HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	Kann "die Vernunft in der Geschichte" Allgemeingultigkeit fur das Menschengeschlecht in Anspruch nehmen? - Entstehung der Hegelschen Geschichtsphilosophie und ihr theologisch-verfassungsgeschichtlicher Hintergrund-
Author(s)	GONZA, Takeshi
Citation	北大法学論集, 52(6), 298-270
Issue Date	2002-02-28
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/15122
Type	bulletin (article)
File Information	52(6)_p298-270.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

≪Article≫

Kann „die Vernunft in der Geschichte“ Allgemeingültigkeit für das Menschengeschlecht in Anspruch nehmen?
— Entstehung der Hegelschen Geschichtsphilosophie und ihr theologisch-verfassungsgeschichtlicher Hintergrund —

Takeshi GONZA

Einleitung

(1) Als 1979 „das Ende der großen Erzählung“, so der Erzählung von der Befreiung des Subjekts, erklärt und 10 Jahre später die Erzählung z. B. vom „Ende der Geschichte“ rehabilitiert wurde,[1] war das, was den Prototyp der „großen Erzählung“ ausgemacht haben soll, nichts anderes als jene Hegelsche Geschichtsphilosophie, welche die Weltgeschichte als den Stufengang der menschlichen Entwicklung zum Endzweck, d. i. als „den Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ betrachtet. Während „die Philosophie der Weltgeschichte“, über die Hegel in den 1820er Jahren in Berlin fünfmal Vorlesungen hielt, durch den deutschen Historismus und Marxismus über

---

Diese Arbeit ist aus dem Forschungsaufenthalt vom WS 1999 / SS 2000 an der Universität Heidelberg entstanden und wurde in den Kolloquien der juristischen Fakultät der Universität Hokkaido (12.4.2001) sowie des Hegel-Forschungskreises (Tokyo, 30.9.2001) vorgetragen. Die Anregung zu ihr verdanke ich den Kollegen am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg, insbesondere Herrn Prof. Dr. Rüdiger Bubner. Die Nomura-Stiftung zur Förderung der Wissenschaften hat mich finanziell unterstützt. Zur stilistischen Korrektur des Manuskripts danke ich Herrn Dr. Gerhard Schuck, Tokyo / Frankfurt.

Die japanische Ausgabe erscheint gleichzeitig in einer japanischen Zeitschrift für Philosophie : *Shisō (=Denken)*, März 2002, Tokyo.

[1] Cf. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979; F. Fukuyama, “The End of History?” *The National Interest*, Summer 1989, 3-18.

Preußen hinaus auch jenen späteren, durch den doppelten Antagonismus zwischen dem Westen und Deutschland sowie dem Westen und Russland geprägten Trend der internationalen Politik mitbestimmt hatte, ist die Hegelsche Geschichtsphilosophie nach dem Ende des West-Ost-Konflikts aus der Sicht des triumphierenden Westens umgekehrt als Prophetie des „Siegs der liberalen Demokratie“ gedeutet worden.

Aber jenes Hegelsche Verständnis der Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“, das sich sowohl in allen früheren Ausgaben der Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie als auch im eigenhändigen Vorlesungsmanuskript von 1830 findet, d. h. das die Einteilung der Weltgeschichte aus Unterschieden im Bewusstsein der Freiheit ableitende geschichtsphilosophische Schema,[2] gibt es in den ersten Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte vom WS 1822/23 noch gar nicht. Zwar behandelt Hegel in der Einleitung derselben Vorlesungen so wie auch später die Frage, wie man den Endzweck, auf den die Weltgeschichte hinausläuft, d. i. „die Vernunft in der Geschichte“, erkennen kann, und setzt sie mit dem Problem der Erkenntnis Gottes gleich, wobei das erkennende Subjekt selber der Vernunft, mindestens des Glaubens bedürfe, um die Vernunft in der Geschichte zu erkennen.[3] Nachdem er aber die Vernunft in der Geschichte nach dem ihm eigentümlichen Begriff des Geistes, der durch die Vergegenständlichung von sich selbst das eigene natürlich-unmittelbare Dasein überwinden und zu sich selbst zurückkehren soll, erklärt hat (S.26ff.), legt er den Geistesbegriff nach der christlichen Trinitätslehre als Gott der Vater, Selbsttrennung Gottes im Sohn und Wiedervereinigung mit dem Sohn im Geist, d. i. als die Dreieinigkeit von Vater-Sohn-Geist aus, welche erst die Selbsterkenntnis im Anderssein ermöglichen soll (S.31f.).

Ist die Hegelsche Vernunft, welche auf den ersten Blick eine universalistische Position zu vertreten scheint, doch eigentlich nicht aus einer bestimmten Perspektive der christlichen Orthodoxie konzipiert worden, insofern sich Gott nach Hegel erst im Christentum als Geist offenbart haben soll? In der gegenwärtigen Zeit, die das

---

[2] Vgl. G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden Bd.12 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt 1970, S.31f. ; ders., *Gesammelte Werke Bd.18 Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Hamburg 1995, S.152f.

[3] Vgl. Hegel, *Vorlesungen Bd.12 Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822/23)*, Nachschriften von K.G.J. v. Griesheim, H.G. Hotho und F.C.H.V. v. Kehler, Hrsg. v. K.-H. Ilting, K. Brehmer und H.N. Seelmann, Hamburg 1996, S.20ff.

eurozentristische Weltbild in Frage gestellt hat, muss man danach fragen, ob „die Vernunft in der Geschichte", die Hegel als den Endzweck in der Geschichte angab, als singularische Vernunft über Zeit und Raum hinaus Allgemeingültigkeit für das gesamte Menschengeschlecht beanspruchen kann, oder vielmehr als eine der pluralischen Vernunft-en allenfalls nur noch innerhalb des christlichen Kulturkreises eine begrenzte Gültigkeit in Anspruch nehmen kann. Auch Charles Taylor hat in seinem Vortrag „Politik der Anerkennung" (1992) darauf hingewiesen, dass der die Gleichachtung für alle Menschen verlangende Kant-Rousseausche Universalismus, den er als „Politik der Würde" bezeichnet, in der Tat ein Produkt oder Ausdruck einer bestimmten herrschenden Kultur ist und in den Widerspruch des sich als die Allgemeinheit verkleidenden Partikularismus geraten ist. Im Gegensatz zum homogenisierenden Universalismus hat er dann den multikulturellen Anspruch auf die Gleichachtung aller Kulturen als „Politik der Differenz" bezeichnet und die multikulturelle Herausforderung gegen den Eurozentrismus begrüßt.[4]

Jedenfalls kann man die Geschichte als „narratio rerum gestarum" in anderer Weise als aus der eurozentristischen Perspektive dadurch rekonstruieren, dass man auf die bisherige Perspektive, geschichtliche Fakten als „res gestae" zu interpretieren, aus der anderen Sicht reflektiert und den eigenen Horizont erweitert. Wenn man nur von einer einzigen Perspektive, die wie die Hegelsche Vernunft Allgemeingültigkeit für die ganze Geschichte beansprucht, ausgeht und die Weltgeschichte als „den Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit" betrachtet, lässt sich die Geschichte als die geradlinige Stufenfolge der Entwicklung konstruieren, welche die Menschheit als das Makrosubjekt wie „der Weltgeist" schrittweise zu durchlaufen hat. Wenn man dagegen von der Pluralität der je nach der Kultur unterschiedlichen Perspektiven ausgeht, kann man die Geschichte der Menschheit als den Prozess, in dem mehrere Kulturkreise in einem Raum nebeneinander bestehen und Wirkungen wie Konflikt oder Verschmelzung aufeinander ausüben, d. i. als wiederholte Vorgänge der durch Kulturberührung

---

[4] Cf. Ch.Taylor, "The Politics of Recognition", in : Ch. Taylor et al., *Multiculturalism*, Princeton 1994, 25-73, die deutsche Ausgabe : Frankfurt a.M. 1993. Ch. Taylor selbst hat allerdings weder den Multikulturalismus, der die Anerkennung der Gleichwertigkeit fordert und dadurch alle Kulturen ebenfalls homogenisiert, noch den Ethnozentrismus, der in den eigenen Maßstäben eingemauert bleibt, vertreten und als Mittelweg zwischen Kulturrelativismus und Eurozentrismus die Bereitschaft, sich für die „Horizontverschmelzung" offen zu halten, vorgeschlagen.

herbeigeführten „Horizontverschmelzung“ (H.-G. Gadamer) umdeuten.[5]

In den folgenden Ausführungen soll anhand der vor einigen Jahren veröffentlichten neuen Materialien die These bewiesen werden, dass die Hegelsche Geschichtsphilosophie nicht wie vorher angenommen auf jene von einer linearen Reihe von Entwicklungsstufen ausgehende Geschichtsauffassung zu reduzieren ist, vielmehr in ihrer ersten Gestalt den Ansatz zu der anderen Deutungsmöglichkeit der Geschichte als einer Kette der Kulturberührungen enthält. Dadurch könnte man die Grundstruktur der Hegelschen Geschichtsphilosophie aus einer theoretischen Sicht, welche die multikulturelle Herausforderung gegen den Eurozentrismus ernst nimmt, noch einmal überprüfen.

(2) Als Voraussetzung für die Textanalyse der Geschichtsphilosophie von 1822/23 soll zunächst die philologische Forschungslage bis zur Gegenwart kurz überblickt werden. Als Text der Hegelschen Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie gab es bisher vier Ausgaben mit jeweils unterschiedlichen Herausgebern, nämlich zuerst die E. Gans-Ausgabe (1837) und die K. Hegel-Ausgabe (1840), auf die sich sowohl die H. Glockner-Ausgabe (1927) als auch Suhrkamp-Ausgabe von E. Moldenhauer und K. M. Michel (1970) stützen, dann die Ausgaben von G. Lasson (1927) und J. Hoffmeister (1955).[6] Aber diese Ausgaben haben alle die Spuren der Hegelschen philosophischen Entwicklung zwischen unterschiedlichen Jahrgängen und damit eventuell die Haupt-

---

[5] Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 5 Aufl.1986, S.307ff. Der Gadamersche Begriff „Horizontverschmelzung“ lässt sich übertragen vom hermeneutischen Kontext als Dialog mit dem klassischen Kunstwerk auf den Kontext der Kulturberührung als Dialog mit den fremden Kulturen, und durch diese Umdeutung der hermeneutischen Kategorie kann man jener Kritik an der philosophischen Hermeneutik, dass sie den Traditionszusammenhang als jene naturwüchsige Substanz betrachtet, welche Kritik und Revision der überlieferten Vorurteile durch das reflektierte Subjekt keineswegs erlauben sollte, erst gerecht werden (vgl. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1970, 5.Aufl. 1982, S.298ff.).

