerische, sondern KANTS praktische, in einen Gegensatz zueinander bringt (96). Aber er ist dabei nicht nur frei von jeder Sehnsucht nach der Rückkehr solcher Unmittelbarkeit, denn jener Verlust dünkt ihm „unaufhaltsam“⁶, sondern im ganzen bedeutet ihm jetzt das „Herz voll menschlicher Empfindung“⁷ kein anderes als das moralisch gesinnte. Wo er von Tugenden nichts wissen will, „die für die menschlichen Lagen gar nicht taugen“⁸, da verwirft er nur die des Christentums. Die Befolgung des Sittengesetzes zwingt in seinen Augen zu keinerlei letztem Bruch mit der natürlichen Menschlichkeit, ist doch das „ἀγαθόν mit uns geboren“⁹; die praktische Freiheit behält so in HEGELS Auffassung trotz der Absage an das Sinnliche eine naturhafte Färbung. Anfänglich scheint es sogar, als ob es für ihn eine „Grenze“ gäbe, „bis wohin Natur sich der Vernunft unterwerfen soll“¹⁰, aber auch später, wo er selbst den „unbedingtesten Gehorsam“¹¹ verlangt, heißt es doch gleichzeitig, daß „man selbst ein Stück von einem Original sein muß — wie in allem anderen, so auch noch mehr im Moralischen — sonst ist sie (die Tugend) nur etwas Gezwungenes, etwas, dem man es ansieht, daß es nicht natürlich (!) ist, . . . nicht recht passen will“¹². Hier wird wieder vor allem die moralische

¹ N 32.² N 33.³ N 43.⁴ N 43.⁵ N 37.⁶ N 37.⁷ N 39.⁸ N 45.⁹ N 34.¹⁰ N 32.¹¹ N 59.¹² N 58.

Spontaneität als unerläßlich hingestellt, aber sie befreit nicht nur von dem von außen auferlegten Zwang eines bestimmten sittlichen Vorbildes, sie selbst wird als ohne innere Nötigung vollziehbar gedacht, sie ist gerade der Weg, auf dem das „Natürliche“ zur Befreiung gelangt. Und wie dabei einerseits die moralische Selbsttätigkeit nur quantitativ von der allseitig geforderten Selbsttätigkeit der natürlichen Individualität abgehoben wird, so soll andererseits die durch jene errungene sittliche Tugend keinen Riß in die gesamt menschliche Persönlichkeit hineinragen: die Tugend soll „zum übrigen nicht abstechen“¹. — Es wäre gewiß irrig, diese wenigen Fäden, die noch einen Einschlag von unmittelbarer, individuell bestimmter Menschlichkeit in HEGELS Freiheitsideal sichtbar machen, als bewußte Erweiterung oder gar gewollten Gegensatz zu KANTS moralischer Freiheit anzusehen. HEGEL ist fern davon, die Entfaltung der natürlichen Individualität und des Reichtums ihrer Empfindung noch neben dem Moralischen für eine besondere oder gar gleichwertige Erfüllung der Freiheit zu halten, er wünscht, daß „Grundsätze mehr herrschen als Empfindungen, Gesetze mehr als Individuen“². Das Angeführte bestätigt vielmehr nur, was sich bereits innerhalb von HEGELS Auffassung des Pflichtgebots als sein Eigentümliches ergab: die einzig durch Treue gegen das Gesetz zu gewinnende Freiheit gilt ihm als ohne einschneidenden Selbstzwang erreichbar. Wohl soll das Sinnliche unterworfen werden, aber damit ist nichts Wesentliches im Menschen unterdrückt, nur ein ohnehin Nichtiges preisgegeben³. In die Verwirklichung der strengen moralischen Freiheit kann der Mensch seine organischen Kräfte, das unmittelbar „Gesunde“ in ihm, einströmen lassen, denn dieses Naturhafte ist nicht bloße Sinnlichkeit, das Ursprüngliche seiner Natur ist ja das Gute, weshalb er die Tugend aus freier Wahl zu lieben vermag. An der Unbeugsamkeit des Gesetzes will HEGEL nicht gerüttelt wissen, aber diese tritt in seinen Augen dem Leben nicht feindlich gegenüber und verursacht keine schroffen Trennungen in ihm; spricht er doch der Idee der Moralität auch „Schönheit“ (97)⁴ zu. Die Freiheit besteht ihm in der Innerlichkeit der praktischen Vernunft, aber darum zieht sie sich ihm nicht in die Verborgenheit der Gesinnung zurück und erheischt keine Vergewaltigung, sondern gerade in der unantastbaren Selbstgenügsamkeit dieser Freiheit ergreift HEGEL die Handhabe, um das Recht des in Familie und Beruf seinen individuellen Charakter betätigenden Einzelnen zu verfechten gegenüber den weltentsagenden christlichen Tugenden, gegenüber der „Anforderung“ Jesu, „eine Art von Abenteurer zu werden“⁵. HEGEL erblickt hier die Freiheit des Indivi-

¹ vgl. N 58.² N 56.³ vgl. S. 35.⁴ N 51.⁵ N 32.

duums in einem vom Sittengesetz gelenkten, seinem persönlichen Leben vollen Raum gewährenden irdischen Dasein.

Damit zeigt sich noch keine innere Spannung in HEGELS Freiheitsideal. Nur dies hat sich auffällig verstärkt, daß die moralische Freiheit für ihn keinen Zwang erforderlich macht, daß sie bei ihm ohne das Pathos des Sichlosreißen vom Naturhaften bleibt, daß er statt dessen fast allein die positive Seite dieser Freiheit betont. Das scheint nun aus dem seine Gedanken beherrschenden Kampf gegen das Christentum, aus der Abwehrstellung gegen dessen Jenseitsgerichtetheit und das diese erweckende Leiden leicht erklärbar zu sein. Deshalb kommt es HEGEL auf die Berechtigung an, die die moralische Freiheit dem irdischen Leben verleiht und so den Menschen „glücklich und zufrieden“ (98)¹ werden läßt. Darin sah HEGEL bereits in Tübingen² das Kennzeichen der Freiheit, so daß allenfalls unsere frühere³ Frage ähnlich zu wiederholen wäre, ob in dieser Verbindung von Freiheit und Zufriedenheit der Freiheitsgedanke nicht von etwas ihm selbst Äußerlichen bestimmt sei. Und diese Frage wird dringlicher, wo wir gewahren, daß HEGEL um der Erlangung der Zufriedenheit willen auch jetzt noch⁴ an der antiken Schicksalsverehrung festhält. Es verwundert noch nicht, wenn HEGEL dazu auffordert, sich über Leiden, die zur Hoffnung auf Entschädigung im Jenseits antreiben, zu erheben, indem „wir uns mehr gewöhnen, uns mehr von der Natur abhängig zu betrachten“ (99)⁵. Aber wenn er diese Forderung von dem griechischen Menschen in vorbildlicher Weise erfüllt sieht, der „Gehorsam unter Natur und Notwendigkeit als Maxime in seine Vernunft aufgenommen und dies Gesetz als uns zwar unverständlich, aber als heilig ehrt“ (100)⁶, dann verrät er, sowohl durch die darin zum Ausdruck kommende Gesinnung wie durch ihre befremdende Formulierung, daß sein Lebensideal sich aus noch anderen Quellen speist, andere Motive noch haben muß, außer denen, die uns bisher am Ideal der praktisch-vernünftigen Freiheit offenbar wurden. Mit KANTS Begriffen ist hier etwas ganz Unkantisches ausgesprochen, denn in das Gewand des Pflichtgebots wird gepreßt, was gar nicht zur Moralität gehören kann, da es weder eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst noch eine gegen andere Menschen betrifft. Die Unterwerfung unter den blinden Naturmechanismus (101) wird ein „heiliges“ Gesetz genannt, mit dem Prädikat der vollkommenen Sittlichkeit bezeichnet, obwohl keine moralische, auf das Gute gerichtete Freiheit zugrunde liegt, sondern nur die Freiwilligkeit einer inneren Vereinigung mit der äußeren Notwendigkeit. Doch tiefer noch als die

¹ N 32.² vgl. S. 33.³ vgl. S. 38.⁴ vgl. S. 30.⁵ N 55.⁶ N 70.

Unangemessenheit und Fremdheit dieses Gedankens zu KANT selbst ist der Gegensatz zu der Gesinnung, in der sich gerade HEGEL, sonst des KANTSchen Freiheitsbewußtseins bemächtigt hat: wie ein Schatten aus einer anderen Welt bricht die antike Schicksaldemut in die Selbstsicherheit seines Freiheitsbewußtseins ein; — ein Freiheitsbewußtsein, das sich nicht nur von allen kirchlich-christlichen Bindungen losreißt, sondern Gott selber unbeugsam gegenübertritt, seiner Gnade nicht bedarf, den Glauben an seine Vorsehung beiseite läßt, beugt sich hier vor der „Herrschaft des Fatums“¹, verfällt in einen ehrfürchtigen Glauben angesichts der Macht der äußeren Natur, wo der menschliche Wille völlig versagt! — Ist denn die Verminderung des Leidens und die Abwendung vom Gedanken an das Jenseits für HEGEL, derart wichtig, daß er um ihretwillen sogar seinen Freiheitsstolz opfert, einen Glauben zuläßt, der nicht auf der Selbstmacht des Menschen zum Guten beruht? — Was ihn hierzu veranlassen mag, wird uns aus dem Bisherigen nicht durchsichtig.

Wie in dieser Gesamtvorstellung von der vernünftigen Freiheit des Einzelmenschen die Tübinger Anschauungen sich noch abzeichnen, so auch darin, wie HEGEL, die von ihm erstrebte Volksreligion darstellt. Sie fällt ihm, zumal in den früheren Berner Bruchstücken, nicht schlechtweg mit reiner moralischer Vernunftreligion zusammen, das antike Vorbild ist nicht verschwunden. „Aus einer vereinigten Beschäftigung und Erhöhung aller Kräfte der Seele“², nicht aus moralischer Gesinnung allein soll die Andacht des öffentlichen Gottesdienstes hervorgehen; der Gedanke einer Totalität des Menschlichen klingt damit zum erstenmal deutlich, wenn auch flüchtig an³. Die Unsinnlichkeit der Vernunftreligion genügt HEGEL, nicht für die Volksreligion, immer noch verlangt er ihre Verlebendigung für die „Einbildungskraft“⁴. Auch unter diesem Gesichtspunkt erklärt er die christliche Religion für untauglich zu einer öffentlichen, denn ihre Phantasie ist „nicht auf unserm Boden gewachsen“ und zudem „traurig und melancholisch“, „nicht mit dem Geist der Fröhlichkeit verbrüderet“⁵. Demgegenüber preist er an der einheimischen Phantasiereligion der Griechen die „Begeisterung der Freude, des Jubels, die bald wieder ins gemeine Leben zurückkehrte“⁶; in ihr erschien der Tod als ein „schöner Genius“, der an den „Genuß des Lebens“ mahnte, während das Christentum ihn mit „scheußlichen Farben ausmalt“, um den „Genuß zu verleiden“⁷. So legt HEGEL, auch hier alles Gewicht darauf, daß die Religion zu keinerlei Weltentsagung dränge; die in ihr erfahrene Steigerung des Lebens soll in den Alltag

¹ N 70.² N 39.³ vgl. Anm. 46.⁴ N 39.⁵ N 49, vgl. S. 27.⁶ N 54.⁷ N 47, vgl. S. 33.

eingehen¹ und die frohe Selbstgenügsamkeit am zeitlichen Dasein festigen. Außer diesem mit der Forderung der „Freude“² verkündeten Ziel einer über die moralische hinausgehenden Befreiung des Menschen wird wie früher an die Volksreligion noch ein außervernünftiger Maßstab der Freiheit damit angelegt, daß in ihr der Geist einer Nation seine Eigenart entfalten soll (102)³. Aber beides bleibt jetzt doch eindeutiger den Vernunftforderungen untergeordnet. Damit die „Vorstellung der strengen Pflicht zugänglicher“ sei, darum soll sie durch „Schönheit und Frohheit erheitert“⁴ werden. Und ein volksfremder Glaubensstoff wird vor allem deshalb verworfen, weil er die Gefahr der kirchlichen und politischen Herrschaft des Priesterstandes heraufbeschwört⁵, also mehr um der äußeren Gewissensfreiheit der Einzelnen als um der Freiheit des Volksgeistes willen. Vor dem Christentum freilich, das nur einen Geschichtsglauben bringt, erkennt HEGEL, der Eigenart der Völker das bessere Recht zu, die sich „ihrem Bedürfnis gemäß ihre Götter selbst geschaffen“⁶ haben, dagegen müssen auch die „im Glauben der Völker und der Geschichte mit den heiligsten Siegeln beurkundeten Lehren“ weichen, wenn sie der moralischen Vernunft zuwider sind⁷.

Bedeutsamer von dem, was aus HEGELS Entwurf der Volksreligion für den Freiheitsgedanken zu entnehmen ist, ist ein anderes. Um Sicherheit gegen eine auf die Macht über die religiösen Empfindungen gegründete Ausbreitung der Priesterherrschaft zu haben, wird in einer rechten Volksreligion das „Volk seine Feste selbst anordnen, seine Spenden selbst verwenden“⁸. Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit, wozu der Einzelne um seiner Freiheit willen in seinem persönlichen Leben befugt ist, soll auch die Gesamtheit der Einzelnen im öffentlich-kirchlichen Leben ausüben. Solche Forderung einer freien Teilnahme aller am öffentlichen Kult schließt jedoch in sich, daß diese Volksreligion von einer „unsichtbaren Kirche“ nicht nur abweicht, indem sie der sinnlichen Phantasie Genüge tut, sie soll sich fast wie eine von HEGEL, sonst doch abgelehnte „sichtbare gleichförmige Gemeinschaft“⁹ verwirklichen, wenn auch gewiß nicht sich durchsetzen mit staatlichen Zwangsmitteln. So möchte schon in HEGELS Festhalten am Plan der Volksreligion ein Hinweis darauf liegen, daß HEGEL der irdischen Volksgemeinschaft noch einen Wert zumißt. Sein Trachten geht nicht einzig nach dem intelligiblen Reich, in das der Einzelne durch seine vernünftige Freiheit eintritt, sondern auch nach dem Vaterland, in dessen Mutterboden der Einzelne von Natur eingesenkt ist. Daß HEGEL das Volk als eine Einheit, nicht

¹ vgl. S. 24. ² vgl. S. 33. ³ vgl. S. 28. ⁴ N 39. ⁵ vgl. N 65, 66.
⁶ N 60. ⁷ N 52. ⁸ N 39. ⁹ N 42.

als ein nur aus den Einzelnen Zusammengesetztes ansieht, möchte man dort herauslesen, wo er die bestimmte Religion eines Volkes anfänglich zumeist aus dem „Willen der Nation“ (103) hervorgegangen denkt und dabei offenbar nicht den bewußten Willen aller Einzelnen meint, der sich durch Wahl kundgegeben hätte. Hierin etwas wie eine Vordeutung auf den „Willen“ zu erblicken, der die durchgängige Grundbestimmung des späteren Systems des „objektiven Geistes“ (104) bildet, wäre gewiß zu gewagt. Aber was im Einzelmenschen das seelische Grundelement seiner Freiheit ausmacht, der Wille¹, ihn weist HEGEL hier doch auch dem Volksganzen als solchen zu, das dadurch als eine Art selbständiger Individualität, als Inhaber eines eigenen Willens berufen zur Freiheit erscheint. Der Wille der Nation wird als der ursprüngliche Kern ihres geschichtlichen Lebens, auch in Ansehung der Religion, erfaßt und — das ist wohl HEGELS Meinung —, solange dieser dem Volksganzen entstammende Wille maßgebend war, war das Volk frei. — Eine frühere Stelle macht das noch deutlicher: „Die Absonderung in Stände ist für die Freiheit schon gefährlich, weil es einen esprit de corps geben kann — der bald dem Geiste des Ganzen zuwider wird“². Solange aber dieser „Geist des Ganzen“ in allen herrscht, das Volk eine „Gemeine ist, die gemeinschaftlich, in dem nämlichen Sinn einmütig vor die Altäre ihrer Götter tritt“, ist es — so läßt sich nun ergänzen — in kirchlicher und innenpolitischer Hinsicht frei. Erst wenn der „regierende oder der Priesterstand“ diesen Geist verlieren, wenn durch das Schwinden des einmütigen Sinnes das Volk zum „Haufen“ wird, von dem seine „Führer“ sich innerlich getrennt haben, dann ist die „Unterdrückung, die Entehrung, Herabwürdigung des Volks“ gewiß. — Solche Freiheit eines Volkes in seinen inneren Verhältnissen beruht sonach nicht auf der Erfüllung von Vernunftgesetzen, sondern lediglich auf der Einheit der Gesinnung, die in allen wach ist, unbeschadet der Unterordnung des Volkes unter seine Führer ohne eigene Teilnahme an der Regierung. Politische und kirchliche Freiheit sind hier beide gesichert durch die in allen lebendige Volksreligion, nicht durch die objektiven Institutionen als solche, ihren vernünftigen Inhalt, sondern dadurch, daß der gleiche „Geist der Einfalt“, der die „Gesetze und Ordnungen stiftet“, alle Teile der Nation beseelt. Die Freiheit ist gewährleistet durch ein Subjektives: die Innerlichkeit jedes Einzelnen, die sich mit dem Volksganzen eins weiß. — In dieser Anschauung HEGELS von einer anfänglich auf die Einheit der Gesinnung in einem Volke begründeten Freiheit möchte ein bedeutsamer Ansatz zu einem wichtigen Moment des späteren politischen Freiheitsbegriffs (105) zu finden

¹ vgl. N 63.² N 38.

sein und ebenso zu etwas wie einer historischen Relativierung des politischen Freiheitsbegriffs (106) gegenüber den als zeitlos sich gebenden Forderungen des von HEGEL, sonst anerkannten apriorischen „Naturrechts“¹. — Als künftiges Ideal freilich gibt es für HEGEL eine derartige innere Freiheit eines Volkes nicht mehr, die aus einer naturhaften, das Individuum in sich bergenden Einheit der Nation und einem darum berechtigten Vertrauen herauswächst. Wie mit dem Erwachen der Vernunft der „Kindessinn“ im Verhältnis des Menschen zu Gott unentrinnbar vorbei ist², ebenso im Verhältnis des Menschen zu Staat und Regierung seines Volkes: der „kindliche Geist“³, der einst der Staatsverfassung und Gesetzgebung zugrunde lag, ist „unwiederbringlich dahin“⁴, wenn er einmal verfliegen ist. Es ist die mit dem engeren Anschluß an KANTS praktische Freiheit vollzogene Trennung von Moralität und Legalität⁵, die es HEGEL jetzt verwehrt, den Einzelnen noch so unmittelbar in die Volksgemeinschaft einmünden zu lassen wie in Tübingen⁶. Zu fest ist der Einzelne durch seine vernünftige Freiheit auf sich selbst gestellt, zu tief ist die Kluft zwischen seiner Innerlichkeit als dem ursprünglichen Ort seiner Freiheit und aller Außenwelt aufgerissen, als daß eine staatliche Macht noch im Namen des Volksganzen Anspruch an seine Gesinnung erheben könnte. Für die Gestaltung der innenpolitischen Freiheit hat in der Gegenwart allein die Vernunft mit ihren objektiven Forderungen das Wort, zu denen als erste gehört, daß der Staat mit seinem Zwang nur das äußere Handeln der Bürger zu regeln hat. — Und dennoch bricht das in HEGELS Erwägen einer Volksreligion schon versteckte Abzielen auf das Volksganze und seine Verbindung mit der Innerlichkeit der Bürger sichtbar durch. Denn in diesen ersten Berner Bruchstücken, in denen, dem Hauptgegenstand gemäß, von den Rechten des Einzelmenschen gegenüber dem Staat fast nur in bezug auf Moralität und Glauben die Rede ist und sich von HEGELS Auffassung der politischen Freiheit im Staat kaum ein Bild ergibt, tritt dafür die Idee des Volksganzen, des freien Vaterlandes und mit ihr das Recht und der Wert des Staats um so kräftiger hervor, und außerdem wird sogar die moralische Gesinnung des Menschen auf den Staat hingelenkt.

Das Voranstellen der moralischen Freiheit des Individuums und die genaue Abgrenzung von Moralität und Legalität hätten erwarten lassen, daß HEGEL den Staat lediglich als einen Notstaat betrachten würde, nicht als Selbstzweck, nur als Mittel für Schutz und Förderung seiner Bürger als Individuen, wie es vorhin auch scheinen konnte⁷.

¹ N 53. ² vgl. S. 41. ³ N 36. ⁴ N 38. ⁵ vgl. S. 43. ⁶ vgl. S. 23, 26.

⁷ vgl. S. 43.

Aber statt ihn so herabzusetzen, kommt die in Tübingen¹ nur angedeutete Bejahung des Staats ungleich stärker zum Ausdruck. Wenn es auch zunächst in HEGELS Kampf gegen die mit dem Staat verbündete Kirche begründet ist, daß sein Blick sich auf den Staat richten muß, so ist doch die häufige und plötzliche Hinwendung zum Staat mitten aus der Kritik der Dogmen, aus rein religionsphilosophischen Erörterungen heraus (107) auffällig genug, um zu verraten, daß er am Staat als solchem ein Interesse nimmt, das über die Sicherung der Gewissensfreiheit hinausgeht. Was in HEGELS positiver Bestimmung der Volksreligion fast verborgen bleibt, daß sie, ohne selbst verstaatlicht zu sein, zum Staat hinführen soll, das wirkt sich um so mehr aus in seiner Verurteilung des Christentums: er lehnt es — ein von uns bisher verschwiegener Hauptbeweggrund — als Volksreligion ab, weil es dem Staat zuwider ist. Und hier hat HEGEL nicht die Kirche, sondern schon das unverfälschte anfängliche Christentum im Auge. Gegenüber dem Gebot Jesu, sich seines Besitzes zu entäußern, verteidigt HEGEL das Privateigentum; in der Gütergemeinschaft erblickt er eine „Resignation“². In diesem Ausdruck klingt zunächst der Gedanke an den freien Einzelmenschen an: HEGEL wehrt sich gegen die Untätigkeit, die solche Entsagung nach sich zieht, und gegen die Verzichtgesinnung überhaupt; zur menschlichen Freiheit gehört ihm die Berechtigung des Genusses am Irdischen, deren er zu gewiß ist, als daß er sich mit der revolutionären Forderung Christi viel auseinandersetzen müßte (108). Der gewichtigere Einwand aber gegen das Gebot der Eigentumslosigkeit ist der, daß es „den ersten Grundlagen der Gesetzgebung in bürgerlichen Gesellschaften entgegen“ ist, daß mit seiner Einführung „ein Staat sich bald selbst auflösen würde“³. Ebenso nimmt HEGEL die staatliche Rechtsprechung gegen den Vorstoß Jesu in Schutz: „Der Richter muß oft anders sprechen als der Mensch“⁴. In beiden Fällen verfißt HEGEL das Eigenrecht des Staates, des Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft, mit einem außermoralischen Maßstab. Denn vom Eigentumsverzicht bestreitet er nicht, daß er mit dem „Geist der Tugend“ vereinbar sei, und für den Angriff gegen die gerichtlichen Gesetze scheint er sogar zuzugeben, daß er mit dem „untadelhaftesten“ Sinne übereinstimmen könne. Trotzdem muß „den Gesetzen gemäß“ gerichtet werden. Vor den Erfordernissen des Staats haben sich im Streitfall auch moralische Gesinnung, reine Menschlichkeit zu beugen. — So beginnt von neuem eine Spannung innerhalb der eigenen Gedanken HEGELS sich aufzutun, die unverkennbar wird, wenn er seine Abweisung der Lehren Christi dahin zusammenfaßt: „Christus

¹ vgl. S. 26.² N 42.³ N 41.⁴ N 41.

hatte bei seinem Unterricht nur die Vollkommenheit des einzelnen Menschen vor Augen¹. Mußten wir bisher nicht meinen, daß HEGEL selbst in der moralischen Vollkommenheit des Individuums, in der Vollendung der praktischen Freiheit des einzelnen Vernunftwesens jetzt die höchste Aufgabe erkennt? — Und HEGEL, will hier nicht nur vertreten, was im Staat unumgänglich ist um eines gesicherten bürgerlichen Daseins der Einzelnen willen, denn er verlangt Dienst und Hingabe an den Staat. Weil das Christentum die „Entfernung von öffentlichen Geschäften“² befiehlt, ist es zur Volksreligion für HEGEL unbrauchbar, wobei er sichtlich weniger das Recht der Bürger an den Staat, den Freiheitsanspruch des Einzelnen auf Mitwirkung am Staat, als das Recht des Staates selber an seine Bürger hervorheben, die Gleichgültigkeit gegen ihn verdammen will. Das wird vollends klar, wenn es ihm unerträglich dünkt, daß Menschen, die einen Staat bilden, das Christentum allgemein bekennen, das den Krieg verbietet³. Unter Berufung auf „alles natürliche Gefühl“ billigt HEGEL zum mindesten dem Verteidigungskrieg „Rechtmäßigkeit“ zu, und er ist eigentlich überzeugt, daß „jeder Bürger der natürliche Verteidiger seines Vaterlandes“ ist (109). Wieder gibt HEGEL hier zunächst einen außermoralischen Grund für das bessere Recht des Staates gegenüber den sittlichen Geboten des Christentums an, doch zugleich zeigt es sich, daß er die Aufopferung für den Staat zuletzt doch nur fordert, sofern der Staat ein noch Höheres verkörpert: das „ganze Volk“, das Vaterland. So hoch schlägt er die Freiheit des Vaterlandes an, daß er um ihretwillen in der Hingabe des Einzelnen an den Staat ein letztes Ziel erblickt: „Generale, Staatsmänner“⁴ scheinen ihm da die höchsten Berufe des Mannes zu sein, der nationale „Held“⁵ sein eigentliches Ideal.

Doch die Gesinnung, die HEGEL hier beseelt, findet sich nicht nur, scheinbar ohne innere Verbindung, neben seinem Pathos für die moralische Freiheit. Er verherrlicht die Freiheit des antiken Republikaners mit den der praktisch-vernünftigen Freiheit zukommenden Begriffen KANTS und erwartet sogar auf der Grundlage der moralischen Ideen die Errichtung eines der antiken Republik ähnlichen Staates für eine nahe Zukunft. — Als Arbeit für „seine Pflicht“ (110) gilt es HEGEL, wenn der „freie Republikaner für sein Vaterland seine Kräfte, sein Leben aufwandte“⁶, und „seine Idee“ läßt er für diesen das Vaterland sein, während sonst auch er mit „Idee“ (111) die Gegenstände der inneren moralischen Freiheit bezeichnet. Und ebenso hegt er die Gewißheit für die Gegenwart, daß die moralische Freiheit

¹ N 360, 41.² N 50.³ vgl. N 44.⁴ N 33.⁵ N 46, 33.⁶ N 70.

eins sein wird mit der politischen: „Im Privatleben mußte Liebe zum Leben — Bequemlichkeit . . . unser höchstes Interesse sein — jetzt — wenn moralische Ideen in dem Menschen Platz greifen können, so sinken jene Güter im Wert, und Verfassungen, die nur Leben und Eigentum garantieren (II2), werden nimmer für die Besten gehalten“¹. Da HEGEL hier vom Moralischen ausgeht, so ist bei dem über die Sicherung von Leben und Eigentum hinaus Geforderten zunächst an die „Gewissensfreiheit“ zu denken. Aber das genügt nicht, HEGEL will mehr. Die vorhergehende Wendung: „Wenn nach Jahrhunderten die Menschheit wieder (!) Ideen fähig wird“, zeigt deutlich, daß die von ihm ersehnte politische Freiheit den negativen Sinn der Gewissensfreiheit sprengt. Das Erwachen der „moralischen Ideen“ fällt ihm zusammen mit dem Ende des bloßen „Privatlebens“ überhaupt (II3), es ist ihm die Sprungfeder für die Wiederkehr der „öffentlichen Tugend“² in ihrer zwiefachen Richtung: die moralische Freiheit muß sich äußern in der Er kämpfung der politischen Freiheit im Staat, wie HEGEL denn umgekehrt das Ertragen der politischen Knechtschaft des Despotismus als „tiefste moralische (!) Kraftlosigkeit“³ ansieht, und sie muß sich vor allem äußern in der Bereitschaft, das Leben für den nationalen Staat einzusetzen. Wieder liegt das Schwergewicht weniger auf dem Recht des Einzelnen als auf seiner Pflicht gegen Staat und Volk, worauf schon der Ausdruck „öffentliche Tugend“ verweist. Wenn HEGEL, pochend auf die innere moralisch-religiöse Freiheit, den Rechtsanspruch des Bürgers gegenüber „Staatsverfassungen, deren höchste Tugend Demut“⁴ ist, anmeldet, so ist das doch untergeordnet dem beherrschenden Gedanken, daß die moralische Gesinnung sich zu bewähren hat in der Absage an die „Liebe zum Leben“, im Dienst am Vaterland, wie HEGEL denn auch am „freien Republikaner“ vor allem seine Hingabe hervorhebt. — Volk und Staat sind hier zu dem Bereich geworden, in dem die moralische Freiheit des Einzelnen eine Erfüllung findet. Das bedeutet keine Aufgabe der Scheidung von Moralität und Legalität, noch weniger eine Auslieferung der Religion an den Staat. Gerade die moralischen Ideen, die den Menschen zum Staat hintreiben, werden es bewirken, daß das „System der Religion eigne wahre, selbständige Würde“⁵ empfängt. Und HEGEL ist fern davon, die „öffentliche Tugend“ zu einem sicheren äußeren, inhaltlich festgelegten Maßstab der inneren Moralität zu machen. Am Römertum bemängelt er das Fehlen des „höheren Interesses“, weil es „eine Linie der Vollkommenheit festgesetzt und Tugend an etwas Objektives geknüpft“ hatte⁶. — Im

¹ N 71.² N 70, 71.³ N 70.⁴ N 71.⁵ N 71.⁶ N 32.

Verhältnis des Einzelnen zum Staat hat sich, vom Staat her gesehen, mit alledem nichts verändert, aber dafür um so mehr vom Einzelnen her betrachtet: seine moralische Innerlichkeit bringt ihn nicht mehr in ein allein verneinendes Verhältnis zum Staat, er hat sie nicht nur gegen den Staat zu sichern und ausweglos im Bannkreis seines persönlichen Lebens zu verwirklichen, sondern er soll mit ihr den politischen Bereich durchdringen, damit der Staat wieder werde, was er in der antiken Republik war: die feste Gestalt eines freien Vaterlandes. Der Einzelne soll seine moralische Freiheit geradezu gewinnen durch die selbstlose, „Bequemlichkeit und Verschönerung“¹ seines persönlichen Daseins opfernde Hingabe für einen solchen Staat. — Erst jetzt schließt sich für uns die Kette, die der Plan der Volksreligion durch das Ganze des bisher aus diesen Bruchstücken Angeführten legt. Während uns vorhin die Ablehnung der Staatswidrigkeit des Christentums wie ein Widerspruch anmuten mußte, wenn sie unter dem Gesichtspunkt einer doch auf Erziehung zu reiner Moralität gerichteten Volksreligion geschah, so ist es nunmehr sichtbar geworden, daß HEGEL auch mit der eindeutiger moralisch gefaßten Volksreligion dasselbe Ziel verfolgt wie in Tübingen. Sie dient auch jetzt nicht nur der Menge der Einzelnen, sondern ebensowohl der Idee des Volksganzen, und es gilt noch für sie in dem gleichen Sinn, in dem es damals hieß: „Volksreligion geht Hand in Hand mit der Freiheit“².

