

Hegel-Bücher 1961—1971

Ein Auswahlbericht (7. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

Zur Religionsphilosophie

Die Religionsphilosophie Hegels war bis vor einem knappen Jahrzehnt wahrhaftig nicht der bevorzugte Gegenstand der neueren Forschung (über die Literatur bis zum Jahre 1965 hat *P. Henrici* einen sehr gehaltvollen, systematisch ordnenden Überblick gegeben¹). Das hat sich seither in beachtlichem Ausmaße geändert. Das Jubiläumsjahr 1970 bedeutete einen Höhepunkt: Neben den hier zu besprechenden Bänden von Léonard und Christensen erschienen zwei andere, noch stattlichere und gewichtigere von *H. Küng*² und *M. Theunissen*³, die in dieser Zeitschrift⁴ von J. Splitt rezensiert wurden. Die Produktion von 1971 läßt die Frage offen, inwieweit sie im Kielwasser des Jubiläums segelt (die beiden Dissertationen von Cornehl und Wagner, die bereits Jahre zuvor erstellt wurden, könnten dafür sprechen) oder ob einfach der „Boom“ anhält. Im folgenden werden neun Publikationen nicht in chronologischer, sondern in sachlich-methodischer Folge vorgestellt.

*Raymond Vancourt*⁵ läßt in einer Einführungsschrift, die ein schlichtes Hegelverständnis sozusagen auf einer mittleren Linie in sehr verständlicher Sprache vorträgt, ein breites Spektrum einschlägiger Fragen aufleuchten: von der religiösen Haltung im allgemeinen über die Haupttypen der Religion bis zur Frage Kirche-Staat; auch die Jacobi- und Schleiermacher- sowie, betreffs der Gottesbeweise, die Kantkritik kommt zur Sprache, sogar relativ ausführlich. Im Verhältnis der Religion zur Philosophie stelle sich neu das spätscholastische und Renaissanceproblem der „doppelten Wahrheit“.

Ähnlich knapp dürfen wir zu einem Bändchen von *Henri Rondet*⁶ sein, das seine 1936 erschienenen Artikel⁷ überarbeitet und um eine Textauswahl (95–120) sowie eine Auseinandersetzung mit dem „Hegelianismus Günthers“ (121–135) erweitert. R. schließt an eine Übersicht über das System Hegels rund 30 – etwas ausgebaute –

¹ Greg 48 (1967) 706–746; auch in ArchPh 31 (1968) 36–71.

² *Menschwerdung Gottes*. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (704 S.).

³ *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (XIII u. 459 S.).

⁴ ThPh 45 (1970) 622 f.; 47 (1972) 572 ff.; Rez. v. Verf.: ZKathTh 93 (1971) 458 ff.; StimZeit 189 (1971) 125–130.

⁵ *La pensée religieuse de Hegel* (Initiation philos., 71). Kl. 8° (Paris 1965) IV u. 136 S. Presses Univ. de France. 5.– Fr. – Zu 23¹: Nicht erst Glockner hat die Zusätze zur Enzyklopädie gesammelt; 103: der Ausdruck „spekulativer Karfreitag“ stammt von Hegel selbst (WW I [1832] 157); 134: *W. Dilthey*, *Die Jugendgeschichte Hegels*.

⁶ *Hégélianisme et Christianisme*. Introduction théologique à l'étude du système hégélien (Théologie, Pastorale et Spiritualité, 18). Kl. 8° (Paris 1965) 158 S. Lethellieux. – Druckfehler 55, 7: Hinrichs; 118¹, 4. v. u.: Marheineke; 134, 14: Staudenmaier.

⁷ RechScRel 26 (1936) 257–296, 419–453.

Seiten Kritik unter vor allem religionsphilosophischem Aspekt an: Hegel, der sich in einem „Rationalismus der Vernunft“ (63), in „rationalistische Mystik“ (135, vgl. 18) eingeschlossen habe, schaffe in seinem System „eine unglückliche Transposition . . . der Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade Gottes“ (64); er entwickle eine modalistische Trinitätsauffassung (78), konfundiere darüber hinaus die göttlichen Hervorgänge und Sendungen (91), woraus die Notwendigkeit der Erschaffung der Welt, deren endliche Gestalten notwendige Momente des unendlichen Lebens Gottes sind, folgt (71) und damit „ein höherer, aber umso gefährlicherer Pantheismus“ (91, vgl. 70, 79). Das Schwanken betreffs der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, das Hegel mit Aristoteles teilt, wurde von den beidseitigen Nachfahren averroistisch verdeutlicht (81; zum Averroismus Gentiles: 81¹). Zu den wichtigsten Anregungen, die Hegel vermitteln kann, gehört die Weise, wie Hegel das Sticksal des Einzelnen in das gemeinschaftliche Geschick der Menschen einfügt; er ist „der Metaphysiker der Gesellschaft und der Geschichte“ (89). – Was Kant für G. Hermes, war Hegel für A. Günther: Dieser ist ein großgeartetes Beispiel für den Versuch, ausgehend von den von der Philosophie der Zeit gestellten Problemen eine spekulative Theologie zu entwerfen. R. würdigt den katholischen Theologen, der sich übrigens selbst kritisch mit Hegel auseinandersetzte in einem Buch mit dem schönen Titel „Thomas a scrupulis“, auf eine gemäßigere Weise als weiland das 1. Vatikanum.

Das Buch von *Emil L. Fackenheim*, „*The Religious Dimension in Hegel's Thought*“⁸ hat seine 1971 erschienene 2. Auflage sehr verdient; es ist eine außergewöhnliche, sagen wir ruhig: einmalige Gesamtdarstellung der Hegelschen Religionsphilosophie im Kontext des Systems, von der „Phänomenologie“ (31–74) über die „Enzyklopädie“ (75–115) zu den den Hauptraum einnehmenden religionsphilosophischen Vorlesungen (116–222), wozu F. (164–185) auch die Geschichte der Philosophie bezieht. Genauer genommen, stellt das System nicht nur den Kontext dar: es ist die religionsphilosophische Textur. Philosophie *ist* – nach F., für Hegel – Religionsphilosophie. Sein Interpretationsprinzip macht F. deutlich in den Rahmenkapiteln des Buchs (15–30, 223–242); es schlägt auch allenthalben sonst durch. Das fundamentale Problem der Hegelschen Philosophie liegt in dem Verhältnis von menschlicher Erfahrung und philosophischem Denken. Beide Verhältnisglieder sind umfassend-ganzheitlich zu nehmen: es geht um das Gesamt des menschlichen Lebens und den absoluten, alles durchdringenden und umgreifenden Gedanken. Hegel „verbindet eine pluralistische Offenheit, die so aufgeschlossen ist für die Vielfalt kontingenter Erfahrung wie nur irgendein Empirismus, mit einem monistischen Einbegreifen (comprehensiveness), das radikaler ist in seinen Ansprüchen als jeder andere spekulative Rationalismus“ (106). Eine Form von Rationalismus ist die Hegelsche Philosophie nur insofern, als sie sich über die Lebens-Basis, von der sie ihren Ausgang nimmt, erhebt und sie dadurch verwandelt, zugleich aber ebenso auch je wiederherstellt (229). „Die Hegelsche Philosophie radikalisiert nicht nur die Kantische autonome Vernunft. Sie radikalisiert ebenso die Kantische und nachkantische Suche nach einer existenziellen Matrix des philosophischen Denkens. Und in diesem Prozeß wird sie in eine einzigartige philosophische Konfrontation mit dem geschichtlichen Christentum getrieben“ (228; vgl. 118). Das, können wir sagen, ist F.s große These. Wie begründet er sie, wie baut er sie aus? Die Religion ist nicht nur eine Gestalt des geistigen Lebens neben anderen; sie ist so wesentlich, daß ohne sie der Mensch sich niemals zum philosophischen Denken hätte erheben können. Diese entscheidende Funktion schreibt der reife Hegel nicht einer idealen Religion zu, sondern der geschichtlichen religiösen Wirklichkeit, letztlich und vollends dem Christentum. „Ohne die christliche Dimension des modernen Lebens hätte dessen eigene Philosophie nicht ihre allumfassenden Ziele er-

⁸ Gr. 8° (Bloomington-London 1967) XIV u. 274 S. Indiana University Press. Geb. 81 s. – Errata: 23, 2 v. u.: 1827; 123, 5 v. u.: statt „cult“ richtig „representation“; 244, 1 v. u.: 1952.

reichen können“; ohne sie „könnte Vernunft nicht vollständig sein in der modernen Welt“ (8). Sie, nichts anderes hat die Hegelsche Philosophie befähigt, sich zur Absolutheit des Gedankens zu erheben (127). Wiederum: warum ist das so? Weil die Religion im Christentum die Tiefe und Weite einer Unendlichkeit erreicht, die doch eingebettet bleibt in das Endliche und sein Schicksal; weil für den christlichen Glauben die Geschichte ein nicht bloß menschliches, sondern ein gottmenschliches Geschehen ist; weil dadurch unendliches Leben, als gott-menschliche Identität, Wirklichkeit gewinnt, das zu vermitteln vermag zwischen dem endlichen Leben und dem unendlichen Gedanken (56 f., 111, 117 . . .). Dadurch war es möglich, daß sich der Gedanke über die Beschränkung auf die menschliche Endlichkeit erhob zu einer Selbsttätigkeit, die unendlich und göttlich ist (58), ohne das Endliche und Kontingente – wie dies in der antiken Philosophie geschah – zu verlieren: die christliche Religion biete den absolut wahren Inhalt, dem die Hegelsche Philosophie die absolut wahre Form gibt (111 f.). Reif jedoch ist die Zeit für die Erhebung des Gedankens zum Unendlichen-im-Endlichen, zur Hegelschen „Wissenschaft“ geworden, nicht schon mit Jesus von Nazareth, noch durch Luther, sondern erst infolge des zu Hegels Standpunkt führenden modernen Entwicklungsgangs der Philosophie als freier, absoluter Selbsttätigkeit der Vernunft. Das Leben selbst mußte, dank seiner innersten christlichen Bewegtheit, dem philosophischen Gedanken entgegenwachsen. Erst nachdem Vernunft-Form und christlicher Inhalt sich in der Geschichte schon implizit geeint haben, konnte sich ihre explizite Einigung im endgültigen (und insofern übergeschichtlichen) philosophischen Gedanken vollziehen. Die *zweieine* Voraussetzung der Hegelschen Philosophie, eben darin denkend erhalten und als gedachte erfüllt, ist die modern-bürgerliche protestantische Welt (58, 212, 232).

The christian salvation has descended from a medieval Catholic heaven into a modern Protestant heart on earth; this remains a worldless pietism unless this heart demands free worldly action as is authentic secular expression. Secular self-activity, on its part, has acquired in the modern world a dimension of infinite ideality which make it break the bounds of all finite reality and yet: leaves it eternally fragmented by reality: thus its free doing of what forever yet remains to be done points to what Divinity has already done, i. e., to a divine acting merely appropriated by a respective faith (233).

Der Schluß dieses Zitats deutet schon die Lösung einer naheliegenden Aporie an. Der christliche Glaube versteht sich keineswegs als Selbsttätigkeit; er bekennt die Versöhnung als empfangene, als Geschenk der göttlichen Gnade. Und muß andererseits nicht das moderne weltliche Selbstvertrauen den christlichen Gott zu eliminieren suchen und eine nachreligiöse Epoche heraufführen (67, 150)? Oder, die Hegelschen Ausgleichskategorien Inhalt-Form hinterfragend:

Either God is ultimately other than man, as is the religious testimony of the believer who stands in relation with Him. But then religion is true in form as well as in content, and philosophic thought must recognize both as well as itself remain finite reflection. Or philosophic thought can become an absolute, all-encompassing self-activity. But then it discloses the illusoriness of the gap between the Divine and the human, and hence that – in the decisive respect – religion is false in content no less than in form (163)⁹.

