

Christentum und Politik

von Michael Wladika

Einleitung

Sehr richtig ist schon in Bezug auf die Jugendschriften HEGELS festgehalten worden:

Die Frage nach der Religion ist zugleich die Frage nach der Sittlichkeit mit allen ihren politischen Implikationen.¹⁾

Dies gilt nun nicht nur für die Jugendschriften. Und es ist dies nicht eine Idiosynkrasie HEGELS; es hat vielmehr seinen sachlichen Grund:

Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.²⁾

Um dies Wahre geht es letztlich in allem Praktischen. Das Wahre in seiner bestimmten, partiellen Wirklichkeit ist der Motor aller Praxis und Politik. Ohne das Wahre keine Praxis, keine Politik.

In einem ersten Abschnitt werden begriffliche Klärungen gegeben, die sich auf die Religion, ihre Notwendigkeit näherhin die Notwendigkeit des Christentums und weiterhin auf Sittlichkeit und politisches Handeln beziehen. In einem zweiten Abschnitt werden einige Stationen im Denken des Zusammenhangs von Christentum und Politik in ihrer notwendigen Reihenfolge betrachtet. Ein dritter Abschnitt verfolgt einiges aus der begrifflichen Durchführung des Zusammenhangs von Christentum und Politik, wie sie im Werk HEGELS vorliegt. Schließlich ergeben sich bestimmtere Folgerungen in bezug auf Gegenstände aus dem Rahmen 'Christentum und Politik', hinsichtlich der Themen 'Herrschaft, Macht und Gewalt', 'Äußere Souveränität', 'Pluralität von Staaten, Krieg und Friedensordnung', 'Einheit zwischen Staaten, Staatenfamilie und Staatenbund', 'Religion und Staat, Kirche und Staat',

¹⁾ OTTO PÖGGELER, „Die Komposition der Phänomenologie des Geistes“, in: H. F. FULDA U. D. HENRICH (Hrsg.), *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt/M. 1973, 329-390, 381.

²⁾ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, 20 Bde., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausgabe, Redaktion E. MOLDENHAUER u. K. M. MICHEL, Frankfurt/M. 1986, Bd. 12, 70.

‘Christliche und nichtchristliche Staaten, Anerkennungfragen’, ‘Internationale Politik (Sicherheitspolitik): Inhalt, Zweck, Praxis’.

Erster Abschnitt: Begriffliche Klärungen

I.) Religion

Religion ist traditionell die höchste Form der theoretischen wie praktischen Erfassung dessen, was ist. Sie entspringt nicht einem schlecht subjektiven oder einem schlecht objektiven Bedürfnis des Menschen, sondern ist ihm *logisch* notwendig, *das logisch Notwendigste*.³⁾ Wie es nichts gibt, das von Gott emanzipiert wäre, so gibt es ebensowenig eine Form, in der der Mensch ist, die seinem religiösen Selbstverständnis gegenüber einen Selbststand hätte. Das Angehen gegen den Absolutheitsanspruch der Religion an den Menschen, gegen ihre unbedingte Forderung, ihre ausnahmslose Anforderung an alles, was er ist, ist immer die Verabsolutierung eines Relativen. Die Alternative zur Religion ist immer eine Pseudoreligion, eine Ideologie.

Was ist Religion? Sie ist eine der Formen, in denen, abstrakt gesprochen: das Absolute für den Menschen ist. *Indem das Absolute für den Menschen dieses ist, ist es zugleich für den Menschen, dass er das Absolute nicht ist.* Die Religion ist somit eine der Formen, in denen der Mensch sich seiner Endlichkeit bewusst wird (dessen, dass er sich nicht entspricht, letztlich: seiner Sündhaftigkeit) und damit über seine Endlichkeit hinausgeht. So ist er fürsichseiender Widerspruch, gegen den er angeht.⁴⁾ Dieser Widerspruch kann er nur sein von dem Für-ihn-Sein des Absoluten her. Die Voraussetzung seines Über-sich-Hinausgehens, die ist, ist das Absolute, anspruchsvoller ausgedrückt: Gott.

In diesen Formulierungen sehen wir das unmittelbare Zusammengehören von Gott, Mensch und religiösem Verhältnis:

³⁾ Es ist hier natürlich nicht der für eine Ableitung dieser Feststellung erforderliche gesamte enzyklopädische Zusammenhang darstellbar. Ich verweise auf HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: *Werke*, Bd. 8-10, bes. Bd. 10.

⁴⁾ Der Bereich des Angehens gegen den Widerspruch, als den der Mensch sich religiös selbst erkennt, ist der des Kultus.

Indem der Mensch sich *in Beziehung zu Gott* setzt, indem ihm *Gott* zum Gegenstand wird, begreift er ebenso sehr *sich*. Indem er *sich* begreift, geht er über sich hinaus, tritt somit in *das religiöse Verhältnis* ein, und *Gott* wird ihm Gegenstand. Dies ist von der Seite des Menschen aus gesprochen.

Indem *Gott* an ihm selbst betrachtet wird, so zeigt sich, dass er als das Absolute *die Wahrheit des Relativen* ist.⁵⁾ *Er ist nichts bloß das andere eines anderen, sondern das andere des bloß anderen eines anderen.*⁶⁾ Und indem nun das andere Gottes, die Natur, die Schöpfung, in den *Menschen* als seine bzw. ihre Wahrheit zusammengeht, enthält *Gott* als das Absolute qua Wahrheit des Relativen *das Verhältnis Gott-Mensch* in sich, welches sich von Seiten des Menschen aus als das religiöse Verhältnis, von Seiten Gottes aus als die Offenbarung ausspricht. Indem also *Gott* an ihm selbst betrachtet wird, ergibt sich das Verhältnis *Gott-Mensch*⁷⁾, von einer Seite her das religiöse Verhältnis, von der anderen Seite her das Sich-Offenbaren.⁸⁾

II.) Notwendigkeit der Religion, Notwendigkeit des Christentums

Betrachten wir weiter, was in der Bestimmung des religiösen Verhältnisses sowie der Offenbarung enthalten ist.

1.) Erstens ist *die Notwendigkeit der Religion von Seiten des Menschen aus* zu entwickeln. Hier ist vom Begriff des Menschen auszugehen und das System auszuformulieren, das er ist. Alles, was er in seinen vielfältigen für sich genommen noch nicht religiösen Formen ist, hat keinen Selbststand und findet erst im religiösen Verhältnis seine letzte Klärung. Das religiöse Verhältnis ist Voraussetzung wie Wahrheit aller Tätigkeitsweisen des Menschen.⁹⁾

Dieser Argumentationsgang stellt einen Gottesbeweis dar, und zwar den Gottesbeweis *a contingentia hominis*. Er ist das traditionelle *kosmolo-*

⁵⁾ Also das nicht im emphatisch-populären, sondern im philosophischen Sinne Absolute.

⁶⁾ Wenn schon einmal bei diesen bloß daseinslogischen Bestimmungen geblieben werden soll.

⁷⁾ Es lässt sich hier andeuten, dass das Christentum mit der zentralen Bestimmung des Gottmenschen das enthält und erkennt, was in jeder Religion (implizit und inkonsequent freilich) enthalten und erkannt sein muss.

⁸⁾ Vgl. dazu immer: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil I, in: *Werke*, Bd. 16.

⁹⁾ Siehe auch Verf., *Der Begriff des Menschen als Voraussetzung aller Politik* (= *Grundlagen zur Theorie der Sicherheitspolitik*, Bd. 1, hrsg. v. G. E. GUSTENAU / J. FRANK), Wien 2000.

gische Argument, nur a) spekulativ¹⁰⁾ und b) vom Menschen ausgehend geführt.¹¹⁾

2.) Zweitens ist *die Notwendigkeit der Religion von Seiten Gottes* aus zu entwickeln. Hier ist vom Begriff Gottes als dem absoluten Geist auszugehen, der das Verhältnis Gott-Mensch in sich enthält. Der Mensch muss also notwendig in das religiöse Verhältnis treten. Aus diesem Begriff der Religion folgt weiters die Notwendigkeit des Seins Gottes. Dieser Gottes- wie Menschenbeweis von Seiten Gottes her ist der Beweis *a notio Dei* [der Beweis aus dem Begriff Gottes], das traditionelle *ontologische* Argument, nur a) ebenfalls spekulativ¹²⁾ und b) letztlich von Gott als absolutem Geist ausgehend geführt.

Zu 1.) Die Notwendigkeit der Religion vom Menschen her: Was ist der Mensch? Zeigt sich in der Beantwortung dieser Frage, dass er logisch unselbständig ist, dass es ihn also *nicht gibt*, wenn er sich nicht zu einem über ihm Stehenden, nämlich Gott, erhebt, so ist damit die Notwendigkeit der Religion bewiesen.

Was also ist der Mensch? *Der Mensch ist Denken*.¹³⁾ Daraus, dass er denkt, ist zu schließen, dass er Denken ist. Dies schon allein deswegen, da das Denken, substantivisch ausgedrückt: der Geist nichts ist, das ein ihm einfach anderes, das ein einfaches Außerhalb hat. Er ist er selbst und sein Entgegengesetztes¹⁴⁾, damit absolut.