Aber mit dieser Einsicht in den durch das ständige Wurzeln im Moralischen einheitlichen Zusammenhang, den das Ideal der Volksreligion deutlich auch für die Überreste der ersten Berner Arbeiten stiftet, haben sich für uns zugleich die in HEGELS Auffassung der Freiheit enthaltenen Spannungen von neuem verstärkt. Es sind freilich nicht ganz dieselben wie in Tübingen, aber sie weisen in gleiche Richtungen. Ihre Schärfe hat sich um etwas verringert, jedoch nicht so sehr, um nicht ähnliche Fragen wie dort zu fordern. Die Freiheit des nach seiner naturhaften Einmaligkeit ganz „in sich selbst und aus sich selbst“³ lebenden Einzelnen wird nirgends mehr schroff gegen das Überindividuelle auf den Schild erhoben, aber der Widerstreit besteht doch schon dann, wenn der Freiheit des Einzelnen als Vernunftwesens und ebenso der Freiheit des Volksganzen der höchste Wert zugemessen zu sein scheint. — Vor der nur durch Befolgen des Sittengesetzes zu gewinnenden Freiheit ist das Ideal einer freien Entfaltung aller unmittelbar wertvollen Menschlichkeit gewichen, so sehr es sich noch in der Art bemerkbar macht, wie HEGEL die moralische Freiheit darstellt. Aber statt des damit zurückgetretenen Gegensatzes

¹ N 71.² vgl. S. 26.³ vgl. S. 21.

schlägt der erstgenannte nun auch in der Bestimmung des Moralischen durch: es bildet den Quellpunkt und den Rechtsgrund für die selbstgenügsame innere wie äußere Freiheit der Persönlichkeit eines „Jeden“¹, und dann wieder soll gerade die moralische Gesinnung das Individuum antreiben, auf den Eigenwert seines Privatlebens zu verzichten und sich für ein freies Vaterland aufzuopfern. Dort tritt der freie Einzelne als Selbstzweck auf, hier erscheint er beinahe als Mittel und Werkzeug für die Freiheit seines Volkes. — Der gleiche Zwiespalt prägt sich, für uns am meisten bemerkbar, aus in HEGELS Stellung zum Staat: sein Kampfruf ergeht sowohl gegen den Staat wie für den Staat. Und hierbei verschlingt sich die Doppelung im Träger der Freiheit, Einzelmensch und Volk, mit dem doppelten Festlegen des Ortes der Freiheit: intelligibles Vernunftreich und irdisches Vaterland. Um der moralisch-religiösen Autonomie der einzelnen Bürger, um der Idee der „unsichtbaren Kirche“ willen greift HEGEL den vorhandenen despotischen Staat an, aber ebenso auch um eines idealen Staates willen die jene Autonomie knechtende Kirche und die reine Innerlichkeit der christlichen Religion überhaupt. Bald scheint der von ihm geforderte Staat vor allem ein Mittel zu sein, das die innere Freiheit des Individuums ermöglichen soll, bald scheint es, daß umgekehrt die Kräfte dieser Freiheit entbunden werden sollen, um der Verwirklichung des freien nationalen Staates zu dienen und damit erst ihr eigentliches Ziel zu erreichen. Die Freiheit des Einzelnen im Staat bleibt stets die Grundlage, aber von ihr aus wird das Schwergewicht dort auf eine Freiheit vom Staat, hier auf eine Freiheit durch den Staat verlegt. Die Kirche wird bekämpft, weil sie dem Staat zu unberechtigter Gewalt über die Gesinnung verhilft, der Staat soll geschwächt werden; andererseits wiederum soll er gestärkt werden, sittliche Lehren der gleichen Kirche werden bekämpft, weil sie den Staat nicht zu seinem Recht kommen lassen, ihm die Gesinnung der Bürger entziehen, indem sie sie in einen Gegensatz zu ihm bringen. — Freilich liegt in alledem kein logisch faßbarer Widerspruch (II4), denn Verneinung und Bejahung des Staates erfolgen in verschiedener Hinsicht. Trotzdem handelt es sich nicht um zwei ohne weiteres vereinbare Richtungen des Freiheitsgedankens derart, daß die innere Freiheit des Menschen sich ohne äußeren Zwang zu entfalten und sich zugleich nach außen in der Gestaltung der sichtbaren Welt, des Vaterlandes, zu bewähren habe. Denn wenn es HEGEL auch beide Male zuletzt auf den Einzelmenschen als Träger der Freiheit ankommen möchte, so brechen die beiden Richtungen, in denen er das volle Maß der Freiheit erfüllt sieht, doch auseinander:

¹ vgl. S. 50.

als frei gilt ihm der im Sinn von KANTS praktischer Vernunft handelnde und glaubende Einzelne und ebenso der antike Republikaner; jener bestimmt sich selbst, wie es sein „geistiges, unsterbliches“¹, vernünftiges Selbst verlangt, dieser tut seine Pflicht „im Geiste seines Volks“²; jener vermag sich die Freiheit offenbar schon innerhalb seines persönlichen Lebens zu erringen, dieser erst durch „öffentliche Tugend“. — Soweit sich dieser Widerstreit auswirkt in der zweifachen Ansetzung des wahren Bereichs der Freiheit, tritt er noch einmal deutlich hervor als Unterschied zwischen HEGELS brieflichen Äußerungen an SCHELLING und seinen Arbeiten, obwohl bei deren fragmentarischem Charakter dem Vergleich die sichere Stütze fehlt. Der Quellenwert beider ist gewiß ebenbürtig. Wie die Briefe so sind die in der Stille unternommenen und von vornherein wohl kaum für eine Veröffentlichung bestimmten Arbeiten mit ihrer oft leidenschaftlichen Sprache Zeugnisse dessen, was HEGELS Innere damals bewegt; schon die an kein überliefertes, im engeren Sinne philosophisches Problem anknüpfende Hauptfrage spricht doch auch eine persönliche Sehnsucht HEGELS aus. In dem — bereits erwähnten³ — Briefe nun wird die Losung „Vernunft und Freiheit“ ausschließlich verbunden mit der „unsichtbaren Kirche“, dem „Reich Gottes“, das die „Menschheit“ umschließt und zu „weltbürgerlichen Ideen“ führt, sofern es sich auf die äußere Wirklichkeit erstreckt (II5). Hier erklingt allein die Stimme der Freiheit, zu der sich jeder Mensch als Einzelner, gelöst aus jeglicher naturhaften Besonderung, durch innere Autonomie zu erheben vermag und deren Bewußtsein ihm darin zuteil wird, ein Glied der zeitlosen überweltlichen Gemeinschaft der allgemeinen Vernunft zu sein. Ihr weltbürgerliches Reich zu errichten, ist anscheinend letzter Maßstab auch für die politischen Ziele. In HEGELS Arbeiten hingegen (II6) wird nirgends etwas sichtbar von der Hoffnung auf ein solches „Reich Gottes“. Der Platz, an dem die Freiheit ihre Stätte aufschlagen soll, wird ausgefüllt von dem zeitlich-irdischen Wunschbild des nationalen Staates, der seine Seele empfängt von einer Religion, die der moralisch-religiösen Freiheit wie der besonderen naturbedingten Volksindividualität Genüge tut. Hier wird die Freiheit des Einzelnen verkettet mit der durch Waffen zu schützenden Freiheit seines angestammten Volkes in der Welt.

Diese Seite des HEGELSchen Freiheitsideals läßt sich jedenfalls aus den Bestimmungen der reinen Vernunftfreiheit nicht herleiten, wenn wir auch den Gegensatz etwas zu sehr herausgetrieben haben sollten. Entsinnen wir uns ferner, daß auch jetzt noch das Vorbild der Antike sonstige Spuren in HEGELS Lebensansicht zurückgelassen

¹ vgl. S. 49.

² N 70.

³ vgl. S. 50.

hat, die zum mindesten außerhalb des Gebietes der vernünftigen Freiheit liegen, sogar mit deren Strenge und Selbstsicherheit nicht recht vereinbar sind: das Hinneigen zu einem von keinerlei innerem Zwang eingeengten¹, von Leiden und Jenseitsgedanken unbeschwerten, von frohem Lebensgenuß getragenen² und darum von Schicksalsdemut³ erfüllten Dasein, — so erheben sich nunmehr verwandte Fragen, wie für die Tübinger Bruchstücke⁴. — Jede der Richtungen dieses Lebensideals ist für sich genommen eindeutig, ihre Macht über HEGEL schon aus seiner Bildungswelt erklärlich. Aber in jede scheint sein ganzes Pathos einzuströmen, und sie verschmelzen auch innerhalb der einzelnen Bruchstücke wieder so eng miteinander (II7), daß sie trotz ihres Zuwiderlaufens auf einen gemeinsamen inneren Ursprung in HEGELS Denken zurückweisen, dessen Unbekanntheit uns bisher ein volles Verständnis versperrt. — Was ist es, was zu den bereits zutage getretenen Momenten noch hinzukommen muß, um in HEGELS Augen das Maß menschlicher Freiheit erst voll zu machen, falls er dem „freien Republikaner“ in gleichem Sinne Freiheit zuspricht wie demjenigen, der über „bürgerliche Freiheit“ verfügend seine „praktische Freiheit“ innerhalb seines persönlichen Umkreises betätigt? Gewähren sowohl ein von praktischer Vernunft durchdrungenes Dasein wie das Leben in einem freien und für ein freies Vaterland eine Befreiung von etwas, was für uns noch im Dunkel liegt und worin HEGEL vielleicht die gefährlichste Bedrohung der menschlichen Freiheit erblickt? Und verhelfen gerade zu dieser Befreiung etwa auch Lebensfreude und Schicksalsverehrung? — Da sich der positive Sinn des zur Freiheit fehlenden Moments nicht erschließen will, fragen wir also zunächst nach seiner negativen Seite, nach einer „Freiheit von“: läßt sich in den Bruchstücken etwas entdecken, in dessen Beseitigung für HEGEL alle Richtungen seines Lebensideals zusammentreffen?

Eine uns vertraute Eigentümlichkeit der Auseinandersetzung HEGELS mit den Lehren des Christentums besteht darin, daß er sie zumeist in ihrer kirchlichen Gestalt und immer in ihrer Wirksamkeit, als Lebensmächte vor Augen hat. KANT hat nach seiner Überzeugung die Feststellung der moralischen und religiösen Wahrheiten bereits geleistet, seine eigenen Gedanken kreisen um die Verwirklichung der — scheinbar überwiegend — hieraus geschöpften Idee der Freiheit, deren mannigfaltige Strahlen sich für ihn im Ziel einer Volksreligion sammeln. Deshalb liegt ihm wenig daran, die christlichen Dogmen ihrem objektiven Inhalte nach, wie sie als abgelöste Wahrheiten „auf Kathedern abgehandelt“⁵ werden, mit Vernunftgründen theoretisch

¹ vgl. S. 39, 52.² vgl. S. 54.³ vgl. S. 53.⁴ vgl. S. 37 f.⁵ N 63.

zu bestreiten. Seine Kritik beruft sich vor allem auf das moralisch-religiöse und politische Verderben, das die Dogmen in die wirkliche Welt hineingebracht haben und bringen müssen. Er verurteilt die Dogmen wegen ihrer Wirkungen, als deren eine ihm auch der christliche Gemütszustand gilt, der durch die Verknüpfung der Lehren von Erbsünde, Buße und göttlichem Strafgericht nach dem Tode hervorgebracht wird. Wie HEGEL diesen Gemütszustand von der praktisch-vernünftigen Autonomie aus verdammt und außerdem einen seiner vorherrschenden Züge: die weltflüchtige Freudlosigkeit¹ in betonter Weise verwirft, haben wir gesehen. Aber sein Kampf gegen die christliche Seelenverfassung geht weit darüber hinaus. Wiederholt und eindringlich malt er sie aus, bald mit derbem Spott (II 8), bald mit solcher Schärfe, als ob er in ihr recht eigentlich den Widersacher einer freien Innerlichkeit erblickte.

Seine Angriffe fassen sich zusammen als ein Vorstoß gegen den Gemütszustand des „beunruhigten Gewissens“, das man durch unaufhörliches Bestürmen der Phantasie „erst ängstlich machte“². — Schon der christliche Glauben, daß das irdische Leben nichts sei als eine Vorstufe für das Jenseits, während der die Menschen sich von Sünden zu reinigen haben, drängt sie in eine düstere Bußgesinnung hinein, in der sie die ihnen ohnehin beschiedenen Leiden voll auszukosten streben und sich sogar künstlich „eine Menge . . . Leiden schaffen“, um an der „Herrlichkeit in der zukünftigen“ Welt teilnehmen zu können (II 9). Aber auch dann leben sie immer noch „voll Angst“³. Denn es liegt nicht nur der Schwerpunkt ihres Daseins in der ständigen Bereitschaft für ein ungewisses Jenseits, sondern dieses Ungewisse besteht noch dazu in der „fürchterlichen Alternative: ewige Seligkeit — oder ewige Verdammnis“⁴, die eine „immer neu erwachende Furcht der Unwürdigkeit“ bewirkt. Angesichts der Nähe des göttlichen Richterthrones wird der Augenblick des Todes selbst zu „einer fürchterlichen Katastrophe“, die der Mensch mit „banger Erwartung“, mit „beklommener Seele“⁵ durchmacht. Und der Gedanke an diesen Tod wirft unablässig seinen Schatten über das ganze vorhergehende Leben: er versetzt den Menschen in einen „qualvollen Zustand“ der „marterndsten Ungewißheit“, läßt ihm „keinen Augenblick Ruhe“⁶ und äußert sich in „Ausbrüchen der traurigsten ängstlichsten Verzweiflung, die die Organe von Grund aus zerrüttet“⁷. — Schon an den von HEGEL zu dieser Darstellung des christlichen Gemütszustandes gewählten Ausdrücken zeigt es sich, daß er ihm in seinem eigenen Lebensideal auch nicht den geringsten Raum ge-

¹ vgl. S. 53f.² N 43.³ N 56.⁴ N 46, 56.⁵ N 46.⁶ N 56.⁷ N 54, 55.

währen will. — Er wendet sich in diesem Zusammenhang — für uns nicht ohne Interesse — einmal gegen die auf dem Erbsündedogma fußende rationalistisch-mechanisierende Psychologie (I20) der Kirche, nicht wegen der theoretischen Verfälschung des Seelischen, sondern wegen der praktischen Folgen: er bekämpft eine solche Psychologie, sofern sie zur Aufstellung von sittlichen Vorschriften dient; denn diese müssen „eine desorganisierte Ängstlichkeit des Gewissens“¹ herbeiführen.

Daß HEGEL diese christliche Gewissensangst im Leben wie vor dem Tod und das Bußverlangen (I21) verbannt wissen will, wird kaum befremden. Gegen eine solche Schwächung der menschlichen Kräfte muß er sich nicht nur wehren, weil sie offensichtlich sein Ideal eines freien Volkes gefährdet, sodaß wir hierin wieder eine Verquickung des theologischen Kampfes mit den politischen Zielen vor uns haben, — zu diesem Angriff liefert ihm auch die moralische Freiheit im Sinne KANTS bis zu einem gewissen Grade die Waffen. Denn KANT weist ebenfalls nicht nur Furcht vor Gott oder Hoffnung auf seine Gnade als Antriebe des sittlichen Gewissens zurück, auch sonst ist für ihn die Haltung des moralisch freien Gewissens eine andere wie die von HEGEL geschilderte christliche. Zwar spielt HEGEL gerade hier seine Forderung einer naturhaften Ungebrochenheit des Menschen gegen das „Desorganisierte“, die Zerrüttung der „Organe“, sogar gegen die „Mißverständnisse mit seinen eigenen Neigungen“ (!)² aus, aber solange er die „gesunden Säfte“³ auffaßt als „Tatkraft, Zuversicht zu sich, Achtung vor sich selbst“⁴, befindet er sich weitgehend im Einklang mit KANT. Denn auch nach KANTS Überzeugung soll die „Vorhaltung der Heiligkeit des Gesetzes nicht Verachtung seiner selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit“ bewirken, auch er verwirft die „knechtische Gemütsart“, die in „beständiger Ängstlichkeit“ lebt und „nie ein Zutrauen in sich selbst“ setzt (I22); auch in seinen Augen ist das „Temperament der Tugend mutig, mithin fröhlich“, nicht aber „ängstlich gebeugt und niedergeschlagen“, auch er verurteilt die „Selbstpeinigung des reuigen Sünders“ (I23). — Aber freilich, so rundweg und eindeutig wie HEGEL, die christliche Seelenverfassung verneint, tut KANT es nicht. Vielmehr bleibt bei ihm die zur Moralität gehörende Stimmung in einer Art von dialektischer Spannung, in der das „fröhliche Herz“ (I23) nur die eine Seite bildet. Für KANT macht zwar nicht der Gedanke an Gott, der ja innerhalb der sittlichen Selbstbestimmung nicht vorkommen soll (I24), aber dafür bereits die „Stimme der praktischen Vernunft auch den kühnsten Frevler zittern“. Und vom bösen Menschen abgesehen, selbst

¹ N 43.² N 43.³ vgl. S. 51.⁴ N 43.

für den tugendhaften bleibt die „Achtung fürs Gesetz mit Furcht (!) oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung“ verbunden (125). — In dieser Doppelheit liegt kein Widerspruch; sie entspringt daraus, daß KANT einerseits die Fähigkeit des Menschen, sich mit eigener Kraft zu bessern, verfißt, andererseits jedoch an der Erbsünde in modifizierter Bedeutung festhält¹. An einer Stelle (126) läßt KANT diese Spannung geradezu zu Worte kommen: er kehrt sich gegen die „angstvolle Schwärmerei“, aber zugleich meint er, daß für die Moralität zuträglich sei das „harte Wort“ des Philipperbriefes: „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen“! KANT selber drückt hier die Zweideutigkeit der moralischen Gemütshaltung auch durch einen quantitativen Unterschied aus: er rät ab von dem „Vertrauen“, das „die gute Meinung von sich selbst begünstigt“, jedoch „ohne alles Vertrauen“ sei wiederum eine „Beharrlichkeit“ in der Tugend „kaum möglich“. — Die gleiche Gesinnung KANTS bekundet sich darin, wie nach ihm der Mensch dem Tode gegenüberzutreten soll: auch er nennt die bildliche Vorstellung von Himmel und Hölle „empörend“ (127), aber während HEGEL anscheinend jede Furcht vor dem Tode ausmerzen will, tritt KANT dafür ein, daß „die moralische (Furcht), nämlich die Vorwürfe des Gewissens“ wachzuhalten sei: das Gewissen soll „aufgeregt und geschärft werden . . . Opium fürs Gewissen zu geben, ist Verschuldigung . . .“! (128).

Wenn wir hierin schon eine leise Abweichung HEGELS von KANT bemerken, so hat das kaum in HEGELS Absicht gelegen. Keine einzige mißbilligende Äußerung über KANT ist uns aus der damaligen Zeit überliefert. Doch von diesen Berührungspunkten zwischen KANTS praktischem Vernunftglauben und der christlichen Seelenverfassung hat HEGEL jedenfalls nichts übernommen. Sei es, daß er sie nicht beachtet hat, oder hat übersehen wollen, — dieser äußere Vergleich bringt uns bereits auf die Spur dessen, was HEGEL in einer freien Sittlichkeit und in einem freien Glauben ausgetilgt wissen will.

HEGELS Kampf gegen den christlichen Gemütszustand steigert sich dort, wie es uns scheint, zu einer äußersten Zuspitzung, wo er sich gegen die „Eitelkeit“ wendet, die „immer mit sich und ihren Regungen beschäftigt ist“, mit „bangen Anfechtungen . . . zu tun hat“, ja schlechterdings gegen die Menschen, die „mit niemand mehr zu schaffen haben, als mit sich“². Und hiermit hat HEGEL offenbar die tiefste seelische Wurzel der christlichen Innerlichkeit getroffen. Aber er rennt dadurch zugleich gegen einen Grundpfeiler der moralisch-religiösen Autonomie KANTS an. Diese vollzieht sich zwar nach der „allgemeinen Vernunft“, aber sie hat trotzdem zur seelischen

¹ vgl. S. 47.² N 43.

Grundlage das Beschäftigtsein des einzelnen Menschen mit sich selbst im ständigen Befragen seines Gewissens um Gut und Böse. Auch HEGEL verlangt freilich „Wachsamkeit über die Tugend“¹, aber er lehnt in jenen Äußerungen doch anscheinend nicht nur eine durch die christlichen Dogmen bedingte Gewissensangst ab, sondern jede betonte Aufmerksamkeit auf das eigene Innere, jede Gewissensverschärfung überhaupt. — KANT dagegen geht umgekehrt in seiner Gesamtabticht auf „Aufweckung des richtenden Gewissens“ (I29), sogar auf Beunruhigung des Gewissens aus. Er erklärt es für „eine Tücke des menschlichen Herzens, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen . . . sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen“. Während HEGEL sich über die „bangen Anfechtungen“ beinahe lustig macht, fordert KANT, daß der Mensch in Beurteilung der Taten anderer bei sich selbst „nachforschen“ solle, ob er nicht „gleiche Laster“ hätte verüben können, also die bloße Fähigkeit zu gar nicht begangenen schlechten Handlungen aufzudecken, und verurteilt die „Gewissensruhe so vieler Menschen“ als „Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen“ (I30).

Nunmehr ist uns jedoch HEGELS Begriff von praktisch-vernünftiger Freiheit vollends undurchsichtig geworden. Er scheint schon in sich selbst widerspruchsvoll zu sein, während uns zuvor nur sein vollständiger Sinn verschlossen blieb, da wir das Gemeinsame nicht herauszuschälen vermochten, das die Vernunftfreiheit für HEGEL offenbar mit den anderen in sie verflochtenen Lebensidealen teilt. HEGEL verneint an der christlichen Innerlichkeit, was von KANTS moralisch-religiöser Autonomie ebenfalls unabtrennbar zu sein scheint. Auch für HEGEL quillt alle Freiheit des Individuums daraus, daß es sich innerlich auf die Einsicht seiner eigenen Vernunft stellt, trotzdem will er nicht dulden, daß es „mit niemand mehr zu schaffen habe als mit sich“. Auch für HEGEL ist erstes Erfordernis der Freiheit, daß das Gewissen sich unabhängig mache von jeder äußerlich überkommenen, materialen und heteronomen Moral, aber er hält die stete unruhige Anspannung für unnötig, deren es dann erst recht bedarf, um ohne inhaltlichen Maßstab mit eigener Kraft das Böse fernzuhalten. Wie kann er meinen, daß Sittlichkeit und Glauben nach praktischer Vernunft die Befreiung von etwas sichern, was doch anscheinend ihre grundlegende Bedingung bildet? — Wir wären hier wohl an der Grenze eines sich an die Bruchstücke selber haltenden Nachverstehens angelangt, wenn ein einziger Satz uns nicht einen Fingerzeig gäbe: „Was Interesse für die Vernunft hat, was dem Dasein und der Tätigkeit des Menschen einen höchsten Endzweck

¹ N 56.

setzt — was den Schlußstein des ganzen Systems seiner Beruhigung . . . macht, hat . . . sein Prinzip . . . in der Vernunft selbst . . .“¹. Ein System der „Beruhigung“: das also ist es, was HEGEL in KANTS moralischem Vernunftglauben erblickt. Die Immanenz des Sittengesetzes und des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit verbürgt ihm nicht allein die Befreiung von äußerem Pflichtgebot und Kirchendogmen, sondern zugleich und vor allem die Befreiung von der Unruhe einer in sich selbst bohrenden Innerlichkeit, die Befreiung von Gewissensangst im Leben und angesichts des Todes. — Doch selbst damit gerät er keineswegs in einen scharfen, sofort greifbaren Gegensatz zu KANT. Auch KANT billigt dem tugendhaften Menschen in seinem fortgesetzten Streben nach Vollkommenheit, zumal im Hinblick auf den Tod, eine „Beruhigung und Befestigung im Guten“ zu (I31). Aber wie bei ihm „Furcht und Zittern“ einerseits, Mut und Fröhlichkeit andererseits erst vereinigt die Gemütsstimmung ausmachen, in der sich der Mensch zur Befolgung des Gesetzes anschicken soll, so stellt die bei langer moralischer Bewährung eintretende „Beruhigung“ nur die eine Seite dar. Denn auf der anderen befindet sich für KANT der Mensch stets in einem „gefährvollen Zustande“, er muß gegen die Anfechtungen des Bösen „immer zum Kampfe gerüstet bleiben“ (I32). Und es mutet wie ein Widerspruch zu jener „Beruhigung“ an, wenn KANT behauptet, daß . . . „soweit wir uns selbst kennen . . . der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurteil antragen würde“ (I33). — Demnach trennt HEGEL zunächst sich von KANT, indem er anscheinend eine uneingeschränkte „Beruhigung“ in Anspruch nimmt, während KANT seine Überzeugung hierin wiederum nur durch eine dialektische Spannung auszudrücken vermag, für deren etwaiges Vorhandensein bei HEGEL zum mindesten jeder Anhaltspunkt fehlt. Der Unterschied zwischen beiden in der Auffassung der „Beruhigung“ läßt sich ferner festlegen als ein Unterschied der Richtung. KANT führt die „innere Beruhigung“ an, die den „rechtschaffenen Mann“ erfüllt, der durch Pflichttreue ins Unglück gestürzt ist. Aber diese „innere Beruhigung“ ist „bloß negativ in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken . . .“ (I34). Bei KANT richtet sich also die „Beruhigung“ vornehmlich nach außen; zwar ist der tugendhafte Mensch auch ruhig über sich selbst, jedoch nur indem ihm zugleich die „Gefahr“ gegenwärtig bleibt, dagegen besitzt er die volle „Beruhigung“ gegenüber den Schicksalsschlägen des Lebens.

Für KANT wie für HEGEL bewirken die Betätigung der moralischen Freiheit und der aus ihr entspringende Gottesglauben eine „Beruhi-

¹ N 64.

gung“. Bei KANT ist sie die eine Begleiterin des Weges der unendlichen sittlichen Anstrengung, dessen andere das Bewußtsein ist von der „Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten“ (I35). Beides hält einander die Wage: die Spannung wird festgehalten, keine Vereinigung wölbt sich darüber. HEGEL erachtet die „Beruhigung“ offensichtlich für eine endgültige und vollkommene. — KANT erhebt seinen Ruf für die Freiheit des Gewissens vor allem an das Innere jedes Menschen: Aufweckung des Gewissens. Der junge HEGEL kehrt die Freiheit des Gewissens zumeist hervor gegen die Mächte der äußeren Welt, Kirche und Staat. Bei KANT nimmt die „Beruhigung“ ihre Richtung gegen das äußere Verhängnis und ins Innere nur, sofern der Mensch dessen eingedenk ist, daß gerade vom eigenen Innern her „seine Freiheit beständig angefochten wird“ (I36). HEGEL ist es zu tun um eine „Beruhigung“ des Menschen vor seinem eigenen Innern, eine „Beruhigung“, die sich erstreckt auf das Gewissen. Wir ahnen bereits, worauf diese Unterschiede zuletzt beruhen: auf HEGELS Stellung zum Bösen, zur Schuld¹. — Vor allem aber legt HEGEL doch ein unvergleichlich größeres Gewicht auf die „Beruhigung“ als KANT. Das Wort selbst kommt in Verbindung mit der „Vernunft“ nur an der angeführten Stelle vor, aber wir ermessen es schon an seiner Schilderung des christlichen Gemütszustandes, wieviel ihm an dessen Beseitigung gelegen ist. KANT wendet sich naturgemäß nur selten einmal gegen die „Angst“ in dieser Seelenverfassung. Und da HEGEL die Gewissensunruhe nur im Christentum, nicht aber auch bei KANT vorzufinden vermeint, so dürfen wir nunmehr wohl sagen: ein entscheidendes Moment in der durch praktische Vernunft zu gewinnenden Freiheit bedeutet dem jungen HEGEL die Befreiung von der christlichen Angst.

Sobald wir aber die Befreiung von der christlichen Angst als ein wesentliches Glied in HEGELS Auffassung von vernünftiger Freiheit ansetzen, halten wir auch den Schlüssel in der Hand, der uns den Beweggrund eröffnet, warum HEGEL die vernünftige Freiheit mit den anderen Richtungen seines Lebensideals verkettet, ohne die Gegensätze zu beachten. — Wie das Ausüben der moralischen Autonomie den Menschen ständig seiner natürlichen Anlage und freien Kraft zum Guten innwerden läßt und ihn dadurch einer andauernden Gewissensunruhe in HEGELS Augen enthebt, so will HEGEL, um diese fernzuhalten, das Leiden des Menschen an der Welt und an sich selbst möglichst verringert und ihn zum Genuß des Lebens ermutigt sehen. Denn das Leiden treibt den Menschen von der Welt zurück in sich hinein und beschwört leicht eine angstvolle Selbstbekümmernung

¹ vgl. S. 47.

herauf. Daß es die Erkenntnis dieses seelischen Zusammenhanges ist, die HEGEL veranlaßt, dem Leiden abzusagen und statt dessen Lebensgenuß zu fordern, gibt sich an einer Stelle unverhüllt kund: was HEGEL erstrebt, ist ein „ruhiger (!) Genuß dieses Lebens verbunden mit der Erfüllung seiner Pflichten“, und gerade ein solches Dasein stellt er dem christlichen gegenüber, das unter Leiden und „voll Angst“ verläuft¹. Auch hierin liegt wiederum keine schroffe Abweichung HEGELS von KANT. Ein Vergleich zeigt, daß es wieder nur ein Unterschied der Richtungen ist, die beide mit der Billigung des Lebensgenusses verfolgen, ein Unterschied, der dem für den Sinn der „Beruhigung“ aufgewiesenen genau entspricht. Bei KANT heißt es: „Nun lassen sich mit dieser Triebfeder (der reinen praktischen Vernunft) gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden . . . , und es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur, um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten . . .“ (I 37). — Wie einerseits für HEGEL die „Wachsamkeit über die Tugend“ unerläßliche Vorbedingung des Lebensgenusses ist, so vertritt andererseits KANT keineswegs eine asketische Gesinnung; beide erkennen eine Verbindung von Pflichtgehorsam und Lebensgenuß an. Aber was HEGEL durch den Lebensgenuß erreichen will, verrät uns nunmehr das Beiwort „ruhig“ an jener Stelle: er ist ihm der Gegenpol zur Gewissensangst; weil das Leiden eine bange Selbstprüfung zu erwecken vermag, darum soll es beseitigt werden; der Lebensgenuß soll von übermäßiger Beschäftigung mit dem eigenen Innern ablenken. HEGEL ist es um die Vereinigung von innerer Ruhe und Lebensgenuß zu tun; für KANT stellt sich die „Beruhigung“ dort am ehesten mit Recht ein, wo der Lebensgenuß versagt bleibt. KANT wertet den Lebensgenuß lediglich als Gegengewicht gegen das Böse, HEGEL vor allem als Gegengewicht gegen die Angst vor dem Bösen. „Beruhigung“ und Lebensgenuß gehen bei KANT mit höchster Gewissensanspannung zusammen; das eindringliche Sichtbarmachen der Versuchung ist ihre Voraussetzung. Bei HEGEL dagegen kehren sich „Beruhigung“ und Lebensgenuß miteinander gegen die Unruhe des Gewissens, sie sollen das stete Aufspüren böser Anfechtungen verhindern. Bei KANT nehmen „Beruhigung“ und Lebensgenuß, wie sie die moralische Freiheit gewährt, eine moralische Richtung: ihr Ziel ist das Gute; für HEGEL gehören beide zur menschlichen Freiheit. Für KANT ist die Freiheit mit der Pflichterfüllung vorhanden; für

¹ N 56.

HEGEL scheint die Freiheit erst dort vollendet zu sein, wo sie die Befreiung von der Gewissensangst mit sich führt. Darum kommt es HEGEL auf beides in gleicher Weise an, auf Pflichterfüllung und „ruhigen“ Lebensgenuß: gerade in dieser Verbindung erblickt er das Kennzeichen einer vollen Freiheit. — Und damit wird es mit einem Male durchsichtig, warum HEGEL sich bemüht, die moralische Freiheit so darzustellen, daß sie zu keinerlei schmerzlicher Entsagung zwingt¹, und warum er noch darüber hinaus jederzeit die frohe Erdenlust der Antike als vorbildlich hinstellt. Einen hedonistischen Einschlag hierin zu sehen, bleibt uns schon dadurch verwehrt, daß HEGEL um der Idee des Vaterlandes willen verlangt, „Bequemlichkeit und Verschönerung“² des persönlichen Lebens preiszugeben. Auch für ihn besitzt der Lebensgenuß keinen Eigenwert; er ist nur ein Mittel, das zur Sicherung der menschlichen Freiheit im Sinne HEGELS beitragen soll, indem es eine Quelle der inneren Beunruhigung zum Versiegen bringt. — Diesem Gedankenbau, der dem Wegschaffen der Gewissensangst gilt, fügt sich nun HEGELS Forderung ebenfalls ein, daß der Einzelmensch sich aus moralischer Gesinnung für die innere und äußere Freiheit seines Vaterlandes aufzuopfern habe. Mit der Erneuerung der „öffentlichen Tugend“ wird die „Demut“ im politischen wie im religiösen Leben verschwinden, der Mensch wird das Bewußtsein seiner Fähigkeit zum Guten wieder erlangen und sich nicht mehr vor dem Bösen wie vor einer nahezu selbständigen Macht fürchten (I 38), kurzum: „der ganze ängstliche (!) Apparat wird entbehrlicher“³. Fast möchte man hier ergänzen: HEGEL will, daß das Individuum sich den großen Aufgaben am Staat zuwende, sich für das Gemeinwohl des ganzen Volkes einsetze, damit es davon loskomme, immer mit sich beschäftigt zu sein. Der Gegensatz zwischen dem Ideal des „freien Republikaners“ und dem Ideal der freien Einzelpersönlichkeit hat sich nunmehr abgeschwächt, denn der uns zuvor befremdende antiindividualistische Zug in der Freiheit des Republikaners tritt uns bereits in HEGELS Auffassung von der vernünftigen Freiheit des für sich lebenden Einzelnen ähnlich entgegen: in beider Freiheit ist ihm nicht nur die moralische Selbstbestimmung, sondern auch die Befreiung von der ständigen Bekümmernung um das eigene Innere enthalten (I 39).

Das Leiden wirft den Menschen in ihn selbst zurück, es treibt ihn fürchtend oder hoffend auch über die Welt hinaus, der Gedanke an den Tod ragt dauernd ins Leben hinein und drängt zum Befragen des Gewissens. Wir verstehen es nunmehr, warum HEGEL dafür eintritt, unentrinnbare Leiden nicht unter moralischem Gesichtspunkt

¹ vgl. S. 52.² N 71.³ N 71.

