

*Annemarie Gethmann-Siefert / Otto Pöggeler (Hg.)*

# **Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels**

**Meiner**

# HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von  
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 22

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

KUNSTERFAHRUNG  
UND KULTURPOLITIK  
IM BERLIN HEGELS

Herausgegeben von  
Otto Pöggeler  
und  
Annemarie Gethmann-Siefert

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Auflage von 1983,  
erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-1511-6

ISBN eBook: 978-3-7873-3085-0

ISSN: 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de/hegel-studien](http://www.meiner.de/hegel-studien)

## INHALT

Einleitung .....	VII
1. KULTURPOLITISCHE IMPULSE IN RESTAURATIVER ZEIT	
HERMANN LÜBBE, Zürich	
Deutscher Idealismus als Philosophie Preußischer Kulturpolitik	3
WALTER JAESCHKE, Bochum	
Politik, Kultur und Philosophie in Preußen .....	29
KURT RAINER MEIST, Bochum	
Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie	49
KARLHEINZ STIERLE, Bochum	
Zwei Hauptstädte des Wissens: Paris und Berlin .....	83
2. KUNSTTHEORIE UND ÄSTHETIK IN BERLIN	
BEAT WYSS, Zürich	
Klassizismus und Geschichtsphilosophie im Konflikt. Aloys Hirt und Hegel .....	115
GUNTER SCHOLTZ, Bochum	
Schleiermachers Theorie der modernen Kultur mit vergleichendem Blick auf Hegel .....	131
FRANK JOLLES, Ulster	
August Wilhelm Schlegel und Berlin: Sein Weg von den Berliner Vorlesungen von 1801—04 zu denen vom Jahre 1827 ...	153

FRITHJOF RODI, Bochum

Die Romantiker in der Sicht Hegels, Hayms und Diltheys ... 177

WOLFHART HENCKMANN, München

Solger und die Berliner Kunstszene ..... 199

ANNEMARIE GETHMANN-SIEFERT, Bochum

H. G. Hotho: Kunst als Bildungserlebnis und Kunstgeschichte in  
systematischer Absicht — oder die entpolitisierte Version der  
ästhetischen Erziehung des Menschen ..... 229

GREGOR STEMMRICH, Bochum

C. Schnaase: Rezeption und Transformation Berlinischen  
Geistes in der kunsthistorischen Forschung ..... 263

### 3. AKTUALITÄT DES LITERARISCHEN UND KÜNSTLERISCHEN ERBES

HELLMUT FLASHAR, München

Die Entdeckung der griechischen Tragödie für die Deutsche  
Bühne ..... 285

SIEGFRIED GROSSE, Bochum

Die Rezeption des Nibelungenliedes im 19. Jahrhundert ..... 309

CARL DAHLHAUS, Berlin

Hegel und die Musik seiner Zeit ..... 333

OTTO PÖGGELER, Bochum

Der Philosoph und der Maler. Hegel und Christian Xeller ... 351

BARBARA STEMMRICH-KÖHLER, Bochum

Die Rezeption von Goethes West-östlichem Divan im Um-  
kreis Hegels ..... 381

## EINLEITUNG

Als der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel im Herbst 1816 und dann wieder im Dezember 1817 einen Ruf an die neue Universität Berlin erhielt und im Herbst 1818 endgültig den dortigen Lehrstuhl einnahm, umfaßte das erneuerte Preußen Gebiete vom Rhein bis nach Ostpreußen. Berlin wurde zu einer Hauptstadt von europäischem Rang umgestaltet. Die Hauptstädte der europäischen Länder sind aus den Residenzstädten erwachsen; in Brandenburg-Preußen schwankte die Residenz lange zwischen Potsdam, Charlottenburg, Berlin und Königsberg, wenn auch die Stadt Brandenburg als Zentrum des Landes längst durch Berlin verdrängt worden war. Als Hegel in Preußen wirkte, konnte Berlin zwar noch nicht mit Paris rivalisieren, aber doch wie eine jüngere Schwester jener Stadt nacheifern, die seit Jahrhunderten in vielfacher Hinsicht das Zentrum Frankreichs war. Das neue Preußen war ein Gebilde, das seine innere Einheit erst noch finden mußte. Auch der Hauptstadt blieb ein Hauch des Gemachten und nicht Gewachsenen. Immerhin konnte Berlin Geschichte und Tradition für sich reklamieren; war in Polen die Hauptstadt von der alten Königsstadt Krakau in der Zeit der Aufklärung nach Warschau gewandert, in Rußland Petersburg als eine rationale Gründung mit dem Blick nach Westen neben Moskau gestellt worden, so hatte Berlin in Preußen keinen alten Rivalen neben sich. Sehr schnell wuchsen die Ambitionen in Berlin über Preußen hinaus; die Berliner Universität suchte wie selbstverständlich Studenten aus ganz Deutschland an sich zu ziehen. Auch als Wirtschaftszentrum wurde die Stadt ausgebaut. Bald konnte Berlin an Größe mit der alten Kaiserstadt Wien gleichziehen, auch von London zu lernen suchen, das seit langem der Weltwirtschaft geöffnet war. Die Zeit war freilich noch fern, in der BISMARCK die bürgerlichen Kräfte zurückzubinden suchte an das neugegründete Deutsche Reich, so daß Berlin Reichshauptstadt wurde. Doch schon zu Hegels Zeit wurde der Grund dafür gelegt, daß Berlin einmal wirklich zur zentralen Stadt Deutschlands werden konnte: auf ihm lag zwar nicht (wie auf Rom seit der italienischen Einigungsbewegung) der Glanz eines Mythos, und so blieb es in seiner Rolle immer auch umstritten; doch anders als Rom hatte es auf vielen Gebieten für das ganze Land steuernde Kraft.

Wenn wir Hegel im September 1829 zusammen mit dem Stuttgarter Verleger COTTA bei einem Festessen in großer Gesellschaft finden (s.u. 360), dann sehen wir bei dieser Zusammenkunft viele Interessen im Spiel. COTTA war beteiligt an den politischen Verhandlungen, die zum Zollverein führten und somit zu einer neuen Steigerung der wirtschaftlichen Möglichkeiten. Er war es auch, der dem Kreis um Hegel die Herausgabe der *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* ermöglichte, also eine ordnende und scheidende Tätigkeit auf dem wissenschaftlichen Feld, die in ganz Deutschland Beachtung fand. Thema der Gespräche war aber auch ein kulturelles Ereignis, die bevorstehende Eröffnung des SCHINKELSCHEN Museums. Preußen setzte auf den Feldern von Gewerbe und Handel sowie im Bereich der Kultur fort, was in der Reformzeit begonnen worden war: die Umgestaltung des gemeinsamen Lebens auf der Grundlage der bürgerlichen Selbsttätigkeit und Freiheit. Die Universität — in die Mitte der Stadt zu Schloß und Dom, Theater, Oper und Singakademie, Bibliothek und Akademie der Wissenschaften gestellt — hatte in diesem Zusammenhang eine spezifische Aufgabe zu erfüllen: der Spielraum zweckfreien Forschens wurde ihr gerade deshalb eingeräumt, damit sie um so besser und wirkungsvoller dem neuen Staat die nötigen Beamten ausbilden könne. Die Universität war gerade als der Bereich von „Einsamkeit und Freiheit“ Staatsuniversität; ihre Lehrer waren Beamte, und Hegel hat sich vielleicht manchmal zu sehr als Staatsbeamter gefühlt. In jedem Fall erfüllte er die Erwartungen, die sein Minister — mit dessen Politik er sich identifizierte — in ihn gesetzt hatte. Als VON ALTENSTEIN im Sommer 1822 Hegel eine Unterstützung für eine schon gemachte Reise nach Dresden und für eine geplante Reise nach Brüssel verschaffte, schrieb er dem Staatskanzler VON HARDENBERG, Hegel sei „wohl der gründlichste und gediegenste Philosoph“, den Deutschland besitze, doch noch entschiedener sei „sein Wert als Mensch und als Universitätslehrer“. Er habe „unendlich wohltätig“ auf die Jugend gewirkt: „Mit Mut, Ernst und Sachkenntnis hat er sich dem eingerissenen Verderben eines wenig gründlichen Philosophierens entgegengesetzt und den Dünkel der jungen Leute gebrochen.“ Freilich mußte der Minister sich gegenüber Hegel selbst entschuldigen: er hatte seinen ursprünglichen Plan zur Verbesserung von Hegels Lage (nämlich Hegels Aufnahme in die Akademie) nicht zur Ausführung bringen können — weil er sonst Gefahr gelaufen wäre, nicht nur zu scheitern, sondern auch Hegel und seiner Wirksamkeit zu schaden. So ging in Hegels Berliner Wirken auch ein gutes Stück Resignation mit ein: gleich nach Hegels Übersiedlung nach Preußen brach dort der Verfassungskonflikt aus und die Karlsbader Beschlüsse brachten die Demagogenverfolgung; für eine andere Tätigkeit

als die eines Philosophieprofessors wurde Hegel nicht gebraucht. Aber gerade durch die Lehre der Philosophie an einer Universität, die Hegel bei fortschreitendem Alter als „prekär“ empfunden hatte, konnte Hegel eine bedeutende Schule an den preußischen Universitäten bilden.

Schon im Jahre 1820 hatte Hegel als erstes Buch seiner Berliner Zeit eine Rechts- und Staatsphilosophie veröffentlicht. Doch die politischen Dinge liefen so, daß auf diesem Felde kurzfristig eine direkte positive Einwirkung nicht mehr möglich schien. Hegel überließ seine rechtsphilosophischen Vorlesungen bald seinen Schülern; das Schwergewicht seiner Arbeit verlagerte sich auf andere Disziplinen. Zumal durch seine Vorlesungen über *Ästhetik oder Philosophie der Kunst* hat Hegel über den Bereich der Universität hinaus wirken können; seine Urteile über Aufführungen und Ausstellungen konnten das Berliner Stadtgespräch mitprägen. In der Tat ging es hier nicht nur um einzelnes, sondern auch darum, durch institutionelle Maßnahmen den Zugang zu einer Kunst abzusichern, die nicht mehr an Schloß und Kirche zurückgebunden war. Berlin setzte hier Marksteine in der historischen Entwicklung mit dem Streit um Opernaufführungen wie SPONTINIS *Olympia* und WEBERS *Freischütz*, mit der Wiederaufführung der *Matthäuspasion* in der Singakademie, mit bedeutenden Kunstausstellungen und mit der Eröffnung des Museums im Jahr 1830, aber auch immer wieder mit neuen Versuchen zur Etablierung der kritischen Tätigkeit auf literarischem und wissenschaftlichem Gebiet. Hegel hat mit seinen Reflexionen und seinen Vorträgen vor Studenten hier Entwicklungen begleitet und abgestützt, die ohne ihn in Gang gekommen waren und ohne ihn ihren Weg nahmen. Das immer wieder vorgebrachte Klischee von Hegel als dem preußischen Staatsphilosophen verkennt nicht nur die Distanz der Philosophie zum Tagesgeschehen, die Hegel durchaus einhielt, sondern auch die Weise, in der Hegels Philosophie tatsächlich zur Wirkung kam. Denken wir an die Revolution von 1848, dann müssen wir uns fragen, wo wir eine Wirkung Hegels vermuten sollen: bei dem Offizier VON GRIESHEIM, der einst so fleißig Hegels Vorlesungen mitgeschrieben und ausgearbeitet hatte und nun an maßgeblicher Stelle die Revolution niederschlagen half, bei den polnischen Hegelianern, die eine revolutionäre Gruppe bildeten, bei KARL MARX, der als Schüler von EDUARD GANS ein Enkelschüler Hegels war? Hegel selbst hätte diese Revolution noch erleben können; doch wo hätte er gestanden? Die Gedanken des Siebenundsiebzigjährigen wären sicherlich nicht mehr die Gedanken des Zwanzigjährigen, vielleicht nicht einmal die Gedanken des Fünfzigjährigen gewesen. Nach Hegels tatsächlichem frühen Tod verfestigte sich die restaurative Politik in den dreißiger Jahren noch mehr, so daß Hegels agilster Schüler, EDUARD

GANS, nach seinen Schwierigkeiten mit Autoritäten wie SAVIGNY auch Schwierigkeiten mit dem Hof und der Regierung hatte. Wenn der Minister VON ALTENSTEIN nach dem vorzeitigen Tode von GANS 1839 dennoch hinter dem Sarge ging, dann dokumentierte er ein Bündnis von Kulturpolitik und Philosophie, dessen Zeit freilich mit dem bald erfolgenden Rücktritt und Tod des Ministers endgültig ablief.

Darf man überhaupt das Berlin der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, auf den Namen Hegels taufen? Daß Hegel auch nur auf ästhetischem Gebiet niemals allein die Diskussion in Berlin bestimmt hat, zeigt schon der Blick auf wenige ausgewählte konkurrierende Figuren wie HIRT, SCHLEIERMACHER, A.W. SCHLEGEL, SOLGER. SCHLEIERMACHER z.B. hatte sich schon nach dem Zusammenbruch Preußens 1806 als heimatlos gewordener Hal-lenser Professor ganz auf die Aufgabe einer Erneuerung Preußens gerichtet, als Hegel sich gerade entschieden NAPOLEON zuwandte. Aber nicht nur die politische Herkunft der beiden Männer war verschieden, sondern auch der philosophische Ansatz. Gerade eine Würdigung Hegels, die angemessen verfahren will, darf diesen Pluralismus der damaligen Bemühungen in Berlin nicht aus dem Auge verlieren.