[6] Vgl. (1) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. v. E. Gans, Berlin 1837 (= *Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Bd.9) ; (2) ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. v. K. Hegel, 2. Aufl. Berlin 1840 ; Nachdruck : *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden* Bd.11, Hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1927ff.; *Werke in zwanzig Bänden Bd.12 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt 1970 ; (3) ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1917 ; (4) ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte Bd.1: Die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955.

momente seines Gedankens darum verwischt, weil sie Manuskripte und Nachschriften aus den verschiedenen Vorlesungen ohne weiteres zu einem Buch zusammengesetzt haben. Die obengenannte Hegelsche Bestimmung des Geistes nach der Trinitätslehre wurde z. B. aus der K. Hegel-Ausgabe, die sich in der Einleitung meistens auf Hegels eigenhändiges Manuskript von 1830 stützt, vollkommen gestrichen, ohne Spuren davon zu hinterlassen.

Aber von den Vorlesungen, die Hegel über die Philosophie der Weltgeschichte fünfmal vom WS 1822/23 bis zum WS 1830/31 in zweijährigen Zyklen hielt, sind die Vorlesungsnachschriften vom WS 1822/23 erst 1996 veröffentlicht worden, während die Publikation weiterer Nachschriften aus 1824/25 und 1830/31 noch in Vorbereitung ist.[7] Genau diese Vorlesungen von 1822/23 sollen als das Dokument, in dem Hegel zum erstenmal die Geschichtsphilosophie in ihrer systematischen Gesamtheit dargestellt hat, auch der folgenden Analyse zugrunde gelegt werden. Damit soll auf neue Einsichten über den verborgenen Hintergrund der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die den bisherigen Ausgaben nicht zu entnehmen waren, aufmerksam gemacht werden.

Insbesondere in der Einleitung fällt eine Diskrepanz zwischen den Vorlesungen von 1822/23 und dem der K. Hegel-Ausgabe zugrunde liegenden Vorlesungsmanuskript von 1830 auf, nämlich dass in den ersten das geschichtsphilosophische Schema vom „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit" *noch nicht*, hingegen im letzten die Begründung der Vernunft aus der Trinitätslehre *nicht mehr* zu finden ist. Unter Berücksichtigung dieser Diskrepanz kann man folgende Hypothese über die Entstehung der geradlinigen Geschichtsauffassung aufstellen. — Im Hauptteil der Vorlesungen 1822/23 gehe Hegel der Entwicklung des Geistes auf jeder einzelnen Stufe nach, nachdem er zuerst in der Einleitung von einem bestimmten Geistesbegriff ausgehend die Weltgeschichte als den Verwirklichungsprozess der Vernunft konzipiert habe. Das Geschichtsverstandnis als „der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit" in den Vorlesungen von 1830 sei dagegen erst aus der wiederholten Behandlung des Hauptteils gewonnen und zwischen 1822/23 und 1830 nachträglich in die Einleitung eingeführt worden, wodurch aber das

---

[7] Zur bisherigen Edition der Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie und zur Lage der vorhandenen Vorlesungsnachschriften, vgl. F. Hespe, „Hegels Vorlesungen zur ‚Philosophie der Weltgeschichte' ", *Hegel-Studien* Bd.26, Bonn 1991, 78-89 ; A. Grossmann, „Weltgeschichtliche Betrachtungen in systematischer Absicht", *Hegel-Studien* Bd.31, 1996, 27-61.

Leitmotiv vom Selbstverständnis des Geistes nach der christlichen Orthodoxie versteckt geblieben sei. —

Aber die Grundkonzeption der Hegelschen Geschichtsphilosophie (z. B. jene vierteilige Einteilung der Weltgeschichte) ist nach der Jenaer geschichtsphilosophischen Konzeption schon am Schluss der Heidelberger Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft vom WS 1817/18 programmatisch formuliert[8] und fünf Jahre später dann in den Berliner Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie von 1822/23 in ihrer konkreten Darstellung ausgeführt worden. Im folgenden sollen zuerst einige Prämissen der Hegelschen Geschichtsphilosophie im Zusammenhang mit ihrer Entwicklungsgeschichte erläutert und daraus einige Gesichtspunkte, welche den Hauptteil der Geschichtsphilosophie leiten sollen, herausgearbeitet werden. Dann soll die Grundstruktur der Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie von 1822/23 aus einem bestimmten Gesichtspunkt unter Berücksichtigung der inneren Zusammenhänge zwischen den vier Entwicklungsstufen erklärt werden.

1 Prämissen der Hegelschen Geschichtsphilosophie

(1) In der Einleitung zu den Vorlesungen von 1822/23 unterscheidet Hegel dreierlei Behandlungsarten der Geschichte. Die Betrachtung der Geschichte könne, so Hegel, nicht nur das Konvolut der gesammelten Tatsachen, d. i. „die ursprüngliche Geschichte" als Geschehensgeschichte (=res gestae) (S.3ff.), sondern auch Reflexion und Interpretation über historische Fakten, d. i. „die reflektierte Geschichte" als Erzählung der Ereignisse (=narratio rerum gestarum) sein (S.7ff.). Die zweite Geschichtsbetrachtung müsse je nach dem Gesichtspunkt, geschichtliche Tatsachen zu interpretieren, weiter dreifach eingeteilt werden. Während „die pragmatische oder kritische Geschichte" dem gegenwärtigen Zweck wie Nützlichkeit oder Kritik der Vergangenheit dienen wolle, gehe es in der „Spezialgeschichte" darum, unter dem besonderen Gesichtspunkt wie Kunst, Religion, Wissenschaft, Verfassung, Recht, usw.

---

[8] Vgl. Hegel, *Vorlesungen Bd.1, Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (Heidelberg 1817/18)*, Nachgeschrieben von P. Wannenmann, Hrsg. v. C. Becker et al. mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Hamburg 1983, S.256ff.

aus zahllosen vergänglichen Ereignissen allgemeine Regeln zu abstrahieren. Im Gegensatz zu diesen Behandlungsarten der Geschichte vertritt Hegel die doppelte These, dass erstens die Totalität aller besonderen Gesichtspunkte das geistige Prinzip jedes Volks, d. h. den eigentümlichen Charakter jeder Nation zum Ausdruck bringt, zweitens die Gestalten des Geistes jedes Volkes nicht chaotisch nebeneinander stehen, sondern die notwendige Stufenfolge der Menschheit als „des einen Weltgeistes" darstellen (S.14f.). Die auf diese beiden Prämissen beruhende dritte Behandlungsart der Geschichte ist „die philosophische Weltgeschichte" oder die Philosophie der Weltgeschichte, die Hegel seit den Jenaer Anfängen immer konzipiert hat und erst im WS 1822/23 dem Berliner Publikum vortragen will.

Die erste Prämisse der philosophischen Weltgeschichte, die den eigentümlichen Charakter jeder Nation annimmt, stammt aus jener „historistischen Aufklärung" von Montesquieu und Herder, die Hegel seit der Jugendzeit tief beeinflusst haben. Montesquieu hat die Geschichtsauffassung der Aufklärung, welche die historisch unveränderliche Menschennatur unterstellt, dadurch historistisch korrigiert, dass er darauf hingewiesen hat, dass die ein Volk charakterisierenden physisch-gesellschaftlichen Faktoren wie Recht, Sitte, Klima usw. den einem jeden Volk (=nation) eigentümlichen Geist (=ésprit général) ausmachen sollen. Herder hat dann als sein Nachfolger statt des allgemeinen Wesens der Menschheit die einzelne Nationalität herausgefunden und als den „Volksgeist" bezeichnet. Hegels Rezeption dieses historistischen Gedankenguts hat zuerst in den Jugendschriften (1796), dann im Naturrechtsaufsatz (1803) ihren Niederschlag gefunden.[9]

Die zweite Prämisse, welche die Weltgeschichte als den Entwicklungsgang des Selbstbewusstseins der ganzen Menschheit betrachtet, ist aus der Übertragung der Jenaer Konzeption der „Geschichte der Bildung des Bewusstseins" auf die Weltgeschichte entstanden. In der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes" (1807) thematisiert Hegel zum ersten Mal die „Geschichte der Bildung der Welt", an deren Vergangenheit in jenem Prozess der Erfahrung, in dem das Bewusstsein schrittweise zur Einheit mit dem Selbstbewusstsein hinführen soll, nämlich in der „Geschichte der

[9] Vgl. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden Bd.1 Frühe Schriften*, Frankfurt a.M. 1971, S.202ff., *Bd.2 Jenaer Schriften (1801-07)*, 1970, S.524. Zum Begriff der „historistischen Aufklärung", vgl. H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Freiburg / München 1974.

Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft" jeweils erinnert und nachvollzogen werden soll.[10] In den Heidelberger Vorlesungen über die Rechtsphilosophie von 1817/18 ist dann die Weltgeschichte selber bewusstseinstheoretisch als die „notwendige Entwicklung seines [=des Geistes] Selbstbewusstseins", d. i. als die von der substantiellen Einheit über die Entzweiung zur höheren Einheit führenden Entwicklungsstufen des Geistes formuliert worden.[11] Wie das Kind stufenweise aufwächst, so sollte die Anlage der Menschennatur, die zuerst nur die potenzielle Möglichkeit (=dynamis) bleibt, erst durch die geschichtliche Entwicklung als die Wirklichkeit (=energeia) aufkommen. Während die Aufklärung mit der Naturrechtslehre immer die historisch unveränderliche Menschennatur voraussetzte, hat Hegel nach der Aristotelischen Kategorie durch den Gedanken von der Entwicklung des Gattungsbegriffs ihre zweite historistische Revision vorgenommen.

