

Nicht-Identität, die Identität des Absoluten und des Werdens, die Identität von Vernunft und Geist bestätigt sich gerade im Realen der Vernunft, jener negativen Größe, die nicht symbolisierbar ist, aber als Bedingung der Möglichkeit der Kategorie der Wirklichkeit wirksam ist und im spekulativen Register einsichtig wird, nämlich in dem Bewusstsein, dass das Wahre in der Einheit von Substanz und Subjektivität besteht.

Hegelsche Metaphysik und Ontologie sind daher untrennbar mit dem Ethischen verbunden, das sich nun seinerseits nicht auf kontingente Moralität oder normative Techniken reduzieren lässt, sondern unumgänglich als (selbst-)bewusste Sittlichkeit bestimmt ist. Vor diesem metaphysisch-moral-philosophischen Hintergrund muss nun aber offensichtlich eine radikale *Neubestimmung der politischen Theologie* erfolgen.

## 6. Die Logik der politischen (Moral-)Theologie

Carl Schmitts bedeutende Erkenntnis über die mehr oder weniger unbewussten Strukturen der »säkularen« Politik, sind von ihm selbst auf die folgende Formel gebracht worden: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.« (Schmitt 2015, 43) Die Aussage selbst hätte es Schmitt dabei durchaus ermöglicht, das Wort »säkularisierte« in Anführungszeichen zu setzen, da die These, die Gebrauch von diesem Wort macht, dessen Bedeutungsgehalt radikal infrage stellt. Das einschlägige Beispiel, das Schmitt dann aber zur Erläuterung seiner These anführt, zeigt jedoch, warum er nicht auf diese Idee kommt. Indem er nämlich festhält, dass der »allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde« (ebd.), macht Schmitt zugleich klar, dass er einen traditionellen Gottesbegriff voraussetzt, dessen sachliche Untauglichkeit für die Explikation ethisch-politischer Inhalte sich für uns inzwischen deutlich gezeigt hat. Nach den Ausführungen in Kapitel I kann an dieser Stelle auf eine umfängliche Kritik des schmittschen Grundgedankens verzichtet werden. Es bleibt nur noch hervorzuheben, dass

---

jekt von Dingen determiniert, die unabhängig von mir existieren; doch die subjektive Position, oder Subjektivierung, ist nicht nur eine konkrete und einzigartige Weise, in der die Dinge mich determinieren, es ist auch und zugleich die Subjektivierung eines Paradoxes/Widerspruchs, der in diesen Dingen, die mich determinieren, involviert ist (dieses Paradox/dieser Widerspruch existiert »in sich selbst« nur in dieser Objektivierung/Subjektivierung oder Objektivierung durch das Subjekt).«

es Schmitt hier konkret um den Begriff des Souveräns geht, den er bekanntlich wie folgt definiert: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.« (Ebd., 13) Ist der Gedanke der Souveränität z.B. durch das Bild vom allmächtigen Souverän bestimmt, ist es – wie wir gesehen haben – nicht verwunderlich, wenn vor diesem Souverän gerade nicht alle gleich sind. Denn allein die ›Tatsache‹, dass es ein Ausnahmeindividuum gibt, impliziert ein hierarchisches Gefälle innerhalb der (vermeintlich) politischen Gemeinschaft, die dieses Bild tradiert. Schmitts Deutung seiner eigenen These basiert folglich auf der (zweiwertigen) Logik der Ausnahme, was sich unter anderem darin zeigt, dass er konsequent die Explikation des Machtbegriffs vermeidet und die Souveränität zwar korrekt als Grenzbegriff bestimmt (vgl. ebd.), diesen aber nicht innerhalb der Dynamik der dialektisch Vermittlung begreift. Mit Hegel haben wir aber erkannt, dass die Rede von der Omnipotenz logisch gar nicht zulässig ist und dass wir es stattdessen mit der Behauptung eines Machtmonopols zu tun haben, das – mag es auch das (imaginäre) Monopol sein – dennoch nur relativ zur Ohnmacht begreiflich wird. Damit die Ausnahmeposition also ihr ›göttliches‹ Recht geltend machen kann, bedarf sie eines imaginären Narrativs, einer ideologischen Entscheidung, in der die Verknüpfung des Symbolischen mit dem Imaginären (un-)bewusst vorgenommen wird. Ein solches Narrativ hält allerdings der kritischen Vernunft nicht stand und muss als vor-aufklärerisch gewertet werden, wo und wann auch immer es auftritt. In diesem Sinne gehört es zum aufklärerischen Programm, eine Neubestimmung der politischen Theologie zu forcieren. Hegel zeigt sich hier als Theoretiker der politischen Theologie *avant la lettre*.

Mithilfe der (neuen, nicht-klassischen) Logik und der Dialektik gelingt es Hegel, Begriff und Wesen des Absoluten von der Einseitigkeit der traditionellen Interpretation zu befreien und auf neue Weise darzustellen. So erscheinen nun auch Begriffe wie Gott und Allmacht in neuem Licht. Die Allmacht ist in ihrem imaginären Charakter enttarnt. Es gibt keinen absoluten Souverän, denn es kann keinen geben. Der Mensch, der Geist ist, der sich begreift, begreift in diesem Begreifen, dass er Moment des Ganzen ist, das Geist ist. Als einzelnes Allgemeines erfasst sich das Subjekt, d.h. jedes Subjekt, in bzw. als Gemeinschaft. Im Register des absoluten Geistes zeigt sich dies z.B. im religiösen Begriff von der *Gemeinde*, auf den auch Hegel zurückgreift. Die *nach-aufklärerische Gemeinde* (*an-erkennt sich selbst als Geist (Gott)*). Sie weiß sich nicht von einem souveränen Vater-Gott getragen, sondern sie trägt sich selbst, weil sie das »Menschliche« als den »unmittelbare[n], präsente[n] Gott« begreift und *an und für sich* (selbst) erfasst. Hierin bestätigt sich die Wirklichkeit des

absoluten Geistes, weil sie sich als objektiver Geist ereignet, der seinerseits durch den subjektiven Geist vermittelt ist. Diese Bewegung lässt sich leicht anhand einer frühen Beobachtung Hegels erläutern:

In seinen Entwürfen über *Die Positivität der christlichen Religion* von 1795/96 analysiert Hegel den konkreten Unterschied zwischen dem »Vertrag der Kirche« und dem Vertrag zwischen dem Fürsten und dem Volk (modern gewendet: zwischen Geldadel und Arbeitnehmer) (vgl. Hegel 1986m, 159–166). Dabei macht er zunächst deutlich, dass der zweitgenannten Vertragsform nicht nur eine qualitative Ungleichheit zwischen den Akteuren vorausgeht, sondern dass jene auch durch den wohlmeinenden Vertrag nicht aufgehoben würde, da sich ihre Logik an die »Rechte der Fürsten« (z.B. in Form des Erbrechts) anschließt, die in letzter Konsequenz auf den »Rechten des Eroberers beruhen« (ebd., 159). Ganz anders aber verhält es sich bei der (Ur-)Kirche: »Bei den Rechten der Kirche als eines Staates kann es dagegen keinem Zweifel unterworfen sein, daß, wenigstens bei Bildung derselben, auf der freiwilligen Einwilligung aller Einzelnen ihr Vertrag und ihre Rechte allein sich gründeten.« (Ebd., 160) In Hegels präziser Formulierung begegnet uns dieselbe Idee von der kantischen Rechtsquelle, die sich auch im Kontext der Bildung des Verfassungsstaats zeigte. Es ist gerade die »freiwillige Einwilligung aller Einzelnen«, wodurch der Vertrag überhaupt erst als Recht bestimmt wird. Die Rechtsquelle aber ist durch den subjektiven Geist bestimmt und verwirklicht sich als objektiver Geist eben nur durch die konkrete Einwilligung *aller*. Es kann hier keine vorgeschaltete Ordnung und Hierarchie geben. Ein »Vertrag über Glauben [...] ist in sich selbst unmöglich und, wenn er doch gemacht worden ist, ganz null und nichtig« (ebd., 161).<sup>93</sup> Gleichzeitig bringt aber die Einwilligung aller die Kategorie des *objektiven* Glaubens (und somit auch die Möglichkeit einer Glaubenslehre) hervor. Der unreflektierte (pseudo-)subjektive Glaube wäre somit fortan nicht mehr als bloßes Meinen.

Von daher ist in der Folge auch die systematische Explikation des Glaubens möglich und notwendig. Doch darf es der systematischen Theologie und der Dogmatik dabei nicht entgehen, dass ihnen jene erste freie Entscheidung, die Tatsache wird, vorausgeht, wodurch überhaupt erst die Möglichkeit der Struktur, die jene aufschlüsseln wollen, wirklich wird, nämlich als Diskurs, auf den sie Einfluss nehmen können (und nicht etwa als prästablierter Inhalt,

93 Dies stellt natürlich auch eine Kritik der frühprotestantischen Institutionalisierung dar, die sich gerade nicht im individuellen Glaubensbekenntnis niederschlug, sondern in der Massenkonzersion, die dem Bekenntnis des jeweiligen Landesfürsten folgte.

den es dann bloß noch zu entfalten gilt).<sup>94</sup> Anders gesagt: *Das Moment der Gemeinde ist das irreduzible Reale der Theologie, da es als (Rechts-)Quelle des göttlichen Gesetzes (und der mit diesem verbundenen Mythologie, die es intellektuell zu begreifen gilt) und der religiös-theologischen Inhalte fungiert.* Es ist daher kaum verwunderlich, dass dieses Verhältnis auch implizit im göttlichen Gesetz selbst enthalten ist: Das erste Gebot (»Du sollst keine anderen Götter haben neben mir« [Ex 20,3]) impliziert die Möglichkeit der Abkehr von Gott selbst. Wenn ich den Göttern entsagen soll, dann muss ich dies auch können. Kann ich den (alten) Götter aber entsagen, dann kann ich auch dem (neuen) Gott entsagen. Der Vertrag Gottes, der *Bund*, ist ein Vertrag auf Augenhöhe – und wo er das nicht ist, da ist er »null und nichtig«, da er die Rechtsquelle unbrauchbar macht, d.h. die Vernunft in ihrer Wirklichkeit als Geist.