Seinem Begriff nach ist der Mensch absolut, wie wir so *zunächst* sagen müssen. Nun befindet er sich aber immer und somit selbst begrifflich notwendig im Widerspruch zwischen seinem Begriff und seiner Wirklichkeit – seiner Natürlichkeit und unvollständig wirklichen Geistigkeit, Endlichkeit wegen. Daraus folgt, dass er seinem Begriff nach sowohl absolut wie relativ, nicht Gott, sondern Ebenbild Gottes ist. Damit aber ist

¹⁰⁾ 'Spekulativ' bedeutet hier, dass nicht vom Sein des Endlichen auf das Sein des Unendlichen, sondern vom Nichtsein des Endlichen auf das Sein des Unendlichen geschlossen wird.

¹¹⁾ Dazu gibt es natürlich auch traditionelle Ansätze. Es ist etwa der erste Gottesbeweis DESCARTES' (*Meditationes de prima philosophia*, III) zu nennen.

¹²⁾ Also nicht so, dass *unvermittelt* von demjenigen, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (ANSELM VON CANTERBURY) oder auch vom *ens realissimum* (DESCARTES) oder auch *potentissimum* (nochmals DESCARTES) sogleich zur Bestimmung des Seins gesprungen wird.

¹³⁾ Zum einfachen Beweis siehe DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, I & II.

¹⁴⁾ Grundlegend hierzu ist: PLATON, *Charmides* 166e-169a.

die Gottesbeziehung, das religiöse Verhältnis, in seinem Begriff enthalten. Die Gottesbeziehung ist im religiösen Verhältnis nicht nur enthalten, sondern der Mensch *ist* als Ebenbild Gottes diese Gottesbeziehung.

Zu 2.) Die Notwendigkeit der Religion von Gott her:

Wir können den Begriff Gottes *zunächst* ganz abstrakt als den des Absoluten feststellen.

1. Der erste Schritt ist dann der des formellen Beweises seiner Existenz: Gott ist das *Absolute*. Wo kein Absolutes, da kein Relatives, somit nichts. Nun besteht aber zumindest die Frage nach der Existenz Gottes. Somit ist diese Frage, wo nicht Gott vorausgesetzt ist, unmöglich. Also ist er.¹⁵⁾

Wie sich schon daraus ergibt, dass hier argumentiert wird, ist aber das Absolute in jedem Falle Denken, Geist.

2. Der zweite Schritt führt vom zunächst erreichten 'Gott überhaupt' zum *dreieinigen Gott*. Es muss sich hier zeigen, dass die Offenbarung, das Verhältnis Gott-Mensch, wie es sich von Seiten Gottes aus darstellt und ausdrückt, Gott nicht akzidentell ist, sondern das Verhältnis Gott-Mensch, Identität wie Unterschied zwischen Gott und Mensch, in Gott selbst enthalten ist. Die Lehre vom *Gottmenschen* bzw. das Zentrum der Christologie in bezug auf die Gotteslehre, die Lehre von der *Trinität* ist kurz in ihrer begrifflichen Notwendigkeit zu zeigen:

Gott (das Absolute) ist entweder *ein* Gott oder *viele* Götter. Ein Drittes gibt es nicht. Die unmittelbarste Ansicht ist die Vielgötterei. Über diese Ansicht geht der Mensch hinaus, wenn sein Denken eine gewisse Kraft erlangt hat, wenn er nicht mehr unmittelbar in der Faszination der *Unterschiedenheit* der Erscheinungen steht. Dies Hinausgehen über den Polytheismus ist die Einsicht, dass es nicht mehrere Wahrheiten, mehrere Absoluta geben kann.¹⁶⁾

Das nächste Resultat ist Gott als der abstrakt Eine. Gott ist der Eine. Es kommt hier darauf an, zu sehen, dass Gott als der abstrakt Eine

¹⁵⁾ Die *Kantische* Kritik der Gottesbeweise, letztlich die einzige ernstzunehmende, würde dieses Argument unmittelbar zwar freilich treffen, dieses aber ist von der Hegelschen Entwicklung der Voraussetzungen der Kantischen Lehre insgesamt her aber wieder neu und vermittelt in sein Recht einzusetzen.

¹⁶⁾ Siehe etwa SOKRATES' diesbezügliche Argumentation in PLATONS *Euthyphron*.

nur die *erste* Negation des Polytheismus ist, *dass der abstrakt eine Gott den Unterschied (die Besonderheit)*, der (die) in den vielen Göttern vor uns steht, *gestrichen hat*. Der Unterschied (die Besonderheit) steht damit *neben* dem einen Gott. Das ist der Grund für die Unhaltbarkeit des abstrakten Monotheismus (des Judentums), die sich im Teufel¹⁷⁾ und den vielen Göttern¹⁸⁾ zeigt. Der abstrakte Monotheismus ist immer Negieren des Polytheismus. Und er hat immer die Tendenz, zum Polytheismus zu werden. In ihm stehen Gott und der Mensch einander schlechthin gegenüber: Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch. Da werden die Probleme des Offenbarungsbegriffs schlechthin unlösbar.

Gott und Mensch sind im abstrakten Monotheismus *vom Gottesbegriff her* schlechthin getrennt, weil Gott als abstrakt Einer den Menschen nicht in sich enthalten kann, wie auch nicht Einheit und Unterschied zwischen Gott und Mensch. Dann aber ist er nicht Einer, sondern wird zu Vielen. Diese Vielen aber sind widersprüchlich. Also ist Gott der trinitarisch Eine.

Gott ist der Eine. Aber als dieser Eine ist er nur *Gott (das Absolute)*, wenn er die Vielen (den Unterschied) nicht außer sich, sondern in sich hat. Damit ist er der Dreieinige (als der Eine, als sich von sich unterscheidend, als in seinem Unterschied mit sich eins), in sich trinitarischer Prozess. *Indem Gott sich von sich unterscheidet und in seinem Unterschied mit sich eins ist, offenbart er sich zugleich, und zwar als das, was er an ihm selbst ist*. Das ist die Notwendigkeit der Religion von Seiten Gottes aus.

III.) Sittlichkeit, politisches Handeln

Sittlichkeit bedeutet die objektive Gestalt der Freiheit in einer bestimmten Gemeinschaft. Von ihr ist die Freiheit als abstrakt rechtliche und moralische abhängig und bestimmt. Sittlichkeit bedeutet die Einheit von Mensch und Menschheit, nicht nur gedacht, sondern wirklich als Gemeinschaft.¹⁹⁾

¹⁷⁾ Hiob 1 usf.

¹⁸⁾ Am klarsten Mose-Lied (Dtn 32, 8), auch Ps 89, 7 usf.

¹⁹⁾ Siehe den Gang der Hegelschen *Rechtsphilosophie* und vielfältig in Verf., „Geschichtsphilosophie und Christentum“ und „Zum weltgeschichtlichen Verhältnis zwischen Europa und Amerika“.

Diese Wirklichkeit der Freiheit ist nicht kontingent; allerdings macht sie sich auch nicht von selbst.²⁰⁾ Subjektive Verwirklichung der Freiheit ist letztlich nur möglich als allgemein wirkliche objektive Freiheit, in der der Mensch als Moment einer Gemeinschaft handelt. Jede sittliche Handlung ist dann sowohl (in einem, untrennbar) seine und die der Gemeinschaft, in deren Zeichen er sich bestimmt, in der er steht. Der Inhalt der Handlung, zu der der Mensch sich bestimmt, muss nicht nur allgemein, sondern auch *wirklich* sein, er kann nicht nur ein Sollen, er muss ebenso ein Sein sein. Das Sein des Inhalts der Handlung ist dem Sollen des Inhalts der Handlung vorausgesetzt.²¹⁾

Man sieht: Gemeinschaft ist hier Gemeinschaft in *substantiellen*, den Menschen als Menschen betreffenden Dingen. *Die* sittlichen Gemeinschaften sind Familie und Staat.

[Die Individuen erreichen ihr sittliches, wahrhaft freies Sein teils] so, dass sie in den Institutionen, als dem an sich seienden *Allgemeinen* ihrer besonderen Interessen, ihr wesentliches Selbstbewusstsein haben, teils dass sie ihnen ein auf einen allgemeinen Zweck gerichtetes Geschäft und Tätigkeit ... gewähren.²²⁾

Die Gemeinschaftsformen, die 'Institutionen', vornehmlich Familie und Staat und weiter Momente der bürgerlichen Gesellschaft, sind Einheiten von Einzelem und Allgemeinem. In ihnen werkt weder der abstrakt Einzelne für sich, noch steht er in einem, das ihn technisch übergreift, sondern er findet in den Gemeinschaftsformen *seine* Freiheit als wirklich. Über das abstrakt Einzelne und über das abstrakt Allgemeine, über Natur und Technik kommen wir nur institutionell bzw. sittlich hinaus. Also ist die Freiheit des Menschen erst von ihrer Form als Sittlichkeit her wirklich.

In Bezug auf das politische Handeln nun ist entscheidend, dass es das Hinaussein seiner Freiheit, seiner Gemeinschaftsformen über genau diese natürliche und technische Auffassung des Menschen, zum Ausdruck bringt.

²⁰⁾ Ich verweise auf meine Darstellung unter anderem des Zusammenhangs von Individualismus, Primitivisierung und Kosmopolitismus in „Entpolitisierung, Institutionenverfall, Überlegungen zur grundsätzlichen Bedrohung der inneren und äußeren Sicherheit“, in: Österreichische Militärische Zeitschrift, 2/2003, 131-140.

²¹⁾ Zu Sein und Sollen und zum Vorausgesetztsein auch der Wirklichkeit des *Sollens* gerade für politisches Handeln kommen wir im dritten Abschnitt.