Die beiden Prämissen sind in den Berliner Vorlesungen von 1822/23 so miteinander verknüpft, dass der allgemeine Geist durch den Wechsel seiner Träger, d. i. der welthistorischen Völker, vier unterschiedliche Bildungsstufen durchlaufen müsse, um durch die Überwindung seines natürlich-unmittelbaren Daseins zum Wissen seiner selbst zu kommen, wie der einzelne Geist vom unreifen Kindesalter über das ein Ideal suchende Jugendalter und das sich mit der harten Arbeit beschäftigende Mannesalter erst im Greisenalter zur vollkommenen Reife gelangen könne.[12] Dieser ganze Gang der Weltgeschichte wird von Hegel schon in den ersten Vorlesungen konsequent nach der „Natur des Geistes", d. i. nach demjenigen Geistesbegriff bestimmt, der, wie oben bemerkt, nach der christlichen Trinitätslehre als Drama von Entfremdung und Versöhnung zwischen Vater und Sohn theologisch-anthropologisch zu verstehen ist.[13]

(2) Unter den vielen möglichen Gesichtspunkten, historische Fakten zu interpretie-

---

[10] Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [=Studienausgabe], Hamburg 1988, S.22f., 61.

[11] Vgl. Hegel, *Vorlesungen Bd.1*, S.256.

[12] Vgl. Hegel, *Vorlesungen Bd.12*, S.27ff., 33ff., 114ff.

[13] Vgl. ebd., S.26ff. Die These Hespes, dass Hegel erst in den dritten Vorlesungen von 1826/27 die Konzeption der philosophischen Weltgeschichte aus dem Begriff des Geistes abgeleitet hat (vgl. F. Hespe, „Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit", *Hegel-Studien* Bd.26, 1991, 177-192, hier 180.), ist unter Berücksichtigung dieser ersten Vorlesungen von 1822/23 nicht mehr haltbar. Zur theologischen Herkunft und Struktur der Hegelschen Denkweise, vgl. H. Schnädelbach, *Hegel zur Einführung*, Hamburg 1999, S.42ff.; H. Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, München / Wien 1992, S.519ff.

ren, legt Hegel in den Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie von 1822/23 großen Wert auf Verfassung, Religion und Naturbedingungen. —

a) Als *Verfassungen* unterscheidet er zuerst patriarchalisches Königtum, Demokratie, Aristokratie und Monarchie, und nach diesen vier Verfassungstypen teilt er die ganze Weltgeschichte in die orientalische, griechische, römische und die neuere europäische Welt ein (S.80f.). Daraus erhellt, dass die Montesquieusche Typologie der Regierungsformen zum Verständnis der Entstehung der Hegelschen Geschichtsphilosophie von entscheidender Bedeutung ist. Schon in der Jenaer Verfassungsschrift nannte er das Prinzip der beschränkten Monarchie, die mit dem repräsentativen System ausgestattet ist, als die „dritte universale Gestalt des Weltgeistes", die nach „dem orientalischen Despotismus" und der Weltherrschaft der römischen „Republik" folgen soll. In den Heidelberger Vorlesungen über die Rechtsphilosophie von 1817/18 deutete er die drei Verfassungstypen (Despotismus, Republik, Monarchie), die Montesquieu geographisch-räumlich miteinander zu vergleichen versuchte, historisch-diachronisch in drei Entwicklungsstufen um, die das Selbstbewusstsein der Menschheit zu durchlaufen hat.[14] Diese geschichtliche Distanzierung von der antiken Republik im Anschluss an Montesquieu bedeutete für Hegel sowohl einen politisch ernüchternden Prozess, nämlich von seinem republikanischen Polisideal, das in seiner Jugendzeit von der Französischen Revolution inspiriert worden war, endgültig Abschied zu nehmen, als auch eine bejahende Antwort auf die nachrevolutionäre Frage, ob die Republik statt im großen, eine nur im kleinen Staat ausführbare begrenzte Regierungsform sei.

Aber Hegels verfassungsgeschichtliche Konzeption in den Vorlesungen von 1822/23 zeigt in drei Punkten auch eine von Montesquieu zu unterscheidende eigene philosophische Entwicklung. — Erstens führt Hegel statt des Montesquieuschen Begriffs vom Despotismus den auf dessen Unterbau hinweisenden Begriff von der patriarchalischen Herrschaft ein. Während in patriarchalischen Verhältnissen wie in China jedes Individuum „nichts für sich, sondern nur in und durch Familie" galt, wollte jedes im Griechenland, wo von Anfang an kein patriarchalisches Verhältnis vorhanden war, nur aus sich selbst, aus eigener Kraft von den anderen anerkannt werden. Dieser Unterschied in der gesellschaftlichen Basis hat nach Hegel den politischen Kontrast

---

[14] Vgl. Hegel, *Werke Bd.1*, S.533 ; *Vorlesungen Bd.1*, S.258.

zwischen dem Kaisertum als der patriarchalischen Herrschaft und der Demokratie als dem friedlichen Wettkampf (= agōn) hervorgebracht (S.132ff., 334f., 355).

Zweitens wird die Monarchie als „der wahre Begriff der Verfassung" von Hegel der neueren christlichen Welt zugeschrieben und es wird auf den inneren Zusammenhang zwischen der konstitutionellen Monarchie und dem christlichen (genauer dem protestantischen) Prinzip hingewiesen (S.82). Wenn einerseits das Prinzip der Innerlichkeit als der unendlichen Selbstreflexion aus dem Verfall der griechischen Sittlichkeit entsteht, muss der Staat zu einer äußerlich-neutralen Ordnung übergehen und „einen festen Knoten" im Mittelpunkt haben, d. i. den die Gewalt monopolisierenden Souverän (S.356), wie es schon in der Jenaer Geistesphilosophie von 1805/06 ausgesprochen und in der „Rechtsphilosophie" von 1820 als die „Souveränität", welche „die Subjektivität des Staates" verkörpern soll, thematisiert worden war.[15] Wenn andererseits die Menschheit als die weltliche Folge des Christentums „den höheren Standpunkt der subjektiven Freiheit" erreicht und der Spielraum des besonderen Willens gegen den allgemeinen Willen anerkannt wird, kann die Rousseausche Demokratie, die sich auf den Vorrang des allgemeinen Interesses stützt, nicht mehr bestehen, sondern muss zu einem System, das die Befriedigung der Privatinteressen aushalten kann, d. i. zum „Prinzip der neueren Monarchie", in der alle Momente der Idee vollständig entwickelt worden sind, übergehen (S.359f., 435f.).

Drittens beschäftigt sich Hegel in den ersten Vorlesungen mit dem aus der Montesquieuschen Perspektive verdeckt bleibenden verfassungsgeschichtlich-theologischen Kontext, d. h. dem inneren Zusammenhang zwischen dem römischen Kaisertum als Geburtsort des Christentums und dem monarchischen Prinzip. Auf diese Problematik kann aber hier aus räumlichen Gründen nicht mehr eingegangen werden.

b) Unter dem *religionsgeschichtlichen* Gesichtspunkt behandelt Hegel in den Vorlesungen von 1822/23 nicht nur das Christentum, sondern auch die heidnischen Religionen der orientalischen, griechischen und römischen Welt, und seine religionsgeschichtliche Darstellung zeigt im Vergleich mit den früheren Schriften eine

---

[15] Vgl. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III* [=Studienausgabe], Hamburg 1987, S.240 ; *Werke Bd.7 Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S.441ff. Zum Kontext der in der „Rechtsphilosophie" entfalteten Hegelschen Souveränitätslehre, vgl. T. GONZA, „Hegels Staatslehre in der europäischen Geistesgeschichte, ihre Herkunft und Konstellation", *Shisō (=Denken)* Juli 1996, Tokyo, S.28-48.

große philosophische Entwicklung, weil er sich gerade in dieser Zeit mit den ihm zugänglichen reichen religionsgeschichtlichen Materialien auseinandergesetzt hat, um das Andere der fremden Kultur durch das Religionsbewusstsein zu verstehen. Obwohl er im zweiten Teil (=die bestimmte Religion) der Vorlesungen über die Religionsphilosophie vom *SS 1821* die Religionsgeschichte, nicht zuletzt die orientalischen Religionen, so knapp wie in der „Phänomenologie" behandelt hatte, verlagerte er in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie vom *SS 1824* den Schwerpunkt drastisch auf die Geschichte der vorchristlichen Religionen.[16] In den Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie von 1822/23 nimmt die religionsgeschichtliche Darstellung neben der Verfassungsgeschichte nicht nur quantitativ viel Raum ein, sondern hat auch qualitativ eine entscheidende Bedeutung gewonnen, um das Verhältnis zwischen den vier Entwicklungsstufen und auch die Gesamtstruktur seiner Geschichtsphilosophie zu bestimmen, wie es im nächsten Abschnitt konkret dargetan werden soll.

c) Unter dem *klimatologischen* Gesichtspunkt legt Hegel viel Wert auf die Naturbedingungen, vor allem auf die geographische Lage. Die jedem welthistorischen Volk zuzuteilenden Prinzipien haben, so Hegel, nicht nur eine notwendige Folge in der Zeit, sondern auch eine räumliche geographische Stellung, und verschiedene Typen von geographischem Boden entsprechen dem Charakter der auf ihnen auftretenden Völker (S.91, 106).[17] Obwohl dieser vermeintliche Zusammenhang der Naturbedingungen mit dem nationalen Charakter, dessen Annahme von Aristoteles bis Montesquieu immer eine Funktion, die ethnozentrische Weltanschauung zu rechtfertigen, geleistet hatte, auch hier wie ein Schicksal, das alle menschliche Willensfreiheit ausschließt, klingt, geht es hier eigentlich um unterschiedliche geistige Einstellungen zum Meer als dem einzigen Kommunikationsmittel mit der anderen Kultur. Während die asiatischen Völker, so Hegel, sich gegen das Meer, gegen andere Kulturen

---

[16] Vgl. Hegel, *Vorlesungen Bd.4a Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2 Die bestimmte Religion*, Hrsg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1985, S.4ff., 144ff.; Jun YAMAZAKI, *Gott und Staat*, Tokyo 1995, S.155ff.