Wer sich damals um die dichterische Überlieferung bemühte, mußte Stellung nehmen zu so gegensätzlichen Werken wie der *Antigone* des SOPHOKLES und dem *Nibelungen*-Epos. Hegel erklärte die *Antigone* für das größte Kunstwerk; mit den *Nibelungen* konnte er sich nie befreunden. Hegels Deutung der *Antigone* hat bis ins zwanzigste Jahrhundert gewirkt. Vielleicht suchte diese Deutung das Werk des SOPHOKLES nicht nur allzu gewaltsam festzulegen, vielleicht wurde sie selbst auch noch einmal mißdeutet und gerade in dieser Form wirksam. Hegels Schüler HINRICHS hat 1827 von Hegels *Phänomenologie des Geistes* her in dem Buch *Das Wesen der antiken Tragödie* die *Antigone* auf eine grundsätzliche dialektische Spannung zwischen Familie und Staat bezogen; dagegen hat GOETHE dann in seinen Gesprächen mit ECKERMANN protestiert. Für Hegel selbst freilich war nur die *antike* Sittlichkeit durch Familie und Staat bestimmt; in der Neuzeit hatte sich nach seiner Auffassung zwischen diese sittlichen Grundformen die Gesellschaft als die emanzipierte Sphäre von Gewerbe und Handel und der privatrechtlichen Absicherung der Wirtschaft geschoben. Die Pointe des Hegelschen Bezugs zur *Antigone* war wohl in den Hintergrund gerückt, als FRIEDRICH WILHELM IV. TIECK nach Berlin rief, damit er von SOPHOKLES und SHAKESPEARE her das Theater reformiere, und als 1841 die *Antigone* mit der Musik von MENDELSSOHN aufgeführt wurde. Hegel war seit zehn Jahren tot; SCHELLING saß bei der Potsdamer Aufführung mit anderen Professoren und Pastoren hinter den Mitgliedern des Königshauses

und der Regierung (vom König zur „Ausreutung“ der Drachensaat der Hegelschen Philosophie nach Berlin gerufen). In diesen Jahren der Feier des vierhundertjährigen Bestehens der Buchdruckerkunst erschienen mehrere illustrierte Prachtausgaben des *Nibelungenliedes*. Hegel selbst war zeit seines Lebens nie sehr weit über den Spott hinausgekommen, den er im Oktober 1814 in einem Brief an seinen Freund PAULUS über Versuche ausgegossen hatte, von Werken wie dem *Nibelungenlied* her ein neues Nationalgefühl zu entwickeln. Damals glaubte Hegel Nachrichten zu haben, daß der Wiener Kongreß mit einer Ordnung für so wichtige Dinge wie die Kleider „deutscher Damen und Mamsellen — vielmehr aber deutscher Frauen und Jungfrauen“ hervortreten werde. Hegel wünschte den Deutschen jedenfalls, daß sie aus dem „gelobten Lande des Deutschdumms“ nicht ähnlich dem auserwählten Volk „in die Partikularitäten hinaus“ zerstreut würden. Besonders interessierte er sich für die „artistisch-literarische Idee“ einer „Errichtung der großen Nationaldenkmalsäule in Verbindung mit einem umfassenden Nationalarchive zur Konservation der altdeutschen Monumente und vaterländischen Antiquitäten aller Art als: das *Nibelungenlied*, Reichskleinodien, König Rogers Schuhe, Wahlkapitulationen, freie Verfassungsurkunden, ALBRECHT DÜRERSche Holzschnitte, Nordica usf.“ Das Archiv solle an einem stillen Orte gebaut werden, „damit der Genuß vor dem übrigen realitätischen Lärm gesicherter sei“. Hegel mochte auch deshalb zu solchen krassen Äußerungen provoziert werden, weil er einen rationalistischen Theologen und liberalen Politiker als Briefpartner hatte (mit dem er sich bald entzweite). Er hatte ja schon in Jena an der neuen Entdeckung DANTES teilgenommen, hatte mit seinem Freunde, dem Übersetzer GRIES, die mittelalterliche Epik sich von TASSO und ARIOST erschlossen und dazu CERVANTES kennengelernt. Wenn Hegel in Berlin auf diesem Wege weiterging, dann hat er doch die Abneigung gegen die angeblich abseitigen *Nibelungen* nie aufgegeben. Diese Abneigung hat aber nicht verhindern können, daß die Nibelungen-Thematik über RICHARD WAGNERS Musikdramen auch die deutsche Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts begleitete.

Als Hegel im Winter 1828/29 seine letzte *Ästhetikvorlesung* hielt, las der gerade habilitierte HOTHO mit großem Erfolg über GOETHE. Ein Student, KARL HALLING, schrieb über dieses neue Bündnis zwischen Berlin und Weimar an LUDWIG TIECK (der damals neben GOETHE der Kronprinz der deutschen Literatur war), Hegel versuche durch seine eigene GOETHISCHE Philosophie der Kunst und durch das stark besuchte Kolleg seines „milchbärtigen Schülers“ ganz Berlin „mit Sturm für GOETHE zu erobern“: „Wer nicht GOETHE vergöttert ... wer nicht wie Hegel und HOTHO unsere alten heili-

gen Gesänge verdammt, kommt in den Verdacht, so wenig jenen als diese verstanden zu haben, und davor hütet sich die eitle Welt... Rings um mich her kein Freund, der dächte wie ich, oder den Hegel nicht abwendig machte“. Das Einverständnis zwischen Hegel und seinem Schüler HOTHO schloß nicht aus, daß sie GOETHE verschieden sahen, daß HOTHO (auch als späterer Editor von Hegels *Ästhetikvorlesungen*) Hegels hohe Schätzung des *West-östlichen Divan* nicht mitmachte. Wenn Hegel sich gerade dieser anderen, von der Romantik zunächst wiederbelebten, aber zugunsten der national orientierten Mittelalterrezeption wieder vernachlässigten Tradition, dem Orient, zuwendet, dann stellt auch dies das Urteil über die Einigkeit HOTHOS und Hegels infrage. Hegel ging es darum, monumenta nationum und nicht monumenta germaniae historica zu sammeln, in der Wiederbelebung und Vermittlung vergangener Mythologien eine gewisse Liberalität gegenüber den verschiedenen Mythologien zu fordern. GOETHE ging ihm freilich in seiner Kritik der christlichen Gehalte des wiedererweckten Mittelalters voran, aber Hegels Schüler HOTHO folgt in dieser Frage weder GOETHE noch Hegel. Für den jungen HEINE, der damals im Salon der VARNHAGEN verkehrte, war es freilich entschieden, daß das Ende der Kunstperiode und damit der GOETHESCHEN Herrschaft gekommen sei, der Kronprinz aber nicht TIECK heiße, die Dichtung vielmehr ganz neue Wege gehen müsse. Für die Geistesgeschichte blieb bis heute die Aufgabe, das Bild der deutschen Romaniker wieder vom Urteil Hegels zu befreien.

Die eigentlich „romantischen“ Künste waren für Hegel Malerei und Musik, und gerade zu diesen Künsten gewann Hegel in Berlin (wie schon in Heidelberg) eine engere Beziehung. Er hatte zudem Schüler, die dann die kunsthistorische Forschung mitaufbauten, die nun zusammen mit dem Museum den Zugang wenigstens zur Kunst der Vergangenheit bahnte. HOTHO und SCHNAASE zeigen aber, daß man als Kunsthistoriker sehr verschiedene Wege gehen konnte, wenn man Schüler Hegels gewesen war. Unverkennbar ist, daß in den zwanziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts bei der Umgestaltung Berlins zur Hauptstadt des neuen Preußen die Kunst der großen öffentlichen Institutionen wie Oper und Museum dominierte, daß parallel dazu die geisteswissenschaftliche Arbeit in besonderem Maße hervortrat. Als der Leutnant VON DIEST in Berlin eine erste HÖLDERLIN-Ausgabe plante, hat Hegel unter seinen Papieren nach HÖLDERLINSCHEN *Empedokles*-Fragmenten gesucht; doch jene Zeit war nunmehr sehr fern, in der Hegel als Hofmeister in Frankfurt wirkte, HÖLDERLIN in tiefer Einsamkeit im kleinen Homburg vor der Höhe und ungekannt von seiner Zeit die Tragödie zu erneuern suchte. Auch vom Berlin Hegels sind wir

heute durch einen Abgrund getrennt; gerade deshalb aber müssen wir uns des Vergangenen als der eigenen Herkunft neu vergewissern.

GOTTFRIED BENN schrieb 1955 während der Berliner Festspielwochen einen Beitrag *Berlin zwischen Ost und West*. Mit dem Blick auf die Länder und Städte der Bundesrepublik sagte er: „Jetzt zelebriert jeder seine Messe, Hamburg weiß nichts von München, Düsseldorf nichts von Stuttgart, sie brodeln vor sich hin. Berlin liegt wie Angkor im Urwald, und die Fahrten zu ihm sind Expeditionen, unternommen halb aus Neugier und halb aus Wehmut“. In der Weimarer Zeit und auch vorher in der Zeit der Fürsten und Fürstentümer habe es immerhin für München und Dresden, Meiningen, Karlsruhe, Kassel und Darmstadt ein Maß gegeben: „Denn über ihnen und vor ihnen allen lag das kalte, kritische, nüchterne, ich wage das Wort, das preußische Berlin.“ Für BENN war wie für viele andere Berlin, das mit Paris konkurrierte, zu „der“ Stadt geworden. „Da ich Ninive nicht sah mit seinem Grund aus Jaspis und Rubin, da ich Rom nicht sah im Arm der Antonine, betrachtete ich diese, sie trug die Mythe, die in Babylon begann“, so hatte BENN in dem Text *Urgesicht* von seiner Stadt geschrieben. Nach dem Zweiten Weltkrieg aber war Berlin seiner Kunstschatze und Bücher beraubt; der westliche Teil der Stadt hatte „keine Bibliothek mehr, die in Jahrhunderten gewachsen war“. Allein auf den Geist Berlins konnte BENN sich noch berufen. Die Situation ist inzwischen — durch die Stiftung Preußischer Kulturbesitz — eine gänzlich andere geworden: Berlin hat seine Kunstschatze, hat seine zwar reduzierte und aufgeteilte, aber doch in Jahrhunderten gewachsene Bibliothek. Ausstellungen wie die Preußen-Ausstellung des Jahres 1981 führen nun umgekehrt zu der Frage, wieweit Berlin noch willens ist, aus seinem Erbe heraus ein Maß zu sein und ein Maß zu geben. Da die Preußen-Ausstellung auf halbem Trümmerfeld, nahe der Mauer und den einstigen Gestapo-Kellern stattfand, konnte der Glanz der Staatsbibliothek freilich die Berliner Zeitungen verführen, über die dortige Hegel-Ausstellung unter Titeln wie „Hegelianer bilden einen exklusiven Klub“ zu berichten. Zugestanden war, daß Hegels Bücher und Vorlesungen heute weltweit diskutiert, Hegels Werke nicht nur in das Englisch der Amerikaner, sondern auch z.B. ins Chinesische übersetzt werden. Ist es da nicht unsere Aufgabe, verständlich zu machen, wie Hegels Denken auf Fragen antwortete, die aus dem Leben selbst, aus einem Stück unserer Herkunft aufstiegen?

Zum 150. Todestag des Philosophen veranstaltete die Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin in Verbindung mit dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum und dem GOETHE-Museum Düsseldorf (ANTON UND KATHARINA KIPPENBERG-Stiftung) eine Ausstellung *Hegel in Berlin*. Preu-

ßische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik; die Ausstellung wurde von November 1981 bis Januar 82 in Berlin, von Januar bis März 82 in Düsseldorf gezeigt. Aus Anlaß dieser Ausstellung fand vom 18. — 21. November 81 in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin ein Kolloquium des Sonderforschungsbereiches *Wissen und Gesellschaft im 19. Jahrhundert* der Ruhr-Universität Bochum statt. Die LESSING-Hochschule Berlin veranstaltete im November und Dezember 1981 im OTTO BRAUN-Saal der Staatsbibliothek eine Vortragsreihe zur Begleitung der Ausstellung. Die Referate des Kolloquiums und die Vorträge dieser Reihe sind im vorliegenden Band zusammengefaßt. (Der Eröffnungsvortrag — Otto Pöggeler: *Preußische Kulturpolitik im Spiegel von Hegels Ästhetik* — erscheint 1982 im *Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz*; in ausgearbeiteter Form wird er als Vortrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Düsseldorf vorgelegt. Der Vortrag *Antigone im deutschen Expressionismus — Tragik im Verständnis Hegels und der Moderne* von Walter Müller-Seidel erscheint in der Festschrift für Frau Dr. Petersen; Böhlau-Verlag: Wien).

