Tilburg University

Religion im Zeitalter der verwirklichten Freiheit

Cobben, P.G.

Published in:
Glauben und Wissen

Publication date:
2004

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Cobben, P. G. (2004). Religion im Zeitalter der verwirklichten Freiheit. In A. Arndt, K. Bal, & H. Ottmann (Eds.), *Glauben und Wissen: Zweiter Teil* (pp. 325-328). (Hegel-Jahrbuch). Akademie Verlag.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Paul Cobben, Tilburg

RELIGION IM ZEITALTER DER VERWIRKLICHTEN FREIHEIT

Bekanntlich sind die Institutionen des Rechtsstaates, die Hegel in den *Grundlinien* entwickelt, darauf angelegt, daß die Bürger des Rechtsstaates ihre Freiheit wirklich gestalten können. Es bleibt jedoch doppeldeutig, ob diese Freiheit auch Religionsfreiheit bedeutet. Einerseits scheint Hegel die Trennung zwischen Kirche und Staat konsequent durchzuführen. Das Gewissen, das in den *Grundlinien* das Wesen der Freiheit bildet und sich in der Sittlichkeit zu verwirklichen weiß, wird nachdrücklich vom religiösen Gewissen unterschieden. In den *Grundlinien* werden deshalb auch keine religiösen Institutionen thematisiert. Andererseits macht Hegel gerade mit seinem Plädoyer für religiöse Toleranz klar, daß von völliger Religionsfreiheit keine Rede sein kann. Bürgern, die ihrer Religion wegen das Gesetz nicht respektieren, darf nur dann tolerant begegnet werden, wenn ihr Verhalten die Rechtsordnung nicht antastet. Die Stabilität der Rechtsordnung hat offenbar eine höhere Priorität als die Religionsfreiheit. Man könnte sich außerdem fragen, ob die Freiheit der Religion sich bei Hegel überhaupt als ein Grundrecht verstehen läßt. Wenn Hegel meint, daß die Religion in der Vernunft auf den Begriff gebracht wird und wenn der Rechtsstaat sich als die Verwirklichung der Vernunft verstehen läßt, bedeutet dann der Appell an die Religion keinen Rückfall in eine schon rückständige Position? Ist dann eigentlich nicht eine Art der Vernunftreligion die einzige akzeptable Religion? In meinem Vortrag werde ich untersuchen, wie sich in den *Grundlinien* die Aufhebung der Religion in der Vernunft deuten läßt. Danach erörtere ich, welches die Konsequenzen sind für das Verhältnis zwischen Staat und Religion und für die Freiheit der Religion.

Weil die *Grundlinien* den historischen Entwicklungsgang, der zu den Verhältnissen der *Grundlinien* geführt hat, nicht thematisieren, können sie nicht erläutern, was die Verwirklichung der Religion im Rechtsstaat bedeutet. Wir wissen nur, daß die Sittlichkeit der *Grundlinien* sich als der »absolute Endzweck der Welt« (*GrL*. § 129) verstehen läßt, sodaß die Religion überflüssig scheint.

Im Vergleich zu der Sittlichkeit der Polis, wie diese in der *Phänomenologie des Geistes* erörtert wird, läßt sich jedoch erläutern, weshalb die Sittlichkeit der *Grundlinien* dennoch als aufgehobene Religion verstanden werden muß. Denn einerseits ist auch die Sittlichkeit der Polis von der Innenperspektive her ein absoluter Endzweck. Die Bürger der Polis verstehen diesen Endzweck jedoch als »menschliches Gesetz«, so daß die religiösen Konnotationen fehlen. Andererseits expliziert die Entwicklung der *Phänomenologie des Geistes*, daß die Sittlichkeit der Polis an Voraussetzungen gebunden ist und sich deshalb nicht als »absoluter Endzweck« behaupten läßt. Ich werde überprüfen, inwiefern diese Entwicklung deutlich macht, daß eine absolute Sittlichkeit nur das Resultat der *offenbaren Religion* sein kann.