Wie sich das für die Hegelsche Philosophie fundamentale Verhältnis Leben-Philosophie kritisch radikalisiert hatte zu dem Verhältnis Religion-Philosophie, so steht nun hinter der in diesem Verhältnis aufbrechenden Aporie, die soeben gekennzeichnet wurde, die allgemeinere Schwierigkeit: Muß das Hegelsche System nicht wählen zwischen dem Anspruch auf philosophisches Allbegreifen unter Verlust der wirklichen Welt oder der Wahrung der kontingenten Welt menschlicher Erfahrung unter

⁹ Hier, wie z. T. auch sonst, wurden die Hervorhebungen vom Verf. geändert (meistens vermindert).

Eingrenzung des Denkens auf Endlichkeit? Zwischen *leerer* Unendlichkeit oder *endlichem* Denken? Oder gibt es einen Mittelweg zwischen dem Rechtsextrem, das die wirkliche Welt, und dem Linksextrem, das das philosophischen Denken aufgibt? Zwischen einem spekulativen Pantheismus, der das Menschliche in das Göttliche auflöst, und einem atheistischen Humanismus, der das Göttliche auf das Menschliche reduziert (76, 101, 165)? Die Lösung der Aporie sei angebahnt durch die Unterscheidung der christlichen von der griechischen und der jüdischen Religion, durch deren beider Aufhebung im Christentum. Religion gilt als ein Bezug zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, in dem das Göttliche *anders* ist als das Menschliche und dieses doch *innerlich bezogen* auf jenes. Da die griechische Religion durch freies Schöpfertum ihren Göttern deren Andersartigkeit selbst verliehen hatte, wurde diese durch die Philosophie, die die Natur entgöttlichte, aufgehoben in die reine Einheit mit dem Göttlichen. In der jüdischen Religion dagegen war der Mensch auf Gott als den ganz anderen, transzendenten Herrn nicht innerlich bezogen. Diese Religion kann nicht zum freien philosophischen Gedanken kommen. Die griechische Philosophie streift das für die Religion wesentliche Anderssein des Göttlichen ab. Der christliche Gott-Mensch nun ist ein für die menschliche Vorstellung äußerer, wirklicher Mensch: „no creation of poets“, sondern „as much other-than-human-worship as the Lord of Judaism“; das Wesensmoment der Rezeptivität ist vollauf gewahrt. Zugleich bleibt der Gott-Mensch des Christentums dem ihn verehrenden Menschen nicht nur transzendent: denn er hat sich selbst geoffenbart, sich selbst mitgeteilt. „Christian worship is of Christ. It is worship *in* Christ as well.“ Christus wird angeeignet in freier Vorstellung. „And the human freedom manifest in this appropriation is itself a gift of divine Grace. . . . Christian Grace is at once *actually* other than the human freedom which receives it, and yet it is *in* this freedom *because* it is Grace“ (188; vgl. 185 ff.).

It is precisely this double activity of Christian representational existence which enables the final modern philosophy, like the Greek, to achieve oneness of thought with Divinity and yet, unlike the Greek, to recognize, preserve, and comprehend rather than destroy the religion which has made this achievement possible (189).

Und nun die Kompromißformel F.s, die die Strukturunterschiede wahren will:

... whereas the Christian (and indeed every) religion is a divine-human relation, the final (and indeed every) philosophy is a oneness of thought with Divinity. The final philosophy produces peace with the final religion, in that it rises in thought to the divine of that divine-human-relation at whose human side the final religion remains; and having so risen, by reenacting that relation in thought (164).

Und:

Religious spirit – the heart – exists on the *human* side of the divine-human relationship. Philosophic spirit – speculative thought – rises to its *divine* side. What for Christian faith is free *reception* of the Divine by the human is for speculative thought *divine activity* in the human (190 f.).

Einige wenige kritische Schlußseiten (235–242) fragen verhalten, ob nicht, wie die griechisch-römische Philosophie vor ihrer Welt floh, auch die Philosophie Hegels letzten Endes zur Flucht gezwungen sein könnte (F. verweist [264¹¹] auf die letzten Sätze der religionsphilosophischen Vorlesungen): etwa weil die bürgerlich-moderne und protestantisch-christliche Welt auseinanderbricht in ein Oder (239)?

Es ist F.s Verdienst, die christliche Religion nicht nur als Vollendung der vorausgegangenen Religionsgeschichte zu sehen, sondern sie in großräumiger Zusammenschau des von Hegel z. T. mehr Angedeuteten als Ausgeführten im Spannungsfeld von Pietismus und Rationalismus, (weiter:) von Realismus und Idealismus, Atheismus und Pantheismus als ursprünglichen, wesentlichen Faktor des modernen Bewußtseins zu fassen. Unnötig zu betonen, daß dies in engem Anschluß an die in Fußnoten und Anhängen nachgewiesenen und ausgedeuteten Texte geschieht. Die Energie der von F. nachvollzogenen Würdigung des Christentums berührt umso sympathischer, als der

– in Halle geborene, in Toronto lehrende – Verf. sich als engagierter jüdischer Denker ausweist; er hat u. a. ein Buch „Paths to Jewish Belief“ veröffentlicht und ist Mitarbeiter an der Zeitschrift „Judaism“. Einige kritische Fragen zu dem vorliegenden Werk seien angemeldet: F. versucht in einem eigenen Kapitel über die religiöse Basis der absoluten Philosophie (116–159!) die wesentlichen Aussagen des christlichen Selbstverständnisses, die der Hegelschen Verwandlung des Glaubens in Philosophie (vgl. 160–222) zugrundeliegen, aus dieser herauszuarbeiten. Mit dem Ergebnis: that the Christianity presupposed and transfigured by the „Philosophy of Religion“ is astonishing close to the Christianity of history (119, vgl. 128). Aber ist diese Rekonstruktion möglich, und hat Hegel selbst sie nicht (gegen 118, vgl. 125 f.) zu Recht unterlassen? Denn muß nicht F. dabei eine *denkende* Darstellung des christlichen Glaubens vornehmen, zu der Hegels Religionsphilosophie als *Gedankenform* des Glaubens Nr. 2 hinzukäme? Die hiermit aufgeworfene Frage ist wohl ziemlich bedeutsam für das Problem der Christlichkeit der Hegelschen Spekulation. F. hat die Jugendschriften Hegels – gegen deren „idolizers“ (156) – bewußt aus seiner Untersuchung ausgeklammert: ob sie nicht doch eine kaum entbehrliche Verständnishilfe für die Entstehung und auch für die Tragweite des Hegelschen Denkens bieten, auf die F. gelegentlich auch zurückgreift (231, 10)? Würde sich die Problematik der Hegelschen Religionsphilosophie nicht auch unter dem – nach § 270 der Rechtsphilosophie anvisierten – Gesichtspunkt des Verhältnisses von Staat und Kirche verschärfen? Jedenfalls bleibt das Buch F.s ein sehr anregender Zugang zur (Religions-) Philosophie Hegels, der die Dimensionen der Deutung und Auseinandersetzung nicht simplizistisch verkürzt, sondern von Anfang an eröffnet und ständig neu aufstößt. Es wäre einer Übersetzung ins Deutsche wohl wert.

Hegel et la Religion von Albert Chapelle¹⁰ (belgischer Jesuit, studierte lange Jahre in Freiburg i. Br., Verfasser auch eines Buchs über Heidegger, Professor in Löwen) hat die Ausmaße eines Standardwerkes – und allem Anschein nach auch die entsprechende Bedeutung. Der ursprünglich geplante Umfang von vier Bänden ist gesprengt: Der 1. Teil, die „Problematik“, erschien 1964 (und 1968 in 2. Auflage); der 2. Teil, die „Dialektik“, erscheint in drei Teilbänden, als erster 1967 ein Band über „Gott und die Schöpfung“, zuletzt – als nach III 3 zweiter, nach III 5 dritter Teilband – „Die Theologie und die Kirche“; es sollen folgen ein 3. Teil, „Systematik“, und ein für die persönliche Stellungnahme des Verf. reservierter letzter Band, insgesamt sieben Bände! Das Ende des Ganzen ist wohl noch nicht abzusehen. Deshalb ist eine Zwischenunterrichtung angebracht; sie will jedoch nur einen Vorbegriff des Unternehmens geben. Ch. hat sich zum Ziel gesetzt, die Verwandtschaft des Christentums und der Hegelschen Philosophie herauszustellen. So breit er sein Werk anlegt, er beschränkt sich auf den Hegel des ausgebildeten Systems. Auf diesem Felde jedoch situiert Ch. die religionsphilosophische Problematik so umfassend als nur möglich. So entwickelt *Band I* zunächst aus Hegels Vorlesungen über Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Philosophiegeschichte die jeweils einschlägigen Problem Momente, die auf die „Aufhebung“ der Religion hinzielen; dagegen jedoch sperrt sich das christliche Bewußtsein seinerseits kraft seiner Erfahrungen und zumal seines eigenen unbedingten Wahrheitsanspruches; die Lösung visiert an der Hegelsch-dialektische Begriff der Religion, der in einem ersten Aufriß vorgestellt wird. *Band II* eröffnet die Entfaltung der theologischen Dialektik Hegels mit ihrem fundamentalen Teil: der Trini-

¹⁰ Bd. I: *Problématique* (1964) 250 S. 33.60 fFr. – Bd. II: *La dialectique*. A. Dieu et la création (1967) 243 S. 33.60 fFr. – Annexes (1967) 128 S. 19.10 fFr. – Bd. III: *La théologie et l'Église* (La dialectique, deuxième partie) (1971) 144 S. 32.25 fFr. – Die Gr. 8° – Bde. sind zugleich erschienen bei Éditions Universitaires, 115, rue du Cherche-Midi, Paris 6^e (= Encyclopédie univ., sect. Théol. et Philos.) und bei Secrétariat des Publications, Facultés Univ., 61, rue de Bruxelles, Namur (= Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de Namur, 34.40.41).

täts- und Schöpfungslehre, die Ch. kommentiert anhand der Berliner religionsphilosophischen Vorlesungen (die mit weit mehr Verständnisvoraussetzungen belasteten entsprechenden Teile der „Phänomenologie“ und der „Enzyklopädie“ sollten später damit verglichen werden). Trotz der Vorläufigkeit des Teil-Kommentars bietet Ch., auf dem Hintergrund vielfältiger Rückverweise auf die große Tradition der Patristik und Scholastik, großgeartete Entwürfe der spekulativen Deutung der Aussage, daß Gott Geist ist – absolute Identität als Prozeß absoluter Negativität –, sowie der Erschaffung der Welt der Natur als Werk der absoluten Scheidung. Für eine Kritik des Versuchs von Ch., mit Hegel die Welterschöpfung als frei zu denken, sei verwiesen auf J. Splett (Hegel-Studien 5 [1969] 331). Der zuletzt erschienene *Band III* untersucht in der Hauptsache die verschiedenartigen theologischen Strukturen des Hegelschen Denkens. Ch. schickt eine kurze Paraphrase der Vorlesungen über „das Reich des Geistes“ voraus, unter Hinweis auf den „erschöpfenden Kommentar“ von A. Léonard (s. hier unten S. 78 f.), „dont la précision hégélienne nous paraît strictement rigoureuse“ (17²⁰). Die theologischen Strukturen der Hauptquellen für die religionsphilosophischen Auffassungen des reifen Hegel kennzeichnet Ch. folgendermaßen: Dem objektivierenden Bewußtsein entspricht die Objektivität eines sozio-historischen Exposé der christlichen Religion – das leistet die „positive“ Theologie der Berliner Vorlesungen; das Selbstbewußtsein verlangt eine Darstellung, in der sich die Subjektivität der christlichen Erfahrung reflektiert – als „asketische“ Aufstiegstheologie der „Phänomenologie des Geistes“; auf der Ebene der Selbstartikulation des absoluten Begriffs vollzieht sich schließlich die eigentlich „spekulative“ Theologie der „Enzyklopädie“. Die Strukturverschiedenheiten dieser Theologien lassen sich am besten verfolgen anhand eines *Anhangbandes* über die theologischen Texte Hegels – von besonderem Werte! –, in dem Ch. die ursprüngliche Anordnung der von Lasson herausgegebenen Vorlesungstexte rekonstruiert (9–60) und sodann genaue Gliederungen der Abschnitte über die offenbare Religion in der „Phänomenologie“ (61–85) und in der „Enzyklopädie“ (87–92) gibt, mit einer Vergleichstafel für die drei Textgruppen (93–97)¹¹. Eine Würdigung des großdimensionierten Gesamtwerkes von Ch., der Hegel auf der Höhe seines spekulativen Denkens, von der christlichen Theologie her und auf sie hin, zu interpretieren unternommen hat, soll für später aufbewahrt sein. Das erübrigt nicht einen Hinweis auf die vielfachen dankwerten Informationen, die aus der wie profunden so immensen Hegelkenntnis des Verf. abfallen, so z. B. über die Bedeutung von „Substanz“ bei Hegel (I 64 f. ¹⁹¹), über den Begriff der Erscheinung in den verschiedenen Ausarbeitungen der Hegelschen Logik (II 187–195) oder über die Unsterblichkeit der Seele (III 20 ff. ¹⁴).