Der geschichtliche Hintergrund für die hier an einzelnen exemplarischen Themen entfaltete Problematik wird aus der Perspektive Hegels dargestellt in dem Katalog *Hegel in Berlin*. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik (295 S., als Buch bei der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin erhältlich). Zu danken bleibt Frau DR. DOROTHEA KESSLER für die Organisation der Vortragsreihe der LESSING-Hochschule, Herrn DR. TILO BRANDIS, Direktor der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek, für die freundlich gewährte Gastfreundschaft. Gedacht sei auch des Verlegers HERBERT GRUNDMANN, der zwanzig Jahre mit persönlichem Engagement die Hegel-Studien und deren Beihefte betreut hat und während der Vorbereitung dieses Bandes durch seinen plötzlichen Tod aus einem reichen Schaffen in den Bereichen von Verlag, Buchhandel und Kulturpolitik gerissen wurde.

Otto Pöggeler

## **1. KULTURPOLITISCHE IMPULSE IN RESTAURATIVER ZEIT**



HERMANN LÜBBE (ZÜRICH)

DEUTSCHER IDEALISMUS ALS PHILOSOPHIE  
PREUSSISCHER KULTURPOLITIK

„Kulturpolitik“ — das war zur Blütezeit der Philosophie des deutschen Idealismus noch gar kein üblicher Terminus. Das für die Kulturpolitik in Preußen zuständige Verwaltungsamt, wie es WILHELM VON HUMBOLDT im Januar 1809 angetragen wurde, war weder dem Begriffe nach noch nach Kennzeichnung und Zuständigkeit ein Amt für Angelegenheiten der Kultur in der uns heute geläufigen Bedeutung dieses Wortes. Bekanntlich handelte es sich um das Chefamt der dritten Sektion im Ministerium des Innern gemäß der Ende 1808 verfügten Neuordnung der obersten Verwaltungsbehörden in Preußen.<sup>1</sup> Die Zuständigkeit dieser Sektion erstreckte sich auf den Kultus einerseits und auf den Unterricht andererseits. Dabei ist „Kultus“, für den als Staatsrat unter VON HUMBOLDT GEORG HEINRICH LUDWIG NICOLOVIUS eingesetzt wurde<sup>2</sup>, nichts anderes als das verbale Äquivalent der zuvor zumeist so genannten „geistlichen Angelegenheiten“, die unter der Bedingung eines ungebrochenen staatskirchlichen Absolutismus selbstverständlich eine erhebliche Bedeutung hatten. Als dann später, in seiner „Cabinetsordre“ vom 2. November 1817 der König es „rätlich“ fand, wegen der „Würde und Wichtigkeit der geistlichen und der Erziehungs- und Schulsachen“ diese „einem eigenen Minister anzuvertrauen“ und als er dazu „den Staatsminister Freiherrn VON ALTENSTEIN“ ernannte<sup>3</sup>, war die Bedeutung des Wortes „Cultus“ im seither üblichen Amtsnamen eines Cultus- und Unterrichtsministeriums in Preußen noch durchaus unverändert. Das heißt: Es gab die Zuständigkeiten und auch die Assoziationen noch nicht, die uns inzwischen den Kultusminister für „Kultur“ einschließlich Kunst, Musik und Theater politisch verantwortlich wissen lassen.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. C. Varrentrapp: *Johannes Schulze und das höhere preußische Unterrichtswesen in seiner Zeit*. Leipzig 1899. 237.

<sup>2</sup> Vgl. die Kurzbiographie von Ernst Friedländer: *Nicolovius*. in: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd 23. Neudruck der 1. Auflage von 1886. Berlin 1870, 635—640.

<sup>3</sup> Varrentrapp, 272 (s.o. Anm. 1).

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch die zuständigkeitshistorisch zutreffenden Bemerkungen bei Walter Jaeschke: *Politik, Kultur und Philosophie in Preußen (1818—1831; in diesem Band 29 ff)*.

Gleichwohl ist es kein Zufall und auch der Sache nach keineswegs inadäquat, daß ALTENSTEIN<sup>5</sup>, der ja immerhin bis 1840 über fast ein Vierteljahrhundert hin in Preußen die neueingerichtete Oberbehörde leitete, bei unseren Historikern schon seit langem schlicht der „Kultusminister“ genannt wird<sup>6</sup> und analog sein Amt das „Kultusministerium“.<sup>7</sup> Diese Kennzeichnung setzt der Sache nach die Existenz einer Kulturpolitik voraus, in der der Staat von der Religion über Bildung und Wissenschaft bis zu den Künsten Verantwortlichkeiten für Institutionen, Werke und Betätigungen beansprucht und wahrnimmt, deren Nötigkeit nicht in ihrer Nutzbarkeit aufgeht, die insofern frei sind, die aber doch zugleich von äußeren, auch materiellen Voraussetzungen abhängig bleiben, für die dann die Kulturpolitik sorgt, so weit nach Tradition und Sachzwang dem politischen Gemeinwesen ein Anteil an dieser Sorge zufällt.

Es ist Kulturpolitik in eben diesem Sinn, zu der sich die Staatstätigkeit in Preußen VON HUMBOLDT BIS ALTENSTEIN allmählich entfaltet. Im Prozeß dieser Entfaltung wird dann auch jene Enge des alten Cultusbegriffs gesprengt, der ihn, als Begriff für eine staatliche Zuständigkeit, so lange auf die erwähnten kirchlich-geistlichen Angelegenheiten eingeschränkt sein ließ. Wer also zuerst ALTENSTEIN einen Kultusminister genannt hat, benutzt damit zunächst nichts anderes als eine unvollständige Amtsbezeichnung aus Abkürzungsgründen. Nachdem aber die Amtstätigkeit ALTENSTEINS sich schließlich sogar auf administrative Mitwirkung an Vorgängen wie der Gründung des ersten öffentlichen Kunstmuseums in Preußen ausgedehnt hatte,<sup>8</sup> mußte analog auch der Bedeutungsgehalt der Zuständigkeitskürzel „Cultus“ expandieren.

Die Philosophie des deutschen Idealismus repräsentiert in ihrer Wirkung auf die preußische Kulturpolitik ein Lehrstück der Aufklärung. Wie eine aufklärende Philosophie reform-politisch praktisch wird — das läßt sich hier studieren. Es ist evident und ein historiographischer Gemeinplatz, daß der praxisbestimmende Einfluß der Philosophie des deutschen Idealismus auf die preußische Kulturpolitik bis zum Ende der Ära ALTENSTEIN erheblich war. Aber „Einfluß“ ist eine Metapher, deren bildhafte Deutlichkeit kaum

<sup>5</sup> Über ihn vgl. die Kurzbiographie von Heinz Gollwitzer: *Altenstein*. in: *Neue Deutsche Biographie*. Bd 1. Berlin 1953. 216—217.

<sup>6</sup> So zum Beispiel bei Max Lenz: *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*. Zweiter Band. Erste Hälfte: Ministerium Altenstein. Halle a.d.S. 1910. VI.

<sup>7</sup> So schon im Titel des unverändert wichtigen Werkes von Ernst Müsebeck: *Das Preußische Kultusministerium vor hundert Jahren*. Stuttgart und Berlin 1918.

<sup>8</sup> Für die Einrichtung dieses Museums war im Auftrage des Königs konzeptuell Wilhelm von Humboldt verantwortlich. Vgl. dazu meine Abhandlung *Wilhelm von Humboldt und die Berliner Museumsgründung 1830*. Berlin 1980.

geeignet ist, anschaulich zu machen, wie sich hier philosophische Theorie tatsächlich in politische und administrative Praxis umgesetzt hat. Dafür braucht man Kenntnis der institutionellen und sozialen Voraussetzungen, unter denen dieser Umsetzungsprozeß stattfand.

Von besonderem Interesse unter den Fällen der Umsetzung von philosophischer Theorie und politischer Praxis ist natürlich immer der idealtypisch reine Fall einer biographischen Vermittlung zwischen beiden, wo ein- und dieselbe Person Gelegenheit hatte, Grundsätzen ihrer eigenen, auch literarisch manifesten Philosophie kraft eigener kompetenter Entscheidung Geltung in der politischen Wirklichkeit zu verschaffen. Es gibt ja Historiker, die, wie CAESAR oder CHURCHILL, vermochten, die Geschichte zu schreiben, die sie zuvor selber gemacht hatten. Analog gibt es auch den umgekehrten Fall, daß Subjekte wirkungsreicher politischer Entscheidungen zuvor schon als kompetente Subjekte der Philosophie hervorgetreten waren, von der sie bei ihren praktischen Entscheidungen sich leiten ließen. Im bescheideneren Kontext der preußischen Kulturpolitik zwischen Aufklärung und Biedermeier ist es natürlich WILHELM VON HUMBOLDT, der diesen Fall einer philosophisch-politischen Doppelkompetenz in singulärer Ausprägung repräsentiert. Das heißt: Seine Werke zählen zur philosophischen Klassik und sind in Gestalt einer Akademieausgabe obligater Bestandteil unserer philosophischen Seminarbibliotheken, und zugleich war er in Ämtern und Funktionen mit Wirkungen tätig, die ihm die Charakteristik „Staatsmann“ sowie einen Platz in der allgemeinen Historiographie dieses Zeitraumes sichern. Für die Signifikanz dieses Falles für den Typus biographisch vermittelter Einheit von philosophischer Theorie und politischer Praxis ist natürlich entscheidend, daß die Philosophie HUMBOLDTS sich zu seiner Amtstätigkeit nicht indifferent verhält, vielmehr zu großen Anteilen als Philosophie dieser Amtstätigkeit sich lesen läßt. Für HUMBOLDTS fragmentarische Denkschrift über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin, die ja an philosophischer Dignität hinter den analogen Denkschriften SCHELLINGS oder SCHLEIERMACHERS kaum zurücksteht,<sup>9</sup> ist dieser Zusammenhang evident, und ebenso ist die maßgebliche Rolle unübersehbar, die HUMBOLDTS klassizistisches Bild der Antike,<sup>10</sup> das schon in seinen frühesten Arbeiten sichtbar wird, für die

---

<sup>9</sup>Das erkennt man bei ihrer Lektüre im Kontext der berühmten Denkschriften in der Sammlung *Die Idee der deutschen Universität*. Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neugründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus. Darmstadt 1956.

<sup>10</sup>*Ueber das Studium des Alterthums, und des Griechischen insbesondere*. in: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd 1. 255—281.

Begünstigung der klassischen Altertumswissenschaften in der preußischen Universitäts- und Bildungspolitik spielte.

Indessen: WILHELM VON HUMBOLDT war ein Philosoph, aber kein Professor, und die Philosophie des deutschen Idealismus ist dominant Professorenphilosophie. Kraft seiner gesellschaftlichen Herkunft und Stellung war HUMBOLDT frei, sich den klassischen und philosophischen Studien außerhalb professioneller Disziplin zu widmen, und eben dieselbe Stellung in Verbindung mit institutionell nicht gebundener geistiger Exzellenz war es auch, die, wenn es sich um die Benennung von Männern handelte, denen man das Werk fälliger Erneuerung der öffentlichen Kultur Preußens nach seiner Katastrophe zutrauen konnte, die Denkschriftenempfehlung eingab: „Der preußische Staat besitzt den v. HUMBOLDT, der in vieler Rücksicht alles ausfüllen würde, was hierzu erforderlich ist.“<sup>11</sup>

Unter den Philosophen von akademischer Profession läßt sich für diese Zeit in Preußen niemand benennen, von dem so hätte gesprochen werden können, und man muß sogar sagen, daß sich in der Philosophie des deutschen Idealismus die Tendenz mächtig verstärkt, die Philosophie in ihrer akademischen Esoterik der Exoterik des öffentlichen, politischen und kulturellen Lebens entgegensetzen. Ein feines, aber deutliches Indiz dieses Vorganges ist, zum Beispiel, die negative Besetzung, mit der in der deutschen Philosophie dieser Zeit der Begriff des Eklektizismus versehen wird. „Der Eklektizismus“, so bekräftigt Hegel zusammenfassend diese Umwertung, „ist nicht zu gestatten“ — dieses „bloße Zusammensetzen verschiedener Prinzipien, Meinungen, gleichsam verschiedener Lappen zu einem Kleid“.<sup>12</sup> Demgegenüber hatte, in Frankreich, DIDEROT in seinem großen Enzyklopädie-Artikel zum Stichwort „Eclatisme“ den Eklektiker einen Philosophen genannt, der es wagt, selbst zu denken,<sup>13</sup> und auch über Rezeptionen des deutschen Idealismus in Frankreich hinweg bleibt doch die Bedeutung des Eklektizismus, eine spezifische Intellektuellen-Tugend zu sein, erhalten — bei VICTOR COUSIN zum Beispiel. Die mit besonderer Prominenz bereits von KANT erhobene Forderung, daß die Philosophie in ihrem An-

<sup>11</sup> So Altenstein in seiner berühmten Rigaer Denkschrift. Vgl. Aus der Denkschrift Altensteins für Hardenberg. Riga, den 11. September 1807. In: *Müsebeck*, 241–270, 244 (s.o. Anm. 7).

<sup>12</sup> *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1959 (3. gekürzte Auflage, besorgt von Friedhelm Nicolin). 132, 130.