Die Unvollkommenheit der griechischen Sittlichkeit zeigt sich allererst in ihrem Objektivismus. Die Bürger der Polis erfahren, daß die wahre Sittlichkeit niemals mit der Sittlichkeit eines konkreten historischen Staates zusammenfällt. Im Laufe der europäischen Geschichte bewirkt diese Erfahrung, daß der Objektivismus in einen Subjektivismus umschlägt. Zur Zeit der Französischen Revolution meinen die Bürger, daß die wahre Sittlichkeit nur das Resultat ihres autonomen Handelns sein kann. Auch dieser Subjektivismus wird jedoch wieder relativiert, denn die Autonomie des einen Subjekts widerspricht der Autonomie des anderen. Die Reflexion auf die Französische Revolution lehrt, daß sich die wahre Sittlichkeit nur durch moralisches Handeln verwirklichen läßt. In diesem moralischen Handeln wird der Objektivismus der Polis mit dem Subjektivismus der Französischen Revolution synthetisiert. Das moralische Handeln ist frei, wie das Handeln der revolutionären Bürger; zugleich hat das moralische Handeln jedoch einen absoluten Inhalt, der die Autonomie des moralischen Subjektes transzendiert. Was der absolute Inhalt des moralischen Subjektes bedeuten kann, wird in der *Phänomenologie des Geistes* erst auf der Ebene der *Religion* ausgefüllt.

In der Religion, die sich in *Naturreligion*, *Kunstreligion* und *offenbare Religion* gliedert, wird die objektive Wirklichkeit als eine absolute vorgestellt. Auf der Ebene der Naturreligion fehlt jedoch der Raum für

moralisches Handeln, weil in diesem Stadium jedes menschliche Handeln noch in Naturverhältnissen eingesperrt bleibt und unfrei ist. Auch die Kunstreligion verträgt sich nicht mit der moralischen Freiheit, weil sie die traditionelle Sittlichkeit der Polis als eine göttliche Welt vorstellt. Erst auf der Ebene der *offenbaren Religion* entsteht Schritt für Schritt die Möglichkeit einer moralischen Freiheit. Denn erstens versteht die *offenbare Religion* die objektive Welt als eine Schöpfung des göttlichen Wesens, d. h. daß die objektive Welt zwar eine Erscheinung des absoluten Wesens ist, aber nicht mit ihm zusammenfällt. Auf diese Weise bekommt die endliche Welt ihre eigene Stellung neben der absoluten Welt. Zweitens spricht die *offenbare Religion* aus, daß Christus durch seine Aufopferung das menschliche und das göttliche Wesen miteinander versöhnt hat. Das menschliche Wesen hat deshalb die Möglichkeit, das göttliche Wesen zur Erscheinung zu bringen. Drittens drückt die *offenbare Religion* mit der Vorstellung des *heiligen Geistes* aus, daß das göttliche Wesen tatsächlich unter den Menschen ist. Als Mitglieder der religiösen Gemeinde verwirklichen die Menschen in ihrem freien Handeln das göttliche Wesen. In diesem Stadium wird deutlich, wie die Religion den absoluten Inhalt des moralischen Subjektes füllt. Der absolute Inhalt ist die freie Gemeinschaft, die in und durch das Handeln des freien Subjektes hervorgebracht wird.

Die Freiheitsverwirklichung in der religiösen Gemeinde ist jedoch eine vorgestellte. Sie ist erst wirklich, wenn die Freiheit in einer wirklichen Gemeinde verwirklicht wird. Damit hat sich herausgestellt, daß sich die Verwirklichung der moralischen Subjekte im Rechtsstaat unmittelbar als die Verwirklichung der Religion verstehen läßt. Die vernünftigen Staatsbürger des Rechtsstaates scheinen überhaupt keine Religion mehr zu benötigen. Trotzdem bedeutet die Aufhebung der Religion im Rechtsstaat nicht das Ende der Religion.

Wirkliche Individuen werden nicht als moralische Subjekte geboren. Wie die europäischen Gesellschaften zweitausend Jahre brauchten, um das moralische Subjekt zu bilden, so kann auch das moralische Bewußtsein des natürlichen Individuums nur das Resultat eines Bildungsprozesses sein. Jedes Individuum muß wesentlich den Erfahrungsprozeß der europäischen Kultur nachvollziehen. Aber wie läßt sich dieser individuelle Bildungsprozeß denken?

Das moralische Subjekt kann die Freiheit erst im Rechtsstaat verwirklichen, wenn es seine Wirklichkeit als moralisches Subjekt immer schon sichergestellt hat, d. h. das moralische Subjekt muß sich als ein natürliches Subjekt verstehen können, das die Bildung zur moralischen Freiheit immer schon durchlaufen hat.

