

Inhalt

Vorwort	7
Siglen	9
THOMAS HANKE / THOMAS M. SCHMIDT	
Philosoph in Bürgerstadt. Biographische Hinführung zu Hegels Frankfurter Aufenthalt sowie Einleitung zu den Themen des Bandes	11
WALTER JAESCHKE	
Hegels Frankfurter Schriften. Zum jüngst erschienenen Band 2 der Gesammelten Werke Hegels	31
VIOLETTA L. WAIBEL	
„die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist“. Hölderlin und das Homburger Symphilosophieren	51
THOMAS HANKE	
Im Bunde der Dritte von viere und Schelling außen vor. Hegels Konse- quenzen aus seinem Wechsel nach Frankfurt	97
LAURA ANNA MACOR	
Hölderlin und Hegel über die Bestimmung des Menschen um 1800. Transformation und Kritik eines Schlüsselbegriffs der Aufklärung	127
GUNNAR HINDRICHS	
Schöne Seelen. Schiller – Jacobi – Hegel	161

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ	
<i>Another</i> kind of Community. Hegel on Law, Love and Life in the Frankfurt fragments	193
VALERIO ROCCO LOZANO	
Rome, Greece and the French Revolution in the young Hegel	213
MICHA BRUMLIK	
Juden in Frankfurt um 1800 – Hegel und die Juden	235
JÖRG DIERKEN	
Hegel und Schleiermacher: Affinitäten und Abgrenzungen	251
GEORG SANS	
Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Und wie viel Religion ist dafür nötig? Über Hegel und Schelling um 1800	269
Zu den Autorinnen und Autoren.....	299

THOMAS HANKE / THOMAS M. SCHMIDT

Philosoph in Bürgerstadt

Biographische Hinführung zu Hegels Frankfurter Aufenthalt
sowie Einleitung zu den Themen des Bandes

Hegel lebte von Anfang 1797 bis etwa zum Jahreswechsel 1800/1801 in Frankfurt. Die Ankunft lässt sich auf die ersten Januartage des Jahres 1797 eingrenzen.¹ Für die Übersiedlung von Frankfurt nach Jena sind die Angaben etwas vager.²

Als Hegel in Frankfurt lebte, war er noch völlig unbekannt. Er war noch lange nicht der „Weltphilosoph“, er war noch auf dem „Weg zum System“, wie man das früher gesagt hat. Dennoch verrät uns sein Frankfurter Aufenthalt einiges über seine philosophische Selbstverständigung. Sie weiter zu erhellen, sie in ihrem Kontext zu deuten, auch Widersprüchlichkeiten in ihr bzw. ihren Deutungen zu benennen, ist Absicht des vorliegenden Sammelbandes.

Wie und warum kam Hegel nach Frankfurt?

Hegel kam nach Frankfurt, weil ihm sein früherer Studienfreund Hölderlin eine Stelle vermittelt hatte. Beide hatten im selben Jahrgang in Tübingen Philosophie und evangelische Theologie studiert und 1793 mit dem Magister abgeschlossen. Hegel hatte danach zunächst eine Stelle als Hauslehrer in Bern angenommen. Hölderlin war ebenfalls für ein Jahr Hauslehrer gewesen. Er

¹ Hölderlin berichtet in einem Brief, den er auf den 10. Januar 1797 datiert hat: „Hegel ist, seit ich den Brief anfang, hierhergekommen“ (NICOLIN, Günther (Hrsg.), Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, Hamburg 1970, 33).

² Im Brief an Schelling vom 02. November 1800 kündigt Hegel an, dass er Frankfurt verlassen wolle. Er bittet ihn zunächst um die Herstellung von Kontakten nach Bamberg, bevor er sich „dem literarischen Saus von Jena anzuvertrauen wage“ (Br 1,59). Allerdings, so sein erster Biograph Rosenkranz: „Hegel ließ sich bestimmen, von Frankfurt sogleich nach Jena zu gehen“ (ROSENKRANZ, Karl, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844, 147). In die dortige Situation „trat Hegel im Januar 1801 ein“ (148).

hört dann im Wintersemester 1794/95 in Jena Fichtes Vorlesung über die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, trägt sich zeitweise selbst mit dem Gedanken, eine akademische Laufbahn als Philosoph einzuschlagen. Doch dann entscheidet er sich anders und wird zum Januar 1796 wiederum Hauslehrer, dieses Mal bei der Bankiersfamilie Gontard in Frankfurt.

Hegel seinerseits ist in der Schweiz wenig zufrieden.³ Er steht im Briefkontakt mit Hölderlin und mit Schelling, ebenfalls ein Tübinger Studienkollege, freilich fünf Jahre jünger als die beiden und deutlich produktiver: mit 20 schließt er sein Studium ab und hat bereits zwei philosophische Bücher publiziert, anschließend, 1795/96, folgen zwei weitere längere Abhandlungen im *Philosophischen Journal*, einer angesehenen Zeitschrift. Hegel bekommt dies von ferne mit, aber er spürt doch auch sehr deutlich seine persönliche Abgeschiedenheit und zugleich seine Defizite im Hinblick auf die aktuellen Entwicklungen des Geisteslebens. So ergreift er die Initiative und bittet im Lauf des Jahres 1796 sowohl Schelling als auch Hölderlin per Brief, für ihn Ausschau nach einer anderen Stelle als Hauslehrer zu halten.⁴ Letzterer hat Erfolg und kann Hegel am 24. Oktober 1796 Folgendes antworten:

„Liebster Hegel!

Endlich geht es denn doch einmal. Du erinnerst Dich, daß ich zu Anfang des Sommers von einer äußerst vorteilhaften Stelle schrieb und daß es mein ganzer Wunsch um Deinet- und um meinetwillen wäre, daß Du hieher kämest zu den braven Leuten, von denen die Rede war. [...]

Vorgestern kommt Herr Gogel ganz unvermutet zu uns und sagt mir, wenn Du noch frei seist und Lust zu diesem Verhältnisse hättest, würd' es ihm lieb sein. Du würdest zwei gute Jungen zunächst zu bilden haben, von neun bis zehn Jahren, würdest durchgängig ungeniert in seinem Hause leben können, würdest, was nicht unwichtig ist, ein eigenes Zimmer bewohnen, wo Du Deine Buben nebenan hättest, würdest mit den ökonomischen Bedingungen sehr zufrieden sein [...].

³ Es gibt zwei prominente Bemerkungen über seinen dortigen Gemütszustand. Schelling schreibt am 20. Juni 1796 einen Brief an Hegel, der insgesamt von einem freundschaftlichen Engagement motiviert ist; darin wird er ziemlich deutlich: „Erlaube mir, daß ich Dir noch etwas sage! Du scheinst gegenwärtig in einem Zustand der Unentschlossenheit und – nach Deinem letzten Briefe an mich – sogar Niedergeschlagenheit zu sein, der Deiner ganz unwürdig ist. Pfui! ein Mann von Deinen Kräften muß diese Unentschlossenheit nie in sich aufkommen lassen. Reiß Dich baldmöglichst los“ (Br 1,37). Und Christiane Hegel notiert im Rückblick über ihren Bruder: „Herbst 1793 Schweiz, über 3 Jahre; kam in sich gekehrt zurück, nur im traulichen Zirkel fidel. Anfang 1797 nach Frankfurt“ (NICOLIN, Hegel in Berichten, 27).