<sup>13</sup> „L'éclectique est un philosophe qui ... ose penser de lui même ...“

spruch, Enzyklopädie zu sein, von der bloßen Kompilation zum System zu erheben sei, gehört in denselben Zusammenhang.<sup>14</sup>

Diese Antithetik von „gründlich“ und „systematisch“ einerseits und „rhapsodisch“ und „eklektisch“ andererseits verfestigt sich schließlich zu einer deutschen nationalen intellektuellen Auto- und Heterostereotypik, die mit den Vorstellungen übereinkommt, die man in Deutschland zwischen KANT und Hegel von der Art hatte, wie Philosophie praktisch sein kann und in politisch-kulturellen Aufklärungsprozessen und Reformbewegungen wirksam wird. Wenn der Philosoph vor allem Professor ist und die Philosophie selbst in der Esoterik akademisch-universitärer Institutionen sich systematisch professionalisiert — dann ist der philosophische Ursprung von Aufklärung und Reform vor allem in den Akademien und Universitäten zu finden. Genau das ist die Voraussetzung, die KANT in seinem Spätwerk *Der Streit der Fakultäten* aus dem Jahre 1798 macht. GÜNTHER BIEN hat in seinem bekannten Aufsatz über KANTS Theorie der Universität<sup>15</sup> evident gemacht, daß diese Theorie in den Kontext der philosophischen und politischen Universitätsreformbewegung hineingenommen werden muß, die wir uns heute zumeist durch die Denkschriften in Vorbereitung der Gründung der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin zu vergegenwärtigen pflegen. KANTS Philosophie der Universität ist nichts Geringeres als eine Darstellung dessen, wie in der Freiheit der Philosophischen Fakultät gegenüber den oberen Fakultäten einerseits und in der Freiheit der Universität insgesamt gegenüber der Regierung andererseits der Aufklärungsprozess als Staatsveranstaltung institutionell wird. Die Philosophische Fakultät, aus ihrer Dienstbarkeit als Propaedeutikum für das Studium in den oberen Fakultäten entbunden, wird zum Ort, wo, was gelehrt wird, sich durch nichts als durch Gründe für erhobene Wahrheitsansprüche legitimiert, das heißt, sie wird zum Ort freier, fortschreitender Wissenschaft. Die oberen Fakultäten sind freilich gehalten zu lehren, was als „beständige, für jedermann zugängliche Norm“ in der Gestalt einer „Schrift“,<sup>16</sup> als Text von institutionell befestigter Geltung<sup>17</sup> dem Volk wie

<sup>14</sup> Vgl. W. Niese: *Eklektizismus*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter. Bd 2. Basel/Stuttgart 1972. Sp. 432 f; ferner die große begriffsgeschichtliche Untersuchung von Ulrich Dierse: *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*. Bonn 1977. 98 ff.

<sup>15</sup> Günther Bien: *Kants Theorie der Universität und ihr geschichtlicher Ort*. In: *Historische Zeitschrift*. 3'(1974), Heft 219, 551—577.

<sup>16</sup> *Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten (1798)*. In: *Immanuel Kants Werke*. Hrsg. von E. Cassirer. Bd VII. Berlin 1922. 332.

<sup>17</sup> Zum Konzept des Textes von institutionell gefestigter Geltung („geltende Texte“) cf. meinen Aufsatz *Philosophie als Aufklärung*. In: *Hermann Lübbe: Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie*. Stuttgart 1978. 6 ff.

seinen hohen Schulen vorgegeben ist — als Heilige Schrift und Katechismus, als Gesetzestext und „Medizinalordnung“ für die „medizinische Polizei“.<sup>18</sup> Aber universitätsintern wiederum sind doch die akademischen Lehrer dieser Vorgegebenheiten frei, sie der Prüfung durch die auf nichts als auf die Wahrheit verpflichtete Vernunft zu unterwerfen, die in der Philosophischen Fakultät kultiviert wird. Indem die Regierung weiß oder doch wissen könnte, daß der „Vorteil jeder Wissenschaft“ einschließlich der Wissenschaften in den oberen, auf Staatszwecke verpflichteten Fakultäten in letzter Instanz auf „Wahrheit“ beruht, kann sie auch gewiß sein, daß die universitäre Freisetzung der Vernunftskritik in besonderer Weise geeignet ist, ihren eigenen Nutzen zu mehren. Die Regierung selbst wird also, wohlberaten, die Philosophische Fakultät zur Stätte erheben, „wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt“ ist, weil ohne eine solche Stätte „zum Schaden der Regierung selbst“ „die Wahrheit“ im Gemeinwesen „nicht an den Tag kommen“ könnte.

Das also ist das Konzept, wie die Aufklärung als eine Veranstaltung des Staates selbst durch Staatsbeamte, um die es sich ja bei den Professoren handelt, sich vollziehen läßt, und dieses Konzept darf man auch im sozialgeschichtlichen Rückblick durchaus realistisch nennen. Neben den für Zwecke der Aufklärung beamteten Staatsdienern gab es damals, selbstverständlich, längst auch Männer, die amtsfrei das Wort in der Öffentlichkeit in Aufklärungsabsichten führten. KANT nennt sie, als „von den eigentlichen Gelehrten . . . zu unterscheiden“, die „Literaten“, und die *Berlinische Monatsschrift*, in der ja, als Privatmann, KANT auch seinerseits schrieb, war eines ihrer wichtigsten Foren in Preußen.<sup>19</sup> Indessen: Selbst von den Autoren dieses Organs eines freien Raisonnements „wurde die Hälfte . . . aus der Staatskasse besoldet“ — Universitäts- und Gymnasialprofessoren, Juristen, Verwaltungsbeamte, Theologen, Schulmänner etc.

So läßt sich sagen: Der von KANT universitätstheoretisch skizzierte Typus einer staatlich veranstalteten Aufklärung im institutionellen Kreislauf höherer Bildung mit der wichtigsten Wirkung einer Prägung der höheren Staatsdiener durch sie war ebenso wirklichkeitsnah wie zukunftssträchtig. Einer der denkwürdigsten Fälle, in welchem selbst noch die Philosophie Hegels exakt nach diesem Muster sich politisch und näherhin kulturpoli-

<sup>18</sup> Kant: *Der Streit der Fakultäten*. 332, 336. Zum Folgenden vgl. 338, 330, 328.

<sup>19</sup> Cf. ihre Bibliographie von Ursula Schulz: *Die Berlinische Monatsschrift (1783—1796)*. Mit einer Einleitung von Günter Schulz. Bremen 1968. — Zum Folgenden vgl. Horst Möller: *Wie aufgeklärt war Preußen?* In: *Preußen im Rückblick*. Hrsg. von H. G. Puhle und H. K. Wehler, Göttingen 1980, 180.

tisch zur Geltung brachte, ist der Fall des berühmten JOANNES SCHULZE.<sup>20</sup> SCHULZE, der 1818 in das Ministerium ALTENSTEIN eintrat, die Referenten-Zuständigkeit für die Gymnasien und alsbald auch für die Universitäten übernahm und bis zum Jahre 1859 weit über den Tod ALTENSTEINS hinaus amtierend wie niemand sonst die Kontinuität in der preußischen Unterrichtsverwaltung über Reform, Reaktion und Revolution hinweg repräsentierte — SCHULZE also hatte selbstverständlich als junger Mann sich auch philosophischen Studien gewidmet; SPINOZAS *Ethik* zum Beispiel war ihm bekannt, KANTS *Kritik der reinen Vernunft* als zeitgenössischer philosophischer Haupt-Text gleichfalls, auch etliche „speculative Dialoge PLATONS“; überdies hatte er „SCHLEIERMACHERS Vorlesungen über die philosophische und christliche Ethik“ gelauscht, so daß sich sagen läßt: Der philosophische Bildungs- und Kenntnishorizont dieses Verwaltungsmannes war schon zu Beginn seiner kultusadministrativen Tätigkeit weitgespannt. „Bei dem Ernst und Eifer“ jedoch, „mit dem SCHULZE die Hochschulen zu fördern bestrebt war, hielt er weitere Studien für nötig“. Entsprechend besuchte er, nachdem Hegel kurz zuvor seine Berliner Professur übernommen hatte, „von 1819 — 1821 täglich in zwei Abendstunden“ dessen „sämtliche Vorlesungen ... über Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Logik, Psychologie, Philosophie des Rechts, Geschichte der Philosophie, Naturphilosophie, Philosophie der Kunst, Philosophie der Geschichte und Philosophie der Religion“, und er scheute „die Mühe nicht“, „den Inhalt sämtlicher Vorlesungen durch sorgfältig nachgeschriebene Hefte“ sich in häuslichen Nachstudien konsolidierend „anzueignen“.<sup>21</sup>

Der Ministerialdirektor (nach heutiger Rangklassenbezeichnung) als Philosophiestudent — das ist der Musterfall für die Ausbreitung des akademisch-disziplinierten Zeitgeistes in Staat und Gesellschaft hinein, auf die die Universitätsreformer von KANT und SCHLEIERMACHER bis HUMBOLDT hofften. Dabei ist dieser Musterfall nicht einmal ein Sonderfall. ALTENSTEIN selbst hatte — noch nicht Minister, aber doch bereits „Geh. Oberfinanzrat im Generaldirektorium“ — sich insbesondere den Lehren FICHTES geöffnet. Zum Beispiel saß er, neben BEYME und METTERNICH, im Publikum der „Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, die FICHTE — wie ALTENSTEIN bereits seit 1799 in Berlin — im Winter 1804/5 daselbst hielt, und zwar nicht folgenlos. ALTENSTEIN bereits erwähnte Rigaer Denk-

<sup>20</sup> „Berühmt“ ist hier freilich auf eine esoterische Öffentlichkeit einzuschränken; die Brockhaus-Enzyklopädie neuester Auflage verzeichnet den Namen dieses wirkungsreichen preußischen Kultusbeamten verblüffenderweise nicht einmal. — Zum Folgenden: *Varrentrapp*, 277 (s.o. Anm. 1).

<sup>21</sup> Vgl. *Varrentrapp*, 432; *Müsebeck*, 55 f. (s.o. Anm. 7).

schrift, die ja bald darauf, 1807 verfaßt wurde, ist unverkennbar ebenso ein Dokument der Reformpolitik wie ein Dokument der orientierenden Wirkung der Philosophie auf sie. EDUARD SPRANGER hat das ausführlich beschrieben.<sup>22</sup> Der Eindruck, den ALTENSTEIN auf seine Zeitgenossen machte, entspricht dem; einen „philosophischen Minister“ nannte ihn kein Geringerer als Sulpiz Boisserée.

In institutioneller Hinsicht repräsentiert übrigens FICHTEs Berliner Tätigkeit in den Jahren vor der Errichtung der hauptstädtischen Universität einen eigenen Typus in der Bemühung, die Philosophie praktisch zu machen. FICHTEs Berliner Vorlesungen in diesen Jahren waren ja „Privatvorlesungen“, deren Zuhörer überwiegend nicht Studenten, sondern etablierte Bürger waren.<sup>23</sup> Man darf Veranstaltungen dieser Art nicht allein als Vorstufen zu der „in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt“ sehen. Im herausragenden Fall FICHTEs waren sie zugleich Veranstaltungen moralisch-politisch staatsbürgerlicher Erweckung, und in den Grenzen seines moderaten Charakters darf man auch ALTENSTEIN zu den philosophisch Erweckten zählen. Sogar in seiner Rigaer Denkschrift, die doch nach ihrem pragmatischen Status ein Text der Administration war, beschwört er den „höheren Geist der Zeit“, die neu erwachte „Glut für die Religion“, den „erhöhten Schwung“ der „philosophischen Forschung“ „vorzüglich in Deutschland“, „auch im Preußischen und namentlich in Berlin“, und er verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf „den Professor FICHTE“.<sup>24</sup>

Die Philosophie in dieser Funktion eines öffentlichen Mediums religiös-kultureller und nationalpolitischer Erweckung sprengt natürlich die von KANT rigoros gezogenen institutionellen Grenzen ihrer akademischen Disziplin; sie wird tendenziell Ideologiepolitik, Praxis der Politisierung der Öffentlichkeit durch Stimulation von zeitgeistadäquater Gesinnung. Exakt nach diesem Muster stellte sich FICHTE bei Kriegsausbruch 1806 den Behörden als „weltlicher Staatsredner“ zur Verfügung, um vor den „Besten“ und „Ersten des Heeres“, „die der reinen und klaren Besinnung fähig sind“, „Schwerter und Blitze“ zu reden.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> *Eduard Spranger: Altensteins Denkschrift von 1807 und ihre Beziehungen zur Philosophie.* In: *Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte.* Hrsg. von O. Hintze. Achtzehnter Band, zweite Hälfte. Leipzig 1905, 108—152; dazu auch: R. Lauth: *Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1796 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft.* In: *Hegel-Studien.* 15 (1980), 9—50. — Zu Boisserées Ausspruch: *Varrentrapp*, 286.

<sup>23</sup> *Fritz Medicus: Einleitung.* In: *Joh. Gottl. Fichte: Werke.* Hrsg. und eingeleitet von F. Medicus. Leipzig 1911, CXLI.

<sup>24</sup> Aus der Denkschrift Altensteins, 254 (s.o. Anm. 11).

<sup>25</sup> *Fritz Medicus*, CLXV (s.o. Anm. 23).