Auch der späte Hegel hat diesen Grundgedanken nicht vergessen und verwertet ihn gleich zu Beginn seiner *Rede zur dritten Säkularfeier der Augsburger Konfession* von 1830. Mag seine Deutung der Verhandlungen, deren Folge der Augsburger Religionsfrieden sein sollte, auch ausgesprochen wohlmeinend ausfallen, so ist es doch bemerkenswert, dass er an dieser Stelle noch einmal betont, dass es nicht (allein) an den Gelehrten oder der Obrigkeit sei, derlei Entscheidungen zu treffen:

Nun hat aber in Augsburg nicht ein Verband von Doktoren der Theologie und Kirchenhäuptern das denkwürdige Werk vollbracht. Es hat nicht eine Disputation von Gelehrten stattgefunden, infolge deren dann die geistliche Obrigkeit die Bestimmung über die rechte Lehre getroffen und die Gemeinde der Laien verpflichtet hätte, diese Lehre anzunehmen und sich ihr in gläubigem Gehorsam zu unterwerfen. (Hegel 1997b, 429)

Es sind aber »die Fürsten der deutschen Staaten und die Bürgermeister der Freien Reichstädte[, die] durch ihr Bekenntnis zu erkennen gaben, daß die Lehre des Evangeliums, [...] über die Willkür und jede weltliche Gewalt da stehe und daß die Sache der Religion von ihnen selbst in die Hand genommen worden ist« (ebd.). Das besagt aber auch, dass die weltliche Gewalt dort zur Willkürherrschaft würde, wo sich herausstellte, dass die entsprechenden

94 Nicht nur die Theologie ist dieser Gefahr ausgesetzt. So mahnt Lacan, dass die Wissenschaft als solche mit dieser Struktur konfrontiert ist. Und er hält fest, »dass die Wissenschaft, sieht man sie sich genauer an, kein Gedächtnis hat. Sowie sie konstituiert ist, vergisst sie die besonderen Ereignisse, aus denen sie entstanden ist [...]« (Lacan 2015f, 418; vgl. Zupančič 2020, 170f.).

Repräsentant\*innen ihr Amt nicht im Sinne der in der Vernunft gründenden Pflicht ausüben. »Damit erklärt sich zugleich, daß denen, die früher als Laien galten, in Glaubenssachen ein eigenes Urteil zustehe; und diese unschätzbare Freiheit haben sie grundsätzlich für uns alle erworben.« (Ebd., 429f.) Nur wenn dieses Ereignis also im Sinne des absoluten Geistes begriffen wird, kann diese Erkenntnis *für uns* alle sein. Es ist nicht die (objektive) Wirklichkeit der Repräsentation, die die Wahrheit des Ereignisses ausmacht. Sie macht lediglich die konkrete Situation in ihrer *Besonderheit* aus, wobei sie sich als allgemeine Form der Verwaltung des Bestehenden gibt. Sie stellt sich so für die Subjekte als bloß formeller *ἔθος* dar: »Das Zuständliche nämlich hat teils die Gewohnheit zu seiner Form – die Gewohnheit aber entspricht nicht der geistigen *selbstbewussten* Natur jener tiefsten Interessen«, die auf (Selbst-)Bestimmtheit zielt (Ä I, 259). Dagegen ist es der Begriff der Freiheit, der dieser situativen Selbstbestimmung zugrunde liegt, worin sich die Wahrheit als absoluter Geist ausdrückt und wodurch die besondere Situation sich als universales Ereignis zeigt, dessen Wahrheit die Historizität, d.h. ihre Besonderheit, abgestreift hat und als transhistorisches Moment des Absoluten im intellektuell-geistigen Sinne für alle und jede\*n gilt.

Dementsprechend ist auch der religiös-theologische Begriff vom *Bund* dem Register des absoluten Geistes zuzurechnen.<sup>95</sup> Er ist dies aber deshalb,

---

95 Da der Bund auch das zentrale Motiv im Judentum ist, sei hier – zur prophylaktischen Abwehr von Missverständnissen – eine differenzierende Bemerkung eingeschaltet: Es ist einem drastischen Missverständnis geschuldet, den Bund des Volks Israel mit Gott als Aspekt eines vermeintlichen jüdischen Suprematismus zu deuten. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Wie Freud bemerkte, gründet das jüdische Ereignis auf einer gewaltsamen Gründungsgeste (der Mord an Moses), deren traumatische Erfahrung im Gesetz gerade festgehalten wird. »Das Paradox des Judentums besteht darin, daß es genau dadurch seine Treue zu dem gewaltsamen Gründungsereignis wahrt, daß es dieses Ereignis NICHT eingesteht und symbolisiert.« (Žižek 2000, 125) Anders als das traditionelle Christentum, in dem die »Opfergeste« Jesu als Versöhnung und Erlösung von der Schuld wirkt und somit die Dichotomie von Sünde und Rechtfertigung gerade betont, anstatt sie aufzuheben, hebt das Gesetz der jüdischen Tradition die Schuld tatsächlich auf, ohne sie zu tilgen. »Kurzum, die Juden *haben den Geist nicht aufgegeben*, sondern sie haben alle ihre schweren Prüfungen genau deswegen überlebt, weil sie sich weigerten, *ihren Geist aufzugeben*, die Verbindung zu ihrer geheimen, uneingestanden Tradition zu kappen.« (Ebd.) Dieser Sachverhalt spiegelt sich dann auch in der talmudischen Lehre wider, wenn Jahwe im Angesicht der stichhaltigen Argumentation der Rabbiner lächelnd zugeben muss: »[M]eine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt.« (Goldschmidt 2002, 638 [Baba Metsia, 59b]) Anstatt nun

weil er – um es mit Hegels poetischem Gruß an Hölderlin zu sagen – der Bund ist, »den kein Eid besiegelte« (Hegel 1986n, 230). Von daher bleibt Hegel seinem Schwur von 1796 treu, hält er doch für sich und den Freund fest, in »[d]er freien Wahrheit nur zu leben« und »Frieden mit der Satzung,/[d]ie Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehen« (ebd.).

Wie heikel die Idee der Vereidigung in Hegels Augen ist, zeigt sich deutlich auch in der *Phänomenologie*. Im Kapitel über die absolute Freiheit und den Schrecken erklärt Hegel die Unhintergebarkeit der »Wechselwirkung des Bewußtseins mit sich selbst, worin es nichts in der Gestalt eines *freien* ihm gegenübergetretenen *Gegenstandes* entläßt« (PhG, 434). Das Bewusstsein begreift sich selbst als Sich-Setzendes, d.h. als Reales der Freiheit. In dem Augenblick aber, wo diese alle Subjekte umfassende Kategorie ihrerseits aufgespalten wird – etwa durch die Wahl und Vereidigung *einiger bestimmter* Repräsentant\*innen der *vielen* Repräsentierten –, ist Vorsicht geboten, da die symbolische Struktur über das Reale der Freiheit hinwegtäuschen kann. Die Vertretung ist selbst wieder nur eine besondere Struktur. Und »sie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbstbewußtsein zu sein«, sofern sie als unbedingtes »Element des *Seins*« gedeutet würde (PhG, 435). Eine derartige Fehldeutung brächte die bekannten Probleme und Missverständnisse hervor, die mit der Verwechselung des Symbolischen und Imaginären (im klassischen, seinslogischen Register) mit dem Realen einhergehen. Hegel zeigt auf, inwiefern das allgemeine Selbstbewusstsein hier übertölpelt würde, sofern es die Dimension des Realen aus den Augen verliert:

Dieses [das allgemeine Selbstbewusstsein; Anm. T.M.] läßt sich dabei nicht durch die *Vorstellung* des Gehorsams unter *selbstgegebene* Gesetze, die ihm einen Teil zuweisen, noch durch seine *Repräsentation* beim Gesetzgeben und allgemeinen Tun um die *Wirklichkeit* betrügen, – nicht um die Wirklichkeit, *selbst* das Gesetz zu geben und nicht ein einzelnes Werk, sondern das Allgemeine *selbst* zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur *repräsentiert* und *vorgestellt* ist, da ist es nicht *wirklich*; wo es *vertreten* ist, ist es nicht. (Ebd.)

In seinem Beitrag *Über die englische Reformbill* formuliert Hegel die Konsequenzen dieser grundlegenden Erkenntnis, und zwar mit Blick auf den verfas-

---

sogleich wieder dem imaginären (und vor allem christlich inspirierten) Bild des gönnerischen Vaters, der beim Erziehen seiner Kinder einen Erfolg verbuchen konnte, zu verfallen, zeigt sich hier gerade, dass Mensch und Gott sich auf Augenhöhe begegnen. Das heißt aber auch: Der Mensch hat eben Macht über die Macht Gottes.

sungsrechtlichen Diskurs. So stellt er fest, dass dort, wo sich die politische Institutionalisierung (in diesem Fall des englischen Zweikammersystems) verselbstständigt hat und in der intragenerischen Logik des eigenen Symbolsystems zu erstarren droht, »die frühere Basis des inneren Staatsrechts wieder verstanden« werden müsse, und zwar dahingehend, »daß die realen Grundlagen des Staatslebens [...] auch mit Bewußtsein und ausdrücklich herausgehoben, anerkannt und, wo von ihnen gesprochen und über sie entschieden werden soll, sie selbst, ohne daß dies dem Zufall überlassen würde, zur Sprache gelassen werden sollen« (Hegel 1986y, 107). Und wenige Zeilen später macht er deutlich, dass hier dem politischen Realen Rechnung getragen werden muss, indem »eine *gesetzgebende Versammlung* und keine *Korporation von Stimmfähigen*, ein Unterhaus und kein neues System für die Konstituenten zu schaffen seien« (ebd., 108).

Es ist eine unmissverständliche (radikal- bzw. basis-)demokratische Haltung, die das hegelsche Denken durchzieht und die Hegel auch in seinen Vorlesungen zum Ausdruck bringt:

In der Demokratie ist die Hauptsache, daß der Charakter des Bürgers plastisch, aus einem Stück sei. Er muß bei der Hauptverhandlung gegenwärtig sein; er muß an der Entscheidung als solcher teilnehmen, nicht durch die einzelne Stimme bloß, sondern im Drang des Bewegens und Bewegtwerdens, indem die Leidenschaft und das Interesse des ganzen Mannes<sup>96</sup> daringelegt und auch im Vorgang die Wärme der ganzen Entscheidung gegenwärtig ist. (VPhG, 312)

In das politische Vorhaben als solches muss das Ganze des Menschen einfließen, weil die Subjekte sich in diesem Akt als autonome und objektive menschliche Gemeinschaft bestimmen. Nicht aufgrund auch nur eines beliebigen partikularen Elements dürfen dabei die einen zu Herrschenden und die anderen zu Beherrschten werden. »Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.« (GPhR, § 209)<sup>97</sup> Das monistische bzw. universalistische Prinzip ist hier unbedingt gültig, denn wo nur ein Teil der Menschen bzw. des Menschen am Akt partizipiert, wird eben nicht die wahre menschliche Gemeinschaft bestimmt.