⁴ Vgl. Schellings Antwort im Brief vom 20. Juni 1796: Br 1,36f.

Du wirst in einem Hause wohnen, das eines der schönsten in Frankfurt ist und auf einem der schönsten Plätze in Frankfurt, dem Roßmarkte, steht“⁵.

So gelangt Hegel also durch Hölderlins Vermittlung zur Anstellung durch den erfolgreichen Kaufmann Johann Noë Gogel, einen Weinhändler, dessen Vorfahren im 17. Jahrhundert als Hugenotten nach Frankfurt übergesiedelt waren.⁶ Hölderlin schreibt in dem zitierten Brief mit blumigen Worten weiter, wie sehr er sich freue, Hegel bald wieder in seiner Nähe zu haben, denn beide würden in Zukunft „gar nicht weit“ entfernt voneinander wohnen. In der Tat ist es direkt um die Ecke: Hegel bei Familie Gogel im Haus zur Goldenen Kette am Roßmarkt, Hölderlin bei Familie Gontard im Haus Weißer Hirsch im Großen Hirschgraben.

Warum kam Hegel nach Frankfurt? Weil er nach der Schweizer Abgeschiedenheit wieder unter Seinesgleichen sein wollte, das ist die emotionale Seite. Und natürlich, weil er hier eine neue Stelle als Hauslehrer finden konnte, mit der er weiterhin Geld zum Leben verdienen konnte, das ist die ökonomische Seite. So reist er Ende des Jahres 1796 über die Stuttgarter Heimat nach Frankfurt und kommt Anfang Januar 1797 hier an. Als er in Frankfurt eintrifft, ist er 26 Jahre alt.

Hegels Lebensumstände in Frankfurt

Vor kurzem hat Ralf Roth unter dem Titel *Die Herausbildung einer modernen bürgerlichen Gesellschaft* seinen Band über die Geschichte Frankfurts in den Jahrzehnten vor und nach 1800 veröffentlicht.⁷ Darin beschreibt und analysiert er die Transformationsprozesse der sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen, religiösen und nicht zuletzt städtebaulichen Realitäten. Hegel spielt in dieser Geschichte für Frankfurt selbstverständlich keine Rolle. Niemand – außer ein paar Freunden und Bekannten – hat damals den Namen Georg Wilhelm Friedrich Hegel gehört oder gelesen. Seine erste Publikation ist die Übersetzung einer politischen Schrift aus dem Französischen, die im Jahr 1798 anonym erscheint. Erst nach seiner Frankfurter Zeit veröffentlicht Hegel unter eigenem Namen, erst nach seiner Frankfurter Zeit wird er be-

⁵ Br 1,40f.

⁶ Zur Familiengeschichte vgl. JUNG, Rudolf, *Die Frankfurter Familie Gogel (1576–1918)*, Frankfurt am Main 1920.

⁷ Vgl. ROTH, Ralf, *Die Herausbildung einer modernen bürgerlichen Gesellschaft. Geschichte der Stadt Frankfurt am Main*, Bd. 3: 1789–1866, Ostfildern 2013.

rühmt, und auch das erst schrittweise. Also noch einmal: Hegel spielt in diesem Sinne für die Geschichte Frankfurts keine Rolle. Andersherum kann man jedoch schon sagen: die Geschichte Frankfurts spielt für Hegel eine Rolle. Und insofern gilt: Hegel ist ein Exemplar für eine bestimmte Schicht von Bewohnern dieser Stadt in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts.⁸

Im Wesentlichen ist die topographische Struktur der Stadt damals noch dieselbe, wie sie im Plan von Matthäus Merian von ca. 1770 zu erkennen ist. Die Festungsanlagen sind noch in Betrieb, und innerhalb ihrer gibt es die Altstadt und die Neustadt nördlich sowie Sachsenhausen südlich des Mains. Um 1790 entsteht das Fischerfeldviertel östlich der Altstadt. Die Einwohnerzahl der Stadt beträgt im Jahr 1780 ca. 36.000 Einwohner und wächst trotz der Revolutionskriege in den Folgejahren weiter an. An die Befreiung von der sechswöchigen Besatzung durch französische Revolutionstruppen im Herbst 1792 erinnert das im Jahr darauf errichtete Hessendenkmal vor dem Friedberger Tor. Kurz vor Hegels Ankunft in Frankfurt wird die Paulskirche als Neubau anstelle der alten Barfüßerkirche weitestgehend fertiggestellt, es fehlt nur noch der Turm, der freilich weitere dreißig Jahre auf sich warten lassen wird.⁹ Zu erwähnen ist auch das Frankfurter Ghetto, die „Judengasse“ längs der alten Staufermauer, in der die jüdische Bevölkerung der Stadt seit dem 15. Jahrhundert zu wohnen gezwungen wurde. Wenige Monate vor Hegels Ankunft, vom 13. auf den 14. Juli 1796, hatten französische Truppen Frankfurt bombardiert, wodurch viele Häuser der Judengasse abbrannten. Infolgedessen wurde der Ghettozwang aufgehoben (1807 wurde er durch den Rat der Stadt wieder eingeführt, bis er 1811 während der Regentschaft des Freiherrn von Dahlberg endlich für immer abgeschafft wurde).¹⁰

Der aus Württemberg stammende Hegel arbeitet in Frankfurt als Hauslehrer. Was bedeutet das? Das bedeutet, dass er ein Fremder war, kein Einheimischer, und dass er ein abhängig Beschäftigter war. Damit war er zwar in der freien Bürgerstadt Frankfurt, aber er war kein freier Frankfurter Bürger.¹¹ Hegel hat selbstverständlich niemals an so etwas wie einer Wahl zum Rat der Stadt teilgenommen, weil der Rat im 18. Jahrhundert ohnehin nicht durch

⁸ Für die folgenden Daten zur Stadtentwicklung vgl. ROTH, *Herausbildung*.

⁹ Vgl. HILS-BROCKHOFF, Evelyn, Die Paulskirche – Geschichte und Beschreibung des Bauwerks, in: FISCHER, Roman (Hrsg.), *Von der Barfüßerkirche zur Paulskirche. Beiträge zur Frankfurter Stadt- und Kirchengeschichte*, Frankfurt am Main 2000, 311-334.

¹⁰ Zur Situation der Juden in Frankfurt um 1800 vgl. den Beitrag von Micha Brumlik in diesem Band.

¹¹ Vgl. zu diesem komplexen Thema das Kapitel „Macht und Ohnmacht in der Reichsstadt. Das System der Bürgerrechte“ bei ROTH, *Herausbildung*, 103-141.

allgemeine Wahlen bestimmt wurde, sondern sich durch Kooptierung selbst erhielt. Und Hegel war aufgrund seiner Situation selbstverständlich auch nicht im Besitz des passiven Wahlrechts. Dieses besaß noch nicht einmal sein Arbeitgeber, obwohl der fast alle Kriterien erfüllte: er gehörte zum reichen Großbürgertum, war bestens vernetzt, war in Frankfurt geboren (eine notwendige Bedingung) – jedoch war er reformierter und nicht lutherischer Konfession.

