

Staat und Religion bei Hobbes und Hegel : zwei Auffassungen des Säkularstaates

Autor(en): **Navrátilová, Olga**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **62 (2015)**

Heft 1

PDF erstellt am: **18.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761290>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

OLGA NAVRÁTILOVÁ

Staat und Religion bei Hobbes und Hegel: zwei Auffassungen des Säkularstaates

Was ist das Wesen des modernen Staates? Worin bestehen seine Aufgaben? Welche Quellen sind es, aus denen er sein Selbstverständnis schöpft? Dies sind Fragen, die in der Hektik alltäglichen politischen Handelns und heftiger Wahlkämpfe leicht vergessen werden. Es scheint, dass der Staat zunehmend rein pragmatisch als ein Mittel zur Redistribution der Güter und zum Ausgleich der in der Gesellschaft wirkenden Kräfte aufgefasst wird. Kunst, Religion, Bildung und Wissenschaft werden immer öfter als eine bloß private Angelegenheit der Bürger angesehen, in die sich der Staat nicht einzumischen hat. Der säkulare Charakter des Staates beinhaltet, dass der Staat auf alle geistlichen Werte verzichtet und sich gegenüber der Tradition, aus der er erwachsen ist, indifferent stellt. Doch es gibt Momente, in denen nach der gemeinsamen Identität und ihren geistlichen Voraussetzungen gefragt wird – oder zumindest gefragt werden sollte –, so z.B. in Fällen des Streits um religiöse Symbole im öffentlichen Raum oder die Integration kultureller und religiöser Minderheiten in die europäische Gesellschaft.

In diesem Artikel sollen zwei verschiedene Antworten auf die oben genannten Fragen vorgestellt werden – eine von Thomas Hobbes und eine andere von Georg Wilhelm Friedrich Hegel –, und zwar im Kontext der Frage nach dem Charakter des Säkularstaates und dem Verhältnis von Politik und Religion. Hobbes steht in der Tradition des englischen Empirismus und der Sozialvertragstheorie, die bis heute besonders für den politischen Liberalismus einflussreich ist. Die politische Philosophie Hegels stellt hierzu eine interessante Alternative dar, die den einseitigen Individualismus dieser Tradition kritisiert, ohne aber den Wert des Individuums und seiner Freiheit zu verneinen.

Der Prozess der Säkularisation ist für die neuzeitliche Entwicklung des Staates prägend.¹ Die neuzeitliche politische Philosophie ersetzt die religiös bedingte Rechtfertigung der Existenz der Obrigkeit durch eine Legitimierung der Staatsmacht, die von der kirchlichen Lehre unabhängig sein sollte. Die politische Ordnung solle von nun an ausschließlich mithilfe der Vernunft, die über allen konfessionellen Differenzen steht, begründet werden, und zwar unter Berufung auf eine allgemeine menschliche Natur,

¹ Vgl. dazu BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* [1967], in: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, 92–114.

aus der die Notwendigkeit einer politischen Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens folge.

Wie an den Beispielen von Hobbes und Hegel deutlich zu sehen, kann die Auffassung des Säkularstaates verschiedene Gestalten annehmen: Während die politische Theorie von Hobbes eine radikale Verweltlichung nicht nur des Staates, sondern aller Bereiche des menschlichen Lebens voraussetzt, in denen die Religion keine autonome Rolle mehr spielt, impliziert für Hegel die Emanzipation des Staates von einer partikulären Religion nicht zugleich eine Ablehnung seiner geistlichen Quellen.

Meine Absicht ist es, in diesem Artikel zu zeigen, dass die Verwandlung der Religion in eine Staatsideologie, wie es bei Hobbes geschieht, und umgekehrt ihre Verdrängung aus dem öffentlichen Raum, wie es die liberale Staatstheorie fordert, einen gemeinsamen Ursprung haben, und zwar eine reduktive Anthropologie, die sich in einer reduktiven Staats- wie auch Religionsauffassung spiegelt. Demgegenüber bietet, wie ich überzeugt bin, Hegels Philosophie einen weiteren Menschenbegriff, der es ihm erlaubt, den Staat und die Religion als zwei Gestalten der Freiheit zu denken, die füreinander unentbehrlich sind, die die Freiheit aber zugleich nur dann bewahren können, wenn sie institutionell unabhängig sind.

1. HOBBS: INSTRUMENTALISIERUNG DER RELIGION UND DES STAATES

Hobbes schreibt seine politisch-philosophischen Werke in einer Zeit, in der sich das Verhältnis von Politik und Religion nach den Wirren der konfessionellen Kriege des 17. Jahrhunderts in den europäischen Staaten neu bestimmt. In den absolutistisch werdenden Staaten soll von nun an die Religion nicht als ein die politische Ordnung zerstörender Faktor auftreten. Diese Tendenzen, die die Religion der Politik und die kirchliche Institutionen dem Staat unterordnen, spiegeln sich in der politischen Philosophie von Hobbes, besonders in seinem Hauptwerk *Leviathan*,² wieder, dessen dritter und vierter Teil den Fragen des Verhältnisses von Staat und Religion, bzw. der Kirche, gewidmet ist.

Wie bereits erwähnt, suchen die neuzeitlichen politischen Theoretiker die Begründung der Existenz des Staates in der allgemeinen menschlichen Natur, die mithilfe der Vernunft und Erfahrung zu entdecken sei. Wie sieht also die Auffassung des Menschen von Hobbes aus?

² HOBBS, Thomas: *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668*. Indianapolis: Hackett 1994 (Lev). Die deutsche Übersetzung in diesem Artikel (Seitenzahl in Klammern angegeben) stammt von HOBBS, Thomas: *Leviathan*. Hamburg: Meiner 1996.

1.1 Hobbes' Auffassung des Menschen und die Begründung der Souveränität des Staates

Hobbes' Menschenbegriff, wie er in den ersten sechzehn Kapiteln des *Leviathan* zu finden ist, ist von seinem Empirismus geprägt. Alles menschliche Handeln unterliegt dem Bestreben, Schmerz zu vermeiden und die Lust zu erlangen, sich zu erhalten und vom Tod zu schützen. Der Unterschied zu anderen Lebewesen, mit denen der Mensch dieselbe Sensualität, dieselben Triebe und denselben Zweck – nämlich das Überleben – teilt, besteht nur in der Tatsache, dass der Mensch über die Vernunft (reason) verfügt,³ die ihm durch die Erkenntnis der Ursachen und das Antizipieren der Folgen diese Ziele zu erreichen hilft.

Es ist ein Naturgesetz, dass der Mensch die Selbsterhaltung als den höchsten Zweck seines Lebens empfindet, was sich in der Furcht vor dem Tod und im Verlangen nach einem angenehmen Leben als der letzten Motivation des menschlichen Handelns ausdrückt.⁴ Dieses Naturgesetz, das der Mensch als eine allgemeine Regel mithilfe seiner Vernunft entdeckt,⁵ ist zugleich ein Recht, alle Mittel, die diesem Zweck dienen, zu wählen und zu verwenden,⁶ einschließlich der Versklavung oder sogar des Totschlags von jedem, der diese Bestrebung gefährdet.

Diese individualistisch verfasste menschliche Natur führt dazu, dass die anderen nur als Mittel für die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse betrachtet werden, während das an seiner Selbsterhaltung interessierte Subjekt für sich selbst immer das einzige Ziel bleibt. Aus dieser Tatsache, dass die einzelnen sich gegenseitig bloße Mittel sind, folgt notwendigerweise ein Kampf aller gegen alle.⁷

Der Ausweg aus dieser hoffnungslosen Situation der ständigen Gefährdung des eigenen Lebens durch andere kann nur dann gefunden werden, wenn sich eine Macht einrichten lässt, die die natürlichen Ansprüche der einzelnen begrenzt, sein Leben gegen die anderen schützt und so den allgemeinen gesellschaftlichen Frieden bewahrt. Die Furcht bleibt die Motivation des Handelns; es ist die Furcht vor der übergeordneten Macht, die den gegenseitigen Respekt der einzelnen fordert und die dessen Verletzung bestrafen kann. Es gibt zwei Möglichkeiten, womit diese Macht in

³ *Lev*, 22 (32).