[17] Der Hegelsche Satz, dass „[es] die gemäßigte Zone sei, und zwar die nördliche gemäßigte, [die] den Schauplatz des Welttheaters bildet", während „weder die kalte, noch die heiße Zone welthistorische Völker schafft" (S.92f.), stammt aus der eurozentristischen Aneignung jenes Aristotelischen Weltbildes, das klimatologisch-ethnozentrisch Griechenland als Zentrum zwischen zwei Peripherien, d.i. Europa und Asien, ansieht (vgl. Aristoteles, *Politik*, Hamburg 1981, 7. Buch Kap.7, S.251).

verschlossen haben, haben die Europäer das Mittelländische Meer als Verkehrsmittel mit den fremden Völkern genutzt (S.111). In diesem Kontext bezeichnet Hegel das Mittelländische Meer als „den Mittelpunkt der alten Welt“, „den geistigen Vereinigungspunkt des Ostens und des Westens“, das „alles Zusammenfassende, ohne das die Weltgeschichte nicht sein könnte“ (S.106, vgl. S.113). Das Mittelländische Meer, wo unterschiedliche Kulturen einander begegnen können, ist nach Hegel nichts anderes als die Bühne, auf der das Drama der Weltgeschichte erst aufgeführt werden soll.

2 Gesamtstruktur der Hegelschen Geschichtsphilosophie
— Religionsgeschichtliche Komposition —

(1) Bevor man sich der Hegelschen religionsgeschichtlichen Darstellung jeder Entwicklungsstufe in den Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie zuwenden will, muss man zunächst auf die Entstehungsgeschichte der religionsgeschichtlichen Perspektive eingehen. In den Jenaer Anfängen hat Hegel die Einsicht über das Christentum, zu der er in seiner Frankfurter Jugendschrift durch die Auseinandersetzung mit der von der Kantischen Moral- und Religionsphilosophie übernommenen Paulinisch-Augustinischen Tradition gekommen war, unter dem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt formuliert und weiterentwickelt.

a) Im Manuskript zur Naturrechtsvorlesung (Sommer 1802) hat er erstens die griechische Naturreligion, die israelische Religion unter der römischen Herrschaft und die christliche Religion nach den drei Dimensionen der Vernunft unterschieden und diese Religionsformen als jene Entwicklungsstufen des Menschengeschlechts, die von der ursprünglichen Identität über die unendliche Differenz zur Rekonstruktion der indifferenten Harmonie führen sollen, ausgelegt.[18] Diese dreistufige Deutung der Religionsgeschichte macht neben der verfassungsgeschichtlichen Rezeption von Montesquieu den ersten Prototyp der Hegelschen geschichtsphilosophischen Konzeption aus, und die religionsgeschichtliche Grundlegung des Hegelschen Geschichtsbewusstseins bestätigt sich in jenem im Manuskript ausgesprochenen zentralen

[18] Vgl. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt 1977, S.135f.; Hegel, *Gesammelte Werke Bd.5 Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, Hamburg 1998, S.460f.

Satz, dass „die Geschichte Gottes die Geschichte des ganzen Geschlechts ist und jeder Einzelne durch diese ganze Geschichte des Geschlechts hindurchgeht" (S.138).[19]

Zweitens macht Hegel auf die in der christlichen Tradition sich ausbildende „speculative Idee des Geistes" (S.134) aufmerksam, und zwar auf die spekulative Bedeutung, die das orthodoxe Jesusbild als Gottesmensch umschließt. Er versucht, in zwei historischen Ereignissen, im Leiden und in der Auferstehung Christi, die unendliche Trennung von Gott durch „Entgötterung der Natur" einerseits und die Versöhnung mit dem getrennten Gott andererseits zu erblicken und die schmerzhafte Entzweiung und daraus entstehende Sehnsucht nach der Vereinigung als zwei entgegengesetzte Prozesse von „Erniedrigung" (=Menschwerdung) Gottes und „Vergöttlichung" des Menschen umzudeuten, welche beide nach dem christologischen Dogma gerade das Wesen Jesu als Gottesmenschen und auch das Wesen des Christentums im Gegensatz zum jüdischen Monotheismus ausmachen soll (S.136-138). Während die griechische Naturreligion im Vergleich zur Frankfurter Schrift als der heidnische Pantheismus von „hen kai pan" relativiert wird, wird gleichzeitig erstmals auf „die höchsten Ideen der Speculation", die in der christlichen Trinitätslehre von Vater-Sohn-Geist zum Ausdruck gekommen sind, hingewiesen (S.139).

Drittens sieht Hegel dennoch das Christentum nicht als die letzte vollendete Gestalt der Religion, vielmehr wie in Frankfurt als den gescheiterten Versuch, die ursprüngliche Harmonie zu rekonstruieren, an. Im „Glauben und Wissen" (Juli 1802) hat er jene in der „Reflexionsphilosophie" von Kant, Fichte und Jacobi sich niederschlagende theologische Tendenz zur Transzendenz, die sich seit der Spätscholastik das Absolute als den Gegenstand des Glaubens nur ins Jenseits außer und über sich zu stellen bemüht, ausdrücklich in Frage gestellt. In der Jenaer Geistesphilosophie von 1805/06 erblickt er die Grenze der christlichen Religion als „der absoluten Religion" nicht zuletzt in der Form der Vorstellung des Jenseits, während derselbe Wahrheitsgehalt von der spekulativen Philosophie in der Form des Begriffs erfasst und gerettet werden soll

---

[19] Dieser Satz kehrt später in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (K. Hegel-Ausgabe) wieder — : die Geschichte Christi zeigt „die ewige Geschichte des Geistes, eine Geschichte, die jeder Mensch an ihm selbst zu vollbringen hat, um als Geist zu sein oder um Kind Gottes, Bürger seines Reiches zu werden." (vgl. Hegel, *Werke Bd.12*, S.397.)

(S.258, 260).[20]

b) Im Religionskapitel der „Phänomenologie des Geistes" entsteht dann ein neuer Ausblick der Religionsgeschichte, der von der orientalischen „natürlichen Religion" über die griechische „Kunstreligion" zur christlichen „offenbaren Religion" im Römischen Reich führen soll. Erstens ist die orientalische Vorstufe erneut hinzugefügt und die Naturreligion als die erste Stufe von Griechenland zum Orient hin verschoben. Die das „Lichtwesen des Aufgangs" verehrende Religion als ihre erste Form leistet dabei eine systematische Funktion, den orientalischen Geist als die unmittelbare „Substanz, die nur aufgeht, ohne in sich niederzugehen, Subjekt zu werden"[21] auszusprechen, und zwar im Gegensatz zum griechischen Geist, wo die Substanz „in sich untergegangen ist" (S.471,11f.). Als ihre geschichtliche Gestalt bedeutet aber jene Religion des Lichtwesens nicht nur die persische Religion von Zarathustra (= Zoroaster), wie es den Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie von 1822/23 zu entnehmen ist (S.240ff., 267f.),[22] sondern auch die israelische Religion von Moses, wie die Charakterisierung des israelischen Volks als „ein verworfenes Volk" in der „Phänomenologie" zeigt (S.470,36, S.228,19ff.).[23] Mit der Religion des Lichtwesens ist also die geistesgeschichtliche Entwicklung vom persischen Parsismus zum antiken Judentum gemeint. —

Zweitens wird die griechische Kunstreligion aus der anthropomorphistischen Sicht als der erste Schritt jener Bewegung des Geistes, worin die Substanz „sich zum Subjekt macht" (S.460,40ff.), ausgelegt. Diese Bewegung zum Aufbruch des Subjekts sollte nach Hegel zuerst in den Mysterien von Eleusis, dann in der griechischen Tragödie ihren Höhepunkt erreichen, obwohl jene noch der Substanz als „Einfachheit des Wesens" entbehren (S.470,26f.) oder in dieser die Substanz nur noch als ein fremdes „Schicksal" erscheint.

---

[20] Vgl. Hegel, *Werke* Bd.2, S.288 ; *Jenaer Systementwürfe III*, S.258, 260.

[21] Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S.453,24f.

[22] Vgl. Hegel, *Vorlesungen Bd.12*, S.240ff., 267f. Zur Interpretation, die Religion des Lichtwesens in der „Phänomenologie" als die persische Religion zu betrachten, vgl. O. Pöggeler, „Die Entstehung von Hegels Ästhetik in Jena", in : D. Henrich / K. Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena (= Hegel-Studien Beiheft 20)*, Bonn 1980, S.266ff.

[23] Zur anderen Interpretation, die Religion des Lichtwesens als die israelische Religion zu betrachten, vgl. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1986, S.209-215.

Drittens fasst Hegel einerseits die christliche Lehre von der Menschwerdung des göttlichen Wesens als den Endpunkt jener Bewegung des Geistes, die Substanz zum Subjekt zu machen, auf (S.488,7ff., S.494,31ff.) und deutet das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins, dass Gott selbst gestorben ist, als „den Tod der Abstraktion des göttlichen Wesens", d. i. als den Prozess, dem Gott die Maske herunterzureißen, um (S.512,27ff.).[24] Darin hat die hellenistische Überzeugung, die Hegel seit der Jugendzeit ununterbrochen gehegt hat, dass die göttliche Natur dieselbe wie die menschliche Natur ist (S.495,36f.), ihren Niederschlag gefunden.

Andererseits fordert er von der christlichen Religion nicht nur die Bewegung, die Substanz zum Subjekt zu machen, sondern auch die umgekehrte Bewegung, das Selbst zur Substanz zu erheben, d. i. die Vergöttlichung des Menschen. Als die historische Gestalt der umgekehrten Bewegung gemeint ist nicht nur die geistesgeschichtliche Situation unter dem römischen Kaisertum, d. h. Selbstverdoppelung und Sehnsucht nach dem Einen im unglücklichen Bewusstsein (S.492,9ff., S.143,40f.), sondern auch die durch die persisch-israelische Lichtreligion vermittelte Aneignung der alttestamentlichen Überlieferung wie die Gedanken der göttlichen Weltschöpfung und des natürlichen Bösen des Menschen (S.503,9ff., S.504,7ff., S.510,33ff.).

Durch Berührung dieser doppelten Bewegungen soll die Aufhebung der Einseitigkeit der beiden und zugleich ihre Vereinigung, in der Substanz und Selbstbewusstsein als „Vater" und „Mutter" gleichermaßen wesentliches Moment des Geistes ausmachen, erreicht werden (S.488,29ff., S.492,14ff.). Gerade dieser dialektische Vorgang ist nach Hegel der Wahrheitsgehalt dessen, dass sich Gott erst im Christentum als „Geist" offenbart haben soll. Der hier ausgesprochene Begriff des Geistes wird später in der nach der Vollendung des ganzen Werks erst geschriebenen Vorrede der „Phänomenologie" nach der im Religionskapitel gewonnenen Logik programmatisch als die Substanz-Subjekt-Lehre formuliert.