Viel enger als Chappelle hat *Claude Bruaire* – in „*Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*“¹² – sein Untersuchungsfeld begrenzt, sein Anspruch ist nicht weniger rigoros spekulativ. Die These der kompakten Studie lautet: daß Hegels Religionsphilosophie in strenger Entsprechung auf der „Wissenschaft der Logik“ aufbaut, diese inkorporiert. „Religion absolue et Logique absolue sont, en soi, identiques“ (17), „le discours logique transcrivant fidèlement l'être éternel de Dieu“ (87): die Hegelsche Logik ist „Logique de Dieu, structure de sa vie intime“ (111). Der 1. Teil des Buches (11–61) geht aus von der logischen Theorie des sich zirkulär in sich reflektierenden Wesens, von dem Begriff des wahren Unendlichen, das das Endliche in sich einbeschließt, und von der Schluß-Lehre. Logische Denkmittel all das zur dialektischen Lösung der Aporie, wie das Absolute zugleich unendlich und bestimmt sein kann (da doch Bestimmtheit nach Hegel Verneinung besagt). Wie sich die syllogistische Vermittlung von Allgemeinem, Besonderem und

¹¹ Die „Annexes“ enthalten noch Definitionsversuche für die Begriffe „Entfremdung“ und „Entäußerung“ (99–125).

¹² (*L'ordre philosophique*) 8° (Paris 1964) 190 S., Editions du Seuil.

Einzelnen in den verschiedenen Schlußfiguren der Logik als spekulative Trinitätslehre darstellt, das entfaltet der 2. und Hauptteil (65–131) der Dissertation. Die soeben anvisierte Aporie verschärft sich hier zu dem folgenden durch die Texte vorgegebenen Problem: Die Trinität ist der ausdrückliche Gegenstand nur des ersten Schlusses der absoluten Religion, dem die Sphäre der Universalität, das Medium des reinen Gedankens zugeordnet ist (ed. Lasson II–2, 28–31). Solle die Trinitätsvorstellung nicht zur logischen Abstraktion verflüchtigt werden, so müsse dieser erste Schluß als die dem Leben Gottes und der religiösen Geschichte des Christentums *gemeinsame* Vermittlung betrachtet werden: à partir d'un axe commun, deux lignes de développement divergeraient selon une même forme logique structurant un double contenu: l'un, modèle et règle, Trinité divine en et pour soi, l'autre, développement de la religion absolue, histoire du rapport de la Trinité à l'humanité" (80 f.). Daß der erste, trinitarische Schluß der christlichen Religion auseinandergelegt werden kann und muß in einen dreifachen Schluß, der die ganze Geschichte von Welt und christlicher Gemeinde einbezieht: diese Arbeitshypothese seines Buches erprobt B. an der Deutung der religionsphilosophischen Vorlesungen aufgrund der Schlußlehre der „Wissenschaft der Logik“, und er findet sie endgültig bewahrheitet durch die recht diffizile und, wie es scheint, nicht über jede kritische Gegenfrage erhabene Interpretation der drei letzten §§ der „Enzyklopädie“. Der Schlußteil (133–178) skizziert die Ekklesiologie Hegels. In der Geschichte des Christentums erscheint auch die protestantische Religiosität, nicht nur die mittelalterlich-katholische, unter dem Stigma des „unglücklichen Bewußtseins“. Die Überwindung des Zwiespalts, die der Religion nicht gelang, erhofft Hegel vom Staate. Abschließend meldet B. gegenüber dem machtvollen Versuch Hegels, die christliche Offenbarung – von der seine Logik als „discours sur Dieu“ ihren Anstoß empfing (183)! – philosophisch zu begreifen, auch entschiedene Reserven an (181 ff., vgl. 100). Die scharfsinnigen Analysen dieser thèse complémentaire zu dem Buche „L'affirmation de Dieu“ (1963) stellen einen wertvollen Beitrag zur Deutung von Hegels Philosophie des Christentums, zumal im Spannungsfeld von immanenter und heilsgeschichtlich-ökonomischer Trinitätstheologie, dar. Kritisch verbleibt der Rez. speziell betreffs der S. 122 behaupteten Wahrung der Freiheit der Schöpfung.

Da nach André Léonard – Dozent für Moralphilosophie in Löwen – es bisher nur Brauire und Chapelle unternommen haben, Hegels Religionsphilosophie hegelsch, d. i. aus dem System Hegels heraus, zu verstehen (10), darf sich hier sein Buch „La foi chez Hegel“¹³ anschließen. Die Frage: Was bedeutet für Hegel „Glaube“, zumal im christlichen Kontext? Welche Rolle spielt der Glaube im Werden des menschlichen Bewußtseins, auf der Ebene der Geschichte und besonders des geschichtlichen Christentums, schließlich im ewigen Abenteuer des Geistes? Die partiell theologische Herkunft des Verf. schlägt durch, wenn er schlichtweg den Hegel-Traktat „De fide“ schreiben will. Aber daß damit die Religionsphilosophie Hegels überhaupt zur Frage steht, ist auch ihm selbstverständlich. Ein kurzer Parcours durch die „Jugendschriften“ vor 1807 (21–80) zeigt an, wo diese die späteren systematischen Positionen, vor allem der zunächst auf sie folgenden „Phänomenologie des Geistes“, ankündigen oder vorwegnehmen: eine nützliche Vorstudie zum Verständnis dieses sehr schwierigen Werkes. Der „Phänomenologie“ (81–191) erscheint der Glaube als ein *kulturelles* Phänomen: „la conscience croyante se détermine seulement comme l'expérience qui est faite ‚culturellement‘ de la religion sous la forme de l'adhésion nominaliste à une orthodoxie autoritative et extrinsèque“ (166). Es braucht hier nicht mit Hegel dieser „Glaube“ näher beschrieben zu werden. In einer sich entfremdeten und auch den Gläubigen sich selbst entfremdenden Welt scheint nur die Flucht aus der Welt den Gläubigen retten zu können. Dem Blick aufs Jenseits verbündet sich ein Vertrauen, das weder sich noch die Transzendenz, auf die es sich

¹³ (L'athéisme interrogé) 8° (Paris 1970) 428 S. Desclée. Kt. 600.– bFr.

stützt, zu begründen vermag. Mit der Trennung von der Objektivität der wirklichen Welt ist das Subjekt selber gespalten zwischen glaubendem und einsichtig-selbstbewußtem Ich. Für den Theologen ist von besonderem Interesse, was L. über die „silences“, die mit Stillschweigen übergangenen Punkte christlicher Glaubenstheologie, sagt, z. B. über die Freiheit des Glaubens und seine befreiende Funktion. Diese Leerstellen oder Ausfälle hängen natürlich mit dem untergeordneten systematischen Ort zusammen, den Hegel dem „Glauben“ zuweist. Die Aktualität der „Phänomenologie“ erörtert L. im Zusammenhang mit der traditionellen Problematik der Einfügung des Glaubensaktes in den Dynamismus des menschlichen Geistes. Innerhalb der Berliner religionsphilosophischen Vorlesungen (195–320) erscheint der Glaube innerhalb der Sphäre der christlichen Kultgemeinschaft als *historische* Gegebenheit, was weder die spekulative Behandlung des Ganzen noch den mit der christlichen Religion aufgetretenen Universalitätsanspruch ausschließt. Dabei verstehe Hegel die irdische Geistgemeinschaft auf charakteristische Weise als geschichtliche Entfaltung der subjektiven Freiheit des Menschen, die in Kategorien der Philosophie des subjektiven Geistes ausgedrückt werde; L. sieht hierin den typisch protestantischen, lutherischen Stil der Hegelschen Ekklesiologie (294 f.). Andererseits betont L. (319), daß die Berliner Vorlesungen, im Gegensatz zur Phänomenologie, den Glauben im Element der geschichtlichen Objektivität, also des objektiven Geistes, denken. Die vom Glauben handelnden §§ der „Enzyklopädie“ schließlich (323–403) artikulieren im *spekulativen* Innenraum des absoluten Wissens auf konkrete Weise, was das ontologische Argument abstrakt ausdrückt: der Glaube ist „le miroir trans lucide où respéndit la rationalité absolue et englobante de la Révélation“ (380). Die Verschiedenheit der religionsphilosophischen Entwürfe in den drei Werken, der „Phänomenologie“, den Berliner Vorlesungen und der „Enzyklopädie“, kann, entsprechend den §§ 576, 575 und 577 der Enzyklopädie, dargestellt werden durch die dialektischen Schlüsse Natur-Geist-Logik, bzw. Logik-Natur-Geist und Geist-Logik-Natur (vgl. besonders 386 ff.)¹⁴. Bruaire, Chapelle und Léonard bestätigen sich offensichtlich vielfach in ihren Interpretationen. Hervorzuheben ist für L., daß synthetische Zusammenfassungen (69–81, 163–191, 281–320, 365–394) durch ihre Rückverweise auf die größeren, die Texte analysierenden Partien des Buchs den Überblick über die gründlich ins einzelne gehende Studie erleichtern; L. ist bemüht, die einzelnen Aussagen in Funktion zu ihrer systematischen Stellung in dem jeweiligen Werk und des Stellenwertes der verschiedenen Werke im Ganzen des Hegelschen Denkens zu wägen (vgl. 176¹⁹, 185²). Gegenüber Hegel, der im Namen des Absoluten selber spricht und die futurische Eschatologie in die gegenwärtige Wirklichkeit einholt, ist bei all seiner Suggestivität für L. doch nicht eine „adhésion sans réserve“ zulässig (309), vielmehr ein „recol intelligent“ geboten (395⁵): „Entre la prétention hégélienne au Logos absolu et le silence trop commode de l'Ineffable, la voie reste ouverte pour un langage ‚humain‘ où s'allieraient humilité et audace“ (400).

Ausführlicher als die zuletzt vorgestellten französischsprachigen Werke sollen hier zwei unter der Leitung von W. Pannenberg, also erfreulicherweise von theologischer Seite gefertigte Dissertationen vorgestellt werden. Die Untersuchung von Falk Wagner „Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel“¹⁵ hebt in ihrem 2. Teil (137–288) Hegels Darstellung dieses Gedankens ab von Fichtes Kritik daran (20–112) wie auch von der Apologie Jacobis (113–131). Der Rez. konzentriert sich auf den Hegel-Teil.