Mochten einige Philosophen damals, HENRIK STEFFENS zum Beispiel in seinen *Vorlesungen über die Idee der Universitäten* von 1808/9, sich vorstellen und hoffen, daß so die „höchsten Bemühungen“ der Philosophie, „allmählich die Masse ergreifend, dem Staate eine bedeutungsvollere Zukunft vorbereiten“ werden<sup>26</sup> —: Die Staatsrepräsentanz selbst sah das natürlich anders und hielt den die Grenzen der akademischen Disziplin sprengenden philosophischen Geist auf Distanz. Das heißt im Exempel: FICHTES erwähn-tes „Anerbieten wurde mit höflichem Dank abgelehnt“.<sup>27</sup> Im Resultat bleibt es also dabei: Auch in den Jahren des Aufbruchs und der Reform blieb der von den Staatsmännern als Instanz regelmäßig angerufene „Geist der Zeit“<sup>28</sup> überwiegend akademisch gebunden, und seine hervorragende Inkarnation in Preußen blieb der Professor. Erst recht gilt das natürlich für die Jahre nach dem Aufbruch in der Zeit biedermeierlich gebremster Reformen, und der öffentlichen Geltung des Professors kam das sogar noch zugute. „Umgeben von der Verehrung dankbarer Zuhörer“, spottete später TREITSCHKE, „blickte der Gelehrte mit naivem Selbstgefühl um sich“, währenddessen er doch „in den Augen der Höfe und der Bureaukratie“ nichts anderes war als eben „ein Professor ohne Hofrang“.<sup>29</sup>

Das Praktischwerden der Philosophie im institutionellen Kreislauf reformierter Bildung von hohen Beamten, ja Ministern, die dann die Wirksamkeit dieses Kreislaufs förderten, ließe sich über die exemplarischen Fälle ALTENSTEINS und SCHULZES hinaus auch noch von Episoden aus dem Leben anderer großer Männer der preußischen Kultusadministration zeigen — von SÜVERN<sup>30</sup> bis NICOLOVIUS. Es erübrigt sich, das hier zu tun. Wichtiger ist, sich zu vergegenwärtigen, daß die mit Abstand wichtigste, jedenfalls spektakulärste Reformleistung der preußischen Kulturpolitik zwischen HUMBOLDT und ALTENSTEIN, Universitätsgründung nämlich und Universitätsreorganisation, dem Prinzip folgte, durch Installation des

<sup>26</sup> *Henrik Steffens: Vorlesungen über die Idee der Universitäten*. Gehalten 1808/9. Erstmals veröffentlicht 1809. In: *Die Idee der deutschen Universität*. Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus. Darmstadt 1906, 341.

<sup>27</sup> *Trotz Medicus*, CLXV.

<sup>28</sup> Zum Beispiel bei Altenstein (253; s.o. Anm. 11). — Zum Schlagwortcharakter der Zeitgeistformel vgl. *Eduard Spranger: Philosophie und Pädagogik der preußischen Reformzeit*. In: *Historische Zeitschrift*. 104 (1910), 280.

<sup>29</sup> *Heinrich von Treitschke: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*. Zweiter Teil. Neuausgabe Leipzig 1927. 11 f.

<sup>30</sup> Zu Johann Wilhelm Süvern siehe *Wilhelm Dilthey: Süvern*. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd 37. Neudruck der 1. Auflage von 1894. Berlin 1971. 206—245. — Zu Georg Heinrich Ludwig Nicolovius: *Ernst Friedländer: Nicolovius*. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd 23. Neudruck der 1. Auflage von 1886. Berlin 1970. 635—640.

skizzierten akademischen Kreislaufs der Eliten Bildung und Wissenschaft als Medien der Staatsreform und der Gesellschaftsmodernisierung wirksam zu machen. Die Konsequenz: „Weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus“ blieb „die höhere, akademisch gebildete Beamtschaft“ die „praktisch einflußreichste Gruppe in der deutschen Gesellschaft“.<sup>31</sup> Das demonstriert die Effizienz jenes Prinzips und zugleich seine Grenzen.

Um die Philosophie des deutschen Idealismus als Philosophie preußischer Kulturpolitik in Universitätsgründung und Universitätsreorganisation in Erinnerung zu bringen, genügt es, auf drei wichtigste Grundsätze dieser Politik zu rekurrieren.

*Erstens.* Die Einrichtungen der akademischen Bildung dienen der Mobilisierung der Ständegesellschaft. „Stand“, so hatte FICHTE bereits in seiner 1794er Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten in einem Akt revolutionärer Umdefinition erklärt, soll „etwas durch freie Willkür Gewähltes sein“.<sup>32</sup> Als gleiche Chance dieser Wahl ist in der Gesellschaft „Gleichheit aller ihrer Mitglieder“ realisiert, wodurch sich dann konsequenterweise Verschiedenheiten kraft von Natur aus ungleich verteilter „Talente“ herstellen werden, aber eben ohne Zwang „durch Freiheit“, weil ja „keiner die besonderen Talente des anderen vollkommen kennen kann“. In seinem Universitätsplan hatte dann FICHTE, politisch zugespitzt, die in Berlin zu errichtende höhere Lehranstalt als eine Gelegenheit zu entsprechender Bildungskonkurrenz der Talente gekennzeichnet, die „besonders unser Adel ... mit Freuden ergreifen werde, um zu zeigen, daß es nicht bloß die versagte Konkurrenz war, die ihm bei seinem bisherigen Range erhielt.“<sup>33</sup> — Um den praktischen Ort dieser Sätze einer politischen Bildungsphilosophie richtig einzuschätzen, muß man sich erinnern, daß der zitierte „deduzierte Plan“ ja nicht ein Dokument subversiver politischer Untergrundliteratur ist, vielmehr eine offizielle Denkschrift, mit der FICHTE der Bitte des königlichen Kabinettschefs KARL FRIEDRICH VON BEYME entsprochen hatte, ihm seine „Ansichten über das große Unternehmen mitzuteilen.“<sup>34</sup> Die

<sup>31</sup> Rudolf Vierhaus: *Umriss einer Sozialgeschichte der Gebildeten in Deutschland*. In: Quellen und Forschungen. Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut in Rom. 60 (1980), 405.

<sup>32</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794)*. In: *Fichtes Werke*. Bd 1. Leipzig 1911. 246; zum folgenden 243, 248.

<sup>33</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe*. In: *Die Idee der Universität*, 192 (s.o. Anm. 26).

<sup>34</sup> Lenz, 81 (s.o. Anm. 6). — Zum Folgenden vgl. Reinhart Koselleck: *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791—1848*. Stuttgart 1975. 52 ff.

Modernisierung der Ständegesellschaft mit den Tendenzen der Freisetzung einer allgemeinen bürgerlichen Gesellschaft hatte ja damals als fällige Antwort auf die Revolution staatsreformpolitische Evidenz. Dem entsprach die radikale Ständephilosophie des radikalen politischen Philosophen, und der verantwortliche Staatsdiener höheren Ranges sagt dasselbe moderat, indem er verlangt, daß „nach den Vorschlägen bei der Verfassung der Unterschied der Stände weniger scharf begrenzt“ sei und „jeder mehr Freiheit“ erhalte, „freien Gebrauch von seinen Kräften zu machen“, zumal in der „Konkurrenz für Kunst und Wissenschaft“.<sup>35</sup>

*Zweitens.* Die neue Universität sollte eine Städte freier, selbstzweckbestimmter, gegenüber der Pragmatik des bürgerlichen Lebens freigesetzter Wissenschaft und wissenschaftlicher Bildung sein. Noch VON MASSOW, WÖLLNER Nachfolger und erster Chef des preußischen Unterrichtswesens nach dem Thronwechsel zu FRIEDRICH WILHELM III., wollte „aus der Fülle seines Herzens“ unterschreiben, „daß statt der Universitäten nur Gymnasien und Akademien für Ärzte, Juristen usw. usw. sein sollten“, weil die „Universitäten in ihrer aus dem Altertum herrührenden Einrichtung zum jetzigen Bedürfnis der moralischen, scientificischen und praktischen Bildung nicht bloß künftiger speculativer Gelehrten, sondern für die dem bürgerlichen Leben in privaten und öffentlichen Verhältnissen ebenfalls brauchbaren Staatsbürger nicht passen“. Demgegenüber hat dann FICHTE bereits, dessen biographische Karriere, die den Heimarbeitersohn aus dem Erzgebirge bis zum Universitätsrektor und zu philosophischer europäischer Berühmtheit führte, die standesemanzipatorische Bedeutsamkeit der bürgerlichen Bildung besonders eindrucksvoll demonstrierte, mit elitärem Hochmut von „der allgemeinen Masse des gewerbetreibenden oder dumpfgenießenden Bürgertumes“ gesprochen und in rhetorischer Frontstellung gegen die Pragmatik des bürgerlichen Lebens in klassischer Reinheit die Selbstzweckthese akademischer Praxis formuliert: „Dem Gelehrten aber muß die Wissenschaft nicht Mittel für irgendeinen Zweck, sondern sie muß ihm selbst Zweck werden“. — Auch das hat auf der Seite der Reformadministration durchaus sein Gegenstück. Abermals ist es ALTENSTEIN, der schon in seiner Rigaer Denkschrift analog und wiederum moderater sich geäußert hatte. Die „schönen Künste und Wissenschaften“ nach ihrem Wert als „wichtigstes Mittel zum Broterwerb“ einzuschätzen heiße, sie „sehr tief“ zu stellen. ALTENSTEIN bringt sogar eine nationalpolitische Spitze

<sup>35</sup> Aus der Denkschrift Altensteins, 243 (s.o. Anm. 11); die folgenden Zitate stammen aus Müsebeck, 26 (s.o. Anm. 7); Varrentrapp, 235 (s.o. Anm. 1); Fichte: *Deduzierter Plan*, 139 und 138 (s.o. Anm. 26); Denkschrift Altensteins, 242.

in diese Betrachtung ein und nennt Frankreich das Land, in welchem „Wissenschaft und Kunst“ einer „untergeordneten, auf bloße Kraftäußerung gerichteten Tendenz“ unterworfen seien. Demgegenüber käme es darauf an, durch Wissenschaft und Kunst die Menschen „auf das höhere Geistige“ hinzuleiten. — Man hört diese idealistisch geprägten Sätze richtig, wenn man sie mit der Meinung des vielzitierten HUMBOLDTSchen Satzes verknüpft, die Universität stehe „immer in einiger Beziehung auf das praktische Leben und die Bedürfnisse des Staates“ und unterziehe sich durch „Leitung der Jugend“ „praktischen Geschäften für ihn“.<sup>36</sup> Welchen Geschäften? Stiftung von Bürgerkompetenz durch Bildung — so kann man diese Frage beantworten. Der Gesichtspunkt der Erziehung durch Bildung, die durch Teilnahme am Leben der Wissenschaft erworben wird, dominiert. „Dem Staat“, sagt HUMBOLDT, sei es nicht „um Wissen und Reden sondern um Charakter und Handeln zu tun“. Bildung durch Wissenschaft als Selbstzweck — mit dieser Zweckbestimmung ist die Universität als Staatsveranstaltung von den unmittelbaren Zwecken des Staates freigesetzt und bleibt zugleich mittelbar auf ihn zurückbezogen, indem, wer so gebildet ist, auch zur Teilnahme am Gemeinwesen besser befähigt ist. „Es bedarf keiner Ausführung“, so faßte ALTENSTEIN diesen Gedanken in vaterländischer Absicht zusammen, wie hierdurch sogar das, „was man Patriotismus nennt“, „erhöht und belebt“ werde.<sup>37</sup>

*Drittens.* Als Schule intellektueller und moralischer Autonomie sollte die neue Universität Pflanzstätte bürgerlicher Freiheiten sein. Diese Idee hat sich, was die Freiheit der Forschung und Lehre anbetrifft, unbeschadet der Bedrängnis, in die alsbald viele Professoren durch Exekution der Karlsbader Beschlüsse gerieten, im ganzen der preußischen Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts als überwältigend erfolgreich erwiesen. Analoges gilt für die innerakademische Freiheit des Studiums. HUMBOLDT hatte diese Freiheit auf den entschiedenen Grundsatz gebracht, „die Trennung der höheren Anstalten von der Schule“ sei „rein und fest zu erhalten“. In der Konsequenz dieses Grundsatzes verstand es sich, daß, zum Beispiel, die Internierungszwänge, denen in Lebensführung und Studium FICHTE die

<sup>36</sup> *Wilhelm von Humboldt: Ueber die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* (1810). In: *Die Idee der deutschen Universität*, a. a. O. 384 (s. o. Anm. 26). — Zum Folgenden meinen Aufsatz *Wilhelm von Humboldts preußische Universitätsreform*. In: *Hermann Lübke: Hochschulreform und Gegenauflklärung*. Freiburg i. Br. 1972, 109—118; und *Wilhelm von Humboldt*, 379.

<sup>37</sup> Aus der Denkschrift Altensteins, 242 (s. o. Anm. 11); für das folgende Zitat vgl. *Wilhelm von Humboldt*, 379 (s. o. Anm. 36).

Studenten zu unterwerfen vorschlug,<sup>38</sup> verworfen wurden. Eben diesem Grundsatz entsprechen auch die kontinuierlich wiederholten reformphilosophischen Erinnerungen, bei SCHLEIERMACHER zum Beispiel, daß der Sinn des Studiums sich nicht in der Rezeption kanonischer Lehrgehalte, vielmehr im „Lernen des Lernens“ erfülle.<sup>39</sup> „Wir wollen Euch zu lernen lehren“ — so hieß das in der Kantate „Universitati litterariae“, die CLEMENS BRENTANO zur Gelegenheit der Universitätseröffnungsfeier am 15. Oktober 1810, die nicht stattfand, verfaßt hatte.