⁴ *Lev*, 78 (107). Hobbes unterscheidet zwischen einem Naturrecht als der Freiheit alles für die Selbsterhaltung tun zu dürfen und einem Naturgesetz als der Vorschrift, die untersagt, eigenes Leben zu vernichten: *Lev*, 79f. (107f.). Es ist aber jetzt die Frage, woraus die normative Kraft des Gesetzes entspringt – also das, was verursacht, dass der Mensch es als eine Vorschrift versteht, die ihm versagt z.B. Selbstmord zu begehen. Diese Frage stellt sich Hobbes nicht. Die Normativität des Gesetzes ist für ihn – meines Erachtens – in der Faktizität des Triebes, von dem der Mensch nicht abweichen kann, ausreichend begründet.

⁵ *Lev*, 79f. (107f.).

⁶ *Lev*, 79 (107).

⁷ *Lev*, 76 (104).

Hobbes' *Leviathan* identifiziert werden kann: entweder mit der Gestalt Gottes, oder mit der Gestalt des Souveräns. Wäre es Gott, der das friedliche menschliche Zusammenleben garantieren würde, wie einige Ausleger behaupten,⁸ hieße es, dass die „Naturgesetze“ (laws of Nature), die Hobbes in Kapitel XV des *Leviathan* aufzählt, schon im Naturzustand verbindlich wären. In dem Fall würden sie aber auch als Begrenzung der Macht des Souveräns gelten, auf die sich der einzelne gegenüber dem Staat berufen könnte.⁹ Nach meinem Erachten ist aber diese Unabhängigkeit des einzelnen gegenüber der Staatsmacht gerade das, was Hobbes vermeiden will, denn das würde das endgültige Heraustreten aus dem Elend des Naturzustandes und des allgemeinen Krieges verhindern.¹⁰ Die andere Möglichkeit, wie der gegenseitige Respekt, der nur auf sich selbst gerichteten einzelnen hergestellt werden kann, ist die Einführung der absoluten Macht des politischen Souveräns, des Staates, dem sich jeder Bürger unterordnen und ihn als Herrn über sein Leben und seine Freiheit anerkennen muss.¹¹ Nur durch diese unbedingte Unterwerfung jedes einzelnen unter die staatliche Gewalt kann der Naturzustand tatsächlich verlassen werden. Die absolute Macht des Staates vermittelt dann zwischen den individualistischen Zielen der einzelnen, ermöglicht die gesellschaftliche Ordnung und dient als die einzige Quelle aller Normen.

Diese zweite Möglichkeit würde bedeuten, dass Hobbes die Vorstellung von Gott als dem höchsten Gesetzgeber – im Unterschied z.B. zu John Locke – für die Stiftung der politischen und rechtlichen Ordnung nicht braucht. Es gibt keine transzendente Begründung der Staatsmacht (die zugleich ihre Begrenzung darstellen würde). Ihr Anspruch an den Menschen kann ausschließlich durch die Annahme der nach Selbsterhaltung strebenden menschlichen Natur und des kalkulierenden Verstands, der sich ausrechnet, dass es vorteilhafter ist, sich einer absoluten Macht des Souveräns zu unterwerfen als im Naturzustand zu bleiben, gerechtfertigt werden. Das heißt aber zugleich, dass der einzige Grund und das einzige Ziel der Existenz des Staates die Selbsterhaltung der einzelnen ist.

⁸ Vgl. dazu z.B. MARTINICH, Aloysius P.: *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press 1992, 71ff.

⁹ Die These, Hobbes halte die Vorstellung Gottes für die Begründung des Staates nicht für nötig, vertritt z.B. Leo Strauss (STRAUSS, Leo: *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press 1965, 198) oder Michael Großheim (GROßHEIM, Michael: *Religion und Politik im Leviathan*, in: KERSTING, Wolfgang [Hg.]: *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* [= Klassiker Auslegen 5]. Berlin: Akademie 1996, 283–316).

¹⁰ Vgl. dazu u.a. die Kapitel XVIII des *Leviathan* von den Rechten des Souveränen: *Lev*, 110–118 (146–156).

¹¹ *Lev*, 109 (144f.). Vgl. *Lev*, 127 (168).

1.2 Die Unterbindung der Religion und der Kirche durch den Staat

Mit der Zielsetzung der Existenz des Staates, die sich auf den Schutz des Lebens begrenzt, könnte man meinen, dass für Hobbes die Religion eine Privatsache der einzelnen Bürger ist, gegenüber der der Staat einen gleichgültigen Standpunkt einnimmt. Das ist aber nicht der Fall.

Hobbes ist sich dessen bewusst, dass die Religion als das, was die Gesinnung der Menschen auf der tiefsten Ebene formt und ihr Handeln motiviert, politisch relevant ist und als solche auch den Staat gefährden kann. Die Religion bezieht sich auf Gott als auf die höchste Macht überhaupt; der Wille Gottes ist für den Menschen unmittelbar verbindlich, und zwar aufgrund seiner „unwiderstehlichen Macht“ (irresistible power),¹² die nicht auf einem Vertrag beruht, sondern auf der Tatsache, dass Gott von Natur aus unendlich mächtiger als der Mensch ist. Das Problem besteht nun darin, dass der göttliche Wille den Menschen nicht unmittelbar zugänglich ist. Sollte er als vermittelt durch die Kirche, die Heilige Schrift oder das religiöse Gewissen des einzelnen begriffen werden, stellt er sich über den Staat und bedroht als eine unabhängige Instanz den Frieden, der nach Hobbes nur durch die unbedingte Hingabe aller an den Willen des Souveräns möglich ist. Infolgedessen muss die Kirche immer als eine politische Gemeinschaft verstanden werden, die dem Staat gegenüber als eine konkurrierende Macht auftritt, falls sie ihm nicht untergeordnet ist.¹³ Aus demselben Grund kann auch die religiöse Überzeugung keine bloße Privatangelegenheit der einzelnen sein.

Die Religion ist für Hobbes eine anthropologische Konstante; ihre verschiedenen Gestalten sprießen aus den „natürlichen Keimen der Religion“ (natural seeds of religion),¹⁴ die allen Menschen gemein sind. Diese Keime bestehen einerseits in der Neugier, mit der der Mensch die Ursachen und Anfänge aller Dinge sucht, andererseits in der Furcht, mit der er seiner Zukunft entgegensieht.¹⁵ Diese allgemeine, menschliche religiöse Anlage wird von verschiedenen politischen Führern kultiviert. Der Zweck dieses „Anbauens“ ist eindeutig politisch.¹⁶ Richtig gezüchtet dient die Religion der Unterstützung des gesellschaftlichen Friedens und der politischen Ordnung; falsch verstanden kann sie diesen Frieden zerstören.

Um das destruktive Potenzial der Religion zu vermindern, unternimmt Hobbes folgende Schritte: Er identifiziert den göttlichen Willen mit dem Naturgesetz, er bindet die positive Religion an den Willen des Souveräns und ordnet die Kirche dem Staat unter. Er legt die christliche Lehre so aus, dass er sie in Übereinstimmung mit seiner politischen Theorie bringt und

¹² Lev, 235 (303).

¹³ Lev, 215f. (278f.).

¹⁴ Lev, 66 (92).