Hegel war also kein Bürger im vollen rechtlichen und politischen Sinn. Zugleich lebte er in einem bürgerlichen Umfeld im sozialen Sinn: wie gesagt in einem der schönsten Häuser der Stadt, in dem es eine Privatgalerie mit 400 Gemälden gab,¹² und wo er, wie Hölderlin nicht zu erwähnen versäumt, „sehr guten Rheinwein oder französischen Wein über Tisch trinken“¹³ werde. Man kann also einerseits sagen: es gab mit Sicherheit eine ganze Reihe von Bewohnern der Stadt, denen es schlechter ging als Hegel. Andererseits: als Hauslehrer oder Hofmeister war er ein Dienstbote, ein gehobener zwar, ein studierter zumal, ein Magister – aber ein Dienstbote. Also jemand, der sich sozusagen zwischen den Schichten zu bewegen hatte und diese Diskrepanz in den alltäglichen Verhältnissen und in seinem Selbstbild spürte. Es ist allerdings nicht bekannt, dass er in ähnlicher Weise darunter gelitten hat wie gleichzeitig Hölderlin, von dem einige zornige Briefe über seine Situation und seinen Status als Hauslehrer überliefert sind.¹⁴

Hegels Kontakte in und um Frankfurt

Vor diesem mehrschichtigen sozialen Hintergrund lassen sich nun einige persönliche Beziehungen, die Hegel in Frankfurt unterhalten hat, profilieren.

(1) Zuerst zu nennen sind sicherlich die Kontakte zu Seinesgleichen: zu den Freunden, mit denen er durch das Studium und das philosophische Interesse verbunden ist. Von Hölderlin und der gegenseitigen Sehnsucht, sich wiederzusehen und miteinander zu diskutieren, war hier schon die Rede. Zum Freundeskreis gehört weiterhin Isaak von Sinclair, der in jenen Jahren Karriere in den Diensten des hessischen Landgrafen in Homburg vor der Höhe

¹² Vgl. ROTH, *Herausbildung*, 312.

¹³ Br 1,41.

¹⁴ Zu Hölderlins sozialer Situation und ihrer Wirkung vgl. FERTIG, *Ludwig, Friedrich Hölderlin der Hofmeister*, Darmstadt 1990, 62-69.

macht.¹⁵ Man kennt sich möglicherweise bereits aus Tübingen, wo Sinclair Jura studiert hat.¹⁶ In Jena haben Hölderlin und Sinclair dann zusammengewohnt und sich intensiv mit Fichtes Wissenschaftslehre auseinandergesetzt. Beide gelangen im Lauf des Jahres 1795 zu verwandten Positionen, die auf Fichte reagieren und sich von ihm absetzen. Sie sind kondensiert in Hölderlins Skizze über *Urtheil und Seyn* und in Sinclairs *Philosophischen Raisonnements*. Diese Positionen bringen Hölderlin und Sinclair nach Frankfurt bzw. Homburg mit, und hier lernt Hegel sie kennen. Als vierte Person ist der wie Sinclair aus Homburg stammende Offizier Jakob Zwilling zu nennen: auch er ist im entscheidenden Jahr in Jena und in der Folgezeit in Homburg, auch er ist mit Fichte vertraut und reagiert auf ihn, auch er – diese Hypothese kann zumindest aufgestellt werden – bringt seine Position in die hiesigen Diskussionen ein. In Anlehnung an eine nachträgliche Formulierung Sinclairs wird dieser Freundeskreis häufig als „Bund der Geister“ bezeichnet.¹⁷ Einige der Beiträge des vorliegenden Bandes werden sich der Frage widmen, inwiefern ihm tatsächlich philosophische Bedeutsamkeit zuzuerkennen ist oder nicht.

(2) Neben diesem Austausch mit Seinesgleichen wissen wir von einem freundschaftlichen Kontakt Hegels, der in die höheren Frankfurter Kreise hineinreichte. Hegel war, so scheint es, gern gesehener Gast bei dem lutherischen Theologen Wilhelm Friedrich Hufnagel und seiner Familie. Hufnagel, mit Sitz an der Katharinenkirche, war seit 1791 Senior des Konsistoriums, d.h. des im Namen des Rates agierenden obersten Kirchengremiums. Er war in Fragen der Dogmatik und Bibelauslegung sowie in der seelsorglichen Ausrichtung der Aufklärungstheologie zugetan und sollte im Lauf der Jahre die Reform des Frankfurter Schulwesens vorantreiben.¹⁸ Ein Jahr nach seinem Abschied aus Frankfurt schreibt Hegel am 30. Dezember 1801 einen Brief an die Familie, der die vertraute und warmherzige Atmosphäre zwischen ihnen

¹⁵ Vgl. BRAUER, Ursula, Isaac von Sinclair. Eine Biographie, Stuttgart 1993; SKALWEIT, Stephan, Der Homburger Landgrafenhof, in: JAMME, Christoph, PÖGGELER, Otto (Hrsg.), Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin, Stuttgart 1981, 25-47.

¹⁶ Dafür hat zuletzt Alexandra Birkert argumentiert: vgl. BIRKERT, Alexandra, Hegels Schwester. Auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800, Ostfildern 2008, 81-86.

¹⁷ Vgl. den Brief Sinclairs an Hegel vom 05. Februar 1812: Br 1,395.

¹⁸ Vgl. die Bemerkungen bei ROTH, Herausbildung, 175.184-188. Vgl. ferner KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm, Wilhelm Friedrich Hufnagel als Theologe in Frankfurt am Main und seine Beziehungen zu Hegel, in: JAMME, Christoph, PÖGGELER, Otto (Hrsg.), „Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit, Stuttgart 1983, 171-184.

erahnen lässt. Er dankt Frau Hufnagel, dass sie für ihn in Sachen „Schuhe, Tee, Geld, Würste“¹⁹ unterwegs gewesen ist und fährt fort: „an Weihnachten habe ich mir ihre ausgeputzte und reiche Stube, so wie die Freude aller vorgestellt, und mir gedacht, daß ich in dieser Stunde, wenn ich in Frankfurt wäre, auch den Kreis dieser Fröhlichen vermehren und ihre Freuden teilen würde“²⁰. Herrn Hufnagel berichtet er von dem, was er gerade an der Universität in Jena treibt: von seiner ersten philosophischen Publikation und seiner Habilitationsschrift und von dem *Kritischen Journal der Philosophie*, das er gemeinsam mit Schelling herausgeben wird.²¹ Inhalt und Ton dieses Briefes lassen darauf schließen, dass Hegel in der Bürgerstadt Frankfurt zumindest manchmal mehr als nur der Hauslehrer von Familie Gogel war. Im Hause Hufnagel, so können wir annehmen, war er nicht als Hauslehrer zu Gast, sondern als Magister der Theologie.²²