Es war selbstverständlich und, sofern nicht ausdrücklich intendiert, jedenfalls unvermeidlich, daß ein solches Staatsprogramm der universitären Erweckung jungbürgerlicher intellektueller und praktischer Selbstbestimmungsfähigkeit auf der Grundlage einer Philosophie durch Bildung schließlich auch ihre politisierenden Wirkungen haben mußte, wie sie dann exemplarisch in der Burschenschaftsbewegung zutage traten.<sup>40</sup> Bei den Liberalen unter den Reformern und Philosophen gehörte das — in Orientierung an der Zeitgeistnorm — sogar zur Intention, und zwar auch dann noch, als man, wie ALTENSTEIN im November 1818, um die Geltung dieser Norm zu retten, die „Entartung“ des Zeitgeistes beklagte. Zusammenfassend läßt sich sagen: Philosophie und Kulturpolitik sind in der Universitätsreformpraxis damals eindrucksvoll konkludent. Die KANTISCHE Idee, die Aufklärungs- und intellektuellen Modernisierungsprozesse in Übereinstimmung mit dem Willen der Regierung selbst als Universität staatlich zu institutionalisieren, gewinnt in der preußischen Universitätsreform kulturpolitische Realität. ALTENSTEIN höchstselbst hatte sich, „im Bannkreis HARDENBERGScher Gedanken“, nicht gescheut, denkschriftlich in solchen Denkszusammenhängen von „Revolution“ zu sprechen und zu hoffen, daß in der skizzierten reformpolitischen Weise „der Staat eine Revolution im Innern so bewirke, daß alle wohltätigen Folgen einer solchen Revolution eintreten, ohne daß solches mit so schmerzlichen Zuckungen, wie bei einer

<sup>38</sup> Einschließlich eines akademischen Zwanges zur Uniform, die kein anderer zu tragen berechtigt sei, denn „die ordentlichen Studenten“ und „ihre ordentlichen Lehrer“ — Fichte, 167 (s.o. Anm. 26).

<sup>39</sup> Friedrich Schleiermacher: *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu Errichtende (1808)*. In: *Die Idee der deutschen Universität*, 238 (s.o. Anm. 26); Clemens Brentano: *Werke*. Bd 1. Darmstadt 1968. 228; dazu Max Lenz: *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*. Bd 1. Halle a.d.S. 1910. 288 ff.

<sup>40</sup> Vgl. dazu als neuere Darstellung Konrad H. Jarausch: *The Sources of German Student Unrest 1805—1848*. In: *The University in Society*. Vol. II. Éd. by Lawrence Stone. Princeton 1974, 533—567. Zu den folgenden Zitaten siehe: Varrentrapp, 292 (s.o. Anm. 1); Eduard Spranger: *Altensteins Denkschrift*, 115 (s.o. Anm. 22); Fichte: *Deduzierter Plan*, 148 ff (s.o. Anm. 26); Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken*, 269 (s.o. Anm. 26); Varrentrapp, 246.

selbst sich bildenden Revolution der Fall ist, bewirkt werde“. Mit Respekt nimmt man noch heute im Rückblick zur Kenntnis, wie in solchen Versuchen, die Revolution des Gedankens als Reformpolitik wirksam zu machen, die nicht selten mit Radikalismus verkoppelte Wirklichkeitsferne etlicher der im Zeitgeistangebot manifesten Philosophen administrativ moderiert wurde. FICHTES Ungeniertheit, zum Beispiel, mit der er an der neu zu errichtenden Universität einen Philosophen mit Unterrichtsmonopol, wobei er natürlich an sich selber dachte, einzusetzen empfahl, blieb selbsterstündlich unerhört — in Übereinstimmung mit der kontrastierenden polemischen Äußerung SCHLEIERMACHERS, es gäbe insoweit „nichts Verhaßteres“, „als wenn eine Regierung Partei nimmt in Sachen der Philosophie, indem sie eines oder das andere der streitenden Systeme ausschließt oder zurücksetzt“. Überhaupt ist der Realismus der SCHLEIERMACHERSchen Universitätsphilosophie unüberboten, und niemand unter den Professoren hat entsprechend „erfolgreicher für die neue Hochschule gewirkt, als SCHLEIERMACHER“. Dieser Realismus, in welchem er zugleich mit HUMBOLDT übereinkommt, ist dabei das Gegenteil von Opportunismus: SCHLEIERMACHER und HUMBOLDT sind es ja, die zugleich mit der entschiedensten Konsequenz an den liberalen Intentionen der preußischen Universitätsreorganisation über die Zeit der Karlsbader Reaktion hinweg auch nach außen hin festgehalten haben.

Es erübrigt sich hier, von HUMBOLDTS<sup>41</sup> über SÜVERNS schließlich scheiternden Unterrichtsgesetzentwurf vom Jahre 1819 bis zu der Schuladministration JOHANNES SCHULZES darzustellen, wie nun die Idee, Aufklärung und gesellschaftliche Modernisierung staatlich über Bildungseinrichtungen zu veranstalten, neben der Universitätsreorganisation selbstverständlich auch ihre schulpolitischen Konsequenzen hatte. Wichtiger bleibt zu sehen, daß man in der Konsequenz dieser Idee in der Tat vermeinte, daß so die Philosophie nicht nur als Philosophie des Bildungswesen praktisch werden könne, vielmehr darüber hinaus auch als Philosophie der Staatsreorganisation. Die besondere Förderung, der sich unter ALTENSTEIN und SCHULZE die Schule Hegels erfreute, gehört in diesen Zusammenhang. SCHULZE, gewiß, hatte sich — davon war die Rede — noch als höherer Ministerialbeamter

<sup>41</sup> Dazu neuerdings Clemens Menze: *Die Bildungsreform Wilhelm von Humboldts*. Hannover/Dortmund/Darmstadt/Berlin 1975; darin über Humboldts Schulreform bes. 138—279. Zum Folgenden: *Süverns Unterrichtsgesetzentwurf vom Jahre 1819*. Mit einer Einleitung neu hrsg. von G. Thiele. Leipzig 1913; ferner: *Johann Wilhelm Süvern. Die Reform des Bildungswesens*. Schriften zum Verhältnis von Pädagogik und Politik. Besorgt von Hans-Georg Grosse Jäger und Karl-Ernst Jeismann. Paderborn 1981. Zu J. Schulze: in unverändert lesbarer Fülle *Friedrich Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts*. Zweiter Band. <sup>3</sup>1921. 316—406.

zum Hegel-Schüler gemacht. Gleichwohl war seine und ALTENSTEINS Gunst für Hegel und seine Schüler, die man überdies mit einer schulpolitischen Monopolbildung nicht verwechseln darf,<sup>42</sup> nicht ein Reflex privater philosophischer Liebhaberei. Man muß sie vielmehr, in Übereinstimmung mit der skizzierten Idee, den Geist durch akademische Institutionalisierung reformatorisch zu machen, aus der Absicht verstehen, das Potential, das in dieser Hinsicht die Philosophie Hegels mehr als jede andere repräsentierte, in Preußen wirksam zu halten. Das sieht man, wenn man sich das große Maß an Übereinstimmung vergegenwärtigt, die zwischen der in Preußen nach 1815 versuchten ständischen Repräsentativverfassung<sup>43</sup> und der Gesellschafts- und Staatslehre der *Rechtsphilosophie* Hegels nachgewiesen ist.<sup>44</sup> Hegel hatte ja noch vor dem definitiven Scheitern dieser Verfassungspläne<sup>45</sup> seine *Rechtsphilosophie* mit einem vielzitierten Begleitbrief an HARDENBERG als einen „Versuch“ übersandt, das, was in der Staatstätigkeit wirksam sei, „in seinen Hauptzügen begreifend zu erfassen“. Daß er sich damit nicht der Reaktion, sondern den Reformern empfahl, bedarf in Kenntnis des Inhaltes der *Rechtsphilosophie* Hegels, der „bis in die Details“ anzumerken ist, „wie der Verfasser sich auch außerhalb der Philosophie noch umgesehen hat“, keines Nachweises, und Analoges gilt auch für seine Schule.<sup>46</sup> Man darf sagen: Die gewisse Begünstigung, die gegen erhebliche Widerstände<sup>47</sup> die Schule Hegels zu Amts- und Lebzeiten ALTENSTEINS erfuhr, entsprach dem Willen, die akademische Gegenwart des Geistes der Reformen auch über die Wende zur Restauration hinweg administrativ zu konservieren. Das schließt selbstverständlich nicht aus, nach dem Muster

<sup>42</sup> Cf. dazu C. Varrentrapp, 435 (s.o. Anm. 1). „Gegenüber der von manchen Seiten erhobenen Anklage, daß das Altensteinsche Ministerium Hegel und sein philosophisches System einseitig begünstigt habe“, hob Schulze hervor, daß Hegel weder je eine Gehaltszulage noch die ihm bei seiner Berufung verheißene Ernennung zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften erhalten habe und daß auf den preußischen Universitäten neben Schülern oder Anhängern Hegels auch die Vertreter anderer philosophischer Systeme angestellt seien“ — was zum Beispiel später, um einen herausragenden Fall zu nennen, an Trendelenburg hätte demonstriert werden können.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Ernst Rudolf Huber: *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*. Bd 1. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1957. 304 ff.

<sup>44</sup> Nämlich von Gertrude Lübke-Wolff: *Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf*. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 35 (1981), 476—501.

<sup>45</sup> Datierbar mit der Cabinetsordre des Königs vom 11. Juni 1821, zum Folgenden: Hegel an Hardenberg, Mitte Okt. 1820. in: *Briefe*. Bd 2. 242; Gertrude Lübke-Wolff, 501 (s.o. Anm. 44).

<sup>46</sup> Dazu vgl. den ersten Teil meines Buches *Politische Philosophie in Deutschland*. Basel/Stuttgart 1963. 27 ff.

<sup>47</sup> Vgl. den Fall Gans; dazu Kurt Rainer Meist: *Altenstein und Gans*. Eine frühe politische Option für Hegels Rechtsphilosophie. In: *Hegel-Studien*. 14 (1979), 39-72.

RUDOLF HAYMS,<sup>48</sup> auch im Verhalten Hegels selbst sowie in seinen Texten Züge der Restauration zu entdecken. Daß SCHLEIERMACHER, auch HUMBOLDT, unter Karlsbader Bedingungen sich deutlicher als Hegel exponierten, ist bekannt genug. Es handelt sich bei diesen Spannungen und Gegensätzen, zusammenfassend gesagt, um Konsequenzen divergierender Urteile darüber, welchen Grad der Entschiedenheit, intellektuell und politisch, die Reformpraxis aushalten könne, ohne an provozierten Widerständen zu scheitern. Die Übereinstimmung zwischen Hegel und ALTENSTEIN ist eine Übereinstimmung in diesem Urteil.

Schon früh, in seiner Rigaer Denkschrift, hat ALTENSTEIN den Dual „schöne Künste und Wissenschaften“ ständig gebraucht.<sup>49</sup> Aber erst allmählich beginnt sich die Kulturpolitik in der ministeriellen Zuständigkeit ALTENSTEINS auch auf die Künste auszudehnen. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht, wie oben schon gesagt, vor allem seine administrative Mitwirkung an der Gründung des ersten öffentlichen Kunstmuseums in Preußen, die ich einschließlich ihrer Philosophie an anderer Stelle dargestellt habe.<sup>50</sup> Das ist hier nicht zu wiederholen. Nötig bleibt indessen, abschließend noch auf die Zusammenhänge zwischen Philosophie und derjenigen Zuständigkeit der Kulturpolitik in Preußen zu sprechen zu kommen, für die auch zu Amtszeiten ALTENSTEINS noch der Name „Cultus“ eigentlich stand, nämlich der Religion als Staatsangelegenheit. Hierbei ist wiederum von KANT auszugehen, und zwar von seinem religionsphilosophischen Spätwerk. Hier finden wir die ebenso populäre wie wirksam gewordene Charakteristik der Religion als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“.<sup>51</sup> Diese Charakteristik reduziert den rationalen Gehalt der Religion auf Moralität. In naheliegender politischer, insbesondere kirchenpolitischer Konsequenz bedeutet das die Instrumentalisierung der positiven Religion und ihrer Institution, der Kirche, zu einer Veranstaltung mit dem Zweck der Sicherung und Beförderung der Volksmoral. Besonders unter den historischen Voraussetzungen eines staatskirchenrechtlichen Absolutismus gilt das — und zwar gerade auch dann, wenn er sich, wie im Preußen FRIED-

<sup>48</sup> Rudolf Haym: *Hegel und seine Zeit*. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegel'schen Philosophie. Berlin 1857. 359.

<sup>49</sup> Cf. aus der Denkschrift Altensteins, 241 (s.o. Anm. 11).