„als ein Unrecht“¹ zu betrachten, sondern sich ihnen als einer dunklen Naturnotwendigkeit zu unterwerfen² und dadurch das bange Erwarten einer Genugtuung nach dem Tode zu ersticken. Wieviel ihm daran gelegen ist, eine Abwehr gegen die ständige Sorge um das Jenseits zu schaffen, zeigt sich dort, wo er ohne sonstigen Zusammenhang Oedipus in dem Bruchstück³ erwähnt, in dem er die religiöse und politische Freiheit des antiken Republikaners der Knechtschaft der folgenden Zeit gegenüberstellt und seiner Überzeugung vom nahen Wiedererstehen der Freiheit Ausdruck gibt. Oedipus schreitet einsam durch sein leidbeschwertes persönliches Dasein, das Leben des Republikaners ist dem freudigen Dienst an seinem Volke gewidmet, sie haben nichts miteinander gemein als das eine, was ihnen noch auf völlig verschiedene Weise zuteil wird, dem einen durch den als „heiliges Gesetz“⁴ getragenen Schicksalsglauben, dem anderen durch „öffentliche Tugend“; das Fehlen der Hoffnung auf Entschädigung im Jenseits. Und dieses allein Gemeinsame, die Gefestigkeit gegen das, was nach dem Tode geschieht, besitzt für HEGEL einen solchen Wert, daß er deshalb ganz unvermittelt des Oedipus gedenkt und ihn durch „ebenso“ mit dem „freien Republikaner“ gleichsetzt. — Wenn diese sich sonst nicht berührenden diesseitigen Lebenshaltungen HEGEL beide als vorbildlich erscheinen und er sie sichtlich deshalb zusammennimmt, weil sie gleichen Schutz gegen die Macht der christlichen Todesvorstellung bieten, so fällt vielleicht hierbei ein Licht darauf, wie HEGELS dem irdischen Dasein zugewandte Gesinnung zusammenhängt mit seiner Auffassung von der Freiheit als einer „Beruhigung“. Sein unverkennbares Ziel, den Blick vom Jenseits abzulenken, entspringt nicht nur aus einer Anerkennung des Diesseits als einziger Wirklichkeit. Zur moralischen Freiheit gehört vor allem ihre Verwirklichung auf Erden, aber eben sie weist auf Unsterblichkeit hin, und es ist doch wohl HEGELS eigene Ansicht, daß der Körper nicht das „Selbst“, sondern nur der „vertraute Gefährte“ der unsterblichen Seele sei; es dünkt ihm sogar „die Erwartung der Belohnungen und Strafen in einer anderen Welt so natürlich in dem praktischen Bedürfnis der Vernunft gegründet“⁵. HEGELS Angriff gegen die christliche Jenseitsbewertung läßt sich daher nicht aus einer rein diesseitigen Gesinnung herleiten, sondern das Betonen des irdischen Daseins ist seinerseits wiederum bedingt von HEGELS Bestreben, die Todesgedanken zu bannen. HEGEL bekämpft die christliche Todesbekümmerng, weil er das Diesseits bejaht, aber ebenso ruft er umgekehrt zur Bejahung des Diesseits auf, weil er die christliche Todesbekümmerng und die mit ihr erwachende Angst fern-

¹ N 55.² vgl. S. 53f.³ N 70.⁴ vgl. S. 53.⁵ N 55.

halten will. Er haftet, wie es zumal die starke politische Seite offenbart, fest an der irdischen Wirklichkeit, aber diese Stellungnahme ruht nicht ganz in sich selbst, — dadurch, daß sie ihn eindämmen soll, ist sie selber noch bestimmt vom Gedanken an den Tod. — Diese Deutung, daß es HEGEL so sehr um die Beseitigung der Todesangst zu tun sei, mag trotz alles bisher Angeführten doch befremden. Aber für jede einzelne der in sein Ideal aufgenommenen Lebenshaltungen hebt HEGEL es hervor, daß in ihr der Tod seiner Schrecken entkleidet, die christliche Angst überwunden ist. Sokrates, der an Unsterblichkeit als ein Postulat der praktischen Vernunft glaubt¹ und seine moralische Freiheit zuletzt noch einmal bewährt, indem er trotz des drohenden Todes die Wahrheit verkündet, er stirbt mit „erhabenster Ruhe“ (!)². Ein gleich furchtloser Tod ist denen beschieden, die in einem taterfüllten Leben „die Macht der Natur anzuerkennen“ gelernt haben: die „Helden aller Nationen“ kennen kein „unmännliches“ Sterben, wie es bei den christlichen Völkern vorherrscht³. Und dieselbe Haltung im Tode findet sich bei denjenigen, die im Krieg für ihr Vaterland (140) das Leben verlieren: sie sterben „mit Lächeln, ohne blutigen Angstschweiß (!), mit Freudigkeit“⁴. — Nun ist zwar anzunehmen, daß HEGEL bei allen diesen ihm vorbildlichen Gestalten die moralische Tugend voraussetzt (141), obwohl er es nicht immer ausdrücklich erwähnt; aber auch dann unterscheiden sich Vernunftgläubigkeit, Naturunterwerfung und Aufopferung fürs Vaterland noch so sehr voneinander, daß als ihr Gemeinsames das ruhige Sterben am meisten hervortritt.

Zuvor konnten wir durch äußeren Vergleich mit KANT nachweisen, daß HEGEL in der Befreiung von der christlichen Angst ein wesentliches Stück der praktisch-vernünftigen Freiheit erblickt. Nun besitzen wir wohl die Zeugnisse dafür, daß HEGEL mit den beiden anderen Gliedern seines Lebensideals ebenfalls dieser Angst entgegen treten, daß er sie beide mit der Kantischen Freiheit zusammen als Bollwerke vor die seelischen Quellpunkte der Gewissensunruhe legen will. Alle Richtungen seines Lebensideals dienen ihm dazu, das „System der Beruhigung“ zu stützen. Die durch praktische Vernunft freie, im Intelligiblen wurzelnde Einzelpersönlichkeit — antike Genußfreudigkeit und Schicksalsdemut — der für die irdische Volksgemeinschaft restlos sich einsetzende, in ihr verwurzelte „freie Republikaner“: sie vereinigen sich für HEGEL in der Befreiung von der christlichen Angst. Damit meinen wir nun, den uns früher verborgenen Sinn des HEGELschen Freiheitsgedankens enthüllt zu haben. Seine Bedeutung können wir erst jetzt abschätzen: wenn HEGEL jene

¹ vgl. N 34.² N 57.³ N 46.⁴ N 59.

Lebenshaltungen trotz ihres Widerstreits verschmilzt, dann ist zu vermuten, daß ihr Gemeinsames ein größeres Gewicht für ihn hat als das, was sie trennt. Wir haben in der Befreiung von der christlichen Angst ein Grundmotiv zu sehen, das ihn zum Aneignen aller Richtungen seines Lebensideals bewogen hat und weswegen er sich ihr Zuwiderlaufen nicht zum Bewußtsein bringt. — Das Moment der „Beruhigung“ stellt sich in HEGELs Begriff von menschlicher Freiheit gleichberechtigt neben die andere Grundbestimmung: das Aufsichselbststehen des Einzelnen durch die Autonomie seines vernünftigen Gewissens¹.

Dieses Ergebnis öffnet erst einen Weg, auf dem sich das politische Gesamtideal der ersten Berner Aufzeichnungen verstehen läßt. Wenn HEGEL es betont, daß das opferbereite Leben in einem freien Vaterland zur Beseitigung von Jenseitsbekümmern und Furcht im Tode verhilft, so weist das bereits darauf hin, daß für ihn die Freiheit des Volksganzen einen Wert doch schließlich vor allem deshalb besitzt, weil sie die innere Freiheit jedes einzelnen Volksgenossen festigt, sofern diese das Befreitsein von der christlichen Angst miteinschließen soll. Das ist nun genauer daran zu erkennen, wie HEGEL noch während unseres Zeitraums die innere Freiheit des Einzelmenschen in eine Wechselbeziehung bringt zur Lage seines Volkes²; es sind darin Grundgedanken von etwa anderthalb Jahre späteren Ausführungen HEGELs über die Freiheit in der antiken Welt enthalten, dort freilich nicht mehr als Maßstab seines eigenen politischen Wollens³. — Die innere sittlich-religiöse Knechtschaft in der christlich-abendländischen Welt führt HEGEL nicht auf die Lehren der christlichen Religion und den äußeren Zwang der späteren Staatskirchen allein zurück; daß die mit einem freien Glauben ohnehin unverträglichen Lehren sich durchsetzen konnten, erklärt er vielmehr aus dem Verschwinden der „öffentlichen Tugend“ im römischen Kaiserreich und dem Sinken seiner „äußern Größe“. Innerpolitische Unterdrückung und Verlust des außenpolitischen Glanzes beruhten auf dem Versagen der moralischen Kräfte. Der Mensch wurde nicht nur auf ein aller großen Ziele bares „Privatleben“ beschränkt, in diesem Privatleben mußte er sich noch dazu selbst verachten. Sein Dasein war ein „Elend“, aber mangels jedes Selbstvertrauens konnte er es nicht durch eigene Tat bekämpfen; das Bedürfnis nach Trost mußte sich in ihm regen, das er nur durch Jenseitshoffnungen befriedigen konnte. Er fühlte sich ganz auf die Hilfe äußerer Mächte angewiesen. Ein unfreier Glauben mußte entstehen, unfrei der Form nach: der Glauben an Gott und Unsterblichkeit wurde abhängig von äußeren Zeichen der

¹ vgl. S. 49.

² N 70, 71.

³ N 221 ff.

Gottheit und der Vermittlung eines besonderen Priesterstandes, unfrei dem Gehalt nach: Gott mußte zu einem „fremden Individuum“ werden, an das sich aller Glauben und alle Bewunderung hing, während die Menschen sich selbst „nur alles Ekelhafte“ zuteilten. So war der Boden geebnet für die Annahme des Christentums mit seinen Lehren von der alleinigen Göttlichkeit Christi und der „Verworfenheit des Menschen“. Vor dieser Zeit des inneren und äußeren staatlichen Niedergangs dagegen trug der „freie Republikaner“ die „innere Gewißheit des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit“ „in sich selbst“, und das Göttliche war ihm eine „Idee“, in deren „Schönheit“ er sein eigenes Spiegelbild entdeckte, es bedeutete ihm das, was es mit der Fähigkeit zu moralischen Ideen in der Gegenwart für HEGEL „wieder“ wird. — HEGEL erfaßt hier einen Zusammenhang zwischen der inneren Freiheit des Einzelmenschen und dem Zustand der ihn umgebenden äußeren Welt, welche die Volksgemeinschaft bildet. Wiederum legt er der religiösen und der nationalen Freiheit die sittliche Kraft, der religiösen und der nationalen Unfreiheit die sittliche Schwäche des Individuums zugrunde, aber er behauptet außerdem eine Rückwirkung der innen- und außenpolitischen Freiheit der Nation auf die sittlich-religiöse Freiheit des Individuums. Er entwickelt diesen Zusammenhang im Hinblick auf die Autonomie des Gewissens und den objektiven Gehalt des Glaubens, aber zugleich wird damit insbesondere der Einfluß sichtbar, den die äußere staatliche Wirklichkeit auf die Freiheit des Einzelnen im Sinne der „Beruhigung“ ausübt. Wir versuchen diesen Gedankengang HEGELS ergänzend auszudeuten.

Mit der Zerstörung seines freien und mächtigen Vaterlandes zerriß das Band zwischen dem Individuum und seiner Welt. An der Welt und an sich selbst mußte der Mensch leiden, weder das eigene Innere noch die äußere Wirklichkeit boten ihm einen Halt, an dem er sich hätte aufrichten können, er mußte beides verneinen. Gott wurde für den Menschen ein schlechthin jenseitiges Wesen, mit dem er nichts mehr gemein hatte und vor dem er angesichts seiner eigenen Ohnmacht in Angst vergehen mußte. So lag in einer Veränderung der äußeren Wirklichkeit, in dem Untergang des freien Volksganzen, eine Hauptursache dafür, daß das Individuum von der christlichen Angst ergriffen wurde: es geriet unter die Gewalt ihrer Bedingungen, unter die seelisch-subjektive, die unruhige Selbstbekümmernng und die Sorge um das Jenseits, und unter die objektive, die Transzendenz der christlichen Gottesvorstellung. Und umgekehrt besaß der antike Republikaner an der Freiheit seiner Nation die dauernde Stütze für

seine innere Freiheit. Er selbst handelte „aus Pflicht“ und erwarb sich schon kraft dieser moralischen Selbstbestimmung die Sicherheit eines immanenten, von äußeren Versicherungen unabhängigen Glaubens, entnahm den Inhalt der Gottesvorstellung den in ihm selbst wohnenden sittlichen Ideen. Aber er wurde darin noch gefestigt, weil ihm die äußere Wirklichkeit eine fortwährende Bestätigung seiner Tugend brachte. Der Erfolg seines moralischen Einsatzes, die innerpolitische Freiheit und die äußere Machtstellung seines Volkes verstärkten ihm das stolze Bewußtsein seines eigenen Wertes und gewährten ihm Befriedigung, freudigen Genuß an der vorhandenen Welt. Nichts drängte ihn dazu im Göttlichen etwas Fernes und Fremdes, ein einmaliges Individuum zu sehen, einen Richter mit unergründlichem Straf- oder Erbarmungswillen, vor dem der Mensch als niedriges Geschöpf zu zittern hätte. Menschliches und Göttliches waren ihm durch keinen Abgrund geschieden, das Göttliche bedeutete ihm die höchste Steigerung des „Schönen der menschlichen Natur“, sein Gottesbewußtsein war zugleich „Selbstachtung“, die Bestimmung des Göttlichen sein „eigenes Werk“, genau so wie es nach HEGELS Überzeugung durch den bewußten Vernunftglauben „wieder angeeignet“ wird. — Die Hingabe für den freien nationalen Staat hat also nicht nur die seelische Wirkung, den Einzelnen von der Beschäftigung mit dem eigenen Inneren und dem Jenseits zu befreien, sie äußert sich auch im objektiven Gehalt des Gottesglaubens. Das macht es uns erst voll verständlich, warum dort, wo statt des „Privatlebens“ die „öffentliche Tugend“ herrscht, der „ängstliche Apparat“ entfällt und der Tod für das Vaterland „ohne Angstschweiß“ ertragen wird. Im Verein mit seiner moralischen Autonomie war für den antiken Republikaner die freie Volksgemeinschaft, in der er freudig aufzugehen vermochte, der Ursprung für dieselbe religiöse Freiheit, dieselbe immanente „Beruhigung“, wie sie durch den philosophisch begründeten praktischen Vernunftglauben von neuem gewonnen wird. — Es zeigt sich an dieser Stelle, verglichen mit unseren früheren Angaben¹, wie unbestimmt doch HEGELS Gottesvorstellung sich darstellt. Ganz wie in den Tübinger Fragmenten² schwebt sie zwischen individueller Persönlichkeit und unpersönlicher Idee, zwischen strenger moralischer Heiligkeit und schöner Menschlichkeit überhaupt. Um so klarer scheint uns hervorzutreten: in HEGELS Augen gelangt der einzelne Vernunftgläubige und ebenso der „freie Republikaner“ zu einer Gottesauffassung, die sich in das „System seiner Beruhigung“ einfügt.

HEGEL erkennt demnach an dem Abschnitt der Weltgeschichte, der seinen Idealen und seiner Problemstellung gemäß ihm am wich-

¹ vgl. S. 41.

² vgl. S. 31.

tigsten ist, in den staatlichen Verhältnissen einer Nation den mächtigsten Förderer oder den gefährlichsten Feind für die sittlich-religiöse Freiheit des Individuums, sowohl für das Moment des Aufsichselbststehens in Gewissen und Glauben wie für das Moment der „Beruhigung“. Wenn er auf Grund dieser Geschichtsdeutung sein eigenes Ideal errichtet, auch in der Gegenwart die Preisgabe der „Liebe zum Leben“ für die Wiederherstellung eines freien und starken Vaterlandes fordert, so ist es nunmehr vollends deutlich, daß dieses auf die äußere Wirklichkeit gerichtete und das Volksganze umfassende politische Ziel doch zuletzt der Befreiung der individuellen Innerlichkeit dienen soll. Sicherlich ist für HEGEL, daneben auch die freie Volksgemeinschaft als solche ein Ideal von selbständigem Wert, aber er vertritt es zumindest nicht aus rein politischem Antrieb. Er verherrlicht nicht einen Staats- oder Gemeinschaftsgedanken, die freie Republik, als ein an sich Wertvolles, sondern den einzelnen Menschen, den „freien Republikaner“ um seiner inneren Freiheit willen. — Durch die Freiheit in der äußeren Welt hindurch will HEGEL, die innere Befreiung von der christlichen Angst sichern. Als Betrachter können wir nun vielleicht schon hier auch in umgekehrter Richtung ermessen, was sich erst in den spätesten Teilen der HEGELschen Jugendarbeiten ganz geltend machen wird: diese innere Freiheit vermag die Brücke zur äußeren Welt nur schwer abzubrechen. Wir haben vorhin darauf hinzuweisen versucht, daß HEGEL für irdisch-politische Freiheit nicht nur eintritt, weil er ohnehin ganz der irdischen Wirklichkeit zugekehrt wäre, sondern daß es ebenso seine Auffassung von innerer Freiheit ist, die ihn zur irdischen Wirklichkeit hindrängt. Das ist uns jetzt noch greifbarer geworden. Es ist zwar gewiß HEGELS Ansicht, daß beide ihm in der vernünftigen Freiheit enthaltenen Grundbestimmungen von der Beschaffenheit der äußeren Welt letzthin unabhängig sind, wenn er sie auch ihrer Wirkung ausgesetzt sein läßt: die reine Vernunftreligion soll nicht die „Farbe der Zeit“¹ annehmen. Dennoch scheint es uns, als ob die „Beruhigung“ eher dazu neige, in ein Band mit der äußeren Wirklichkeit verstrickt zu werden als die Autonomie des Gewissens. Für diese würde allenfalls die innenpolitische „Gewissensfreiheit“ genügen; ein negativ freies Verhältnis zu den Mächten der Außenwelt wäre hinreichend für die positive Freiheit der inneren Selbstbestimmung. Anders mit der Freiheit als einer „Beruhigung“: sie schöpft größere Kraft als die Autonomie daraus, wenn dem Menschen die Befriedigung an der ihn umgebenden Wirklichkeit zuteil wird; diesem Moment der inneren Freiheit des Individuums vermag die Außenwelt, Staat und Volk,

¹ N 71.

eine positive Erfüllung zu bieten, und darum wird die „Beruhigung“ auch in viel höherem Maße von dem jeweiligen Zustande der äußeren Welt bedroht, durch die Möglichkeit des Leidens an ihm gefährdet. — So meinen wir denn sagen zu dürfen: zu einem persönlichen Charakterzug HEGELS, seinem „Wirklichkeitssinn“ (142), und zu einem Einschlag von ursprünglich politischem Wollen kommt sein Verlangen nach Befreiung von der Unruhe des Gewissens als eine der Ursachen hinzu, die ihn den Blick auf die irdisch-reale Welt wachhalten lassen, und in diesem Verlangen ist das Bestreben angelegt, eine Vereinigung mit der irdischen Wirklichkeit zu finden, was sich auf der gegenwärtigen Stufe seiner Entwicklung äußert in der Sehnsucht nach Umgestaltung der staatlichen Wirklichkeit unter dem Vorbild der antiken Volksgemeinschaft.

Es kann uns nun nicht mehr, wie anfangs, verwundern, daß HEGELS eigenes politisches Ideal die Doppelheit in sich birgt, in bezug auf den Staat sowohl vernünftig-naturrechtlicher Legalitätsstaat¹ zu sein, der, soweit es unerläßlich ist, die äußeren Handlungen der Individuen als Atome zwangsmäßig regelt, wie Verkörperung der Volksgemeinschaft, die von den Einzelnen als ihren eingeborenen Gliedern mit freiem Willen innerlich getragen wird, — in bezug auf den Menschen die Unantastbarkeit der von aller Außenwelt abgeschiedenen Gewissensautonomie als „bürgerliche Freiheit“ zu verkoppeln mit einer Freiheit, die im Einsatz der moralischen Kräfte zur inneren Durchdringung und äußeren Verteidigung des nationalen Staates errungen wird. Der antike Republikaner dient ihm dabei als Muster für die Gegenwart, indem er in ihn die gleiche Doppelheit hineinlegt: er steht in Sittlichkeit und Glauben auf sich selbst und ist doch zugleich eingebettet in den „Geist seines Volks“. Den Griechen spricht HEGEL auch sonst in dieser frühen Zeit den praktischen Vernunftglauben (143) zu, und so ist der „freie Republikaner“, wie er ihn hier schildert, nicht etwa in der gebundenen Äußerlichkeit rein politisch-nationalen Wollens befangen², er vereint vielmehr griechisch-römische Staatsgesinnung mit KANTS moralischer Innerlichkeit. Auf dieser doppelten Grundlage seines Lebens erwarb sich der antike Republikaner dieselbe Freiheit in dem doppelten Sinne, in welchem HEGEL sie begehrt. So wird der früheste Staatsgedanke HEGELS, der wenigstens einigermaßen sich umreißen läßt, mit seinen beiden Richtungen des politischen Freiheitsbegriffs, seiner negativen und seiner positiven, ganz erst verständlich aus der Zweiheit der Grundbestimmungen, die sein Begriff von innerer moralisch-religiöser Freiheit umfaßt. Beide Seiten dieses Staatsideals gehen vom Einzelmenschen aus,

¹ vgl. S. 42 f., 48.

² vgl. S. 60.

nicht nur die naturrechtliche, auch die Gemeinschaftsseite wird vom Einzelmenschen her und um seiner inneren Freiheit willen aufgebaut, nicht vom Staat und kaum vom Volksganzen her. Die beiden Seiten lassen sich nicht einfach den beiden Momenten der inneren Freiheit des Individuums zuordnen; für diese liegt der sichere Ursprung in der Erhebung zur praktischen Vernunft, und ihnen beiden in gleicher Weise kann die Verwirklichung eines freien nationalen Staatswesens nur eine Stütze sein. Aber es scheint uns doch, als ob die an die antike Volksgemeinschaft anknüpfende Seite des Staatsideals vorzugsweise zum Moment der „Beruhigung“ beizutragen habe, denn sie vermag es vor allem, die christliche Angst fernzuhalten, indem sie es dem Einzelnen verschafft, seine Kräfte freudig in die ihn umgebende Wirklichkeit ausströmen zu können. — Daß auch HEGELS politisches Gesamtideal (144) vom Gedanken an die innere Freiheit des Menschen beherrscht wird, bewährt sich noch daran, wenn er es entschieden verschmäht, dem von neuer „öffentlicher Tugend“ getragenen künftigen Staat die Weihe des Göttlichen zu erteilen. Im Gegenteil: ein aus moralischer Gesinnung hervorgehendes politisches Handeln wird die Reinheit des Vernunftglaubens von zeitlich-politischen Umtrieben sichern¹. Als Sphären betrachtet stehen Religion und Staat in HEGELS Ideal getrennt nebeneinander; ihre Verbindung wird nur geschlagen in der Innerlichkeit des Individuums, sofern dessen politisches Wollen aus seiner sittlich-religiösen Freiheit entspringen und auf diese die Herstellung der freien Volksgemeinschaft kräftigend zurückstrahlen soll. Die Doppelheit, daß doch auch in HEGELS Augen die Idee der moralischen Freiheit dem „Privatleben“ des Menschen einen unbedingten Wert verleiht, zugleich aber ihn über dieses „Privatleben“ hinausdrängen soll, beruht demnach auf HEGELS geschichtlich begründeter Einsicht in die fördernde Wirkung eines freien nationalen Staates auf die innere Freiheit des Individuums, auf den Kern eben seines „Privatlebens“, auf ein autonomes und beruhigtes Gewissen. HEGELS Absicht, die moralische Innerlichkeit derart in den Staat um der Innerlichkeit willen einmünden zu lassen, muß aus unseren Bruchstücken herausgelesen werden, das halten wir für gewiß. Wir bemerken jedoch vorweg, daß HEGEL bereits im „Leben Jesu“, kaum ein halbes Jahr nach dem Ende unseres Zeitraums, dieses Band zerschneidet und jede Vermengung von Sittlichkeit und Glauben mit politischem Streben durch den Mund Jesu verdammt. Nicht mehr als ein flüchtiger Ansatz zur künftigen Verstaatlichung des Sittlichen liegt also hier vor uns, der nach mannigfachen Umwegen erst zwei Jahrzehnte später endgültig zum Austrag kommt, und nur darum

¹ N 71; vgl. S. 60.

haben wir ihn in dieser Breite darzustellen uns bemüht, weil wir meinen, in diesen frühen Fragmenten eines der Motive greifen zu können, die, nach der Jugendepoche unter der Oberfläche fortwirkend, für die Staatsauffassung des reifen Mannes maßgebend gewesen sind (145).

Erst jetzt ist uns schließlich auch HEGELS eigentümliches Ideal einer Volksreligion vollends durchsichtig geworden: indem sie die Erweckung der moralisch-religiösen Selbstbestimmung der Individuen vereinigt mit dem Antrieb zur Freiheit des Volksganzen, ist sie bei HEGELS gegenwärtigen Anschauungen der sicherste Weg, auf dem er die restlose Verwirklichung seines Begriffs von der inneren Freiheit des Menschen erhoffen kann. Wäre es HEGEL nur um praktisch-vernünftige Freiheit der Einzelnen mit der alleinigen Grundbestimmung der Autonomie zu tun, dann wäre eine Volksreligion als Erziehungsmittel berechtigt, die sich den seelischen Bedingtheiten der Menschen, den besonderen historischen Gegebenheiten des Volksgeistes anpaßte und zum Kampf für „bürgerliche Freiheit“, „Gewissensfreiheit“ ermutigte, kaum aber eine Volksreligion, die die Einzelnen zur inneren, sogar das Leben wagenden Hingabe für eine doch erst zu errichtende freie Volksgemeinschaft bewegen soll. Käme es HEGEL andererseits nur auf politische Freiheit des Volksganzen als solche an, dann reichte ihm das Naturrecht eine genügende Handhabe, er bedürfte nicht der Berufung auf die moralisch-religiösen Ideen. Sein Plan einer Volksreligion läßt sich daher nicht lediglich zurückführen auf seinen „praktischen Geist“ (146), der zunächst darauf bedacht gewesen wäre, wie die reine Forderung der Vernunft der großen Menge mundgerecht zu machen sei. HEGELS Volksreligion ist wohl in seinen eigenen Augen auch ein Erziehungsweg hierfür, aber ihr Hervorstechendes besteht doch darin, daß ihr Wirklichkeitsstreben eine Richtung einschlägt auf eine Umwandlung des Staates, die dem Einzelmenschen die Möglichkeit bieten soll, in der äußeren Welt die Aufgaben und die Bestätigung seiner inneren Freiheit zu finden. HEGEL wendet nicht nur KANTS Philosophie seinen zufälligen persönlichen Eigenschaften gemäß an, in seinem Entwurf einer solchen Volksreligion verbirgt sich vielmehr eine Auffassung von wahrer menschlicher Freiheit, die anderes noch in sich enthält als diejenige KANTS und die, wie wir alsbald aufzuzeigen versuchen, von ursprünglicher philosophischer Bedeutung ist: diese Volksreligion, die das Ideal des freien Einzelnen verflucht mit dem Ideal der Freiheit seines Volkes, entstammt zuletzt dem Verlangen nach einer inneren Freiheit des Einzelmenschen, in der er durch die Betätigung seiner vernünftigen Selbständigkeit vor der christlichen Gewissensunruhe, der Angst vor Gott wie vor dem Tod be-

wahrt wird. — Wie nun das darin eingeschlossene politische Freiheitsideal seinen Ursprung und sein Ziel in der sittlich-religiösen Freiheit hat, so ist diese politisch-revolutionäre Gesinnung des jungen HEGEL ungleich stärker beseelt von dem Geist KANTS als von dem der französischen Revolution. Fast fühlen wir uns hier schon gemahnt an das Wort des alten HEGEL von der „Torheit neuerer Zeit, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfassung und Gesetzgebung, ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben“ (147).

Der Gang der Ereignisse in Frankreich wird HEGELS Zurückschrecken vor der Äußerlichkeit eines rein politischen Radikalismus im Aufrichten der Freiheit nur verstärkt, nicht erst erzeugt haben. Ohne irgendwelche Niedergeschlagenheit stellt er mit sachlicher Ruhe fest, daß die „ganze Schändlichkeit der Robespierroten enthüllt“ (148) sei, als ob die sittliche Befleckung der auch von ihm bejahten Ideen von 1789 durch eine lediglich politische Umwälzung ihn nicht hätte überraschen können. Und auch sein Verlangen nach der inneren Revolution, die den Boden für die äußere erst umpflügen muß, hat nichts von hitziger Überstürztheit an sich. Sein moralischer Ernst und sein Wirklichkeitssinn verhindern ihn, an einen plötzlichen Umschwung auf Grund der praktischen Vernunft zu glauben, er weiß, daß die „allgemeine Verbreitung der philosophischen Ideen“ (148), in der er offenbar den Quellpunkt für die Umwandlung des Gesamtzustandes sieht, sich nur langsam und schrittweise vollziehen kann: er erwartet, daß der Einfluß von KANTS Religionslehre „erst mit der Zeit ans Tageslicht kommen“ (148) wird, und er ist „überzeugt“, daß „nur durch kontinuierliches Schütteln und Rütteln von allen Seiten her“ (148) etwas zu erreichen ist. Den Beginn dieser Revolution verlegt HEGEL in den literarischen Kampf gegen die orthodoxe Dogmatik¹ und hier, wo er selber mitstürmen will, bekundet er freilich ein revolutionäres Pathos von ungeschwächter Wucht, wenn er den Wunsch hat, „die Theologen aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen“ (149). Auch im ganzen genommen äußert sich doch in den ersten Berner Arbeiten eine revolutionäre Gesinnung von viel größerer Schärfe als in den Tübinger Bruchstücken, die in dem Briefe vom kommenden April sich dann zu ihrem Höhepunkt steigert, nicht allein indem die fortwährende leidenschaftlich verneinende Anklage gegen Kirche und Despotismus zum Grundstock der Aufzeichnungen gehört, auch das Eintreten für eine aufbauende Umgestaltung hat festere Sicherheit gewonnen. Wohl wies schon in Tübingen das griechische Vorbild HEGEL den Weg zu einem für die eigene Zukunft ge-

¹ vgl. S. 42.

steckten Ziel¹, aber es erfüllte ihn dort zugleich ein „schmerzliches Sehnen“ nach dem nur vom „Hörensagen“ bekannten griechischen Genius, der „von der Erde entflohen“ ist². Solche pessimistisch an Vergangenes sich verlierenden Anwendungen scheinen nun völlig verfliegen zu sein. Mit frohgemuter Gewißheit verkündet er jetzt die nahe Auferstehung zwar nicht des ganzen antiken Menschentums, aber wenigstens seiner moralischen Ideen mitsamt der freien Stellung zum Göttlichen und der „öffentlichen Tugend“. Diese für umfassenden, sei es auch allmählichen, Umsturz der bestehenden menschlichen Welt entschiedene Haltung empfängt ihre Kraft aus dem HEGEL beherrschenden Gedanken der Freiheit, aber eben seine Auffassung von wahrer innerer Freiheit mit ihren beiden Grundbestimmungen möchte vielleicht in diese Haltung zugleich eine leise Spannung hineintragen, die wir im voraus vermuten können. Das Verhältnis des Moments der vernünftigen Autonomie zur gegebenen Welt ist eindeutig; die vernünftige Autonomie weiß sich in ihrer Innerlichkeit ihrer selbst sicher, sie ist unabhängig von allem Vorhandenen und kann es nach dem Maßstab der reinen Idee rücksichtslos verneinen, ihm in unendlichem Streben unterwerfen wollen. Sofern diese Freiheit die „Beruhigung“ im Gefolge haben soll, möchte dagegen ihrem Verhältnis zur gegebenen menschlichen Welt eine gewisse Zweideutigkeit anhaften. Die „Beruhigung“ drängt stärker noch als die Autonomie danach, daß die Freiheitsidee in der äußeren Welt gegenwärtig verwirklicht werde; das Bestehende muß, sofern es der Freiheit zuwider ist, ihr gemäß von Grund auf verändert werden, damit der Mensch sich freudig in seiner Welt finde, — die „Beruhigung“ erfordert aber zugleich, daß die Idee nicht in schlechthin unlösbarem Gegensatz zur vorhandenen Welt stehe, der sich nur in unendlichem Streben überwinden ließe, denn dann würde der Mensch leicht von der Welt in sich selbst zurückgestoßen; die Freiheit der „Beruhigung“ vermag es kaum, sich restlos dem gegebenen Weltzustand gegenüberzustellen, sie sucht danach, in ihm selbst etwas zu bejahen, worauf die Verwirklichung der Idee sich stützen könnte. — In Tübingen bereits trat uns als ein kennzeichnender Zug HEGELS Abzielen auf das Erreichbare entgegen³. Ohne daß wir es aus seinem letzten Motiv zu verstehen vermochten, schien uns HEGEL dort nicht eigentlich das Banner der unbedingten Idee aufzupflanzen, er kehrte sich nicht gleichgültig von den Schranken des irdischen Daseins ab, ihm war es vielmehr darum zu tun, daß ein der strengen Vernunftfreiheit Angenähertes seinen Eingang in die Wirklichkeit fände. Diese Tendenz auf das in der Welt Realisierbare wurde uns deutlich, wo HEGEL schon

¹ vgl. S. 37.² N 29.³ vgl. S. 18, 33/4.

„Legalität“ und „bloße Kultur“¹ für einen Gewinn hielt, und aus ihr meinten wir insbesondere seinen Plan der Volksreligion sowie seine Bekümmernung um die in der Gegenwart wirksamen geschichtlichen Mächte² herleiten zu können. Es ist uns jetzt noch gewisser geworden, daß diese Tendenz keiner Kompromißgesinnung entstammt, was zuträfe, wenn HEGELS Auffassung von der Freiheit sich mit der KANTS völlig deckte. HEGELS Richtung auf das Realisierbare hin entspringt, wie wir nunmehr verstehen, immanent aus seinem Freiheitsbegriff selbst, dessen Moment der „Beruhigung“, um als innere Freiheit zu sein, eine Vereinigung mit der äußeren Welt erstrebt. Für die Befreiung von der Gewissensangst durch vernünftige Selbstbestimmung besitzt die Zufriedenheit mit dem Erreichbaren der Idee, mag es auch unvollkommen sein, größeren Wert als die Haltung des unablässigen Kämpfens. HEGEL verfolgt hierbei weniger eine der äußeren sichtbaren Welt angepaßte Verwirklichung als solche, er will sie vor allem als Mittel für eine unsichtbare innere Freiheit in seinem Sinne. — Wenn wir demnach in der Befreiung von der christlichen Angst das Motiv schon für die in Tübingen bemerkte Tendenz auf das Erreichbare erblicken dürfen, dann ist es um so auffälliger, daß sie sich in unseren Berner Arbeiten scheinbar viel schwächer ausprägt. Wie HEGEL sich nicht mehr mit „Legalität“ angesichts der menschlichen Bedingtheit durch die sinnliche Natur begnügt³, so scheint jetzt seine revolutionäre Gesinnung auch die Grenzen geringer zu achten, die durch die gegebene menschliche Welt in ihrer historischen Bestimmtheit gezogen sind. Gleichwohl wirkt sich auch jetzt die in HEGELS Freiheitsbegriff immanent begründete, auf Umsturz und zugleich auf Anschluß gerichtete Stellung zur menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit deutlich darin aus, wie er die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit auffaßt und wie diese Erkenntnis sich seinem Freiheitswillen eingliedert.