¹⁵ Lev, 63–67 (88–93).

¹⁶ Lev, 67 (93).

ihr alle staatsbedrohenden Elemente abnimmt und er beschränkt die Sphäre des Gewissens auf die reine Innerlichkeit.

Das Naturgesetz, das dem Menschen vorschreibt, sich die eigene Selbsterhaltung als das ausschließliche Ziel zu setzen und sich demzufolge der Macht des Souveräns zu unterwerfen, ist für Hobbes zugleich Ausdruck des göttlichen Willens, ein göttliches Gesetz.¹⁷ Was Gott den Menschen auferlegt, kann also mithilfe der Vernunft erkannt werden; der Mensch handelt im Einklang mit dem Willen seines höchsten Herrn, wenn er dem Naturgesetz, das er selbst entdeckt, gehorcht.¹⁸

Da es erst der Souverän ist, der alle Gesetze, die das Leben der Gesellschaft gestalten, verbindlich macht,¹⁹ verkörpert sein Wille – vermittelt – auch den göttlichen Willen.²⁰ Vermittelt deswegen, weil diese seine Befugnis, gegenüber seinen Untertanen anstelle Gottes aufzutreten, von dem Naturgesetz der Selbsterhaltung, das zugleich ein Gottesgesetz ist, ableitbar ist. Sie beruht also nicht auf einer Offenbarung des göttlichen Willens, wie sie z.B. die Heilige Schrift bekundet, sondern folgt aus dem vernünftig erkennbaren Naturgesetz, dem aber die Bibel, wie sie Hobbes auslegt, nicht widerspricht, sondern es bestätigt. Aus diesem Grund ist der Souverän gleichzeitig das Haupt der Kirche und entscheidet über die Gestalt der positiven Religion, die im Staat für alle bindend ist.²¹

Hobbes' Deutung der christlichen Lehre, die er im dritten Buch des *Leviathan* unternimmt, ist von dem Bestreben geleitet, alle Züge dieser Religion, die die absolute irdische Macht des Herrschers infrage stellen könnten, zu beseitigen, denn „der häufigste Vorwand für Aufruhr und Bürgerkrieg in christlichen Gemeinwesen ist lange Zeit einer noch nicht hinreichend gelösten Schwierigkeit entsprungen, zugleich Gott und dem Menschen dann zu gehorchen, wenn ihre Befehle einander entgegengesetzt sind.“²² Die Bibel oder die kirchliche Tradition dürfen nicht als eine unabhängige Quelle der Normen, die das Handeln der Christen bestimmen, dienen, sondern sie müssen in Einklang mit dem durch die Vernunft entdeckten Naturgesetz gebracht werden. Christus als König und sein Reich werden in die Zukunft geschoben. Das Wesen des christlichen Glaubens besteht im Bekenntnis „Jesus ist Christus“,²³ das jeder Christ in seinem Herzen ablegen kann, ohne es äußern zu müssen. Das ermöglicht dem Christen seinen Glauben auch unter einer anderen Staatsreligion zu bewahren und sich äußerlich anzupassen.²⁴ Jedes Martyrium, in dem der

¹⁷ *Lev*, 237 (304f.).

¹⁸ *Lev*, 242 (310f.).

¹⁹ *Lev*, 173f. (224f.).

²⁰ *Lev*, 186–188 (242–244).

²¹ *Lev*, 315f. (394f.).

²² *Lev*, 397f. (492).

²³ *Lev*, 402 (498).

²⁴ *Lev*, 338f. (420f.).

Mensch sein Leben um seiner religiösen Überzeugung willen preisgibt, verstößt gegen das Naturgesetz und daher auch gegen den göttlichen Willen; jede Religion, die das Opfer des eigenen Lebens fordert, ist eine Illusion.²⁵

Auf diese Weise trennt Hobbes also einerseits die innere Sphäre des Gewissens von allen Äußerungen und jedem Handeln des einzelnen, was aber zu einer äußerst problematischen Spaltung des Menschen führt. Andererseits mildert er die Spannung, die aus dieser Spaltung folgt, durch die Gleichsetzung des göttlichen Willens, dem das Gewissen verpflichtet ist, mit dem Naturgesetz der Selbsterhaltung und mit dem Willen des Souveräns.

Obwohl Hobbes die Einheit des Staates und der Kirche verlangt und keiner Pluralität der Religionen unter einem Souverän zustimmt, kann sein Staat meines Erachtens als ein säkularer bezeichnet werden. Seine Begründung und seine Zwecke liegen nämlich in der rein weltlichen Sphäre der Lebenserhaltung. Die Religion wird – zumindest in ihrer positiven Gestalt – als ein Mittel der Politik begriffen und verliert ihre Eigenständigkeit.²⁶

1.3 Grenzen der Religions- und Staatsauffassung bei Hobbes

Wie gerade gezeigt, ist in der politischen Theorie von Thomas Hobbes alle politische Realität wie auch die Religion aus dem menschlichen Trieb zur Selbsterhaltung ableitbar und auf dieses eine Naturgesetz reduzierbar.

Folglich bleibt Hobbes von der Religion nicht viel übrig: Sie wird auf die Erkennung und Respektierung der Naturgesetze und auf die Verehrung Gottes als ihren Urheber beschränkt. Es ist ein deistischer Gott, den Hobbes in *Leviathan* vorstellt. Seine Macht und sein Wille ist in den Naturgesetzen anwesend. Zugleich charakterisiert Hobbes Gott als den unbegrenzten Herrscher, dessen Anspruch auf Gehorsam in seiner unwiderstehlichen Macht liegt. Das Wesen des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen besteht in Gottes Macht und in menschlicher Furcht. Da aber Gottes Wille nach *Leviathan* letztendlich nur in den Naturgesetzen kundgetan wird und die Naturgesetze für ihre Erkennbarkeit und Verbind-

²⁵ *Lev*, 338–341 (420–423). Vgl. die (unsystematische) Ausnahme in *Lev*, 340 (421f.).

²⁶ Die säkulare Auffassung des Staates, dessen Ziele in dem pragmatischen Gebiet der Absicherung des Lebens liegen, zusammen mit Hobbes rationalistischer Deutung der Religion, die die Religion auf den vernünftigen Kern reduziert und von konfessionellen Differenzen absieht, führt einige Interpreten dazu, u.a. auch Edwin Curley, Hobbes als einen Vertreter der religiösen Toleranz zu sehen (CURLEY, Edwin. *Hobbes and the Cause of Religious Toleration*, in: SPRINGBORG, Patricia [Hg.]: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 309–334). Ich stimme zu, dass erst eine säkulare Deutung des Staates die Toleranz und Pluralität der Religionen und Weltanschauungen ermöglicht. Dazu muss aber auch die Autonomie der Religion bewahrt werden, was bei Hobbes nicht geschieht.

lichkeit nicht unbedingt auf die Unterstützung der göttlichen Macht angewiesen sind, kann sich die Gottesvorstellung überhaupt erübrigen (obgleich Hobbes diesen letzten Schritt nicht tätigt).

Des Weiteren wird die Religion bei Hobbes um den Grund ihrer eigenständigen Existenz dadurch beraubt, dass sie auf ein bloßes Mittel der Politik reduziert wird. Das steht aber im Widerspruch dazu, wie sich die Religion selbst versteht. Jede Religion ist mit einem Wahrheitsanspruch verbunden, der sich nicht pragmatisieren lässt. Für Hobbes stellen jedoch die Befriedigung der Bedürfnisse und die Selbsterhaltung das Wesen der menschlichen Existenz dar. Alles, was dieses Ziel übersteigt, enthüllt Hobbes als eine Täuschung – unter anderem auch das Gewissen, das dem Menschen geböte, sein Leben durch Ungehorsam gegenüber den politischen Gesetzen in Gefahr zu bringen, und zwar mit Berufung auf das, was er als die Wahrheit erkennt. Damit wird aber der Mensch zum Knecht seines Überlebens gemacht. Etwas übertrieben und vereinfachend lässt sich sagen, dass Hobbes nicht nur den Staat, sondern auch die Religion säkularisiert, wenn er sie der Selbsterhaltung als dem einzigen Ziel des menschlichen Lebens unterordnet.