Fichte betreffend, ortet W. zunächst dessen Kritik am Gedanken der – wie ich lieber sagen möchte: – Personalität Gottes im „Versuch einer Kritik der Offenbarung“ und in den Schriften zum Atheismusstreit, im Zusammenhang also der

¹⁴ Die einzelnen Divergenzpunkte zwischen der „Phänomenologie“ und den Berliner Vorlesungen s. 313–320.

¹⁵ Gr. 8° (Gütersloh 1971) 300 S. Gütersloher Verlagshaus. Ln. 52.– DM.

Frage der Ethik und ihrer Begründung. Er erörtert sodann den Grundbegriff des Selbst-Setzens aus der Wissenschaftslehre von 1794 auf seine theologische Bedeutung hin. Mit dem Doppelergebnis: der Unmöglichkeit, Gott als individuelle Person zu denken; der Möglichkeit jedoch, die bloße Struktur des Ich als Selbst-Setzens, das Ausdruck der reinen, nicht der Zeit unterworfenen Vernunft ist, zur begrifflichen Darstellung Gottes, als *causa sui*, heranzuziehen. „Seiner bloßen Struktur nach könnte also das Selbst-Setzen als in sich unendlicher Kreisprozeß der *causa sui* auf Gott übertragen werden, ohne daß Gott durch diese Übertragung verendlicht würde“ (61); das scheint mir allerdings mehr als fraglich... Jedenfalls könnte „Gott durch eine derartige Übertragung doch nicht als selbstbewußte Persönlichkeit gedacht werden, weil das Selbst-Setzen um seiner schlechthin thetischen Struktur willen nur den in sich unendlichen Kreisprozeß bewußtseinsloser Spontaneität darstellt“ (62). Und damit hängt nun auch der entscheidende Grund für die Ablehnung der Denkbarkeit des Personseins Gottes zusammen: er liegt in der vermeintlich notwendigen Endlichkeit des wirklichen Selbstbewußtseins, das wirklich wird nicht ohne den das Ich begrenzenden Anstoß des Nicht-Ich. Daß Fichte dabei die Möglichkeit der Selbst-reflexion stillschweigend voraussetze, sei seine von ihm anderen angekreidete „Sophisterei“ (vgl. 87 f., auch 98¹¹³). Daraus aber, daß Fichte hierbei das Ich (entgegen seiner eignen Intention, dinglich-dogmatisches Denken zu überwinden) einer für das Nicht-Ich gleichermaßen geltenden Logik unterwirft, folgt, „daß Fichtes Kritik des Begriffs des Selbstbewußtseins Gottes nicht voraussetzungslos verallgemeinert werden darf. Denn sie gilt nur innerhalb der Grenzen der nach formallogischen Regeln konzipierten Bewußtseinsrelation von Ich und Anderem“ (94). Fichtes Kritik des Selbstbewußtseins Gottes läuft denn letztlich auf eine Kritik des menschlichen (genauer: *seines*) Begriffs desselben hinaus. Nach W. „opfert er den philosophischen Begriff, um das absolute, aber unbegreifliche Selbstbewußtsein Gottes vor der Verendlichung durch den philosophischen Begriff zu bewahren“ (96). Aber die folgende erbauliche Reflexion klingt denn doch zu sehr nach der aus der Not gemachten Tugend: „Indem Fichte um des als unendlich gemeinten Selbstbewußtseins Gottes [willen] davon absieht, Gottes Selbstbewußtsein als philosophischen Begriff darzustellen, kann man sagen, daß in Fichtes Kritik der philosophisch-endlichen Begriffe der Persönlichkeit und des Selbstbewußtseins Gottes das theologische Strukturelement der Doxologie angelegt ist“ (96). Auch in den späteren Schriften, die die Aporien der frühen Wissenschaftslehre zu lösen versuchen, gelangt Fichte nicht zu einer Vermittlung der reinen und der endlichen Vernunft, die den absolut-unendlichen Gott zugleich als lebendige Person zu *denken* erlaubt.

Ein Denken, das das ermöglicht, sucht und findet W. bei *Hegel*. Er geht aus von den *Jugendschriften*, die noch bestimmt sind von der durch Fichte und Schelling vermittelten Kritik am Gedanken der Personalität Gottes. Die Vereinigung zwischen Gott-Jesus-Gemeinde kann nur dann gelingen, „wenn Geist mit Geist und Leben mit Leben vereint werden, nicht aber eine besondere Individualität mit einer anderen, denn Individualität und Persönlichkeit verharren immer in der Entgegensetzung und Absonderung“ (157; vgl. 156–165). Die Preisgabe der Personalität Gottes ist insofern beim jungen Hegel bestimmt durch ein theologisches, soteriologisches Interesse: es geht ihm um die Einheit von Gott und Mensch ermöglichende Unendlichkeit des Lebens. Zugleich enthält der „Geist des Christentums“ Motive – so im Gedanken der anerkennenden Liebe –, die einer Ablehnung des Personseins Gottes zuwiderlaufen. Aber Hegel hat noch nicht „die Denkmittel entwickelt, um den Begriff der Persönlichkeit von dem des ausschließenden Individuums unterscheiden“, ihn als „die gestalthafte Darstellung anerkennbarer Liebe“ fassen zu können (163 f.).

In der (hier für die ganze Jenaer Zeit stehenden) „*Phänomenologie des Geistes*“, in der sich die Umkehrung des Frankfurter Verhältnisses von Philosophie und Religion (165–174) ausführlich darstellt, wird mit der Aufhebung der Religion in das absolute Wissen auch der Gedanke der Personalität Gottes – zumindest – „in einer

der christlichen Theo-Logie nicht entsprechenden Weise interpretiert“ (15). Das frühere Fehlen der Negativität weicht nun der dialektischen Erkenntnis: „daß die Entzweiung ohne das vorausgesetzte Absolute überhaupt nicht gedacht werden kann. Ebenso gilt aber auch der umgekehrte Sachverhalt: Erst die Entzweiung macht deutlich, was das Absolute ist“ (177). Die Vereinigung der Entzweiung und des Absoluten ist das wahre Absolute. W. bringt das Verhältnis des Jenaer Hegel zum Systemfragment von 1800 auf die einprägsame Formel: Hegel sehe „nunmehr das Geschäft der Vernunft darin, nicht nur eine Setzung durch Entgegensetzung aus der Fixierung zu befreien, sondern Setzung und Entgegensetzung zu vereinigen“ (178): in der Negation der Negation. Und „daß das im absoluten Wissen erfaßte Absolute durch Negation der Negation vermittelt ist, ist der eigentliche Punkt, an welchem sich die Hegelsche von der Fichteschen Philosophie unterscheidet“ (181 f.). Die Problematik der Stellung der Religion in der „Phänomenologie“, die W. analysiert (182 bis 200), zeige sich schon im Übergang vom „seiner selbst gewissen Geist“ zur Religion an: nämlich in der Gleichsetzung zweier sich gegenseitig anerkennender selbstbewußter Individuen mit dem christlichen Begriff der Versöhnung des Menschen mit Gott, welche Gleichsetzung nur möglich sei unter Zugrundelegung eines formalisierten Begriffs der Versöhnung Entgegengesetzter, der von dem bestimmten Inhalt der christlichen Religion (auf den Hegel sich nur beiläufig einläßt) absieht. (Daß diese Gleichsetzung tatsächlich vorliegt, ist mir trotz der wiederholten Behauptungen der Seiten 184 ff. nicht genügend klar geworden.) Der Übergang vom seiner selbst gewissen Geist zur Religion bedeutet nun aber, streng genommen, gerade nicht, daß dieser in die Religion aufgehoben wird, die Religion trete vielmehr, als die erscheinende Wahrheit seiner Gewißheit, *neben* ihn, wird mit ihm *zusammen* in das absolute Wissen aufgehoben, und die Aufhebung werde vollzogen durch den seiner selbst gewissen Geist selber. Das Religionskapitel steht zum übrigen Gang der „Phänomenologie“ eigenartig quer. In summa: Die Religion ist der nur vorübergehende symbolisch-vorstellungsmäßige Ausdruck für die Wahrheit der Selbstgewißheit des Geistes, sie hat bloß ephemere, vergangene Bedeutung. „Nachdem die Gewißheit der Versöhnung des seiner selbst gewissen Geistes durch die Religion bewahrt worden ist, bedarf es der Religion als solcher nicht mehr“ (189). Und wieder sehe Hegel dabei von dem bestimmten Inhalt der christlichen Religion ab: Denn ein wesentliches Moment der christlichen Versöhnung ist die Unabgeschlossenheit ihrer allseitigen Realisierung; das christliche Bewußtsein lebt in der Spannung von vorlaufend schon geschehener und noch geschehen werdender endgültiger Versöhnung. Die Aufhebung der Religion in den absoluten Geist setze jedoch voraus, daß dessen objektive, realisierte Wahrheit, die der seiner selbst gewisse Geist nur als subjektive Gewißheit weiß, in der christlichen Religion endgültig und abgeschlossen offenbar sei. Und das absolute Wissen sei in der Tat nur relativ und abstrakt, insofern als „seine Konstitution relativ zur Abstraktion von dem Bewußtsein der unabgeschlossenen Versöhnung erfolgt“ (196). W. „entschuldigt“ die Weise, wie Hegel hier die Religion traktiert, damit, daß die Religion innerhalb der Bewegung der Phänomenologie eben nur als eine der Bewußtseinsgestalten erscheinen könne (183, 193, 202, 221) – weshalb W. den Nachdruck seiner Dissertation auf die religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels legt, in denen die Religion als solche thematisch wird. Uns möchte inzwischen jedoch scheinen: 1. Daß dieses Werk Hegels gerade in seinen späteren Teilen, wie neuere Untersuchungen vor allem von O. Pöggeler zeigten, nicht mehr nur die „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“ sein wollte, sondern eben „Phänomenologie des Geistes“; 2. daß, durchaus dem entsprechend, die Darstellung der Religion in der Phänomenologie nicht als „Exkurs“ (188), sondern als Rekapitulation gelten müsse; und daß 3. die vorlaufende in Jesus schon ein für allemal geschehene und allumfassende Versöhnung ja nicht eine im schlechten Sinn bloß vorläufige, nicht-endgültige ist.

An die *religionsphilosophischen Vorlesungen* Hegels stellt W. die Frage, ob und

wie Hegel in ihnen eine Darstellung der Personalität Gottes entwickelt hat. Er sieht, mit dem gebotenen kritischen Bewußtsein, in der Aufeinanderfolge der geschichtlichen Religionsgestalten den Prozeß, in dem Gott sich als Person konkretisiert, die Offenbarungsgeschichte seines Personseins, das deshalb ein geschichtlich gewordener Begriff ist (208–219). In der christlichen Religion kommt es zu einer die bisherigen Momente zur Einheit fassenden Darstellung. Diese wird entfaltet in den drei Kreisen der immanenten Trinität, der Christologie und der Ekklesiologie: als Darstellung in der Form (bzw.:) des reinen Denkens – des vorstellenden Bewußtseins – des selbstbewußten Wissens der Gemeinde. Der Konzeption der Berliner Vorlesungen konfrontiert W. dabei jeweils kurz diejenige der „Phänomenologie“. Was die Abfolge dieser Kreise betrifft, sei es ein Rückfall hinter die bessere Einsicht der „Phänomenologie“, daß Hegel sofort mit der im Medium des reinen Denkens dargestellten Trinität beginnt, nicht mit der sinnhaften Manifestation Gottes in Jesus: ein auch für die heutige theologische Systematik aktueller Hinweis.