Daß der junge HEGEL überhaupt die menschliche Welt in Sittlichkeit und Religion, in Staat, Kirche und Kultur stets als eine geschichtlich gewordene und werdende ansieht, ist freilich auf äußere Einflüsse, auf seine Bildungswelt zurückzuführen, nicht auf seinen Freiheitsbegriff. Die Geschichtlichkeit der menschlichen Welt verbindet er als solche noch nicht mit dem Freiheitsgedanken, während er später die Tatsache der Geschichtlichkeit selber aus der Freiheit als der absoluten Idee, aus der absoluten Freiheit des Geistes begreifen wird. Die Verknüpfung gründet hier nur darin, daß HEGEL, einerseits die innere und äußere menschliche Welt als eine geschichtliche denkt und daß andererseits sein Freiheitsgedanke ihn drängt, den Blick dieser

¹ N 18.² vgl. S. 27, 36.³ vgl. S. 43.

realen Welt zuzuwenden. Die Triebkraft des Freiheitsgedankens läßt sich zunächst an der Auswahl des historischen Stoffes sowie an deren begrifflichen Mitteln aufweisen. Der inhaltliche Gesichtspunkt, unter dem HEGEL die antike und insbesondere die christliche Welt sich vergegenwärtigt, ist vorzugsweise der der Freiheit; aus der Fülle des Stoffes greift er zumeist heraus, was dort für die Freiheit, hier für die Knechtschaft kennzeichnend ist und was sie hervorbringt. Er mißt nicht allein die vergangene und jetzige geschichtliche Wirklichkeit am eigenen Freiheitsideal und bewertet sie danach bejahend oder verneinend, auf der Grundlage des Freiheitsgedankens erschließt sich ihm auch der innere Zusammenhang der verschiedenen Lebensäußerungen in einer Epoche, wenn diese in ihrer Verflechtung als Ursachen und Wirkungen der Freiheit oder der Unfreiheit sich ihm zum einheitlichen Bilde der Antike oder der christlichen Welt zusammenfügen. Diese Geschichtsdeutung, in der das Ideal zum Werkzeug der Erkenntnis wird, dient keinem rein historischen Wissen, sie entspringt aus HEGELS eigener gegenwärtiger Freiheitsproblematik und wird mit den ihr zugehörigen Begriffen durchgeführt. Sie macht ihn für die Vergangenheit hellichtig und fördert damit ihrerseits die Klärung und Verdichtung des künftigen Ideals; indem sie eine Mannigfaltigkeit von Lebensäußerungen aus der Freiheit oder deren Unterdrückung ableitet, zeigt sie ihm zugleich die Mannigfaltigkeit der Angriffspunkte für seinen eigenen Freiheitswillen. Gegenüber dem Christentum und seinen historischen Erscheinungen verhält sich HEGEL nach seinen eigenen Worten anders als der „neugierige Forscher in dem Geist verflossener Zeiten“¹. Wie er statt einer universalen und objektiven Schau seinen historischen Stoff inhaltlich durch den Freiheitsgedanken begrenzt, so begrenzt er ihn schärfer noch zeitlich: nicht auf die gesamte frühere Wirksamkeit der Dogmen, auf die gegenwärtige vor allem richtet er sein Augenmerk; sein Interesse erstreckt sich auf das christliche „System, in dem wohl die ganze jetzt groß gewordene Generation erzogen“² ist, er will das Christentum erfassen, wie es sich „bis auf den heutigen Tag“³ erhalten hat (150). Deutlicher noch als in Tübingen⁴ hebt es sich hier ab, wie wenig HEGELS Betrachtungsweise eine unparteiisch-theoretische ist. In seinem geschichtlichen Erkennen schlägt sich sein revolutionäres Trachten nach künftiger Freiheit nieder. — HEGELS damalige geschichtliche Gesamtansicht, soweit sie sich aus den Bruchstücken ermitteln läßt, ist sowohl in bezug auf den Inhalt wie auf die Form des historischen Verlaufs noch unentwickelt. Es gibt drei Epochen: die Antike mit ihrer Freiheit — die Knechtschaft seit römischer Kaiserzeit und Christentum — der

¹ N 61.² N 61.³ N 59.⁴ vgl. S. 27.

neue Anbruch der Freiheit mit dem Erwachen der Vernunft seit der Aufklärung. Von einem die Weltgeschichte umfassenden Fortschrittsgedanken ist HEGEL noch ganz entfernt; Aufklärung und französische Revolution stellen keinen Fortschritt dar gegenüber der Antike, nur einen relativen Fortschritt gegenüber Orthodoxie und Despotismus. Die Antike ist ein Höhepunkt, wie er ihn für eine nahe Gegenwart wieder erhofft; das Maß des Höhepunktes und des Fortschritts ist die Freiheit. — HEGELS Auffassung von der Form des weltgeschichtlichen Prozesses läßt sich nicht völlig klarstellen. Gelegentlich scheint er den Fortschritt zur Vernunft für eine notwendige Entwicklung der Geschichte zu halten (151), einmal scheint er für ihn sogar das gewichtige Wort „Schicksal“ (152) verwenden zu wollen, das ihm sonst das Unterworfensein des Individuums unter das „Fatum“ in seinem persönlichen Leben bedeutet. Im ganzen sieht HEGEL doch das geschichtliche Werden nicht als ein Unabänderliches, auf innerer Notwendigkeit Beruhendes an, im Unterschied zum Naturgeschehen erblickt er in ihm etwas Zufälliges, durch willkürlich freies Tun von Menschen Entstehendes. Was dem Aufstieg zur Freiheit dient, dünkt ihm, wie schon in Tübingen¹, eine „glückliche Veränderung“ (153) zu sein, das Verderben durch die Schwäche der Völker oder den bewußten Willen einzelner Menschen und Menschengruppen wie der Priester, Fürsten, Regierungen herbeigeführt (154). Auch dort, wo HEGEL den Volksgeist zum Träger der geschichtlichen Entwicklung macht, veranlaßt ihn das nicht zur Annahme einer immanent notwendigen Entfaltung. Der „Geist der Völker“ ist nicht jeweils in seiner einheitlichen Totalität realisiert: er legt das „temporale“ seiner Religion nicht von selbst ab, wenn die Machthabenden es durch ihre Willkür verhindern², sein ursprünglicher „Geist“ kann verfliegen, während dessen Einrichtungen noch lange fort dauern³. — Nicht für die Wandlung von einem geschichtlichen Gesamtzustand in einen anderen, nur innerhalb eines solchen scheint HEGEL schon jetzt eine innere Notwendigkeit zu behaupten, wenn er innerhalb der Epoche des Untergangs des römischen Reiches die gegenseitige Determiniertheit der Lebensbereiche und damit des Gesamtzustandes erkennt: „die innere Gewißheit des Glaubens muß (!) . . .“, „im Privatleben mußte (!) . . .“⁴. Über die Voraussetzung solchen „Müssens“ gibt er keine Auskunft, aber soviel ist deutlich, daß diese Determiniertheit in einem Zusammenhang von innerer Notwendigkeit, nicht von kausal-äußerlicher besteht. HEGEL setzt bereits hier sichtlich die Freiheit als die einheitliche Grundlage aller Lebensbereiche an, so daß der Verlust der Freiheit in dem einen ihren Ver-

¹ vgl. S. 36.² N 61, 62.³ N 36, 37.⁴ N 70, 71.

lust in allen anderen notwendig nach sich zieht. — In Ansehung des Verlaufs der Weltgeschichte legt sich jedenfalls kein historischer Determinismus HEGELS Umgestaltungswillen hemmend in den Weg. Die gegenwärtige Welt in ihrem geschichtlichen Gewordensein ist ihm ein Werk freier menschlicher Kräfte oder ihres Versagens, sie kann daher auch durch freies zielbewußtes Handeln umgeschaffen werden. So schließt sich die revolutionäre, der vorhandenen Welt unabhängig gegenüber tretende Richtung des HEGELSchen Freiheitsgedankens mit seiner Geschichtsansicht zusammen.

Aber auch die andere, einen Bund mit der bestehenden Welt suchende Richtung des Freiheitsgedankens zieht manche Spuren in HEGELS Verhältnis zum geschichtlich Gegebenen. Er reißt, wie wir sehen werden, keine völlige Kluft zwischen der Freiheit des Menschen und den zeitlich-geschichtlichen Bedingtheiten seines Daseins auf, und dadurch vermeidet er es, die „Beruhigung“ zu gefährden, die danach verlangt, daß die gegenwärtig vorhandene Welt von sich aus dem Ideal entgegenkomme. — Gewiß ist eine Seite des HEGELSchen Freiheitsgedankens dem über alle zeitlich-irdischen Schranken erhabenen intelligiblen Vernunftreich zugekehrt¹, aber es ist das eben nur eine Seite. Das Pathos seiner Freiheit entzündet sich doch nicht eigentlich daran, die Grundgegebenheiten des Daseins zu überwinden, so wenig wie die Natur², so wenig die Geschichte. Daß „auch der freieste Mensch in Abhängigkeit von dem Geist der Menschen, die ihn umgeben“³, sich befindet, stachelt offenbar HEGELS Freiheitssinn nicht auf; die Bedingtheit des Menschen durch das gesellschaftliche Milieu, die ja zugleich eine historische ist, scheint in seinen Augen die Freiheit zum mindesten nicht wesentlich zu beeinträchtigen. So bringt er sich eine Besonderheit seiner Zeit, die sie von früheren unterscheidet, „die Verwicklung unserer politischen und bürgerlichen Verhältnisse“⁴, zum Bewußtsein und nimmt sie anscheinend als eine Gegebenheit ruhig in Kauf, obwohl sie zur Vermehrung des Elends beiträgt; er träumt nicht davon, sich von diesen „verwickelten Verhältnissen“ durch Rückkehr zu einfacheren Zuständen zu befreien, und meint, daß „der es sich leicht gemacht hat“, der sich ihnen etwa aus moralischen Bedenken entzieht⁵. Statt aus der geschichtlichen Lage herauspringen zu wollen, unterwirft er sich demjenigen in ihr, was seinem Freiheitsideal nicht geradezu feindlich ist; um den Zwiespalt zwischen Mensch und Welt nicht unnötig zu verschärfen, will er den Boden der Wirklichkeit nicht verlieren. In diesem Bestreben liegt wohl auch einer der inneren Gründe, warum HEGEL das ihm vorschwebende Ideal an den Gestalten der Antike zu ent-

¹ vgl. S. 50, 63.² vgl. S. 53, 35.³ N 45.⁴ N 55.⁵ N 31.

decken sucht und es immer noch¹ zumeist an ihnen veranschaulicht, statt es ohne solchen Hinweis auf ein historisch Gewesenes im leeren Raum frei zu entwerfen. Bei seiner gestiegenen Zukunftsgewißheit bedeutet das kaum ein sehnsuchtsverlorenes Ausblicken nach Vergangenen, HEGEL will vielmehr, wie uns scheint, auf diese Weise dartun, daß ein seinem eigenen verwandtes Ideal einmal zu irdischer Wirklichkeit gelangt ist, und dadurch die Zuversicht auf die Erreichbarkeit stärken. Und um der Realisierbarkeit seines Ideals in der Gegenwart willen hält HEGEL sich an das, was durch den Lauf der Geschichte zur Macht gekommen ist², sogar dann will er es nicht völlig austilgen, wenn die seinem Freiheitsideal zuwiderlaufenden Seiten in ihm so sehr überwiegen wie im Christentum. Kaum jemals in dieser Zeit hat er an eine revolutionäre Abschaffung des Christentums und eine religiöse Neuschöpfung durch die Vernunft gedacht, nur an seine Umbildung zur „Volksreligion“. — Auch von hier aus gesehen ist die „Volksreligion“ nicht allein ein erzieherischer Umweg: wie die in ihr enthaltene revolutionäre Idee des freien Volksganzen, so geht auch ihre Anpassung an das historisch Gegebene auf die gleiche HEGELS Freiheitsbegriff innewohnende Tendenz zurück, einen Einklang des Menschen mit seiner Welt herzustellen. — Soweit finden Anerkennung des Geschichtlichen und Vernunftideal sich noch äußerlich zusammen, aber gelegentlich scheint HEGEL die geschichtliche Erfahrung als eine Quelle der Vernunftkenntnis selber anzusehen. Während er einmal mit dem Stolz der apriorischen Vernunft alles Empirische aus Moral und Naturrecht verweist³, schöpft ihm ein andermal die Vernunft ihre Begriffe nicht allein aus dem — wir ergänzen: dem Überzeitlich-Intelligiblen angehörenden — „Geiste des Menschen“, sondern ebenso aus der „Erfahrung von Jahrhunderten“ (155)! Erwähnen wir in diesem Zusammenhang noch, daß in HEGELS Augen auch die moralische Tugend „gegen Erfahrung und fortschreitende Bekanntschaft mit der Welt“⁴ soll bestehen können, so tritt uns damit eine Gesinnung entgegen, welcher das aus KANTS Freiheitspathos entspringende Verdammnis der „pöbelhaften Berufung auf Erfahrung“ (156) doch recht fremd ist. In dieser Zuspitzung sind derartige Äußerungen nur vereinzelt anzutreffen, aber wir meinen doch an ihnen unsere Ansicht von neuem bestätigt zu finden, daß HEGEL die Trennungen zwischen Vernunft und Erfahrung, Idee und Wirklichkeit seinem Freiheitsbegriff gemäß aufrechterhält und dennoch andererseits wieder bemüht ist, sie nach jeder Richtung hin zu überbrücken, weil solche Trennungen die innere Freiheit des Menschen, wie er sie auffaßt, auch bedrohen, sobald sie als unversöhnliche gelten. Das läßt sich noch

¹ vgl. S. 36.² vgl. S. 37.³ vgl. S. 42.⁴ N 58.

weiterhin verfolgen. Zwar muß auch geheiligte historische Überlieferung, falls sie die sittliche Freiheit verletzt, sich vor der Vernunftforderung beugen¹, aber die allgemeine zeitlich-geschichtliche Begrenztheit des menschlichen Daseins bedeutet HEGEL nicht nur keinen Gegensatz zur menschlichen Freiheit, er stützt sich vielmehr auf eine zeitliche Besonderheit selbst, wenn sie mit seinem Freiheitsideal übereinstimmt. So entkräftet er einmal das christliche Lehrgebäude von Erbsünde, Bußerfordernis und Christus als Sündenversöhner, statt wie sonst mit Gründen der praktischen Vernunft, durch den Hinweis, daß „heutigestages der Geist, die Ideen der Zeit das Bedürfnis einer Sühne für Verbrechen nicht mehr haben“². Und er begnügt sich nicht damit, diesen abwehrenden Gebrauch von dem Rechtsanspruch der Gegenwart in ihrer geschichtlichen Gegebenheit zu machen, er scheint ihn gelegentlich auch positiv zur Begründung seines Ideals zu verwenden, wenn er die vorhandene Religion nicht an der zeitlosen Vernunftreligion mißt, sondern nach ihrer Zweckmäßigkeit „unter veränderten Umständen“ fragt: „war die Religion in ihrem ersten Ursprung so beschaffen, daß sie fähig war, bei jeder Veränderung der Regierungsform, der Aufklärung ihre Würde zu behalten? . . .“ (157). An beiden Stellen scheint HEGELS geschichtliches Denken sich so sehr zu verselbständigen, daß er auf den durch die Geschichte herbeigeführten Wandlungen fußend seine Forderungen erhebt. Es ist zwar kaum anzunehmen, daß er die bloßen Veränderungen zur Richtschnur machen möchte, auch hier steht wohl die zeitlose Vernunft mit ihrer Freiheit als Wertmaßstab im Hintergrund, aber er nimmt ihn nicht unmittelbar in seiner Zeitlosigkeit auf, sondern in seiner zeitlich-geschichtlichen Erscheinung; er beruft sich nicht auf die unbedingte Vernunft in ihrer von der vorhandenen Welt unabhängigen Geltung, sondern das, was von ihr durch die Veränderungen der Geschichte bereits in die irdische Welt eingetreten ist, greift er aus dem gegenwärtig Bestehenden heraus und spielt diese in einem Teil des Gesamtzustandes — der „Aufklärung“ — schon erreichte, wirklich gewordene Freiheit gegen die sonstige Wirklichkeit aus. — Es spinnen sich hier einige dünne Fäden zwischen HEGELS geschichtlichem Denken und der seinem Freiheitsbegriff immanenten Tendenz, an den Gegebenheiten des Daseins zu haften. Wir erinnern uns, wie er in der „Volksreligion“ die allgemeine Vernunft zu verschmelzen sucht mit der von Natur und Geschichte bedingten Eigentümlichkeit des Volksgeists (158), deren ungehemmte Entfaltung zum frohen Aufgehen des Menschen in seiner Welt und damit, wie wir dies zuletzt verstanden, zu seiner inneren „Beruhigung“

¹ vgl. S. 55.² N 59.

beiträgt. So dürfen wir es vielleicht schon ahnen, daß HEGEL aus einem Grundmotiv seines Freiheitsgedankens heraus einmal dahin gelangen wird, das Geschichtliche selber sowohl nach seiner vom Volksgeist bestimmten Besonderheit wie nach seiner zeitlich-gegenwärtigen Stufe zu einem Baustein der Freiheit zu machen, obwohl es den Menschen begrenzt und unabhängig von seinem Willen gegeben ist. — Nun scheint freilich unsere weit vorseilende Ausdeutung für diese frühen Bruchstücke schließlich doch fehlzuschlagen. Denn das von uns entworfene Bild, in dem sich revolutionäre Gesinnung und Anklammerung ans Historisch-Gegenwärtige vermischen und das wir auf Grund der Doppelheit des Freiheitsgedankens zu verstehen meinten, verblaßt anscheinend vor einer rein revolutionären, dem geschichtlich Bestehenden restlos Kampf ansagenden Haltung, wenn HEGEL im Namen der „moralischen Ideen“ für die Umgestaltung des inneren Menschen und der äußeren staatlichen Welt eintritt und in einem Atem damit gerade die Unabhängigkeit der Religion von der „Farbe der Zeit“¹ verflucht. Hier scheint HEGEL ganz auf die apriorische Vernunft in ihrer zeitlosen Unbedingtheit zu pochen und zur Ausrottung des Vorhandenen aufzurufen, ohne sich seiner Gegebenheit irgendwie zu beugen. Am eindringlichsten zeigt sich das vielleicht dort, wo er die Schicksalsdemut vor der Natur der Schicksalsdemut vor den politisch-geschichtlichen Mächten gegenüberstellt (159). Beide Haltungen sind blinder Fatalismus, aber sie gehören in Ansehung der menschlichen Freiheit nicht zusammen, sondern sie sind einander entgegengesetzt. Der Fatalismus gegenüber der Natur, das freiwillige Ertragen einer unaufhebbaren Notwendigkeit ist ein Weg zur inneren Freiheit, er befreit von ängstender Jenseitsbekümmerng². Der Fatalismus gegenüber der Despotenherrschaft dagegen ist ein Verharren in der Unfreiheit des sittlichen Willens, der diese Knechtschaft erst ermöglicht hat; daß der Mensch unter ihrem äußeren Druck leidet, ist zugleich durch den Mangel an eigener innerer Freiheit verursacht, und so steigert dieses Leiden an der äußeren Welt die innere Unfreiheit durch ängstende Selbstverachtung, Jenseitsflucht und den Glauben an einen transzendenten Gott. Die Gewalt der Despoten als Schicksal auf sich zu nehmen, das ist „moralische Kraftlosigkeit“, ein, wenn wir es zugespitzt ausdrücken, fortdauernder freiwilliger Verzicht auf die Freiheit des moralischen Willens. Hier scheint HEGEL also einen Umsturz im Sinne zu haben, der es voraussetzt, daß der Mensch sich dem gegebenen Weltzustand rücksichtslos entgegenstemme und allein auf den Halt der zeitlos-überweltlichen Ideen sich stütze. Und dennoch kommt es, wie uns dünkt, auch damit in

¹ N 71.² vgl. S. 73.

HEGELS Augen zu keinem letzten Bruch zwischen den Vernunftideen und der gegenwärtigen Wirklichkeit in ihrem historischen Geworden-sein. Sein Umgestaltungswillen ist getragen von dem Glauben, daß in der Gegenwart „nach Jahrhunderten die Menschheit wieder Ideen fähig wird“, daß „jetzt . . . moralische Ideen in dem Menschen Platz greifen können“¹. In diesem Glauben liegt nicht der Rechtsgrund für HEGELS Forderung, der liegt ihm vielmehr bei der unbedingten Vernunft, die aus ihrem ewigen Bereich ihr Gebot an die jetzige Welt richtet, aber diese ist kein lediglich widerstrebendes Material für ein imperatives Sollen, sondern in ihr selbst ist durch den Lauf der Geschichte die Verwirklichung der Vernunftideen angebahnt. Der Stimme seines im Intelligiblen verankerten Gewissens gehorchend soll der Mensch sich frei für das Erringen der politischen und religiösen Freiheit in der jetzigen Welt einsetzen, aber die Geschichte hilft ihm bei diesem Werke; die Vernunft gebietet nur, der historische Augenblick ist es, der die Erfüllung sichert. Wie HEGEL im Innern des Menschen zwischen seiner vernünftigen Freiheit und seiner Natur² keine undurchbrechliche Scheidewand anerkennt, so hier keine zwischen dem freiseinwollenden Menschen und der äußeren menschlich-geschichtlichen Welt, zwischen seinem Teilhaben an der zeitlosen Vernunft und der Zeitgebundenheit seines irdischen Daseins. Mit der jetzt vorhandenen äußeren Welt stehen Vernunft und Freiheit im Zwiespalt, doch dieser beruht nicht auf einem grundsätzlichen, nur in unendlichem Streben überwindbaren Dualismus, sondern ihre Trennung ist eine zufällig-historisch gewordene, in der Gegenwart sind beide daran, sich wieder zusammenzufinden. HEGEL greift die gegenwärtige Wirklichkeit an von dem Gebot der übergeschichtlichen Vernunft her, zugleich aber von dem besseren Wirklichen her, das seit dem Wiedererwachen der Vernunft als seelische Wirklichkeit im Innern der Menschen schon begonnen hat. Kein völliges Losreißen vom gesamten Bestehenden, nur „Beförderung und Ausbreitung“ (160) des Besseren im „Jetzt“ tut not. HEGEL spricht sein Ideal nicht aus als ein Gebot, sondern er bettet es ein in den geschichtlichen Zusammenhang, von der Deutung der Vergangenheit geht er unmittelbar über zur Erfassung der Gegenwart und zur Bestimmung der Zukunft. Er begründet seine Forderungen hier nicht durch Berufung auf ein unwirkliches Sollen, sondern im Bewußtsein des geschichtlichen Augenblicks verkündet er mit apokalyptischer Gewißheit: es „wird jetzt . . .“³. — Wir entsinnen uns, daß HEGEL in Tübingen⁴ unter den Ursachen der griechischen Freiheit das Glück des Chronos entdeckte, und glauben hier sagen zu

¹ N 71.² vgl. S. 51 f.³ N 71.⁴ N 27, 28; vgl. S. 36.

dürfen: er macht sich zum Vorkämpfer der Vernunftreligion, die von der „Farbe der Zeit“ nicht befleckt werden darf, aber er weiß sich dabei in „Harmonie“ mit den „Zeitumständen“ (161). — Wir sind davon ausgegangen, daß die innere Freiheit des einzelnen Menschen, um die es HEGEL vor allem zu tun ist, nach ihren beiden Grundbestimmungen, zumal der „Beruhigung“, das Bestreben in sich enthält, den Menschen zur Befriedigung in der ihn umgebenden äußeren Welt gelangen zu lassen. Das wirkt sich aus, einmal indem er sich dafür einsetzt, nach den Gesetzen der Vernunft, die das wahre Wesen des Menschen ist, die vorhandene kirchlich-politische Wirklichkeit frei umzuschaffen, und andererseits in diesen ersten Bemühungen HEGELS, auf dem geschichtlich Gegebenen aufzubauen und einen Eintritt der zeitlosen Vernunft in die geschichtlich-gegenwärtige Wirklichkeit aufzuweisen. Und wir meinen in dieser zugleich revolutionär unabhängigen und wirklichkeitsgestützten Haltung den Niederschlag seines Begriffs von wahrer innerer Freiheit zu erkennen: auf Grund der vernünftigen Autonomie vermag er es, der vorhandenen Welt ein ganzes Nein entgegenzuschleudern, — um der „Beruhigung“ willen sucht er danach, ein vereinigendes Ja zu finden.

Wie für die Tübinger Fragmente so hat es auch für diese ersten Berner Arbeiten unsere Aufgabe erforderlich gemacht, den ganzen Stoff heranzuziehen. Erst nach dem Verfolgen jeder einzelnen Gedankenrichtung bis in ihre letzten Verästelungen hinein und nach dem allmählichen Herausschälen des Gemeinsamen der verschiedenen, einander zuwiderlaufenden Gedankenrichtungen ist es uns gelungen, das zu entdecken, was für HEGEL außer den sofort ins Auge fallenden Bestimmungen der Vernunftfreiheit im Kantischen Sinne noch in wahrer menschlicher Freiheit enthalten ist: die Befreiung von der christlichen Angst. Nach Ermittlung dieses Grundmotivs vermochten wir es, den noch übrigen Stoff in verstehbare Zusammenhänge zu bringen und ein einheitliches Ganzes aus ihm zu gewinnen. In dem Zwang, uns des Stoffes wohl lückenlos zu bemächtigen für die Aufhellung eines Begriffs, der uns vorerst als einer unter anderen galt, meinen wir wiederum den empirischen Nachweis für die Richtigkeit unserer Darstellung zu sehen. Denn unsere Konstruktion hat sich nicht auf dem bei HEGEL selbst zutage Liegenden aufgebaut, wir waren genötigt, ein zunächst Verborgenes und dann nur selten sich Preisgebendes zu ergreifen, und die Mittel zu seiner Auffindung haben wir nicht HEGEL, sondern einer uns gegenwärtigen Problematik entnommen, auf die wir alsbald einzugehen haben. Und das Zutreffen einer solchen, ursprünglich nicht im gegebenen Stoff begründeten, Deutung bewährt sich wohl nur daran, daß sie über vereinzelte Bestätigungen hinaus den

vollständigen Stoff einheitlich zu erfassen vermag. Zwingende Gewißheit kann eine derartige Deutung auch dadurch niemals erlangen. Wenn wir die „Beruhigung“ nicht als Grundbestimmung des HEGELschen Freiheitsgedankens neben der Vernunftautonomie gelten lassen, dann müßten wir uns zwar damit begnügen, daß uns diese frühen Aufzeichnungen in mehrere, nur schwer miteinander vereinbare Stücke zerfallen, trotzdem könnte vielleicht gerade das dem empirischen Tatbestand angemessen sein.

Obwohl HEGEL das Wort „Freiheit“ nicht auffällig oft gebraucht, scheint uns deutlicher noch als in Tübingen die Universalität des Freiheitsgedankens hervortreten. Einzelmensch und Volk sind seine Träger, die Idee der Menschheit steht unter seinem Zeichen, seine Bereiche sind Sittlichkeit, Religion, Staat und auch die Kultur, auf die freilich nur mit wenigen Bemerkungen über Wissenschaft und nationale Phantasie verwiesen wird. Ein und derselbe Freiheitsgedanke schließt die einzelnen Ideale zusammen, und er dient zum Erkennen und Bewerten der Geschichte. Die Fragen, die sich uns für die Tübinger wie für die Berner Bruchstücke aufdrängten, dürfen wir angesichts ihrer geringen Unterschiede wohl zusammenwerfen; sie möchten sich uns vorläufig beantwortet haben, indem wir jedes Ideal in eine Beziehung zu der „Beruhigung“ setzen konnten. Aber der Widerstreit, der unsere Fragen veranlaßte, ist auch damit nicht verschwunden, und schon das legt die Vermutung nahe, daß HEGELS Begriff von wahrer innerer Freiheit mit seinen beiden Grundbestimmungen eine Antinomie in sich trägt. Er ist der innere Mittelpunkt des Ganzen, es wäre jedoch eine gewaltsame Vereinfachung, lediglich aus ihm alle Verzweigungen des Freiheitsgedankens herzuleiten. Die äußere, offen sich uns darbietende Schicht des Freiheitsgedankens empfängt zwar ihren letzten Sinn von der inneren, sie trägt sich aber auch selbst. In ihr nimmt die Kantische Vernunftfreiheit den größten Raum ein, mit der moralisch-religiösen Freiheit als ihrem Kern, mit ihren politischen Freiheitsideen und der Freiheit des Denkens überhaupt als ihren Außenwerken. Es folgen die an der Antike gebildeten Ideen eines freien Volksganzen und einer wohl durch das Sittengesetz eingedämmten, aber doch unverkümmert kraftvollen irdisch-diesseitigen Menschlichkeit. In dieser äußeren Schicht hat der Freiheitsgedanke nicht die alleinige Herrschaft, er teilt sie vielmehr mit den Ideen, die den Gehalt der Bereiche vertreten, in denen die Freiheit statthaben soll. HEGEL will nicht nur freie sondern ebenso wahre Sittlichkeit, nicht nur einen freien sondern zugleich den wahren Glauben, nicht nur politische Freiheit sondern auch den wahren naturrechtlichen Staat, nicht nur selbständiges sondern zugleich wahres Denken: die Vernunft soll

allenthalben oberster Maßstab sein, weil sie eben die Vernunft ist, nicht etwa deshalb allein, weil sie die Freiheit in sich schließt, und die Vernunft umfaßt mehr als die Idee der menschlichen Freiheit. So gesehen ist der Freiheitsgedanke nur ein Glied innerhalb des Vernunftgebäudes, gegründet auf den Rechtsanspruch der Vernunft, die für jeden Bereich fordert, daß sein Gehalt vernünftig, und ferner, daß der Mensch in jedem frei sei. Aber ebenso durchdringt die Freiheitsidee das Ganze des Vernunftgebäudes, sie tritt nicht jeweils zu dem vernünftig-wahren Sachgehalt einer Sphäre erst von außen hinzu, sondern sie ist schon mit diesem gesetzt, denn die Vernunft ist eins mit dem Wesen des Menschen. Die beiden anderen Ideale gehen ebenfalls nicht einfach im Freiheitsgedanken auf, sondern die Freiheit ist zunächst nur der Weg zur Entfaltung ihres Gehalts; weil HEGEL in einer ungebrochenen irdischen Menschlichkeit als solcher einen Wert erblickt, darum soll sie sich frei regen können; weil die Idee der Nation als solche einen Wert darstellt, darum soll das Volksganze politisch und kulturell frei sein und der Einzelne ihm dienen. — In dieser Schicht scheinen die verschiedenen Freiheitsideale zunächst nebeneinander zu stehen, ein jedes mit eigenem Recht; so betrachtet sind sie uns ohne weiteres durchsichtig, und ihre Aneignung ist schon aus der bald hier, bald dort zugreifenden Begeisterung eines jungen Menschen verständlich. Die Verflechtung jedoch, in die HEGEL sie bringt, ist nur für die Zweige der Vernunftfreiheit durchsichtig, darüber hinaus verstrickt sie sich in Unvereinbares, ihre Beziehung auf die innere Schicht des Freiheitsgedankens wird sichtbar. Die einzelnen Freiheitsideale büßen damit ihren Eigenwert und die Bedeutung ein, die unmittelbar in ihnen selbst liegt, sie werden alle zum Vordergrund für einen einzigen Freiheitsgedanken. Und mit den besonderen Freiheitsideen zusammen werden die Ideen der mit ihnen verbundenen Gehalte zu einem gemeinsamen Sinn umgeschmolzen: durch die Befreiung in Sittlichkeit, Glauben und Denken, die Befreiung des Irdisch-Menschlichen und des Volksganzen hindurch wird noch etwas anderes erstrebt, wozu alle diese Befreiungen miteinander beitragen, die Befreiung von der christlichen Angst, — und ebenso hat sich dabei dieses Grundmotiv des sachlichen Gehalts der Ideale bemächtigt und sucht sich durch ihn hindurch zu befriedigen; die Vernunft mit ihrer wahren Sittlichkeit und ihrem wahren Glauben, ein ungedrückt frohes irdisches Dasein, die Idee der Nation gelten nicht mehr ausschließlich durch die Wahrheit oder den Wert, die sie an sich selbst besitzen, sondern sie werden bejaht, weil sie dem Grundmotiv eine Erfüllung gewähren. In diesem Mittelpunkt herrscht der Freiheitsgedanke allein, es dreht sich alles um die innere Freiheit des Menschen, wie HEGEL

sie auffaßt. — Es ist jedoch keineswegs unsere Meinung, daß HEGEL bewußt um der „Beruhigung“ willen sich jedem seiner Ideale zugewendet habe. Er hätte wohl nicht einmal das zugegeben, daß mit einem von ihnen der Umkreis des durch die Vernunft Begründbaren überschritten sei, hat er sich doch in dieser Zeit mit Stolz ganz zu den „vernünftigen Menschen“ (162) gezählt. Wir glauben kaum, daß er sich das von uns behauptete Grundmotiv als solches jemals zum Bewußtsein gebracht hat, es scheint uns eher, als sei es für ihn etwas unmittelbar Selbstverständliches gewesen, daß zu wahrer menschlicher Freiheit das Befreitsein von der Angst des Gewissens im Leben wie im Tode und vor Gott gehöre. Der durchsichtige Zusammenhang zwischen diesem Motiv und allen von HEGEL verfochtenen Idealen, um dessen Konstruktion wir uns bemühten, ist ihm gewiß nicht bewußt gewesen; wir haben das tatsächlich vor uns liegende reiche Gedankengeflecht doch recht vergrößert, um das uns wesentlich Erscheinende herauszuheben und es zum Verständnis von HEGELS künftiger Entwicklung, sowie zu unserer Auseinandersetzung mit ihm bereitzustellen. Wir sind eigentlich überzeugt, daß jenes Motiv eine unbewußte Triebkraft in HEGEL besessen hat; Art und Herkunft eines solchen Unbewußten werden wir noch zu erörtern haben. Einstweilen ist es wohl nichts Ungewöhnliches, wenn ein junger Mensch, sei er auch ein HEGEL, ohne Helligkeit des Selbstverständnisses von einem derartigen Motiv bewegt und zu Anschauungen von innerer Einheitlichkeit geführt wird, ohne sich über die dabei obwaltenden Gründe klar zu sein.