96 Wir substituieren diesen Signifikanten durch denjenigen des Menschen im Sinne der Geschwisterlichkeit wie wir sie in Kapitel III.4 entwickelt haben.

97 Die Referenz zu Gal 3,28 ist unübersehbar.

Es ist dieses Paradigma, in dem sich Hegels basisdemokratische Grundhaltung zeigt (und die es auch angesichts seines Begriffs vom Monarchen zu bedenken gilt, wie wir weiter unten noch sehen werden). Und gerade vor diesem Hintergrund ist es ihm dann auch möglich, den Sinn repräsentativer Demokratie und der damit verbundenen pragmatischen Elemente aufzuzeigen. Denn eine grundlegend basis- oder radikaldemokratische Verfassungs-idee kann sehr wohl auch die Strukturierung des politischen Systems in Form einer Wahldemokratie involvieren. Wichtig ist dann, dass das Element der Wahl jederzeit mit Rücksicht auf das basisdemokratische Prinzip zur Anwendung kommt. Bei diesem Prinzip aber handelt es sich um nichts anderes als das Prinzip der Freiheit als Autonomie, weshalb Hegel den Sinn der Wahl auch in der Pflicht sieht. So bezieht sich das Prinzip natürlich zunächst auf das Individuum. Sollte es nun aber passieren, dass das Individuum seine Stimme als irrelevant und angesichts der Vielzahl an Individuen vielmehr die »Geringfügigkeit seiner Wirksamkeit [...] vor[stellt]«, dann ist es erneut einem Imaginären verfallen, indem es sich »dem großen Ganzen« gegenüberstellt und »so muß dasselbe sich ebensosehr des Prinzips erinnern, auf welches seine *Pflicht*, das ganze Recht seiner Freiheit gebaut wird – nämlich daß es sich nicht durch die Betrachtung dessen, was andere tun, sondern *nur durch seinen eigenen Willen bestimmen lassen solle* und daß seine individuelle Willkür das Letzte und eben das Souveräne ist, das ihm zukommt und zuerkannt ist« (Hegel 1986y, 113; Herv. T.M.).

Es versteht sich, dass damit auch ein aufklärerisches politisches Bildungsprogramm verbunden sein muss,<sup>98</sup> das der Segregation von Regierenden (darin inbegriffen ist der Beamtenstab als solcher, d.h. Bürger\*innen, die zufälligerweise auch Funktionäre sind) und Regierten entgegenwirkt. Bleibt dem Volk nur die Wahl, sich zwischen einer Reihe ausgewählter Repräsentant\*innen zu entscheiden, dann spiegelt sich das freiheitliche demokratische Prinzip zwar immer noch in der Wahlberechtigung aller Individuen wider, jedoch nicht in der Struktur des Wahlsystems selbst, sofern dieses durch das je besondere politische System eines Staats überdeterminiert ist. Ist das Volk als Ganzes von der Strukturierung des Wahlsystems ausgeschlossen (und sei es auch nur in einem kleinen Bereich), dann kann nicht die Rede von einem wirklichen demokratischen Prinzip sein. Tatsächlich nämlich findet hier (wenigstens punktuell) eine Entfremdung des Staats vom Volk statt, wobei doch beide Begriffe ihrem Wesen nach identisch sind. Wie wir gesehen

98 In Ä I, 273f. zum Beispiel spricht sich Hegel entschieden für ein solches Programm aus.



haben, ist es gerade das Volk, das den Staat und nicht der Staat (oder die Nation, Ethnie oder sonst eine Bestimmtheit), der das Volk bestimmt – schon gar nicht, wenn die Staatsgewalt zufälligerweise von einer geringen Zahl von Individuen ausgeübt wird. Im Angesicht einer solchen Entfremdung stellt auch Hegel entrüstet die Frage, »wie überhaupt irgendeine Staatsgewalt dazu komme, über dieses Recht der Bürger zu disponieren [...] – ein Recht, welches seiner Bestimmung nach als souverän, ursprünglich, unveräußerlich, überhaupt als das Gegenteil davon angenommen worden, daß es erteilt oder genommen werden könne« (Hegel 1986y, 115). Das Bewusstsein dieser Souveränität bildet das Zentrum des politischen Wesens einer Gemeinschaft. In diesem Bewusstsein ist das Wissen der Gemeinschaft aufgehoben, die von sich weiß, dass sie sich nicht in einem finalen Status verwirklicht (hat), sondern sich ereignet.

**Exkurs XII:** Der Systemdenker Hegel konstruiert seine Rechtsphilosophie vom Prinzip der Freiheit aus. Unterbelichtet bleiben bei dieser metaphysischen Herangehensweise jedoch Elemente des Staatslebens wie ein allgemeines Bildungssystem und Modelle für eine stetige systemimmanente (und in diesem Sinne auch institutionalisierte) Revision des modernen Repräsentativsystems angesichts des freiheitlich-demokratischen Prinzips. Derlei Aspekte dürfen allerdings zugunsten der Nachhaltigkeit des aufklärerischen und aufgeklärten Bewusstseins keinesfalls unterbewertet werden, bilden sie doch innerhalb der symbolisch-institutionalisierten Ordnung die ideellen Instanzen, die das Programm der Aufklärung erst fruchtbar und nachhaltig machen. So mag z.B. ein ausgeklügeltes Rätssystem mit imperativen Mandaten (wie es z.B. Daniela Dahn [2017, 112-125] vorschwebt) das aufklärerische Moment innerhalb der realpolitischen Sphäre verwirklichen, doch bliebe es ohne die entsprechenden Bildungsprogramme, die auf Selbstbestimmung zielen, erneut der Gefahr ausgesetzt, in den institutionellen Automatismus zu verfallen. In diesem Sinne gilt die Devise Ingeborg Maus', dass das Politische unbedingt monistisch zu verstehen ist und von daher ein Systemdenken im kritischen Geiste notwendig macht.

Für Hegel ist der Erhalt dieses Bewusstseins mit der Idee vom absoluten Geist verknüpft. Von daher kann auch das religiöse Register innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft eine zentrale Rolle bei der Pflege jenes Bewusstseins der Souveränität spielen. Neben der (philosophischen) Bildung und der vernunftgemäßen Strukturierung des realpolitischen Geschehens identifiziert Hegel daher auch das Religiöse als Modus des ethisch-politischen Bewusst-

seins. Das sittliche Bewusstsein mag seine Wirklichkeit zwar in jener unpersönlichen Kapazität der Vernunft haben, die wir Sittengesetz nennen, doch ist damit nicht gesagt, dass diese Kapazität nicht religiös gedeutet werden dürfe. So erinnert Hegel mit Blick auf die griechische Sittlichkeit und ihr Götterpantheon daran, dass es zwar »ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabene Bestehen« des Sittengesetzes und der von ihm abgeleiteten Institutionen gibt (GPhR, § 144), die als »sittliche Mächte ..., die das Leben der Individuen regieren«, erscheinen mögen (GPhR, § 145); gleichzeitig aber sind diese Mächte im »Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente [sie] sind« gerade deshalb in dieser Position, weil sie, die das Leben der Individuen zu regieren scheinen, »in diesen als ihren Akzidenzen ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben« (ebd.). Anders gesagt, die Notwendigkeit der Götter haftet selbst an der Kontingenz der menschlichen Subjektivität, weshalb wir es hier mit einer dialektischen Aufhebung der (imaginären) Dualität zu tun haben. Diese Aufhebung erfolgt aber im (absoluten) Geist. Und die Frage nach den konkreten Vorstellungen von Gott und Göttern verbleibt im Modus der Kritik bzw. wird ihrerseits im kritischen Geist aufgehoben. Das heißt aber auch, dass die kontingenten Gottesvorstellungen und ihre immanenten (historisch-institutionellen) Konkretionen als solche (also nicht als Abstraktionen) konserviert werden können. So hebt auch Joachim Ritter hervor, dass es diese »Doppelheit der Beziehung des Besonderen und Allgemeinen ist [...], was Sittlichkeit als Bestimmung politischer und sozialer Institutionen meint« (Ritter 2003d, 301). Als solches aber befreit das sittliche Bewusstsein von der Versuchung, die konkrete Institution als abstrakt-absolute Institution zu fassen.<sup>99</sup>

Da die Religion Moment des absoluten Geistes ist, ist es auch wenig verwunderlich, dass sie ins Register der Sittlichkeit fällt und daher auch als Moment des objektiven Geistes in seiner Wirklichkeit als Staat auftaucht. Das religiöse Bewusstsein ist so integraler Bestandteil des aufklärerischen Programms, was den Vorteil mit sich bringt, dass die Sphären, die traditionell als

99 Vgl. hierzu auch Hegels Ausführungen über »besondere Staaten« und »besondere Institutionen«, die angesichts der »Idee des Staats« aufgehoben (konserviert) werden, in GPhR, § 258 Z: »Bei der Idee des Staats muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen verwirklichten Gott, für sich betrachten. Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Elemente seiner Existenz in sich.«

Staat und Kirche bezeichnet werden, hier nicht als getrennte, d.h. abstrakte, rechtliche und politische Körperschaften verstanden werden. Als vorteilhaft kann diese Einheit sich aber nur dann erweisen, wenn sie im Geist vermittelt ist, da wir es andernfalls – das dürfte klar sein – mit einer irgendwie gear- teten Form der Theokratie zu tun hätten.<sup>100</sup> Doch es gibt hier eine wirkliche Aufhebung. Diese Dialektik von Staat und Kirche erkennt bereits der junge Hegel:

Im Geist der Kirche handelnd, handelt der Mensch als Ganzes nicht nur gegen einzelne Staatsgesetze, sondern gegen den ganzen Geist derselben, gegen *ihr Ganzes*. [...] Will der Staat fest an seinem Ganzen hängen und mit Gewalt die überströmende Kirche von seinen Ufern abhalten, so wird er unmenschlich und ungeheuer und wird den *Fanatismus* erzeugen [...]. *Ist aber das Prinzip des Staates ein vollständiges Ganzes, so kann Kirche und Staat unmöglich verschieden sein.* (Hegel 1986p, 444)

Damit bricht der Lutheraner Hegel radikal mit der altkirchlichen Idee von der *civitas Dei* wie auch mit der lutherischen Lehre von den zwei Regimenten (vgl. Jaeschke 2003, 85). Handelt es sich bei diesen zwei Regimenten nämlich so oder so um eine (eindeutige) *göttliche* Regierweise, dann ist eine (zweiwertige) Trennung der Sphären oder gar eine Hierarchisierung derselben mit dem Auftreten des aufklärerischen Grundgedankens und der Explikation des Geistbegriffs ohnehin obsolet. Damit geht für Hegel aber gerade keine Schmälerung des Geistes des Christentums einher, vielmehr erfüllt sich dessen freiheitliches Prinzip in der bürgerlichen Freiheit (ganz im Sinne der begrifflichen Einheit von Freiheit und Souveränität).