Die *immanente Trinität* entspricht, logisch betrachtet, der Entwicklung des Begriffs in seiner Allgemeinheit-Besonderheit-Einzelheit (und das nähere Verständnis setzt die denn doch zu gedrängt ausgefallene Minilogik „Der Begriff des Begriffs“ [229–239; vgl. 259, 288] voraus) – religiös-vorstellungshaft benannt als Vater-Sohn-Geist: „Gott, das Allgemeine, ist in seinem Unterschiede, dem Sohn [,] bei sich, so daß Vater und Sohn, als der einfache oder mit sich identische Unterschied [,] eins, d. h. der eine Geist sind, der vom Vater und vom Sohn ausgeht“ (240), in der Bewegung der gegenseitigen Anerkennung der Liebe. Wie kann dabei von der Einheit dreier *Personen* die Rede sein? Der Verstand sperrt sich dagegen: er kennt nur das isolierte Individuum. Das wahre Personsein aber besteht nicht darin, seine Isoliertheit zu behaupten, sondern sie aufzugeben. Nicht durch eine abstrakte Auflösung bloß relativer Gegensätze. Sondern dadurch, daß „der Gegensatz absolut“ genommen wird (Hegel): „jede Person ist als absoluter Gegensatz nur sich selbst entgegengesetzt, insofern sie in der anderen an ihr selbst anerkannt ist“ (254). Oder mit Hegels Worten (die in Pannenberg's „Grundzügen der Christologie“ [1964: S. 347] eine Schlüsselposition besitzen, nämlich zur Deutung der Gottessohnschaft Jesu): „In der Freundschaft, in der Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen.“ Sogar schon die einzelne Person, die „Ich“ sagt, setzt sich bereits als Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit voraus. Phänomen der Sprache! In dieser Einzelheit, die als solche Allgemeinheit ist, haben Liebe, Freundschaft, Familie, Gesellschaft ihren Grund. „Hegel kann also die Trinität nicht nur als den allgemeinen Begriff fassen, sondern auch als Einheit dreier Personen, weil die Persönlichkeit, insofern sie im Sinne der Einzelheit gedacht wird, die an ihr selbst die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit ist, den Grund an ihr hat, warum sie, die Persönlichkeit[,], sich gerade dadurch gewinnt, daß sie in der anderen Persönlichkeit bei sich selbst ist. Denn die Hingabe der Persönlichkeit an die andere ist allein dadurch möglich, daß die Persönlichkeit an ihr selbst die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit ist“ (247). Während also „Fichte nicht erklären kann, wie das Ich seine durch den Anstoß des Anderen bedingte Reflexion auf sich empfängt, ist Hegel in der Lage, die gegenseitige Anerkennung der Personen im Begriff der individuellen Persönlichkeit als der manifesten [?] Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit zu begründen“ (251). Die nähere Ausdeutung der Dreipersonlichkeit Gottes durch W., in Abhebung von der Ich-Du-Dialogik Bubers und Ebners, die nach W. ein schon als der Du-Beziehung fähig konstituiertes Ich voraussetze (246, vgl. 14 f.), mündet nun aber, wie mir scheint, schnurstracks in einen . . . Tritheismus: „Denn wenn die innertrinitarischen Personen in der Hingabe aneinander ihre Selbsterfüllung erlangen, so ist vorausgesetzt, daß die innertrinitarischen Personen auch abgesehen von ihrer Personengemeinschaft ihrer logischen Struktur nach individuelle Persönlichkeiten sind. Nur

aufgrund dessen nämlich, daß die innertrinitarischen Personen schon an ihnen selbst individuelle Persönlichkeiten, also manifeste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit sind, ist die gegenseitige Anerkennung und Durchdringung der Personen möglich“ (249)! (Der nächste Satz und die Rede S. 251 von den „von Gott unterschiedenen Personen“ macht gleich der Götzen viere.) Der Basisdefekt, den das wiederholte Sprechen von der trinitarischen „Selbsterfüllung“, deren Gott „bedarf“, bestätigt (249 f., 252, 270), dürfte im Mangel an denkerisch vollzogener Analogie zwischen dem menschlich-endlichen und dem göttlich-unendlichen Personsein liegen. Das wird auch für den in bezug auf Gott eben nicht kategorial zu fassenden Relationsbegriff – man denke an die subsistierenden Relationen der traditionellen Trinitätspekulation! – gelten (vgl. zu J. Splett, 240¹²⁰). Bei aller Verständnisbemühung um Hegels Begriff des Begriffs scheint hier Verstandesrasonnement vorzuherrschen. Da ist Hegel auf seine Weise konsequenter: für ihn ist das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist „ein kindliches Verhältnis, eine kindliche Form“, ein bloß bildlicher Ausdruck (1824, ed. Lasson II–2, 72; vgl. I–1, 42). „Liebe wäre noch passender“ – aber auch sie ist offensichtlich nur ein Gleichnisbild. Allerdings kommt dann die Selbständigkeit der drei Personen, von deren „Auflösung“ in „verschiedene Momente“ Hegel recht bestimmt spricht, stärker ins Gedränge, als W. – gegen H. Gollwitzer, K. Löwith, E. Schmidt, H. Mühlen (247 ff.¹⁴²⁻¹⁴⁵) – wahrhaben will. Wenn man jedoch „die Persönlichkeit abstrakt [W.: abgesehen von ihrer Persongemeinschaft] festhält“: „so hat man drei Götter“! (Hegel: ebd. 71 f.). Erleichtert sich nicht W. seine personalistische Hegeldeutung dadurch, daß er dem (neutrischen) Begrifflich-Einzeln den von Liebe und Freundschaft her gedachten Persönlich-Einzeln zuordnet und dann auch unterschiebt (vgl. 247: „nicht nur... sondern auch“; 259: „sowohl... als auch“)? Nun ist aber umgekehrt Hegel für W. der Inkonsequente: „Denn Hegel muß... die Vorstellung, daß Gott in sich als Vater, Sohn und Geist unterschieden ist, empirisch, d. h. aus der kirchlichen Tradition aufgreifen“ (250, vgl. 253). Statt *Ableitung* der innergöttlichen Personverschiedenheit bringt er nur eine *Anwendung* des allgemeinen Begriffs auf die göttliche Dreiheit zustande: seine Trinitätslehre ist „nur als begrifflicher Nachvollzug“ zu werten, „der als solcher die eigentliche Wirklichkeit des innergöttlichen Lebens wegen der als Gegebenheit vorausgesetzten Dreiheit der Personen nicht einholen kann“ (252)... Unglücklich-glücklicherweise bleibt nun ja auch bei W.s Annahme dreier vorgängig zu ihrer Persongemeinschaft bestehender „individueller Persönlichkeiten“ deren Warum und Woher völlig im Dunkel. Keine Spur, daß er zeigen könne, „wie es zu dieser Unterscheidung Gottes in sich gekommen ist“ (251)! „Allein, was ist dies anderes als ein: So möcht ich's haben, darum ist es so!“ (D. F. Strauß; 254). Nochmals: Hegel ist da denn doch der bessere Theologe. Entschieden muß W. Pannenberg (a. a. O. 184) widersprochen werden, daß Hegels Trinitätslehre, gar in dieser Deutung seines Schülers, „hinsichtlich der Beziehung zwischen Einheit und Dreiheit“ „den bisherigen Höhepunkt“ darstellt. Wäre die Trinitätsauffassung der religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels durch W. gemäß interpretiert, so wäre ihr Tri- oder Quattuortheismus kaum weniger weit von der christlichen Glaubenslehre entfernt als der (Super-)Modalismus der „Phänomenologie“, für die nach W. (257 ff.) das Absolute weder dreipersonal noch überhaupt personhaft ist, sondern nur die neutrische Bewegung des Denkens durch seine allgemeinen Strukturmomente hindurch. Nicht zuletzt scheint es mir methodisch nicht zu genügen, die religionsphilosophischen Berliner Vorlesungen nur von der frühen „Phänomenologie“ abzuheben: sie sind Dialektik und System des gleichzeitigen, „kanonischen“ Hegel zu konfrontieren, in *diesem* Horizont zu situieren. Hier liegt doch wohl der Hase im Pfeffer. Daß dieses Methodenproblem gemäßiger Hegelinterpretation noch der grundsätzlichen Lösung harrt, sei nicht verhehlt. Schließlich ist auch die Bezeichnung „immanente Trinität“ für diesen Buchabschnitt (227–260) mißverständlich. Und zwar aus zwei Gründen: 1. Weil nach W. grundsätzlich von Gott nur gesprochen werden kann in „Einheit von Gott und

[menschlichem] Bewußtsein Gottes“ (206 ff., vgl. 224, 260, 285; 228: es „zeigt sich, daß, indem das menschliche Denken sich zum Unendlichen, zum Begriff erhebt, Gott sich selbst im Denken des Menschen als Gedachtes denkt“). Ich sehe hierin, nebenbei bemerkt, das heute in mancherlei Verdünnungen herumspukende Grundvorurteil des Deutschen Idealismus: es verkennt die Möglichkeit einer Selbsttranszendenz des *Denkens* des Für-uns-Seins Gottes auf dessen Ansicht hin, ohne das nicht *Gott* gedacht würde. Man will aber partout nicht hinter Kant (vgl. 224 ff.), Hegel usw. zurückfallen: wäre dieses denkerische Fortschrittsbewußtsein nicht mal zu reflektieren? 2. Weil die bei Hegel zumindest anzunehmende Notwendigkeit des Weltbezugs des Absoluten keine volle göttliche Immanenz zuläßt.

Über den Rest des Buchs darf ich kurz sein. Zu *Christologie*: „Daß Gott sich als Sohn offenbart, resultiert . . . aus einer doppelten Bewegung. Von der Seite Gottes aus besteht die Notwendigkeit, daß Gott sich ein Anderes wird, damit der Unterschied nicht nur im Spiel der Liebe Gottes mit sich selbst in Gott verbleibt, sondern als Unterschied in der Form des wirklichen Andersseins anerkannt wird. Und von der Seite des Menschen als vorstellenden Bewußtseins besteht das durch Schmerz und Unglück vermittelte Bedürfnis nach Versöhnung, das nur dadurch befriedigt werden kann, daß Gott dem Menschen zur Gewißheit wird“, indem er erscheint im äußerlichen Dasein eines einzelnen Menschen, im Fleische Jesu (263 f.). Dabei erscheinen mir, rein als Hegelinterpretationen, problematisch: die Betonung der Seite des mitsamt seiner Welt als existierend vorausgesetzten Menschen, unter Überspringung des Zusammenhangs von Welterschaffung und Menschwerdung Gottes (vgl. 263¹⁶⁸, 264¹⁷⁰, 272; und ed. Lasson II-2, 85–102); sowie die Gleichsetzung Christi – nicht des Geistes (in/als Gemeinde) – mit der Hegelschen Einzelheit (239, 247, 267). Jesu Tod manifestiert seine eigene menschliche Endlichkeit, als die schärfste Spitze der Verendlichkeit Gottes, – und hebt sie auf (und dadurch „konstituiert sich Gott als die wahre Persönlichkeit“: 270): in das von der *Ekklesiologie* thematisierte Selbstbewußtsein der christlichen Gemeinde. „Indem die Subjekte der christlichen Gemeinde sich in das Todesgeschehen Gottes entäußern und dieses als ihre Versöhnung anerkennen, ereignet sich in dieser Vermittlung die Auferstehung Gottes als Konstitution Gottes als des absoluten Geistes im selbstbewußten, weil anerkannten Geist der Gemeinde“ (275): „Gott als Gemeinde existierend“ (H. a. a. O., 198). Dennoch sei Gott „nicht ‚erst‘ im Selbstbewußtsein der Menschen Persönlichkeit, sondern, insofern Gott immer schon Persönlichkeit ist, ist er *auch* in den sich in Gott wissenden Subjekten der christlichen Gemeinde Persönlichkeit“ (282). In diesem Zusammenhang nimmt W. auf 4 Seiten Anmerkung (282–286²⁰⁰) zum Pantheismusvorwurf abwehrend Stellung, der, wenn überhaupt und nur stark modifiziert auf Gott-Mensch-, nicht Gott-Welt-Einheit (oder wieder überhaupt nicht: 285!), „nur gegen die höchste Stufe seiner Darstellung der Theo-Logie vorgebracht werden“ könne (284), gegen die Ekklesiologie. Aber begreift Hegel wirklich (s. oben S. 82 ff.) die ‚immanente‘ Trinität „abgesehen von der realen Welt *und den Menschen*“ (284)? Hierzu wird man eine Behandlung der Frage abwarten, die über das von W. Gesagte hinausgeht und z. B. auch über das, was W. Pannenberg auf der Stuttgarter Hegel-Tagung am 12. 7. 1970 vortrug.