Wir versuchen es nunmehr, die innere Freiheit des Individuums, um die es nach unserer Ansicht in diesen Berner Bruchstücken zuletzt immer geht, näher zu bestimmen: der Mensch ist frei, der als einzigen Maßstab seines Handelns sein vernünftiges Gewissen anerkennt, nur hierdurch Gottes und der Unsterblichkeit inne wird, und der mit diesem vernünftigen Aufsichselbststehen in seinem Tun und Glauben die „Beruhigung“ besitzt, ein ungebrochen kraftvolles, selbstgenügsam irdisches Leben zu führen, ohne durch ständige Selbstbekümmern um böse Anfechtungen vor Gott und dem Jenseits in Angst zu sein. — In unpsychologischer Objektivierung läßt diese Freiheit sich nicht erfassen; Begriffe wie autonome Willensbestimmung, vernünftige Selbsttätigkeit, Befolgen des Sittengesetzes oder, falls wir das naturhafte Moment herausheben, wie Ungezwungenheit, Echtheit — kurz alle Begriffe reichen nicht aus, die lediglich ein Verhalten des Menschen oder ein Verhalten zu etwas anderem, etwa dem Vernunftgesetz, bezeichnen, denn diese Freiheit ist nicht ohne ein Verhalten des Menschen zu sich selbst, ohne ein Bewußtsein über sich selbst,

eben das des Beruhigtseins. Und ebensowenig kann diese Freiheit in formaler Abstraktion zu einer vom Menschen abgelösten Freiheit überhaupt verallgemeinert werden, denn sie ist durch die Beziehung auf das Böse, den Tod, Gott an die konkrete menschliche Situation gebunden. — Das Freisein des Menschen besteht hier zwar zunächst, indem er es handelnd bewährt, aber es läßt sich das von einem Sichfreiwissen nicht nur nicht trennen, es scheint uns vielmehr, als sei der Kern dieser Freiheit ein Sichfreiwissen. Es ist freilich kein bloßes Bewußtsein des Freiseins, nur ein Wissen von der Selbständigkeit durch Vernunft, nur ein Wissen von der „Beruhigung“, sondern für HEGEL bleibt das gewiß immer geknüpft an seine Verwirklichung durch das sittliche Tun. Aber ein Bewußtsein des Freiseins ist hier doch eigentlich Ursprung und Ziel der freien Selbsttätigkeit. In den Tübinger Fragmenten trat es uns bereits entgegen, daß HEGELS Freiheitsgedanke zuletzt kein sittlicher, sondern ein religiöser war, nicht nur eine Freiheit des Glaubens, sondern vor allem eine Freiheit durch den Glauben¹. Das ist uns für diese Berner Arbeiten, wo HEGEL die praktische Vernunft mit einem „System der Beruhigung“ verbindet, noch greifbarer, obwohl er selbst strenger als früher das moralische Handeln als wahren Bereich der Freiheit hervorkehrt und das Gewicht des Gottesglaubens für die Freiheit des Menschen noch geringer geworden ist². Ein vergleichender Hinweis auf KANT hilft uns wiederum, dies zu verdeutlichen. Die Untrennbarkeit von Moralität und Religion besteht bei KANT darin, daß der Glauben sich einzig auf die praktische Vernunft gründet: die Glaubensgewißheit wird ganz von der Verwirklichung des Sittengesetzes getragen, die Religion ist nur vorhanden innerhalb des moralischen Handelns und reicht nicht weiter als dieses. Daher ist die „Beruhigung“ bei KANT nicht Beruhigung schlechthin, sondern lediglich „Beruhigung und Befestigung im Guten“ (163); sie wird nur innerhalb des nie beendigten moralischen Kampfes erfahren, sie hat nicht nur eine moralische Grundlage, sondern auch einen moralischen Zweck, sie soll das Nachlassen der sittlichen Anspannung verhüten. Bei HEGEL dagegen ist die „Beruhigung“, wie uns dünkt, eine Beruhigung schlechthin; sie erstreckt sich über das irdisch-menschliche Dasein überhaupt und verschafft ihm eine selbstgenügsame Sicherheit. Der Mensch kann sich zwar der „Beruhigung“ nur im Ausüben der Tugend bewußt werden, aber er erfährt sie als etwas, was weiter reicht und fester steht als seine sittliche Tat, was diese selbst und sein gesamtes Dasein trägt. In der Verwirklichung der moralischen Freiheit wird dem Menschen die „Beruhigung“ über sein Leben gewährt, aber den dauernden Halt,

¹ vgl. S. 22, 28, 34. ² vgl. S. 41.

den er hierdurch findet, bringt er nicht erst durch seinen jeweiligen sittlichen Vollzug hervor, er empfängt in ihm einen endgültigen Glauben, der sein Dasein von aller Gewissensangst zur Ungebrochenheit befreit. Die „Beruhigung“ ist für HEGEL, wie wir nach unseren früheren Darlegungen meinen dürfen, eine endgültige und umfassende, und dadurch zeigt sie es an, daß bei ihm ein Glauben die praktische Freiheit umschließt. Auch für HEGEL sind Moralität und Religion untrennbar, aber die Moralität liegt innerhalb der Religion, ein Glauben stützt das sittliche Tun, das freie Handeln zieht seine Kraft aus der befreienden Glaubensgewißheit der „Beruhigung“ und verstärkt diese seinerseits wieder. Auch in HEGELS Augen soll der Mensch rastlos tätig sein, innerlich und nach außen um seine Freiheit kämpfen, aber dieser Kampf wird innerhalb einer Geborgenheit ausgefochten. Der Unterschied gegen KANT besteht nicht etwa darin, daß dessen Freiheitsbegriff ein aktiv-dynamischer, der des jungen HEGEL ein kontemplativ-statischer wäre, sondern es handelt sich um einen Unterschied innerhalb der von beiden aktiv-dynamisch aufgefaßten Freiheit, sofern auch eine solche ein Bewußtsein über ihren eigenen letzten Sinn mit sich führt; bei HEGEL wird das moralische Handeln von dem Bewußtsein über den Sinn dieses Handelns getragen, bei KANT verhält es sich umgekehrt.

Es wird hier noch durchsichtiger als in Tübingen, warum HEGELS erste Arbeiten um Fragen der Religionsphilosophie kreisen: die innere Freiheit des Menschen ist der Mittelpunkt seines Denkens und, da ihm zu wahrer Freiheit die „Beruhigung“ gehört, muß ihm der letzte Ursprung dieser Freiheit in einem Glauben gelegen sein. — Wie in dem Verhältnis von Moralität und Religion bei HEGEL um der von ihm erstrebten Freiheit willen die Religion das Übergewicht hat, so ist ihm wiederum innerhalb der Religion ihr Befreiungsgehalt wichtiger als ihr Wahrheitsgehalt. Er ergreift, wie uns scheint, den praktischen Vernunftglauben weniger deshalb, weil ein solcher Glauben für den Menschen die seiner Lage entsprechende Wahrheit enthält, als darum, weil er von der christlichen Angst befreit. Darauf, daß der Glauben diesem Bedürfnis genügt, kommt es ihm an: die Religion soll „menschenfreundlich“ (164) sein. Er verlangt nach einer Gottesvorstellung und einer Todesauffassung, die dem Menschen Schutz gegen die Gewissensangst bieten, und das vor allem sucht er in dem praktischen Vernunftglauben, in dem die moralische Freiheit des Menschen als sein Vermögen zum Guten, Gott und Unsterblichkeit sich zu Gliedern eines „Systems der Beruhigung“ vereinigen. Gott steht nicht eigentlich im Brennpunkte dieses Glaubens, er ist vielmehr ein Glauben an die Tugend: „für den gefühlvollen Mann, der an

Tugend glaubt“¹, ist jedes Ausblicken nach göttlicher Hilfe verschwunden. Ein Glauben an die Tugend ist es, der hier zuletzt den Vollzug der Tugend trägt, von der Betätigung dieses Glaubens her breitet sich eine immanente Beruhigung über den Menschen in seinem irdischen Dasein.

Die Frage drängt sich nun auf, aus welcher Quelle HEGEL seinen Begriff von wahrer innerer Freiheit geschöpft haben mag. Wie die Vernunftautonomie so zeichnet er offensichtlich auch die furchtlose innere Ruhe in sein Idealbild vom antiken Menschen hinein, und so möchte man geneigt sein, zu sagen: der Freiheitsbegriff des jungen HEGEL ist seinen objektiven Bestimmungen nach Kantisch, seinem seelischen Gehalt nach antik; in ihm wird das Subjekt der idealistischen Philosophie zum Träger einer antiken Lebensgesinnung, deren Kern die männliche Ruhe eines unerschütterlichen Heroismus bildet. Und es wäre das nicht geradezu unrichtig, denn HEGEL hat damals nicht nur sicher gemeint, seinen Freiheitsgedanken in der Antike wiederzufinden, durch die Antike wird er in ihm auch bestärkt worden sein. Aber die „Beruhigung“ hat bei ihm dennoch eine andere Herkunft. Der angeführten Hauptstelle² bereits dürfen wir wohl den unausgesprochenen Gedanken entnehmen: die „Beruhigung“, die dem Kirchenchristen in Angst ohne Freiheit durch Gnade von außen zuteil wird, sie erlangt der Vernunftgläubige ohne Angst durch sich selbst. Schon HEGELS nächste Arbeit, sein „Leben Jesu“, wird den genauen Nachweis (165) ermöglichen, daß er trotz Beseitigung aller dogmatischen Voraussetzungen einen Grundstein der christlichen Lebensstellung in den praktischen Vernunftglauben einbaut: seine Auffassung von diesem als einem „System der Beruhigung“ hat ihre Quelle in der Lehre von der Sündenvergebung durch den Glauben an den Sohn Gottes, die „Beruhigung“ ist nichts anderes als eine Rechtfertigung durch den Glauben.

Das Aufzeigen dieses geschichtlichen Vorbildes für HEGELS „Beruhigung“ kann jetzt wohl nicht mehr mißverstanden werden: die „Rechtfertigung“, wie er sie offenbar im Sinne hat, tritt nur ein mit der sittlichen Selbsttätigkeit, nicht etwa durch einen Glauben ohne Werke. HEGEL verbindet KANTS praktisch-vernünftige Freiheit und den zu ihr gehörigen Glauben mit der christlichen Erlösungsgewißheit, die Freiheit der Selbstbestimmung des Einzelnen nach seinem vernünftigen Gewissen mit der christlichen Befreiung von der Last der Gewissensnot durch einen Glauben. KANT vertreibt die christliche Gewissensangst, soweit er der gänzlichen Ohnmacht des Menschen zum Guten seine Eigenkraft zum Guten entgegensetzt, aber

¹ N 63. ² N 64; vgl. S. 68/9.

er weist in seiner moralischen Festigkeit jedes Erlösungsbewußtsein zurück; jeder Mensch ist durch seine Freiheit mit Schuld beladen (166), er kann weder seine guten Werke dagegen aufrechnen noch auf irgendeinem anderen Wege entsühnt werden, er ist nie gerechtfertigt¹, und so muß gerade durch seine Freiheit, durch sein Aufsichselbststehen die Gewissensunruhe in ihm wachbleiben. Im christlichen Rechtfertigungsglauben scheint HEGEL zwar die Möglichkeit einer endgültigen Befreiung vom Druck des Gewissens aufleuchten zu sehen, aber, so wie sie in ihm gelehrt wird, erfolgt sie ohne die Freiheit der Selbsttätigkeit durch den Glauben an die Gnade eines transzendenten Gottes und darum geknüpft an die Angst des Sündenbewußtseins und der Ungewißheit des Angenommenseins². So von außen betrachtet nimmt HEGEL gewissermaßen aus KANT, bei dem zwar die Freiheit, aber keine vollständige „Beruhigung“ zu finden ist, und aus dem Christentum, das zwar an sich eine vollständige „Beruhigung“, aber nicht durch die menschliche Freiheit und darum wieder eingeschränkt durch Angst gewährt, jeweils das heraus, was seinem Freiheitsverlangen gemäß ist, und läßt das fort, was ihm zuwiderläuft. Diese äußere Zuordnung der beiden im Freiheitsgedanken des jungen HEGEL enthaltenen Momente veranlaßt uns, nun endlich zu fragen: wie hängen diese beiden Momente innerlich miteinander zusammen, — läßt es sich verstehen, warum HEGEL gerade mit KANTS moralischer Autonomie, mit der Freiheit des Aufsichselbststehens durch praktische Vernunft noch die Befreiung von der Unruhe des Gewissens gewinnen will, und enthält ein solcher Begriff von wahrer innerer Freiheit nicht eine Antinomie?

Wir haben bisher das Motiv: Befreiung von der christlichen Angst und die es erfüllende Tendenz auf „Beruhigung“ als ein Glied des Freiheitsgedankens selbst in Beschlag genommen, ohne eigentlich dazu berechtigt zu sein, denn das Wort „Beruhigung“ kommt gar nicht in Gleichsetzung mit „Freiheit“ vor. Die soeben aufgedeckte Beziehung der „Beruhigung“ zur christlichen Erlösungsgewißheit mag uns nun nachträglich ein äußeres Recht dazu geben, da HEGEL später den christlichen Gedanken der „Versöhnung“ (167) als den „Grundsatz der geistigen Freiheit“ bezeichnet hat. Freilich bedeutet die „Beruhigung“ jetzt noch keine Versöhnung des Menschen mit der äußeren Wirklichkeit, sondern nur die Versöhnung des Menschen mit sich selbst in seinem Innern, aber wir dürfen doch schon in dieser frühen Verknüpfung von KANTS Vernunftautonomie mit der „Beruhigung“ einen allerersten Vorläufer erblicken zu HEGELS späterer Auffassung von wahrer Freiheit als der unbeschränkten Freiheit der

¹ vgl. S. 70.

² vgl. N 56.

vollständigen Versöhnung, die nur durch seine Selbsttätigkeit für den Menschen vorhanden ist. Und wir besäßen damit eine gewisse Bestätigung, zunächst daß die „Beruhigung“ einen Bestandteil gerade des Freiheitsgedankens, nicht nur des umfassenderen Vernunftglaubens bildet, und ferner daß HEGEL, wie wir bisher mehr vermuteten, eine vollkommene Beruhigung¹ und mit ihr eine restlose innere Freiheit des Individuums erstrebt. Aber dieser Hinweis ist angesichts der allzu großen Kluft, die diese ersten Arbeiten vom künftigen System scheidet, vielleicht zu gewagt, und außerdem trägt er nichts zum Verständnis bei, denn eben dies ist uns undurchsichtig, warum für HEGEL restlose Freiheit erst dort erworben wird, wo die sittliche Autonomie zugleich die Befreiung von der Unruhe des Gewissens mit sich führt. — In Tübingen hatten wir das die verschiedenen Freiheitsideale Zusammenschließende in der Tendenz auf Zufriedenheit und Freude, auf den „Geist der Frohheit, des Wohlseins“ (168), gefunden, sie ist uns obzwar nicht mehr so betont in den Berner Bruchstücken wieder begegnet². Wir dürfen das hier erst in seiner durchgängigen Wirksamkeit ermittelte Motiv der Befreiung von der christlichen Angst auch als das Hauptmotiv bereits für diese Tübinger Tendenz ansetzen. Die „Beruhigung“ ist zwar mehr auf den Gegensatz zur christlichen Angst zugespitzt, und die Tendenz auf „Wohlsein“, zumal die auf „Freude“ birgt anderes noch in sich und hat ganz andere geschichtliche Quellen, sie drückt das damals von HEGEL stärker vertretene Ideal einer allseitig freien und reinen unmittelbaren Menschlichkeit aus, das jetzt zugunsten einer strengeren Moralität zurückgewichen ist. Aber das Eigentümliche schon dieser Tübinger Tendenz lag doch darin, daß HEGEL auch sie vor allem in einen Gegensatz zur christlichen Innerlichkeit brachte: zum „ewig ängstlich“-Sein, zur „ewigen Skrupulosität“³. Für die Tübinger Fragmente hatten wir fragen müssen, ob der Freiheitsgedanke und das Ziel eines frohen „sorgenfreien“ Daseins zwei auseinander nicht ableitbare und nur äußerlich zusammengefügte Ideale darstellten, ob also HEGELS Auffassung von der Freiheit durch sein sonstiges Lebensideal entscheidend bestimmt und nicht aus sich selbst heraus verständlich sei. Dementsprechend fragen wir jetzt: Will HEGEL, einerseits die Freiheit der Autonomie und daneben, aus anderen Gründen, die Befreiung von unablässiger Gewissensbekümmerng? warum dünkt ihm das freie innere Aufsichselbststehen des Einzelnen erst dann gesichert, wenn er hierbei der „Beruhigung“ teilhaftig wird? — Eine Beantwortung dieser Frage würde uns vielleicht einer letzten Lösung aller unserer Fragen für das Ganze von „Volksreligion und

¹ vgl. S. 70, 97.² vgl. S. 53ff.³ vgl. S. 22.

Christentum“ entgegenführen, da trotz mancher Wandlungen das Grundmotiv das gleiche geblieben ist.

Der Gedanke liegt nahe, daß HEGEL in seinem Kampf gegen die christliche Angst am meisten den Pietismus hat treffen wollen. Die christliche Seelenverfassung, die er schildert, ist gewiß die hervorstechende Eigenart des Pietismus, auch KANT hat es vorzugsweise auf ihn abgesehen, wo er sich gegen die christliche Angst wendet (169). Nichts deutet aber darauf hin, daß HEGEL persönlich während der Gymnasialzeit im Elternhause und auf dem Tübinger Stift den Einflüssen des Pietismus ausgesetzt gewesen sei, wenn er auch dessen Wirkungen auf andere gelegentlich mit eigenen Augen bemerkt haben mag (170). Daß seine Angriffe nicht nur auf den Pietismus, sondern auf die christliche Innerlichkeit überhaupt zielen, belegt uns überdies eine ein reichliches Jahr spätere Äußerung (171) HEGELS, die wir wohl schon heranziehen können: er erblickt im Pietismus nichts ursprünglich Neues, sondern nur die folgerechte äußerste Steigerung zunächst des Luthertums, dann des kirchlichen Christentums schlechthin, und auch dort kehrt er sich wiederum dagegen, daß die „Beruhigung“ ohne Freiheit in Angst und ebenso offensichtlich dagegen, daß zwar „einige Beruhigung“, aber keine vollständige erlangt wird. — Auch daß HEGEL unabhängig vom Pietismus damals von Gewissenserschütterungen, von innerer Verdüsterung und Todesangst ergriffen worden sei, ist nach allen überlieferten Zeugnissen recht unwahrscheinlich (172). Aus unseren Berner Arbeiten wird sich alsbald noch eine weitere Stütze für die Annahme darbieten, daß HEGEL die Gewissensangst bekämpft, ohne selbst je unter ihr gelitten zu haben.

Es scheint nun doch jedenfalls, als sei das Motiv Befreiung von der christlichen Angst lediglich durch die geschichtliche Gegebenheit der christlichen Kirchen bedingt, sodaß in HEGEL, falls diese nicht vorhanden wären, der Gedanke gar nicht auftauchen könnte, eine „Beruhigung“ mit der Vernunftautonomie zu verknüpfen. Zum positiven Gehalt dieser inneren Freiheit stünde dann die Befreiung von der christlichen Angst in einem äußerlich zufälligen Verhältnis, wie überhaupt eine bestimmte positive Freiheit nicht immer einen immanent notwendigen Zusammenhang zu den mannigfaltigen um ihretwillen erstrebten negativen Richtungen der Freiheit, den „Befreiungen von“, zu besitzen scheint. Ein Mensch kann ja zunächst aus subjektiv willkürlichen Gründen von vielem frei sein wollen, ohne daß es ihm dabei um eine Freiheit im positiven Sinne zu tun ist, und wenn er eine bestimmte positive Freiheit gewinnen will, dann hängt es anscheinend vor allem von den Zufälligkeiten seiner Person und denen der ihn umgebenden äußeren Welt ab, was er zumeist als Grenze und

Bedrohung seiner Freiheit erfährt. Daß die Vernunftautonomie die Befreiung vom sinnlichen Antrieb erfordert, ist freilich nicht zufällig, denn dieser gehört zu den stets gleichen Bestimmtheiten der menschlichen Natur, am Gegensatz zu ihm entzündet sich KANTS moralische Freiheit, er ist ihre innere Voraussetzung. Aber daß die Vernunftfreiheit ihren Feind etwa gerade im überlieferten Kirchenglauben oder im Gewissenszwang des Staates hat, ist für ihren positiven Gehalt ganz äußerlich, und das scheint fast ebenso für die von HEGEL bekämpfte Gewissensangst zu gelten. Wenn er in ihr den mächtigsten Widersacher der freien Selbstbestimmung erblickt, so beruhte das dann auf psychologischen Besonderheiten seines Charakters und auf seiner zufälligen geschichtlichen Umwelt; die „Beruhigung“ wäre, wie früher „Freude“ und „Wohlsein“, ein zufälliger Stimmungsgehalt seiner individuellen Auffassung von menschlicher Freiheit. Oder verbirgt sich dahinter eine Problematik, die immer und unausweichlich entsteht, wenn der Mensch seine Freiheit durch inneres Aufsichselbststehen sucht? Läßt sich das Motiv Befreiung von der Gewissensangst, diese negative Freiheit, aus der positiven Freiheit des Aufsichselbststehens immanent herleiten, ohne auf ein von außen Gegebenes zurückzugreifen? Warum ist in HEGELS Augen nicht gerade derjenige frei, der allein der Stimme seines Gewissens folgt und sich dabei in der Unruhe einer ständigen Selbstbekümmernng verzehrt? — Bisher wurde uns HEGELS Verflechtung einander widerstreitender Ideale durch ihren Zusammenhang in einem Grundmotiv seines Freiheitsgedankens durchsichtig, dieses Motiv selbst aber ist uns im Unterschied zu der anderen Grundbestimmung der Freiheit¹ noch undurchsichtig, wir haben nur sein tatsächliches Vorhandensein hingenommen. Wir hätten nunmehr zu versuchen, ob dieses Motiv selbst sich in seiner Beziehung zur menschlichen Freiheit aus unserem eigenen Bewußtsein erhellen läßt.

Wir entledigen uns dieser Aufgabe nicht, sondern begnügen uns mit einer knappen Andeutung. Unser Ausgangspunkt muß die andere Grundbestimmung des HEGELSchen Freiheitsgedankens sein, das Aufsichselbststehen des Einzelnen nach der Vernunft, denn in sie ist derjenige allgemeine Sinn von Freiheit eingeschlossen, der zunächst allein für uns maßgebend sein kann: der Mensch ist frei, der sein Selbst durch sich selbst gewinnt. Von ihrer besonderen Form, der Verbindung mit der Vernunft, in der diese Freiheit bei HEGEL auftritt, sehen wir jetzt ab. Es ist dann in ihr ein Doppeltes enthalten: ein Gehalt der Freiheit, der in der Entfaltung und Sicherung des Selbsts besteht, und eine Weise der Freiheit, die darin liegt, daß das

¹ vgl. S. 49.

Selbst diesen Gehalt einzig durch sich selbst erwirbt, daß das Selbst ganz aus sich heraus sein Selbst ergreift. Wir fragen nun, welche Angst es sein kann, von der befreit der Mensch in diesem Sinne frei wäre. Eine Angst, von der der Mensch um seiner Freiheit willen befreit sein will, muß gegen etwas gerichtet sein, was diese Freiheit zu vernichten droht. Es kann das keine im Vitalen wurzelnde Angst sein, überhaupt keine Angst vor irgendwelchen äußeren Mächten, sei es der Welt, sei es vor dem Tod und vor Gott. Daß ein Mensch etwa aus Angst vor Gott und dem Jenseits es nicht mehr wagt, sich auf sich selbst zu stellen, geht uns nichts an, denn dann gibt er eben seine Freiheit preis, er will dann von einer Angst befreit sein, aber nicht um seiner Freiheit willen. Wenn der Mensch sein Selbst durch sich selbst bewahren will, wie es unsere Voraussetzung ist, so kann ihn diese Angst nicht davon abschrecken. Die Angst, die wir suchen, muß eine Angst vor etwas sein, was es dem Menschen unmöglich machen könnte, auf diese Weise frei sein zu wollen. Sie muß eine Angst davor sein, daß der Mensch, der er selbst durch sich selbst sein will, sein Selbst hierbei nicht nur nicht sichert, sondern im Gegenteil gefährdet. Es wäre das eine Angst vor der Freiheit selber, die Angst davor, daß die Freiheit ihr Ziel, die Erhaltung des Selbsts, nicht nur nicht erreicht, sondern diesem Ziel gerade im Wege steht. Solche Angst erwacht, sofern der Mensch durch seine Freiheit sich schuldig geworden weiß, sofern er seiner Freiheit das Böse zurechnet. — Diese Zweischneidigkeit trägt jede Freiheit in sich, in der der Einzelne er selbst durch sich selbst sein will, obwohl ihre Problematik keine für alle Zeiten und Völker gültige ist, sondern eine geschichtliche Herkunft hat. Beides ist miteinander in die menschliche Geschichte eingetreten, sowohl die Freiheit im Sinne des inneren Aufsichselbststehens des Individuums wie ihre Beziehung zur Schuld und zum Bösen, und darum ist überall, wo Freiheit in diesem Sinne erstrebt wird, auch ihre Problematik unabweislich gesetzt. Seit den jüdischen Propheten und dem Christentum gibt es ein Bewußtsein der Einzelseele von sich in ihrer Einmaligkeit und ihres absoluten Wertes und damit einerseits einen Willen zur Freiheit in unserem Sinne, und andererseits ist seitdem die Schuld ganz zur eigenen Tat des Individuums geworden, sie ist nicht wie in der Antike ein Verhängnis des Schicksals, und trotz mancher metaphysischer Objektivierungen des Bösen ist das Böse vor allem in das Innere des Individuums verlegt, in dessen Freiheit hat es seinen Ursprung. Mit dem Bewußtsein des einmaligen und auf sich angewiesenen Selbsts ist angesichts des Todes der stärkste Antrieb da, das Selbst zur Entfaltung zu bringen. Der nächste offenstehende Weg

ist der, es durch eigene Freiheit zu tun, das Selbst ganz aus eigener Macht zu ergreifen. Zugleich aber ist das der Weg, in Schuld zu geraten, Böses zu begehen; durch seine Freiheit entscheidet der sterbliche Mensch sich für immer, er ist in seiner Situation gezwungen, sich auf Transzendenz, auf die Ewigkeit zu beziehen, Gott kann ihm hierin gegenwärtig werden, er stürzt durch seine Freiheit in ihrer Beziehung auf Transzendenz sein Selbst in die größte Gefahr. Das Verlangen des Menschen nach Freiheit ist daher nicht eindeutig in dem Sinne, wie wir ihn bisher voraussetzten, sondern es befindet sich in einer ursprünglichen Spannung. Aus ihr brechen zwei polare Richtungen des Freiheitswillens hervor, die in ihrer Gespaltenheit einen Hauptteil der psychologisch zutage tretenden Freiheitsproblematik ausmachen: das Selbst zu gewinnen durch sich selbst, durch restloses Aufsichselbststellen — das Selbst zu gewinnen, aber nicht durch restloses Aufsichselbststellen, sondern indem das Selbst sich auf einen ihm äußeren und dennoch es tragenden Halt stellt. Beide Richtungen gehen auf Freiheit, sofern unter dieser nur das Entfalten des Selbst verstanden wird, aber nur die eine auf Freiheit durch Freiheit. Die andere, Freiheit zu wollen jedoch nicht durch Freiheit, kann auf mannigfachen Wegen ihre Erfüllung suchen, von denen wir einige nennen: im Verhältnis zu Gott vom demütigen Vertrauen auf seine Gnade bis zum mystischen Sicheinwissen mit ihm; im Verhältnis zu einzelnen Menschen und Menschengruppen, indem das Selbst sein wahres Wesen mit dem anderen Menschen, mit einer sozialen Ordnung, mit einer kirchlichen, einer nationalen Gemeinschaft identifiziert; ferner durch Handeln nach Regeln, die als allgemeingültig angesehen werden und dadurch der letzten Verantwortung entheben, seien es solche der zeitlosen Vernunft oder irgendeiner Tradition; auch etwa, indem der Mensch sich für sein Tun auf eine nicht in seine Hand gegebene Schicksalsnotwendigkeit beruft und sein Selbst diesem Schicksal gleichsetzt. Daß in diesen Formen ein Mensch gerade frei zu werden glaubt, macht uns jene Polarität verständlich. Ihre Problematik ist nicht die einer Antinomie, deren beide Glieder sich als unvollständige Teile eines Ganzen denken ließen, sondern die einer Polarität, bei der jede Richtung die entgegengesetzte in sich enthält, selbst das Ganze und in sich antinomisch ist. Es ist daher weder eine Synthese möglich: es gibt kein Bewahren des Selbsts durch sich selbst, das nicht zugleich Selbstbedrohung wäre, — noch kann jede Richtung in sich zur Ruhe kommen: wer sich ganz auf sich selbst zu stellen strebt, wird durch die Angst der Schuld immer wieder dazu getrieben, auf diese Freiheit zu verzichten, und wer seine Freiheit im Anvertrauen und Einordnen zu finden

meint, wird das Bewußtsein, zuletzt doch auf sich angewiesen zu sein, und damit die Angst nicht los. — In der psychologisch erfahrenen Freiheitsproblematik ist diese Problematik gewöhnlich mit anderen verschlungen: mit derjenigen, die auf dem Verhältnis von Ich und Welt beruht und formal als die von Freiheit und Grenze zu bezeichnen ist, und mit derjenigen, die aus Gegensätzen innerhalb des Selbst entspringt, aus der Spannung zwischen dem wahren eigentlichen Selbst und einem Zufälligen, Fremden im Selbst, das dennoch ihm angehört. Jene ursprüngliche Polarität der Freiheit erweist sich, wie uns scheint, unter ihnen am mächtigsten; sie können sich zu gemeinsamen Lösungsversuchen vereinigen, aber auch miteinander kämpfen oder sich kreuzen. Hierauf wäre etwa das vielfache Schillern des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit zurückzuführen; hierin gründet es auch, daß hinsichtlich der Freiheitsproblematik das Verhältnis des Individuums zu seiner menschlichen Umwelt nicht eindeutig ist: diese tritt dem Einzelnen nicht ausschließlich als Widerstand entgegen, sie kann sich ihm ebenso als Schutz seiner Freiheit darbieten, sofern er in ihr eine Identität mit sich aufzufinden vermag und den anderen Weg zur Freiheit, das Wagnis des Aufsichselbststehens, nicht unternehmen will. — Unser kurzer Hinweis hat sich innerhalb einer psychologisch zugänglichen Oberflächenschicht bewegt. Es liegt gänzlich außerhalb seines Ermessens, etwas über den Sinn jener Polarität, über wahre menschliche Freiheit zu behaupten. Nur eine aus persönlicher Entscheidung vollzogene metaphysische Aussage vermag dies zu deuten, daß der Mensch ein sich selbst Gegebenes ist und doch zugleich nur ist, indem er sich selbst schafft, und daß dazwischen die Schuld und das Böse stehen.

Es erschien uns nötig, soweit abzuschweifen, um die eigentümliche Fassung zu verstehen, die der junge HEGEL seinem Freiheitsgedanken gibt: ihm liegt, wie uns dünkt, die Problematik jener ursprünglichen Polarität der Freiheit verborgen, ohne klare Bewußtheit, zugrunde. Im Vergleich damit verblaßt die philosophische Bedeutung alles dessen, was an Einzelheiten in den Bruchstücken enthalten ist. HEGELS Begriff von wahrer innerer Freiheit drückt jene Polarität selbst aus, und zwar als überwundene Polarität, als Synthese. HEGEL begehrt Entfaltung und Sicherung des Selbsts durch sich selbst, ohne daß es sich selbst dadurch gefährdet. Das steckt hinter seinem Kampf gegen die christliche Angst und seinem Verlangen, daß die Vernunftautonomie eine immanente „Beruhigung“ gewähre. Indem er sich gegen übermäßige Gewissensbekümmernung wendet, greift er den wahren Feind seines Ideals einer selbstsicheren menschlichen Freiheit an, der im Innern des Menschen, in seiner Freiheit selber, sich da

erhebt, wo der Mensch „mit niemand mehr zu schaffen hat, als mit sich“¹. — Eine Synthese aber, wie HEGEL sie herstellen will, ist nach unserer Behauptung unmöglich; wenn HEGEL glaubt, sie erreichen zu können, dann muß die Polarität bei ihm verdeckt sein. Den die Polarität begründenden Momenten entsprechend gibt es hierzu drei Wege: die Freiheit des inneren Aufsichselbststehens abzuschwächen, — das Gewicht des Bösen und der Schuld zu verringern, — die Beziehung auf Transzendenz angesichts des Todes zu beseitigen. Alle drei Wege hat HEGEL beschritten, den ersten kaum wahrnehmbar, die beiden anderen deutlicher.