²²⁾ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 264, in: *Werke*, Bd. 7, 411f.

Sonst handelt es sich nicht um politisches Handeln. Politisches Handeln ist Ausformung der sittlichen Lebensformen.

[Wir müssen festhalten,] dass Menschen sich ihre Verfassung nicht als isolierte einzelne geben, sondern nur, soweit der ihnen bis dahin ins Bewusstsein gelangte objektive Geist [das Wissen um die Freiheit, das Gute, die substantiellen Zwecke, wie sie in einer Gemeinschaft wirklich sind] darin beteiligt ist.²³⁾

Wichtig ist in Bezug auf die Bestimmung politischen Handelns: Der Streitpunkt, der die Geister scheidet²⁴⁾, ist das Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft.²⁵⁾

Auch angesichts mancher Missverständnisse und Begriffsverwirrungen auch in Zusammenhang mit Worten wie ‘Zivilgesellschaft’, ‘Weltzivilisation’ usw. ist der Unterschied zwischen Gesellschaft und Staat eigens anzuführen:

[Die (*bürgerliche*) *Gesellschaft* ist] eine Verbindung der Glieder als *selbständiger Einzelner* in einer somit *formellen Allgemeinheit*, durch ihre *Bedürfnisse* und durch die *Rechtsverfassung* als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigentums und durch eine *äußerliche Ordnung* für ihre besonderen und gemeinsamen Interessen.²⁶⁾

Der Staat dagegen ist „die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen und des demselben gewidmeten öffentlichen Lebens.“²⁷⁾ SIEP in Interpretation des Hegelschen Staatsdenkens richtig:

Der Staat ist mehr als ein Verband zum Schutze der subjektiven Rechte. Er ist ein Raum des öffentlichen Lebens, in dem der Einzelne in der Tätigkeit für das Gemeinwohl seine Beschränkung aufs Private überschreiten und sich durch die Mitgliedschaft in einer zeitüberdauernden Institution ‘verewigen’ kann.²⁸⁾

²³⁾ BRUNO LIEBRUCKS, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1966, 636.

²⁴⁾ Unmittelbar in der Rezeption der Hegelschen *Rechtsphilosophie*, darüber hinaus freilich ganz allgemein in der politischen Theorie.

²⁵⁾ HERBERT SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt/M. 2000, 336. Siehe auch MANFRED RIEDEL, „Einleitung“, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hrsg. v. M. RIEDEL, Frankfurt/M. 1975, Bd. 1, 11-49, 24ff.

²⁶⁾ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 157, in: *Werke*, Bd. 7, 306.

²⁷⁾ Ebd.

²⁸⁾ LUDWIG SIEP, „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*“, in: L. SIEP (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1997, 1-29, 25.

Man sieht von dem aus, was in Bezug auf die Sittlichkeit als wahrhaft wirkliche Freiheit gesagt wurde, dass sich im Rahmen philosophischer Systematik an die Ethik unmittelbar die Geschichtsphilosophie anschließt.²⁹⁾ In der Geschichtsphilosophie geht es ums Handeln, um die Menschen, wie sie sich zu Familie, Gesellschaft, Staat bestimmen, kurz um sie als sittlich Lebende in ihren vielfachen Formen. *Handeln ist nicht gegen politisches Handeln, Ethik ist nicht gegen Geschichtsphilosophie fixierbar.*

An die Geschichtsphilosophie wiederum schließt sich systematisch die Religionsphilosophie an.³⁰⁾ Religionsphilosophisch werden die Voraussetzungen sittlich-geschichtlichen Lebens, die aus diesem Leben selbst nicht ableitbar sind, eingeholt. Dass wir von solchen präpolitischen Voraussetzungen ausgehen müssen, versuchten wir bereits oben in Zusammenhang mit dem Religionsbegriff einschlussweise zu zeigen.³¹⁾ *Politisches Handeln ist nicht gegen religiöse Wirklichkeit, Geschichtsphilosophie ist nicht gegen Religionsphilosophie fixierbar.*

Wichtig ist, dass *christlich* gilt: Religiöse Wirklichkeit ist nicht gegen politisches Handeln fixierbar. Abstrakt ist dies leicht einsehbar: Wenn Gott Mensch wird, wenn Sittlichkeit, politisches Handeln ein notwendiges Moment des Menschen ist (weil Sittlichkeit wahre und wirkliche Freiheit bedeutet, der Mensch aber das Freie ist), so wird damit politisches Handeln *auf abgeleitete Weise unbedingt gerechtfertigt*.³²⁾

Das gilt *christlich*. Die Griechen jedoch, obwohl politisch lebend und denkend können *letztlich*, und zwar *aus religiösen Gründen heraus*, die Notwendigkeit der Politik für den, der der Theoria lebt nicht begründen.

Wenn HEGEL sagt, dass PLATON „nach seiner [im Verhältnis zu ARISTOTELES] höheren Lebendigkeit“³³⁾ den Stand derer, die politisch leben, Staatsmänner sind, und den Stand derer, die philosophieren, „nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen will“³⁴⁾, so liegt diese höhere Lebendigkeit PLATONS in seiner *Christlichkeit*.

²⁹⁾ Siehe dazu auch weiter unten zu den §§ 358-360 der *Rechtsphilosophie* HEGELS.

³⁰⁾ Ich nehme hier, wie dies bei HEGEL so ist, ‘Religionsphilosophie’ als allgemeinen Titel für die Lehre vom absoluten Geist.

³¹⁾ Siehe auch dazu wieder Verf., „Geschichtsphilosophie und Christentum“.

³²⁾ Man muss *beides* betonen, ‘auf abgeleitete Weise’ und ‘unbedingt gerechtfertigt’.

³³⁾ HEGEL, „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“, in: *Werke*, Bd. 2, 434-530, 489.

³⁴⁾ Ebd.

Zweiter Abschnitt: Stationen im Denken des Zusammenhangs von Christentum und Politik

I.) Der Staat im Neuen Testament

Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. (Röm 13, 1)

Offb 13 dagegen tritt der Staat als das Tier aus dem Abgrund auf. Hier scheinen wir es zunächst mit unmittelbar Widersprüchlichem zu tun zu haben.

Das Evangelium weiß nichts von einer Konfusion zwischen Gottesreich und Staat, wie sie für das theokratische Ideal des Judentums charakteristisch ist. Im Gegenteil, es widersetzt sich dem theokratischen Ideal des Judentums mit der gleichen Schärfe, mit der es dem Totalitätsanspruch des römischen Staates gegenübertritt.³⁵⁾

Das ist sehr richtig und erhellend. Die Schwierigkeiten mit den unmittelbar widersprüchlich scheinenden Aussagen des Neuen Testaments über den Staat – vor allem eben Röm 13 und Offb 13 – lösen sich, wenn man Staat und sich verabsolutierenden Staat auseinander hält.

Die Schrift enthält die unbedingte Unterscheidung der Religion von allem Politischen und die unbedingte Vorordnung der Religion vor der Politik, man denke nur an das Gespräch Jesu mit Pilatus (Joh 18).

Mit dem Christentum wird grundsätzlich und endgültig dieser Unterschied von Religion und Politik sowie die Vorordnung der Religion vor der Politik bewusst. Dies bedeutet nicht das Ende des Politischen, sondern seine Rechtfertigung, die dem Politischen von ihm selbst her letztlich fehlen muss.

II.) Die christliche absolute Rechtfertigung der Notwendigkeit von Geschichte und Politik: AUGUSTINUS

Die Idee und Wirklichkeit dessen, was in Europa unter Freiheit verstanden wurde, was die ungeheure geschichtliche und geistige Dynamik dieses Kontinents ausmachte und wovon schließlich auch die Zukunft der westli-

³⁵⁾ OSCAR CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen ²1961, 5f.

chen sich weltweit erstreckenden Zivilisation abhängen wird, ist eine Frucht der von Augustin begründeten und entwickelten Zwei-Reiche-Lehre.³⁶⁾

Aus der Zwei-Reiche-Lehre ist für unseren Zusammenhang wichtig:

- a) Geschichte wird *grundsätzlich wichtig*. In der Menschwerdung wird Gott vollkommen geschichtlich. Erst indem Gott Mensch wird, wird die Geschichte rational. Und sie wird schlechthin entscheidend. Das spricht AUGUSTINUS grundsätzlich aus: Das Heil ist nun als innergeschichtliches wirklich. Damit gewinnt die Geschichte, damit gewinnt politisches Handeln insgesamt eine ganz neue Dignität. Geschichte wird jetzt ernst genommen, weil sie zwar unbedingt wichtig, aber gerade nicht – wie im sog. Historismus der Moderne – verabsolutiert wird. Nur vom Wissen um die Menschwerdung her ist Geschichte relevant; ansonsten bleibt sie doch immer nur Natur oder irrational, partiell Natur. Die gesamte Geschichte, alles profan politische Handeln ist religiös umfängen.
- b) Wenn Geschichte grundsätzlich wichtig wird, so impliziert dies, dass in ihr *Neues* geschieht, dass sie nichts Immergleiches ist. Ansonsten wäre alles, was wichtig ist, immer und immer zugänglich, und Geschichte damit akzidentell. AUGUSTINUS begründet, dass Geschichte ein Fortschreiten ist, sowie seine radikale Kritik an griechisch-heidnischem Geschichts- und Zeitdenken *christologisch*: Mit dem Auftreten Christi ist ein schlechthin *Neues*, Endgültiges in der Welt. Dieses ist Erfüllung der Verheißungen. Von der Menschwerdung aus ordnet sich somit die *Zeit* zurück. Und, indem in Christus enthalten ist, was sich, endzeitlich, noch ereignet, ebenso die *Zeit* nach vorn.³⁷⁾
- c) Das Thema der Weltgeschichte ist der Kampf zwischen *civitas Dei* und *civitas terrena*. Es ist der Kampf zwischen *humilitas* und *superbia*³⁸⁾, zwischen religiöser Selbsterkenntnis und Selbstverabsolutierung, zwischen denen, die nach Gott leben, und denen, die nach sich selbst leben. Das Thema dieses Kampfes vollzieht sich innerhalb der Kirche, innerhalb des Staates, im Durcheinander zwischen Kirche und Staat.³⁹⁾

³⁶⁾ GÜNTER ROHRMOSE, *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, Graz Wien Köln 1989, 144.