Daß das Buch W.s wichtig und anregend ist, bedarf ja wohl keiner weiteren Begründung. Auch bringt es zur einschlägigen Literatur manche treffende Kritik (z. B. zu E. Hirsch 95 und 101¹¹⁶, J. Ritter 181⁵⁹, J. v. d. Meulen 221¹⁰³).

Das von Wagner in der Kritik der „Phänomenologie“ gestreifte Problem der *Eschatologie* wird thematisch in der noch umfangreicheren Dissertation von *Peter Cornehl*¹⁶. Die Aktualität des Themas, manifest seit J. Moltmanns „Theologie der

¹⁶ *Die Zukunft der Versöhnung*. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. Gr. 8° (Göttingen 1971) 378 S. Vandenhoeck. Kt. 38.– DM.

Hoffnung“ und vielfacher sonstiger philosophischer und theologischer nebst politischer Futurologie und Utopik, hinterfragt C. auf die vorigen Geschicke: Die neuere Exegese hat die präsentische Engführung der Eschatologie in der Krisentheologie sowohl Barths als Bultmanns gesprengt. Durch außertheologische Anstöße, zumal von E. Bloch und H. Marcuse, gewann auch die Theologie wieder Anschluß an die Fragestellungen des nachhegelschen Denkens. Die theologische Auseinandersetzung mit Hegel selbst wurde seit Barth dadurch weithin blockiert, daß man sich durch die linkshegelianische Hegelkritik, durch deren Destruktion der idealistischen Metaphysik von den fundamentalen religionsphilosophischen Fragen entlastet meinte. „Es gehört zu den ausgesprochenen und unausgesprochenen Prämissen auch der jüngsten Eschatologiedebatte, das Scheitern, den bloßen Schein der Hegelschen Versöhnung als erwiesen vorauszusetzen“ (18 f.). Dieses Defizit, das nur die Alternative des Offenbarungspositivismus übriglasse, will C. aufarbeiten, indem er *Hegels Aufhebung der Eschatologie* („kaum eine Philosophie sperrt sich so gegen die im Augenblick bei uns propagierte Eschatologisierung aller theologischen Inhalte wie die seine, und dies aus theologischen Motiven“ [17]!), sowie *ihre Interpretation in der Hegelschen Schule*, in deren Mittelpunkt sie zumal bei den bislang meist unterschätzten Rechtshegelianern stand, in extenso darstellt und würdigt.

Grundlegend dafür ist die Vorgeschichte: *Eschatologie in der Aufklärung* (29–92). Schon die späorthodoxe Eschatologie um 1700 enthielt Symptome der Auflösung in Gestalt von Individualisierung und Spiritualisierung. Vollends demontiert wurde die biblische Reichserwartung, als die historisch-kritische Bibelforschung deren Wurzeln in der nationalpolitischen jüdischen Apokalyptik entdeckte. Reimarus' Antwort: er ließ die Botschaft Jesu darin auf- und untergehen. Semlers Akkomodationstheorie dagegen eliminierte die jüdische mitsamt der christlichen Eschatologie zugunsten der innermoralischen Herrschaft Gottes über die Seelen. Man entschlug sich „der eigentlichen Aufgabe, dem als partikular Empfangenen das Allgemeine gleichsam abzuringen“ (40). Auch die Auferstehung Jesu wurde von Semler aus dem Streit um historische Verifikation zurückgenommen in die Unangreifbarkeit des Glaubens allein. „Der Grund des christlichen Glaubens liegt letztlich nicht in der Geschichte, sondern in der unmittelbaren Evidenz der moralischen Wahrheit der Lehre Jesu im Gewissen (Semler) oder im Gefühl (Lessing). Hier liegt der Grund aller späteren christologischen Dualismen und die Wurzel des nicht auszuschöndenden Wunsches, die geschichtliche Vermittlung des Glaubens aufzuheben und sich unmittelbar ins Verhältnis zur christlichen Wahrheit zu setzen“ (47: der Pannenberg-Schüler sprach!). Was die Enteschatologisierung der ursprünglich auf Weltveränderung zielenden (?; 41) biblischen Reichserwartung übrig ließ, war die Unsterblichkeit der einzelnen Menschenseele. Ihr metaphysischer Prophet: Mendelssohn. Für Lessing jedoch ist die Geschichte ein eschatologischer Erziehungsprozeß, in dem die Kluft zwischen der geschichtlichen Partikularität des Christentums und seinem universalen Anspruch aufbricht. Auch Kants Religionsphilosophie und – via Teleologie – sein gesamtes System ziele ins Eschatologische, auf die „Zusammenstimmung“ von Subjekt und Welt, Natur und Freiheit, empirischem und intelligiblem Reich. Die theoretische Erkenntnisrestriktion eröffne den Zukunftsraum der praktisch-moralischen Bestimmung des Menschen. Kant habe tiefer als Lessing den unendlichen Progreß der Zukunft des Einzelnen mit der Zukunft der Gattung, der „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“, verbunden, bis zu einem „philosophischen Chiliasmus“, ohne doch die Revolution, das große „signum prognostikon“, mit dem Reiche Gottes zu identifizieren. Die eschatologischen Vorstellungen der Bibel sind im Sinne der Aufklärung nur subjektive Stimulation auf die allgemeine moralische Vernunftreligion hin. Kant weiß auch: man kann sie repressiv manipulieren. Kant blieb, in summa, stehen bei dem gebrochenen, „züversichtslosen“ (O. Marquardt) Dualismus zwischen: subjektiver Gewißheit eschatologischer Versöhnung = unendlichem Progreß allmählicher Annäherung, politischer „Menschheitsgesellschaft“ – theologischem „Reich der Zwecke“,

innergeschichtlicher Zukunft – übergeschichtlicher Ewigkeit. Wie der weitere vorhegelsche Idealismus die Kantschen Dualismen – vergeblich – zu überwinden versuchte, sollen Streiflichter zeigen: auf Schleiermacher (Ewigkeit im Augenblick), Fichte (unbedingtes Sollen im unendlichen Progreß) und Schelling (das Absolute in der Geschichte).

Hegels Philosophie der Versöhnung (93–162) verfolgt C. von den Jugendschriften durch Jena in die Religions- und die Geschichtsphilosophie Hegels. Die *Jugendschriften* gehen aus von dem Semler-Lessingschen Problem der „Positivität“ der christlichen Religion. Kraft der negativen, erzwungenen Akkommodation Jesu an die jüdische Eschatologie, bedingt durch die Horizonte der Entstehung (Willkürgott Jahwe) und Ausbreitung (Verfall des Imperium Romanum) des Christentums, wird die ursprüngliche Tugendreligion zur manichäisch ausgelegten Staatsreligion fixiert. Der Protest des Berner Hegel zumal gegen die traditionelle Eschatologie, die für ihn der schärfste Ausdruck der religiösen Selbstentfremdung des Menschen ist, wird getragen von den Impulsen der Französischen Revolution, die schon in Tübingen „mit eschatologischer Begeisterung begrüßt“ wurde (95), und des griechischen Polisideals. Er radikalisiert die Kritik von Semler und Kant und nimmt die Religionskritik der Junghegelianer vorweg (vgl. 106²² gegen W.-D. Marsch). Die „mit der Eschatologiekritik gepaarte Revolutionserwartung“ (107²³) von Bern wird gegenkritisch aufgehoben in die Versöhnungsspekulation der Frankfurter Zeit. Gewalt läßt sich nicht wieder durch Gewalt, sondern nur durch Liebe, die die Freiheit nicht verletzt, überwinden. Der Positivitätsanstoß führt zur Neubesinnung auf das Geschick Jesu, auf die in ihm vollzogene, also geschichtlich vermittelte „Versöhnung von Gott und Mensch, Endlichem und Unendlichem, die als die Ermöglichung und Eröffnung menschlicher Freiheit, als die endgültige Aufhebung des eschatologischen Dualismus von Diesseits und Jenseits begriffen werden muß“ (95). Differenzierter: Jetzt erscheint Jesus als der direkte Antipode des Judentums. Das Reich Gottes, befreit von den jüdischen Aspekten der Macht und Unterordnung, wird neu gewertet als die gegenwärtige Vollzugsgestalt der Liebe. Aber an der Schranke der Objektivität, die Privatisierung und Innerlichkeit erpreßt, scheitern wie Jesus so seine Gemeinde. Es ist das Schicksal der „schönen Seele“. Liebe und Leben sind ohne die Kraft der Verwirklichung. Die Versöhnung bleibt subjektiv-innerlich oder wird überweltlich-jenseitig. „Der Fortschritt über die Aufklärung hinaus bedeutet also zugleich eine Radikalisierung der Aporetik. Und doch liegt hier nun gerade die Chance der wirklichen Überwindung“ (116): durch den Schicksalsgedanken. Die „schöne Seele“, die durch die Flucht ins Leere dem Schmerz entgehen will, wird vom Schmerz eingeholt. Der nur auf ihre Selbsterhaltung bedachten Subjektivität, die sich nicht auf die Objektivität der Wirklichkeit einläßt, verweigert sich die Versöhnung. In der negativen Leerform, Verfallsweise ist die positive, dialektische Lösung angelegt. C. hat die verschiedenen Stufen der fragmentarisch unsystematischen Gedankenentwicklung der Jugendschriften zu einer überraschend kohärenten, *relativ*-kohärenten, von theologischen Aktualitätsspitzen je und je durchstoßenen Skizze systematisiert, für deren Differenziertheit z. B. seine Umschreibung der Stellung des jungen Hegel zu Juden und Griechen (117 f.³³) spricht. Die Jenaer Kritik des subjektiven Idealismus, seiner ins Jenseits des bloßen Postulats verlegten, verweigerten Versöhnung weitet die Negativ-Folie aus für – zunächst, mit einem gewissen Sprung! – das Christusgeschehen als Grund der Versöhnung in der *Religionsphilosophie*. Hegel führt hier die Thematik seiner Anfänge weiter (vgl. 126 f.). Die Aporetik der Subjektivität, nämlich die gegenwärtige Entzweiung selber überwinden zu sollen, erscheint im Zusammenhang der Heilsvermittlung als Bedürfnis der Erlösung aus der Sünde. In Kreuz und Auferstehung Jesu geschieht die absolute Versöhnung des Menschen mit Gott, und zwar – dies die Antwort auf das alte Positivitätsproblem, welche die die Theologie der Aufklärung beherrschende Trennung von allgemeinen Vernunft- und besonderen Geschichtswahrheiten hinter sich läßt – notwendigerweise in der Einmaligkeit eines