Wie schon bei KANT so ist bei HEGEL in der sittlichen Autonomie das Aufsichselbststehen des Einzelnen nicht bis zum äußersten gesteigert. Die „allgemeine Menschenvernunft“² begründet das Sittengesetz, ihm zu folgen ist darum kein Wagnis des individuellen Gewissens; die Allgemeingültigkeit des Ethischen, mag sie auch nur formal bestimmbar sein, verleiht dem Einzelnen schon eine gewisse Geborgenheit, indem sie ihm für seine sittliche Entscheidung eine objektive Richtschnur gibt. Und eine weitere Zurückdrängung des inneren Angewiesenseins auf sich selbst stellt sich in HEGELS Idealgestalt dar, in dem „freien Republikaner“, der seine „Pflicht“ im „Geiste seines Volks“ tut³. Das Überindividuelle einer irdischen Gemeinschaft trägt hier die Selbstbestimmung des Einzelnen, das Erfahrungsvorbild der im „Geiste“ dieser Gemeinschaft ausgeübten Tugenden nimmt ihm eine letzte Verantwortung für sein Handeln ab. — Wenn auch, wie früher bemerkt⁴, der „freie Republikaner“ als eigenes Zukunftsideal bald wieder vor HEGELS Augen verschwindet, wir dürfen ihn als eine leise Vorahnung der späteren Verschmelzung von „subjektiver“ und „substantieller“ Freiheit (173) betrachten und hier an der Wiege ihres Auftauchens ihren Zusammenhang mit einer ursprünglichen Problematik der menschlichen Freiheit vermuten.

Vom Bösen und von der Schuld ist nur an ganz wenigen Stellen der Bruchstücke die Rede, schon das möchte angesichts der sonstigen Anlehnungen an KANTS Religionsschrift kennzeichnend sein. Zwar erklärt HEGEL sich dort, wo er eine Begriffsbestimmung der „praktischen Freiheit“ vornimmt⁵, für die Zurechnung der Schuld, aber er faßt dann sogleich die „praktische Freiheit“ lediglich als das Vermögen zum Guten auf, so daß der Schluß naheliegt, ihm bedeute das Böse nur etwas Negatives, nur ein Unterlassen des Guten. Der Mensch ist in seinen Augen ja von Natur gut⁶, und so verwirft er nicht allein das christliche Erbsündendogma, er erkennt anscheinend nicht einmal

¹ vgl. S. 67.

² vgl. S. 49.

³ vgl. S. 63, 79.

⁴ vgl. S. 80.

⁵ N 63, 64.

⁶ vgl. S. 47, 51.

an, daß der Mensch sich in seinem Leben notwendig mit Schuld belade. Wo Menschen verdorben sind, stammt das weniger aus ihrem eigenen Innern, es ist vielmehr eine Wirkung äußerer Ursachen, insbesondere der sich den unmoralischen Kirchenglauben zunutze machenden Regierungen (174). Sofern der Mensch schuldig wird, hat das keinen Bezug auf sein ganzes Leben, die Schuld bleibt etwas Begrenztes, sie besteht nur „in einzelnen Fällen“ (175). Gewiß richtet HEGEL sich mit moralischer Empörung dagegen, daß in der christlichen Kirche die Dogmen „Laster und böse Neigungen rechtfertigen“¹ und den Menschen durch den seligmachenden Glauben „wegen fremden Verdienstes ihre Schuld erlassen“ wird², aber er ist offenbar nicht nur überzeugt, daß der Mensch durch gute Handlungen seine Schuld völlig wettmachen kann, gelegentlich scheint er unter Berufung auf die „Ideen der Zeit“ eine Sühne überhaupt nicht für erforderlich zu halten³. Und dort, wo er selbst einmal den Ursprung des Bösen in der Freiheit des Menschen betont, wo er sich gegen das „Bewußtsein seines Unvermögens“ wendet, „das alles anderswoher — das Böse selbst zum Teil, erwartet“⁴, da kehrt er sich zugleich gegen Demut und Ängstlichkeit: es erklingt, wie uns dünkt, weniger das moralische Pathos, das sich dagegen wehrt, das Böse auf eine äußere Macht abzuschieben, sondern das Pathos der Freiheit über-tönt den Gedanken an das, wozu diese Freiheit fähig ist; sein Stolz auf die Selbstmacht des Menschen läßt HEGEL im Bösen mehr die Freiheit als das Böse gewahren, das Böse wird leicht genommen. — Aus dieser Ansicht von der Schuld und vom Bösen möchte man es bereits herauslesen, daß HEGEL die christliche Innerlichkeit bekämpft, ohne persönlich unter ihrem Banne gestanden zu haben. Wie fremd ihm das christliche Sündenbewußtsein geblieben ist, zeigt sich deutlicher noch daran, daß er den Angriff auf die Lehren von der Erbsünde und der göttlichen Gnade mit den Mitteln der Verstandesaufklärung durchführt. Er meint, daß die Kirche das Dogma von der Erbsünde ausgeheckt habe, um die Lehre von der Versöhnung verteidigen zu können (176); er sieht sonach die christliche Innerlichkeit als ein künstliches Erzeugnis der Dogmen an, die die Kirche aus weltlichem Machtstreben den Menschen eingetrichtert hat, und sucht der christlichen Innerlichkeit den Boden zu entziehen, indem er sie aus solchen äußeren Ursachen herleitet. HEGEL, denkt nicht daran, im menschlichen Dasein etwa unaufhebbar vorhandene seelische Erfahrungen aufzuspüren, aus denen die Dogmen verständlich zu machen wären, sondern er betrachtet die christliche Innerlichkeit von außen als ein zufällig ins Dasein Hineingetragenes.

¹ vgl. S. 48.² vgl. S. 46.³ vgl. S. 89.⁴ N 71.

Wenn HEGEL den Ursprung des Bösen in der menschlichen Freiheit immerhin zugibt und er trotzdem keine Gewissensangst aufkommen läßt, keiner Selbstbedrohung des Menschen durch seine Freiheit inne wird, so gelingt ihm das schließlich dadurch, daß er den Menschen, der sich schuldig weiß, nicht Gott und Ewigkeit gegenüberstellt. Wir haben es uns früher zu verdeutlichen versucht, wie sehr HEGEL, ohnehin bemüht ist, den Menschen von Sorge um das Jenseits abzulenkten¹. Zwar scheint er gelegentlich nicht allein die Erwartung der Belohnungen, sondern auch die der Strafen im Jenseits für berechtigt zu halten², aber für gewöhnlich bringt er den Menschen nur, insofern er gut ist, in Beziehung zu Gott und Ewigkeit³. Aus der christlichen Lehre, daß der zur Moralität unfähige Mensch von der Gerechtigkeit Gottes nichts als Strafe zu gewärtigen habe und darum der Gnade bedürfe, zieht er lediglich den Schluß, daß der gute Mensch Glückseligkeit verdiene, und schweigt darüber, wessen sich der schuldige versehen müsse⁴. Den tugendhaften Menschen setzt HEGEL mit dem Postulat der Unsterblichkeit durch seine Freiheit in ein inneres Verhältnis zum Tod, doch hierin fällt bei ihm die Beziehung auf ein Transzendentes weg. Gegen die christliche Vorstellung von ewiger Verdammnis spielt er wohl die Ungewißheit dessen aus, was nach dem Tode geschehen mag⁵. Aber er selbst stellt, indem er mit dem Postulat der Unsterblichkeit einen Rechtsanspruch auf Glückseligkeit verbindet, eine eindeutige Kontinuität mit dem irdischen Dasein her, das Jenseits hat wenig mehr von einem ganz unbekanntem Anderen an sich (177). An der Stelle, wo HEGEL den Tod erwähnt, ohne den Menschen durch das praktische Postulat vor ihm zu sichern, da läßt er den Menschen den Tod wie etwas Äußeres durch Schicksalsheroismus ertragen⁶ und nimmt noch dazu jeden Stachel eines Hinweises auf Transzendenz fort: der Tod ist nur ein Glied in der allgemeinen Abhängigkeit des Menschen von der äußeren Natur und hierin wiederum nichts qualitativ Eigentümliches, sondern ein nur quantitativ Abgehobenes, er gehört zu den „größeren Wirkungen“ der Natur im Unterschied zu ihren „geringeren Übeln“⁷. — Daß HEGEL die christliche Vorstellung von der Transzendenz Gottes selbstverständlich ausmerzen will, haben wir erörtert⁸. Er beseitigt freilich die Transzendenz Gottes nur insoweit, als er an Stelle einer völligen Verschiedenheit von Mensch und Gott ihre Verwandtschaft setzt⁹, und behauptet noch keine ontologische Immanenz, die einen Pantheismus begründete. Um so entschiedener vertritt er die vollständige

¹ vgl. S. 73f.² vgl. S. 73.³ N 34, 65, 70.⁴ N 63.⁵ N 56.⁶ vgl. S. 74.⁷ N 46.⁸ vgl. S. 77.⁹ vgl. S. 41.

Immanenz der Vernunftkenntnis¹; nicht allein in dem Sinne, daß er alles zurückweist, was sich nicht durch Vernunft einsehen läßt, sondern ihm kommt es darauf an, daß nach ihrem ganzen Umfang die „Auflösung der für den Menschen wichtigen Fragen“ ihr „Prinzip in der Vernunft selbst“ hat und so der „Schlußstein des ganzen Systems seiner Beruhigung“ gesetzt wird². Und hierzu möchten wir eine Vermutung äußern: wenn HEGEL im Gegensatz zu KANT die Vernunft für ausreichend erklärt, um eine „Beruhigung“ zu verschaffen, wie sie im christlichen Glauben an ein Transzendentes erfahren wird, dann betont er hier das Prinzip der Immanenz der Vernunft vielleicht nicht nur im Bewußtsein einer Freiheit, die sich in ihrer Unabhängigkeit uneingeschränkt bejahen und darum auf alles Transzendente verzichten kann, sondern es treibt ihn verborgen auch ein Bewußtsein von einer Freiheit, die durch Beziehung auf Transzendenz zur Quelle der Beunruhigung wird.

Zu Beginn dieses Abschnitts vermerkten wir mittels äußeren Vergleichs einige Abweichungen HEGELS von KANT, die wir als seine enthusiastisch-naturhafte Auffassung von der moralischen Freiheit zusammenfaßten. Wie wir nunmehr erkennen, vermag HEGEL diese Auffassung aufrechtzuerhalten, weil der Gedanke an die Schuld bei ihm in den Hintergrund gedrängt ist. Weil ihm in der menschlichen Freiheit der Ursprung des Bösen nicht stets gegenwärtig ist, darum kann er Liebe zum Sittengesetz „aus freier Wahl“ fordern und den „Selbstzwang“ bei KANT übersehen³, darum bergen Gott und Unsterblichkeit keine Gefahr für den Menschen, so daß HEGEL ihre theoretische Ungewißheit als Postulate nicht nachdrücklich hervorzuheben braucht⁴, darum kann er meinen, daß auch für die sinnliche Natur des Menschen keine Schranke vor der Idee der göttlichen Heiligkeit aufgerichtet sei⁵, darum kann er einen Rechtsanspruch des Menschen auf Glückseligkeit durch seine guten Taten verfechten (178). — Diese Unterschiede von KANT, die uns zuvor geringfügig erscheinen mußten und die wir ohne Einblick in ihre Ursache nur feststellen konnten, sind uns jetzt begrifflich geworden. Sie sind im Mittelpunkt des HEGELschen Freiheitsgedankens begründet: sie sind alle Stufen des Weges, der von der praktisch-vernünftigen Freiheit zum Ziel der „Beruhigung“ hinleitet. Wir nehmen nicht an, daß HEGEL mit voller Absicht durch jene Anschauungen sich von KANT getrennt und das Böse beiseitegeschoben habe. Vielmehr ist, wie uns dünkt, die Befreiung von der christlichen Angst das bewegende Moment gewesen, das ihm den Gedanken an das Böse

¹ vgl. S. 44.

² N 64.

³ vgl. S. 39, 52.

⁴ vgl. S. 40.

⁵ vgl. S. 41.

hat zurücktreten lassen und ihn unversehens zu jenen gelegentlichen Abweichungen von KANT geführt hat.

Nun scheinen die Ansichten des jungen HEGEL zuletzt doch einen geschlossenen Kreis darzustellen, unser Versuch eines zugleich auf Kritik gerichteten Verstehens wäre damit gescheitert. Es ist gleichviel, ob wir sagen: weil HEGEL die „Beruhigung“ begehrt, darum vernachlässigt er die Schuld — oder: weil er von dem ursprünglich Guten der menschlichen Natur überzeugt ist, darum erblickt er in der Freiheit nichts Zwiespältiges und Bedrohliches, darum kann er das innere Aufsichselbststehen als den Weg zur gefahrlosen Gewinnung des Selbsts, die „Beruhigung“ für gesichert ansehen. Betrachtet man HEGELS Anschauungen so von seiten ihres sachlichen Gehalts, dann scheint das „System der Beruhigung“ in sich widerspruchlos zu sein: seine Auffassung vom vernünftigen Wesen des Menschen und seiner geringen Fähigkeit zum Bösen, vom Tode und von Gott liefern HEGEL den Rechtsgrund, um die bange Unruhe des Gewissens abzutun. Aber es besteht ein psychologischer Widerspruch. Denn es wird dann unverständlich, warum HEGEL doch offenbar soviel an der „Beruhigung“ gelegen ist. Er betont es, daß die praktische Vernunft ein „System der Beruhigung“ begründet, aber es wird gar kein Anlaß zur Beunruhigung sichtbar; auch bei dem fragmentarischen Charakter des Überlieferten müßte er noch hervortreten. Mit dem Wort „Beruhigung“ ist der geschlossene Kreis durchbrochen, es setzt ein außerhalb seiner Liegendes voraus, das von HEGEL nicht bewältigt ist: die Berechtigung der Gewissensunruhe, die Macht des Bösen im Menschen, seine Selbstbedrohung durch seine Freiheit. Die oben angedeutete ursprüngliche Problematik der menschlichen Freiheit wirft aus dem Verborgenen ihren Schatten über die jugendlich helle Selbstsicherheit des HEGELSchen Freiheitsgedankens. — Wir dürfen es daher vielleicht wagen, eine Alternative für HEGELS künftigen Gang aufzustellen: wenn er der verhüllten Antinomie seines gegenwärtigen Standpunkts inne wird, dann kann er entweder an der Freiheit des Einzelnen festhalten, die es erfordert, daß er ganz auf sich selbst stehe, und muß die Gewissensunruhe in Kauf nehmen — oder er kann vor allem die Freiheit erstreben, die in der versöhnenden „Beruhigung“ besteht, und muß die Freiheit des auf sich allein Angewiesenseins preisgeben. — Ein Ergebnis künftiger Untersuchungen sei vorweggenommen: in HEGELS Entwicklung hat das Verlangen nach „Beruhigung“ die Oberhand behalten. Die Erkenntnis, daß die Kantische Freiheit zu keiner endgültigen „Beruhigung“ verhelfen kann, hat ihn vor allem zur Abkehr von KANT bewogen. Das Ziel, die Befreiung von der Gewissensangst

zu sichern, hat als mächtiger Antrieb unter denen gewirkt, die HEGEL, zu einer neuen Ansicht von der Sittlichkeit und Freiheit des Individuums, zu seiner Auffassung von der Schuld und vom Bösen, zu seinem Begriff vom Göttlichen und schließlich zur Ausbildung seiner Metaphysik geführt haben. Darum ist den frühen Bruchstücken, die bisher den Gegenstand unserer Forschung abgegeben haben, trotz ihres geringen Umfangs ein Gewicht zuzumessen, das durch unsere Deutung herauszuheben wir bemüht gewesen sind.

Anmerkungen.

WW. = HEGELS Werke, hrsg. von MICHELET u. a.

Ww. = HEGELS Werke, hrsg. von G. LASSON.

N. = HEGELS theologische Jugendschriften, hrsg. von NOHL.

Beiträge zur HEGEL-Forschung von G. LASSON, 2. Heft, 1910 (Briefe an N. ENDEL).

KANTS Werke: Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften.

SCHELLINGS Briefe: Aus SCHELLINGS Leben in Briefen, 3 Bde.

HÖLDERLINS Briefe: Sämtl. Werke, hrsg. von ZINKERNAGEL, Bd. IV.

Literatur zum ersten Teil.

BETZENDÖRFER: HÖLDERLINS Studienjahre im Tübinger Stift, 1922.

D. = DILTHEY: Die Jugendgeschichte HEGELS, Ges. Schr. IV, 1921.

HAYM: HEGEL und seine Zeit, 1857.

KLAIBER: HÖLDERLIN, HEGEL und SCHELLING in ihren schwäbischen Jugendjahren, 1877.

Ros. = ROSENKRANZ: HEGELS Leben, 1844.

R. (I u. II) = ROSENZWEIG: HEGEL und der Staat, 2 Bde., 1920.

1 (S. 2). Vgl. DRIESCH: Das Problem der Freiheit, 1917.

2 (S. 7). (Keine Freiheit bei Hegel) erwähnt seien nur: SCHELLING: Sämtl. Werke X, S. 159, 160, 212. HAYM: a. a. O., S. 143, 200, 208, 256, 260, 273, 355, 365ff., 370, 374ff., 381, 398, 412, 446ff. STAHL: Philos. d. Rechts, 2. A. 1847; I, 428, 430, 432, 448, 453ff., 467, 470, 474ff., vgl. R. II, S. 192, 195, 259. Die liberalen Junghegelianer (Bauer u. Strauß) s. R. II, 193, 195. Die „historische Schule“: s. ROTHACKER: Einl. in die Geisteswissenschaften, S. 14ff. DILTHEY: a. a. O., S. 278 (objektiver Idealismus und Idealismus der Freiheit unvereinbar), 219, 237 — dagegen HEGELS Freiheitsbegriff anerkannt 248. TROELTSCH: Über den Begriff einer historischen Dialektik (Histor. Zeitschr. 3, 23, 3), S. 422 ff. CASSIRER: Erkenntnisproblem III, S. 369, 372, 377; derselbe: Freiheit und Form 1916, S. 571ff. SCHOLZ: Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philos. Denken der Gegenwart (Vorträge d. Kant-Ges. Nr. 26), S. 10, 17, 56.

3 (S. 7). vgl. D. 257f., R. II, 74, 208f.

4 (S. 7). Philos. d. Weltgesch. Ww. VIII, 40.

5 (S. 9). Unsere reichlich allgemein gehaltene, alle christlichen Bestimmungen vernachlässigende Charakteristik der Freiheit bei Kierkegaard können wir hier nicht begründen. — Wir verweisen nur auf einige Stellen, die in unserem Zusammenhang wichtig sind:

a) zu Freiheit: Ges. W. (deutsch, Diederichs) VI, S. 69, 71, 218, 330, VII, 217 — am wichtigsten V („Begriff der Angst“), S. 15, 36ff., 44, 57, 62, 73, 88, 93ff., 105, 110, 122f., 135ff. — Tagebücher (ausgew. v. Haecker) II, S. 139—141.

b) Hegelkritik: Ges. W. VI, S. 68, 71, 79, 128, 147, 158, 167f., 194 bis 207, 217, 228 — VII, 1—13, 25ff., 32f., 35f., 112f., 189 — V, 3ff., 25, 29, 78, 133 — Tagebücher II, 127, 138, 141f., 351f.

c) Stellung zu Staat, Gesellschaft, Menschheit, Weltgeschichte: Ges. W. VI, 214—236, — VII, 42f., 48, 53, 88, 119, 227, 297 — Tagebücher I, 327; II, 31, 77, 137, 153f., 201f., 337 — „Kritik der Gegenwart“ (übertr. v. Haecker) 1914, S. 30, 54, 56, 63.

6 (S. 13). Brief an Schelling: 2. II. 1800.

7 (S. 14). SOPHOKLES: N 70, D 6, Ros 11; SOKRATES: N 358, II, 30, 33f., 57, 63; PLATON: N 27, 56, 59, D 12, 13, Ros 40, R I, 19; SHAFTESBURY: N 51; LESSING: N 10, 12, 17, 33, 60, D 6; HERDER: R I, 19; SCHILLER: N 54, D 13, 15, 17, R I, 22; KANT: N 51, 404, D 10, 12f., Ros 14, 28, R I, 19f.; ROUSSEAU: N 37, 51, 59, D 18, Ros 13, R I, 18.

8 (S. 15). N 347 — u. a. Enz. § 382, § 482.

9 (S. 16). Angabe einiger Stellen aus den späteren theologischen Jugendschriften (N), die für die Entstehung der künftigen Logik von Bedeutung sind, vor allem ihren Ursprung in einer nicht theoretischen Problematik zeigen: Verstand: 142, 143, 300, 309, 311, 334, 335, 337, 339, 341, 364, 379. Begriff: 140, 142, 143, 147, 264—267, 269, 274, 276, 295, 306, 374, 375, 391. Vernunft: 142, 143, 339, 347, 348, 379. Reflexion: 267, 304, 306, 308, 310, 347, 348, 379. Anschauung: 315, 316, 375, 400. Wahrheit: 254, 310.

10 (S. 16). Krit. d. r. Vern.: Transz. Dialektik, 3. Antinomie. — Krit. d. pr. Vern.: Vorrede (3. Abs.) — „Grundsätze d. r. pr. Vern.“ § 5, § 8 — „Deduktion der Grundsätze“.

11 (S. 16). Brief an Schelling, Januar 95.

12 (S. 16). DILTHEY hat diese frühen Arbeiten z. T. erst mit der späteren über die „Posit. d. christl. Relig.“ zusammen behandelt¹. — Wir glauben uns genauer an die chronologische Folge halten zu müssen, da die Linien der Entwicklung des Freiheitsgedankens dann plastischer hervortreten. Unsere ganze Interpretation der Jugendarbeiten baut auf DILTHEY auf, insofern er die Bedeutung, die die Fragen nach der „Rechtfertigung“ und „Versöhnung“ von Anfang an für HEGELS Philosophieren besitzen, erkannt hat². DILTHEY selbst hat diesen Gesichtspunkt erst vom „Geist des Christentums“ an durchgeführt, während wir ihn für unser Thema auch für die früheren Arbeiten anwenden zu müssen glauben. Unsere Meinung ist, daß die Grundrichtung des HEGELschen Freiheitsgedankens — Freiheit als Bewußtsein der Versöhnung — von Anbeginn an feststeht und bis zum Ende die gleiche bleibt; was sich wandelt, sind nur ihre Erfüllungen. Auch insofern bemühen wir uns, über DILTHEY hinauszugehen, als wir uns jenen Gesichtspunkt ausschließlicher zu eigen machen, als er es getan hat. Hierbei ist uns die Kritik, die YORK gelegentlich an DILTHEY geübt hat, ein Wegweiser³. YORK bemängelt den Gebrauch „RANKEScher Verbindungen“ wie: „ein neues Moment trat hinzu“ . . . „welche die Grenzen der Analysis bezeichnen“⁴. Nach YORK ist „aus dem Motive heraus allein alles Leben und so auch lebendiges Denken zu verstehen“⁵; er fordert „die Einheit der Motive“⁶ aufzuzeigen. — Das „Motiv“ jener

¹ D 27ff. ² D 9, 10.

³ Siehe Briefwechsel zwischen DILTHEY und Graf YORK v. WARTENBURG.

⁴ 8. Juni 1892. ⁵ 24. Juli 1884. ⁶ 26. Oktober 1891.

Grundrichtung des HEGELschen Freiheitsgedankens versuchen wir, ausgehend von der in der Einleitung erörterten Problematik, mit Hilfe KIERKEGAARDS zu erfassen. Daß sich dann die philosophische Entwicklung HEGELS überhaupt in durchsichtigerer Immanenz verstehen lasse, möchte unsere Darstellung zeigen. — Das „Motiv“, auf das wir abzielen, läßt sich nicht auf eine abstrakte Formel bringen, es läßt sich nur in dem historischen Prozeß der HEGELschen Entwicklung ergreifen. — Nun gibt es freilich „Grenzen der Analysis“: das Unverstehbare des persönlichen Lebensschicksals, die von außen herantretenden geistig-geschichtlichen Mächte, bei HEGEL insbesondere die politische Umwelt usw. Doch wir meinen, die Grenzen immanenten Verstehens ziemlich weit hinausschieben und für das Verständnis HEGELS in hohem Maß an der „Einheit der Motive“ festhalten zu können. Wie es uns scheint, hat sich seine Entwicklung in einer seltenen Geschlossenheit vollzogen, so daß die „Einflüsse“ eher als „Anlässe“ anzusehen sind. — DILTHEY hat u. E. zu häufig äußere Zusammenhänge und allgemeine Kategorien (z. B. Mystik, Pantheismus) zur Interpretation verwendet. — Was ROSENZWEIG, von einer ganz anderen Fragestellung ausgehend, für das Verständnis des jungen HEGEL ans Licht gezogen hat, werden wir dankbar unserem Bestreben einzufügen versuchen. Vom „Motiv“ des Freiheitsgedankens aus wird HEGELS Entscheidung von 1800 zur „Vereinigung mit der Zeit“ vielleicht verständlicher werden, als sie bei ROSENZWEIG erscheint.

Was hierbei mit „Motiv“ gemeint und wie das Fragen danach selber motiviert sei, läßt sich hier nicht erörtern. Daß wir das Aufspüren des Motivs nicht streng durchführen, wurde in der Einleitung angedeutet. Ein solches Motiv kann nie Gegenstand einer objektiven Betrachtung werden.

13 (S. 16). Zu unserer Einteilung s. Zeittafel am Schluß und die späteren Anmerkungen.

14 (S. 16). N Anh. 1, Anfang Anh. 2, Text 1¹.

15 (S. 17). KANT: s. Anm. 7 — über Einfluß MENDELSSOHNs s. N 404. — FICHTE: s. N 355, 404, D 16, R I, 20.

Aus der beträchtlichen Zahl gedanklicher und sprachlicher Anklänge in „Volksrel. u. Christ.“ an den „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“¹ sei auf einige hingewiesen:

FICHTE 43 Theologie ist bloße Wissenschaft, tote Kenntnis usw. 56 . . . Religion, insofern sie nicht bloßer Glaube . . ., sondern als Moment der Willensbestimmung . . . 59 . . . wird Theologie Religion, wenn die um unserer Willensbestimmung . . . — vgl. N 5, 6, 8, 10 u. a.

FICHTE 50, 59 (Gott als Bestimmer unserer Schicksale usw.) — vgl. N 6, 25 (während HEGEL aber N 25 die „heilige Ehrfurcht“ . . . „Zutrauen“ usw. gerade gegen das „Pharisäergefühl“ verteidigt, übt FICHTE 59 an jenen Empfindungen sogleich Kritik).

FICHTE 54, ähnl. 131 „Schreien der Neigung“ — vgl. N 18 „Geschrei der Sinnlichkeit“.

FICHTE 98/99 . . . durch Furcht vor angedrohten Strafen . . . Prinzip aller Religion verfälschen . . . vgl. N 24 . . . Verwandlung der gefürchteten . . . Strafe . . . Verfälschung des Begriffs von Moralität . . .

FICHTE 133 . . . (wenn Gott) z. B. Zorn und Rache aus Eigenwillen, Vorliebe oder Vorhaß . . . — vgl. N 359 . . . dem Zorn, der Parteilichkeit, dem Hasse . . .

¹ FICHTE, S. W. hrsg. von I. H. FICHTE, Bd. V.

FICHTE 119 (Kenntnis unserer künftigen Bestimmung) widerstreitet den Gesetzen unserer Natur . . . — vgl. N 34.

FICHTE 136 . . . Begriff einer Seele als eines reinen Geistes . . . vgl. N 55.

FICHTE 171 Dadurch wird notwendig die Seele in eine ängstliche Furcht versetzt usw. — vgl. N 56.

FICHTE 30 . . . ein göttlicher Funke in uns . . . — vgl. N 67.

Von solchen Einzelheiten abgesehen ist FICHTE'S Schrift als Zuträger KANTSchen Gedankengutes für HEGEL hoch zu bewerten, dessen bei FICHTE enthaltenes Maß freilich ungleich reicher ist als das von HEGEL aufgenommene. Von dem FICHTE Eigentümlichen jedoch ist kaum etwas auf HEGEL übergegangen. FICHTE'S Hauptproblem und damit sein ständiges Hinüberblicken von der praktischen zur theoretischen Vernunft, für das das Verhältnis von Naturkausalität und moralischer Freiheit den dauernden Hintergrund bildet, sowie sein streng methodisch-deduktives, abstrakt-nüchternes, mit Hilfe harter klarer Verstandesschritte fortschreitendes Denken sind HEGEL ganz fremd geblieben. Zwar sind beider Ausgangspunkte scheinbar verwandt: sowohl die Frage nach der „Offenbarung“ wie die nach der „Volksreligion“ scheint unter dem Gesichtspunkt gestellt zu sein, wie reine Moralität im sinnlichen Menschen zu befördern sei¹. An einer Stelle² nimmt FICHTE sogar Rücksicht auf die Anpassung der Offenbarung an die „Modifikationen“ der „empirischen Sinnlichkeit“ gemäß dem Geiste der Völker und seiner Entwicklungsstufe. Aber für FICHTE bleibt das doch eine Nebenfrage, in der Hauptsache kommt es ihm auf die philosophische Deduktion der Möglichkeit und des Kriteriums einer Offenbarung an, während bei HEGEL im Gedanken der Volksreligion das Ideal einer Vereinigung von reinen Vernunftforderungen mit empirischen Gegebenheiten verborgen ist, was für FICHTE höchstens ein als Übergangsstufe zu Duldendes wäre. Denn hierin liegt vor allem der Unterschied: FICHTE betont die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft aufs äußerste, KANTS Dualismus an Schroffheit fast noch übertreffend, während der junge HEGEL dessen Überbrückung anstrebt³, und nur später, im „Leben Jesu“, die Aufopferung unserer liebsten Neigungen für die Pflicht⁴ ausdrücklich gutgeheißen hat. FICHTE'S Pathos des „Sollens“⁵ hallt bei HEGEL nicht wider. So steht denn bei FICHTE die Idee der strengen moralischen Freiheit⁶ offen im Vordergrund, während HEGEL'S fast versteckter Freiheitsgedanke noch andere Momente enthält. — Wie grundverschieden von vornherein die hinter den sachlichen Äußerungen stehende Gesinnung ist, mögen noch einige, HEGEL stets fremd gebliebene Züge beleuchten, die für FICHTE'S Persönlichkeit charakteristisch sind und von verschiedenen Seiten her dasselbe offenbaren: die Gesinnung der „Freude durch den Kampf“⁷, während HEGEL dort Freude erblickt, wo der Mensch in zufriedennem Einklang lebt, — das trotzig-heroische Pathos gegenüber der Naturmacht⁸, während HEGEL für deren Anerkennung eintritt, — die Auffassung des „Erhabenen“ als eines naturgegebenen Weges von der Sinnlichkeit zur Moralität und die Ablehnung des „Schönen“ hierfür⁹, während HEGEL gerade das „Schöne“ mit dem Sittlichen zusammennimmt und das „Er-

¹ s. FICHTE 133 u. a.

² a. a. O. 139.

³ Vgl. z. B. FICHTE 87 mit N 4.

⁴ FICHTE 88, 29 u. a.

⁵ a. a. O. 86, 107.

⁶ a. a. O. 31, 32, 84, 87, 94, 103 u. a.

⁷ FICHTE 118.

⁸ FICHTE 29.

⁹ FICHTE 29 Anm., 90.

habene“ mit dem ablehnenden Beiwort „schauerlich“¹ versteht, — schließlich die gelegentliche Bejahung sogar asketischer Selbstvergewaltigung² und des Selbsthasses³, was HEGEL immer verworfen hat.

16 (S. 17). N 3: Was in der Lehre von Gott praktisch ist . . .

4: Die erhabene Forderung der Vernunft an die Menschheit — Moralität der Bestimmungsgrund des Willens — wenn das Gesetz der Vernunft unseren Willen bestimmt. 5: Würde-moralische Triebfedern . . . 8: nur insoweit Kenntnisse von Gott und Unsterblichkeit zur Religion, als das Bedürfnis der praktischen Vernunft fordert. 9: um hoffen zu können . . . fordert die praktische Vernunft Glauben an eine Gottheit — an Unsterblichkeit. 17: reine Vernunftreligion, die seinen (Gottes) Dienst nur in die Tugend setzt — einen an sich guten Willen — in der Moral die Idee der Heiligkeit als letzte Höhe der Sittlichkeit; 18: reine Achtung fürs Gesetz . . . Mensch sich bestreben . . . sich sei's auch bis in alle Ewigkeit jener Idee zu nähern. — Vernunft als Prinzip allgemeiner Gesetze erkennt sich selbst in jedem vernünftigen Wesen wieder, als Mitbürgerin einer intelligiblen Welt . . . ; 19: zur Aufstellung von Grundsätzen taugt der Empirismus schlechterdings nicht . . . („Freiheit“ hier von Veredlung der Natur unterschieden! — einziger wörtlicher Beleg aus Tübingen, wo HEGEL offenbar Freiheit mit reiner Moralität völlig gleichsetzt) — Pflicht und Tugend der höchste Grundsatz — Maxime meiner Handlung; 21: Wichtigkeit eines reinen, echten, auf Moralität unmittelbar sich beziehenden praktischen Moments.

