

Vielmehr war ein massiver Wechsel bereits erwerbstätiger Frauen aus klassischen „weiblichen“ Branchen wie etwa der Textilindustrie in die kriegswichtigen Industriezweige zu verzeichnen. In der Öffentlichkeit wurde lediglich mit Stauern registriert, daß Frauen jetzt in „untypischen“ Berufen als Straßenbahnfahrerinnen, Werftarbeiterinnen oder Maschinenführerinnen tätig waren. Dieses zeitgenössische Bild prägte bis in die jüngere Vergangenheit die Vorstellung, der Krieg habe einen massenhaften Anstieg weiblicher Erwerbstätigkeit bewirkt und so einen nachhaltigen Emanzipationsschub hervorgerufen. Tatsächlich blieben den Bemühungen, aus der weiblichen Bevölkerung neue Arbeitskräfte für die Kriegswirtschaft zu mobilisieren, enge Grenzen gesetzt, da u. a. viele Arbeitgeber Kriegsgefangene und Ausländer als Arbeitskräfte vorzogen, die billiger und oft besser ausgebildet waren. Auch führte der politische und soziale Wandel der Kriegsjahre nicht zum Abbau normativer Geschlechterrollen. Vielmehr verfestigten sich in der Nachkriegszeit traditionelle Vorstellungen und Hierarchien wieder, die im Krieg zeitweilig in Auflösung geraten zu sein schienen. Auch die gängige Vorstellung, die europäischen Völker seien im August 1914 einhellig jubelnd in den Krieg gezogen, wird von *Kruse* relativiert und differenziert. Die Kriegsbegeisterung sei eine Reaktion neben anderen und v. a. auf die großstädtische Zentren konzentriert, der Jubel über den Krieg keineswegs allbeherrschend gewesen. Oftmals hätten Angst- und Siegeswille, Friedenssehnsucht und Haß auf den Feind dicht nebeneinander gelegen. In allen europäischen Mächten habe sich aber schließlich eine „nicht unbedingt kriegsbegeisterte, aber doch kriegsentschlossene Stimmung“ durchgesetzt, die auch sozialdemokratische und sozialistische Kreise einschloß und so den „Burgfrieden“ ermöglichte.

Erwähnenswert ist auch ein kurzes Kapitel, in dem sich *Christoph Cornelsen* mit den Auswirkungen des Krieges

auf die Kolonialgebiete beschäftigt, einem Problem, daß noch weiterer Erforschung bedarf.

Natürlich geraten angesichts der geräfften Darstellung manche Passagen arg knapp, wird manches verkürzt dargestellt, bestünde weiterer Erklärungsbedarf. Wenn etwa behauptet wird, hinsichtlich des deutschen „Septemberprogramms“ spräche vieles für die Deutung Fritz Fischers (S. 26), so wäre angesichts der umfangreichen Debatte über dieses Problem eine nähere Erläuterung und Begründung angebracht. Gleiches gilt für die These, die Parlamentarisierungspolitik im Herbst 1918 sei mehr von der 3. Obersten Heeresleitung unter Hindenburg und Ludendorff als vom Reichstag betrieben worden (S. 221).

Auch die Auswahlbibliographie ist eher knapp ausgefallen, allerdings kann hier der Blick in die Anmerkungsapparate der einzelnen Beiträge Abhilfe schaffen und weitere Literatur erschließen.

Insgesamt handelt es sich um einen überaus gelungenen, erfreulich preisgünstigen Band, der allen Interessierten, die nicht die Zeit zum Durcharbeiten dicker Bücher haben, wärmstens empfohlen werden kann und in der Lehre gute Dienste leisten wird.

Christopher Beckmann

Helmut Seidel, Johann Gottlieb Fichte zur Einführung, Junius-Verlag, Hamburg 1997, 157 S.

Der bekannte Leipziger Philosophiehistoriker gehört zu jenen Wissenschaftlern der Ex-DDR, die ungeachtet der Wende von 1989/90 ihre Arbeit fortsetzen. Der Berliner Dietz Verlag hatte von 1980 bis 1990 drei Bände seiner Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von Thales von Milet bis Giordano Bruno veröffentlicht. Nachdem sich der Verlag zu einer Fortsetzung dieser Folge aus finanziellen

Gründen nicht mehr imstande sah, fand *Seidel* die Möglichkeit, in der Einführungs-Reihe des Hamburger Junius-Verlags seine philosophielhistorischen Darstellungen auf eine andere Weise fortzuführen. So ging eine Einführung in die Philosophie Spinozas (1994) dem Titel über Fichte voraus.