---

[24] Der in der Regel Nietzsche zugeschriebene Satz, dass Gott selbst gestorben ist, befindet sich in der Tat ihm voraus schon in der Hegelschen „Phänomenologie" — und auch in seinen Jenaer Schriften wie „Glauben und Wissen" oder der Naturrechtsvorlesung —, in der Hegel versucht, die Vorstellung vom Tod Gottes aus der hellenistischen Perspektive der Menschwerdung Gottes umzudeuten, obwohl er sicher ist, dass dieselbe Vorstellung ursprünglich zu jener christlichen Überlieferung gehört, die ja, wie bei Luther oder J.S. Bach, die Passion Christi ebenfalls als den Tod Gottes begreift.

Trotz dieser spekulativen Rechtfertigung der christlichen Orthodoxie übt Hegel eine scharfe Kritik an ihrer Grenze, dass die ersehnte Versöhnung immer die Form der Vorstellung als einzelnes Selbst (=Jesus) angenommen hat und mit dem Gegensatz von Diesseits und Jenseits behaftet geblieben ist (S.497f., 513f.).[25] Indem die Entstehung der christlichen Gemeinde als allgemeinen Selbstbewusstseins sich mit der am Schluss des Geisteskapitels entfalteten Gewissensdialektik ergänzt (S.513,13ff.), muss die christliche „offenbare Religion" vom „absoluten Wissen" überwunden werden und dadurch zum Hegelschen philosophischen Standpunkt übergehen.[26]

(2) In den Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte von 1822/23 versucht Hegel, aufgrund der religionsgeschichtlichen Auffassung in der „Phänomenologie" vier Entwicklungsstufen des Geistes, d. i. die orientalische, griechische, römische und germanische Welt darzustellen. Aber im Lauf jenes Studiums der fremden Kulturen, auf das sich Hegel von 1821 bis 1822 konzentriert hat, ist sein Verständnis über die ersten drei Stufen zu einer neuen Entfaltung gelangt.

a) Erstens betrachtet er aus der Perspektive der christlichen (besonders der protestantischen) Religion als „der alleinigen Wahrheit" (S.421, vgl. S.32) das orientalische Heidentum eher kritisch, was gelegentlich zu einer auf ungenügendem Verständnis beruhenden einseitigen und unfairen Kritik am Anderen der Vernunft geführt hat.[27] Als ein erstes Beispiel charakterisiert Hegel das Staatsprinzip Chinas so,

---

[25] Indem er das Heilsgeschehen der Versöhnung mit Gott nicht nur auf ein Individuum, Jesum, einschränkt, sondern auch als allen Menschen zugänglich begreift, soweit sie den Prozess, das Subjekt zur Substanz zu erheben, nachvollziehen können, überschreitet er den orthodoxen Rahmen des christlichen Monotheismus, und in diesem Sinne bewahrt der Hegelsche Geistesbegriff die zweideutige Möglichkeit auf, das Christentum in der säkularisierten Form zu rechtfertigen und zugleich radikal zu überwinden (vgl. K. Löwith, „Hegels Aufhebung der christlichen Religion" (1962), in: *Sämtliche Schriften* Bd.5, Stuttgart 1988, S.116-166).

[26] Zur am Schluss des Geisteskapitels erörterten Gewissensdialektik, vgl. D. Köhler, „Hegels Gewissensdialektik", in : D. Köhler / O.Pöggeler (Hrsg.), *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (=Klassiker Auslegen Bd.16)*, Berlin 1998, S.209ff. Die Heidelberger „Enzyklopadie" von 1817 teilt den absoluten Geist anders als spater in „Religion der Kunst", in „geoffenbarte Religion" und „Philosophie" ein, und bewahrt so noch die Spuren der Ubergänge von der Kunstreligion zur offenbaren Religion, vom Religions- zum Schlusskapitel in der „Phänomenologie" auf (vgl. Hegel, *Gesammelte Werke Bd.13 Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, 2000, S.240ff.).

[27] Die Quellen, auf die sich Hegel stützt, um das orientalische Heidentum, vor allem China, Indien und Persien zu verstehen, sind von den Herausgebern der Vorlesungen von 1822/23 geklärt worden (vgl.

dass Recht und Moral da ungetrennt in der Sittlichkeit unmittelbar vereinigt sind und die Moralität als „die unantastbare Sphäre der Innerlichkeit", die nicht als Gegenstand des Gesetzes zu gebieten ist, noch nicht vorhanden ist (S.142-146), welche Kritik gegen den Konfuzianismus aber erst aus der seit Luther geltenden Perspektive von der Dichotomie zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit geltend gemacht werden kann. Als ein zweites Beispiel kennzeichnet er den indischen Brahmanismus als den „allgemeinen Pantheismus", der alles Sinnliche vergöttlicht und dadurch Gott maßlos versinnlicht, d. i. als den „Götzendienst", der viele Götter in sinnlicher Gestalt verehrt (S.169f., 199), ein Vorwurf gegen Idolatrie, der aber auch für den Heiligen- und Reliquiendienst der römisch-katholischen Kirche gelten sollte, und den Hegel später in seiner Kritik an derselben Versinnlichung Gottes in der vorreformatorischen Kirche tatsächlich formuliert (S.482ff.). Als ein drittes Beispiel erblickt er im ägyptischen Tierdienst, der auch in den Mosaischen Gesetzen wiederkehrt, *„den unfreien Geist"*, der Gott als ein unbegreifliches Anderes im Jenseits ansieht, während die Griechen erst „den Standpunkt *der Befreiung des Geistes*", sich selbst zu verstehen, erreicht haben sollen (S.286-291), obwohl gerade die Annahme von der Unbegreiflichkeit Gottes aber den Kern des aus dem Mosaischen Bilderverbot stammenden Augustinisch-Lutherischen Dogmas ausmacht.

Andererseits bemüht sich aber Hegel, im orientalischen Heidentum positive Momente, die letztlich zur christlichen Wahrheit führen sollen, zu entdecken. Erstens legt er die Vorstellung von „Thien" (=Himmel) im chinesischen Konfuzianismus als den der Vorstellung von Jahve im Alten Testament angemessenen Ausdruck des Gedankens aus (S.158f.). Zweitens schätzt er jene ausschließliche Verehrung eines Menschen als Inkarnation Gottes, die sich erst im Buddhismus oder Lamadienst im Gegensatz zum indischen Pantheismus befindet, als den *„höheren Stand in der Freiheit"*, wo der Mensch in Gott sich selbst erkennt, hoch (S.227-230). Drittens erblickt er in der persischen „Lichtreligion", die später durch den Manichäismus auch Augustinus beeinflusste, die anbrechende Verinnerlichung des Sinnlichen, und

---

Vorlesungen Bd.12, S.538ff.). Obwohl er damals nur über beschränkte Materialien verfügen konnte, wurde die Hegelsche Perspektive nach einem Jahrhundert auch von Max Weber in seinem religionssoziologischen Vergleich des Konfuzianismus, Hinduismus und Puritanismus übernommen (vgl. M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen I, MWS* 1/19, 1991 Tübingen, S.193ff.).

bezeichnet den „morgenländischen Dualismus“ vom Guten und Bösen, Licht und Finsternis als den „Aufgang“ des „Bedürfnisses des Gedankens“ (S.240f.). Viertens fasst er die Vergeistigung der Lichtreligion und das Erfassen Gottes als des Gedankens im antiken Judentum als „den Moment des Umschlagens des morgenländischen Prinzips“ von der Natur zum Geist auf (S.267). Zusammenfassend überblickt Hegel den antiken Orient so, dass schon innerhalb der orientalischen Welt, früher als in der griechischen Welt, der erste Schritt zur Selbsterkenntnis des Geistes als die Vergeistigung der Naturreligion zum Monotheismus getan worden ist.

b) Zweitens wird die griechische Religion nicht wie in der „Phänomenologie“ als der Anfang jener Bewegung des Geistes, die Substanz zum Subjekt zu machen, in der Kontinuität mit der christlichen Idee der Inkarnation betrachtet, sondern vielmehr ihre heidnische Verschiedenheit vom Christentum hervorgehoben. Die Griechen konnten, so argumentiert Hegel gegen Schiller, „die *christliche* Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur“ noch nicht haben und der Mangel ihrer Religion besteht darin, dass sie „*noch nicht* anthropomorphistisch genug“ ist, d. i. Gott ihnen noch nicht als ein wirklicher Mensch, noch nicht im Fleisch erschienen ist (S.342f.). Weil sie „*den Begriff des Geistes*“, dass der Mensch als „Ebenbild des Gottes“ an sich frei ist, gar nicht wussten, haben sie nicht nur die Sklaverei als die gesellschaftliche Struktur beibehalten, sondern auch das „ich will des Subjekts“, d. i. den sich selbst bestimmenden entscheidenden Willen noch nicht gekannt und bleiben daher auf das abergläubische Orakel als „den Rat über die Entschließung“ angewiesen (S.342, 362, 352f.).[28]

Stattdessen fasst er die griechische Religion als die Weiterführung des orientalischen Prinzips der „substanziellen Einheit des Geistes und der Natur“ und zugleich als das Bestreben des Geistes, daraus herauszugehen, auf. Deshalb enthielt ihre religiöse Anschauung unmittelbar „die Vielgötterei“ in sich und Anklänge an die Naturmächte gab es noch bei den griechischen Göttern, so etwa bei Zeus (S.344, 346). Weil „der

[28] Hier wird auf den Zusammenhang mit jenem in der „Rechtsphilosophie“ § 279 diskutierten Thema vom Ort der letzten Entscheidung, wonach die letzte staatliche Willensentscheidung, d. i. die Souveränität, im antiken Griechenland noch nicht vorhanden war, hingewiesen (vgl. *Werke* Bd.7, 447f.). Daraus erhellt, dass der Hegelsche Souveränitätsbegriff nicht zuletzt unter dem in der Geschichtsphilosophie sich niederschlagenden theologischen Hintergrund verstanden werden muss.