17 (S. 17). N 23: die Gesetzgebung der Vernunft nur formell — [vgl. dazu die Ablehnung der materialen Pflichtethik der kirchlichen und Aufklärungsmoral N 356, 357, 12, 15].

18 (S. 17). N 7: das Gewissen, der innere Richter der Handlungen. 9: das Gewissen, der innere Sinn für Recht und Unrecht — s. auch 29.

19 (S. 17). s. Anm. 16, N 3, 8, 9, 17.

20 (S. 17). N 4: willkürliche, nicht aus den Begriffen selbst zu schöpfende Wahrheiten . . . 13: wirkliche Wahrheiten . . . durch Vernunft als solche erkannt . . . 14: (Gegensatz von Vernunft und positiver Religion) — 21: die Lehren (der Volksreligion) müssen notwendig, auch wenn ihre Autorität auf einer göttlichen Offenbarung beruht, so beschaffen sein, daß sie eigentlich durch die allgemeine Vernunft der Menschen autorisiert sind.

21 (S. 17). N 9: Religion ist bloßer Aberglauben, wenn die Furcht vor der Gottheit gewisse Handlungen verrichtet macht . . . ähnlich 19: (dagegen, daß man mit) niedrigen falschdemütigen Gefühlen Gott zu dienen glaubt — 24: (gegen) Einschmeichlung in die verlorene Gnade des Oberherren (als) Vernunftwidrigkeit und Verfälschung des Begriffs von Moralität.

22 (S. 18). N 357: Stoff, aus dem sich alles eigentlich bildet, ist doch nur Sinnlichkeit . . . 4: bei Betrachtung des Menschen überhaupt . . . seine Sinnlichkeit in Anschlag bringen . . . nur in einem System der Moral reine Moralität von Sinnlichkeit in abstracto sondern . . . die Natur des Menschen mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert . . . ihre Wirkung gibt jeden Neigungen und Trieben einen eigenen Anstrich . . . 8: in jeden Menschen hat die Natur (!) einen Keim der feinem, aus Moralität hervorgehenden Empfindungen gesenkt.

23 (S. 18). N 18: zufrieden sein müsse auch nur Legalität hervorzu- bringen . . . schon bloße Kultur ein Gewinn . . . zu diesem empirischen

¹ N 358.

² FICHTE 130 Anm.

³ FICHTE 131.

Charakter, der innerhalb des Kreises der Neigungen eingeschlossen ist, gehört auch das moralische Gefühl . . . das Grundprinzip des empirischen Charakters ist Liebe usw. — s. auch 11: (Bewertung der Liebe in der Erzählung von der Maria Magdalena, die HEGEL, auch später immer mit Vorliebe heranzieht: N 91, 116, 292).

24 (S. 18). KANT bestimmt ausdrücklich das „moralische Gefühl“ als nicht „pathologisch“ u. a.: V, 80.

25 (S. 18). N 5: die religiösen Triebfedern . . . müssen sinnliche sein, um auf die Sinnlichkeit wirken zu können . . . — 8: meine Absicht ist . . . zu untersuchen, was für Anstalten dazu gehören, daß die Lehren und die Kraft der Religion . . . sich wirksam erweise . . . 14: Volksreligion — was schon mit dem Begriff der Religion an sich verbunden ist — wenn ihre Lehren in Leben und Tat wirksam sein sollen . . . 19: . . . wie man auf die Menschen zu wirken hat, so muß man sie nehmen, wie sie sind.

26 (S. 18). Von HEGEL, gelesen: s. N 404, R I, 20 — s. auch den 1. Brief an SCHELLING 24. 12. 94, wo sie als selbstverständlich bekannt erscheint. — Zum ganzen s. KANT, „Die Religion . . .“ VI, 32 ff.: der Mensch ist von Natur böse, 36: . . . der Mensch nur dadurch böse . . ., daß er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht . . . 38: angeborene Schuld 72: der Mensch fing vom Bösen an und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich, — usw.

27 (S. 18). Zwar sollen die dem empirischen Charakter angehörenden „gutartigen Neigungen“ „böse Neigungen hindern“¹, aber dieses Ausspielen des „moralischen Gefühls“ richtet seine Spitze doch nicht gegen das Böse, sondern gegen den moralischen Rigorismus. — Zudem zeigt der Ausdruck „böse Neigungen“ zum mindesten an, daß HEGEL, das Böse nicht entschieden auf die Freiheit bezieht².

28 (S. 18). s. N 43, 52, 63.

29 (S. 18). Unschuld: N 9: Unschuld, reines Gewissen . . . hilft die Religion mitbefördern, 10: wenn die Unschuld ihm (Gott) das Beste darbietet — 11: der unschuldige, letzte Wille des Sokrates — 25: . . . was man in Unschuld ihm darbringt . . .

30 (S. 19). z. B. N 20: die vielerlei Künste . . . verderben mehr am Menschen, als wenn man ihn verwildern läßt . . . (!).

31 (S. 20). N 19: . . . Mensch ist ein vielseitiges Ding . . . der größten hierarchischen und politischen Sklaverei fähig.

32 (S. 20). u. a. N 19: . . . doch seine Natur veredelt . . . 16: . . . zu edlen Gefühlen . . . 6: heitere schöne Freude 7: . . . schöne zarte Pflanze des offenen freien Sinnes . . . 8: . . . schöne Keime (fürs Moralische) 11: . . . schöne Empfindung . . . — schöne . . . Seele — schönes Opfer des Zutrauens — zu „Unschuld“ s. Anm. 29.

33 (S. 20). Vgl. KANTS entschiedene Ablehnung der „edlen“ und „erhabenen“ Handlungen: u. a. V, 84/85, 157, 155.

34 (S. 20). Siehe Anm. 16.

35 (S. 20). Zu „objektiver Religion“ siehe auch N 355, 356, 9: Theologie Sache des Verstandes und des Gedächtnisses — zu „Aufklärung“ s. auch 355 (hier Beleg, daß sie nicht rückgängig zu machen ist) — 16: Schwätzer der Aufklärung usw.

¹ N 18.

² vgl. dagegen KANT VI, 21, 27, 31, insbes. 34.

36 (S. 23). a) organisch: N 357: ... pflanzt den Geist nicht ... 7: schöne zarte Pflanze des offenen freien Sinnes; 7/8: erstarkte Seelenkräfte ziehen keinen nährenden Saft; 8: Natur hat einen Keim der feineren ... Empfindungen gesenkt — Religion ... im Gemüt Wurzeln fassen, kann erst auf gebautem Boden gedeihen (hier beides verbunden!) 18: moralische Empfindungen aufkeimen; 20: Tugend kein Produkt ..., sondern eine Pflanze ... aus eigenem Trieb und eigener Kraft gebildet (beides verbunden!) 26: Gebräuche der Religion ... hervorgesproßt.

b) bauen: insbesondere N 17, auch 7: Empfindungen ... angebaut, 23: Glauben der Griechen erbaut — ein Mittleres zwischen Wachsen und Machen, stellt gewissermaßen das „Bilden“¹ dar, auch das „in ein Band flechten“².

37 (S. 24). U. a. „Grundl. z. Metaph. d. Sitten“ IV, 434: Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt — 436: Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

38 (S. 25). s. N 357, 358, 26, 27.

39 (S. 26). Daß wir in der Deutung von HEGELS damaliger Auffassung des Staats um ein geringes von ROSENZWEIG abweichen³, kommt zunächst daher, daß wir, NOHLS Datierung folgend, auch Anf. Anh. 2⁴ heranziehen. Es scheint uns aber auch nicht, als ob zwischen Staat und Einzelmensch hier kaum eine Beziehung bestehe⁵. Denn worauf anders sollten die „großen starken Gesinnungen“, die „große erhabene“ Tugend, „erhabene“ Taten, der „Mut“ (!) gerichtet sein, als auf den Staat? Der Kultur dienen doch die „schönen“, „edlen“ Gefühle, die „feinen“ Empfindungen. — Noch einige andere Unterschiede seien vermerkt; zu R I, 26: daß HEGEL, das persönliche Einzelleben hier keineswegs außer acht läßt, glauben wir gezeigt zu haben; — zu R I, 25: die „allgemeine Vernunft“ scheint uns wohl die Grundlage der Lehren der Volksreligion, keinesfalls aber die innere Wurzel des nationalen Gesamtlebens zu sein, und ebensowenig meinen wir, daß HEGEL den Vernunftkern des Kulturlebens als „Aufklärung“, als ein Wissen fasse, wie es sich aus seiner Bewertung des „Objektiven“ deutlich ergibt.

40 (S. 29). Dankbarkeit: N 5 Empfindungen der Demut und Dankbarkeit; N 6/7 beim Genuß, bei einem glücklichen Ereignis richtet er zugleich einen Blick auf Gott und dankt ihm dafür; 10: wahrer Gottesverehrer ... bringt wie der wahre Christ ebenso kindlich seinen Dank ...; 25: ... auf Dankbarkeit und Wohlwollen ... das Bewußtsein, daß man ihm (Gott) alles zu danken hat ... bei jeder Freude, bei jedem erlangten Glück usw. 29: Herrschaft der Religion auf Liebe, auf Dankbarkeit gebaut.

41 (S. 31). gegen „Unzufriedenheit“ s. auch N 4.

42 (S. 33). N 358: Freude der Griechen lauter — fröhlicher ... 6: Jugendlicher Genius eines Volkes ... fühlt sich und jauchzt in seiner Kraft ... genießt frei, offen mit heiterer, schöner Freude ... lauter Ausruf. 8/9: Frohen Genuß menschlicher Freuden ... Frohsein, Lebensgenuß; 15: Frohsein ... aufheitern ... Vergnügen genießen ... mit frohem Herzen dabei sein; 26: Freude und Fröhlichkeit der Menschen ... 27: Mit Farben der Freude bekleidet, Frohsein verbreitend ... 28: Freude, Fröhlichkeit, Anmut ...

¹ N 355, 15, 19, 21, 27.

² N 7, 19.

³ R I, 27.

⁴ N 359.

⁵ R I, 25.

43 (S. 33). Den „alten Mann“ haben die Genossen im Stift HEGEL genannt¹. Man könnte daher versucht sein, das immer wiederkehrende Wunschbild frohen Lebensgenusses darauf zurückzuführen, daß HEGEL von Natur schwer zu ihm fähig war. Auch hat die Stelle „Frohsein ist in dem Charakter . . .“² vielleicht einen leisen biographischen Anstrich, der in diese Richtung zu deuten scheint. Doch sprechen HÖLDERLINS Aussagen entschieden dagegen: „Dir gebricht sie (die Freude) nirgends“ — „den wohlbekanntem immerheitern Sinn“ (letzter Brief vor dem Wiedersehen vom 20. II. 96). — Es ist darum besser, sich hierin jeder Vermutung zu enthalten, zumal da die philosophische Bedeutung dieses Ideals der „Freude“ von allem Charakterologischen unabhängig ist, wie sich zeigen wird.

44 (S. 33). „Selbsttätigkeit“: Das Wort nicht bei N, dagegen im Manuskript — siehe R I, 22 und 223.

45 (S. 33). N 29: . . . schöner Jüngling, den wir auch in seinem Leichtsinne lieben; 358: Freude der Griechen . . . leichtsinniger . . .

46 (S. 35). noch nicht: Freiheit als „Totalität“!; zwar Ansätze dazu⁴: sowohl „Mannigfaltigkeit“ wie „Band“, aber es kommt HEGEL hier auf die „Vervielfältigung“ als „Erweiterung“, „Ausdehnung“ an, es fehlt noch der klare Gedanke der „Einheit“, der erst in der letzten Berner Zeit auftaucht⁵, nachdem er in ihrem Anfang⁶ angedeutet ist.

47 (S. 37). s. Stammbuchblatt vom 23. 9. 93 (vgl. Zeittafel):

„Es lebe, wer das Rechte tut

Und dann den deutschen Freiheitshut . . .“

48 (S. 37). N 356 — genauer der Protestantismus, der für HEGEL als eine Erneuerung des Urchristentums entstanden ist, s. 355.

49 (S. 38). Bis gegen Februar 1795: N Text I₂ — Rest Anh. 2 — Text I₃ — Text I₄ (erste Fassg.) — Text I₅ — Text I₄ (reif. Fassg.) u. Briefe, vgl. Zeittafel.

50 (S. 38). Volksreligion als Thema: N 39, 42, 49, 50, 62, 66, 68 — vgl. HÖLDERLINS Brief 26. I. 95: „. . . Ideal einer Volkserziehung . . . weil du dich gerade mit einem Teil derselben, der Religion, beschäftigest . . .“.

51 (S. 38). Vgl. dazu: „Seit einiger Zeit habe ich das Studium der KANTISCHEN Philosophie wieder hervorgenommen“; an SCHELLING, Januar 95 — dagegen kennt HEGEL noch nicht FICHTE'S Schriften von 1794: „Die neuern Bemühungen, in tiefere Tiefen einzudringen“.

52 (S. 39). u. a.: N 37 . . . Vernunft, die Handlungen der Pflicht fordert . . . 51/52 keine andere Triebfeder zum gut moralischen Handeln angeben, als rein moralische. 52 in ihrer Forderung, moralisch gut zu sein, kann die Vernunft sich nichts abdingen lassen. 62 die praktische Vernunft setzt dem Menschen als höchsten Zweck . . . Moralität . . .

53 (S. 39). N 52 . . . Gesetzes der Moralität . . . 56 Gesetze mehr als Individuen; 62 Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz, auch 67 u. a.

54 (S. 39). Kr. d. pr. V.: V, 84, 82.

55 (S. 39). Kr. d. pr. V.: V, 84 — vgl. ebd.: aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen. 81: moralische Notwendigkeit . . . als Pflicht, nicht aber als eine von uns selbst schon beliebte, oder

¹ D 9.

² N 15.

³ siehe I. Brief an HEGEL vom 10. 7. 94.

⁴ N 7, 19.

⁵ N 210, 366.

⁶ N 39; vgl. S. 54.

beliebt werden könnende Verfahrensart . . . u. a. — KANT fordert allerdings, „gleichwohl . . . die bloße Liebe zum Gesetze . . . sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen“¹, — aber eben von solcher Unerreichbarkeit wird bei HEGEL nichts gesagt. — „Selbstzwang“: s. V, 83 u. a. — VI, 182f.: „Liebe Gottes aus eigener freier Wahl“ zwar als Aufgabe, aber als über unser Vermögen hinausgehend.

56 (S. 40). An SCHELLING, Januar 95.

57 (S. 40). Vgl. u. a. Kr. d. r. V. (Method. II, 1): III, 522: „Für die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört dieses Problem (die transzendente Freiheit) nicht . . . Die Frage wegen der transzendentalen Freiheit betrifft bloß das spekulative Wissen . . . als ganz gleichgültig beiseite . . . wenn es um das Praktische zu tun ist. — . . . Nur zwei Fragen, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?“ — Zwar nennt KANT in der Kr. d. pr. V., Dialektik, zweites Hauptstück VI (V, 132) als „Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt“ alle drei: Unsterblichkeit, Freiheit, Dasein Gottes; aber er widmet in IV und V nur der Unsterblichkeit und dem Dasein Gottes eine gesonderte Behandlung, da ja schon für die Analytik² „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz wechselsweise aufeinander zurückweisen“.

58 (S. 40). Kr. d. pr. V. Dialektik IX: V, 147. Zu KANTS Betonen der Ungewißheit vom Dasein Gottes vgl. auch VI, 195 Anm.: . . . „wenngleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß betheuren zu können; . . .“

59 (S. 41). An SCHELLING, Januar 95 — HEGEL zielt hier wohl auf Stellen wie z. B.: FICHTE³ V, 40 „Gott ist heilig . . . Gott muß . . . jene völlige Kongruenz hervorbringen . . . muß die Gesetze der Natur . . .“, 41 „jenes Wesen muß, diesem Gesetze gemäß . . . die Ewigkeit geben“, — Sätze, die FICHTE freilich selbst als „nur subjektiv“, wenn auch „für endliche Naturen allgemeingültig“ bezeichnet. — Auch läßt sich an die Stellen, wo Gott als Weltschöpfer deduziert⁴ oder die Sinnenwelt von der Kausalität Gottes abgeleitet wird⁵, denken, — Erwägungen, die FICHTE wiederum „nicht objektive Wahrheiten, sondern subjektive Denkmöglichkeiten“ nennt. Und außerdem wendet er sich⁶ noch ausdrücklich dagegen, solche Erkenntnisse, die ihrer „Materie“ nach zur „Dogmatik“ gehören, „zu dogmatisieren, d. i. diese Sätze als objektiv gültig darzustellen“. — HEGELS Vorwurf ist also kaum gerecht.

60 (S. 41). N 49: Beförderung der Moralität, dieses Zwecks der Religion; 50 . . . großen Grundsatz von der Selbstgenügsamkeit der Pflicht und der Tugend, welche durch weitschweifigere Beweggründe — als bloß durch die Verbindung mit der Idee von Gott befördern zu wollen, schon Entheiligung ist. 51 keine Art Gott zu gefallen, als die durch einen guten Lebenswandel — siehe auch 69 u. a.

61 (S. 41). An SCHELLING, Januar 95.

62 (S. 42). V, 82; vgl. 84 u. a.

63 (S. 42). Vgl. dazu N 33: Sokrates . . . ging darauf aus, aufzuklären . . . 61 einzelner aufgeklärter Männer — Aufklärung — an SCHELLING 24. 12. 94: . . . auf deinem alten Wege, . . . wichtige theologische Begriffe aufzuklären . . . erfreuliche Teilnahme darüber . . .

¹ s. auch VI, 145.

² § 6, Anm.

³ S. W. hrsg. v. I. H. FICHTE.

⁴ FICHTE 60, 61.

⁵ FICHTE 108, 109.

⁶ a. a. O. 125.

64 (S. 42). N 36 . . . Gewalt in den Händen eines Einzigen, von dem eine Familie (das Volk) sie ausüben ließ . . . fühlten die Völker bald, . . . daß ihr kindliches Vertrauen gemißbraucht wurde . . . 62 das Volk . . . ließ sich dann das Heft bald wieder aus den Händen winden. 61 . . . in monarchischen Staaten . . . das Volk selten in dem Zustand ist, selbst untersuchen, selbst wählen zu können.

65 (S. 43). N 30 republikanischen Staat . . . , wo jeder Bürger mit dem anderen frei sprach.

66 (S. 43). N 42, 49, 50.

67 (S. 43). N 52 Notwendigkeit der bürgerlichen Gesetze . . .

68 (S. 43). N 39 . . . wie wenig die objektive Religion für sich ohne korrespondierende Anstalten des Staats und Regierung ausgerichtet hat . . . 49 die objektive Religion subjektiv zu machen, muß das große Geschäft des Staats sein.

69 (S. 43). N 37, vgl. im Gegensatz dazu früher N 10, 25 — 6, 8, 25 — 11.

70 (S. 44). Vgl. N 39, 40, 42, 52, 63 — 360, 65, 49.

71 (S. 44). Hist. Glauben: vgl. N 49, 64—67.

72 (S. 44). Vgl. N 51, 53, 54.

73 (S. 45). Vgl. N 49, 58.

74 (S. 45). N 67, vgl. auch 57.

75 (S. 45). Vgl. z. folgenden: N 59 . . . Ziel der Moralität verrückt . . . nicht sie sondern Seligkeit zum letzten Zweck . . . Anpreisung des Glaubens hat häufig die Folge gehabt, daß man sich mit einem toten Glauben usw. 62 Hoffnung einer ewigen Seligkeit . . . für den Christen das größte Interesse . . . Wohlgefallen Gottes ihm darum wichtig, weil dieser der Ausspender der Seligkeit ist — oberste Bedingung der ewigen Seligkeit . . . Glaube an Christum und an die Kraft seines versöhnenden Todes — jener Glaube nicht nur das Mittel zur Moralität — sondern der Glaube an sich selbst ist Grund des Wohlgefallens Gottes, und dieses Wohlgefallen gibt deswegen ewige Seligkeit denen, die an Christum glauben, welche sie eigentlich nie verdienen konnten. 63 . . . kann der Mensch es wegen seiner völligen Unfähigkeit zur Moralität nie so weit bringen, Glückseligkeit zu verdienen, . . . (hat sie) von der unverdienten freien Gnade Gottes zu erwarten. 64 . . . Moralität nun nicht zur obersten Bedingung der Seligkeit, weil die Menschen ihrer nicht fähig sind . . . von der erbarmenden Gnade Gottes . . . dafür substituiert . . . der Glaube an Christum 68 . . . der Angel aber, um den sich die ganze Hoffnung unserer Seligkeit dreht, ist der Glaube an Christum usw. 69 . . . darum die Lehre, von der freien Gnade Gottes, weil jene Geschichte, an die unsere Seligkeit gebunden ist, der halben Welt ohne ihr Verschulden unbekannt bleiben konnte usw.

76 (S. 47) N 58 Lehre von der Vorsehung, ein der christlichen Religion eigener Begriff — ein Begriff der Vernunft, dessen wir uns eigentlich bei keinem einzelnen Fall bedienen sollten, da er nicht ein Verstandesbegriff ist, und also nichts erklärt¹. — dagegen früher s. N 6, 20, 22.

77 (S. 47). VI, 37 u. a. — zum vorigen vgl. VI, 40, 50.

78 (S. 47). Vgl. u. a. VI, 53, 116—118, 141, 183/4, 191.

79 (S. 47). N 63 — vgl. 55 . . . von der Gerechtigkeit fordern . . .

80 (S. 47). Vgl. III, 525, 528 — V, 129, 130 — VI, 68, 161, 162 Anm.

¹) vgl. den Spott über die christliche Vorsehung N 64.

81 (S. 48). Sowohl katholische wie lutherische Kirche: vgl. N 40 . . . die Päpste und ihre Kardinäle, 42 die Reformatoren . . . Luther.

82 (S. 48). N 42, 45 (öffentlich aufgestellte Sittenwächter) 50 . . . sobald durch öffentlichen Befehl oder Verbot einer gewissen Vorstellungsart . . . Gewissensfreiheit gekränkt . . . 53 Strafen auf Verschiedenheit in der Meinung u. a.

83 (S. 48). Vgl. N 42, 44.

84 (S. 49). Vgl. N 52, 53.

85 (S. 49). U. a. N 359 . . . dem milderen Licht unserer Zeiten . . . ihre Intoleranz abgenommen . . . 32 tolerant gegen die Welt . . . 49 Toleranz . . . 50 sobald durch öffentlichen Befehl . . . gefährlicher Fanatismus . . . 58 Rechthaberei und daraus Intoleranz. — Menschenrechte: 42 unglaublich . . . , daß Menschen ihre Rechte so weit vergessen . . .

86 (S. 49). Vgl. N 39 Sklavenhandel (auch 360) . . . ganze Kette der fürstlichen Verdorbenheit und der Verworfenheit der Nationen usw. 40 . . . 52 wie verworfen das Gebäude solcher Staaten usw. 53 in solchen Staaten auf der erlaubten Heerstraße der Erniedrigung und des Lasters . . . 63 Verdorbenheit der Menschen . . . wo schlechte Regierungen die Menschheit herabgewürdigt haben . . .

87 (S. 49). U. a. auch N 51 Rolle der wunderbaren Lehre . . . der Moralität schädlich . . . dem Despotismus aber beförderlich; s. auch N 37, 38, 62.

88 (S. 49). Vgl. dazu: an SCHELLING, Januar 95: die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession, mit weltlichen Vorteilen verknüpft, in das Ganze des Staats verwebt ist.

89 (S. 49). U. a. vgl. N 51 Nun überzeugt von der Identität ihres Wesens mit ihrem Vernunftglauben . . . N 50 von der Vernunft in Anspruch genommen . . . Übel . . . dessen Same in der menschlichen Natur selbst unzerstörbar . . . 56 . . . der Vernunft unbekannte Lehre — die Natur des Menschen inkonsequent in Ansehung derjenigen ihrer Grundsätze, die nicht in ihr selbst gegründet sind.

90 (S. 50). Januar 95.

91 (S. 50). N 35 . . . wo jeder Charakter, . . . jedes Temperament usw. 43 . . . die eigentlich in dem Herzen eines jeden Menschen was anders, Temperament, Neigung und Phantasie nach verschiedenen . . .

92 (S. 50). N 33 Sokrates blieb . . . in den Verhältnissen als Mann, als Vater — 34 außerdem blieb Fischer, wer Fischer war, keiner sollte Haus und Hof verlassen.

93 (S. 51). Vgl. auch N 53 . . . der arbeitsame Mann.

94 (S. 51). Vgl. auch N 43 gesunde Luft, 44 . . . mit gesunden Augen 61 . . . gesündere Vorstellungen . . .

95 (S. 51). Auch N 58 edle Empfindungen u. a.

96 (S. 51). N 37 mit der Vernunft, die Handlungen der Pflicht fordert, — . . . , wo der ganz vernünftig sein wollende Mensch bei seiner Menschlichkeit gleichsam oft überrascht . . .

97 (S. 52). Ähnlich N 71 . . . Idee in ihrer Schönheit vgl. S. 20, 33 — dagegen KANT, VI, 23 Anm.¹ „ . . . daß ich dem Pflichtbegriffe gerade um seiner Würde willen keine Anmut beigesellen kann. — Die Majestät des Gesetzes . . . ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung

¹ Gegen SCHILLER „Anmut und Würde“.

erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne“. — Freilich Kr. d. Urt. § 59: „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“, würde HEGELS Ausdrucksweise auch von KANT aus gesehen berechtigter — jedoch nicht völlig — erscheinen lassen.

98 (S. 53). Vgl. N 36 der Frohsinn und die Zufriedenheit.

99 (S. 53). Vgl. N 46 . . . die Helden aller Nationen . . . haben in ihrem Leben gelernt, die Macht der Natur anzuerkennen.

100 (S. 53). Wir ziehen hier zum ersten Mal Text 1₅ heran. N 404 rückt ihn näher an April 95, weicht aber damit von N 403 ab. Wir meinen, N 403 um so eher folgen zu sollen, als auch R I, 27/8 Text 1₅ für die Anfänge der Berner Zeit verwendet; ferner ergibt sich dadurch für diese Stufe ein einheitlicheres Bild. — Doch ist unsere Darstellung als Ganzes unabhängig von der doch nur innerhalb enger Grenzen fraglichen Datierung von Text 1₅.

101 (S. 53). Zur Gleichsetzung von Schicksal und Naturmechanismus vgl. HÖLDERLINS Brief 26. I. 95: „daß du dich an die Religionsbegriffe machst . . . den Begriff der Vorsehung behandelst du wohl ganz parallel mit KANTS Teleologie; die Art, wie er den Mechanismus der Natur (also auch des Schicksals) mit ihrer Zweckmäßigkeit vereinigt, scheint mir eigentlich den ganzen Geist seines Systems zu enthalten“. — R I, 234 zieht aus dieser Briefstelle den Schluß: „den Vorsehungsbegriff hatte HEGEL einmal, vor 1795, eigens behandeln wollen“. Das erscheint uns doch recht unsicher. Zwar sagt HEGEL (an SCHELLING) Januar 95: „Wenn ich Zeit hätte, so würde ich suchen, es näher zu bestimmen, wie weit wir, nach Befestigung des moralischen Glaubens, die legitimierte Idee von Gott jetzt rückwärts brauchen, z. B. in Erklärung der Zweckbeziehung usw. . . . dies scheint mir der Gang überhaupt zu sein, den man bei der Idee der Vorsehung . . . nimmt“. — Ähnliches könnte in seinem verlorenen Brief gestanden haben, auf den HÖLDERLIN am 26. I. antwortete. — Doch wie erwähnt¹ kümmert HEGEL sich gerade jetzt in den erhaltenen Aufzeichnungen weniger um den Vorsehungsgedanken als früher; wäre er ihm so wichtig, um ihn eigens zu behandeln, so müßte sich doch irgendeine Wirkung davon auch in dem Erhaltenen bemerkbar machen. — Ferner dürfte zu vermuten sein, daß HÖLDERLIN im obigen eher seine eigenen Gedanken ausspricht, denn das von ihm gleich angeschlagene Problem Mechanismus — Teleologie gehört ja in den Bereich der Kr. d. Urt.², mit der HÖLDERLIN sich damals auseinandersetzte³. — HEGEL hingegen scheint sich fast ausschließlich mit der Kr. d. pr. V. und der Religionsschrift zu befassen: „KANTS Religionslehre“⁴ — „bei einem neuern Studium der Postulate der praktischen Vernunft“⁵. Zwar deutet „Ethikothologie“ und „Physikothologie“ in dem oben zitierten Brief auch auf Beschäftigung mit der Kritik der Urteilskraft hin, aber sonst ist der ganze Brief religionsphilosophisch-praktisch orientiert.

102 (S. 55). N 39 . . . sein Geist kein Bedürfnis fühlen — oder es würde ihm vielmehr kein Genüge tun, die Ohren alle sieben Tage Phrasen und Bildern zu leihen, die nur vor einigen tausend Jahren in Syrien an ihrem Platze waren.

103 (S. 56). N 61 gewöhnlich hat der Wille der Nation schon längst

¹ S. 47. ² § 78. ³ vgl. an NEUFFER 10. 10. 94; an HEGEL 10. 7. 94.

⁴ An SCHELLING 24. 12. 94. ⁵ An SCHELLING 16. 4. 95.

sich für eine bestimmte Religion erklärt, ehe die Regierungen dieselbe zum Zwecke setzen konnten . . .

104 (S. 56). Vgl. u. a. Enz. § 487.

105 (S. 56). Vgl. u. a. Rechtsph. § 268: die politische Gesinnung, der Patriotismus überhaupt . . . diese Gesinnung ist überhaupt das Zutrauen, — das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist, — womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und ich in diesem Bewußtsein frei bin.

Philos. d. Gesch. (Ww.) S. 928: Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben . . .

106 (S. 57). Vgl. dazu u. a. Rechtsph. § 274 u. Zusatz — Philosophie der Geschichte (Ww.), S. 121 ff., 808, auch 930 ff.

107 (S. 58). Charakteristisch dafür N 52/53, 61 usw.

108 (S. 58). Vgl. HEGELS psychologische Kritik der Eigentumsverachtung N 55 — auch N 47 Anm.

109 (S. 59). Vgl. auch N 57 . . . Sokrates insofern ebensogut zum Muster . . . schöpfe seine Weisheit . . . in den Schlachten . . .

110 (S. 59). Charakteristisch der Unterschied zu KANT, vgl. V, 158: Entscheidender ist die großmütige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sei, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Skrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich.

III (S. 59). Idee: N 42 Idee der Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit. 48 Idee von Gott . . . 50 . . . Seitdem sich die Vernunft zu Ideen . . . — Idee von Gott . . . 51 Idee der Moralität . . . 55 . . . Idee eines unkörperlichen, unverweslichen, unsterblichen Wesens . . . 56 . . . abstrakte Ideen über das Sinnliche . . . 62 Idee der Seligkeit . . . 67 Idee der Heiligkeit — Idee des moralischen Gesetzes.

112 (S. 60). R I, 43, greift aus diesem Satz heraus: „Nur Leben und Eigentum sicherte ihm die Verfassung“ und behandelt ihn zusammen mit den verwandten Stellen der „Positivität“ N 223, 229 vom Sommer 96. Er bemerkt dazu I, 228: in diesen Zusammenhang nämlich gehört der Satz N 71 . . . — Wir meinten, uns an die Textausgabe halten zu sollen, da R im Unterschied zu sonst seine Abweichung weder durch Hinweis auf das Manuskript begründet, noch angibt, ob er den sachlichen oder den chronologischen Zusammenhang im Auge hat. — R I, 159 kommt auf diesen Satz zurück und zitiert ihn hier zusammen mit dem auch von ihm¹ für die erste Berner Zeit verwendeten. Wir können, wie wir zu zeigen versuchten, nicht mit R darin übereinstimmen, daß HEGEL in dieser Zeit über das Grundrecht des Eigentums „verächtlich“ denkt; er mißt ihm noch keinen großen Wert bei, aber er zieht doch schon eine Linie vom Eigentum zum Staat. Auch N 53 „der arbeitsame Mann . . .“ weist hierauf hin.

113 (S. 60). Anders ist nicht zu interpretieren. Wenn der Wandel auf Grund der moralischen Ideen nur innerhalb des Privatlebens vor sich gehen oder die politische Veränderung nur der Ermöglichung eines moralischen Privatlebens dienen sollte, dann wäre das Anführen der „Liebe zum Leben“ ohne Sinn, denn die Erhaltung des Lebens bliebe ja auch für ein moralisches

¹ I, 27, 28.

Privatleben maßgebend. — „Im Privatleben“ ist daher nicht zu deuten: innerhalb, sondern mit dem Privatleben, d. h. solange es nur ein Privatleben gibt.

114 (S. 62). R I, 29 sagt hierzu: „Er bekämpft die Kirche um des Staats, den Staat um der Kirche willen. Wir haben den Widerspruch nicht auszugleichen; . . . Der Gedanke der unantastbaren inneren und äußeren Freiheit des Menschen ist schon das eigentlich Treibende . . .“. — Abgesehen davon, daß R das Verhältnis nicht in der Genauigkeit darstellt, um die wir uns bemühen, enthält die von ihm gegebene Antwort gerade unsere Frage in sich. Denn eben jener „Widerspruch“ macht es fraglich, was HEGEL unter voller Freiheit versteht. Aus der „inneren und äußeren Freiheit des Menschen“ gemäß der Vernunft läßt sich der Widerspruch nicht begreifen; es dreht sich ja nicht nur um die Freiheit „des Menschen“, sondern ebenso des Volksganzen.