Der politische Zustand, den der Mensch aus Furcht um sein Leben betritt, mindert zwar die Todesgefahr in erheblicher Weise, er kann sie aber nie völlig beseitigen. Der Souverän, dem sich jeder untergeben soll, steht über allen Gesetzen und als solcher ist er ein Herr über Leben und Tod seiner Untertanen. Für den Menschen, der sich um seines Lebens willen der souveränen Macht des Staates preisgibt, gibt es keine Garantie, dass ihn der Herrscher nicht um sein Leben bringt. Der durch keine Gesetze gebundene Wille des Souveräns kann manchmal auch als irrationelle Macht gegenüber den Menschen auftreten.

Die Hingabe des einzelnen an den Staat, die für die Bewahrung des gesellschaftlichen Friedens notwendig ist, kann deswegen auch nie vollkommen sein. Im politischen Zustand bleibt der einzelne, wie im Naturzustand, für sich der einzige Zweck und alles andere, einschließlich des Staates, ist ihm nur ein Mittel.

Der politische Zustand ist meines Erachtens bei Hobbes aus diesen Gründen mit einigen Zügen des Naturzustandes behaftet und unterscheidet sich nicht qualitativ von ihm. Der konsequente Individualismus von Hobbes lässt keine Intersubjektivität denken, die nicht auf der Macht beruhte und einen Kräfteausgleich darstellte: sei es im Naturzustand, sei es im Staat.²⁷ Der Staatsbegriff, wie ihn Hobbes entwickelt, ist deswegen

²⁷ Nach Paul Ricoeur liegt der Mangel der politischen Philosophie von Hobbes darin, dass ihm – im Unterschied zu Hegel – das Konzept von Alterität fehlt. Hobbes sieht nicht, dass der andere eine unentbehrliche Bedingung der Gestaltung der eigenen Identität und Subjektivität darstellt. So kommt er auch zu keiner wahren Idee der Reziprozität, an die die Gesetze und politischen Institutionen gebunden werden könnten. RICOEUR, Paul: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Gallimard 2005, 269.

mit einer Doppeldeutigkeit behaftet. Der Staat soll der Schöpfer und der Hüter der Gesetze sein, die das friedliche Zusammenleben innerhalb der Gesellschaft ermöglichen (und Hobbes widmet viele Seiten der Beschreibung, wie das Leben des Staates und die gültigen Gesetze aussehen sollten), er ist aber zugleich eine unvorhersehbare willkürliche Macht, die über aller Rationalität und allen Gesetzen steht. Die Souveränität, die mit der Gesetzlichkeit nicht vermittelt wird, bleibt problematisch.²⁸

2. HEGEL: STAAT UND RELIGION ALS GESTALTEN DER FREIHEIT

Hobbes löst das Problem der Spannung zwischen Staat und Religion im säkularen Staat so auf, dass er die geistliche Ebene des Menschen, die Ebene, die das nur auf die Selbsterhaltung konzentrierte Leben transzendiert, verneint und als eine Illusion entlarvt. Auch Hegel ist sich der möglichen Diskrepanz zwischen den Anforderungen der Staatsmacht und der Religion bewusst, seine Antwort ist jedoch eine andere. Er bestreitet, dass die Existenz des Staates nur im Schutz des Lebens ihren Ursprung hat. Ganz im Gegenteil, der Staat – wie auch die Religion – entsteht als ein Produkt der menschlichen Freiheit, die den Menschen über das bloße Überleben erhebt. Dies führt zu einer Auffassung des Verhältnisses vom Staat zur Religion, die sich von Hobbes' grundlegend unterscheidet.

2.1 *Der Mensch als frei, geistig und geistlich*

Eine Phänomenologie der Entdeckung von Subjektivität und Freiheit des Menschen, die in der Erhebung über das bloße biologische Leben besteht, wird von Hegel im berühmten Absatz der *Phänomenologie des Geistes* über den Kampf um die Anerkennung und über die Dialektik des Herrn und des Knechts entwickelt.²⁹

²⁸ Ottfried Höffe behauptet in seiner Deutung des Kapitels 26 von *Leviathan*, Hobbes wäre kein wahrer Voluntarist und Rechtspositivist. Hobbes' Betonung der Autorität des Staates, ohne die die Naturgesetze als Gesetze nie in Kraft treten könnten, bedeutete nicht, dass die Macht des Souveräns beliebige Willkür wäre (HÖFFE, Ottfried: „*Sed autoritas, non veritas, facit legem*“ – Zum Kapitel 26 des *Leviathan*, in: KERSTING, Wolfgang [Hg.]: *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* [= Klassiker Auslegen 5]. Berlin: Akademie 1996, 235–257). Höffe interpretiert Hobbes' These „Geltung [der Gesetze] kraft Autorität“ als „Geltung kraft einer von jedem Betroffenen autorisierten Macht“ (a.a.O., 255), die nur deswegen anerkannt wird, weil sich jeder Bürger von der Autorität des Staates, die seine Freiheit einschränkt, die wechselseitige Freiheitssicherung verspricht. Diese Anerkennung stellt die letzte Legitimationsgrundlage des Staates dar. Trotz dieses Verständnisses führt die Hobbessche Auffassung des Staates auch nach Höffe in einen Widerspruch: „*Wo sich die Legitimation von Souveränität nicht mit der entsprechenden Limitation verbindet und der Untertan neben den Pflichten auch Rechte hat, dort bleibt seine freie Selbsterhaltung gefährdet*“ (a.a.O., 256).

²⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes (PhG)*. Hamburg: Meiner 2006 127ff.

Strikt genommen geht es Hegel in diesem Abschnitt nicht darum, die Entstehung der Gesellschaft zu beschreiben, sondern die allgemeinen Strukturen der Subjektivität zu untersuchen. Da aber die Subjektivität ohne die Intersubjektivität für Hegel nicht denkbar ist, kann deren Analyse zugleich auch für eine Analyse der paradigmatischen gesellschaftlichen Strukturen angewandt werden.

Der Kampf aller gegen alle entsteht aus der Kollision der einzelnen, die ihr Selbstbewusstsein mit ihrer unmittelbaren Existenz, mit ihrem mittels der Begierde und ihrer Befriedigung sich erhaltenden Leben verknüpfen und der Selbstnegation und der Distanz zu sich selbst nicht fähig sind.³⁰ Diese nur auf sich selbst bezogenen Atome schließen sich gegenseitig aus und geraten in Konflikt. Der Ausweg aus dieser Situation, die mit dem Naturzustand von Hobbes gleichgesetzt werden kann, besteht nicht in der Unterwerfung aller unter den Willen des Souveräns wie bei Hobbes: Die Herrschaft des Siegers, der sein Leben aufs Spiel setzt, über die Besiegten, die an ihrem Leben festhalten, stellt nur eine Etappe in der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse zur gegenseitigen Anerkennung dar. Die Macht des Herrn entspringt aus seiner Freiheit, mit der er imstande ist „sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens“ zu verneinen, im Kampf sein Leben zu riskieren und sich daher frei zu setzen.³¹ Dagegen bleibt der Knecht der Gefangene seines Lebens, dem er willig ist, seine Freiheit zu opfern, gefesselt durch Furcht und unfähig sich selbst zu überschreiten.³² So kann er seine Subjektivität nicht erkennen und bleibt unfrei: „Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht.“³³

Wie bekannt, stellt die reine Selbstnegation des Herrn nur einen Moment des Begriffs der Freiheit dar und muss durch das positive Moment, das der Knecht verkörpert, ergänzt werden. Die Freiheit ist nur in der gegenseitigen Vermittlung beider Momente – der Negativität des reinen Selbstbewusstseins und der Positivität des Lebens – zu denken. Die Freiheit besteht nicht in einer bloßen Verachtung des Lebens, in einem Rückzug in die Innerlichkeit aus der daseienden Welt und der Körperlichkeit mit ihren Trieben und Bedürfnissen (dies wäre eine Täuschung, die in die Knechtschaft und nicht in die Freiheit mündete), sondern wird in dieser Welt und durch den Menschen als einem lebendigen, körperlichen, biologisch und sozial bedingten verwirklicht. Mit der Verneinung

³⁰ PhG, 129f.