Zweierlei ist bei der Darstellung der Philosophie des letzteren ersichtlich: 1. wird auch Fichte wie schon Spinoza von dem kritisch-selbstkritischen Marxisten *Seidel* unter dem Gesichtspunkt des neuen bzw. restaurierten Weltzustandes neu befragt. 2. ist nicht weniger deutlich, daß es ihm darum geht, Fichte unter dem Aspekt seines objektiven Verhältnisses zu Spinoza zu betrachten, dem er tief verbunden ist.

Er ist bestrebt, Gemeinsamkeiten von Fichte und Spinoza anzuvisieren. Das erfolgt bei Bestimmung des Gegensatzes zwischen dessen Philosophie, die im Prinzip materialistisch ist bzw. zum Materialismus tendiert und dem subjektiven Idealismus Fichtes, den dieser mit teilweise anderer Terminologie (Dogmatismus oder Idealismus) selbst hervorhob sowie bei Beachtung des Unterschieds von nahezu 1½ Jh. und der Nationalität. Dazu dem ihm seine Kritik einer Dogmatisierung und eine Relativierung der „Grundfrage der Philosophie“ (Materialismus oder Idealismus), die er schon 1966 riskierte. S. hatte bereits 1980 in den beiden Philosophen Repräsentanten verschiedener Epochen und Erscheinungsformen bürgerlicher Emanzipationssideologie gesehen. Weitere Gemeinsamkeiten finden sich im Vorrang der Ethik, im Streben nach bürgerlicher und menschlicher Emanzipation und damit in der Forderung nach uneingeschränkter Denkfreiheit, die allein „das Wohl der Staaten gründe“, in einer republikanischen Grundorientierung sowie in der Konfrontation mit religiösen und staatlichen Autoritäten.

Tiefgestapelt ist aber die Bezeichnung „Einführung“. Denn geboten wird eine scharfsinnige und konzentrierte Analyse der Hauptprobleme der Philosophie

Fichtes. Diese wird auch aus dem Lebensweg Fichtes erklärt, der ihn vom Sohn eines sächsischen Handwerkers zum ersten gewählten Rektor der neugegründeten Berliner Universität führte (1811). Behandelt werden das philosophische und historisch-politische Grunderlebnis: Die „Kritik der praktischen Vernunft“ Kants und die Große Französische Revolution; die philosophische Grundlegung mit der komplizierten Dialektik des Ich und Nichtich (Subjekt und Objekt), wobei jenes sich selbst wie auch dieses hervorbringt und wieder aufhebt; der Primat der praktischen Philosophie: Naturrecht, Sittenlehre, Religionsphilosophie, die ihm den Vorwurf des Atheismus und den Verlust einer Jenenser Professur einbrachte, seine Geschichtsphilosophie, seine pädagogisch-politischen Reden an die deutsche Nation sowie Wirkungsgeschichte und Vermächtnis.

Die Dialektik des Ich und Nichtich mit dem Ziel der Überwindung aller Hemmnisse der Freiheit als Grundanliegen seiner Philosophie werden als ein Versuch verständlich, das Erlebnis der Großen Französische Revolution unter den deutschen Bedingungen philosophisch zu verarbeiten und ihre Intentionen zum Programm zu erheben. So schrieb Fichte selbst: Wie die revolutionäre französische „Nation von den äußeren Ketten den Menschen losreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los und stellt ihn als selbständiges Wesen hin“. Hinsichtlich seiner Wirkungsgeschichte werden die positiven wie die negativen Seiten bestimmt. Auf letztere, zu denen vor allem ein übersteigter Nationalismus gehörte, konnten sich reaktionäre Nationalisten und selbst die deutschen Faschisten berufen. Fichte betrachtete Napoleon – im Unterschied zu Hegel, Heine, Marx und Engels – nur als den natürlichen Untendrücker und Liquidator der Großen Französischen Revolution, nicht aber zugleich als deren allerdings widerspruchsvollen Fortsetzer im Kampf gegen die feudalen Mächte.