Nicht die christliche Freiheit der Subjektivität wird im Rechtsbegriff der bürgerlichen Freiheit zum Verschwinden gebracht, sondern es wird gesagt, daß erst dann, wenn man die bürgerliche Freiheit auf die christliche Freiheit der Subjektivität bezieht, zum Begriff komme, was in der Freiheit aller zur Substanz der Gesellschaft und ihres Rechts und Staates geworden ist. (Ritter 2003e, 368)

---

100 Vgl. auch Jaeschke 2003, 85: »Dieser Begriff [des Protestantismus; Anm. T.M.] bezeichnet zwar eine Einheit, aber nicht die einer theokratischen Verfassung. Die Entgegen- setzung von Hegels Position sowohl gegen das geläufige Modell einer Einheit als auch das einer Trennung des Geistigen und des Weltlichen ist deshalb nicht widersprüch- lich, weil Hegel genauer als sonst üblich zwischen Religion und Kirche unterscheidet.« Vgl. auch GPhR, § 270.

Was auf subjektiver Ebene in der religiösen Sphäre bereits eingelöst ist und besonders das lutherische Denken auszeichnet, wird nun allgemeine und objektive Wirklichkeit der Freiheit (vgl. ebd., 373). Das vernünftige Staatsleben verwirklicht sich so im absoluten Geist. Anders gesagt, es verwirklicht sich vom absoluten Geist her und auf diesen hin, indem es dem Realen der Vernunft treu ist. »Diese Vernunft verwirklicht der Wille im Staatsleben.« (Ä I, 136) (Es geht Hegel also keinesfalls darum, etwa den Protestantismus zur Staatsreligion zu erklären [vgl. Jaeschke 2003, 85].) Es ist das »Leben in dieser Sphäre« (des absoluten Geistes) aber gleichzeitig das »Leben in der Religion« (Ä I, 139).

Denn die Religion ist die allgemeine Sphäre in welcher die *eine* konkrete Totalität dem Menschen als sein eigenes Wesen und als das der Natur zum Bewußtsein kommt und diese eine wahrhaftige Wirklichkeit allein sich ihm als die höchste Macht über das Besondere und Endliche erweist, durch welche alles sonst Zertrennte und Entgegengesetzte zur höheren und absoluten Einheit zurückgebracht wird. (Ebd.)

**Exkurs XIII:** Damit ist aber keinesfalls gesagt, dass allein das Christentum diese Bestimmung erfüllt. Es ist an dieser Stelle geboten, mit Hegel über Hegel hinauszugehen. Denn es mag zwar sein, dass der »Hegel der Phänomene«, wie er in der *Phänomenologie* und den *Vorlesungen* (besonders denen über die Philosophie der Religion) auftritt, eine systematische, dabei aber stilisierte und realiter unhaltbare Genealogie eines religiösen Bewusstseins liefert, allerdings darf dabei nicht vergessen werden, dass diese Darstellungen anhand der Phänomene (des Absoluten) immer *für uns* als ideale Leser\*innen und Hörer\*innen, anders gesagt, *für uns als Geist* gedacht sind. Darüber hinaus wäre es eine gewagte These, Hegel unterstellen zu wollen, eine faktische, lineare Genealogie sämtlicher Religions-, Kunst- und Kulturformen anzunehmen. Hegel schreibt als Logiker und Metaphysiker, nicht als Religions-, Kunst- oder Kulturwissenschaftler. Davon abgesehen bietet Hegel selbst Ansätze für interreligiöse und -kulturelle Anerkennung, wenn er z.B. darauf hinweist, dass sich sämtliche Religionen in ihrem wesentlichen Zweck, nämlich der Sittlichkeit, treffen. Natürlich erfolgt dieses Urteil im kritischen Geist: »Dieser Zweck ist bei den Religionen aller Völker deutlich, sie haben alle das miteinander [gemein], daß sie sich immer darauf beziehen, die Gesinnung hervorzubringen, welche kein Objekt bürgerlicher Gesetze sein kann, – und sie sind besser oder schlechter, [...] je nachdem die Religion [mehr] mit ihren Schrecken auf die Einbildungskraft und durch diese

auf den Willen, oder mehr durch moralische Triebfedern wirken will.« (Hegel 1986m, 137f.) Der Grundgedanke einer »Politik der Anerkennung« (vgl. Taylor 1997) ist keinesfalls frei von Bedingungen, genauso wenig, wie das Recht auf Anerkennung allein dem Zufall unterliegen darf. Den Maßstab bilden hierbei folglich keine positiven Normen oder Gesetze, sondern allein das Faktum der Vernunft kann als solch ein Regulativ wirken. Und auch im interreligiösen Verhältnis muss der gemeinsame Fokus auf die Sittlichkeit aus Vernunftgründen als unhintergebar gelten. Wer also den interkulturellen und -religiösen Dialog führen will, muss – mit Hegel (und Lessing) gesprochen – »Moralität als das Höchste des Glaubens anerkennen und in jedem anderen Sektengläubigen, in dem er einen Freund findet, einen Bruder, einen Anhänger der gleichen Religion umarmen – und ein solcher Christ wird zu einem solchen Juden sagen wie der Klosterbruder zu Nathan [IV, 7]: Ihr seid ein Christ! – Bei Gott, Ihr seid ein Christ!/ Ein besserer Christ war nie!/[und] einem solchen Christen entgegnet ein solcher Jude:/Wohl uns! Denn was/Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir/Zum Juden!« (Hegel 1986m, 130f.) Mit dem Prinzip der Vernunft in Form der Sittlichkeit ist folglich auch das Prinzip der Dialogizität auf Augenhöhe und jenseits des (hermeneutischen oder ideologischen) Vorurteils benannt. Die vernunftgemäße und sittliche Kongruenz im Bewusstsein der unterschiedlichen religiösen Subjekte ist die Bedingung der Möglichkeit des anerkennenden Dialogs.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch deutlich erkennen, warum Hegel die kantische Trennung von Tugend und Recht bzw. Ethik und Politik revidiert. Gilt eine solche Trennung, dann bleibt dem realen sittlichen Subjekt im Angesicht eines sich verselbstständigenden institutionellen Corpus von Rechten und Gesetzen nur der Weg Antigones (siehe Kapitel III.4): »Das Individuum hat so nur die heroische Möglichkeit, sich und sein Gewissen in der Kollision mit den unsittlich gewordenen Institutionen geltend zu machen und sich zu opfern. Aber das ist die Tugend der Ausnahmen.« (Ritter 2003d, 308) Hegel geht es aber gerade darum, den ethischen Akt nicht einfach als punktuelles Ereignis zu fassen (was ja durchaus möglich ist), sondern die Sittlichkeit (und damit die Vernunft) im institutionellen Modus zu begreifen. Ritter fasst Hegels Gedanken zusammen: »Er hat Moralität und Sittlichkeit in den Zusammenhang des Rechtssystems hineingenommen und dieses als Grund und Bedingung der Sittlichkeit begriffen (vgl. [GPhR,] § 4): Freiheit ohne die Voraussetzung des Rechts vermag nur als innere Möglichkeit, nicht

als sittliche Wirklichkeit zu bestehen.« (Ritter 2003d, 309)<sup>101</sup> Folglich kann auch erst dort von Recht gesprochen werden, wo sichergestellt ist, dass die subjektive Freiheit aller objektiv wird – und das geschieht im realen ethisch-politischen Akt und dem Bewusstsein des eigenen sittlichen Seins/Wesens. Das bedeutet aber, dass jedem Subjekt jederzeit die *rechtliche* und *gesetzliche* Möglichkeit zugesichert werden muss, sich (z.B. im Falle von Zweifel oder gar Verzweiflung angesichts institutioneller Mechanismen) wieder und wieder als selbstbestimmtes sittliches Subjekt begreifen zu können. Hegel bringt dies auf folgende Formel: »[I]ch habe Eigentum und es soll mir zu eigen bleiben; kommt es in Gefahr, so verschafft mir das Gericht mein Recht.« (Ä I, 136)<sup>102</sup> Dies kann nicht durch passives Regiert-Werden vonstatten gehen. Das Subjekt muss selbst (Mit-)Regent sein. Hegel erkennt diesen Sachverhalt und bringt ihn deutlich auf den Punkt, wenn er mit kritischem Blick auf die *englische Reformbill* schreibt, dass die nach-aufklärerischen Menschen doch eigentlich »gelernt haben, was das Regieren wirklich ist, und daß dazu noch etwas Weiteres gehört als die Prinzipien«, worunter wir die »allgemeinen Vorstellungen von der Freiheit, der Gleichheit, dem Volke, dessen Souveränität usf.« verstehen (Hegel 1986y, 126f.). Worum aber handelt es sich bei diesem »Weiteren«, wenn darunter nicht das Volk und dessen Souveränität fällt? Gemeint ist damit jener Überschuss des sittlichen Aktes, den dieser im Verhältnis zu seinem objektiven Sein, d.h. der Gesetzgebung und der Rechtsprechung, bildet, also das sich im freiheitlichen Register dieses Aktes bestimmende sittliche Subjekt der Autonomie selbst als (Rechts-)Quelle und Autor\*in der symbolischen Formfunktionen (Recht und Gesetz) und der entsprechenden Selbstabbildung (Volk und Souveränität). Wird dieser sittliche Rest durch institutionelle Selbstgenügsamkeit minimiert (z.B. in hypertropher Verwaltung) oder gar ausradiert (z.B. in einer Diktatur), kann das Wort »Rechtsstaat« zwar immer noch Verwendung finden, allerdings zeigt die kritische Prüfung, dass das unsittliche Prozedere die Verwendung der Begriffe Recht und Staat verbietet,

101 Komplementär dazu lässt sich die Erkenntnis Manfred Riedels lesen: »Die Freiheit kann als ›Idee des Rechts‹ nur unter der Voraussetzung begriffen werden, daß sie geschichtlich bereits verwirklicht und dem positiven Recht und Staat immanent ist.« (Riedel 1969b, 37) Vgl. hierzu auch Enz., §§ 483-486.