Die Bildung zum moralischen Subjekt hat in den *Grundlinien* in der Tat ihr institutionelles Dasein. Sie wird in denjenigen Momenten der Sittlichkeit vollzogen, die der Rechtsstaat voraussetzt, nämlich Familie und bürgerliche Gesellschaft. Man könnte sagen, daß die Individuen in der Familie auf individuelle Weise den Lernprozeß wiederholen, den die europäische Gesellschaft auf historischer Ebene in der Polis durchgemacht hat, nämlich die Entwicklungsgeschichte der Person. Denn in der Familie wird das natürliche Individuum zur Person gebildet. Anschließend könnte man sagen, daß die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft auf individuelle Weise den Lernprozeß wiederholen, den die europäische Gesellschaft auf historischer Ebene in ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Französischen Revolution durchgemacht hat. Wie die freien und gleichen Personen ihr subjektives Wesen auf dem Markt des *Systems der Bedürfnisse* zu verwirklichen versuchen, so versuchten die freien und gleichen Bürger der Revolution ihr subjektives Wesen als das allgemeine Gesetz zu verwirklichen.

Die oben vorgeschlagene Parallelisierung der phänomenologischen Momente der Polis und des Reiches der Bildung mit den rechtsphilosophischen Momenten der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft hat natürlich ihre Grenze. Die phänomenologischen Momente sind in sich widersprüchlich und werden in neue phänomenologischen Momente aufgehoben. Die rechtsphilosophischen Momente hingegen werden von den moralischen Subjekten als logische Momente ihrer konkreten Totalität verstanden. Wichtig ist dabei, daß das moralische Subjekt explizite Einsicht in seine Momente hat, d. h., daß im Vergleich zu den phänomenologischen Momenten die rechtsphilosophischen Momente nicht nur zum Selbstbewußtsein gekommen sind, sondern auch, daß dieses Selbstbewußtsein die Form der religiösen Vorstellung hat. Für das moralische Bewußtsein der *Grundlinien* ist die religiöse Vorstellung immer schon im Begriff aufgehoben.

Die Entwicklung der *Grundlinien* wird jedoch durch eine Doppeldeutigkeit gekennzeichnet. Denn Familie und bürgerliche Gesellschaft sind nicht nur systematische Momente der konkreten Totalität, in der die Verwirklichung des moralischen Subjektes gedacht wird, sondern auch Institutionen, in denen die natürlichen Individuen erst zu moralischen Subjekten gebildet werden. Erst wenn die konkreten Individuen sich zum moralischen Subjekt gebildet haben, haben sie eine adäquate Einsicht in ihre Freiheit. Damit stellt sich

die Frage, wie das Selbstbewußtsein der Bürger während ihres Bildungsprozesses charakterisiert werden muß. Ich werde einige Aspekte dieser Frage erörtern und beschränke mich dabei auf die Ebene der bürgerlichen Gesellschaft.

Es ist naheliegend anzunehmen, daß Hegel zufolge die Bildung der Bürger auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft dasjenige religiöse Bewußtsein voraussetzt, das in der *Phänomenologie des Geistes* dem Reich der Bildung entspricht, nämlich die *offenbare Religion*. Denn ein religiöses Bewußtsein, das auf historischer Ebene den Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft ermöglicht hat, kann auch auf individueller Ebene die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft legitimieren. Diese Annahme führt jedoch zum Problem, wie sich das religiöse Bewußtsein der Bürger zum vernünftigen Selbstbewußtsein des moralischen Subjektes entwickeln läßt. Warum hatte zum Beispiel Karl Marx nicht Recht, als er voraussagte, daß die mörderische Konkurrenz auf dem freien Markt das religiöse Bewußtsein bald als Ideologie enthüllen wird?

Die Bürger lernen, daß die Religion keine Ideologie ist, wenn sie erfahren, daß die Verhältnisse ihrer religiösen Vorstellung immer schon in den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht sind. Denn die Vorstellung der offenbaren Religion, daß Gott die Welt geschaffen hat, hat ihre Wirklichkeit im *System der Bedürfnisse*. Das göttliche Wesen, die Freiheit, ist das Wesen der freien und gleichen Personen. Diese Personen schaffen sich eine Warenwelt, die zwar ihr Produkt ist, aber sich als endliche Welt dennoch wesentlich von ihrem freien Wesen unterscheidet. Auch die Vorstellung, daß Christus durch seine Aufopferung das menschliche und göttliche Wesen miteinander versöhnt hat, können die Bürger in ihrer wirklichen Welt wiederfinden. Als *Rechtspflege* ist die wirkliche Welt mit dem freien Wesen versöhnt. Als Rechtspersonen haben die Individuen sozusagen ihr natürliches Wesen geopfert und haben damit in der *Rechtspflege* eine freie Welt hervorgebracht. Schließlich läßt sich auch die Verwirklichung des göttlichen Wesens in der religiösen Gemeinde als eine wirkliche Realität erfahren. In der *Korporation* können die Personen ihre Freiheit auch inhaltlich realisieren.