Zur Verwirklichung der Ideale der Revolution sah er nach 1807 die Deutschen berufen, die er dazu in seinen „Reden an die deutsche Nation“ bei heftiger Kritik ihrer potenzierten „Selbstsucht“ erziehen wollte. Das war aber mit seinem übersteigerten Nationalismus und einer Abwertung der anderen Nationen verbunden, die auch mit antisemitischen Auffassungen einherging. Wie so oft war auch bei Fichte das Positive mit überaus negativem widerspruchsvoll verflochten.

Abschließend hebt *Seidel* jedoch hervor, daß Fichte, innerhalb der klassischen deutschen Philosophie zwischen Kant und Hegel stehend, im Hinblick auf die gesamte deutsche Philosophie die „Aktivität des Subjekts“ am entschiedensten hervorheb. Auch in diesem Sinne wird die Verbindung zur uneingelösten Forderung vor Marx gesehen, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes ... Wesen ist“. Die praktische Konsequenz seiner Philosophie ist also bei ihrer ungewöhnlichen Terminologie die Aufforderung an die Menschen (ich), sich mit überholten und unhaltbaren Zuständen (Nichtich), die sie ursprünglich mit herbeigeführt haben, nicht abzufinden, sondern, die höchste Aktivität für ihre Veränderung zu entfalten. Und sein Ideal eines republikanischen Vernunftstaates stellt dessen Regierung die Aufgabe, die Bedingungen zu schaffen, unter denen die Arbeit möglich ist und eine gerechte Verteilung des Reichtums zu gewährleisten.

Werner Berthold

Stefan Muckel, Religiöse Freiheit und staatliches Letztentscheidungsrecht. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Duncker und Humblot, Berlin 1997 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 29), XXI, 355 S.

Art. 140 GG sagt: „Die Bestimmungen der Artikel 136, 137, 138, 139 und 141

der deutschen Verfassung vom 11. August 1919 – also der Weimarer Reichsverfassung – sind Bestandteil dieses Grundgesetzes.“ Nicht in sich aufgenommen hat das Grundgesetz Art. 135 WRV, der die Religionsfreiheit garantierte, sie aber unter dem Vorbehalt der allgemeinen Staatsgesetze stellte, also einen allgemeinen Gesetzesvorbehalt enthielt. An die Stelle des Art. 135 WRV traten vielmehr Art. 4 Abs. 1 und 2 GG, die keinen solchen Vorbehalt besitzen, also nicht gestatten, die Glaubens-, Bekenntnis-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit sowie die Religionsausübung durch schlechte Gesetzgebung einzuschränken.¹ Das hat zu Schwierigkeiten geführt, wenn ein Rechtsweg gegen die Religionsgarantien in Schutz zu nehmen ist, das *nicht* ebenfalls auf der Ebene der Verfassung selbst als Verfassungsgut angesprochen, mithin von der Verfassung gleichermaßen in Schutz genommen wird wie die betreffende religiöse Verfassungsgarantie. Die Lage fördert Befürchtungen, man könne Art. 4 Abs. 1 und 2 GG nicht im heute erforderlichen Maße einschränken.

Die Kölner Habilitationsschrift leistet etwas, was dringend geboten war: eine Rekonstruktion der staatlichen Befugnisse zur Begrenzung religiöser Entfaltung – und dessen, was sich dafür gibt – angesichts einer in dieser Hinsicht immer diffuseren multikulturellen Gesellschaft. Offen ist allerdings, ob das neue Instrumentarium, das Muckel hierfür entwickelt, nämlich Art. 136 Abs. 1 WRV, Art. 140 GG als allgemeiner Gesetzesvorbehalt der Rechte des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG – mit Ausnahme der Gewissensfreiheit –, auch wirklich nötig ist. Darauf kommt es aber zunächst nicht an. Denn die Arbeit ist hier Ausdruck der dogmatischen Reaktion des Fachs. Selbst wenn andere Arbeiten² über die Schrankenformel vom für alle geltenden Gesetz als Grenze der Selbstbestimmung von Religionsgesellschaften, ihre eigenen Angelegenheiten zu ordnen und zu verwalten, ähnliche Möglichkeiten erschlossen haben sollten, so zeichnet den Beitrag von