konkreten Menschen. „Denn nur wenn wahr ist und als wahr akzeptiert wird, daß Gott ganz und ohne Vorbehalt in die Wirklichkeit eingegangen ist und sich in dem einen Jesus von Nazareth offenbart hat, ist der Einzelne von dem Zwang ständig neuer Selbstrechtfertigung befreit und kann sich, seiner unendlichen Bestimmung gewiß, auf die Aufgaben der Gegenwart ganz und ohne Vorbehalt einlassen“ (131 f.); und Gott hat dies getan, „indem er das Schicksal und die Schuld des Menschen übernommen hat“: im Tode Christi (135). „Von daher ergibt sich aus der exklusiven Bindung der Versöhnung an die Erscheinung Christi der inklusive, universal alle Menschen und alle Wirklichkeit einbeziehende Heilssinn dieser Geschichte“ (135). Kritisch setzt C. aus, Hegel wolle das Kreuz Christi „als vorübergehendes ‚Moment‘ im Prozeß der göttlichen Selbstentäußerung... aus dem Begriff Gottes sub specie aeternitatis deduzieren“ (136), „vom vorgeschalteten trinitarischen Prozeß her“ (133). Und wenn Hegel die christliche Gemeinde konstituiert sein lasse durch die ‚ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und der Auferstehung Christi in den Gliedern der Kirche‘ (= ed. Lasson IV 208; 141 f.), erreiche er „die restlose Präsenz des eschatologischen Heils nur durch eine Verkürzung der Negation und damit des Todes“; der ‚Tod‘ werde „doch nur eine Metapher für die Aufhebung des Weltlichen in seiner unmittelbaren Gültigkeit“, durch den Geist nämlich, der „die Freiheit ist, von allem zu abstrahieren“ (= a. a. O. 110; 143). Hegel hat die Endlichkeit des Endlichen verharmlost. „Deshalb ist im Prozeß eschatologischer Aufhebung die Synthesis des ewigen Lebens bereits hier vollständig verfügbar, das Ganze nun wirklich ein geschlossener Kreis, in dem am Ende jede Differenz zwischen Christus und den Christen, dem Geist und der Gemeinde dialektisch aufgehoben wird“ (143). Die Eschatologie ist, gegen G. Rohrmöser, keineswegs „nur scheinbar“ absent (143⁶⁸). Das Große der neuen Konzeption Hegels, das seine *Geschichtsphilosophie* verstärkt herausstellt: Das Christentum erscheint als die geschichtlich, im Schicksal Jesu, verankerte Religion der Freiheit, der Gleichheit aller Menschen. Diese Entdeckung „enthält die Einlösung des ursprünglichsten und elementarsten Impulses des jungen Hegel“ (145), sei’s als genaue Umkehr der Berner Positivitätsauffassung. Die Welt post Christum ist „die Geschichte der progressiven Einbürgerung der zuerst religiös, vor Gott, erkannten Freiheit in die rechtlich-politische Verfaßtheit der Welt“, „eine große Emanzipationsbewegung...“, die darauf abzielt, den ihr vorausgesetzten Begriff der Freiheit zur Verwirklichung zu bringen und in der Fülle seiner in sich vermittelten Konkretion seine Überlegenheit über alle modern-revolutionären Abstraktionen zu beweisen, die darin besteht, diese noch als Momente in den Gesamtprozeß einzubringen und aufzuheben“ – gegen ihre ständige eigene Gefährdung, in Unfreiheit, Fanatismus und Terror umzuschlagen (146 f.)! Universale Mission heißt nach Hegel Einweltlichung und insofern Säkularisierung des Evangeliums der Freiheit: auf daß diese Weltzustand werde. Diese Sicht der Hegelschen Geschichtsphilosophie, in der die protestantische Reformation als die innere, die französische Revolution als äußere Wende des Durchbruchs und Aufbruchs fungieren, arbeitet die Kontinuität der vom Christentum bestimmten europäischen und – so dürfen wir heute hoffentlich sagen – Weltgeschichte heraus. Sie ist groß auch als Beitrag zum Verständnis der eigenen Zeit. Und zur alten, von R. Haym her anstehenden Kontroverse: „Durch die inhaltliche Bestimmung der ‚geschichtlichen Substanz‘, die in der modernen Arbeits- und Konsumgesellschaft nur abstrakt gegenwärtig ist, als Freiheit, und zwar als in der doppelten Negation gewonnene, christologisch vermittelte Freiheit, ist die Hegelsche Geschichtsphilosophie über den Vorwurf, ideologische, also interessenbestimmte Rechtfertigung der preussischen Restauration im historischen Gewande zu sein, weit erhaben“ (153). Auch hier richtet sich C.s Kritik gegen die „idealistische Rahmenkonzeption der Selbstentfaltung des absoluten Geistes“, die es bedingt, daß „wesentlich Neues, was nicht schon im philosophischen Begriff antizipiert wäre, ... von der Zukunft nicht zu erwarten“ ist: „Weil die in der christlichen Offenbarung erschlossene Freiheit des Geistes der absolute Endzweck der Geschichte der menschlichen Gattung

ist, also identisch ist mit der eschatologischen Bestimmung des Menschen, deshalb ist auch der Prozeß der Realisierung dieser Freiheit im Medium der Geschichte mit der Realisierung des eschatologischen Heils identisch“ (156 f.). Präsentische Eschatologie, bereits verifizierte innerweltliche Theodizee! Ja: Rehabilitierung der Guillotine (mit J. Habermas), „List der Vernunft“ zum höheren Ruhme der Gewalt: „Das erscheint, theologisch gesehen, als Konsequenz der Eliminierung der Eschatologie und des daraus resultierenden Zwangs zur innergeschichtlichen Theodizee. Es dokumentiert, daß es auch Hegel nicht gelungen ist, mit den Aporien fertigzuwerden, die in der vollständigen Präsentsetzung des Eschaton enthalten sind“ (160; vgl. 160 ff., 321). Die Aufgabe jedoch bleibe: „die absolute Versöhnung zu denken“ (162).

Auf dem Hintergrund dieses christlich-theologischen Programms diskutiert nun C. in den weiteren, umfangreicheren Abschnitten seines Buches die auseinandergehenden Stellungnahmen der *Hegelschule* (162–312); und das mündet aus in den Schlußvergleich mit *Gegenwartstheologien* (312–359). Die Scheidung der Geister in der Hegelschule, die sich am Problem der Eschatologie vollzog, charakterisiert C. an drei Grundformen (vgl. 163 f., 261, 313 f.). Gemeinsam ist ihnen die Voraussetzung der Gegenwart des Absoluten als Gegenwart des Eschaton; negativ gefaßt, der Protest gegen die Verdoppelung der Wirklichkeit in Diesseits und Jenseits. Durchaus verschieden sind die Interpretationen. Die christliche in der Theologie der *Rechtshegelianer* Ph. K. Marheineke und K. Rosenkranz versteht die Aufhebung des eschatologischen Gehalts der Bibel in die Gegenwart des Geistes als die wahre Konsequenz der christlichen Offenbarung, der in der Menschwerdung Gottes offenbaren Versöhnung. Für die antichristliche Interpretation von L. Feuerbach kann die Verwirklichung der Idee nur in striktem Kampf gegen die christliche Tradition, aus der Vernichtung des mit dem Wesen des Christentums identifizierten eschatologischen Dualismus gewonnen werden. Für D. F. Strauss löst – nachchristlich – der pantheistische Immanenzglaube der „modernen Weltanschauung“ die unvollkommene Vorstufe der biblischen Vorstellungen ab. Und „alle drei Lösungen konvergieren wiederum darin, daß sie ihre jeweilige Entscheidung nicht als Akt purer Dezzision ansahen, sondern ihm eine weltgeschichtliche Legitimität zu verschaffen suchten“: als Anwalt der universalgeschichtlichen Wahrheit gegen die partikularistische Verengung des Christentums der Vergangenheit (314). Im folgenden einiges näherhin: Die Rechtshegelianer wollen die Hegelsche Christologie, nämlich „die Differenz und Identität von Idee und Erscheinung, trinitätstheologischer und geschichtlicher Begründung der absoluten Bedeutung der Person Jesu“, retten vor den Angriffen, die diese Einheit von der einen oder anderen Seite auseinanderreißen: aber die alten Schwierigkeiten potenzieren sich für sie unter den verschärften Bedingungen der nachhegelschen Diskussion (201). Marheineke proklamierte zwar die universale Verwirklichung der Versöhnung, aber er suspendierte praktisch deren Hegelsche Dynamik. Bereits in der theologisch begriffenen Religion ist für ihn alle Differenz – nach Hegel: zu Verstand und zu Gesellschaft – überwunden; und „der Prozeß der Einbildung der Versöhnung in die Weltwirklichkeit betrifft nicht mehr auch die Substanz der Wahrheit, sondern nur noch sekundär die Anwendung und menschliche Bewährung der geoffenbarten Sache“ (169). „Es handelt sich im Blick auf die Welt also nur um die Zukunft der Ausbreitung der Versöhnung in noch unversöhntes Terrain, nicht aber um eine Zukunft der Versöhnung selbst“ (173). „Die Problematik der schon gegenwärtigen Vollendung erscheint“ deshalb, weil „die Differenzen zur faktischen Unvollkommenheit nicht in den Begriff der Vermittlung der Versöhnung selbst hineingenommen werden, besonders eklatant“ (171). Die spekulative Dogmatik Marheinekés entspreche damit weithin dem, was Hegel als bloß subjektive Versöhnung kritisiert hat. Marheineke mag hier als Beispiel dafür stehen, wie nach C. die Nachhegelianer auf die eine oder andere Weise insgesamt hinter Hegel zurückfallen! Noch entschiedener als Marheineke, für den sich das selige Leben des Einzelnen im Gottesbewußtsein der Gemeinde eröffnet, hat später Rosenkranz, der die Akkommodationstheorie neu auf-

legte, die Eschatologie eliminiert. Er scheiterte auch bei dem Versuch, die absolute Singularität der Erscheinung der logischen Idee – in Jesus Christus – aus deren Wesen abzuleiten. Aber hat er sich nicht gar redlich darum bemüht, und scheitert nicht auch Hegel daran? Beurteilt C. nicht insgesamt die Rechtshegelianer, wenn er für sie den Namen ‚christlich‘ nurmehr äußerliches Etikett sein läßt (185) und sie „eher als Partei des Kompromisses denn wahrer Vermittlung“ apostrophiert (203), zu hart? Gegenüber der Lehre von der gott-menschlichen Einheit verliert das Geschick Jesu – Tod und Auferstehung – die zentrale Stellung, die es in der Christologie Hegels erhalten hatte (?) (198; ähnlich bei Strauss: 244 ff.). In der Reaktion gegen Strauss' „Leben Jesu“ vollzieht sich ein Rückzug aus dem Historischen. Für Marheineke wie Rosenkranz fallen spekulative und historische Theologie auseinander; und es war Strauss, der 1832 in einer Rosenkranz-Rezension ein theologisches Programm entwickelte, das Hegels Religionsphilosophie kritisch und konstruktiv zugleich aufzunehmen erlaubt hätte, jedoch – ein Stück „Tragik der theologischen Hegelrezeption“ – unausgeführt blieb (202). Anerkennung findet das Motiv der Rechtshegelianer: zwischen den Fronten neorthodoxer Repristinatio und pietistischer Reaktion einer- und junghegelianischer Emanzipation und revolutionärer Neukonstruktion andererseits der Diffamierung der eigenen Gegenwart im christlichen oder antichristlichen Namen zu wehren, positiv: diese Gegenwart als die Gegenwart der christlichen Welt zu verteidigen (204). So repräsentieren die Rechtshegelianer denn doch in ihrer Mehrzahl – nicht nur politisch (vgl., mit und gegen H. Lübke, 206–214), sondern auch theologisch – die „Haltung einer weltoffenen Liberalität“: sie sahen sich „im Bewußtsein der Gegenwart Gottes und im Vertrauen auf die versöhnende Macht des offenbaren Geistes in Vernunft und Geschichte befreit . . . für eine besonnene, nicht unkritische, aber auch das Gegebene nicht borniert nur im Modus der Entfremdung und Verkehrung wahrnehmende bürgerliche Christlichkeit“ (206; vgl. 213). Offensichtlich ist die umfassende Theologiegeschichte der Rechtshegelianer, trotz später zu würdigeren Arbeiten von J. Gebhardt, H.-M. Sass u. a., noch immer nicht geschrieben. Sie erscheint hier bei C. vielleicht doch etwas zu stark als die hegelsch-nachhegelsche Vorgeschichte der Pannenberg-Schule. Es kann und muß hier nicht näher eingegangen werden auf die Ausführungen C.s zu Feuerbach und Strauss. Nur soviel: Hegel hatte *Feuerbach* zur Erkenntnis der Gegenwart des Absoluten verholfen; gegen Hegel weist Feuerbach die Begründung dieser Erfahrung in der christlichen Offenbarung und ihrer Eschatologie zurück. Die frühe Schrift „Todesgedanken“, die die im „Wesen des Christentums“ ausgeführte Religionskritik vorwegnimmt, richtet sich gegen die christliche Eschatologie. Für *Strauss* ist die Differenzierung charakteristisch, daß der Dualismus nicht Produkt, sondern Voraussetzung des Christentums ist: ‚Das Christentum ist . . . das Diesseitigwerden des Göttlichen unter Voraussetzung seiner Jenseitigkeit, der Anfang des modernen Systems der Immanenz, aber noch auf dem Boden des alten Systems der Transzendenz.‘ Die Entwicklung des modernen Bewußtseins läßt den Dualismus und den christlichen Kompromiß hinter sich, als Petrefakten. In der Aufhebung der christologischen Exklusivität sieht Strauss die wahre Explikation des Christlichen, das eben damit ins Allgemeinmenschliche übergeht. Feuerbach und Strauss, Beispiele bürgerlicher Emanzipation vom Christentum, gehen beide von einer pantheisierenden, spinozistischen Hegeldeutung aus und „entwickeln auf dieser Basis eine ‚moderne Weltanschauung‘, in der unter der Prärogative eines undialektisch gedachten Allgemeinen sowohl der personale Gottesbegriff wie auch die individuelle Unsterblichkeit aufgelöst und in die Immanenz eines mit göttlichen Kräften erfüllten Weltprozesses eingeholt werden“; dessen Subjekt ist bei Feuerbach die Natur, die Menschheit als Naturprozeß, bei Strauss der Geist, die Menschheit als Kulturprozeß (257).