³¹ PhG, 131.

³² Wenn auch für Hegel die „absolute Furcht“ (im Unterschied zu nur „einiger Angst“), die alles Feste erschüttert und den Menschen mit dem Tod konfrontiert, letztlich eine für die Erkennung der Freiheit wesentliche Rolle spielt, indem sie dem Knecht seine Negativität und mithin seine Freiheit bewusst macht (vgl. PhG, 134ff.).

³³ PhG, 131.

der Unmittelbarkeit des Lebens verliert jedoch alles, was mich zum passiven Objekt der äußerlichen natürlichen und sozialen Kräfte zu machen scheint, seinen Charakter der Unmittelbarkeit. In der Distanz, die ich zur Welt und allen partikulären Inhalten meiner Existenz einnehme und sie so zum Objekt meiner Umgestaltung mache, finde ich meine Freiheit und Subjektivität. So werde ich auch zu einem wahren Individuum, denn meine Individualität besteht nicht nur in den zufälligen Eigenschaften, die mich von den anderen unterscheiden, sondern in meiner Subjektivität, in der ich mich zum Gestalter meines Lebens mache.

Die Erhebung über meine unmittelbare partikuläre Existenz führt dazu, dass ich mich als Subjekt in einer Allgemeinheit verstehe, die die Grundlage für eine gegenseitige Anerkennung bildet – und zwar als eine Allgemeinheit, die die Besonderheit nicht ausschließt, sondern einschließt. Die Anerkennung besteht dann in der Erkennung des Menschen als des der Selbstverneinung fähigen Wesens, des reinen Ichs, das zugleich seine Subjektivität nur in seiner Körperlichkeit, in seinem partikulären und sozial verwurzelten Leben verwirklichen kann.³⁴

In der Stellung des Knechts, der aus Angst ums Leben der Macht des Herrn nachgibt, können leicht die Züge des Staatsbegriffs von Hobbes erkannt werden. Das Verhältnis des Herrn und des Knechts ist ein Machtverhältnis, das immer auch ein latenter Kampf beider bleibt und kein vollendetes Herauskommen aus dem Naturzustand darstellt. Erst dann, wenn der Knecht imstande ist, die Bezogenheit auf das Leben zu überschreiten und die Selbstnegation in seine Selbstbeziehung einzuschließen (was bei Hobbes nicht geschieht), kann es zu einer gegenseitigen Anerkennung kommen, die das Fundament des wahren politischen Zustandes ausmacht.

Mit dem Heraustreten aus der Gebundenheit in das unmittelbare Leben wird nach Hegel auch der Begriff des Geistes entdeckt: „Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein, die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.“³⁵ Damit sind die Begriffe der Subjektivität und der Intersubjektivität, der Freiheit und der Geistigkeit für Hegel miteinander verbunden und machen das Wesen des Menschen aus, das ihn von anderen Lebewesen, mit denen er sonst vieles teilt, radikal unterscheidet.

³⁴ In dieser verkürzten und notwendigerweise auch vereinfachten Wiedergabe bezwecke ich, den Unterschied von Hegels Auffassung des menschlichen Subjekts, der in sich die Selbstnegation einschließt, zu der Auffassung von Hobbes zu verdeutlichen.

³⁵ PhG, 127.

2.2 *Der Staat als die Verwirklichung der Freiheit*

Den Begriff des Staates als des Produkts des Geistes entwickelt Hegel erst im enzyklopädischen Entwurf seiner Philosophie vollständig. Der Staat, wie er in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* vorgestellt wird, kann als die Wirklichkeit der Anerkennung, deren paradigmatische Struktur in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellt wurde, aufgefasst werden.³⁶

Der Staat ist eine Verkörperung der menschlichen Freiheit;³⁷ in ihm erreicht die Anerkennung ihre Konkretisierung in den gültigen Normen und den existierenden Institutionen. Wie bekannt, versteht Hegel den Staat in einem weiten Sinne: Er umfasst die Familie sowie Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft. Das bedeutet aber nicht, dass der Staat diese auch unnötig macht. Sie gehören notwendig zum Begriff der Freiheit, der in der ganzen Rechtsphilosophie entwickelt wird. In ihr analysiert Hegel Schritt für Schritt die verschiedenen Aspekte der Freiheit in ihrer praktischen Bedeutung. Diese Aspekte sollen sich gegenseitig ergänzen und vermitteln, nicht aber ersetzen. Erst alle zusammen bilden den Inhalt des Begriffs der praktischen Freiheit, d.i. des (freien) Willens. (Ich bin frei als eine Rechtsperson, als ein handelndes und moralisch verantwortliches Subjekt, als ein Glied der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und als ein Staatsbürger.)

In seiner Rechtsphilosophie übt Hegel starke Kritik an der Staatsauffassung, die er als „äußeren“ oder „Not- und Verstandes-Staat“ bezeichnet.³⁸ Obwohl er den Namen von Hobbes in diesem Zusammenhang nicht erwähnt und als den Theoretiker dieses Staatsverständnisses – teilweise zu Unrecht – eher Jean Jacques Rousseau kritisiert,³⁹ kann seine Analyse gerade auf den Staatsbegriff von Hobbes bezogen werden.⁴⁰ Der Staat bleibt

³⁶ Ich teile die Meinung von Robert B. Pippin, der in Hegels enzyklopädischer praktischer Philosophie keinen Bruch mit der Jenaer Anerkennungstheorie sieht und in der Anerkennung die Grundlage der in Hegels Rechtsphilosophie analysierten sozialen Verhältnisse, Normen und Institutionen sieht. Siehe PIPPIN, Robert: *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press 2008, 183ff. Hegels Analyse des freien Willens, auf die er seine praktische Philosophie in den *Grundlinien* aufbaut, weist meiner Meinung nach dieselbe Struktur der Selbstnegation und Selbstsetzung auf wie das Selbstbewusstsein, zu deren Begriff die gegenseitige Anerkennung gehört.

³⁷ Vgl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Meiner, 2013 (GPR), 239 (§ 260).

³⁸ GPR, 182 (§ 183).

³⁹ GPR, 233 (§ 258 A).

⁴⁰ Die Kritik der sich auf den Empirismus stützenden politischen Philosophie kann schon in Hegels Schrift *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* aus dem Jahr 1802 gefunden werden. Vgl. dazu HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: *Jenaer kritische Schriften* (= Hauptwerke in sechs Bänden 1). Hamburg: Meiner 1999, 421ff. Die explizite Kritik von Hobbes übt Hegel in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: Er lobt Hobbes, dass er die Natur der Staatsgewalt nicht auf die Schrift oder das positive Recht, sondern „auf Prinzipien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen aner-

ein „äußerer“, weil der allgemeine Wille, den er verkörpert, der partikulären Willkür der einzelnen Bürger äußerlich ist. Sein Zweck ist „die Sicherheit und der Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit“,⁴¹ was aber dazu führt, dass der Staat nur als ein Mittel der divergenten Ziele der Einzelpersonen verstanden wird. Der Wille des Staates, der als der allgemeine Wille über der partikulären Willkür der Einzelnen stehen muss, und diese partikuläre Willkür schließen einander aus.