³⁷⁾ Siehe zu diesem und dem vorangehenden Absatz, auch für die Nachweise: Verf., „Geschichtsphilosophie und Christentum“.

³⁸⁾ „Denn Gott tritt den Stolzen entgegen, den Demütigen aber schenkt er seine Gnade.“ (1 Petr 5, 5) ist das Geschichtsgesetz. Siehe das Vorwort zum I. Buch von *De civitate Dei*

³⁹⁾ Siehe etwa *De civitate Dei*, I, 35..

Hier [in den 22 Büchern *De civitate Dei*] wurde im Rahmen eines christlichen Geschichtsbildes das Verhältnis von 'Weltstaat' und 'Gottesstaat' in bipolarer Spannung gesehen und damit zugleich der Grund zu jenem mittelalterlichen Weltbild gelegt, das die Christenheit auf der Zuordnung von 'Reich' (regnum) und 'Priestertum' (sacerdotium) gegründet sah.⁴⁰⁾

- d) Besonders wichtig ist die religiöse Selbsterkenntnis klarerweise beim Herrscher, beim Staatsmann.⁴¹⁾ AUGUSTINUS kennt natürlich christliche Herrscher, denen die Kirche 'zeitliche Geruhsamkeit' ('*temporalis tranquillitas*') verdankt, so dass sie ihre geistlichen Häuser erbauen kann.⁴²⁾

Also: Wir sehen bei AUGUSTINUS auf jeden Fall: Die Schrift ist in ganz kleinen Buchstaben geschrieben. Es zeigt sich so erst sukzessive, in geschichtlich wirklicher Explikation, was alles mit der Menschwerdung Gottes gerechtfertigt, erforderlich, sinnvoll, *womit* es ernst geworden ist.

III.) Weitere Ausführung: THOMAS VON AQUIN

In den Kapiteln 12-14 des ersten Buches von *De regimine principum* spricht THOMAS vom *König*.

Dessen muss sich also ein König bewusst werden: dass er das Amt auf sich genommen hat, seinem Königreiche das zu sein, was die Seele für den Leib und Gott für die Welt bedeutet. Wenn er dies mit Fleiß bedenkt, wird in ihm wohl der Eifer der Gerechtigkeit entbrennen, da er erwägt, dass er nur deshalb auf seinen Platz gestellt ist, um an Gottes Statt in seinem Reiche Urteil zu sprechen. Aber auch die sanfte Gesinnung der Milde und Güte wird er daraus schöpfen können, wenn er einmal die einzelnen, die unter seiner Herrschaft stehen, wie Glieder seines eigenen Körpers betrachtet.⁴³⁾

Hier wird auf den Staatsmann, auf die Politik insgesamt, von Gott, von religiösen Bestimmungen, von Attributen Gottes her geblickt. So ergibt sich, was an dieser Stelle natürlich nicht ausgebreitet werden kann, auf einfache Weise eine Entsprechung:

⁴⁰⁾ CARL ANDRESEN, „Einführung“, in: AURELIUS AUGUSTINUS, *Vom Gottesstaat*, übers. v. W. THIMME, eingel. u. komm. v. C. ANDRESEN, Bd. 1, V-XXXII, XXVII.

⁴¹⁾ Siehe bes. *De civitate Dei*, V, 24-26.

⁴²⁾ Siehe ANDRESEN, „Einführung“, XXV.

⁴³⁾ THOMAS VON AQUIN, *Über die Herrschaft der Fürsten (De regimine principum)*, übers. v. F. SCHREYVOGEL, Nachwort v. U. MATZ, Stuttgart 1971, 48f.

Man muss also erwägen, was Gott in der Welt wirkt. Daraus wird sich klar ergeben, was dem König zu tun bestimmt ist.⁴⁴⁾

Wir sehen hier bei THOMAS, die Wiederaufnahme des ARISTOTELES, die nicht mehr unmittelbar sein kann. Das heidnische Denken auch des Politischen wird im christlichen eingebaut, auf abgeleitete Weise gerechtfertigt.

Dritter Abschnitt: Begriffliche Durchführung: HEGEL

Wir haben gesehen: a) Mit dem Christentum wird grundsätzlich und endgültig der Unterschied von Religion und Politik und die Vorordnung der Religion vor der Politik bewusst. b) Dies aber bedeutet nicht das Ende des Politischen, sondern seine Rechtfertigung, die dem Politischen von ihm selbst her fehlen muss. c) Die Ebene des vorchristlichen Politikdenkens wird christlich aufgenommen und dabei verwandelt. So entstehen große, abgestufte Systeme. Die grundlegenden Momente im Verhältnis zwischen Christentum und Politik sollen noch einmal aufgenommen und von HEGEL her begrifflich durchleuchtet werden.⁴⁵⁾

I.) Logik

Wir stellen also noch einmal die grundsätzliche Frage: Wozu Politik überhaupt? Warum soll sich der Christ mit Politischem beschäftigen?

Hier ist entscheidend HEGELS Lehre von der Idee des Guten.⁴⁶⁾ Wie verhält sich subjektive Zwecktätigkeit (auch im Rahmen der Sittlichkeit) zur Theorie? Im Handeln treten wir immer in die Differenz, Endlichkeit, in den Dualismus:

Wo die Idee des Guten als eine Anweisung für zwecktätiges Handeln aufgefasst wird, ist sie unvermeidlich mit Subjektivität behaftet. Dann wird nämlich die Theorie als 'ein Reich des durchsichtigen Gedankens' der Realität als einem 'unaufgeschlossenen Reich der Finsternis' abstrakt entgegengesetzt.⁴⁷⁾ Abstrakt ist dieser Standpunkt des subjektiven Bewusstseins, weil er

⁴⁴⁾ A. a. O., 49.

⁴⁵⁾ „Hegel war kein Prämarxist, sondern Hegel war Christ. Eine Theologie, die häufig nicht mehr zu sagen weiß, was sie meint, wenn sie von Gott redet und ihn in eine Intersubjektivitätsstruktur uminterpretiert, sollte es unterlassen, ihn des Atheismus und der Hybris zu bezichtigen.“ (ROHRMOSER, *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, 140).

⁴⁶⁾ HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, 541-548.

⁴⁷⁾ Dieses sind Zitate aus HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, 544.

von dem Wissen absieht, das uns auf dieser Stufe des Handelns mit der Realität immer schon verbindet. Denn die Praxis, die hier nicht instrumentales Handeln und technische Verfügung über eine vergegenständlichte Natur, sondern Sittlichkeit im Sinne Hegels, also politisches Handeln und eingelebte Interaktion meint – diese Praxis bewegt sich immer schon innerhalb einer Wirklichkeit, in die sich die Vernunft eingebildet hat.⁴⁸⁾

Ohne subjektive Haltung des objektiven Begriffs keine Handlung. Dies ist nun zunächst auch von HABERMAS nicht falsch ausgedrückt bzw. dargestellt. Nur: Die subjektive Haltung des Begriffs ist nicht zufällig, nicht überflüssig, sie ist kein ideologisches Unterbieten eines bereits erreichten Niveaus.

Nochmals: Ohne subjektive Haltung des objektiven Begriffs keine Handlung. Daraus folgt aber nicht, dass Handlung nicht sein soll. Das ergibt sich erst dort, wo *das Einzelne* logisch und damit als notwendig erreicht ist: Das gelingt erstmals in HEGELS *Wissenschaft der Logik*.⁴⁹⁾ Das Kapitel ‘Die Idee des Guten’ beginnt so:

Indem der Begriff, welcher Gegenstand seiner selbst ist, an und für sich bestimmt ist, ist das Subjekt sich als *Einzelnes* bestimmt. Er hat als Subjektives wieder die Voraussetzung eines an sich seienden Andersseins; er ist der *Trieb*, sich zu realisieren, der *Zweck*, der sich *durch sich selbst* in der objektiven Welt Objektivität geben und sich ausführen will.⁵⁰⁾

Wir befinden uns hier im reichsten, konkretesten Bereich der Logik, dem der *Idee*, näher der fürsichseienden Idee. Hier ist logisch das *Ich*, das *Selbstbewusstsein* erreicht. Solange nun dies Ich ausschließlich theoretisch⁵¹⁾ ist, solange ist es allgemein und für sich allgemein. *An seinem Gegenstand als einzelner aber geht es als einzelnes in sich. Damit erst tritt ihm dieser gegenüber. So ist es notwendig subjektives und für sich subjektives, logisch erreichtes einzelnes Ich.* Das ist die logische Genesis auch der Praxis, somit auch des politischen Handelns.