102 Es versteht sich, dass der Term »soll« in dieser Formel im Sinne des Sittengesetzes zu verstehen ist. Der hegelsche Begriff des Eigentums ist ebenfalls an die Autonomie gebunden und unbedingt von einer schrankenlosen Inbesitznahme zu unterscheiden. Siehe hierzu auch *Exkurs XIV*.

da diese als Begriffe korrekt nur im Sinne der subjektiven Freiheit (Sittengesetz) und der objektiv gewordenen Freiheit aller (Sittlichkeit) Verwendung finden können.

Hegel sieht dies genau, denn »eine Menge von Menschen kann sich den Titel von Volk geben, und mit Recht, denn *das Volk ist diese unbestimmte Menge*« (ebd., 127; Herv. T.M.).<sup>103</sup> In der Selbstbestimmung des Volks (z.B. durch eine Verfassung) tritt es selbst erst hervor. Der Akt ist dabei konstitutiv für die Verfassung bzw. Bestimmung (die *constitutio* ist die *conditio*) des Volks (nicht als *populus* oder *gens*, sondern als *humana*) und seines Rechtssystems; aber als solcher ist er *qua* Subjekt selbst außerhalb dieser Bestimmungen, da er den Übergang von subjektiver zu objektiver Freiheit markiert und als Rechtsquelle bzw. Reales des Begriffs vom Menschen (d.h. vom Geist) wirkt.<sup>104</sup> Mit Pascal gesprochen: Der Mensch übersteigt den Menschen darin unendlich, da er sich selbst als sein Begriff bestimmt. Die Notwendigkeit, mit der dieser Übergang stattfinden muss, ergibt sich schlichtweg aus der Tatsache, dass die Trennung von Ethik und Politik im Kontext eines institutionellen Narrativs zu einer Verklärung der subjektiven Position führen kann, in der subjektives ›Geschick‹ und Staatsleben als abstrakte Positionen auftreten. Und dasselbe gilt im pseudo-liberalen (sagen wir ruhig: neoliberalen) Register. Wenn jedes Subjekt ›seines eigenen Glückes Schmied‹ ist, dann ist es entweder dem Zufall oder einer elaborierten und zentralisierten Machtinstanz geschuldet, dass ein Staat als Rechtsstaat zusammenhält. Eine solche »Sammlung ohne Prinzip« bedürfe der »Not und Übermacht ..., um sich miteinander zu vertragen;

103 Vgl. auch Hegels Gedanken zur ursprünglichen »Versammlung der Volksgeister«, die unbedingt im Plural zu denken sind und deshalb (zunächst) »unter dem Oberbefehl mehr des Einen als seiner Oberherrschaft [stehen]« (PhG, 530).

104 Vgl. auch VGPh I, 116f.: »Ein Volk, das dieses Bewußtsein der Freiheit hat, gründet sein Dasein auf dieses Prinzip. Die Gesetzgebung, der ganze Zustand des Volkes hat seinen Grund allein im Begriffe, den der Geist von sich macht, in den Kategorien, die er hat. [...] [N]ach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe. Diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich weiß, als Allgemeines, als Wesentliches, welches als Individuum einen unendlichen Wert hat [...]. Darin ist das freie Denken des Gegenstandes enthalten – des absoluten, des allgemeinen, wesentlichen Gegenstandes. Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; sich denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen. Darin ist das Element der praktischen Freiheit enthalten.«

vorzüglich aber, in Rücksicht aufs Ganze, der speziellsten göttlichen Providenz, um es notdürftig zu erhalten« (Hegel 1986q, 467). Damit aber wäre das Moment des Zufalls in seiner besonderen (abstrakten) und eben nicht allgemeinen Form (als konkreter, realer sittlicher Akt) konstitutiv für den Rechtsbegriff, was natürlich unzulässig ist.

**Exkurs XIV:** Ein Beispiel für diese »Übermacht«, die zudem den Gedanken der »speziellsten göttlichen Providenz« integriert, bildet der *Neoliberalismus*. Wie die Bezeichnung bereits verrät, versteht sich der Neoliberalismus als eine Form des Liberalismus und damit als freiheitliche Ideologie. Sein liberales Konzept muss dabei deshalb als Ideologie betrachtet werden, da der Neoliberalismus seinen Rückhalt in unterschiedlichen markt-ökonomischen Narrativen findet: Zum einen wäre da das Narrativ eines ökonomischen Darwinismus, bei dem es darum geht, dass das Subjekt, das sich am besten an das »Gesetz des Marktes« (das seinerseits im naturalistischen Modus fehlinterpretiert wird) anzupassen vermag, sich auch durchsetzen wird. Ganz im Geiste der protestantischen Arbeitsethik à la Max Weber gilt der Verlierer dann zu Recht als Verlierer, da er als »Schmied seines eigenen Schicksals« offenbar versagt hat. Zum anderen wirkt der Neoliberalismus als Metaerzählung, die den Abbau traditioneller sozialer Kapazitäten zugunsten des großen Ganzen jener Marktgesetzmäßigkeiten legitimiert. Dass dies mit der Verschärfung sozialer Ungleichheit einhergeht, wird dann aber mit Verweis auf das erste Moment begründet. Auch zu Hegels Zeiten, in denen es zwar keinen Neoliberalismus, wohl aber einen Kapitalismus gab, war bereits klar, dass »der Ruhm und der Reichtum ... es überflüssig [macht], auf die Grundlage der vorhandenen Rechte zurückzugehen, wozu bei den Völkern, die den Druck derselben empfinden, die äußerliche Not und das dadurch geweckte Bedürfnis der Vernunft treibt« (Hegel 1986y, 105). Es ist bemerkenswert, dass Hegel hier eine direkte Linie zwischen Not und Vernunftbedürfnis zieht, da dieser Zusammenhang auf eine radikalaufklärerische Haltung hindeutet. Diese – wenn auch etwas krude – Motivation zum Vernunftgebrauch wird im Neoliberalismus jedoch durch imaginäre Ideologien (z.B. Konsumismus, Lifestyle, Ich-AG, abstrakte Selbstverwirklichung etc.) verbaut. Wo sich also ein Rechtsstaat der neoliberalen Logik verschreibt, da gerät das Verhältnis von öffentlichem und Privatrecht in eine Schiefelage zugunsten des Letztgenannten. Damit ist aber der vernünftige Staatsbegriff suspendiert. Denn wenn das Recht letztlich auf abstraktem Privatrecht beruht, dann hat ein Subjekt im Staat auch nur die Rechte, die es sich als dieses besondere Individuum erworben hat »und der



Staat hat bei solcher Schmälerung seiner Macht keine andere Verrichtung, als es zu bestätigen, daß seine Macht ihm entrissen wurde, so daß, wenn der Staat alle Gewalt verliert und doch der Besitz der Einzelnen auf der Macht des Staates beruht, der Besitz derjenigen notwendig sehr schwankend sein muß, die keine andere Stütze haben als die Staatsmacht, die gleich Null ist« (Hegel 1986q, 468). Im Neoliberalismus zeigt sich dieses politische Ungleichgewicht natürlich im Phänomen des Kapitalbesitzes bzw. – in hegelscher Terminologie – im Eigentum. Wenn wir gesehen haben, dass das Objektiv-Werden der subjektiven Freiheit für Hegel immer mit dem Prozess der *symbolischen Aneignung* in Verbindung steht (siehe Kapitel III.4), dann ist leicht nachzuvollziehen, dass dieser auch eine *reale Aneignung* folgen muss. (Über Sinn und Unsinn einer *imaginären Aneignung* unterrichtet bekanntlich Kants Beispiel von den hundert Talern.) Ein einfaches Beispiel für die reale Aneignung im Sinne des Sittengesetzes bildet die Verwandlung kirchlicher Güter in öffentliche Gelder in der Revolutionszeit. So gilt auch für Hegel, »daß die ›reelle Seite und Wirklichkeit‹ aller Sachen als Eigentum in dem liegt, was der Mensch im Aneignen, Verändern und Nutzen aus ihnen und mit ihnen macht (vgl. [GPhR,] § 59)« (Ritter 2003c, 269). Im wirklichen (vernünftigen) Rechtsstaat findet dies aber natürlich im sittlich-objektiven Modus und nicht allein im willkürlich-subjektiven Freiheitsinn statt, wie es im Neoliberalismus der Fall wäre. Der freie Wille, den Hegel zu Beginn seiner *Rechtsphilosophie* nicht umsonst als konstitutiv für den Rechtsstaat identifiziert, zeigt sich bei der Aneignung gerade dann als im sittlichen Sinne frei, wenn er sich zunächst selbst in Besitz nimmt, d.h. wirklich autonomer Wille ist. So unterscheidet Hegel zwischen dem Begriff des Besitzes und dem des Eigentums, um damit die Differenzierung zwischen den zwei Willenskapazitäten anzuzeigen. »Daß Ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den *Besitz* aus, so wie die besondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkür zu dem Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahre und Rechtliche darin, die Bestimmung des *Eigentums* aus.« (GPhR, § 45) Einmal mehr zeigt sich hier, wie Hegel mit Kants »Ethik der Autonomie« (Henrich 2001b) über Kant selbst hinausgeht und so eine Versöhnung von Ethik und Politik begreiflich macht. Zugleich zeigt die *Rechtsphilosophie* aber auch den kritisch-regulativen Maßstab des modernen Eigentumsrechts auf, welches durch die neoliberale Ideologie verunstaltet wird. Das Scheitern des Neoliberalismus zeigt sich dabei vor allem in dem Sachverhalt, dass die hegelsche Idee der Aneignung das ökonomisie-

rende Konzept des Naturalismus aushebelt. Dabei spielt die symbolische An-eignung die entscheidende Rolle: »Wo ... die Sache unmittelbar als ein Natürli-ches genommen wird, bleibt außer Betracht, daß die zur Sache gewordene Na-tur keinen Halt und keine Selbstständigkeit in sich hat.« (Ritter 2003c, 269) Der Mensch legt »einen anderen Zweck« in die Sache; »ich gebe dem Lebendigen als meinem Eigentum eine andere Seele, als es hatte; ich gebe ihm meine Seele« (GPhR, § 44 Z); die Natur »nehme ich mit dem Denken in Besitz« (GPhR, Notiz zu § 44). »Daher gibt es für Hegel keine Möglichkeit mehr, Freiheit aus dem Na-turzustand des Menschen oder aus einem geschichtslosen konstanten Naturbe-griff herzuleiten.« (Ritter 2003c, 270) Damit aber scheitert der Neoliberalismus bereits im Prinzip.