Wenn der Staat nicht ein „äußerer“ im Verhältnis zu den einzelnen Bürgern und ihren Interessen bleiben soll, muss er als der sie und ihre Freiheit vorausgehende begriffen werden, nämlich als ihr „substanzialer Wille“.⁴² Nur als ein solcher kann er auch wirklich allgemein sein und mithin das friedliche Zusammenleben der einzelnen Zwecke und Bedürfnisse der Bürger, was die Bedingung ihrer Befriedigung darstellt, ermöglichen.

Als allgemein ist der Staat auch vernünftig und als vernünftig ist er nicht eine düstere, unvorhersehbare und irrationelle Macht, der sich jeder blind beugen muss, sondern ein Rechtsstaat. Seine gegliederte Organisation ermöglicht, dass die besonderen Interessen und Zwecke der einzelnen Bürger mit dem allgemeinen Willen auf verschiedenen Ebenen vermittelt werden und in ihr ihre Befriedigung finden (durch die Rechtsordnung und die -pflege, die Selbstverwaltungskörperschaften, in der Familie usw.).

2.3 Die Entdeckung der menschlichen Freiheit in der Religion

An die Menschenauffassung ist bei Hegel nicht nur ein anderer Staatsbegriff als bei Hobbes gebunden, sondern auch ein anderes Religionsverständnis. Religion ist kein Ausdruck von menschlicher Furcht und Neugier, die für die politischen Zwecke ausgenutzt werden sollen, sondern ein Ausdruck von Freiheit.

kennen.“ Hobbes' Fehler jedoch ist, dass er den allgemeinen Willen mit einer blinden Willkür des Monarchen verwechselt. In seiner politischen Lehre „*ist aber nichts Speklatives, eigentlich Philosophisches*“. Hobbes bleibt im Gebiet des Verstandes stehen und aus diesem Grund kann er den allgemeinen Willen nicht als wahrlich allgemeinen denken. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil III (= Werke in zwanzig Bänden 20). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, 225–229. Auch in den *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* kritisiert Hegel in der Einleitung solche Willensauffassung, die den Willen als bedingten durch empirisch gegebene Inhalte versteht. Diese Auffassung ist aber – wie Hegel zeigt – in sich widersprüchlich, weil sie die menschliche Freiheit zugleich voraussetzt und verneint. Mit diesem Willensverständnis kann das Wesen des menschlichen Handelns und der sozialen Welt einschließlich des Staats nicht richtig erklärt werden. Auch diese Kritik könnte auf den empirischen Willensbegriff von Hobbes und auf die von ihm aufgebaute politische Theorie, in der der Staat „äußerlich“ bleibt, bezogen werden, obwohl nicht ausschließlich.

⁴¹ GPR, 231f. (§ 258 A).

⁴² GPR, 231 (§ 257).

Das Wesen der Religion besteht nach Hegel in der Bewegung, mittels der der Mensch die Sphäre des Endlichen überschreitet und sich selbst wie auch die Welt in die Perspektive des Unendlichen setzt.⁴³ So wird alles Endliche in seiner Selbstständigkeit und Unmittelbarkeit verneint und in einem Zusammenhang mit dem Ganzen und Unbedingten gesehen. Wie Hegel unermüdlich betont, kann das Verhältnis des Endlichen und des Unendlichen nicht so verstanden werden, als ob das Endliche auf der einen und das Unendliche auf der anderen Seite als zwei unüberwindbare Gegensätze stünden. Dies wäre eine „schlechte Unendlichkeit“, weil das Unendliche als endlich, nämlich als das durch das Endliche begrenzte vorgestellt würde.⁴⁴ Das Endliche muss als das ins Unendliche inkorporierte gedacht werden; das Unendliche ist die ganze Bewegung der Verneinung und des Setzens des Endlichen, in der das Endliche nicht nur negiert, sondern auch bestätigt wird, jedoch nicht als etwas Unmittelbares, sondern als etwas Vermitteltes und Gesetztes.

Diese Überschreitung der Sphäre des Endlichen geschieht in der Religion und der Philosophie,⁴⁵ in denen der Mensch an der Bewegung des Unendlichen teilnimmt. Gerade in dieser Bewegung, in der er die Unmittelbarkeit und Partikularität seiner Existenz verneint, enthüllt der Mensch seine Freiheit und seine Verwurzelung in der Unendlichkeit.

Die Religion ist also für Hegel eine Bewegung des Selbstüberschreitens, mit dem der Mensch seine Unendlichkeit, und damit seine Subjektivität, Freiheit und wahre Individualität entdeckt. Mithin ist es aber nicht nur die Bewegung des Menschen, sondern auch Gottes. Der Religionsbegriff deckt sich für Hegel mit dem Gottesbegriff. Das eine ohne das andere kann nicht gedacht werden. So ist aber auch die Philosophie der Religion zugleich eine philosophische Theologie.⁴⁶ Es ist Gott selbst, der in der Religion zu sich selbst kommt. Die Bewegung der Erhebung ist eine göttliche Bewegung der Selbstverneinung und Selbstbestätigung. Hegels Gott ist – im Unterschied zu Hobbes' Gott – ein inkarnierter Gott, der jedoch auch in seiner Immanenz seine Transzendenz bewahrt. Er steht im Gegensatz zur Welt und zum Menschen und doch ist er zugleich in ihnen präsent und sich in ihnen und durch sie verwirklichend.

⁴³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1. Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*. Hamburg: Meiner 1993 (VPR I), 308.

⁴⁴ VPR I, 315. Zu dem Begriff der „schlechten Unendlichkeit“ vgl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (= Hauptwerke in sechs Bänden 6). Hamburg: Meiner 1999 (*Enz*), 130f. (§ 93f.).

⁴⁵ Vgl. *Enz*, 39 (§ 1).

⁴⁶ Vgl. u. A. VPR I, 86ff., 277ff. Vgl. dazu auch JAESCHKE, Walter: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1986, 9–17; 254–270.

So ist auch der göttliche Wille für Hegel nicht eine äußerliche und irrationelle Autorität, zu der der Mensch in einem knechtischen Verhältnis stünde, sondern eine Macht, mit der der Mensch seine Endlichkeit überschreitet und seine Freiheit verwirklicht. Diese Verwirklichung kann nach Hegel nur in einer Gemeinschaft geschehen, in einer „Gemeinde“ als dem Ort der Gegenwart Gottes, wie sie sich im Christentum zeigt, in dem der Begriff der Religion seine geschichtliche Konkretisierung vollendet.⁴⁷ Die Subjektivität und Freiheit, die der Mensch in der Religion entdeckt, umfasst auch die Subjektivität und Freiheit der anderen und ist durch sie bedingt. Der Mensch wird frei und ein Subjekt seines Lebens nur zusammen mit den anderen.