(3) Schließlich sei noch die Frage nach Hegels politischen Aktivitäten und Beziehungen während seiner Frankfurter Zeit aufgeworfen. Dies wurde hin und wieder unter dem Stichwort der Nähe des jungen Hegel zur französischen Revolution verhandelt.²³ Wahrscheinlich ist hier noch einmal zu differenzieren. Ralf Roth hat darauf hingewiesen, dass die Stimmung in Frankfurt nicht gerade franzosenfreundlich gewesen sei. 1792 und 1796 wurde Frankfurt durch die Revolutionstruppen besetzt bzw. belagert und beschossen, Geiseln wurden genommen. Die Frankfurter Bürger hätten die fremden Revolutionäre nicht als Befreier gesehen, denn frei war man als Reichsstadt ja schon. Vielmehr fürchtete man sich davor, durch Einverleibung in ein größeres Konglomerat die bisherige Selbständigkeit zu verlieren. Eine Diskussion um die Reichsreform habe es in Frankfurt wiederum vor und unabhängig von der französischen Revolution gegeben.²⁴ Roth nennt hier explizit die Entwürfe zu

¹⁹ Br 1,64.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. Br 1,65.

²² Daraus freilich zu schließen, dass es „sogar denkbar“ sei, dass „Hufnagel den studierten Theologen Hegel zu gelegentlichen gottesdienstlichen Vertretungen herangezogen haben könnte“ (KANTZENBACH, Hufnagel und Hegel, 181), erscheint doch als weit hergeholt. Vgl. dagegen die Bemerkung Hegels im Brief an Nanette Endel vom 02. Juli 1797: „Seit Sie mich nicht mehr zur Frömmigkeit anhalten, ist es ganz aus damit; ich komme an den Kirchen immer nur vorbei“ (Br 1,54).

²³ Vgl. die zahlreichen Literaturhinweise bei JAESCHKE, Walter, Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule, Stuttgart, Weimar 2010, 14f.

²⁴ Vgl. ROTH, Herausbildung, 161-199.

einer Verfassung Deutschlands, die Hegel ab 1799 notiert und die in diesen speziellen Frankfurter Kontext zu stellen seien.²⁵

Ferner könnte es wichtig sein, Hegels Kontakte nach Außerhalb verstärkt zu untersuchen. Das hat Alexandra Birkert getan. Hier sei cursorisch benannt, worauf sie aufmerksam macht: Hegel, und auch seine Schwester Christiane, stehen in Verbindung mit Republikanern in Württemberg, die sich weniger an Frankreich als vielmehr an der Schweiz orientieren und an die Hegel den 1798er Entwurf einer Flugschrift mit dem Titel *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen* zukommen lässt; zwischen Anfang September und Anfang November 1799, in den letzten Tagen des Pariser Direktoriums, wird ein konspirativer Brief aus Württemberg an den Abbé Sieyès über Hegel als Kurier in Frankfurt weitergeleitet; Hegel reist zweimal von Frankfurt in das von den Franzosen annektierte Mainz, um sich vor Ort, so vermutet Birkert, ein Bild von den dortigen Umständen zu verschaffen.²⁶

Wie und warum verließ Hegel Frankfurt?

Hegel war nach Frankfurt gekommen, weil ihm sein Studienfreund Hölderlin eine Stelle als Hauslehrer vermittelt hatte. Hegel verließ Frankfurt, weil ihm sein Studienfreund Schelling einen Platz an der Universität Jena vermittelte. Möglich wurde dieser Schritt für Hegel, nachdem er aufgrund des Todes seines Vaters eine Erbschaft gemacht hatte, die ihm die Existenz als Privatdozent möglich erscheinen ließ. In einem Brief vom 02. November 1800 wendet er sich nach mehreren Jahren des Schweigens an Schelling, der seit 1799 als Nachfolger Fichtes ordentlicher Professor der Philosophie in Jena ist und von dem er sich die Anbahnung wichtiger Kontakte erhofft.²⁷ In diesem Brief heißt es in einer oft zitierten Passage, mit der er sich dem bisher deutlich erfolgreichereren Jüngerem anpreist:

„In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von den untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rück-

²⁵ Vgl. ROTH, *Herausbildung*, 159f.

²⁶ Vgl. BIRKERT, *Hegels Schwester*, 100-124. Zum letzten Punkt vgl. auch JAMME, Christoph, Hegel und Mainz, in: DERS., PÖGGELER, Otto (Hrsg.), Mainz – „Centralort des Reiches“. Politik, Literatur und Philosophie im Umbruch der Revolutionszeit, Stuttgart 1986, 282-294.

²⁷ Vgl. Anm. 2.

kehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist. Von allen Menschen, die ich um mich sehe, sehe ich nur in Dir denjenigen, den ich auch in Rücksicht auf die Aeüßerung und die Wirkung auf die Welt [als] meinen Freund finden möchte²⁸.

Das ist, ehrlich gesagt, wenig nett mit Blick auf die früher so besungene Freundschaft mit Hölderlin. In der Tat ist keine Stelle überliefert, die darauf schließen ließe, dass Hegel nach seiner Frankfurter Zeit noch einmal mit Hölderlin in Kontakt getreten wäre. Hegel verlässt Frankfurt und wechselt nach Jena. Zu diesem Zeitpunkt ist er 30 Jahre alt – und immer noch völlig unbekannt. Zum Glück wird sich das in den folgenden Jahren langsam ändern – sonst wäre wohl auch der Rest seiner frühen Schriften, den wir heute noch kennen, kaum erhalten...

Überblick über die Beiträge des Sammelbandes

Nach dieser biographischen Hinführung soll nun die philosophische Diskussion in den Vordergrund treten. Die beiden Tage des Symposiums in Bad Homburg vereinigten verschiedene Perspektiven auf den Frankfurter Hegel sowie diverse Schwerpunktsetzungen bei den Themen und Argumenten, die von ihm und in seinem Umfeld verhandelt wurden. Mittels des vorliegenden Sammelbandes werden sie nun der Öffentlichkeit übergeben – was die Diskussion nicht beenden, sondern weiter anregen möchte.

Das Tor wird geräuschvoll aufgestoßen von *Walter Jaeschke*. Nach langen Jahren harter Arbeit – endlich, so werden viele sagen – ist die kritische Ausgabe von Hegels Frankfurter Schriften im Rahmen der *Gesammelten Werke* erschienen. Jaeschke, der die Edition zuletzt verantwortet hat, stellt die Kriterien vor, die für sie ausschlaggebend gewesen sind, und die Ergebnisse, zu denen sie geführt haben. Sie sind revolutionär. Die philologische Detailarbeit hat erstens ergeben, dass anders als in vorherigen Editionen nicht mehr nahezu komplette „Werke“ präsentiert werden – prominentestes Opfer: die von Herman Nohl so betitelte Kompilation *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Wir haben es hingegen lediglich mit einer Vielzahl von Fragmenten zu tun. Sie lassen sich zwar vorsichtig thematisch gruppieren, aber sie gestatten nicht, zu einer Einheit verschmolzen zu werden. Das zweite Ergebnis ist die Revision der bisherigen Chronologie. Sie ist nun nicht mehr anhand des Schriftbildes von Hegels Texten und einer darauf basierenden Buchstabensta-

²⁸ Br 1,59f.

tistik ermittelt worden, da diese sich als problematisch erwiesen hat. An ihre Stelle ist die Wasserzeichenanalyse der von Hegel benutzten Papiere getreten, durch die eine regionale Zuordnung sowie die Angabe eines *terminus post quem* der Abfassung möglich ist. Daraus ergibt sich z.B., dass einige der bisher nach Frankfurt geschlagenen Fragmente wahrscheinlich schon in Bern begonnen oder dass Texte, die man zu Beginn der Frankfurter Phase angesiedelt hatte, erst an deren Ende in der jetzigen Gestalt niedergeschrieben wurden.