Es ist bemerkenswert, dass Hegel den sittlichen Rechtsbegriff im Register des absoluten Geistes verortet, indem er auf religiös-theologische Begriffe zurückgreift: »Das Recht ist etwas *Heiliges überhaupt*, allein weil es das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit ist.« (GPhR, § 30) Auch hier zieht sich eine Linie vom jungen Hegel zum Hegel der Berliner Zeit, wenn er bereits um 1795/96 Überlegungen anstellt, wie das Verhältnis von Bergpre-digt und überliefertem Gesetz einzuschätzen sei: Der »Zweck Jesu« sei ge-wesen, »den Sinn für Moralität wieder zu erwecken« und das »besonders im Gegensatz gegen das, was etwa ein bloß gesetzlicher Levite zu tun schuldig [war]« (Hegel 1986m, 138f.). Die – teils gleichnishafte – Moralpredigt mag da-bei durch ihren narrativen Wert bestechen, aber das Prinzip der »moralischen Gesinnung« bleibt letztlich erhalten in der *Bergpredigt*, die Hegel nicht nur *auf einer Höhe mit dem Gesetz* sieht, sondern auch als »das *complementum* der Ge-setze« schlechthin deutet (vgl. ebd., 139). Die radikale Ethik Jesu bildet im Verhältnis zum institutionellen Recht (hier: dem Dekalog) einen Überschuss. Nicht zuletzt lässt der vierundzwanzigjährige Hegel Jesus auch den kategori-schen Imperativ verkünden (vgl. Hegel 1989b, 216; Ackermann 2011).

In der *Phänomenologie* führt Hegel diesen Gedanken mit Blick auf den Ei-gentumsbegriff (siehe den vorangegangenen *Exkurs XIV*) weiter aus. So hängt die Vermehrung des Eigentums (wohlgemerkt: nicht des Besitzes!) durchaus mit dem Dienst am Nächsten bzw. der *Nächstenliebe* zusammen:

Ein Individuum vermehrt sein Eigentum auf eine gewisse Weise; es ist Pflicht, daß jeder für die Erhaltung seiner selbst wie auch seiner Familie, nicht weniger für die *Möglichkeit* sorgt, seinen Nebenmenschen nützlich zu werden und Hilfsbedürftigen Gutes zu tun. Das Individuum ist sich bewußt,

daß dies Pflicht ist, denn dieser Inhalt ist unmittelbar in der Gewißheit seiner selbst enthalten [...]. (PhG, 473f.)

Hegel fügt sogleich hinzu, dass der Menschen in seinem »Gewissen« (lies: seinem Selbstbewusstsein als Geist) »sich schlechthin frei weiß [...], es [Recht und Gesetz; Anm. T.M.] zu unterlassen sowie zu erfüllen«, da er sich selbst dazu die »absolute Befugnis gibt« (PhG, 475). Es gibt folglich eine situative Befugnis auch zum Gesetzesbruch, nämlich dort, wo sich das Gesetz als unsittlich erweist und nur noch abstrakter, statischer Selbstzweck ist. An diesem Punkt ist es weniger geboten, das Gesetz innerhalb derselben Gesetzestradition auszulegen, als es neu zu bestimmen, und zwar aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes. Dabei gehört es zum »Wesen des Gewissens, dies *Berechnen* und Erwägen *abzuschneiden* und ohne solche Gründe aus sich zu entscheiden« (PhG, 475f.). Was Hegel hier aus dem Freiheitsbegriff logisch ableiten kann, entspricht aber in der Tat dem Effekt, den das »*complementum* der Gesetze« erzielt, was sich biblisch etwa in dem Samaritergleichnis oder Jesu Umgang mit Frauen und Aussätzigen – kurz: Minderheiten – widerspiegelt. Deutlich zutage tritt das analoge Verhältnis von Bergpredigt und Sittengesetz aber im *Doppelgebot der Liebe*. Da sich die Pflicht aus der Selbstgewissheit herleitet – wodurch dementsprechend überhaupt erst das hervortritt, was man umgangssprachlich als *Gewissen* bezeichnet –, erfüllt das individuelle Ich in der Pflicht gegen sich selbst als einzelnes Allgemeines auch die Pflicht gegenüber seinem Nächsten. »In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt.« (PhG 475)

Hierin wird schließlich auch der schöpfungstheologische Gedanke vom Wissen um Gut und Böse (Gen 3,22) eingelöst. Dieses Wissen ist wesentlich situativ *und* dynamisch – und darin ist es faktisches Wissen. »Gut« und »böse« bezeichnen keine substanzontologischen Grundkategorien, es handelt sich bei ihnen lediglich um Adjektive, mit denen eine Situation unter dem Gesichtspunkt des Sittengesetzes *sinnvoll* (also allgemeingültig und -verständlich) von einem Subjekt beschrieben werden kann. Hegel bringt die in der sprachlichen Ausdrucksform angelegte Problematik einer Verwechslung von Seins- und Sinnthematik auf den Punkt: »Die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen stattfindet, ist allein das Festhalten am *Ist* und das Vergessen des Denkens, worin die Momente ebenso *sind* als *nicht sind*, – nur die Bewegung sind, die der Geist ist.« (PhG, 568)

Der Mensch als solcher hat die Kapazität jenes Wissen, das traditionell – trotz des institutionell-ideologisch missbrauchten Narrativs vom Sünden-

fall – bei Gott allein sein soll, aus sich selbst hervorzubringen und in seinen Taten, seiner Arbeit und seinem Dienst am Nächsten zu verwirklichen. Wo der Mensch *glaubt*, dieses *Wissen* in dem Akt der (Selbst-)Bewusstwerdung – für den das mythologische Motiv des Essens vom Baum der Erkenntnis steht – gerade verloren zu haben – was kirchenpolitisch durch die Lehre von der (Erb-)Sünde implementiert wurde –, da *vermeint* er, ein Wissen zu haben, das er, entsprechend seiner kruden Logik, eigentlich gar nicht haben könnte und dennoch in Anspruch nimmt. Es ist die typische *petitio principii*, wodurch in letzter Konsequenz eine Deutungshoheit einzelner Ausnahmeindividuen (jener ›heiligen Männer‹, deren Glauben angeblich stärker sei, als z.B. derjenige der Laien oder der Frauen) legitimiert wird. Und es ist diese Inanspruchnahme, die einen sekundären Mythos von der Sünde konstruieren muss, um sich abzusichern. Auf der Basis einer positivistischen Offenbarungslehre meint ›man‹ dann zu wissen, was der göttliche Plan wenigstens im Anfang ist, obwohl doch jederzeit hervorgehoben wird, dass ›seine Wege unergründlich seien‹. Auf diese Weise begründet jene Inanspruchnahme die hierarchisierende Idee einer Schafherde, die dem jenseitigen Gott gehört, aber von diesseitigen Schäfern gehütet wird. Anders gesagt, die Kinder Gottes müssen ihr Leben lang von den Vätern der Kirche erzogen werden, die sich dann auch dafür verantwortlich zeigen, dass die Väter der Nation über jenes infantile Volk mit strenger Hand herrschen. »[S]o sind durch das Prinzip der patriarchalischen Regierung die Untertanen für unmündig erklärt«, klagt Hegel (VPhG, 161). »[D]ie freie Empfindung, der moralische Standpunkt überhaupt ist dadurch gründlich getilgt.« (Ebd.)<sup>105</sup> Gegen die Geisteshaltung, die auf diese Weise evoziert wird, wendet sich bereits der junge Hegel mit klaren Worten. Das Ganze sei nichts anderes als »Kindersinn«:

Die Staatsverfassungen, Gesetzgebungen und Religionen der Völker tragen lange noch Spuren ihres ursprünglichen *kindlichen Geistes* an sich, auch wenn dieser schon längst verfliegen ist. Lange ist noch die Gewalt in den Händen eines Einzigen, von dem eine Familie als von ihrem Vater sie mit *Kindersinn* ausüben ließ – wenn das Volk längst aufgehört hat, eine Familie, und der Fürst, ein Vater zu sein. [...] Der kindliche Geist in den Religionen hat sich länger erhalten, und diese tragen immer Spuren desselben an sich [...]. Dieser

105 Vgl. auch die Anmerkung Karl Hegels, der darauf hinweist, dass der »moralische Standpunkt hier in dem strengen Sinne gemeint ist, wie ihn Hegel in der Rechtsphilosophie bestimmt hat, als der der Selbstbestimmung der Subjektivität [...]« (ebd., Anm.).

Kindersinn in der Religion sieht Gott als einen mächtigen Herrn an, der im übrigen Neigungen, Leidenschaften, auch gar Launen hat – Gott ruht aus –, wie die Herrscher unter Menschen, und [der] also nicht immer nach der Regel des Rechts straft oder glücklich macht, bei dem man sich also einschmeicheln kann, gegen den man mehr Furcht, höchstens Ehrfurcht [empfindet], als man ihm Liebe weihet [...]. (Hegel 1986I, 54.55; Herv. T.M.)