unendliche Bruch der Subjektivität in sich" noch nicht geschehen war, war weder der Gegensatz vom Guten und Bösen, noch der Gegensatz eines konkreten Individuums gegen das Allgemeine bei ihnen vorhanden (S.350f.). In dem Maß, in dem Hegel den eigenen Horizont in Richtung Orient erweitert, wird jene griechische Welt, die seit der Jugendzeit von ihm idealisiert und ersehnt worden war, aus der christlichen Perspektive als ein Teil der heidnischen Welt, die sich über den Orient verbreitet, relativiert und dadurch entmythologisiert.[29]

Auf der anderen Seite erblickt Hegel sowohl in Leben und Lehre von Sokrates den Anfang der Forderung nach dem Selbstfassen des Gedankens, d. h. Entdeckung der innerlichen Welt und Veräußerlichung der wirklichen Welt als auch in der zensorischen Forderung Platons nach der Verbannung jener heidnischen Gottesvorstellungen wie bei Homer und Hesiod, nach denen sich unter Göttern Vater und Sohn gegenseitig umbringen oder Götter Ursachen des Bösen sein wollten, die potenzielle Sehnsucht nach dem Gedanken des Einen (wie der Demiurg als Weltschöpfer) (S.381f., 384). Die geistigen Forderungen der beiden Griechen sollen nach Hegel durch die Verinnerlichung im Stoizismus und die Sehnsucht nach dem Einen im unglücklichen Bewusstsein später die Aufnahme der monotheistischen Tradition im Römischen Reich vorbereitet und befördert haben (S.424, 429). Mit diesem Nietzsche vorwegnehmenden Verständnis von Sokrates als Entdecker der Innerlichkeit ist seine in der „Phänomenologie" noch erkennbare Verwandtschaft zu seinem Vertrauten Hölderlin für immer verlorengegangen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Hegel die Kreativität der griechischen Kultur unter dem Gesichtspunkt der schöpferischen Fortsetzung der orientalischen Kultur so versteht, dass auch in der griechischen Welt jener in der orientalischen Welt schon angefangene Schritt zur Selbsterkenntnis des Geistes weiter fortgeschritten ist. Wie jene Anekdote aus dem griechischen Mythos zeigt, nach der Ödipus als erster ein Rätsel der Sphinx gelöst haben soll, obwohl er noch mit der entscheidenden Unwissenheit von sich selbst behaftet war, haben die Griechen, so interpretiert Hegel,

---

[29] Dieser psychologische Mechanismus bei Hegel, das eigene Ideal der griechischen Heimatlichkeit zu unterdrücken und in das Andere des Orients zu projektieren, ist wert, nach E. Said „orientalism" genannt zu werden.

die Aufgabe des Geistes, *sich selbst zu erkennen*, d. i. die, sich der eigenen Freiheit bewusst zu werden, von den Ägyptern übernommen und im Delphischen Tempel als Motto geschrieben (S.310f.), weil sie die fremdartigen orientalischen Elemente als Voraussetzung der eigenen Bildung aufgenommen, selber „umgearbeitet“ oder „umgebildet“ und dadurch eine neue, eigentümliche Kultur geschaffen haben (S.347, 331f.). Derjenige, der Hegel erst auf jene Perspektive der Kulturberührung wie die griechische Fortsetzung des Orients aufmerksam gemacht hat, war vermutlich sein Kollege in der Universität Heidelberg, der Altertumswissenschaftler Friedrich Creuzer. Während Creuzer in seinem Werk „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“ (1810-12) die These, die Herkunft der griechischen Mythologie auf Ägypten, Syrien und Indien zurückzuführen, vertreten und den Streit mit den Kritikern hervorgerufen hatte, hat auch Hegel an derselben Stelle „die Streitigkeiten neuerer Zeiten“ zwischen „zwei Systemen“ entweder von der äußeren Herkunft oder von der Selbstschöpfung der griechischen Kultur erwähnt und diesen Streit mit jener These der „Umbildung“ oder „Umarbeitung des Fremden“ auszugleichen versucht (S.347, 331f.).[30]

c) Drittens sind die in den beiden Welten angefangenen Strömungen schließlich in die römische Welt eingemündet und haben das Christentum als eine neue Weltreligion hervorgebracht. Hegel legt einerseits die Lehre von der Menschwerdung Gottes als ein das Christentum charakterisierendes Phänomen aus, das in der bisherigen mono

---

[30] Vgl. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* 4Bde, Leipzig / Darmstadt 1810-12, 2.Aufl. 1819-21. In der K. Hegel-Ausgabe wird der Name von Creuzer angegeben und heißt es — : „Wenn der einseitige Verstand diesen Streit führt, so ist er unauflöslich“ und jeder Standpunkt von der äußeren Herkunft oder von der Selbstschöpfung ist „ebenso geschichtlich“, ebenso wahr (vgl. *Werke* Bd.12, S.291f.). Hierin steckt die Einsicht, dass sowohl die für andere Kulturen offene *Aufgeschlossenheit* als auch die fremde Kulturen umarbeitende *Schöpferkraft* gleichermaßen unerlässlich ist, um die Erfahrung der Kulturberührung zur produktiven Triebkraft der kulturellen Entwicklung zu erheben.

Zur entscheidenden Rolle, welche die Begegnung mit Creuzer in Heidelberg in der Entwicklung des Hegelschen Geschichtsbewusstseins gespielt hat, vgl. H.-G. Gadamer, „Hegel und die Heidelberger Romantik“, in : *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971, 2. Aufl. 1980. Zum Verhältnis von Hegel und Creuzer überhaupt, vgl. J. Hoffmeister, „Hegel und Creuzer“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 7, 1930 ; W. Beierwaltes, „Hegel und Proklos“, in : *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M. 1972 ; O. Pöggeler, a.a.O., S.269, „Hegel und Heidelberg“, *Hegel-Studien* Bd.6, 1971, S.108ff.

theistischen Tradition nicht zu finden sei.[31] Erst im Christentum ist jene von den Griechen weiter übernommene Aufgabe vom *Selbsterfassen des Geistes*, d. h. vom Bewusstsein der Freiheit des Geistes dadurch aufgelöst worden, dass „Gott sich als Mensch in menschlicher Gestalt offenbaren müssen hat" (S.427). Aber andererseits hält er nach der alttestamentlichen Überlieferung daran fest, dass der Mensch nicht von Natur aus gut sei, sondern erst durch die Überwindung des natürlichen Bösen, d. i. durch die Negation der Negation zur Gewissheit seiner mystischen Einheit mit Gott gelangen könne, anders ausgedrückt, erst in der Erkenntnis des Guten und Bösen sich selbst als „Ebenbild Gottes" finden könne (S.428, 430). Diesen Anspruch auf die Versöhnung mit Gott hatte er schon in der „Phänomenologie" als die umgekehrte Bewegung, das Subjekt zur Substanz zu erheben, d. i. als die Vergöttlichung des Menschen ausgesprochen, welche allerdings nach dem christlichen Dogma geschichtlich nur einmal in einem einzigen Individuum stattgefunden haben soll.

In diesem Kontext bezeichnet Hegel die Erscheinung der Gottesvorstellung als des unermesslichen Einen oder des von der Sinnlichkeit gereinigten Gedankens im israelischen Volk als ein „welthistorisches Prinzip" (S.425, 428f.). „Der Abend hat nach einer tieferen Innerlichkeit, nach der Allgemeinheit, einer tiefen Unermesslichkeit gesehnt und diese im Morgenland gefunden" (S.426). Das ist gerade die tiefe Bedeutung, die sich hinter einem wohlbekannten Satz über den Gang der Weltgeschichte, dass „die Weltgeschichte in Südosten auf-, und nach Nordwesten in sich niedergegangen ist" (S.106), eigentlich versteckt. „Die beiden Prinzipien des Morgen- und Abendlandes gehen hier ... zusammen. ... Diese Vereinigung des Morgenlandes und Abendlandes und die Verarbeitung beider Prinzipien ist in der römischen Welt geschehen" (S.426). Das bedeutet nichts anderes als den Vorgang jener durch die Kulturberührung erlebten Horizontverschmelzung, wobei man durch die Begegnung der zwei strukturell heterogenen Kulturen einen beide unterschiedliche Perspektiven verschmelzenden höheren Horizont gewinnen kann. Die Bühne der Weltgeschichte, auf der die Kulturberührung vom Osten und Westen stattgefunden hat, ist, wie erwähnt,

---

[31] Zur Deutung, die erst im Christentum erfüllte Forderung nach der Menschwerdung Gottes schon in der alttestamentlichen Auseinandersetzung von Jahve und Hiob vorweggenommen zu finden, vgl. C.G. Jung, *Antwort auf Hiob* (1952), München 1990.

das Mittelländische Meer als „Mittelpunkt der alten Welt", „Vereinigungspunkt des Ostens und des Westens", insbesondere eine mittelländische Stadt, nämlich Alexandrien als „Mittelpunkt der beiden Prinzipien", wo „gelehrte Juden" wie Philon von Alexandrien „die morgenländischen Vorstellungen mit den Gedanken Platons [zu] verbinden" und ihre Gedanken „mit den abendländischen Bestimmungen" wie Logos zu vereinigen versuchten (S.426).[32]

Daraus folgert Hegel, während der „natürliche Vater" der christlichen Welt der Westen, der Okzident als Abendland sei, sei der Osten, der Orient als Morgenland „sein höherer, geistiger Vater", weil „die Römer das Christentum aus dem Orient erhalten haben" (S.460). Das bedeutet nichts als jene geschichtliche Wahrheit, dass die Herkunft des okzidentalen Christentums ursprünglich in seiner Außenwelt, d. h. im Orient als Land des Aufgangs liegt. Als ein klassisches Vorbild beruft sich Hegel auch hier auf den aufgeschlossenen und schöpferischen Geist jener Griechen, die fremdartige Elemente eingeführt und aus eigener Kraft umgebildet und wieder neu geschaffen haben. Er hat immer darauf hingewiesen, dass der freie Geist der Griechen nicht aus dem Gleichartigen, sondern erst aus dem Fremdartigen entstehen konnte und „die Einzigartigkeit des griechischen Geistes die Einheit Fremdartiger ist" (S.318, 321), und den abgeschlossenen Charakter der chinesischen Kultur, die sich ohne auswärtige Anregungen nur innerhalb des eigenen Landes gebildet haben, mit der Aufgeschlossenheit der griechischen Kultur verglichen (S.132). Daraus schließt er, dass „die Fremdartigkeit ein notwendiges Element ist" und „einem welthistorischen Volk wesentlich" ist, also „Griechen, Römer, Germanen sich erst aus Ver-