Nach diesen im besten Sinne dekonstruktiven Ausführungen gibt Jaeschke einen Überblick über das Corpus von Hegels Frankfurter Schriften. Es erscheint jetzt nämlich in viel größerem Reichtum. Nach wie vor ist offensichtlich: Hegel arbeitet sich in immer neuen Anläufen an religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Fragestellungen ab. Jetzt ist aber auch offensichtlich, was er noch alles tat. Wir sehen nun seine umfassende Beschäftigung mit politischer Theorie und Agitation; sein Vertiefen in geometrische Fragestellungen; seine akkuraten historischen Notizen; und durch all das erscheinen uns auch die Hinweise auf seine naturphilosophischen Interessen – Belege von eigener Hand sind hier leider nicht aufgetaucht – in neuem Licht. Jaeschke plädiert mit Nachdruck dafür, dass erst all dies zusammen *den* Frankfurter Hegel ausmacht – und dass wir nun tatsächlich dazu berechtigt sind, bereits in dieser frühen Phase Hegels *encyklopädisches* Verständnis von dem, was Wissen und Philosophie ausmacht, behaupten zu dürfen.

Es folgen zwei Beiträge, die sich der Methode der Konstellationsforschung verpflichtet fühlen und ihren Ertrag angesichts der neuen Edition von Hegels Frankfurter Texten zu präzisieren suchen. Zunächst profiliert *Violetta L. Waibel* Hölderlin als die zentrale Figur im Symphilosophieren des Frankfurt-Homburger Freundeskreises; anschließend fokussiert *Thomas Hanke* auf Hegels dortige Rolle.

Violetta L. Waibel erschließt die Konstellation ausgehend von dem einzigen überlieferten Brief von Hölderlin an Sinclair, der auf den 24. Dezember 1798 datiert ist. In ihm formuliert Hölderlin, dass es kein monarchisches Prinzip der Philosophie, des Lebens, aller Organisation geben dürfe. Diese Formulierung ermöglicht es, die Ausgangspunkte der Konstellation freizulegen und auch die Perspektiven zu markieren, die sich im Lauf der Jahre ergeben. Waibel unterstreicht, dass wir es bei Hölderlin, Sinclair und Zwilling nicht etwa nur mit einer Fichte-Kritik, sondern insgesamt mit einem konstruktiven Weiterdenken Fichtes zu tun haben. Darüberhinaus macht sie deutlich – stärker, als es in der Forschung bisher beachtet wurde –, welche maßgebliche Rolle Kants *Kritik der Urteilkraft* für die Frankfurt-Homburger Konstellation ge-

spielt haben muss. Sowohl die Überlegungen zu einer Teleologie der Natur, zum Organismus, zum Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen als auch gewisse Motive der Ästhetik wie etwa das des Schönen als Symbol des Sittlich-guten verschaffen sich ihre Geltung in der jungen Generation.

Waibel verfolgt, wie sich der anfangs von Hölderlin vertretene Primat der Schönheit im Verlauf der Diskussionen relativiert. Hier scheinen Sinclairs Überlegungen in den *Philosophischen Raisonnements* einen wichtigen Beitrag geleistet zu haben. Zum einen fasst Sinclair Ästhetik nicht so speziell wie Hölderlin als Sphäre der Kunst und des Schönen, sondern wörtlich als „Aisthesis“, sinnliche Wahrnehmung und damit Angewiesenheit auf etwas Gegebenes außer mir. Sie kann an verschiedenen Orten auftreten: im Ich, im Schönen, in einem Gott. Dies ist bei Sinclair nicht mit der letzten Konsequenz durchgehalten, aber er weist in die Richtung, die Hölderlin dann aufgreift: nicht einen monarchischen Primat des Schönen anzusetzen, sondern verschiedener Instanzen gewahr zu sein, die je nachdem in der Vordergrund treten und sich wieder entziehen können. Dieses Wechselspiel der Prinzipien prägt laut Waibel Hölderlins reife Philosophie und Dichtung um 1800. Es äußert sich konkret, darin verwandt mit Hegels Frankfurter Bemühungen, in der Kritik an einem Absolutheitsanspruch von Religionen und der Offenheit für plurale Erscheinungsweisen des Göttlichen.

Nach methodologischen Vorüberlegungen zur bleibenden, ja erfrischten Berechtigung der Konstellationsforschung angesichts von GW 2 wendet sich *Thomas Hanke* der philosophischen Entwicklung zu, die Hegel in der ersten Hälfte seines Frankfurter Aufenthalts durchlaufen hat. Der nach der neuen Edition in Bern begonnene Text 40 zeigt noch alle Spuren eines kantianischen Ansatzes, verbunden mit Motiven aus Schellings *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*. Mit Schelling propagiert Hegel den praktischen Sieg über eine Verobjektivierung seitens theoretischer oder religiöser Dogmatiker. Im nach Frankfurt zu schlagenden Text 41 verschafft sich hingegen die Übernahme von Hölderlins Schema Geltung, dem zufolge allen Trennungen eine Einheit vorausliegen muss, die weder theoretisch noch praktisch einzuholen ist. Im Unterschied zu Hölderlin sieht Hegel diese Einheit indes nicht ästhetisch, sondern religiös konnotiert.

Somit hat sich bei Hegel dank Hölderlin eine erste Distanzierung von Schelling ergeben. Sie wird verstärkt, so Hankes Hypothese, die er an Text 42 („Glauben ist die Art...“) festmacht, indem Hegel nicht bei Hölderlin stehenbleibt, sondern sich durch die Anfragen von Zwilling weiter herausfordern lässt. Laut Zwilling kann es kein Sein jenseits der Urteilung geben, weil das wiederum eine Teilung wäre. Die Urteilung selbst, mithin die Reflexion, müsse als absolut betrachtet werden. Diese Position Zwillings, die sich einerseits

gegen Hölderlin richtet, profiliert Hanke andererseits gegenüber derjenigen Schellings in den *Philosophischen Briefen*, den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* sowie der *Allgemeinen Übersicht*. Hegel wiederum greife Zwillings Punkte in seinem Fragment auf, ohne ihnen schon vollends zu folgen. Aber ein erster Schritt in Richtung zustimmender Bewertung der absoluten Rolle der Reflexion sei getan. Hegel wird diese fundamentalphilosophischen Erwägungen vorerst in der Kombination mit seiner religionsphilosophischen Kritik am Begriff der Positivität weiter bearbeiten. Das geschehe unabhängig von Schelling, wodurch Hegel diesem in Jena auch mit einer von Anfang an eigenständigen Position entgegenzutreten könne.