In Abschnitt 2.2 wurde der Staat, wie ihn Hegel versteht, als eine institutionelle Verkörperung der gegenseitigen Anerkennung dargestellt, deren Bedingung die menschliche Fähigkeit ist, sich über das bloße Überleben zu erheben. Es ist also dieselbe Bewegung des Selbstüberschreitens, die auch für die Religion charakteristisch ist. Hier liegt die gemeinsame Quelle der Religion und des Staates: Die Freiheit, die in der Religion als die Selbstverneinung der unmittelbaren Existenz und die Selbstbestätigung der in der Unendlichkeit gegründeten Subjektivität erfahren wird, erhält ihren Inhalt und ihre Realisierung in den verschiedenen Gestalten des sittlichen Lebens,⁴⁸ die in der Rechtsphilosophie analysiert werden und die sich im Leben in einer freien politischen Gemeinschaft vollenden. Die recht verstandene Religion führt nicht ins Jenseits, in eine Vorstellung des zukünftigen seligen Lebens, sondern in ein freies Leben in dieser Welt. Der göttliche Wille ist dann identisch mit dem allgemeinen Willen, der sich in den rationalen Strukturen der sittlichen Welt manifestiert, die durch die Menschen verwirklicht werden und ihr freies Zusammenleben ermöglichen.

2.4 Die Spannung zwischen Staat und Religion

Die Religion und der Staat sind für Hegel, wie gezeigt, zwei verschiedene Gestalten der menschlichen Freiheit und des Geistes.⁴⁹ Als solche haben sie eine gemeinsame Wurzel, zugleich dürfen sie aber nicht vermischt werden. Die Theokratie einerseits und die Herrschaft des Staates über die Religion und das Gewissen der Bürger andererseits münden beide in eine Verneinung der Freiheit. Die unerlässliche Trennung des Staates und der Kirche bedeutet für Hegel jedoch nicht, dass die Religion und der Staat ein gleichgültiges Verhältnis zueinander haben sollten. Ein solches Verständ-

⁴⁷ VPR I, 251ff. Zum Begriff der „Gemeinde“ (in dem Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis des Staates und der Religion) vgl. SCHEIT, Herbert: *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*. München: Anton Pustet 1973.

⁴⁸ Vgl. VPR I, 334.

⁴⁹ VPR I, 339f.; Enz, 540f. (§ 552).

nis des Säkularstaates wäre ihm zufolge ein falsches.⁵⁰ Die Gestalt des Staates und die der Religion entsprechen einander.⁵¹ So kann der freie säkulare Staat nur auf dem Boden einer freien Religion entstehen, die für Hegel im protestantischen Christentum ihre Gestalt findet.

Trotz der Enthüllung der gemeinsamen Wurzel der Religion und des Staates bleibt nach Hegel zwischen den beiden Gestalten der Freiheit eine Spannung. Diese ist durch die Form der Religion verursacht, die sich auf die Vorstellung und das Gefühl begrenzt.⁵² Während die Vorstellung dem Menschen die Inhalte der Religion als gegeben vorlegt und dadurch ihre freie Aneignung verhindert, vermischt das Gefühl das Göttliche mit den partikulären Inhalten der Subjektivität. So bedroht die Religion den Staat von zwei Seiten: Einerseits stellt die Religion die kirchliche Autorität, die sich auf die Autorität der geoffenbarten Lehre beruft, über den Staat und seine Vernünftigkeit und verachtet ihn als etwas Ungeistiges,⁵³ andererseits ordnet sie den Staat der frommen Subjektivität unter, die alle, auch die vernünftige Autorität ablehnt und sich selbst als das höchste betrachtet.⁵⁴

Obwohl die Religion als der Bereich, in dem die menschliche Freiheit entdeckt wird, für Hegel die „Grundlage“ des Staates darstellt,⁵⁵ stellt sie wegen ihrer Form für den Staat immer auch eine Gefahr dar. Erst die Philosophie ist imstande, die vernünftige Struktur der Religion und ihren Zusammenhang mit dem Staat zu enthüllen und die beiden auf diese Weise zu versöhnen. Ob jedoch die Religion diese philosophische Deutung ihrer selbst annehmen kann, ist fraglich.

Nicht nur für Hegel, aber auch für einige seiner Ausleger, die sich mit der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion beschäftigen,⁵⁶ wird die Freiheit in diesem Verhältnis fast ausschließlich von der Religion bedroht. Diese Auffassung scheint historisch bedingt, läuft aber aus meiner Sicht auf ein einseitiges Bild hinaus. Nicht nur in der Religion, sondern auch im Staat vermischt sich – notwendigerweise – das Vernünftige mit dem Positiven. Auch der Staat bleibt mit der Endlichkeit behaftet und als solcher tritt er dem Einzelnen gegenüber nicht nur als eine Verkörperung der Rationalität, sondern auch als eine fremde Macht auf. Auch der Staat sieht sich mit der ständigen Gefahr konfrontiert, dass er die Gewalt dem

⁵⁰ Enz, 536 (§ 552); VPR I, 345ff.

⁵¹ Vgl. Enz, 547 (§ 562 A).

⁵² GPR, 247f. (§ 270 A). Vgl. VPR I, 285ff.

⁵³ Vgl. GPR, 252 (§ 270 A); Enz, 533f. (§ 552 A); VPR I, 342f.; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3. Die vollendete Religion*. Hamburg: Meiner, 1995 (VPR III), 263f.;

⁵⁴ Vgl. GPR, 248 (§ 270 A).

⁵⁵ GPR, 247 (§ 270 A); VPR I, 339. Vgl. Enz, 532 (§ 552 A).

⁵⁶ Vgl. z.B. SCHMIDT, Gerhart: *Die Religion in Hegels Staat*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1967), 294–309; JAESCHKE, Walter: *Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat*, in: ARNDT, Andreas et al. (Hgg.): *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie 2009, 9–22.

Recht, die Irrationalität der Rationalität überordnet und von seinen Bürgern anstatt des vernünftigen einen blinden Gehorsam fordert. In einer solchen Situation kann es auch die Religion sein, die auf die menschliche Freiheit hinweist und die blinde Unterwerfung unter die totalitäre Macht des Staates als einen Götzendienst entlarvt.

Die ständige Spannung zwischen dem Staat und der Religion muss, meines Erachtens, nicht nur als eine tödliche erscheinen – wenn beide in einer Einseitigkeit auf ihrer Absolutheit beharren –, sondern kann auch als eine fruchtbare verstanden werden – wenn sich beide als sich gegenseitig ergänzend sehen und ihre Selbstständigkeit respektieren.⁵⁷

In dieser Deutung, nach der die Spannung zwischen dem Staat und der Religion als fruchtbar und für die Freiheit notwendig verstanden wird, stütze ich mich auf Hegels Exposition des Freiheitsbegriffs in seiner enzyklopädischen Philosophie des Geistes. Der dritte Teil der *Enzyklopädie* wird durch eine abstrakte Darlegung dieses Begriffs eingeführt: Die Freiheit, als das Wesen des Geistes, ist ein Bei-sich-sein-im-Anderen, eine Bewegung der Selbstverneinung und der Selbstsetzung.⁵⁸ Der Gang der Philosophie des Geistes wird dann durch die allmähliche Entwicklung dieses erst leeren Begriffs bestimmt, indem die verschiedenen Aspekte der menschlichen Freiheit vorgestellt werden (nämlich der individuelle, der intersubjektive und der metaphysische), die dem Begriff seinen konkreten Inhalt geben. Erst alle zusammen, als sich gegenseitig ergänzend und vermittelnd, bilden diese Aspekte den ganzen Reichtum dessen, was es bedeutet, frei und ein Mensch zu sein.