Dieser allmächtige launische Gott nach dem Bild eines römischen Kaisers<sup>106</sup> wird nicht nur durch die Logik dekonstruiert, sondern durch die Schrift selbst, die durch Christi »Bild der Vollkommenheit« (Hegel 1986I, 46) jenes Herrscherbild konterkariert. Und es versteht sich, dass diese Vollkommenheit mit einer konstitutiven Lücke versehen ist, die nur dem einfachen Verstand als *σκάνδαλον* erscheint. Die wirkliche Souveränität aber integriert diese Lücke. Und der wirkliche Souverän weiß um sie, ohne deshalb in Angst und Schrecken zu geraten und sich in die Arme des imaginären Herrschaftsphantasmas treiben zu lassen. Mit diesem Bewusstsein geht also auch die Entthronung sämtlicher innerweltlicher Herrscher\*innen einher, da deren Macht in letzter Konsequenz auf der imaginären Macht basiert, deren Bild aber dem aufgeklärten Ikonoklasmus anheimgefallen ist. Und auch wenn Hegel dafür bekannt ist, dem Monarchen in einer aufgeklärten parlamentarischen Monarchie einen Platz zuzuweisen, muss man bedenken, dass derselbe Hegel auch weiß, dass dieser Monarch zwar einen symbolischen Zweck erfüllt, aber als solcher keine reale Macht hat: »[S]o ist der Anteil des Monarchen an der Regierungsgewalt mehr illusorisch als reell [...].« (Hegel 1986y, 117)<sup>107</sup>

Es ist aber vollkommen klar, dass das Imaginäre nichts ist, das sich aus dem menschlichen Dasein einfach ausradieren ließe (wenn auch Versuche in dieser Richtung gemacht wurden).<sup>108</sup> Das Imaginäre ist wie das Reale und

106 Vgl. hierzu Alfred North Whiteheads formallogisch motivierte Kritik an den Vorstellungen von »Gott nach dem Bild eines Reichsherrschers, Gott nach dem Bild einer Personifizierung moralischer Energie und Gott nach dem Bild eines philosophischen Grundprinzips« (Whitehead 1987, 612), die Hegel hier vorwegnimmt.

107 Vgl. hierzu den Zusatz aus der *Rechtsphilosophie*, in dem Hegel erklärt, dass die monarchische Tätigkeit in nichts weiter bestünde als darin, »mit seinem Namen zu unterschreiben« (CPhR, § 279 Z).

108 Dass es sich hierbei um eine transzendentallogische Tatsache handelt, zeigt sich an der Irreduzibilität der transzendentalen Ideale, die Kant identifiziert: »Diese Gegenstände suggerieren einen objektiven Modus der Existenz, den sie schlechtweg nicht besitzen können. Aber trotzdem wir das wissen, bleiben wir ihrer Suggestionskraft wehrlos

Symbolische fester Bestandteil der *conditio humana*. Auch Hegel erkennt, dass dieses illusorische Element nur Schein ist, aber er weiß auch, dass dieser Schein in einer aufgeklärten Gesellschaft als solcher erkannt ist und begreifbar wird, so dass am Schein das Wesen sichtbar wird (siehe Kapitel III.5). Allein aus diesem Grund räumt Hegel dem Imaginären in der symbolischen Ordnung einen Platz ein, nämlich die *Vorstellung des Monarchen*. Man beachte dabei die Mehrdeutigkeit des Begriffs Vorstellung, der einerseits das reine Imaginäre bezeichnet, andererseits auf ein Theater- bzw. Schauspiel anspielt, das es zwar ernsthaft aufzuführen gilt, das aber seine Geltung allein im symbolischen Register entfaltet und eben nur gespielt und nicht »echt« ist. Unter die Bedeutungen des Begriffs fällt aber natürlich auch die heikle Vorstellung des Monarchen im Sinne der ἀρχή. Das Imaginäre dient in dieser Hinsicht aber der Integration sowohl des Subjekts wie auch der Gemeinschaft. Mit anderen Worten, es dient der notwendigen Institutionalisierung der Sozialität, indem es den Einheitssinn der (aufgeklärten) gemeinschaftlichen Selbstabbildung bedingt. Aber Hegel weiß auch um die Gefahren dieses Unterfangens und hält mit Blick auf jenes spezifische imaginäre Element des Monarchen Folgendes fest: »Der Begriff des Monarchen ist deswegen der schwerste Begriff für das Raisonement, d.h. für die reflektierende *Verstandesbetrachtung*,

---

ausgeliefert. [...] Nicht nur der echte (physische) Gegenstand der Reflexion, den wir als Gegenstand erster Ordnung bezeichnet haben, läßt sich nicht ins endliche Denken hineinziehen und in ihm auflösen. Dasselbe gilt bis zu einem gewissen Grad auch von den Gegenständen zweiter Ordnung, die Produkte der *Selbstsetzung des Denkens* sind. Die Reflexion entläßt sie zwar aus sich, aber wenn sie dieselben zurückziehen versucht, entdeckt sie, daß sich der ursprüngliche Prozeß nur partiell rückgängig machen läßt. Es bleibt ein Restbestand der Reflexion »draußen«, der sich der Zurücknahme in das Denken endgültig widersetzt. D.h., der *Reflexionsprozeß ist nur partiell reversibel* und kann *nur in inzidentellen Beständen* sich selbst gegenläufig werden. [...] Überdies enthält der Bereich drei nicht-inzidentelle Objekte des Bewußtseins, die sich überhaupt nicht auflösen lassen. Kant nennt sie »Gott«, »Seele« und »Welt«. In anderen Worten: wir begegnen unserer »eigenen« Reflexion, sobald sie einmal vollzogen ist und sich als objektiver Gedanke kristallisiert hat, als etwas Fremdem, das uns in der gleichen absoluten Weise widersteht wie das tote physische Ding. Der alte Glaube der klassischen Logik, daß alle Reflexionsvorgänge in das Ich zurückgenommen und in ihm aufgelöst werden können, ist deshalb irrig.« (Günther 1991, 104.105; erste und dritte Herv. T.M.) Indem die Vernunft als Sich-Setzende ist, zeitigt der Reflexionsprozess notwendigerweise das Register des Imaginären; allein das ursprüngliche Ereignis (der Selbst-Setzung) bildet die Ausnahme (das Reale der Vernunft). Eine Bemerkung am Rande: Wo wir vom Realen der Vernunft sprechen, spricht Günther vom Du (vgl. ebd., 107); dieser Zusammenhang muss aber an anderer Stelle expliziert werden.

weil es in den vereinzelt Bestimmungen stehenbleibt und darum dann auch nur Gründe, endliche Gesichtspunkte und das *Ableiten* aus Gründen kennt.« (GPhR, § 279; erste Herv. T.M.) Solange allein seinslogische Verstandeskapa- zitäten bemüht werden, um den Begriff des Monarchen zu bestimmen, führt dies nur wieder dahin zurück, dass sich sein Begriff in letzter Konsequenz »nicht [als] ein Abgeleitetes, sondern [als] das *schlechthin aus sich Anfangende*« (ebd.) erweist. Einmal mehr erschiene er als ἀρχή: »Am nächsten trifft daher hiermit die *Vorstellung* zu, das Recht des Monarchen als *auf göttliche Autorität gegründet* zu betrachten, denn darin ist das Unbedingte desselben enthalten.« (Ebd.; Herv. T.M.)

**Exkurs XV:** Das Problem, vor dem die ultramoderne, plurale bzw. pluralisti- sche Gesellschaft steht, verhält sich diesbezüglich genau diametral, insofern sie die »allgemeine Beförderung der Individuen zu Kleinstaaten« (Legendre 2011, 45) betreibt. Die Angelegenheit bleibt aber in struktureller Hinsicht analog zu dem, was Hegel beschreibt. Wo das Subjekt unvermittelt zum Schöpfer seiner eigenen Identität wird, wird es selbst zur ἀρχή. Wir haben es in diesem Fall aber nicht mit einem Ursprung, sondern mit einer unendlichen Zahl von Ur- sprüngen zu tun, die sich wechselseitig höchstens durch Zufall in einem drit- ten Element begegnen. Der Prozess der Institutionalisierung des Subjekts ist wildwüchsig und daher in höchstem Maße labil, geht mit ihr doch auch die »normative Selbstbedienung« (ebd., 76) einher. Dies äußert sich zum Beispiel in dem Phänomen, bei dem die Selbstattestierung der (Menschen-)Würde dann in (strukturelle) Gewalt umschlägt, wenn sie etwa mit einer amalgamierten Opfermentalität zusammenfällt. Der vermittelnden Funktion auf symbolischer Ebene fehlt hier die fundamentale Referenz, worin die individuelle Subjekti- vation sich in einer allgemeinen, institutionellen Sozietät und universalen So- zialität aufgehoben weiß. In diesem Sinne bietet der blanke Pluralismus nicht das Heil, sondern das Wuchern allein des individuellen Begehrens. »Der sprin- gende Punkt ist: Wir weigern uns hartnäckig, ein Band zwischen dem Subjekt und der institutionellen Ordnung anzuerkennen. Unsere ultrawissenschaftli- chen Gesellschaften tun zuletzt noch so, als ob sie ohne jedes kulturell herge- stellte Gründungsbild leben könnten [...].« (Ebd., 75f.)

Hegels Problemlösungsstrategie ist nun bemerkenswert, und zwar erklärt er, dass es durchaus bekannt ist, »welche Mißverständnisse sich hieran geknüpft haben«, und dass es »die Aufgabe der philosophischen Betrachtung ist, eben dies Göttliche zu begreifen« (GPhR, § 279). Davon abgesehen, dass auf den zi-

tierten Passus umgehend eine Darstellung des Begriffs der Volkssouveränität folgt, wird hieran unmissverständlich deutlich, *dass die Regierungsmacht in hegelischer Perspektive immer unter dem Aspekt des Todes Gottes, wie ihn die Religionsphilosophie expliziert, gefasst werden muss. Es gilt nämlich, der Irreduzibilität des Imaginären und seiner symbolischen Funktion Rechnung zu tragen, ohne dass das Bild und dessen symbolische Funktion sich dabei verselbstständigen.* Wird etwa die von allen gefasste Entscheidung in einem symbolischen Akt durch einen zufällige Person validiert, dann muss dieser Akt auch als *rein* repräsentativ erkannt werden können.<sup>109</sup> Wo die kritische Dekonstruktion jener Repräsentanz zuletzt nicht beim Ganzen der menschlichen Gemeinschaft, sondern beim (traditionellen) Gottesbegriff bzw. imaginären Wahrheitsgaranten landet, da zeigt es sich früher oder später, dass die wirkliche Volkssouveränität verfehlt wurde.