Die folgenden beiden Aufsätze von *Laura Anna Macor* und *Gunnar Hindrichs* widmen sich der Bewegung zweier populärer Begriffe zwischen Spätaufklärung und Frühromantik bzw. -idealismus und loten ihre systematischen Tiefen und Untiefen aus.

Laura Anna Macor stellt zunächst die Geschichte des Begriffs der „Bestimmung des Menschen“ vor, welcher durch Spaldings gleichnamiges Werk von 1748 und dessen Neuauflagen eine grandiose Beliebtheit erlangte und bei Autoren wie Mendelssohn, Kant und Herder Karriere machte. Fragen nach irdischem und jenseitigem Glück, nach dem Verhältnis von Gattung und Individuum sowie, spätestens mit Fichte, nach der spezifischen Rolle verschiedener Menschen in der Gesellschaft (den „Ständen“) spielten hier eine Rolle. Der Begriff der „Bestimmung des Menschen“ durchläuft so eine Transformation weg von einer allgemeinen Vision auf den Menschen bzw. die Menschheit überhaupt hin zu einem Blick auf die konkreten und sich voneinander unterscheidenden Lebensverhältnisse einzelner Personen bzw. Gruppen von Personen. Dass genau eine solche Transformation der Begriffsverwendung auch bei Hegel und Hölderlin stattfindet, weist Macor in zwei Schritten nach. Beide sind schon seit Schulzeiten und dann durch das Tübinger Studium mit den genannten spätaufklärerischen Motiven vertraut. Zunächst verfolgen sie die bei Spalding oder Mendelssohn favorisierte universalistische Perspektive auf eine Bestimmung der gesamten Menschheit weiter; Macor liefert unter anderem Belege aus dem ersten Band des *Hyperion* und dem von Hegel in der Schweiz verfassten *Leben Jesu*.

Hegel wie Hölderlin überdenken freilich mit der Zeit ihre frühe Rezeption des Begriffs, und dies geschieht während der gemeinsamen Jahre in Frankfurt und Homburg. Macor kann das an Texten aus den Jahren 1799 und 1800 dokumentieren, insbesondere an der *Verfahrensweise des poetischen Geistes* und der Überarbeitung des Anfangs der *Positivitätsschrift*. Während Hegel in der letztgenannten die aufklärerische Rede von einer allgemeinen „Bestimmung des

Menschen“ in religionsphilosophischer Absicht als zu abstrakt angesichts konkreter Glaubensformen über Bord wirft, bindet Hölderlin sie an sein persönliches Schicksal: die allgemeine „Bestimmung des Menschen“ wird ersetzt durch den individuellen „Dichterberuf“, ohne dessen Dienst nämlich kein einziger Mensch je seinen Weg finden würde.

Gunnar Hindrichs geht von einem systematischen Problem aus. Wie sind praktische Selbstverhältnisse, wie ist Selbstbestimmung, wie ist die Identität handelnder Personen zu denken angesichts der Diskrepanz zwischen allgemeinen Normen und konkreten Anwendungsfällen, um die es ja jedes Mal geht? Bleibe ich ich selbst – oder zerbreche ich unter dem widerstreitenden Druck von moralischer Grundnorm, individuellen Maximen und sozialen, institutionellen Vorgegebenheiten? Das in der Neuzeit aufkommende Konzept der „schönen Seele“ versucht, auf diese Fragen eine Antwort zu geben. Schiller bestimmt Schönheit als Freiheit bzw. Selbstbestimmung in der Erscheinung – möchte also, über Kant hinaus, genau die Übersetzung allgemeiner moralischer Einsicht in konkrete Situationen näher bestimmen. Mit der „schönen Seele“ soll also keine Fluchtbewegung beschrieben werden, sondern das Wirken in die Welt hinein.

Für Schiller ist das Spiel bestes Bild für den ungezwungenen Einklang von Regeln und Regelfolgen, von innerlicher Motivation und leibhafter Umsetzung. Allerdings scheint das Spiel angesichts der Institutionsaporie an seine Grenze zu stoßen. Der von Schiller beschworene „ästhetische Staat“ bleibt ein Traumgebilde: denn der „Marsch durch die Institutionen“ verbiegt die „schöne Seele“, so dass am Ende das Problem des Anfangs restituiert wird. In seinem Roman *Woldemar* schlägt Jacobi daraufhin ein reflektiertes Freundschaftsmodell als Lösung vor: eine Freundschaft, die über eine eingebildete und dann zerbrochene Harmonie hinausgegangen ist und die Differenz zwischen Menschen anerkannt hat. Daran dürfte einiges zu finden sein – und doch ist mit solcher Freundschaft kein Staat zu machen. Wir haben es hier lediglich mit einer auf eine kleine Gruppe ausgedehnten Privatheit zu tun. Und auch der Frankfurter Hegel gelangt nicht viel weiter als Jacobi, so sehr er Differenz- und Alleinheitsdenken zu vermitteln sucht. Seine Gedanken über Sein, Liebe, Leben, die er in der Auseinandersetzung mit Jesus und dem Urchristentum entwickelt, wollen zwar revolutionär sein – doch bleiben sie, wie Hegel schließlich selbst bemerkt, bei einer Vergrößerung des Freundeskreises zu einer religiösen Gemeinde stehen, die sich wiederum in Kontrast zum Rest der Welt zu setzen müssen glaubt.

Als Fazit seines Beitrags deutet Hindrichs zweierlei an: einerseits ist mittels des Durchgangs durch die Konzeptionen der „schönen Seele“ herausdestilliert worden, dass die Institutionsaporie das eigentliche Problem praktischer

Selbstverhältnisse darstellt und einer Bearbeitung harrt (wie Hegel sie dann in seiner späteren Rechtsphilosophie unternommen hat); andererseits könnte es sein, dass wir hier nie an ein Ende gelangen – also anerkennen müsse, dass die „schöne Seele“ stets wiederkehrt.

Mit solchen Ausführungen befinden wir uns offensichtlich mitten in politiktheoretischen und sozialphilosophischen Überlegungen. In diesem Band werden sie weitergeführt durch die Aufsätze von *María del Rosario Acosta López* und *Valerio Rocco Lozano*.

Nach *María del Rosario Acosta López* lassen sich im Umfeld der Fragmente, die bisher als *Der Geist des Christentums* angesprochen worden sind, erste Konzeptualisierungen antreffen, die im Lauf der philosophischen Entwicklung Hegels wirksam bleiben und insbesondere seine rechtsphilosophische Auffassung von „Sittlichkeit“ prägen werden. Dies ist zum einen die Kritik an jeder Form von Legalismus (unter dem Namen der „Positivität“), zum anderen die Alternative einer lebendigen Gemeinschaft von Individuen, die sich ihrer je eigenen Kontingenz bewusst sind und sich gegenseitig in ihren Bedürfnissen anerkennen können. Für den jungen Hegel ist die Liebe der christlichen Urgemeinde ein hilfreiches Bild dafür. Er wird, wie Acosta unterstreicht, auch dessen Grenzen aufdecken. Umso nötiger sei es, die wichtigen politischen Implikationen dieser auf den ersten Blick religionsphilosophischen Ausführungen Hegels nicht aus den Augen zu verlieren.