⁴⁸⁾ JÜRGEN HABERMAS, „Nachwort“, in: HEGEL, *Politische Schriften*, Nachwort v. J. HABERMAS, Frankfurt/M. 1966, 343-370, 351.

⁴⁹⁾ Siehe das zentrale Kapitel ‘Das Einzelne’, in: HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, 296-301.

⁵⁰⁾ HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, 541f.

⁵¹⁾ Ich spreche hier abgekürzt; die Wirklichkeit dieses theoretischen Ichs, wie sie in der ‘Idee des Wahren’ (siehe HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, 498-541) Thema ist, ist noch nicht die Theoria im Sinne des absoluten Wissen (siehe a. a. O., 548-573).

Der Einzelne aber – auch hier ist der Vergleich mit PLATON schlagend – ist erst da absolut gerechtfertigt, erst da von absolutem Wert, *wo Gott ein dieser Mensch da in aller Unmittelbarkeit wird*. Damit ist *von der Logik her* die Vermittlung zwischen Christentum und Politik hergestellt.

Nicht mehr ausgeführt werden kann hier, was im folgenden Verlauf den Hauptteil des Kapitels ‘Die Idee des Guten’ bildet, nämlich, wie sich das sich subjektiv und als subjektiv fassende Einzelne realisiert, indem *das Einzelne seine abstrakt subjektive Haltung verliert, ohne dabei selbst verloren zu gehen*.⁵²⁾

II.) Politische Texte

Wir sahen den Zusammenhang zwischen dem Christentum und dem Einzelnen *und damit* den Zusammenhang zwischen dem Christentum und der Notwendigkeit und Rechtfertigung politischen Handelns von der absoluten Einsicht in die Bestimmungen des Religiösen her. Wir wenden uns nun ein wenig, z. T. illustrierend, den unmittelbar politischen Texten HEGELS zu, also den „Anmerkungen zu den *Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern* von J. J. CART“, der Flugschrift „Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen [Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung]“, dem Textkonvolut der „Verfassung Deutschlands“, der „Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816“, und der Schrift „Über die englische Reformbill“.

[HEGELS Lehre vom objektiven Geist hat sich von ihr selbst her, so HABERMAS ganz richtig,] am Anspruch einer Theorie des gegenwärtigen Zeitalters zu bewähren: eben daran, die zeitgenössische Situation welthistorisch zu begreifen. Ein solcher Begriff muss die weltgeschichtlichen Veränderungen einer fortschreitenden Gegenwart aushalten.⁵³⁾

Wir sahen, dass die Ethik nicht gegen die Geschichtsphilosophie festhaltbar ist.⁵⁴⁾

⁵²⁾ Religiös ist dies nur christliche Lehre von der individuellen Unsterblichkeit.

⁵³⁾ HABERMAS, „Nachwort“, in: HEGEL, *Politische Schriften*, 344.

⁵⁴⁾ In „Zum weltgeschichtlichen Verhältnis zwischen Europa und Amerika“ wurde der Versuch einer Theorie, wie sie HABERMAS hier anspricht, geliefert.

In der ersten Veröffentlichung HEGELS, den „Anmerkungen zu den *Vertraulichen Briefen ...*“⁵⁵⁾, erschienen 1798, geht es um die Berner Aristokratie und ihre Herrschaft über das Waadtland. Das ist sehr traditionell gedacht. Eine entartete Aristokratie geht zu recht unter.

Die nur indirekt, partiell und in unterschiedlicher Weise⁵⁶⁾ erhaltene Flugschrift „Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen“⁵⁷⁾ von 1798 verfasst, beschäftigt sich mit dem politischen Zustand Württembergs.

Gerechtigkeit ist in dieser Beurteilung der einzige Maßstab; der Mut, Gerechtigkeit zu üben, die einzige Macht, die das Wankende mit Ehre und Ruhe vollends wegschaffen und einen gesicherten Zustand hervorbringen kann.⁵⁸⁾

In dieser Gerechtigkeit nun ist die Forderung allgemeiner Volkswahlen enthalten; nur:

Solange alles übrige in dem alten Zustande bleibt, solange das Volk seine Rechte nicht kennt, solange kein Gemeingeist vorhanden ist, ... würden Volkswahlen nur dazu dienen, den völligen Umsturz unserer Verfassung herbeizuführen.⁵⁹⁾

HAYM kommentiert HEGELS politische Studien der Frankfurter Zeit folgendermaßen:

Hier wie dort⁶⁰⁾ sind es rationalistisch-kritische Motive, von denen ausgegangen wird, hier wie dort verwickeln sich dieselben im weiteren Verfolge ins Tatsächliche und Historische, um sich zuletzt an diesem zu stauen und umzubiegen. Es ist das Pathos des Zeitalters der Revolution, und es ist der politische Rationalismus des *contrat social*, der unserem Schriftsteller den Anstoß zu seinen kritischen Auseinandersetzungen gibt. ... Allein unversehens zerrinnen ihm die Begriffe von allgemeinen Menschenrechten, von Fortschritt und Vernunftrecht, die Anschauung, mit einem Worte, von dem, was sein *soll*, in die Anschauung von dem, was *ist*. Die Sache selbst ver-

⁵⁵⁾ Abgedruckt in: *Werke*, Bd. 1, 255-267.

⁵⁶⁾ Siehe dazu die Anmerkungen der Redaktion zu HEGEL, *Werke*, Bd. 1, 268 u. 623 u. 629f.

⁵⁷⁾ Abgedruckt in: HEGEL, *Werke*, Bd. 1, 268-273.

⁵⁸⁾ HEGEL, „Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen“, in: *Werke*, Bd. 1, 269.

⁵⁹⁾ A. a. O., 273.

⁶⁰⁾ In den politischen wie in den theologischen Jugendschriften, vornehmlich hier in der Flugschrift über die Verhältnisse Württembergs wie in den Texten über die Positivität der Christlichen Religion.

wickelt ihn in die positivsten und detailliertesten Auseinandersetzungen über den Inhalt und die Konsequenzen der alten zwischen Herrschaft und Landschaft geschlossenen Rezesse.⁶¹⁾

Das ist gut gesehen. Natürlich ist das in der Württemberg-Schrift noch auf schlichte Weise da; aber *die Notwendigkeit des Hinausgehens über die moralische Stufe in Politik und Denken der Politik ergibt sich* bereits hier wie dreißig Jahre später in der Reformbill-Schrift *aus der 'Sache selbst'*. Ein frühes Beispiel für ein entscheidendes Moment im Denken der Politik, nämlich das Hinausgehen über die aufklärerische Auffassung von Politik.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Schrift über „Die Verfassung Deutschlands“⁶²⁾, 1799-1802 geschrieben, ein riesiger, politisch-historisch-rechtsphilosophischer Entwurf. Hier sind Entwicklungen zwischen den ersten Entwürfen und der neuen Reinschrift von 1802 da. Die ersten Versuche sind 'kritischer', die letzten Texte mehr davon bestimmt, *rein be-greifen zu wollen, was ist*.

'Deutschland ist kein Staat mehr'⁶³⁾ ist eine der Kernaussagen der Verfassungsschrift. Es wird ausführlich beschrieben, dass es sich um einen 'Gedankenstaat'⁶⁴⁾ handelt, *wegen des Auseinandertretens von Allgemeinem und Besonderem*. Seine Wiederherstellung müsste hier im Praktischen gewaltsam sein:

Der Begriff und Einsicht führt etwas so Misstrauisches gegen sich mit, dass er durch die Gewalt gerechtfertigt werden muss, dann unterwirft sich ihm der Mensch.⁶⁵⁾

Das wird wohl von dem Maß des Widerspruchs abhängen, in den die Menschen mit den großen geschichtlichen Einheiten ihrer Zeit getreten sind.

Der immer sich vergrößernde Widerspruch zwischen dem Unbekannten, das die Menschen bewußtlos suchen, und dem Leben, das ihnen angeboten und erlaubt wird und das sie zu dem ihrigen machten, die Sehnsucht derer

⁶¹⁾ RUDOLF HAYM, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857, Nachdruck Hildesheim 1962, 66f.

⁶²⁾ Abgedruckt in: HEGEL, *Werke*, Bd. 1, 451-610.

⁶³⁾ So festgestellt etwa a. a. O., 452, 461.

⁶⁴⁾ Siehe etwa a. a. O., 507.