<sup>50</sup> Hermann Lübke: *Wilhelm von Humboldt und die Berliner Museumsgründung 1830*. Berlin 1980. — Der folgende Text ist ein Auszug aus meinem Beitrag zur Preußen-Vorlesungsreihe 1981/2 des Instituts für Philosophie der Technischen Universität Berlin, der ungekürzt im Rahmen einer TUB-Dokumentation im Herbst 1982 unter dem Titel *Dialektik religiöser Aufklärung. Preußische Episoden* erscheinen wird.

<sup>51</sup> Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Werke*. Hrsg. von E. Cassirer. Bd 6. 302.

RICH II. und abermals, im Verzicht auf die repressiven Maßgaben des WÖLLNERNSCHEN Religionsedikts, von dem ja auch KANT als religionsphilosophischer Autor betroffen war,<sup>52</sup> unter FRIEDRICH WILHELM III. aufgeklärt oder doch, sogar in Religions-sachen, reformbereit verstand.

Indessen: KANTS auch für die preußische Aufklärung prototypische Reduktion vernünftiger Religion auf Moralität ist alles andere als selbstverständlich. Wenn wir heute, nach der Aufklärung, Funktionen der Religion im Ganzen unserer öffentlichen Kultur analysieren, werden wir die moralitätsfördernden Leistungen der Religion stets erst an zweiter Stelle auf-führen. Ein Blick auf die aktuelle religionssoziologische Literatur könnte das zeigen.<sup>53</sup> In ihrer kulturellen und humanen Substanz ist die Religion ersichtlich nicht Moralität und somit als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ wenn auch nicht falsch, so doch durchaus unzu-länglich beschrieben. Wäre die Religion nichts als diese „Erkenntnis“, so wäre sie im Prozeß der Herauslösung der Religion aus dem Begründungs-zusammenhang der Moral, den die Religionsphilosophie der Aufklärung einschließlich derjenigen KANTS besorgt, wahrscheinlich längst verschwun-den. Daß sie es tatsächlich nicht ist, beruht auf der jeden Aufklärungspro-zeß überdauernden Nötigkeit der Religion als des nicht substituierbaren kulturellen Mediums unseres Verhaltens zu den indisponiblen Lebensbe-ständen — vom kontingenten Bestand unseres eigenen Daseins bis zum Bestand der Welt. Religion in dieser Charakteristik ist Kultur der Erfah-rung unserer schlechthinigen Abhängigkeit und in Antwort auf diese Er-fahrung die Kultur der Anerkennung dessen, wovon wir uns in dieser so bestimmten religiösen Lebenserfahrung abhängig wissen.

Es ist natürlich SCHLEIERMACHER, der, nur wenige Jahre nach dem Erschei-nen des KANTISCHEN religionsphilosophischen Spätwerks, in seinen Reden die Religion in denjenigen Gehalten intellektuell gegenüber den Gebildeten unter ihren Verächtern neu vergegenwärtigt hat, die von der aufgeklärten Religionskritik gar nicht berührt werden, ohne damit das spezielle Recht dieser Kritik zu bestreiten. Die Religion sei nicht der Ort, „letzte Ursachen aufzusuchen“; eine Instanz mit der Aufgabe, „ewige Wahrheiten auszu-sprechen“, sei sie auch nicht,<sup>54</sup> und was die Geneigtheit des Zeitalters an-

<sup>52</sup> Dazu Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1921. 420 ff.

<sup>53</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz *Religion nach der Aufklärung*. In: Hermann Lübbe: *Philosophie nach der Aufklärung*. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft. Düsseldorf, Wien 1980, 59—85.

<sup>54</sup> Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Veräch-tern. Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow. Stuttgart 1970. 30; zum Folgenden vgl. 23, 45, 40, 45, 103, 36, 43.

betrifft, die Religion als „heilsame Stütze der Sittlichkeit“ zu empfehlen, so sei zu fragen, „gegen wen in dieser Gedankenverbindung die meiste Verachtung liege — gegen Recht und Sittlichkeit oder gegen die Religion, welche sie unterstützen solle“. Was also ist es, was statt dessen die Religion ausmacht? Die SCHLEIERMACHERSche Antwort lautet: „Alles, was ist“, als „notwendig“ anzuschauen, also alle kontingenten, nämlich handlungssinntranszendenten „Begebenheiten in der Welt als Handlungen Gottes vorzustellen“, somit „alles heilig“ zu machen und in der Erfahrung, schlechthin abhängig „überall vom Unendlichen umgeben“ zu sein für dieses „Sinn und Geschmack“ zu finden.

In Relation zu diesem nachaufgeklärten Religionsbegriff ist der zitierte KANTISCHE von einer erstaunlichen, sachunangemessenen Dürftigkeit, die einer Erklärung bedarf. Die Erklärung lautet: KANT charakterisiert die Religion so, daß sie in ihren entsprechend verbliebenen Inhalten schlechterdings kein Potential mehr für jene Art der Konflikte enthält, die in den konfessionellen Bürgerkriegen und den auf sie folgenden institutionellen Bekenntniszwängen sich als destruktiv und repressiv erwiesen hatten.

Auch SCHLEIERMACHER noch hält die Vorwürfe, die die aufgeklärte Intelligenz an die Religion gerichtet hatte, keineswegs für gegenstandslos. Aber ist es wirklich die Religion, der man im Rückblick auf die politischen Konkurrenzen konfessionalisierter Wahrheitsansprüche vorhalten muß, „daß sie verfolgungssüchtig sei und gehässig, daß sie die Gesellschaft zerrütte und Blut fließen lasse wie Wasser?“ Es war der Sinn der die Religion auf Moralitätskultur reduzierenden aufgeklärten Religionsphilosophie einschließlich derjenigen KANTS, von der Religion einen Begriff zu geben, der sie jenen Vorwürfen enthebt. Daran hält SCHLEIERMACHER fest, indem er zugleich geltend macht, daß die Erhaltung und Mehrung des bürgerlichen Friedens keineswegs fordert, was jener reduzierte Aufklärungsbegriff der Religion dieser nimmt. SCHLEIERMACHER gibt der Religion zurück, was über die Moralität hinaus ihre Nötigkeit im kulturellen Lebenszusammenhang ausmacht, ohne in der Erfüllung dieser Nötigkeit politisch bindender Konfessionalität zu bedürfen.

Beide Positionen, die SCHLEIERMACHERSche nicht anders als die KANTISCHE, sind in zentraler, wohlbestimmter Hinsicht Positionen religionsphilosophischer Aufklärung. Aus beiden Positionen folgt nämlich in letzter praktischer Konsequenz die staatsrechtliche Abkoppelung der Bürgerrechte von Prämissen der bekenntnismäßigen und überhaupt religiösen Verfassung des bürgerlichen Subjekts dieser Bürgerrechte. Am Beispiel der Geschichte der Judenemanzipation in Preußen vom *Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden* des 11. März 1812 mit seinen mannigfachen Ein-

schränkungen der Eignung der Juden für Staatsämter oder Offiziersstellen bis zur Aufhebung verbliebener Minderrechte etwa der Posener Juden, die erst die Preußische Verfassung in der Mitte des 19. Jahrhunderts brachte,<sup>55</sup> ließe sich die Menge voraufgeklärter Rechtsverhältnisse demonstrieren, die im Prozeß der religionsphilosophischen Emanzipation des Bürgers wegzuarbeiten waren.

Wirken insoweit die hier exemplarisch zitierten religionsphilosophischen Positionen KANTS einerseits und SCHLEIERMACHERS andererseits gleichsinnig, so gilt das Gegenteil in kirchenpolitischer Hinsicht. Es ist nämlich nicht erkennbar, wie sich unter historischen Bedingungen eines Staatskirchentums absolutistischer Tradition ein politisches Interesse an Kirchenfreiheit sollte entwickeln können, wenn die Kirche in ihrem KANTischen Begriff einer staatlichen Veranstaltung in moralischer Absicht einschlägige Zwecke fraglos-klaglos erfüllt. „Wie sollte eine Kirche, die nur noch als Organ des Staates in Erscheinung trat“, so hat RUDOLF VON THADDEN im Blick auf die friedericianische Kirche gefragt, „anders wirken denn als nützlich Instrument zur Beförderung von Gesittung und Wohlfahrt, als Faktor der sozialen Ordnung!“<sup>56</sup> Diese Frage läßt sich auch umdrehen: Welches Instrument sollte denn bestehen, eine auf die Funktionen einer moralischen Anstalt reduzierten und in der Erfüllung dieser Funktion bestens bewährten Kirche nicht als Veranstaltung des Staates rechtlich und administrativ fortzuführen?

In der Tat kann nicht davon die Rede sein, daß in der preußischen Reformzeit ein solches Interesse sehr lebendig gewesen sei. Bis in die religionspolitischen Passagen preußischer Reformschriften hinein ist eine Dominanz der exemplarisch mit KANT belegten religionsphilosophischen Position gegenüber derjenigen SCHLEIERMACHERS nachweisbar. So spricht WILHELM VON HUMBOLDT im *Bericht der Sektion des Kultus und Unterrichts* vom 1. Dezember 1809 von der Aufgabe, „Begriffe über ... Pflichten“ bildungsmäßig „durch Religionstät ... in Gefühl“ übergehend zu machen.<sup>57</sup> Das „Gefühl“ nimmt hier gewiß die Philosophie SCHLEIERMACHERS auf; aber nicht das „Unendliche“ ist es, auf das mit seiner Erweckung der Zögling bezogen werden soll, sondern, ganz KANTisch, die Pflicht. Analog finden

<sup>55</sup> Vgl. hierzu die ebenso knappe wie inhaltsreiche Darstellung bei *Ernst Rudolf Huber: Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*. Bd 1: *Reform und Restauration 1789—1830*. Berlin/Köln/Mainz 21967. 198 ff.

<sup>56</sup> *Rudolf von Thadden: Fragen an Preußen. Zur Geschichte eines aufgehobenen Staates*. München 1981. Darin 107—144: *Wie war Preußens Kirche?*, bes. 117.

<sup>57</sup> *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd 10. 200.

wir auch in der berühmten Rigaer Denkschrift ALTENSTEINS<sup>58</sup> einerseits durchaus Bekundungen einer nachaufgeklärten neuen Schätzung der Religion. „Eine große Gleichgültigkeit gegen die Religion“ habe sich unvermeidlicherweise ausgebreitet, soweit man sie nur noch als ein geeignetes Mittel angesehen habe, „den Pöbel im Zaum“ zu halten und „die Administration“ zu erleichtern.<sup>59</sup> Nunmehr aber habe der „Zeitgeist“ neue „Glut für die Religion“ entfacht, und das „seichte und kalte moralische Geschwätz“ in der öffentlichen Behandlung religiöser Angelegenheiten sei verstummt, und es erscheint plausibel, daß ALTENSTEIN entsprechend in seine *Allgemeine Grundsätze, das Religionsleben im preußischen Staate betreffend* den Grundsatz aufnimmt, „in allem, was wahre Religion ist“, müsse „gänzliche Freiheit sein“. Andererseits entsprach die Reformpraxis in Preußen gerade nicht diesem Grundsatz. Ihr primäres Ergebnis war,<sup>60</sup> in kirchenpolitischer Hinsicht, statt einer Freisetzung kirchlichen Lebens die rigorose Konzentration seiner Staatsaufsicht in den reorganisierten Behörden. So wurde also „vorerst ... einmal das Staatskirchentum auf die Spitze“ getrieben. Es ist nicht erkennbar, daß ALTENSTEIN, als er dann später, durch „Cabinetsordre“ vom 3. November 1817, selbst für die Staatskirchenangelegenheiten ressortmäßig zuständig geworden war, beim Zweck der Mehrung der Kirchenfreiheit, die als Konsequenz nachaufgeklärter Erneuerung des religiösen Lebens nahegelegen hätte, in besonderer Weise engagiert gewesen wäre. Er blieb, sozusagen, staats- und souveränitätsorientiert — in Übereinstimmung mit seinem bereits 1807 bekundeten politisch-theologischen FICHTEANISMUS, in welchem er selbst noch jene post-KANTIANISCHE neue „Glut für die Religion“ auf die geistig-politische Fähigkeit zurückzubeziehen verstand, den „Kampf um die Herrschaft der Welt“, der sich erhoben habe, auch als einen „Kampf der Religiosität“ zu verstehen und deswegen auch den Souverän in seiner Rolle als „geistliches Oberhaupt“ durch Überantwortung der Repräsentanz für die stattfindende Erneuerung des religiösen Lebens zu stärken. Solche Gedanken hatten unzweifelhaft eine politisch-religiöse Intensität, zu deren intellektuel-

<sup>58</sup> Dazu *Eduard Spranger: Altensteins Denkschrift von 1807 und ihre Beziehungen zur Philosophie* (s.o. Anm. 22).

<sup>59</sup> Aus der Denkschrift Altensteins für Hardenberg, 250; zum folgenden 254, 256 (s.o. Anm. 11).