Die Kritik am Legalismus kleidet Hegel in eine Deutung der biblischen Abrahams-Erzählung. Abraham isoliert sich von seiner Umwelt, um exklusiv seinem Gott zu dienen. Jede Abhängigkeit wird negiert, außer dieser einen vom absoluten göttlichen Gesetz. Sie gibt ihm Sicherheit und trennt ihn doch vom Leben; alles Besondere wird zum Opfer des Allgemeinen. In seiner Bindung ans Gesetz ist Abraham nach Hegel nichts anderes als der perfekte Kantianer.

Die Alternative zu Abraham und Kant entdeckt Hegel in Jesus. Er verkündet eine andere Vorstellung vom Gesetz, tritt ein für eine andere Wirklichkeit gemeinschaftlichen Lebens. Denn gegen die ökonomische Tausch-Logik, sich zu unterwerfen, um Sicherheit zu erlangen, setzt er die sich schenkende Liebe als inniges und zugleich freigebendes Geschehen. Ein neues Konzept von Intersubjektivität und auch von Gemeinsam-in-einem-Zusammenhang-Sein wird hier etabliert. Hegel führt diesen Gedanken weiter unter dem wiederum biblischen Titel des *pleroma*, der Fülle. Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes: das alle und alles umfassende Gebot der Liebe hebt jedes einzelne Gebot auf, um die Menschen nicht mehr berechnend und richtend zu trennen, sondern Garant ihrer Einheit in Verschiedenheit zu sein.

Valerio Rocco Lozano sieht die Beschäftigung mit dem antiken Rom als durchgehendes Interesse Hegels. In seinem Beitrag blickt er auf die Entwicklung des Rom-Bildes in der Berner und Frankfurter Zeit, das stets verknüpft ist mit einer Deutung der französischen Revolution wie einer Bewertung der aktuellen politischen Situation in den deutschen Ländern. Ein erster Themenkomplex kreist um Ideal und Wirklichkeit der Freiheit. Während im republikanischen Rom *libertas* und *virtus* realisiert sind, wird mit der Expansion des Reiches und schließlich mit dem Übergang zum Kaisertum deutlich, dass sie nur auf Kosten der Unterwerfung anderer Völker sowie der Gängelung der eigenen Bevölkerung aufrecht erhalten werden können. Vor diesem Hintergrund entlarvt Hegel angesichts zunehmender Gewaltexzesse und Expansionsbestrebungen das Freiheitspathos der französischen Revolution und die von ihren Protagonisten selbst vorgenommene Identifikation mit dem alten Rom als Staffage. Insbesondere der Einschnitt durch Napoleons Machtübernahme Ende 1799 samt ihrer Folgen für Europa bewirkt bei Hegel eine nachhaltige Distanzierung von französischer Revolution und vom Ideal der *Romanitas*.

Ein zweiter Komplex ergibt sich aus Hegels zeitweiliger Suche nach einer „Volkreligion“. Sie soll für einen gesellschaftlichen Zusammenhalt eintreten, bei dem jeder Einzelne mit ganzem Herzen bei der Sache ist. Die antike griechisch-römische Religiosität gilt hier als Vorbild. Jedoch muss sich Hegel der Frage aussetzen, warum sie untergegangen ist. Den Grund entdeckt er in einer Aushöhlung der öffentlichen Ordnung, die sich durch einen Rückzug ins Private, in sozialer Ungleichheit und ungerechten Eigentumsverhältnissen äußert. Hier ergibt sich wiederum ein Bezug zur französischen Revolution und zu den deutschen Verhältnissen. Hegel würdigt nämlich die Proklamation der sozialen Gleichheit durch die Revolution und nimmt sie vor deutschen Kritikern, die auf Besitzstandswahrung aus sind, in Schutz. Wenn eine „Volksreligion“ Erfolg haben will, dann hat sie sich sozial-ökonomischer Fragen anzunehmen.

Drittens betont Rocco Lozano, dass auch für Hegels prekäre Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum das römische Reich als Kontext beachtet werden müsse. Denn die revolutionäre Gärung im Judentum zu Beginn unserer Zeitrechnung, innerhalb derer Jesus von Nazareth und diverse andere Messiasse auftreten, ist ja durch die römische Besatzung induziert. Hegel stellt Jesus so dar, dass er sowohl die jüdischen Gebräuche reformieren als auch gegen die Abhängigkeit von Rom rebellieren will. Auf Hegels Gegenwart gemünzt spaltet sich das Bild also auf: Jesus steht hier einerseits für den revolutionären Impetus aus Frankreich, den Hegel aufnehmen möchte; ande-

rerseits steht er gegen die Kolonialmacht Rom und so gegen die repressiv-expansiven Folgen der Revolution.

Ein Band über den Frankfurter Hegel darf nicht publiziert werden, ohne dass dessen teils irritierende Interpretation der jüdischen Religion thematisiert wird. Dieser Aufgabe stellt sich *Micha Brumlik*. Er unterscheidet drei Theorien des Judentums, die Hegel im Lauf seines Lebens entwickelt. Die erste, die sich für Bern und Frankfurt nachweisen lässt, zehrt erstens vom Studium der Theologie in Tübingen und weiterer Lektüre, nicht zuletzt derjenigen Kants: die Juden zur Zeit Jesu hätten sich einem äußerlichen Gesetzesgehorsam verschrieben. Mit Blick auf die weitere Geschichte des Judentums bis in seine Gegenwart folgert Hegel daraus, dass die Unterdrückung, die dem jüdischen Volk widerfahren ist, letztlich in dieser Selbstunterdrückung ihren Grund habe. Gerade in den in Frankfurt entstandenen Texten finden sich Passagen, die eindeutig antijudaistisch sind: die Juden der Antike hätten sich Jesus verweigert, und auch der aufgeklärte Zeitgenosse könne nur mit Kopfschütteln auf dieses nach wie vor unbelehrbare Volk hinabschauen.

Brumlik zeigt darauf, dass sich Hegels Blick auf das Judentum in Jena ändert. Die *Phänomenologie des Geistes* thematisiert die jüdische Religion an zwei Stellen: in dem Kapitel über „Das Lichtwesen“, aber auch schon zuvor an überaus prominenter Stelle, im Kapitel über „Herrschaft und Knechtschaft“. Im „Dienst“, von dem dort die Rede ist, spiegele sich die talmudische Auffassung des Gottesdienstes wider. Es gehe in diesem Kapitel also nicht (nur) um moderne Arbeits- und Produktionsbedingungen, sondern durchaus um ein religionsphilosophisches Problem: die Angewiesenheit Gottes auf das Volk, das ihm dient, und die Verwandlung dieses Volkes durch seinen Dienst hin zu wahrer Selbständigkeit.