---

[32] In der K. Hegel-Ausgabe wird der Neuplatoniker Philon von Alexandrien explizit erwähnt und in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" auf die entscheidende Rolle, welche die neuplatonische Philosophie in der Gestaltung des christlichen Dogmas gespielt hat, hingewiesen (vgl. *Werke Bd.12*, S.399f.; *Werke Bd.19 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, S.403ff.). Das Thema vom inneren Zusammenhang zwischen Hegel und dem Neuplatonismus wurde in den letzten Jahren gründlich untersucht (vgl. J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus (= Hegel-Studien, Beiheft 40)*, Bonn 1999 ; Seiichi YAMAGUCHI, *Hegels Theorie der altgriechische Philosophie*, Tokyo 1998), und daraus erhellt, dass die christliche Intention zur *Immanenz* (wie in der Menschwerdung Gottes), die der neuplatonischen Intention zur *Transzendenz* (wie im Aufstieg zum Einen) entgegensteht, ein die Hegelsche Philosophie vom Neuplatonismus unterscheidendes Merkmal aufweist (vgl. Halfwassen, a.a.O., S.125ff., vor allem S.149f.; G. Falke, „Schelling ist der Plotin Hegels", in : *F.A.Z.*, 12. Feb. 2000, Nr.36, S.48).

schiedenartigem zu Einem machten" (S.318f.).[33]

Während er großen Wert auf die Aufnahme der monotheistischen Tradition in der Römischen Welt legt, kritisiert Hegel andererseits den unmittelbaren und abstrakten Charakter des mit dem Judentum auftretenden überweltlichen Gottes, weil der jüdische Gott „nur ein Prädikat zunächst, kein Subjekt für sich" ist (S.425), d. i. den Prozess, die Substanz zum Subjekt zu machen, noch nicht erfahren hat. Daraus folgt, dass das Judentum als die *„Religion der Trennung"* wie der Islam und der „Verstand der neueren Zeit" Gott zu einem jenseitigen Abstraktum, zu einer „eisernen Mauer, die, glatt emporsteigend, dem Menschen, der sich nähert, den Kopf zerschellt", gemacht hat, kurz gesagt, der anthropomorphistischen Idee von der Einheit der menschlichen und göttlichen Natur als „der wahrhaften Idee der Religion", d. h. jener Vorstellung von der Menschwerdung Gottes entbehrt, die in der *„Religion der Einheit"* wie dem Buddhismus, der griechischen Kunst und dem Christentum zu finden ist (S.85f.). Insofern die Hegelsche Kritik am jüdischen Monotheismus auch für den lutherisch-kalvinistischen überweltlichen Gottesbegriff, der vom Heidelberger Soziologen Max Weber später seiner Analyse des okzidentalen Rationalismus zugrunde gelegt wird, ebenfalls gilt, kann sie als Selbstkritik des deutschen Protestantismus, oder sogar als eine stillschweigende Polemik gegen die deutsche lutherische Tradition ausgelegt werden.

Dagegen hält Hegel immer daran fest, dass Gottes Wesen erst im Christentum als Dreieinigkeit, d. h. als jene Rückkehr in sich selbst im Anderssein, die sowohl das Andere als auch das innere Wesen seiner selbst ist, offenbart und dadurch auch *„der Begriff des Geistes"* erst in der „spekulativen Form" ausgesprochen worden ist (S.420f.). Wenn er sagt, es kommt nicht auf den „Buchstaben" an, d. i. ob die Lehre der Trinität in der Bibel steht oder nicht, vielmehr auf den „lebendigen Geist" der Gemeinde, nimmt er von der bibelgläubigen lutherischen Tendenz Abstand und macht

---

[33] Habermas richtet dieselbe Kritik, die er einmal an die Gadamersche Hermeneutik geübte hat, auch an den von Ch. Taylor unterstrichenen Multikulturalismus. Unter den Bedingungen der reflexiven Kultur soll die Option, von anderen Traditionen zu lernen, gelten gelassen werden, und das kulturelle Überleben erst dadurch garantiert werden, dass man aus dem Austausch mit Fremden die Kraft, durch Kritik oder Austritt sich selbst zu revidieren, ziehen kann (vgl. J. Habermas, „Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in : Ch. Taylor et al., *Multiculturalism*, 130-132).

auf den im christlichen Dogma aufbewahrten Wahrheitsgehalt, nicht zuletzt dessen hellenistisches Erbe aufmerksam.[34] Im christologischen Dogma, das aus den beiden Bewegungen der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen besteht, erblickt er also die Einheit miteinander entgegengesetzter Momente wie Bruch und Identifizierung mit Gott oder Widerstreit und Versöhnung mit dem Vater, ohne in die Webersche Dichotomie des Religionsbewusstseins zu verfallen, die nur entweder „aktive Askese“ oder „Mystik“ zuläßt.[35]

Wenn man sich aber daran erinnert, dass der Hegelsche Geistesbegriff, wie oben erwähnt, schon anhand der christlichen Trinitätslehre konzipiert worden ist,[36] so wäre es nichts anderes als ein Zirkelschluss, mit Hegel so zu argumentieren, dass derselbe Typ vom Geistesbegriff erstmals durch Christentum ausgesprochen worden ist. Wenn man diese Aporie des selbstreferenten Zirkels, in die jene Hegelsche Vernunft (und damit die okzidentale Vernunft) unausweichlich geraten muss, ins Auge fasst, kann man den

---

[34] Harnack, der später dazu eine maßgebliche Studie, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1889), hinterließ, hat dagegen aus dem lutherischen Standpunkt von „sola scriptura“ das christliche Dogma als Produkt der „Hellenisierung des Christentums“ eingeschätzt und in der evangelischen Moral das Wesen des Christentums gefunden (vgl. A.v. Harnack, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1889/91, 8.Aufl.1991).

[35] In der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ unterscheidet Weber als zwei Typen des Religionsbewusstseins einerseits „aktive Askese“, die nach der überweltlich-persönlichen Gottesvorstellung als Werkzeug Gottes zu handeln gebietet, und andererseits „Mystik“, die nach der unpersönlich-immanenten Gottesvorstellung als Gefäß des Göttlichen den Heilsbesitz in der Kontemplation sucht (vgl. Weber, a.a.O., S.14, 210). Aber aus der Hegelschen Perspektive betrachtet, konnte die Webersche Typologie, welche die Gott-Mensch-Beziehung nur mit der dichotomischen Logik von entweder abstraktem Bruch oder unmittelbarer Identifizierung zu begreifen versucht, nicht nur den nach der Trinitätslehre gestalteten Geistesbegriff nicht verstehen, sondern auch das Wesen der christlichen Orthodoxie verfehlen.

[36] Entwicklungsgeschichtlich gesehen, hat freilich der Hegelsche Geistesbegriff seinen Ursprung in seiner Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie von Fichte, Reinhold, Bardili in Jena, und anschließend an den Bewusstseinsbegriff als „das Gegenteil seiner selbst“ in der Jenaer Geistesphilosophie von 1803/04 wurde erst in der Jenaer Logik und Metaphysik von 1804/05 der Geistesbegriff als „das Andere seiner selbst“ und die „Bewegung der Rückkehr in sich selbst“ ausgesprochen (vgl. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I* [=Studienausgabe], Hamburg 1986, S.184,189 ; *Jenaer Systementwürfe II* [=Studienausgabe], Hamburg 1982, S.184,187). Aber andererseits muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Hegel schon in seiner Frankfurter Schrift den die Vorstufe des Geistesbegriffs ausmachenden Lebensbegriff nach der Trinitätslehre von Vater-Sohn-Geist als den von der unentwickelten Einigung über Trennung zur entwickelten Einigung zurückkehrenden Prozess deutet (vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, S.318. Zur neuplatonischen Interpretation derselben Stelle, vgl. Halfwassen, „Die Bedeutung des spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena“, *Hegel-Studien* Bd.33, 2000, S.106ff.).

Einwand keineswegs ausschließen, dass auch seine auf dieselbe Vernunft beruhende Geschichtsphilosophie im bestimmten Kulturkreis nur noch eine begrenzte Gültigkeit beanspruchen kann.

d) Viertens sieht Hegel sich das christliche Prinzip nicht bei den Römern, sondern in einem nordischen auswärtigen Volk, d. i. im germanischen Volk als dem neuen Träger desselben Prinzips entwickeln, so dass die Entfaltung der „weltlichen Folgen des Christentums", — nämlich ① Abschaffung der Sklaverei nach *dem Geistesbegriff*, dass der Mensch an sich frei ist, ② Veränderung der Formen der Sittlichkeit, dass das Sittliche nur soweit wahrhafte Sitte sein kann, als es aus der Innerlichkeit hervorgeht, ③ Entstehung der zwei Welten wie geistliche und weltliche Welt, ④ Prinzip der neueren Monarchie, das auf Dichotomie zwischen Innerlich- und Äußerlichkeit sowie Anerkennung der Privatautonomie fußt, — die weitere europäische Geschichte bis zur neuesten Zeit ausmachen soll (S.437). Indem zuerst noch barbarische Germanen von den Römern die fremdartige christliche Kultur als Voraussetzung in sich aufgenommen und selber umgearbeitet haben, konnten sie die eigene selbständige Kultur neu schaffen, wobei Kreuzzüge, Reformation und Französische Revolution eine entscheidende Rolle spielten. Dieser den eigenen Horizont erweiternde Prozess bedeutet den Vorgang jener Kulturberührung, die nicht nur in der griechisch-römischen Welt geschichtlich wirklich geschehen ist, sondern auch sich in aller kulturellen Entwicklung immer wieder neu wiederholen wird, worauf als „den bewussten Zusammenhang der Kette der Tradition der Bildung" Hegel seine Zuhörer hinweist. „Wir [=Deutsche] sind von den Römern, diese von den Griechen gebildet. Was wir empfangen haben, ist aber auch zugleich ein Fremdartiges für uns, und indem wir es uns erschaffen, bilden wir ein Neues. Dies ist das wesentliche Verhältnis der Bildung aller Völker" (S.331).