<sup>60</sup> Gemäß dem „Publicandum, die veränderte Verfassung der obersten Staatsbehörde betreffend“ vom 16. Dezember 1808, im Auszug abgedruckt bei *Ernst Rudolf Huber, Wolfgang Huber: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reiches bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution*. Berlin 1973. 55; zum Folgenden vgl. *Rudolf von Thadden*, 123, (s.o. Anm. 56); Aus der Denkschrift Altensteins, 256 (s.o. Anm. 11).

ler Provokation die KANTISCHE Religionsphilosophie niemals ausgereicht hätte. Aber Gedanken, in deren Konsequenz eine Stärkung der Kirchenautonomie gelegen hätte, waren es ebensowenig wie die Gedanken der Religionsphilosophie KANTS. Eher hätte sich mit ihnen die Vorstellung verbinden lassen, daß die staatskirchlich verfaßte Religiosität, als die höchste Form der den Staat erfüllenden geistigen Lebendigkeit, schließlich überhaupt mit dem Staate verschmelze, und so verwundert nicht, was TREITSCHKE zu berichten weiß, daß nämlich später an ALTENSTEINS „gastlichem Tische . . . zuweilen kühl die Frage erörtert“ wurde, „ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde.“<sup>61</sup> Solche Erwägungen waren das Komplement einer bemerkenswerten Unfähigkeit, die Freiheit der Religion als Kirchenfreiheit aufzufassen, und sie dokumentieren außerdem religionspolitischen Etatismus als Restgestalt der FICHTEANISIERENDEN politischen Theologie aus den inzwischen ferngerückten Tagen des reformerischen Aufbruchs NAPOLEONISCHER Provokation.

Wiederum war es SCHLEIERMACHER, der, kraft seines im Kerngehalt politisch schlechterdings nicht mediatisierbaren Religionsbegriffs, auch die Kirche der Religion dieses Begriffs staatsfreier organisiert wissen wollte. Lebendiger „Anteil an den öffentlichen Gottesverehrungen und den heiligen Gebräuchen“ sei „fast ganz verschwunden“, „das lebendige Verhältnis zwischen den Predigern und ihren Gemeinden so gut als aufgelöst“, und „Grund all dieser Übel“ liege in einigen bei uns „seit der Reformation begangenen Fehlern“. Der Fehler sei, daß man die Kirche „dem Staat zu sehr untergeordnet“ habe, „als ob sie nur ein Institut des Staates zu bestimmten Zwecken wäre.“<sup>62</sup> Entsprechend habe sich künftig der Staat „der innern Verwaltung der Kirche gänzlich“ zu „entschlagen“, und der Vorschlag, die Kirche unter der „Oberaufsicht des Staates“ im übrigen ihrer presbyterialen und synodalen Selbstverwaltung zu überantworten, zieht daraus die praktische Konsequenz. Es handelt sich dabei um eine Konsequenz, die zu ziehen eine Religionsphilosophie unfähig ist, die die Religion in der Absicht einer politischen Entschärfung des Konfessionalismus zum kulturellen Medium der Moralitätsbeförderung herunterdefiniert. Unter der Bedingung dieser religionsphilosophischen Schwundstufendefinition kann man durchaus Religionsfreiheit als Freiheit durch politische Emanzipation von der Religion begründen. Zur Begründung der Religionsfreiheit als politi-

<sup>61</sup> Heinrich von Treitschke: *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*. Dritter Teil. Neue Ausgabe Leipzig 1927. 401.

<sup>62</sup> Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate. In: *Zeitschrift für Kirchenrecht*. 1 (1861), 327; zum Folgenden 328.

sche Freiheit der verfaßten Religion selbst bedarf es jedoch eines Religionsbegriffes, der auch nach der Aufklärung festhält, worauf sich Emanzipationsprogramme gar nicht erstrecken können, nämlich unsere schlechthinige Abhängigkeit von Bedingungen unseres Lebens, in bezug auf die wir nicht durch Versuche ihrer Wegarbeit oder Verleugnung, sondern einzig durch ihre Anerkennung lebensfähig werden. Das ist die nachaufgeklärte religionsphilosophische Position SCHLEIERMACHERS, die, ohne hinter die in Preußen prototypisch durch KANT repräsentierte religionsphilosophische Aufklärung zurückzufallen, den emanzipatorischen Gehalt dieser Aufklärung für die Kirchenemanzipation in Anspruch nimmt. Nicht anders als für die Aufklärung insgesamt gewinnt selbstverständlich auch für SCHLEIERMACHER die überkommene Pluralität der Konfessionen das Ansehen historischer Kontingenz, und die von SCHLEIERMACHER bereits 1808 vertretene These, es sei „durchaus notwendig, daß der kirchliche Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten gänzlich aufgehoben werde“, zieht daraus eine naheliegende Konsequenz. Diese These gehört natürlich in die Vorgeschichte der Unionskirche in Preußen.<sup>63</sup> Die Entschärfung der rechtlichen und institutionellen Bedeutung von Bekenntnisdifferenzen durch Tendenzen der Reduktion des Unabdingbaren auf maximal konsensfähige Minima ist dabei ein Interesse, in welchem damals, religionspolitisch, aufgeklärte Moralisten, Repräsentanten etatistischer Rationalität sowie idealistisch erneuerte Religiosität pietistischer Herkunft, also KANTIANER, auf administrative Effizienz bedachte Staatsreformer sowie SCHLEIERMACHERIANER übereinzustimmen vermochten. Minimalisierung dessen, was in einer Kommunität von jedermann als verbindlich anzuerkennen ist — das ist generell ein zentrales Moment aller politischen Modernisierungsprozesse, in denen der Differenzierungsgrad des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens zugleich mit dem Grad seiner organisatorischen Integration zunimmt. Kirchenpolitisch hätte das bedeuten müssen, in der unierten Kirche das Moment ihrer Einheit mit maximaler Freisetzung der differenten Herkunftsprägung ihrer Teile zu verbinden. Statt dessen wurde, was in einer Einheit in der Tat allen gemeinsam sein muß, als unifizierender Hobel wirksam gemacht — bis zur rüden Konsequenz der Exilierung widerständiger Altlutheraner. Wiederum SCHLEIERMACHER war es, der diesen Umschlag eines von ihm selbst geförderten Modernisierungs-

<sup>63</sup> Vgl. dazu Ernst Rudolf Huber: *Der Staat und die evangelische Union* (450–472; s.o. Anm.55); ferner: Wolfgang Huber: *Schleiermacher und die Reform der Kirchenverfassung*. In: *Festschrift für Ernst Rudolf Huber zum 70. Geburtstag am 8. Juni 1973*. Hrsg. von E. Forsthoff, W. Weber, F. Wieacker. Göttingen 1973, 57–74. — Zum Folgenden vgl. Ernst Rudolf Huber, 468 ff.

prozesses in sein Gegenteil durchschaut hat und im sogenannten Agendenstreit gegen die Politik, wie sie damals exemplarisch und zuständigkeitshalber insbesondere auch ALTENSTEIN exekutierte,<sup>64</sup> in seinen Stellungnahmen zugunsten der Widerständler gegen obrigkeitliche Agendenverordnung der Einsicht folgte, daß das Recht auf die Behauptung kontingenten Andersseins um so nötiger ist, je mehr wir aus guten Gründen gehalten sind, uns mit anderen zu vereinigen.

Aufklärungsprozesse sind Prozesse der Erweiterung kultureller, sozialer und politischer Gemeinsamkeitshorizonte. Die aufgeklärte Philosophie, die die Nötigkeit der Herstellung solcher Gemeinsamkeit geltend macht, ist nicht eo ipso auch eine Philosophie der Freiheit. Zu dieser gehört nämlich, über die Einsicht in die nötige Geltung des uns verbindenden Allgemeinen hinaus, die Einsicht in die resistente Mächtigkeit unserer komplementären jeweiligen Verschiedenheiten, die im Rekurs auf jenes Allgemeine weder rechtfertigungsfähig noch rechtfertigungsbedürftig sind und in dieser Rechtfertigungsunbedürftigkeit anzuerkennen sind.

TREITSCHKE erzählt uns eine hübsche Geschichte aus der preußischen Religionspolitik gegenüber den Katholiken im neupreußischen Rheinland, die uns den skizzierten Zusammenhang demonstriert. „Nach altem gedankenlos beibehaltenem Herkommen wurde die Truppe auch jetzt noch an einem Sonntag jeden Monats in die evangelischen Garnisonskirchen geführt, obgleich in manchen Regimentern der westlichen Provinzen die Mannschaft fast durchweg aus Katholiken bestand“. Natürlich gab es Beschwerden und Widerstände. Anstatt aber in die staatliche Einheit des Militärs den gottesdienstlichen Pluralismus der Konfessionen zu integrieren, wurde der Versuch unternommen, jener Einheit entsprechend nun auch den Gottesdienst zu vereinheitlichen; das heißt, es wurde angeordnet, „daß in solchen Fällen nur eine kurze, für beide Konfessionen unverfängliche Predigt gehalten würde“.

Selbstverständlich sind solche und analoge Erscheinungen nicht aufklärungskonsequent — von der Zwangspensionierung jüdischer Subalternbeamter im Rheinland, die aus NAPOLEONISCHER Aera überkommen nun in Preußen zu dienen gehabt hätten, bis hin zu der beiläufigen Selbstverständlichkeit, mit der, auf der Ebene der Philosophie, noch Hegel, anti-dissidentisch, das Recht des Staates erklärte, „von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, — übrigens zu irgendeiner“, wie Hegel konfessionsliberal hinzufügt, „denn auf den Inhalt,

---

<sup>64</sup> Vgl. dazu die eindringliche Schilderung bei *Heinrich Treitschke: Deutsche Geschichte*, 395 ff, zum Folgenden vgl. 410, 378.

insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht“, könne „sich der Staat nicht einlassen.“<sup>65</sup> Es ist plausibel und es hatte seine Notwendigkeit, daß gegenüber solchen Inkonsistenzen und Inkonsequenzen das aufgeklärte Postulat der Religionsfreiheit in seinem Kerngehalt radikaler Abtrennung der Bürgerrechte von vorweg erfüllter bürgerlicher Verpflichtung auf Religion auf der intellektuellen und politischen Tagesordnung blieb. Daß aber dieses Postulat, dessen Anerkennung erzwingende Kraft dann in der Tat auch in Preußen die spätere verfassungspolitische und staatskirchenrechtliche Entwicklung mitbestimmt hat, seinerseits eine Dialektik tendenzieller Selbsterstörung der Aufklärung aufweist — das dokumentiert in unüberbotener Weise die Judenschrift des Preußen KARL MARX aus dem Jahre 1844.<sup>66</sup> Diese Schrift ist das klassische Dokument religiöser Aufklärung in Gestalt jenes emanzipationstheoretisch unüberbietbaren Radikalismus, der uns über die „gesellschaftliche Emanzipation der Juden“ hinaus die „Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum“ verheißt und überhaupt die Steigerung der Religionsfreiheit zur Befreiung der Menschen von der Religion.

Banalerweise handelt es sich bei dieser harten These, „die Judenemanzipation“ sei „in ihrer letzten Bedeutung ... die Emanzipation der Menschheit vom Judentum“ nicht um einen Rassismus, der ja damals auch noch gar keine politisch erhebliche Aktualität besaß. Worum handelt es sich? Es handelt sich um ein Programm der Aufhebung der liberalen Entfremdung zwischen bürgerlicher und humaner Existenz, in der, was uns auf der Ebene der allgemeinen Bürgerrechte und Bürgerpflichten verbindet, sich in der politischen Freisetzung dessen erfüllt, was uns in unserem humanen Lebensvollzug kraft kontingenter Herkunftsprägung bis in unsere religiösen Orientierungen hinein unterscheidet. Diese freigesetzten Unterschiede sind in einer liberalen Ordnung das, was wir zu niemandes Dispositon gestellt wissen möchten, was daher auch nicht demokratisierbar ist, was somit Verfahren der Entscheidung durch Mehrheit nicht anvertraut werden darf und auch nicht einem politpädagogischen Zwang zur Teilnahme an kulturellen Prozessen und Diskursen mit dem Ziel, unsere kontingenten Identitäten zu reiner Vernünftigkeit zu verflüssigen.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1955. § 270. 225.

<sup>66</sup> *Zur Judenfrage*. In: Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke*. Bd 1. Berlin 1970. 347—377; zum Folgenden vgl. 377, 369, 373.

<sup>67</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag *Identität und Kontingenz* zum Band XII der Arbeitsergebnisse der Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“. *Identität*. Hrsg. von O. Marquard und K. Stierle. München 1979, 657—659.

Demgegenüber formuliert in der zitierten Schrift KARL MARX ein Programm humaner Vollemanzipation, in welchem die religiöse Aufklärung in ihrer Absicht, durch die Institutionalisierung allgemeiner Rechte uns in unseren rechtfertigungsunfähigen konfessionellen und sonstigen Besonderheiten freizustellen, durch die Verheißung endgeschichtlicher Liquidation dieser Besonderheiten überboten wird. Was die Vollendung der Aufklärung sein sollte, zerstört sie durch Wegschaffung der Gründe, die uns einzig ihre Freiheiten schätzen lassen, und sie zerstört damit diese Freiheiten selbst. Diese Dialektik der Aufklärung ist keine folgenlose Philosophie. Sie hat ihre reale Seite in der Religionspolitik der Länder des sogenannten realen Sozialismus bis heute.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz *Staat und Zivilreligion*. Ein Aspekt politischer Legitimität. In: Hermann Lübke, Niklas Luhmann, Werner Maihofer, Ulrich Scheuner, Reinhold Zippelius: *Legitimation des modernen Staates*. Mit einem Diskussionsbericht von Dieter Wyduckel. Hrsg. von Achterberg, Krawietz. Wiesbaden 1981, 40–64.