Die Faszination, die in dieser zweiten Theorie des Judentums durchschimmert, überführt Hegel schließlich in eine dritte Theorie, die der Berliner *Vorlesungen*, in denen er von der „Religion der Erhabenheit“ spricht. Es handelt sich um Ausfaltungen der Motive aus der *Phänomenologie*: die Dialektik zwischen Gott und seinem Volk wird nun ausgedehnt auf diejenige zwischen partikulärer Erwählung und universaler Sendung sowie zwischen Präsenz und Entzug im religiösen Kult. Offensichtlich sind es Kernfragen der hegelschen Philosophie, die sich hier kristallisieren. Und mit dieser dritten Theorie des Judentums ändert sich auch endlich der Blick Hegels auf seine jüdischen Zeitgenossen, indem er, früher und entschiedener als andere, für ihre volle rechtliche Gleichstellung votiert.

Es hat sich gezeigt, dass über die Frankfurter Phase hinauszulangen ist, um den Frankfurter Hegel und seinen dortigen Kontext nochmals zu kontextualisieren. Die beiden Aufsätze von *Jörg Dierken* und *Georg Sans*, die diesen Band abschließen, gehen ebenfalls diesen Weg. Sie fragen nach dem Verhältnis Hegels zu Schleiermacher und, ein weiteres Mal, zu Schelling.

Jörg Dierken steigt in seinem Beitrag von den späten Berliner Dissensinszenierungen zwischen Hegel und Schleiermacher hinunter auf den Grund der Jugendschriften, um von dort wieder aufsteigend die uneingestandenheiten Gemeinsamkeiten zwischen beiden und die so noch einmal deutlicher hervortretenden Differenzen zutage zu fördern. Unschwer ist zu erkennen, dass sich Hegel wie Schleiermacher im Paradigma des „Prinzips Subjektivität“ bewegen. Komplex und kompliziert aber ist die Frage danach, wie innerhalb seiner das Einzelne, das Individuum, und wie das Umfassende und Allgemeine artikuliert werden könne.

In seinem Aufsatz *Glauben und Wissen* stellt Hegel Schleiermacher zusammen mit Jacobi in die subjektivistische Ecke. Allerdings vermeidet er dabei tunlichst, näher auf den Gefühlsbegriff der *Reden über die Religion* einzugehen. Mit gutem Grund: hatte er doch lange genug selbst der Rolle des Gefühls im Religions- und Weltverständnis – oder auch: der Liebe, des Lebens – das Wort geredet. Nicht durchs trennende Reflektieren, nur im Gefühl war das All-Eine zu erfassen. Erst am Ende der Frankfurter Zeit, im sogenannten *Systemfragment von 1800*, beginnt die Reflexion, sich neben dem Gefühl wirklich zu behaupten. In der *Differenzschrift* ist dann der Schnitt vollzogen: das Gefühl wird ab-, die Reflexion in Verbindung mit Schellings „intellektueller Anschauung“ aufgewertet. Auf diese Weise wird ein Differenzkeim in die All-Einheit des Absoluten eingeführt. Jedoch wird Hegel erst mit der *Begriffslogik* von 1816 in der Lage sein, den Zusammenhang von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem ausführlich zu artikulieren.

Schleiermacher hingegen nimmt den entgegengesetzten Weg. In den *Reden* nähert er sich behutsam den Endlichkeits- und Differenzphänomenen an, um in ihnen Eindrücke und Spiegelungen des Göttlichen aufzuspüren. An dieser Frage kristallisieren also Verwandtschaft und Distanz zwischen Hegel und Schleiermacher. Beide laborieren an demselben Problem. Für Schleiermacher ist dabei stets die Konfrontation mit dem Endlichen der eigentliche Ort für das Auslangen nach dem Universum, dem Göttlichen. Für Hegel – insbesondere für den jungen Hegel, so spitzt Dierken zu – tritt das Endliche erst nachträglich zum All-Einen hinzu und bleibt letztlich immer fraglicher als dieses.

Die Frage nach dem Verhältnis von Absolutem und Endlichem bewegt auch *Georg Sans*, nun mit Blick auf Hegel und Schelling. Beide hatten, als sie

sich 1801 in Jena wieder begegneten und eine Phase der Zusammenarbeit inaugurierten, sehr verschiedene Wege zurückgelegt. Schelling war von Anfang an daran interessiert gewesen, Philosophie als Wissenschaft und somit als System zu konzipieren – was sich spätestens mit dem Aufkommen der Naturphilosophie als durchaus spannungsreiches Unternehmen erwies. Sans zeichnet hier insbesondere die Entwicklung vom *System des transzendentalen Idealismus* zur *Darstellung meines Systems der Philosophie* nach. Mit letzterem treffe Schelling die Option für eine philosophische Erkennbarkeit des Absoluten, die er zuvor noch bestritten bzw. nur vage angedeutet hatte. Bei Hegel ist zwischen 1800 und 1801 ein ähnlicher Schritt festzustellen. Allerdings geht er von anderen Voraussetzungen aus, wie eine ausführliche Untersuchung des *Systemfragments von 1800* belegt. Dort entwickelt er – in Weiterführung seiner vorherigen Studien zu den Begriffen von „Liebe“, „Leben“ und „Geist“ – den Gedanken einer das Endliche umgreifenden Unendlichkeit, welcher sich in der Religion, nicht jedoch als philosophische Erkenntnis artikulieren lasse. Mit der *Differenzschrift* von 1801 macht Hegel den entscheidenden Schritt, die herausgearbeitete Struktur des Absoluten nun doch als Gegenstand, oder besser: Vollzug des Wissens auszuweisen. Damit verliert die Religion ihre systematische Rolle, die sie in der Frankfurter Zeit eingenommen hatte.

Sans schließt seinen Artikel mit wichtigen grundsätzlichen Erwägungen über das Verhältnis von Philosophie und Religion ab. Zunächst macht er die Frage nach einem angemessenen Begriff des Absoluten, der dem Endlichen gerecht wird, stark. Hier entdeckt Sans einen Vorsprung Hegels gegenüber Schelling. Zweitens betont er, dass sich eine Philosophie als Wissenschaft selbstverständlich nicht von einer positiven Religion abhängig machen dürfe. Was wir aber von Hegels frühen Weichenstellungen und seiner weiteren Entwicklung lernen könnten, sei dieses: das Bedenken dessen, was die Religion an Vorstellungen über das Absolute in das Leben der Menschen einspeise, gebe der philosophischen Wissenschaft ein Niveau vor, das diese in ihrem Versuch, den Zusammenhang von Endlichkeit und Unendlichkeit zu begreifen, nicht unterschreiten dürfe.

Mit den in diesem Band dokumentierten Beiträgen dürfte ein Panorama eröffnet sein, das den „Frankfurter Hegel in seinem Kontext“ noch einmal neu sehen lässt. Philologische, historische und systematische Spuren sind mit großer Akkuratess verfolgt worden. Die lebhaften Diskussionen, die sich an die einzelnen Vorträge anschlossen, haben vielfachen Eingang in die ausgearbeiteten schriftlichen Versionen gefunden. Allen Beteiligten sei daher ein herzlicher Dank gesagt!