Bedeutet diese Verwirklichung der *offenbaren Religion*, daß die Religion überhaupt aufgehoben ist, zumindest für die ausgebildeten Bürger? Und warum brauchen die Bürger noch einen Staat, wenn ihr freies Leben schon auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht ist? Beide Fragen lassen sich beantworten, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Objektivierung der freien Gemeinde in der Korporation wesentlich inadäquat ist. Gerade *weil* die Bürger ihr freies Wesen in der Korporation objektiviert haben, können sie einsehen, daß diese Objektivierung notwendig an kontingente Inhalte gebunden ist. Die Konsequenz ist nicht nur, daß die Religion fortbestehen kann, sondern auch, daß das moralische Subjekt die adäquate Objektivierung seiner Freiheit in den Institutionen des Staates zu finden meint. Es versucht, die Bestimmtheit der Korporation zu überwinden, indem es im Staat eine objektive Einheit der vielen Korporationen zustande zu bringen meint. Auf diese Weise läßt sich die Kontingenz der Korporationen jedoch nicht aufheben. Die Wirklichkeit der Staaten bleibt im endlosen Prozeß der Weltgeschichte gefangen. Auch die Wirklichkeit des Staates kann deshalb die religiöse Vorstellung der idealen, absolut freien Gemeinde nicht ersetzen.

Obwohl die angestrebte Verwirklichung der Religion im Staat die Religion nicht überflüssig macht, scheint Hegels Gedankengang der Religion gegenüber jedoch nicht sehr tolerant zu sein. Seine Toleranz scheint sich auf die *offenbare Religion* zu beschränken, d. h. auf eine sehr spezifische Deutung der christlichen Religion. Behauptet Hegel, daß die Verwirklichung der Freiheit sich nur mit dieser Religion verträgt? Diese Schlußfolgerung ist richtig, insoweit die *offenbare Religion* das Prinzip der Freiheit zu ihrem Wesen gemacht hat. Andererseits läßt sich jedoch fragen, wie die *offenbare Religion* sich zu den wirklichen Religionen verhält. Werden die Mitglieder des Christentums die *offenbare Religion* überhaupt als eine christliche wiedererkennen, wenn sie zentrale christliche Dogmen, wie die Unsterblichkeit der Seele und den persönlichen Gott, nicht anerkennt? Und ist das Prinzip der Freiheit nicht so abstrakt gefaßt, daß es auch zu anderen Religionen gehören kann? Wie läßt sich sonst die Wirklichkeit der *bürgerlichen Gesellschaft* in nichtchristlichen Ländern erklären? Zwar könnte man anführen, daß trotz des Aufstiegs des Atheismus in vielen westlichen Ländern die Kultur dieser Länder noch immer durch christliche Werte geprägt ist, aber dieses Argument gilt natürlich nicht für Länder wie Japan und Korea. Oder muß man vielleicht umgekehrt argumentieren und schlußfolgern, daß eine *bürgerliche Gesellschaft* im Sinne Hegels, d. h. zum Beispiel ein freier Markt, der der Freiheit dient, nur dann möglich ist, wenn eine Religion vorausgesetzt wird, die das Prinzip der Freiheit anerkennt?

Prof. Dr. Paul Cobben
Ophemertstraat 10
5045 TG Tilburg
Niederlande
p.g.cobben@uvt.nl

LITERATUR

- Rolf AHLERS, »Hegel's theological Atheism«, in *Heyjournal*, XXV (1984), 158–177.
Paul COBBEN, *Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft. Eine Aktualisierung von Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*, Würzburg 2002.
Walter JAESCHKE, »Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalanz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration.«, In: *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, Heft 3 (1979), 349–347.
Walter JAESCHKE, »Kirche und Staat bei Hegel«, in: *Reports on Philosophy*, 9 (1985), 5–19.
Mark TUNICK, »Hegel on Political Identity and the Ties That Bind«. In: Robert R. Williams (ed.), *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*, New York 2001, 67–89.
Ad PEPPERZAK, *Modern freedom, Hegel's legal, moral, and political philosophy*, Dordrecht 2001, 627–640.