⁶⁵⁾ HEGEL, „Die Verfassung Deutschlands“, in: *Werke*, Bd. 1, 581.

nach Leben, welche die Natur zur Idee in sich hervorgearbeitet haben, enthalten das Streben gegenseitiger Annäherung. Das Bedürfnis jener, ein Bewußtsein über das, was sie gefangenhält, und das Unbekannte, das sie verlangen, zu bekommen, trifft mit dem Bedürfnis dieser, ins Leben aus ihrer Idee überzugehen, zusammen.⁶⁶⁾

Hier vergrößert sich der Widerspruch zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, zwischen Leben und Idee immer mehr. Sie verhalten sich über weite Strecken als Besondere gegeneinander: hier das bestimmte, endliche, reale Leben, dort die die vage 'Idee' eines anderen, wahren Lebens. Auch dort, wo die 'Natur', die vage 'Idee' durchleuchtet und bestimmte Gedanken der Notwendigkeit geschichtlicher Veränderungen erreicht sind, bleiben zunächst zwei Seiten, die sich als Besondere gegeneinander verhalten; das drückt sich im Gefühl der 'Sehnsucht' aus, in Bewusstheits- und Lebensbedürfnis. KIMMERLE interpretiert:

Diese [VON HEGEL in diesem frühen Text gesuchte und angesprochene] Konzeption der Macht (Allgemeinheit) ohne Gewalt (äußerlich auferlegte Besonderungen) bildet den Kern dieser dialektischen politischen Philosophie.⁶⁷⁾

Es ist die Auffassung von Macht als konkreter Allgemeinheit, als der allgemeinen Interessen, die wirklich sind und wirken, in denen und von denen her der Einzelne handelt, *weil er sich in ihnen wiederfindet*, weil er nach den machthabenden Gedanken sein Leben führen möchte, *was ihm erst im Angesichte seines konkreten Allgemeinen bewusst wird*.⁶⁸⁾

Was löst, wie partiell auch immer, den Widerspruch zwischen Idee und Leben? Gemeinschaften, deren Inhalte und Gestalten dem Maß der Freiheit *entsprechen*, das die Menschen als das ihre erkannt haben., In der Verfassungsschrift ist die Nichtentsprechung in Bezug auf das Deutschland um 1800 ausgesagt:

In der viel späteren „Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816“⁶⁹⁾,

⁶⁶⁾ A. a. O., 457.

⁶⁷⁾ HEINZ KIMMERLE, „Anfänge der Dialektik“, in: CHR. JAMME / H. SCHNEIDER (Hrsg.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt/M. 1990, 267-288, 280.

⁶⁸⁾ Zu diesen Bemerkungen zur Verfassungsschrift siehe auch Verf., „Entpolitisierung, Institutionenverfall“.

⁶⁹⁾ Abgedruckt in: HEGEL, *Werke*, Bd. 4, 462-597.

erschienen 1817, geht es um Verfassungsfragen, um das Verhältnis zwischen König und Landständen sowie zwischen traditionalistischen und rein rationalen Argumenten.⁷⁰⁾ HEGEL betont hier das interessante Erbe der französischen Revolution, die Durchsetzung des abstrakten Rechts. Das ist in Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen Religion und Politik wichtig; *christlich lässt sich – im Gegensatz zu abstrakt theokratischen Systemen*⁷¹⁾ – *das Abstrakte abstrakt fassen.*

Das ist das Eine. Das Andere ist:

Er wünschte daher wieder ein *corporatives* Leben der Gemeinden und Städte, um den in den oberen Sphären bereits ausgebildeten *Staatssinn* auch in den unteren zu erwecken.⁷²⁾

Das atomistische und daher anarchische Prinzip des undifferenzierten Wählens wird als Resultat einer Ebenenverwechslung erkannt. Die Durchsetzung des abstrakten Rechts schlägt in seine staatsvernichtende Verabsolutierung um; die geschichtliche Wirklichkeit, die jeder Staat immer ist, wird dabei negiert, was christlich unmöglich ist wegen der absoluten Rechtfertigung der Geschichte, wie wir gesehen haben.

Schließlich schreibt HEGEL 1831 einen Text „Über die englische Reformbill“⁷³⁾, eine Gesetzesvorlage für eine Wahlreform, die man so auffassen konnte, als würden sich aus ihr revolutionär-demokratische Folgen ableiten lassen.

Von den Späteren ist Hegels Abhandlung überwiegend kritisch beurteilt worden.⁷⁴⁾

Vielleicht ist sie nur nicht verstanden worden. ROSENKRANZ meint, „krankhafte Verstimmung“⁷⁵⁾ sehen zu können, obwohl er natürlich die Gediegenheit des Textes anerkennt. HAYM spricht von „vorurteilsvolle[r] Beschränktheit.“⁷⁶⁾

⁷⁰⁾ Zum Gesamtverlauf der Ereignisse, die den historischen Hintergrund dieser Schrift bilden, siehe HAYM, *Hegel und seine Zeit*, 348ff.

⁷¹⁾ Siehe oben das diesbezüglich aus CULLMANN Zitierte.

⁷²⁾ KARL ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, reprografischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1844, Darmstadt 1988, 312.

⁷³⁾ Abgedruckt in: HEGEL, *Werke*, Bd. 11, 83-128.

⁷⁴⁾ WALTER JAESCHKE, „Einleitung des Herausgebers“, in: HEGEL, *Berliner Schriften (1818-1831)*, voran gehen *Heidelberger Schriften (1816-1818)*, hrsg. v. W. JAESCHKE, Hamburg 1997, LXXV.

⁷⁵⁾ *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, 419.

⁷⁶⁾ HAYM, *Hegel und seine Zeit*, 457.

HABERMAS erzählt fälschlicherweise von einem „Pamphlet gegen die englische Reformbill.“⁷⁷⁾ Zutreffend ist vielmehr, wie JAESCHKE mit ROSENZWEIG festhält⁷⁸⁾, dass sich HEGEL nicht eindeutig ausspricht.⁷⁹⁾ Kein Wunder. Im Gegensatz zu den Moralitätsfreunden hat HEGEL hier *die Gefahr gesehen, dass die Grundsätze des abstrakten Rechts auf den gesamten Bereich der Politik ausgedehnt werden, womit sich politisches Handeln auflöst*. Freilich lässt sich einräumen, dass die geschichtliche, Freiheitsformen erkennende Sicht hier bei HEGEL so stark wird, dass der subjektiven Haltung des Begriffs beinahe gar nichts mehr bleibt.

III.) Rechtsphilosophie

Politik impliziert Kritik. Und zwar nicht nur in dem Sinne des Unterscheidens, sondern auch im polemischen Sinn. Die Frage ist nur, vor allem nach dem, was wir von der *Wissenschaft der Logik* her ausführten, *wogegen* sich diese Kritik richten kann. Hier ist die ‘Vorrede’ zur *Rechtsphilosophie* sehr prägnant: Wogegen sich, im Rahmen der Themen des objektiven Geistes, philosophische Kritik zu wenden hat, das ist nicht die Wirklichkeit, sondern das sind die Abstraktionen, die sich zwischen die objektiv wirkliche Vernunft und unsere subjektive Vernünftigkeit schieben bzw. immer schon geschoben haben.

Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden lässt, ist die Fessel irgendeines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist.⁸⁰⁾

Die fesselnden Abstrakta verändern sich natürlich; auch wird Abstraktes konkret und Konkretes abstrakt, und zwar auf der subjektiven wie auf der objektiven Seite. Es gibt allerdings mit der Zeit doch auch einiges, woran philosophisch Kritik nicht mehr möglich ist:

Philosophie kann an Fries und Burschenschaften Kritik üben, nicht an den Institutionen des Staates.⁸¹⁾

⁷⁷⁾ HABERMAS, „Nachwort“, in: HEGEL, *Politische Schriften*, 350.

⁷⁸⁾ JAESCHKE, „Einleitung des Herausgebers“, in: HEGEL, *Berliner Schriften*, LXXV.

⁷⁹⁾ Dies ist übrigens auch bei ROSENKRANZ festgestellt; siehe *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, 418.

⁸⁰⁾ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, Bd. 7, 26.

⁸¹⁾ HABERMAS, „Nachwort“, in: HEGEL, *Politische Schriften*, 353.

Was sind nun die Abstraktionen, die philosophisch zu kritisieren sind? Sie sind *einseitige Auffassungen bereits daseiender Wirklichkeit der Freiheit*. Diese können überflüssig, aber auch notwendig sein, der praktisch immer erforderlichen subjektiven Haltung des objektiven Begriffs wegen.

Nun scheint die *Rechtsphilosophie* HEGELS kein sehr kritisches Buch zu sein. Sie hat aber eben die bereits daseiende Wirklichkeit der Freiheit darzustellen. Sie ist *theoretisches* Tun, aufgehobenes Tun. Das ist in unserer und jeder Zeit schon viel. OTTMANN sagt dazu:

Hegel lässt die Welt der Staaten, wie sie ist.⁸²⁾

Für Hegel ist der Universalismus der modernen Welt ein Kind der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist die bürgerliche Gesellschaft, die ökonomisch zur Weltgesellschaft wird, und die mit den Menschen- und Bürgerrechten auch der Ort des Universalismus des modernen Rechtes ist. Dieser Universalismus ist für Hegel jedoch nur in einem eingeschränkten Sinne politisch. Gegründet auf den Egoismus und den Privatismus des bourgeois ist die bürgerliche Gesellschaft nur beschränkt politikfähig. Sie legt über die Vielfalt der egoistischen Interessen den Mantel eines nur formell allgemeinen Rechts. Für Hegel bedarf diese Gesellschaft selbst der immanenten Versittlichung, durch Korporationen, Bildung u.ä. Und sie bedarf vor allem der eigentlich politischen konkreten Allgemeinheit des Staates, der die Gesellschaft erst trägt.⁸³⁾

Globalisierung also bedeutet Einschränkung der politischen Wirklichkeit, damit der Freiheit; sie ist *immanent sittlichkeitswidrig*. Das erklärt vielerlei Erscheinungen.

Dagegen setzt HEGEL die – im emphatischen Sinne – Wirklichkeit der Geschichte und damit des Politischen. Auch die letzten Paragraphen der *Rechtsphilosophie* sprechen über die Freiheit: die Paragraphen 358-360 handeln vom 'Germanischen Reich', dem vierten „welthistorischen“⁸⁴⁾ Reich. Ihr Inhalt ist ganz erstaunlich und für unser Thema zentral: § 358 handelt von der Menschwerdung, § 359 von dem Streit zwischen diesseiti-

⁸²⁾ HENNING OTTMANN, „Die Weltgeschichte (§§ 341-360)“, in: L. SIEP (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1997, 267-286, 267.