Nach meiner Überzeugung kann sich aus diesem Grund in Hegels Auffassung des Säkularstaates die Religion eine selbstständige Bedeutung neben der Philosophie bewahren und diese Bedeutung muss sich – trotz einiger Bemerkungen Hegels – nicht nur in der Aufgabe erschöpfen, den Ungebildeten die Inhalte der Philosophie auf eine für sie annehmbare Weise vorzulegen.⁵⁹ Die Aufgabe der Philosophie ist es, auf die vernünftige Struktur der verschiedenen Gestalten der Freiheit und der Geistigkeit hinzuweisen (und sie damit zu vollenden), jedoch nicht zu ersetzen, sonst verlöre sie ihren Inhalt. Dies gilt, wie ich es deute, auch für ihr Verhältnis zur Religion. Als eine Philosophie des Absoluten ist sie auf die Inhalte der Religion angewiesen, aber nicht in dem Sinne, dass sie sie annehmen sollte, wie sie in ihrer Unmittelbarkeit in der positiven Gestalt der Religion ge-

⁵⁷ Zur Deutung des Staates und der Religion bei Hegel als sich wechselseitig ergänzend vgl. auch KARÁSEK, Jindřich: *Staat, Religion und Kirche bei Hegel. Zur vermeintlichen Doppeldeutigkeit der Hegelschen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat*, in: ARNDT, Andreas et al. (Hgg.): *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie 2004, 65–82.

⁵⁸ Zu der Darstellung der abstrakten Struktur des Begriffs des Geistes und der Freiheit vgl. *Enz*, 381ff. (§§ 381–384).

⁵⁹ Vgl. *VPR I*, 347.

geben sind. Aufgabe der Philosophie ist es, gerade die Form des Gegeben-seins und der Unmittelbarkeit zu verneinen, indem sie die Notwendigkeit und Vernünftigkeit dieser Inhalte aufzeigt, und mithin diese auch umgestaltet. Die Philosophie schöpft aus der Religion, die Religion vollendet sich in der Philosophie. Ist diese Deutung plausibel,⁶⁰ so muss in einem Säkularstaat neben der Philosophie auch für die Religion ein selbstständiger Platz bewahrt bleiben.

3. ZUSAMMENFASSUNG

Die zwei oben vorgestellten Modelle des säkularen Staates – die selbstverständlich nicht die einzigen sind – gehen beide davon aus, dass die Religion dem Staat gegenüber keine gleichgültige private Angelegenheit von Bürgern ist, sondern einen Einfluss auf die Gestalt und die Funktion des Staates ausübt. Sie unterscheiden sich aber zugleich darin, wie sie die Spannung zwischen den Ansprüchen der Religion und denen des Staates zu bewältigen versuchen. Während Hobbes den einzigen Ausweg in der Umdeutung der Religion zu einem Mittel der Politik findet und damit die Religion des Grundes ihrer selbstständigen Existenz beraubt, ist für Hegel die friedliche Koexistenz beider nur dann gesichert, wenn sie ihre Selbstständigkeit bewahren und zugleich ihre gemeinsame Natur, die in der Freiheit und Geistigkeit des Menschen beruht, entdecken.⁶¹

Diese zwei Auffassungen des säkularen Staates unterscheiden sich nicht nur in verschiedenen Ansichten im Blick auf die Notwendigkeit der Trennung von Staat und Kirche, sondern gehen von einem jeweils unterschiedlichen Verständnis von der Rolle des Staates und der Politik aus. Dies wiederum ist mit einem jeweils anderen Menschenbegriff verbunden.

Hobbes reduziert den Menschen auf ein Wesen, dessen einziges Interesse das Überleben ist. Diesem Ziel ordnet er den ganzen Bereich des menschlichen Handelns, samt der Politik, unter. Dies führt nicht nur zur Verkennung der autonomen Rolle der Religion, sondern auch zur Verneinung der Selbstständigkeit der Politik selbst. Das, was den Staat zusam-

⁶⁰ Vgl. RICOEUR, Paul: *Le status de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion*, in: RICOEUR, Paul (Hg.): *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Theologie, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis 1985, 185–206.

⁶¹ Hegels Behauptung, dass der moderne Staat nur im Zusammenhang mit der protestantischen Kultur bestehen kann, ist in Bezug auf die heutige pluralistische europäische Gesellschaft dennoch kaum haltbar (vgl. dazu z.B. die Kritik in SIEP, Ludwig: *Ist Hegels Staat ein christlicher Staat*, in: SIEP, Ludwig: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997–2009*. München: Wilhelm Fink 2009, 93–114). Trotz seiner Betonung von einer historischen Entwicklung der Religionsformen nimmt Hegel m.E. die verschiedenen historischen Gestalten der Religion zu statisch. Wenn wirklich die Substanz jeder Religion die Freiheit ist, kann das Leben in einer freien Gesellschaft und einem Säkularstaat die verschiedenen Religionen auch beeinflussen und in ihnen solche Elemente hervorheben, die mit der Freiheit in Einklang sind und die sie unterstützen.

menhält, ist die bloße Macht des Souveräns, zu der die Bürger in einer knechtischen Stellung stehen, weil ihnen ihr Leben mehr als ihre Freiheit wert ist. Das Überleben bleibt das Ziel. Eine solche Reduktion der Politik auf ein Mittel der ökonomischen Zwecke der Bürger, zu der es besonders heute starke Tendenzen gibt – mögen sie rechts- oder linksorientiert sein –, gefährdet den Staat, der dann entweder durch einen Zerfall in einen individualistischen Atomismus, oder durch eine Diktatur bedroht wird. Die Religion mag heute nicht die Gestalt einer Staatsideologie annehmen, sie wird aber in anderer Weise verharmlost, nämlich als bloßes Mittel der Befriedigung von „religiösen Bedürfnisse“ und als eine Ware auf dem Markt der Weltanschauungen.

Wie gezeigt wurde, ist für Hegel die Existenz des Staates nur dann möglich, wenn der Mensch das Überleben als das einzige Ziel seines Lebens transzendiert und den Raum seiner Freiheit entdeckt. Erst so entsteht die Möglichkeit der Bildung des politischen Lebens und der freien Institutionen, deren Aufgabe sich nicht nur in der Sicherung des Wohls der Bürger erschöpft; vielmehr stellen sie auch einen Bereich dar, wo Bürger ihre Freiheit verwirklichen können. Die Bedeutung der Religion – wie auch der Kunst und der Wissenschaft – in einem solchen Staat besteht darin, darauf aufmerksam zu machen, dass sich das menschliche Leben nicht im bloßen Konsum erschöpft, sondern sein Sinn gerade darin liegt, wo der Mensch dieses enge Ziel übersteigt. Der Staat, der seine geistige und geistliche Natur übersieht, der es versäumt, nach seinen eigenen Wurzeln zu fragen, der sich nur ökonomische Ziele setzt, der die Bildung mit der Ausbildung nach den Forderungen des Markts ersetzt und die Religion und Kunst aus dem öffentlichen Raum verdrängt, kann nicht lange frei bleiben.

Zusammenfassung

Der Artikel befasst sich mit der Auffassung des Säkularstaates bei Thomas Hobbes und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hobbes, der in der Tradition des englischen Empirismus und der Sozialvertragstheorie steht, verkennt die autonome Rolle der Religion und macht aus ihr ein Mittel der Politik, die auf ökonomische Zwecke reduziert wird. Für Hegel hingegen sind Staat und Religion zwei selbstständige, aufeinander nicht reduzierbare Ausdrücke menschlicher Freiheit, in der sich der Mensch über die bloßen ökonomischen Interessen erhebt. Dieser Artikel zielt darauf ab aufzuzeigen, inwiefern die beiden Darstellungen des Verhältnisses von Staat und Religion in zwei unterschiedlichen Menschenbegriffen verwurzelt sind.

Abstract

The article deals with the concept of the secular state in Thomas Hobbes and Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hobbes, standing in the tradition of English empiricism and social contract theory, disallows the autonomous role of religion and reduces it to a mere instrument of politics, which he in turn subordinates to economic goals. On the contrary, Hegel sees the state and religion as two independent and irreducible manifestations of human freedom, which allows humans to transcend sheer economic interests. The article aims to show the way in which both representations of the relationship of the state and religion are rooted in two different notions of humanity.