Diese Problematik ist also nicht zuletzt auch eine Angelegenheit der Theologie, denn es sind diejenigen Einrichtungen der geistigen Gemeinschaft, die traditionell als *Dogmatik* bezeichnet werden, worin die imaginäre Referenz und das zugehörige Symbolsystem aufgehoben werden.<sup>110</sup> Wir haben gesehen, dass es auch Hegel nicht etwa darum geht, den Gottesbegriff ein für alle Mal loszuwerden, stattdessen versucht er eine philosophische Trinitätstheologie zu entwickeln, die die Theologie der Tradition vor große, aber unabwendbare Herausforderungen stellt. Dabei gelingt es ihm, einen Gottesbegriff zu entwickeln, der mit dem aufklärerischen Konzept der Volkssouveränität und der Sittlichkeit aus reiner praktischer Vernunft vereinbar ist und diese nicht durch eine unreflektierte imaginäre Dimension zu unterminieren droht. Hier gibt es kein Erstes im Sinne der ἀρχή. Wo das Ganze wirklich als das Ganze begriffen wird, da ergeben derartige Kategorien keinen Sinn

109 Wenn Hegel schreibt, dass die einzige Macht des Monarchen darin liegt, mit seinem Namen zu unterschreiben, dann ist das nur die halbe Wahrheit: »Aber dieser Name ist wichtig: es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann.« (GPhR, § 279 Z) Der Name ist aber deshalb unhintergebar, weil er die reine Repräsentation des »Ich will«, das jede\*r frei sagen können muss, »als Person« darstellt (vgl. ebd.). Es versteht sich, dass uns Hegel hier als Denker des frühen 19. Jahrhunderts begegnet und dass er aufgrund des Zensurdrucks kaum vom Begriff des Monarchen hätte absehen können. Und dennoch gestaltet sich das (vernünftige) Verhältnis Volk-Monarch analog zum (vernünftigen) Verhältnis Mensch-Gott, und zwar im Geist.

110 Wir verwenden den Begriff der Dogmatik hier nicht allein im theologischen Sinne, sondern auch in Anschluss an Legendre 2011, 145.150. Von daher ist hier nicht die Rede von einer traditionellen (kirchlichen) Dogmatik, sondern von einer Dogmatik, die ein bewusst ›auto-ikonoklastisches Moment‹ aufweist (vgl. Münchow 2018, bes. 185).



mehr, da sie immer eine Unterscheidung einführen, wodurch eine Relativität angenommen werden müsste, die *entweder per definitionem* unbedeutend wäre – was die Frage aufwürfe, wie sie dann überhaupt als solche Auswirkungen haben kann (wie es z.B. im Deismus der Fall wäre) – *oder* absolut bedeutend sein müsste – was die Frage aufwürfe, warum man dann überhaupt von einer Relation sprechen muss (womit wir beim Paradox des Theismus wären, sofern dieser beim abstrakten Gottesbegriff verbleibt). Diese ethisch-politische Schieflage maßgeblicher theologischer Paradigmen der Tradition, darf auf keinen Fall heruntergespielt werden, denn die damit verbundenen (mythisch-mythologischen) Bilder fordern ihren Tribut. *Will daher die Theologie ihrerseits einen validen Beitrag zum sittlichen Dasein des modernen Menschen leisten, muss sie nicht allein einen Gottesbegriff, sondern einen theologischen Kanon entwickeln, der mit dem Begriff der Sittlichkeit und dem der Volkssouveränität vereinbar ist. Das vermag sie aber nur durch die Treue zum Realen der Vernunft zu bewerkstelligen.* »Denn das Göttliche der Religion als *Handeln* ist das Sittliche und die besonderen Mächte des Sittlichen. Diese Mächte aber betreffen, dem reinen Himmel der Religion gegenüber, das Weltliche und eigentlich Menschliche.« (Ä I, 304) Hegel kann sich hier als wichtiger Impuls- und Ideengeber erweisen.<sup>111</sup>

Den Tod Gottes theologisch zu begreifen, ist keine kleine Herausforderung, dafür aber umso nötiger. Hegel selbst sah dies, was sich unter anderem darin zeigt, dass der Begriff des Todes eine (buchstäbliche) Zentralstellung in der Vorrede der *Phänomenologie* einnimmt. Dabei wird die dialektisch-aufklärerische Prozedur durch das *Festhalten des Todes* symbolisiert: »Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. [...] Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern *das ihn erträgt und in ihm sich erhält*, ist das *Leben des Geistes*.« (PhG, 36; Herv. T.M.) Wo der Tod Gottes hingegen allein die absolute Freiheit (und den Schrecken) attestiert, da wird er nicht festgehalten. Das Drama der Dialektik von Herr und Knecht muss jedoch als Ganzes aufgeführt werden: Das ›Geschöpf‹, das den Gott tötet (ob absichtlich oder unabsichtlich), *ermächtigt* sich erst dann seiner selbst, wenn es sich in diesem toten Gott erkennt, »[...] denn Macht besteht nur darin, sich im Negativen seiner zu erhalten« (Ä I, 234). Ganz nach der goetheschen Devise: »Was Du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es,

111 »[T]he problem with any theology lacking an adequate concept of divine forgiveness is that it lacks a proper basis in principle for that free political community of conscientious individuals which is the Hegelian Idea.« (Shanks 1991, 41)

um es zu besitzen.« (Goethe 2007b, 32 [Verse 682f.]; vgl. Freud 1974e, 441) Der Mensch ist wesentlich Gott *und* tot – diese Erkenntnis bildet die modern-mythologische, fundamentale Referenz<sup>112</sup> der Aufklärung. Der Begriff des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft ist daher nicht einfach als Substanz vorauszusetzen, sondern eben auch als Subjekt zu verstehen. Für eine aufgeklärte Gesellschaft bedeutet dies aber, dass sie ihre wesentliche Substanz immer nur voraussetzen kann, insofern sie sie wiedererkennt – und darin die gewesene Freiheit in kreative Freiheit verwandelt. Nur im Prozess der stetigen Wiederaneignung des eigenen Wesens bildet sich die moderne Gesellschaft. Nur an der ontologischen Lücke, dem Realen der Vernunft, bestimmt sich das Wesen des Menschen.

Damit ist aber ein grundsätzlicher Aspekt der *Bildung* (im weitesten Wort-sinn) der Gesellschaft bezeichnet, die gerade durch Selbstbildung zur aufgeklärten Gesellschaft wird. Keine (bestimmte) menschliche Gesellschaft muss zur radikalen oder gar gewaltsamen Revolution aufgefordert oder gezwungen sein, um das aufklärerische Projekt zu verwirklichen. Vielmehr ist sie dazu angehalten, nicht nur ihre ethisch-politische Struktur und die damit zusammenhängenden Prozeduren transparent und zugänglich zu gestalten; sie ist auch dazu aufgefordert, ein aufklärerisches Bildungsprogramm zu pflegen, wodurch sich diese Gesellschaft jederzeit in ihrem Sein/Wesen, d.h. als Geist begreift. Erst wenn diese Prozedur gesichert ist, ist der wirkliche Staat auch der vernünftige, weil der vernünftige Staat der wirkliche ist: »Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewußtsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*.« (GPhR, § 258) Als Geist begreifen die Subjekte, dass es ihre »*höchste Pflicht* ... ist, Mitglieder des Staates zu sein« (ebd.), nicht weil der besondere Staat oder die Regierung dies fordert, sondern weil sich der Staat gerade in der Ausübung dieser Pflicht, die die Autonomie seiner Bürger\*innen bedingt, als wirklich bestimmt. Der sittliche Staat, wie ihn Hegel beschreibt, hat nichts mehr mit dem einfachen *Status* zu tun. Die *Idee des Staats* ist ein *Ereignis* – genauer gesagt: *sein* Ereignis. Und nur wo er sich ereignet, kann wirklich

112 Wie wir gesehen haben, lässt sich die letzte Referenz ohnehin nicht auslöschen bzw. töten, da Institutionalisierung bzw. Subjektivierung grundsätzlich nicht ohne sie auskommt (vgl. Legendre 2011, 77). Deshalb ist es wichtig, die letzte Referenz selbst als Subjekt zu begreifen und auch das entsprechende Bild zu kultivieren, denn das Bild kann »getötet« werden (vgl. ebd.) – ein Gedanke, der gerade dem protestantischen Geist nicht fremd sein dürfte.

vom Staat die Rede sein. Hegels Staatstheorie markiert das Ende jedes pseudo-historischen Royalismus, aber auch jeder genealogisch verklärten ›Blut- und-Boden«-Ideologie – schließlich markiert sie auch die *Neubestimmung der politischen Theologie*:

Welches nun aber der *historische* Ursprung des Staates überhaupt oder vielmehr jedes besonderen Staates, seiner Rechte und Bestimmungen sei oder gewesen sei, ob er zuerst aus *patriarchalischen Verhältnissen*, aus Furcht oder Zutrauen, aus der Korporation usf. hervorgegangen und wie sich das, worauf sich solche Rechte gründen, im Bewußtsein als *göttliches, positives Recht* oder Vertrag, Gewohnheit und so fort gefaßt und befestigt habe, *geht die Idee des Staates selbst nicht an* [...]. (Ebd.; Herv. T.M., erste Herv. i. O.)<sup>113</sup>

Die Idee des Staats muss sich ereignen dürfen, wobei wir, was die konkrete Form betrifft, nicht notwendigerweise dem Denker Hegel folgen müssen, der eben in und für seine Zeit dachte. Seine logische Herleitung des sittlichen Staats aus dem Begriff der Freiheit zu ignorieren hieße aber, eine der elaboriertesten Theorien des modernen freiheitlichen Staats in den Wind zu schlagen. Denn, wie Klaus Vieweg betont, die Forderung nach historischen Staaten ist obsolet; spätestens seit dem 18. Jahrhundert gilt es, die Staaten auf dem Prinzip der Freiheit zu gründen (vgl. Vieweg 2019, 470f.).

Diese Aufgabe ist aber die Aufgabe aller und nicht allein die Aufgabe einer auserwählten Gruppe von Auserwählten. Ob man es nun das aufklärerische Programm, das Projekt der Moderne oder die Sittlichkeit nennen will – diese größte aller Aufgaben des Menschen ist eine Aufgabe, vor der nicht nur ein paar Wissenschaftler\*innen, ein paar Politiker\*innen oder ein paar Ökonomen\*innen, sondern nicht weniger als alle Menschen stehen.

113 Vgl. hierzu auch Hegel 1989b, 207, wo dieser Johannes den Täufer als Aufklärer zeichnet, »der die Menschen wieder auf diese ihre Würde aufmerksam machte – die ihnen nichts fremdes sein sollte, sondern die [sie] in sich selbst, ihrem wahren Selbst, nicht in der Abstammung, nicht in dem Triebe nach Glückseligkeit, nicht darin suchen sollten, Diener eines großgeachteten Mannes zu seyn [...].«