115 (S. 63). An SCHELLING, Januar 95: FICHTE als „einen Titanen, der für die Menschheit kämpfe“. — Hervorheben der Zunahme von „weltbürgerlichen Ideen“ bei HÖLDERLIN. — „Das Reich Gottes komme“ usw. — So antwortet denn auch SCHELLING am 4. 2. 95 dem Übernationalen zugewendet: „Wir wollen beide weiter . . . der ganzen bisherigen Verfassung der Welt (!) und der Wissenschaften den Streit . . .“. — Vgl. HÖLDERLINS Brief 10. 7. 94: „. . . seit wir mit der Losung — Reich Gottes! voneinander schieden. An dieser Losung würden wir uns nach jeder Metamorphose, wie ich glaube, wieder erkennen. Ich bin gewiß, es mag mit Dir werden, wie es will, jenen Zug wird nie die Zeit in Dir verwischen. Ich denke, das soll auch der Fall sein mit mir. . . . Und so sind wir der Ewigkeit unserer Freundschaft gewiß.“

116 (S. 63). Vom „Reich Gottes“ ist nur die Rede, wie Jesus und die Apostel es predigen: N 32 „. . . bloßen Ehrgeiz ein Mitbürger des Reichs Gottes zu werden . . . — . . . das Reich Gottes zeigt sich nicht mit äußerlichen Geberden“; N 33 „der Bürger ihres Reichs Gottes war nicht: Tugend . . .“. — HEGEL kritisiert zwar N 32 die Verständnislosigkeit der „eingeschränkt jüdisch“, „ganz irdisch“, gesinnten Juden gegenüber Jesus, aber er selbst setzt dann dessen Verkündigung des Reichs Gottes offenbar gleich mit der Aufforderung, „eine Art von Abenteuerer zu werden“! — „Unsichtbare Kirche“ kommt nicht vor. — Gelegentlich¹ wird der „Mensch“, das „Menschliche“ über nationale Verengung, das „nur Römer“ Sein gestellt; s. auch N 49: „im Dienst der Menschheit starb“. — Für Tübingen vgl. S. 23f., 37f. schon hier verblaßt ja die „intelligible Welt“ vor dem Vaterland als der Stätte der Freiheit.

117 (S. 64). Am auffälligsten im Text 15 — vgl. ferner u. a. N 54: Moralität — griechische Phantasie der Freude und des Jubels. N 55: praktisches Bedürfnis der Vernunft — Gewöhnung an die Abhängigkeit von der Natur.

118 (S. 65). U. a. N 43 . . . über jeden Wind, der ihre Eingeweide drückt, jedes Niesen und Räuspern ein Tagebuch halten . . . 46 . . . die Betten der Kranken und Geistlichen und Freunden umringt, die der beklommenen Seele des Sterbenden die gedruckten und vorgeschriebenen Seufzer vorächzen . . . der in der Schule mit Schweiß erlernten Sprüche und Reimen sich jetzt wieder erinnern . . .

119 (S. 65). Ähnlich N 58: daher die Menge der klagenden Leidenden,

¹ N 31, 32.

denen nichts fehlte — der Verfolgten, die man ruhig ließ, oder (? vermutlich: aber) die nicht selbst eher Ruhe hatten, als bis man sie verfolgte —.

120 (S. 66). Vgl. N 43; insbesondere: Spielwerke von Empfindungen ... (Zustände), deren Ankunft oder Vorhandensein man so gut wissen könne, als man auf die Uhr sehen kann ... — auch N 52: Glockenspiel von Empfindungen.

121 (S. 66). vgl. N 59: heutigestages, wo der Geist, die Ideen der Zeit, das Bedürfnis einer Sühne für Verbrechen nicht mehr haben usw.

122 (S. 66). VI, 184, Anm. 1 u. 2. — vgl. VI, 57.

123 (S. 66). VI, 23, 24 Anm. 2 (über Schiller) — vgl. dazu in der Tugendlehre von 1797 § 53 (VI, 484).

124 (S. 66). Vgl. u. a. VI, 3.

125 (S. 67). V, 80, 81/82 — vgl. Tugendlehre § 13 (V, 438) jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten.

126 (S. 67). VI, 68.

127 (S. 67). VI, 60 Anm. — auch 69 Anm.

128 (S. 67). VI, 78 Anm.

129 (S. 68). VI, 69. — vgl. dazu Tugendlehre § 13 (VI, 440) ... wobei die äußerste Bedenklichkeit (scrupulositas), wenn es einen Pflichtbegriff betrifft ... nicht für Kleinigkeitskrämerei beurteilt ... werden kann. (HEGEL dagegen bereits in Tübingen S. 22, N 20 gegen „ewige Skrupulosität“!) — § 14 (44I) (als erstes [!] Gebot aller Pflichten gegen sich selbst:) Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst usw.

130 (S. 68). VI, 38.

131 (S. 69). VI, 69.

132 (S. 69). VI, 93 — u. a. auch V, 158: „... mit unaufhörlicher Besorgnis des Rückfalls nur mit Mühe erhalten ...“

133 (S. 69). VI, 75, 76 — vgl. 39 Anm.: „... Verdammungsurteil der moralisch richtenden Vernunft ...“

134 (S. 69). V, 88.

135 (S. 70). VI, 163.

136 (S. 70). VI, 93.

137 (S. 71). V, 88.

138 (S. 72). Vgl. N 71: ... Bewußtsein seines Unvermögens, das alles anderswoher — das Böse selbst zum Teil, erwartet —

139 (S. 72). Diese Deutung, HEGELS Forderung nach Hingabe des Individuums an Staat und Volk sei unter anderem auch motiviert in dem Ziel, das Individuum innerlich zu befreien, insbesondere zu befreien von der Not des einsamen Gewissens, erscheint zunächst recht gewagt. — Um sie zu stützen, weisen wir herausgreifend darauf hin, wie dieses Motiv gelegentlich noch beim reifen HEGEL durchbricht, z. B. Rechtsphilos. § 149: „In der (staatlich-sittlichen) Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit“. Und HEGEL begründet diesen Satz unter anderem damit, daß „das Individuum in der Pflicht seine Befreiung hat ... von der Gedrücktheit (!), in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen ...“ sich befindet.

140 (S. 74). Freilich auch „für ihre Geliebte“! — für uns wesentlich ist, daß HEGEL den angstlosen Tod ebenso auffällig betont, wie er sich gegen die christliche Todesangst wendet.

- 141 (S. 74). z. B. N 70: Die Leiden des Ödipus sind „unverschuldet“.
- 142 (S. 79). D 5 — vgl. u. a. KLAIßER, S. 64.
- 143 (S. 79). u. a. N 34 . . . wie ein Grieche spricht zur Vernunft . . . — in Tübingen N 23: Glauben der Griechen . . . erbaut auf das tiefe moralische Bedürfnis der Vernunft . . .
- 144 (S. 80). Vgl. S. 49 — scheinbar erst anders vgl. S. 62.
- 145 (S. 81). Vgl. Anm. 139. — Äußerer Überblick über die künftige Entwicklung: In der „Positivität“ wird nur geschichtsdeutend die nationale Freiheit als ein Quell der inneren Freiheit des antiken Menschen angesehen. In HEGELS eigenem Staatsideal findet das noch in der „Verfass. Württemb.“¹ keinen Widerhall. — Der Anstoß, den Staat als positiven Faktor für die innere Freiheit des Individuums zu veranschlagen, tritt erst wieder ein, freilich auf der Basis eines umgewandelten Begriffs von innerer Freiheit, Anfang 1799² durch die Erkenntnis, daß mit dem passiven Verhalten Jesu gegen Staat und Nation „ein Teil der Freiheit verloren“ war³ und hierin eine Ursache für die religiöse Unfreiheit im Christentum lag: für die Auffassung von Gott als einem fremden und herrschenden Wesen⁴. Aber dieser Anstoß treibt HEGEL keineswegs dazu, ein künftiges Staatsideal von der Innerlichkeit her aufzubauen; sein Bewußtsein vom „Schicksal“ steht dem damals entgegen. — Mehrere Anläufe dazu, den Staat als Realisierung von Moralität und Religion anzusetzen, nimmt er in den Jenaer Jahren vor der Phänomenologie, doch in dieser selbst liegen beide wiederum jenseits des Staats. Die Verstaatlichung des Sittlichen ist endgültig vollzogen erst in der Enzyklop. von 1817 bzw. in ihrem Vorläufer, der nach 1813 entstandenen⁵ Nürnberger Enzyklop. (WW. XVIII).
- 146 (S. 81). D 14.
- 147 (S. 82). Enz. § 552, Zusatz der 3. A. von 1830⁶ — vgl. auch Philos. d. Gesch., Ww. VIII/IX, 932, wohl aus dem Wintersemester 1830/31 stammend, vgl. R II, 224.
- 148 (S. 82). An SCHELLING 24. 12. 94 und Januar 95 — vgl. daselbst auch: „ . . . nach und nach (!) den alten Sauerteig auf die Seite schaffen“ — „ die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern . . . Dieses Interesse ist zu stark, als daß sie so bald (!) aufgegeben werden sollte . . .“
- 149 (S. 82). An SCHELLING, Januar 95 — vgl. auch: „ . . . kantischen Scheiterhaufen . . . Feuersbrunst der Dogmatik . . . brennende Kohlen . . .“
- 150 (S. 85). Auch N 60 Diese Bekehrungsart . . . noch heutigstags . . .
- 151 (S. 86). N 50 Solche Lehren setzen sich der zuverlässig bald oder später eintretenden Gefahr aus, von der Vernunft in Anspruch genommen . . . zu werden — Denn unwiderstehlich führt die Vernunft usw.
- 152 (S. 86). N 66 Glauben . . . ist endlich noch dem Schicksal ausgesetzt . . . so wagt es am Ende doch die Vernunft . . .
- 153 (S. 86). N 360 . . . vor einer glücklichen Veränderung in dem Gange der wissenschaftlichen Kultur . . . — vgl. auch N 37: . . . die größte Ausartung einestells und die Fortschritte der Vernunft andererseits dazu gehören, um . . . ein solches System zu verbannen — (auch hier also keine Notwendigkeit des Aufstiegs, sondern ein zufälliges Zusammenspiel zweier Faktoren).
- 154 (S. 86). Frei handelnde Subjekte der geschichtlichen Entwicklung

¹ 1. Hälfte 1798.² vgl. R. I, 88.³ N 327ff.⁴ N 336.⁵ vgl. R II, 249.⁶ Ww. V, 469.

z. B. N 36: die Völker schränkten durch bestimmte Gesetze den bösen oder guten Willen ihrer Machthaber ein . . . N 40: die Päpste und ihre Kardinäle — die Fürsten — die geistlichen Herrn N 42: die Reformatoren — die Fürsten N 61: gewöhnlich hat der Wille der Nation schon längst sich für eine bestimmte Religion erklärt, ehe die Regierungen dieselbe zum Zwecke setzen konnten . . . N 62: die Machthabenden — das Volk ließ sich dann usw. N 63: schlechte Regierungen. N 70: . . . sich zur Maxime zu machen, war nur ein Volk . . . fähig.

155 (S. 88). N 360: wenn die Vernunft das Gebäude von Begriffen, das sie aus dem Geiste des Menschen und der Erfahrung von Jahrhunderten geschöpft hat, mit Selbstgefälligkeit und Freude an ihrem Werke aufstellt.

156 (S. 88). III, 248.

157 (S. 89). N 61 — der andere Maßstab: die Ablegung des „temporale“ steht freilich gleich daneben, sofern das, wie wir annehmen, als Ablegung des Zeitlichen überhaupt und nicht etwa nur eines bestimmten Zeitlichen zu deuten ist, das ein neues Zeitliches mit Recht ersetzen dürfte.

158 (S. 89). Vgl. S. 55, 63, 28, 36.

159 (S. 90). N 70 . . . Gehorsam unter Natur und Notwendigkeit als Maxime . . . unverständlich, aber als heilig . . . — Aber (!) blinden Gehorsam unter die bösen Launen verworfener Menschen sich zur Maxime usw.

160 (S. 91). An SCHELLING, Januar 95 . . . was das größte Interesse jedes vernünftigen Menschen ausmacht und zu dessen Beförderung und Ausbreitung er, soviel in seinen Kräften steht, usw.

161 (S. 92). Das klingt abgeschwächt auch an: an SCHELLING 24. 12. 94 . . . ich glaube, die Zeit ist gekommen, da man überhaupt freier mit der Sprache heraus sollte . . .

162 (S. 95). An SCHELLING, Januar 95 . . . noch weniger sind wir uns in Ansehung dessen fremd, was das größte Interesse jedes vernünftigen Menschen ausmacht . . .

163 (S. 96). VI, 69.

164 (S. 97). N 359 . . . die verkehrten und unmoralischen Begriffe der Juden von dem Zorn, der Parteilichkeit . . . ihres Jehova . . . als daß man nicht wünschen sollte, daß sie in einer menschenfreundlicheren Religion ihren Ursprung gehabt . . .

165 (S. 98). N 79, 80 . . . „nur im Glauben an die Vernunft, durch Gehorsam gegen sie ist Ruhe . . . zu finden“ — entspricht Joh. 3¹²⁻¹⁷: damit jeder, der an ihn (Sohn des Menschen) glaubt, . . . ewiges Leben habe — damit die Welt durch ihn (den Sohn) gerettet werde. Der an ihn glaubt, wird nicht gerichtet . . .

N 113 „ach Gott! sei mir Sünder gnädig! Ich sage euch: dieser ging mit wahrerer Beruhigung des Gewissens nach Hause . . .“ entspricht Luk. 18^{13, 14}: O Gott, sei mir Sünder gnädig! Ich sage euch, dieser ging gerechtfertigt hinab in sein Haus . . .

N 75 „Ausbildung der Vernunft ist die einzige Quelle der Wahrheit und der Beruhigung, die Johannes . . .“ — klingt an: an Joh. 1^{14, 17}: Gnade und Wahrheit. — Ferner ist es wohl nicht zu gewagt, in diesen von HEGEL gewählten Eingangsworten auch Anklänge zu finden an Markus 1⁴: So trat auf Johannes der Täufer . . . und verkündete eine Taufe der Buße zur Sündenvergebung; weiter vielleicht an Matth. 1²¹ (erretten von ihren Sünden), Luk. 1⁷⁷ (Vergebung ihrer Sünden); — Joh. 1²⁹.

166 (S. 99). Vgl. Anm. 26 (S. 18) — dazu noch VI, 38: Diese angeborene Schuld, welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt . . .

167 (S. 99). Philos. d. Weltgesch. Ww. IX, 763: der Grundsatz der geistigen Freiheit sowohl in weltlicher als religiöser Hinsicht, das Prinzip der Versöhnung . . . — vgl. ferner u. a.: a. a. O. 878: die einfache Lehre Luthers ist die Lehre der Freiheit, . . . daß die unendliche Subjektivität . . . nur in der Versöhnung mit Gott erlangt wird . . . — Enz. § 552 Ww. V, 472: nur in dem Prinzip des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Tätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes ist . . . die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste . . . 473: . . . Versöhnung des Geistes in ihm selbst . . . der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend . . . — Enz. § 444 Zus.: . . . die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber . . . — WW. XII (I. Aufl.), 167/68: die absolute Religion ist so die Religion der Wahrheit und Freiheit . . . die Versöhnung ist so die Freiheit . . . und dies Hervorbringen ist die Befreiung, Versöhnung . . .

168 (S. 100). Vgl. S. 30f., 33, Anm. 42, S. 37/8.

169 (S. 101). VI, 184 Anm. 1: . . . in beständiger Ängstlichkeit . . . wovon der äußere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmerei) . . .

170 (S. 101). Vgl. zum Folgenden: 1. RITSCHL: Geschichte des Pietismus¹. 2. Die Religion in Geschichte und Gegenwart I. A. hrsg. v. Schiele (= R. R. G.) — 3. GÜNTHER: Psychologie des deutschen Pietismus (Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwissensch. u. Geistesgesch. IV, 1926).

Die Steigerung der Gewissensangst und des Sündenbewußtseins durch ständige isolierende Selbstbespiegelung ist für den Pietismus im allgemeinen charakteristisch² und läßt sich in dessen schwäbischem Zweig häufig verfolgen³. Das von HEGEL gezeichnete Bild der christlichen Innerlichkeit weist außer diesem Moment noch auffällig viele andere auf, die vorzugsweise im Pietismus auftreten, so z. B.: Buße und Bekehrung als das Wichtigste⁴ — Eintritt der Bekehrung zu bestimmtem Termin⁵ — Abteilung des Heilsweges in Stationen, beginnend mit der gratia applicatrix und endend in der unio mystica⁶ — Askese⁷. — HEGEL vollzieht diese weitreichende Gleichsetzung von pietistischer Seelenverfassung und christlicher überhaupt offenbar ohne besondere Absicht, er will das Christentum schlechthin treffen: zu diesem pietistisch gefärbten Gemütszustand als subjektiver Seite gehören ihm als objektive die Dogmatik, die im Pietismus sehr zurücktritt, und das Bündnis von Kirche und Staat, das gerade vom Pietismus ebenfalls oft befehdet worden ist. — Wenn HEGEL also anscheinend ungewollt seiner allgemeinen Darstellung der christlichen Innerlichkeit pietistische Eigentümlichkeiten einwebt, so ist das zunächst daraus zu erklären, daß der Pietismus in Württemberg seinen kräftigsten Zweig neben der Herrnhuter Brüdergemeinde entfaltet hatte⁸. Als innerkirchlicher, nicht im Gegensatz zur Orthodoxie

¹ Wir verweisen auf Bd. II im ganzen und führen Stellen nur aus dem 7. Buch „der Pietismus in Württemberg“ an.

² GÜNTHER, 150, 153. ³ RITSCHL III, 43, 88f., 116f., 127, 154f., 158.

⁴ N 44, RITSCHL III, 43, 116 — GÜNTHER, 168.

⁵ N 43 — R. G. G. IV, 1594.

⁶ S. 45 — N 44, 67 — RITSCHL III, 44, 56, 81, 90, 121 — GÜNTHER 153, 164. ⁷ S. 45 — RITSCHL III, 127 — R. G. G. IV, 1589, 1596.

⁸ R. G. G. IV, 1594f.

stehender, hatte der Pietismus hier in der Landeskirche Eingang gefunden, vor allem unter Bauern und Bürgern¹, auch Hofpredigerstellen wurden zeitweise mit Pietisten besetzt². HEGELS Auffassung von christlicher Innerlichkeit kann demnach nicht überraschen, auch sonst lassen sich naturgemäß Bedingtheiten durch seine engere Umwelt in den Bruchstücken aufzeigen: den Angriff gegen einen auf die historische Autorität der Bibel gestützten Glauben wiederholt er wohl darum so häufig, weil diese Theologie von seinem Lehrer Chr. G. STORR am entschiedensten vertreten wurde.

HEGELS unmittelbar persönliche Berührung mit dem Pietismus indessen ist vermutlich nur ganz gering zu veranschlagen. Die Blütezeit des von der Kirche anerkannten, ja bevorzugten Pietismus in Württemberg, in der er die theologischen Professuren zu Tübingen besetzte (PFAFF, WEISSMANN, REUSS) und im Stuttgarter Konsistorium Fuß faßte³, liegt vor dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts. Schon vorher hat er nach der von RITSCHL⁴ angeführten unverdächtigen Quelle für 1761 doch nur eine kleine Minderheit umfaßt. Kein Anzeichen ist vorhanden, daß HEGELS Eltern ihr angehört hätten. Die Forscher haben daher offenbar zu Recht den Geist des HEGELSchen Elternhauses „altprotestantisch“⁵ genannt, nicht pietistisch. Zudem hatte seit den 70er Jahren die Aufklärung Fortschritte gemacht⁶ und war in der Folgezeit sogar ins Konsistorium eingedrungen, was im Gesangbuch von 1791 offenbar wurde⁷.

Auf dem Stuttgarter Gymnasium kann HEGEL kaum mit dem Pietismus zu schaffen gehabt haben. Wirkte doch dort damals schon seit vielen Jahren B. HAUG⁸, einer der zünftigen Vertreter der Aufklärung in Württemberg⁹. So kann es nicht wundernehmen, daß die bei Ros. überlieferten Tagebücher des Gymnasiasten keinerlei Reflex des Pietismus, statt dessen vorherrschend den der Aufklärung zeigen¹⁰.

Ebensowenig war das Tübinger Stift — im Unterschied zu der vorhergegangenen Periode — während HEGELS Aufenthalt von pietistischem Geiste beherrscht. Stellte es doch jetzt nahezu eine „Pflanzschule der Aufklärung“ dar¹¹. — Von den Dozenten, bei denen HEGEL gehört hat¹², sind SCHNURRER und RÖSLER ganz der Aufklärung zuzuweisen¹³. Diese trat indes zurück hinter der „älteren Tübinger Schule“, die Chr. G. STORR begründet hatte, neben ihm von FLATT — ebenfalls HEGELS Lehrer — vertreten und später u. a. von dem damaligen Repetenten SÜSKIND fortgeführt wurde. Ihr apologetischer, biblizistisch begründeter Supranaturalismus entstammte zwar ursprünglich dem Pietismus, unterschied sich jedoch von diesem gerade durch das in unserem Zusammenhange wesentliche Moment: die nicht gefühlsmäßige Frömmigkeit, die unpathetisch nüchterne, verstandesmäßige Auffassung der Offenbarung¹⁴. So stellt dieser Supranaturalismus eine Übergangsstufe zum Rationalismus dar¹⁵ und ist

¹ RITSCHL, III, 15f., 19. ² RITSCHL, III, 10f. ³ RITSCHL, III, 163, 165.

⁴ III, 163. ⁵ u. a. R. I, 11 — D. 5. ⁶ vgl. das Generalreskript von 1780, RITSCHL, III, 171f. ⁷ R. G. G. V, 2134 — RITSCHL, III, 174f. ⁸ KLAIBER 78.

⁹ R. G. G. V, 2133. ¹⁰ Vgl. das Urteil KLAIBERS 70: da nach den Tagebüchern der herrschende Geist im Hause . . . offenbar der der Zeit überhaupt war, Hochachtung vor den kirchlichen Institutionen und Auffassung der Religion von seiten des praktischen Handelns ohne lebhaftere Erregung des Gemüts (!).

¹¹ RITSCHL, III, 173.

¹² BETZENDÖRFER 99f.

¹³ R. G. G. V, 2133.

¹⁴ R. G. G. Art.: Tübingen — Storr — Flatt, — RITSCHL, III, 125f.

¹⁵ R. G. G. IV, 2045, V, 2133f.

mit diesem vom Pietismus verworfen worden¹. — Unter den damaligen Repetenten ist nur ein einziger als Pietist zu betrachten: DANN, der auch im Stift Erbauungsstunden abgehalten hat². HEGEL scheint nicht in Fühlung mit ihm gestanden zu haben. Immerhin ist HEGEL so unter den Genossen mancher „Erweckte“ begegnet, von anderen wird er Klagen über pietistische Erziehung vernommen haben³. — Was die Lebensweise im Stift anlangt, so ist zwar ihr „mönchischer Anstrich“ oft getadelt worden⁴, doch kann sie nach KLAIBERS und BETZENDÖRFERS Schilderungen keineswegs als asketisch und gewissensverdüsternd bezeichnet werden. — Das eifrige Studium der Antike schließlich war der pietistischen Gesinnung entgegengesetzt.

Für eine geistesgeschichtliche Betrachtungsweise, die außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung liegt, entstünde nun andererseits die Frage, wieweit im jungen HEGEL trotz geringer persönlicher Beziehung der Pietismus als unbewußte geistige Erbmasse doch auch in positiver Richtung wirksam gewesen sei. HEGELS Eintreten für das Lebendige, das volle Gefühl des Herzens, die unmittelbare Empfindung ist in ihm etwas Ursprüngliches und zugleich historisch vor allem von JACOBI, HERDER und dem Bild der Antike herzuleiten. Aber, wie er hiermit im „Sturm und Drang“ steht⁵, wird er vom Strome des Pietismus noch getragen⁶, der sich für das lebendige Gefühl in der Religion gegen die „tote“ Dogmatik⁷, gegen „abgestorbene Ideen“ von Gott eingesetzt hatte⁸. — Vielleicht speist sich die Energie, mit der der junge HEGEL jene Ideale verfißt, doch noch ein wenig aus dem heimatlichen Quell des Pietismus. — Ähnlich mag es sich mit HEGELS Betonen des Praktisch-Moralischen in der Religion verhalten, wofür ebenfalls der Pietismus den Boden bereitet hatte⁹, wenn auch der Primat der praktischen Vernunft im Sinn KANTS etwas Neues darstellt. — Und auch Einzelheiten, wie etwa HEGELS Berufung auf den „göttlichen Funken in uns“¹⁰, weisen, obwohl gerade gegen die unio mystica gekehrt, doch zugleich auf einen positiven Zusammenhang mit dem Pietismus hin¹¹.

171 (S. 101). N 210 (geschrieben gegen Ende April 96 vgl. N 211): „... Pietisten ... ob diese schon nur eine Sekte dieser (der lutherischen) Kirche zu sein scheinen, so kann man doch nicht sagen, daß sie in ihrem Glaubens- oder Moralsystem von den Satzungen ihrer Kirche in etwas abgewichen sei, im Gegenteil scheint sie derselben System nur genauer auszudrücken.“ — HEGEL faßt Katholizismus, Luthertum und Pietisten als die „verschiedenen christlichen Kirchen“ in eins zusammen, und spricht von „der christlichen Kirche“ N 209, dem „System der Kirche“¹² schlechthin, weil sie in der Hauptsache sich für HEGEL gleich sind, nämlich in der Gemütsstimmung N 209: „Hilflosigkeit, Angst, Mißtrauen ... — ein Seelenzustand, der oft bis zum Wahnsinn getrieben wird — in einer Ängstlichkeit befinden, der Kraft und Entschlossenheit fehlt, und die nur im Vertrauen auf die unbegrenzte Gnade der Gottheit einige Beruhigung findet.“

¹ RITSCHL III, 126.

² BETZENDÖRFER 19, R. G. G. I, 1967.

³ KLAIBER 172 Anm. erwähnt die „widerliche Gewissensqualerei“ in der Klosterschule Denkendorf während Hölderlins Aufenthalt.

⁴ KLAIBER 150, 170.

⁵ R I, 19.

⁶ GÜNTHER 145.

⁷ GÜNTHER 172.

⁸ RITSCHL III, 46, 121, 123.

⁹ RITSCHL III, 56f., 121.

¹⁰ S. 41.

¹¹ GÜNTHER 152.

¹² N 211.

172 (S. 101). Vgl. Anm. 43¹ — KLAIBER 209: „Jovialität und Kneipen-behaglichkeit“ — „ein genialisches Betragen“. — BETZENDÖRFER 100/1. — Zwar könnten Stellen wie N 46 und N 54 z. B. „die Seele ewig ohne Hoffnung der Errettung ewig, ewig peinigt“ durch die eindringliche Sprache wenigstens auf eine ernstgemeinte Selbstversetzung in den christlichen Gemütszustand hindeuten, wenn HEGEL, nicht gleichzeitig seinen Spott über ihn ergösse. — Mit dem etwaigen Einwand, daß keiner dem anderen Menschen ins Herz sehen könne, läßt sich nichts anfangen, wenn alle äußeren Zeugnisse eindeutig sind.

173 (S. 106). Vgl. u. a. Rechtsphilos. § 149, 152, 153, 156, 257, 260 — Enz. § 514—516.

174 (S. 107). N 63: der Satz von der Verdorbenheit nicht nur der Menschen, sondern der menschlichen Natur, dem die Erfahrung da widerspricht, wo nicht schlechte Regierungen die Menschheit herabgewürdigt haben. — Vgl. N 52 — N 71 heißt es allerdings: . . . die Erfahrung von der Verdorbenheit der Menschen zwar bleibt, aber die Lehre von der Verworfenheit des Menschen abnimmt . . . — Da die diesem Zugeständnis der empirischen Verdorbenheit entgegenstehenden Stellen N 34, 52, 63 überwiegen, meinen wir interpretieren zu sollen: mit dem Wiedererwachen der Ideen verschwindet das theoretische Erbsündedogma bald, während die Verdorbenheit der Menschen noch eine Zeitlang dauert, weil die Wirkung des jahrhundertelangen Despotismus sich nicht so schnell beseitigen läßt.

175 (S. 107). N 59 . . . für die Menschheit . . ., von welcher jedes Individuum nicht in einzelnen Fällen, sondern für seine Existenz schon und für sein ganzes Leben einer Sühne bedürfte . . .

176 (S. 107). Den Anfang hat für HEGEL, der Glauben an Christus gemacht, die Erbsünde ist nur nachträgliche Folgerung, vgl. S. 45f., N 68. — Die gleiche Stufenfolge auch N 58: Dreieinigkeits-, Versöhnungs-, Erbsündelehre. — Der gleiche Gang vom Objektiven zum Seelischen hin N 69 (weil Geschichtsglauben, darum Lehre von der freien Gnade Gottes). — Vgl. ferner HEGELS Aufsuchen äußerer Widersprüche im Christentum z. B. N 63.

177 (S. 108). Vgl. dazu, wie HEGEL, N 70 es hervorhebt, daß der „freie Republikaner“ im Jenseits eine vertraute Umgebung erwartet.

178 (S. 109). Vgl. S. 47 — vgl. dazu noch KANT VI, 75: denn damit das, was bei uns . . . immer im bloßen Werden ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein), uns . . . zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch . . .

¹ S. 33.

Zeittafel.

(Zusammengestellt nach N IX. 402 ff.; R I; Ros., unter Einordnung der Briefe SCHELLINGS und HÖLDERLINS.)

Tübingen bis Herbst 1793.

Anh. 1, Anfang Anh. 2, Text I₁ (Volksrel. u. Christ.).

Stammbuchblatt 23. 9. 93 (s. SCHELLINGS Briefe III, 251).

Bern. Herbst 1793 bis Ende November 1796.

Text I₂.

Anh. 2, Text I₃, Brief HÖLDERLINS 10. 7. 94.

Text I₄ (ohne reife Fassung).

Brief an SCHELLING 24. 12. 94 — Brief SCHELLINGS 5. 1. 95.

Brief an SCHELLING, Januar 95 — Brief HÖLDERLINS 26. 1. 95.

Text I₅; I₄ (reife Fassung).

Brief SCHELLINGS 4. 2. 95 — Anh. 3.

Brief an SCHELLING 16. 4. 95 — Anh. 4.

Text 2 (Leben Jesu) 9. 5. (N 76) bis 24. 7. 95 (N 136).

Brief SCHELLINGS 21. 7. 95 — Brief an SCHELLING 30. 8. 95.

Text 3 (Positivität) 2. 11. 95 (N 204) und 29. 4. 96 (N 211) — (d. h.: N 152 bis 213 etwa Herbst 95 bis Ende April 96; danach N 214 ff. bis etwa August 96, nämlich wohl vor „Eleusis“ — s. R I, 39, 227, 228, 233).

Brief HÖLDERLINS 25. 11. 95 — Brief SCHELLINGS, Januar 96.

Anh. 5, Anh. 6 (etwa April 96).

Brief SCHELLINGS 20. 6. 96 — (Abschrift von SCHELLINGS Systemprogramm Sommer 96, s. R I, 39). — Alpenreise 25. 7. bis Anf. August 96 (Ros. 470 ff.).

„Eleusis“, August 96 (Ros. 78; BETZENDÖRFER 114).

Anh. 7 (Entw. z. Geist d. Judentums) (wahrscheinlich noch in Bern).

Brief HÖLDERLINS 24. 10. 96 — Brief an HÖLDERLIN (WW. XIX, 1 Nr. 6).

Brief HÖLDERLINS 20. 11. 96.

(Stuttgart: etwa Ende Nov. 96 bis Mitte Januar 97 — s. Ros. 80 u.

HEGELS Brief an HÖLDERLIN WW. XIX 1, Nr. 6.)

Frankfurt. Januar 1797 bis Ende 1800.

Briefe an N. ENDEL 9. 2. u. 22. 3. 97.

Anh. 8 (s. R I, 74, 234).

Brief an N. ENDEL 2./17. 7. 97 — Anh. 9 (s. R I, 75).

Anh. 10 — Brief an N. ENDEL 13. 11. 97.

Übersetzung CARTS (erschieden Ostern 98, s. R I, 48 ff.).

Kritik der Verfassung Württembergs (geschr. in d. 1. Hälfte von 98; s. R I, 56, 61 und Ros. 91); (gedr. Ww. VII, 150—154).

Brief 25. 5. 98 an N. ENDEL.

Kritik an KANTS Metaph. d. Sitten ab 10. 8. 98 (s. Ros. 87).

Anh. 11, Anh. 12 (Entw. z. Geist d. Christ.)

Text 4 (Geist d. Judent. N 243—260)

Text 4 (Geist d. Christ. z. größt. Teil), Anh. 13

„Reichsverfassung“ (gegen März 99, s. R I, 232 — gedr. Ww. VII, 3 ff., 137, 141).

} etwa Herbst 98

} bis Ende Winter

} 98/99, s. R I, 232.

Komment. zu STEWARTS Staatslehre 19. 2. — 16. 5. 99 (s. Ros. 86).

Text 4 (Abschluß) — (Sommer 99, s. R I, 233).

Text 5 (Systemfragment) beendet 14. 9. 1800 (N 351).

„Reichsverfassung“ (zwischen März und Herbst 1800, s. R I, 235, — gedr. Ww. VII, 138).

Text 3 (Positivität) — überarbeitet 24. 9. 1800 (N 139).

Brief an SCHELLING 2. 11. 1800.