⁸³⁾ OTTMANN, „Die Weltgeschichte“, 274.

⁸⁴⁾ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 354, in: *Werke*, Bd. 7, 509.

gem und jenseitigem Reich, § 360 von gewissen Möglichkeiten der Einbildung des christlichen Wissens in die staatliche Wirklichkeit, die über die mittelalterliche Wirklichkeit hinausgehen.⁸⁵⁾

Man muss sehen, dass diese drei – und viele weitere – Formen der Freiheit *bleiben*. Es bleiben ja schon die abstraktesten Kategorien der Freiheit, Eigentum, Vertrag; wie sollten dann so reiche Erfahrungen nicht bleiben? Es ist lächerlich, ja indiskutabel, zu meinen, die zweite Form könne irgendwann ihre Zeit gehabt haben. Es hätte dann die Zeit selbst ihre Zeit gehabt. Soll hingegen diese Form *vorher* ihre Zeit gehabt haben, so wären wir wieder bei der jüdischen Theokratie – sie kann auch calvinistische, methodistische, islamische sein – und beim römischen Imperium.⁸⁶⁾

Einige Folgerungen

I.) Herrschaft, Macht und Gewalt

Religiöse Wirklichkeit, so sagten wir (Einleitung und Abschnitt II), ist sittlichem Sein und politischem Handeln vorausgesetzt. Vom Verhältnis zwischen Gott und den Menschen her ist das Verhältnis unter den Menschen zu fassen. Dies gilt nicht nur irgendwie überhaupt, sondern im Bestimmten. Alle sittlichen Formen sind nur von sich als religiösen Formen her. So die Herrschaft. Eine nicht von Gott eingesetzte gibt es nicht.⁸⁷⁾ Der Sache nach ist Gott der Herr. Sofern ein Mensch als Herr zu bezeichnen ist, dann soweit, soweit er von Gott eingesetzt ist. Denn er wollte „auch in der bürgerlichen Gesellschaft eine Regierungsgewalt, deren Träger in gewissem Sinn ein Abbild sein sollten der Oberherrschaft Gottes über das menschliche Geschlecht und von Seiner göttlichen Vorsehung.“⁸⁸⁾ Wir sagten oben (Ende Abschnitt I): *Christlich* gilt: nicht nur politisches Handeln ist gegen religiöse Wirklichkeit nicht fixierbar, sondern auch religiöse Wirklichkeit nicht gegen politisches Handeln.

⁸⁵⁾ Siehe HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 358-350, in: *Werke*, Bd. 7, 511f.

⁸⁶⁾ Siehe Verf., „Zum weltgeschichtlichen Verhältnis zwischen Europa und Amerika“.

⁸⁷⁾ Siehe Röm 13, 1.

⁸⁸⁾ LEO XIII., *Immortale Dei*, in Thomistisch-Aristotelischer Ausdrucks- und Gedankenweise.

Nur dort, wo Herrschaft so verstanden wird, kann der Regierende anders als dem Namen nach regieren, nur so ist „eine freudige und menschenwürdige Ehrerbietung von der Seite der Bürger“⁸⁹⁾ möglich.

Noch eine kleine Ergänzung zum philosophischen Begriff von *Macht und Gewalt*⁹⁰⁾: Herrschaft war schon von der Macht her gesehen. Wir haben, von einer frühen HEGEL-Stelle ausgehend, bereits von der Macht als konkreter Allgemeinheit gesprochen. *Mächtig ist demgemäß der Staat, der so weitgehend wie möglich der Freiheitsstufe der Menschen seiner Zeit entspricht.*

[Mächtig sind die Menschen – und es ist sinnvoll, hier an die Hegelsche Bestimmung der ‘welthistorischen Individuen’⁹¹⁾ zu erinnern] die die Einsicht hatten von dem, was not und was *an der Zeit ist*. Das ist eben die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt. ... Ihre Sache war, dies Allgemeine, die notwendige, nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen. ... Denn der weiterschrittene Geist ist die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose Innerlichkeit, welche ihnen die großen Männer zum Bewußtsein bringen.⁹²⁾

Mächtig sind also diejenigen, die aussprechen, die wissen, was die anderen nur sind, was diese bewusstlos suchen, worin sie sich dann auch finden. *Gewalt dagegen kommt denjenigen zu, die als Besondere gegen Besondere stehen.* In diesen Bereich begibt sich der mächtig Handelnde (Staat, Mensch) *im Praktischen immer*, das Moment der Gewalt kann also der Macht praktisch nicht fehlen.

Gewalt ist somit nichts Überflüssiges, aber Einseitiges. Einseitigkeiten sind notwendig. Mitunter sind sie sehr notwendig.⁹³⁾ Man muss aber sehen: Gewalt ist von Macht abhängig. Denn: Wo keine konkrete Allgemeinheit, da gibt es nur abstrakte Besonderheiten, keine Staaten, letztlich keine geschichtlich-politisch Handelnden. Macht⁹⁴⁾ ist rein politisch gar nicht mög-

⁸⁹⁾ LEO XIII., *Immortale Dei*; vgl. *Libertas praestantissimum*.

⁹⁰⁾ Wir bleiben hier allerdings im Bereich des Praktischen; zur weitergehenden Einsicht in den Begriff von Macht und Gewalt wäre ein Eingehen vor allem auf das Kapitel ‘Das absolute Verhältnis’ in HEGELS *Wissenschaft der Logik* erforderlich: *Werke*, Bd. 6, 217-240.

⁹¹⁾ Siehe dazu Verf., „Kampf der Kulturen? Geschichtsphilosophie und Christentum“.

⁹²⁾ G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 46

⁹³⁾ Auch dazu haben wir bereits in FN 65 ein Zitat aus HEGELS „Verfassung Deutschlands“ angeführt.

⁹⁴⁾ Siehe den Abschnitt dieser Folgerung, der der Ergänzung zum philosophischen Begriff von Macht und Gewalt vorangeht.

lich, weil sie präpolitische Inhalte enthält. Soll nun der Einzelne nicht gewaltsam behandelt werden, so sind dafür – letztlich, wenn man konsequent bleibt – christliche Inhalte vorausgesetzt.

II.) Äußere Souveränität

Äußere Souveränität scheint obsolet zu sein. Heute ist alles ‘vernetzt’, ‘komplex’ usw. Was soll da noch die Freiheit?⁹⁵⁾

Entscheidend ist: Die „substantielle Individualität“⁹⁶⁾, die Freiheit eines Staates nicht irgendwie überhaupt, sondern „in *seiner bestimmten Besonderheit*“⁹⁷⁾ ist von ihm als Staat nicht ablösbar. Gegen Bündnisse zwischen Staaten ist natürlich nichts zu sagen, allerdings nur solange, als die Verbündeten noch souveräne Staaten bleiben.

Der Verlust äußerer Souveränität (d.h. in letzter Konsequenz, also allgemein gedacht, der sog. Weltstaat) ist deswegen unerfreulich, weil der Weltstaat seine (eine) *bestimmte* – und jede praktisch wirkliche ist bestimmte – Interpretation von Freiheit als die allgemeine Interpretation von Freiheit realisierte. Damit ginge der Mensch aus seiner Allgemeinheit heraus, fixierte sich, stellte sich fest. Dies aber ist verwirklichte Unfreiheit, das Ende der Geschichte, das Ende der Freiheit. Darüber kommen wir nur christlich hinaus; denn allein christlich wissen wir, um *absolute Notwendigkeit wie Nicht-Absolutheit der Geschichte*.

III.) Pluralität von Staaten, Krieg und Friedensordnung

Aus Folgerung II, der äußeren Souveränität, folgt die Notwendigkeit der Pluralität von Staaten. Der Staat ist immer bestimmte Freiheitsform. Wäre eine bestimmte Freiheitsform die einzige, so wäre diese bestimmte unmittelbar die allgemeine Freiheitsform, der Staat somit verabsolutiert.⁹⁸⁾

Mit der Notwendigkeit der Pluralität von Staaten aber sind wir bei der Notwendigkeit des Krieges. Die Staaten im Plural stehen nebeneinander.

⁹⁵⁾ Geht der Staat in der Weltgesellschaft auf, so der Mensch in der Menschheit qua Masse. Ohne bestimmte praktisch-institutionelle Interpretation geht es nicht, hält sich das Individuum nicht.

⁹⁶⁾ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 324, in: *Werke*, Bd. 7, 491.

⁹⁷⁾ A. a. O., § 337; 501.

⁹⁸⁾ Das kann man in Zusammenhang mit dem *imperialen Rom* gut studieren. Siehe das oben zum Staat im Neuen Testament Gesagte und vor allem die hierhergehörigen Ausführungen in Verf., „Geschichtsphilosophie und Christentum“ und „Zum weltgeschichtlichen Verhältnis zwischen Europa und Amerika“.

Das Nebeneinander der Staaten wird zum Gegeneinander, da die eine Form der Freiheit der anderen widerspricht, jede aber für sich absolut ist. In dieser Auseinandersetzung der wirklichen Freiheiten bildet sich Geschichte.