Schluss

(1) Die Hegelschen Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie von 1822/23 haben, aus *religionsgeschichtlicher* Perspektive gesehen, die Möglichkeit jener anderen Geschichtsdeutung in sich geschlossen, die nicht den Stufengang einer linearen Entwicklung, sondern vielmehr das auf der Bühne des Mittelländischen Meeres auf-

geführte Drama der Kulturberührung zwischen unterschiedlichen Kulturkreisen — Orient, Griechenland und Rom — darstellt. Der sich in der antiken mittelländischen Welt entfaltende Wechsel der „Volksgeister” soll nach Hegel nicht nur den äußerlichen Übergang in der politischen Herrschaft wie in den medischen Kriegen, den Punischen Kriegen und in den Völkerwanderungen, sondern auch den innerlichen Übergang bedeuten, in dem „die Selbstfassung des Geistes“ durch die eigene Umbildung der fremden Kultur stufenweise fortschreitet. Die Geschichtsauffassung von den geradlinigen Entwicklungsstufen, die nicht zuletzt im Vorlesungsmanuskript von 1830 zum Ausdruck kommt, ist erst dadurch entstanden, dass Hegel unterschiedliche Kausalreihen der Kulturberührungen, die eigentlich mit keiner Richtung (=Endzweck), worauf die Weltgeschichte hinausläuft, ausgestattet sind, nachträglich nach dem aus Aristoteles oder Kant entnommenen teleologischen Schema eingeordnet hat.[37] Was er im Verlauf dieser Umdeutung als den letzten Maßstab aufgestellt hat, ist die Entwicklungsstufe vom „Begriff des Geistes“, auf der sich der Geist durch die Selbsterkenntnis der eigenen Freiheit bewusst wird. Hegel wagt hier nicht, das eigene Motiv zu verbergen, dass dieser Bewertungsmaßstab anhand der christlichen Trinitätslehre nach dem bestimmten theologisch-anthropologischen Selbstverständnis konzipiert ist — und er kann auch nicht vermeiden, in die Aporie des selbstreferenten Zirkels zu geraten.

Das Vorlesungsmanuskript von 1830, auf das auch die Einleitung der K. Hegel-Ausgabe beruht, hat dagegen, um dieser Aporie äußerlich aus dem Weg zu gehen, aus der Perspektive des „Fortschritts des Bewusstseins der Freiheit“ jene geradlinige Wertskala von der orientalischen, griechischen, römischen und germanischen Welt gesetzt, als ob keine Entwicklung innerhalb jeder dieser Welten geschehen wäre. Im Manuskript von 1830 heißt es — : die Orientalen wissen noch nicht, „dass der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist“, aber nur, „dass Einer frei ist“, die Griechen und Römer wissen nur, „dass einige frei sind, nicht der Mensch als solcher“, obwohl „erst das Bewusstsein der Freiheit aufgegangen ist“, die Germanen dagegen sind im Christentum zum Bewusstsein gekommen, „dass die

[37] Zum teleologischen Grundcharakter der Hegelschen Geschichtsphilosophie, der unter dem Aspekt der geschichtlichen Notwendigkeit die menschliche freie Wahlmöglichkeit als Kontingenz ausschließt, vgl. R. Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Frankfurt a.M. 1984, S.110ff.

Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht".[38] Aber dieses geschichtsphilosophische Schema erklärt sich daraus, dass Hegel unter dem *verfassungsgeschichtlichen* Gesichtspunkt die Montesquieusche Verfassungslehre unmittelbar auf die Einteilung der Weltgeschichte übertrug. Aus dem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt ist jene vierstufige Gliederung insofern gar nicht überzeugend, als die persisch-israelische Kultur und die buddhistisch-griechische Kultur aus jeweils einer anderen Richtung zur christlichen Offenbarung des Geistesbegriffs beigetragen haben und damit eine gleichberechtigte Position in der Weltgeschichte beanspruchen können. Das eigentliche Leitmotiv der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist dennoch seit langem darum versteckt geblieben, weil ihr theologischer Hintergrund vom Selbstverständnis des Geistes nach der Trinitätslehre aus den Vorlesungen von 1830 und der K. Hegel-Ausgabe gestrichen worden war.

(2) Schließlich soll die Hegelsche Perspektive, die den theologischen Hintergrund seiner Geschichtsphilosophie bestimmt, einmal thematisiert werden. Hegel hat das Wesen des Christentums seit der Jenaer Naturrechtsvorlesung aus dem christologischen Aspekt des Gottesmenschen Jesu als ein knappes Gleichgewicht von zueinander entgegengesetzten Richtungen wie Menschwerdung Gottes und Vergöttlichung des Menschen aufgefasst, ein Thema, über das auf dem Konzil von Nicäa unter Leitung Konstantins den Großen seit 325 heftig gestritten worden war. Durch sein Verständnis der christlichen Orthodoxie hat Hegel einen anderen eigentümlichen Weg als jene Weiterentwicklung der protestantischen Theologie gewiesen, die entweder wie bei Adolf von Harnack Jesum als einen moralisch tugendhaften Menschen, oder umgekehrt wie bei Karl Barth als das absolut Andere des menschlichen Wesens betrachtet hat.[39] Die ihm eigentümliche Denkweise, die als Einheit der Polaritäten oder als complexio oppositorum zu formulieren ist, drückt nicht nur den Charakter des orthodoxen Gedankens überhaupt, sondern auch nach Hegel den besonderen Vorzug der christlichen Orthodoxie gegenüber den heidnischen Religionen aus. Von der Hegelschen Perspektive aus gesehen, kann sowohl das orientalische als auch das griechische Heidentum zu Recht den Anspruch auf die Wahrheit erheben, welche aber

---

[38] Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke Bd.18*, S.152f.

[39] Vgl. A.v. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), Gütersloh 1999; K. Barth, *Römerbrief*, Zürich 1919.

nur zum Teil und einseitig wahrhaft ist. Wie die griechische „Schönheit noch nicht Wahrheit ist" (S.357), so sei nach Hegel die israelische Erhabenheit noch nicht die ganze Wahrheit. Vielmehr soll jede Perspektive der beiden als unentbehrliches Moment des Ganzen nur eine Seite der christlichen Wahrheit als „der alleinigen Wahrheit" ausmachen, weil der Buddhismus und die griechische Kunst die menschliche Forderung nach der Menschwerdung Gottes, die persische und jüdische Religion die andere Forderung nach der Vergöttlichung des Menschen darstellt. Erst diese beiden zusammen können dagegen das Ganze der Wahrheit vollenden, insofern die Hegelsche Perspektive, aus der er „die Vernunft in der Geschichte" konzipiert hat, auf den bekannten Satz in der „Phänomenologie des Geistes", „das Wahre ist das Ganze", hinausläuft.

Da „die Vernunft in der Geschichte", wie Hegel sie versteht, vom antiken Verständnis der christlichen Orthodoxie, d. i. von der Entfremdung und Versöhnung mit dem Vater in sich schließenden Dreieinigkeit bestimmt ist und der Aporie des selbstreferenten Zirkels nicht entgehen kann, kann sie Allgemeingültigkeit für andere Kulturkreise nicht unbedingt in Anspruch nehmen. Die Hegelsche Vernunft, die aus dem Aspekt der christlichen Orthodoxie konzipiert ist, wollte dennoch vom Standpunkt des „letzten Historikers", der alle mögliche Gesichtspunkte antizipieren soll, als die totale Wahrheit, welche auch die heidnischen Glauben umfassen soll, Allgemeingültigkeit für das Menschengeschlecht beansprucht. Was daraus in der nachhegelschen Geschichte gefolgt ist, ist allzu klar, nämlich der Verfall zu jener kolonialistischen Logik, welche die Forderung nach dem gerechten Krieg von „Bekehrung oder Eroberung" erhebt und die Beherrschung der ganzen Erde durch die christliche Welt wie im Kreuzzug rechtfertigt.[40] Hegel prophezeite darin eher optimistisch, wobei wir aber aus der katastrophalen geschichtlichen Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts lernen müssten — : „Die christliche Welt hat die Welt umschifft, beherrscht die Welt.

---

[40] Cf. W.E. Connolly, *Identity \Difference*, Ithaca and London 1991. Der abgeschlossene Charakter der Hegelschen Vernunft, die aus dem Standpunkt des „letzten Historikers" erklärt — : „jetzt aber ist das Prinzip der Welt mit der christlichen Religion vollendet" (S.441), steht im Gegensatz zum hermeneutischen Standpunkt, der den Gegenwartshorizont als beschränkt und beweglich betrachtet, und erklart sich aus jenem Anspruch seines Geistesbegriffs auf die unendliche Reflexion, der als unausweichliche Folge jenes Säkularisierungsprozesses, in dem der Mensch letztlich die vorher von Gott eingenommene Position übernommen hat, anzusehen ist.

... was noch nicht beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert, ...oder noch [dazu] bestimmt, beherrscht zu werden" (S.442).

Auf der anderen Seite, dieses ethnozentrische Vorurteil und daraus gezogene geschichtliche Konsequenzen abgerechnet, kann der totale, umfassende Charakter der Hegelschen Perspektive einen besonderen Vorzug gegenüber den anderen Positionen genießen, insofern er im Gegensatz sowohl zur einzigen Perspektive etwa des jüdisch-islamischen Monotheismus als auch zur beliebigen Perspektive wie des nietzscheanistischen Kulturrelativismus behauptet, dass jede Kultur einen (wenn auch nicht gleichen) gewissen Wert beanspruchen kann, aber zwischen den pluralischen Werten eine bestimmte Ordnung unbestritten besteht. Aber der pluralistische Charakter der Hegelschen Vernunft war, wie gezeigt, eigentlich ein Produkt jener Horizontverschmelzung, die Hegel selbst erst durch Begegnung und Auseinandersetzung mit der fremden Kultur wie dem antike Griechenland (in seiner Jugendzeit) oder dem antiken Orient (in seinem Lebensabend) erreichen konnte. Diese (im eingeschränkten Sinne) „multikulturelle" Einsicht, die sich auch hinter dem ethnozentrischen Weltbild versteckt, befindet sich ausgerechnet in jenen Hegelschen Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie, denen man im Namen der Postmoderne vorzuwerfen neigt, Prototyp der eurozentristischen „Erzählung der Emanzipation" zu sein.