Der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten.⁹⁹⁾

Individualität ist nicht alles. Aber: Ohne Individualität keine Freiheit. Und hier vor allem: Ohne staatliche Individualität keine Freiheit. Daraus muss nicht notwendig der Kampf aller Staaten gegen alle resultieren, Friede ist durchaus möglich. Der Friede ist dort, wo Staaten einander gegenseitig anerkennen und weiter kein Anlass besteht, das Wohl eines Staates als „wirklich gekränkt oder bedroht“¹⁰⁰⁾ anzusehen.

Friedensordnung beruht auf der *gegenseitigen Anerkennung von Staaten*. Denn Anerkennung impliziert, dass Staaten Selbständige, Souveräne sind. Das impliziert, dass sich ein Staat nicht in die inneren Angelegenheiten eines anderen einmischen soll, und, „daß im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt ist.“¹⁰¹⁾

Der Zusammenhang zwischen Christentum und Politik in Bezug auf die Pluralität der Staaten ist am Ende der Folgerung II und in Folgerung IV und VI gegeben.

IV.) Einheit zwischen Staaten, Staatenfamilie und Staatenbund

Aus der Individualität der Staaten ergibt sich, was HEGEL SO ZU KANT¹⁰²⁾ sagt:

Die *Kantische* Vorstellung eines *ewigen Friedens* durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete und als eine von jedem einzelnen anerkannte Macht jede Mißhelligkeit beilegte und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte, setzt die *Einstimmung* der Staaten voraus, welche auf moralischen, religiösen oder welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt immer auf besonderen souveränen Willen beruhte und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe.¹⁰³⁾

⁹⁹⁾ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 324, Zusatz, in: *Werke*, Bd. 7, 494.

¹⁰⁰⁾ A. a. O., § 337; 501.

¹⁰¹⁾ A. a. O., § 338; 502.

¹⁰²⁾ Zur Kantischen Geschichts- und Politikauffassung siehe Verf., „Geschichtsphilosophie und Christentum“.

¹⁰³⁾ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 333, Anm., in: *Werke*, Bd. 7, 500.

Es kann also nicht sinnvoll sein, die Staaten privatrechtlich und moralisch haben zu wollen¹⁰⁴⁾, letztlich den bestimmten Willen zu eliminieren. *Vielmehr liegt das Interesse darin, dass sich die Staatlichkeit selbst weiterentwickelt*, womit sich auch die Verhältnisse zwischen den Staaten verändern.

Die europäischen Nationen bilden eine Familie nach dem allgemeinen Prinzip der Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung, und so modifiziert sich hiernach das völkerrechtliche Betragen in einem Zustande, wo sonst das gegenseitige Zufügen von Übeln das Herrschende ist.¹⁰⁵⁾

Da wird nicht ein Weltribunal installiert, sondern die Staaten, die durch etliche Entwicklungsstufen gegangen sind, sagen: Christliches Fundament des Staates, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, bestimmte weitere institutionelle Ausformungen im Familien- und Bildungsbereich sind unserer Ansicht nach für einen Staat unverzichtbar. Zu einem Staat gehört auch die Anerkennung anderer Staaten als Staaten. Diesen Bestimmungen gemäß wollen wir verfahren, weil wir so unsere Freiheit entwickelt haben. Anderes können wir nicht brauchen.

Entscheidend in der Entwicklung von Staaten ist natürlich, ob sie sich als christlich zu fassen vermögen, ob sie es bis dahin gebracht haben, christliche Bestimmungen in die sittliche Praxis einzubilden.¹⁰⁶⁾

V.) Religion und Staat, Kirche und Staat

Das Denken der Formen des Gemeinschaftslebens, das Fassen ihrer Voraussetzungen, kommt zu diesen Formen nicht *hinzu*, sondern ist deren Voraussetzung wie Wahrheit. Freilich *ist* die staatliche Ordnung von Gott eingesetzt. Aber das muss sie auch *wissen*. Wenn sie es vergisst, verabsolutiert sie sich, wird sie zur Willkür. Religion und Staat können nicht indifferent gegeneinander sein. Wo sich der Staat nicht von der Religion her versteht, da ist er nicht Staat.¹⁰⁷⁾

¹⁰⁴⁾ Siehe a. a. O., § 330, Zusatz; 498.

¹⁰⁵⁾ A. a. O., § 339, Zusatz; 502f.

¹⁰⁶⁾ Siehe dazu weiter Folgerung VI.

¹⁰⁷⁾ Er tut dies somit immer. Freilich gibt es riesige Niveauunterschiede: Hier haben wir die Einsicht in christliches Wissen als Voraussetzung von Rechtsstaatlichkeit, dort das Hervorbringen von Ideologien, die zusammenhalten sollen, das Gequatsche von Toleranz, also als affirmativ gefasster Beliebigkeit usw., womit man sich vorderhand über Wasser halten zu können glaubt.

Da der Staat religiöse Voraussetzungen hat und dies in seinem Begriff impliziert ist, so muss es auch *wirklich* sein. Der Staat darf sich also nicht von öffentlicher, von ausgesprochener Verehrung Gottes dispensieren; er darf nicht über Gottes Herrschaft schweigen, „so, als ob Gott nicht existieren würde.“¹⁰⁸⁾ Der Staat, dem die „öffentliche Übung der Gottesverehrung (*religio publica*)“¹⁰⁹⁾ fehlt, dem etwa der Gottesbezug – und zwar der bestimmte, heute nur mehr als christlich mögliche – in der Verfassung fehlt, fasst sich atheistisch. Einen atheistischen Staat aber gibt es nicht, er streicht sich selbst durch.¹¹⁰⁾

VI.) Christliche und nichtchristliche Staaten, Anerkennungsfragen

Institutionen, die nicht fundamental hinter das geschichtlich Erreichte zurückfallen sollen, sind nur von christlichem Wissen her möglich. Wird nicht von der Wirklichkeit und dem Wissen der Menschwerdung Gottes ausgegangen, so ist *der Einzelne* letztlich unbedeutend, jedenfalls nicht von absolutem Wert. Wird nicht von der Wirklichkeit und dem Wissen des Gottmenschen und weiter Gottes als des Dreieinigen ausgegangen, so ist *die in sich unterschiedene Einheit von Personen*, wie sie insgesamt für die Wirklichkeit von Institutionen, vor allem für Rechtsstaatlichkeit erforderlich ist, nicht denkbar, letztlich unmöglich.

Man kann also nicht einfach sagen, ein nichtchristlicher Staat könne in derselben Weise wie ein christlicher anerkannt werden.

Bei einem nomadischen Volke z.B., überhaupt bei einem solchen, das auf einer niederen Stufe der Kultur steht, tritt sogar die Frage ein, inwiefern es als ein Staat betrachtet werden könne. Der religiöse Gesichtspunkt (ehemals bei dem jüdischen Volke, den mohammedanischen Völkern) kann noch eine höhere Entgegensetzung enthalten, welche die allgemeine Identität, die zur Anerkennung gehört, nicht zulässt.¹¹¹⁾

Man wird nur sagen können: Auch diese Völker bauen das, was christliche Fundierung des Staates ist in ihrer Gemeinschaft auf und stellen es, inkon-

¹⁰⁸⁾ LEO XIII., *Immortale Dei*.

¹⁰⁹⁾ Ebd.

¹¹⁰⁾ Es gibt also keinen Staat, der sich von öffentlicher Verehrung Gottes dispensiert; jeder Staat stellt immer dar, was er ist.

¹¹¹⁾ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 331, Anmerkung, in: *Werke*, Bd. 7, 499..

sequent freilich, dar. Daher muss man vom christlich fundierten konkreten Staatsbegriff her sagen, dass diese Völker sich erst auf dem Weg zu diesem [christlichen] Staatsbegriff befinden.

VII.) Der philosophische Begriff der internationalen Politik (der Sicherheitspolitik): Inhalt, Zweck, Praxis

Die internationale Politik bestimmt das Verhältnis der Staaten und das Verhältnis der Formen von Staatlichkeit zueinander. Ihr *Inhalt* ist somit der Inhalt der Geschichte, gegenwarts- und zukunftsbezogen. Geschichte und Politik haben, wie wir sahen, ihre Voraussetzungen; die dürfen nicht unbeachtet bleiben.

Internationale Politik braucht nicht internationalistisch zu sein. Der *Zweck* auch internationaler Politik ist immer ein bestimmter Staat, eine bestimmte Form von Staatlichkeit. Nichtstaatliche *Praxis* internationaler Politik wird es nicht geben. In dieser Praxis geht es darum, die unterschiedlichen Niveaus und Auffassungsformen von Staatlichkeit und Freiheit samt ihren präpolitischen, ihren religiösen Inhalten und Voraussetzungen vom Blickpunkt eines bestimmten Staates, bestimmter Staatlichkeit, von bestimmten Freiheitsinteressen her zu betrachten, zu steuern, zu beeinflussen.

Seit März 1996 ist **Dr. Michael WLADIKA**, geb. 1967, wissenschaftlicher Assistent am Wissenschaftlich-Theologischen Seminar (Abteilung Philosophie) an der Universität Heidelberg. Gastprofessor an der Universität Wien. Habilitation 2004. Wichtige Publikationen: Diplomarbeit: „Hegels Entwicklung bis zu den ersten Jenaer Druckschriften“, Dissertation: „Selbstgewissheit und Gotteserkenntnis. Die Philosophie Descartes“, „Hegels Kantkritik“, „Kant in Hegels Wissenschaft der Logik“