Unser Verf. gibt nun noch, nachdem er anhand von Marheineke und Rosenkranz, Feuerbach und Strauss den christologischen Horizont und Grund der nachhegelischen Eschatologiedebatte diskutiert hat, eine ausführliche Darstellung des speziellen *Un-*

sterblichkeitsstreits, wie er in der Hegelschule vor allem nach 1833 entbrannte (260–312). Er skizziert dessen Verlauf und wertet den sachlichen Ertrag unter dem logischen Aspekt des Verhältnisses Individuum-Gattung und unterm anthropologischen Aspekt von Leib-Seele-Geist. Keine Frage, daß auch hier zur engeren einschlägigen Problematik viel des Interessanten beigebracht wird. Daran, daß die an sich berechtigte Kritik der Rechtshegelianer, Göschels z. B., an ihren pantheistischen Gegnern, wie C. L. Michelet, so wenig wirksam war, sei die Fragwürdigkeit ihrer positiven Lösung schuld, die das Geistige zum Aufweis seiner Unvergänglichkeit vorkantisch-dogmatisch hypostasierte (292–298). Andererseits habe die pantheistische Fraktion die Endlichkeit und Einzelheit des natürlichen Individuums und die Unendlichkeit des allgemeinen Geistes je für sich fixiert (305). Am Ende bleibe da wie dort „eine Aporie, die mit den Denkmitteln der damaligen Zeit nicht aufzulösen war“ (312). Eine Gesamtkurzbilanz zur Hegelschule: „Die *Linke* löste den Zusammenhang mit der christlichen Offenbarung und verlor damit das theologische Motiv für ein tieferes Interesse an der Subjektivität. Die *Rechte* reduzierte die Dialektik auf einen weltanschaulichen Idealismus und verharmloste die Negativität“ (322).

Es empfiehlt sich noch ein Blick auf C.s *theologische Aktualisierungen*, denen vor allem das Schlußkapitel gewidmet ist. Sie sind vermittelt durch die spätere Entwicklung, will sagen Auflösung der Hegelschule in den Junghegelianern: sie haben die präsentische Eschatologie des Meisters und seiner orthodoxen Schüler radikal futurisiert. Statt gegenwärtiger Versöhnung die Zukunft revolutionären Kampfes! – „als totale Emanzipation von aller bisherigen Geschichte, in revolutionärem Bruch vor allem mit der christlichen Überlieferung“ (135 f.). Im Hintergrund Ende der 1830er Jahre der von Entfremdungserfahrung bestimmte Umschwung der allgemeinen Mentalität. Im weiteren Verlauf habe Karl Barth angesichts des relativen geschichtlichen Rechts der linkshegelianischen Religionskritik diese ‚hintergangen‘ zugunsten eines Offenbarungspositivismus (mit der Konsequenz: „*Nicht-Revolution!*“ [326]); spätere Theologen, zumal J. Moltmann und W.-D. Marsch übernahmen dagegen die emanzipatorische Zukunftstheorie einschließlich Revolutionsforderung als ursprünglich-christlich. Dabei werde die Grundthese Hegels von der Gegenwart des Absoluten genau umgekehrt. Jedoch, gibt C. zu bedenken, wäre es einseitig, im Hegelschen Gegenwartspathos nur griechisches Epiphaniedenken zu diagnostizieren, und nicht auch und vor allem das „Bekenntnis zur Realität des Gottes der Versöhnung, der in Christus Mensch wurde und am Kreuz im unendlichen Schmerz der Liebe die Negativität des Todes ausgehalten und in die Affirmation der Freiheit vom Tode verwandelt hat“ (340). Hegels ganzes Bemühen war darauf gerichtet, sich gerade der Alternative Restauration-Utopie samt ihren suggestiven Dezisionen zu entziehen: durch das in der Vergangenheit geoffenbarte Prinzip der konkreten Freiheit, die Menschwerdung Gottes in Christus (329). „Der Ausbruch in die Zukunft ist ihm Ausdruck der Verweigerung der Anerkennung der geschehenen und geschehenden Versöhnung“ (340). Gerade in ihrer Pseudoradikalität versagen sich heutige theologische Entwürfe der Vermittlung rationaler Argumentation und – machen der Predigt Platz. (Der Pannenbergianer!) Es gehe also darum, die in den Theologien der Hoffnung, Revolution usw. vorhandenen Impulse gesellschaftlicher Theoriebildung aus ihrer Abstraktion zu befreien, in die sie durch die forcierte Eschatologisierung geraten sind. Und dazu könne Hegel helfen.. Dabei unterstreicht C., m. E. sehr zu Recht, die unerläßliche Verifikation der christlichen Welthoffnung an der Vergangenheit des Christentums (334 f., 343; 354 f.). Kein Zweifel jedenfalls, daß der größte Teil der von C. namhaft gemachten Motive (vgl. zusammenfassend 318–323) in der gegenwärtigen Eschatologiedebatte virulent ist; diese wird auf weite Strecken mit Kategorien bestritten, die ursprünglich als Instrumente der Christentums- und Religionskritik entwickelt worden sind (323).

Und in der Tat: „die Breite der Fragestellungen, den Reichtum der Argumente und die Intensität der Kontroversen“ hat C. in der Behandlung seines Themas auf

vorzügliche Weise zur Gegebenheit gebracht. Seine Auseinandersetzung mit Primär- und Sekundärliteratur ist eine Fundgrube, und mehr als das: sie überrascht immer wieder durch ihre Scharfsicht und Umsicht. Mit dieser wirklichen Summa-cum-laude-Dissertation ist ein einmaliges Lesen nicht fertig. Sind kritische Rückfragen gestattet: Vermeint C. nicht doch – und da hilft auch der sehr häufige Rückgriff auf die prinzipiell-logische Auseinandersetzung von T. Koch¹⁷ nichts – etwas zu leichthin von der, zugegeben: scharf und richtig kritisierten, idealistischen „Rahmentheorie“ wegkommen zu können, zum christlich-theologisch zu nutzenden Vermittlungsdenken der Hegelschen Religionsphilosophie? Konkretisiert sein Buch die Verheißung des letzteren überzeugend? Und was ist zu Hegels (gut und gern:) nicht abstraktem (265), sondern *konkretem* Pantheismus, *Pantheismus* aber doch immerhin, christlich zu sagen?

Ein *Sammelband*¹⁸, anlässlich des Hegeljubiläums 1970 herausgegeben, dokumentiert ein am 28. – 30. November 1968 gehaltenes Symposium; er enthält acht Vorträge mit zumeist je zwei kurzen Gegenreferaten und der Schlußantwort des Referenten. Die Sondierungen bestreichen insgesamt das ganze Problemfeld der Hegelschen Religionsphilosophie, ihrer Bedingungen und Wirkungen in Geschichte und Gegenwart. Was D. Henrich vortrug über „Some Historical Presuppositions of Hegel's System“ ist in einer Neufassung auch deutsch nachzulesen¹⁹: Hegels Beziehung zu Kants und Hölderlins Denken, letzteres systematisiert durch Sinclair, erscheint als der Schlüssel für Hegels Entwicklung über Kant hinaus. H. S. Harry untersucht insbesondere die Aufnahme der Kantschen praktischen Vernunft durch Hegel. W. H. Werkmeister zieht diese Einflußlinien weiter in die „Phänomenologie des Geistes“, die er als Entfaltung der Grundlinien der Ontologie Kants betrachtet. Das unglückliche Bewußtsein der „Phänomenologie“ vergleicht M. Greene mit Nietzsches Theorie der christlichen Sklavenmoral, mit dem Ergebnis der Unvergleichbarkeit, jedenfalls nur derjenigen von Antipoden. J. E. Smith stellt sich das interessante Thema des Verhältnisses von Geist und Gemeinde in der Spannung von Universalitätsanspruch und kirchlicher Partikularität. G. L. Kline beschreibt den Unterschied zwischen Hegels „Aufhebung“ der Religion und dem Absterben oder Abtöten, das Marx und Lenin ihr zudenken bzw. antun; unhegelsch bei Marx findet K. neben der Absterbenstheorie die Zukunftsorientierung und die unversöhnliche Prometheusgesinnung²⁰; Plechanow und Lenin entfernen sich noch weiter von Hegel. Der Herausgeber des Bandes D. E. Christensen versucht in längeren Ausführungen (217 bis 248) Beurteilungskriterien der Hegelschen Dialektik zu entwickeln und an religionsphilosophischen Texten Hegels zu bewähren; er nennt: „authenticity“, deren Bedeutung (= formale Kohärenz?) mir nirgends deutlich wurde, und „warranted belief“, die an überschaubaren historischen Tatbeständen gerechtfertigte Glaubwürdigkeit; J. N. Findlay spricht auf seinen sehr viel verständlicheren Gegenreferatsseiten zu diesem doch etwas unhegelschen Kriterienunternehmen (249–254) von „material adequacy“ (249)²¹. Anhand eines Überblicks über die Entwicklungsetappen von Hegels religionsphilosophischem Denken unterstreicht Q. Lauer, daß der Gehalt des philosophischen Gedankens bei Hegel religiös ist: das unendliche Subjekt-Objekt „Gott“, in das alles Endliche dynamisch einbezogen ist; L. sieht, mit E. Fackenheim (s. oben S. 73–76), Hegels „gigantic endeavor“ darin: „to synthesize a faith which is essentially receptive of the divine with a rational thought which is autonomous and

¹⁷ *Differenz und Versöhnung* (1967); s. PhTh 47 (1972) 272–275.

¹⁸ *Hegel and the Philosophy of Religion*. The Wofford Symposium, hrsg. v. Darrel E. Christensen. Gr. 8° (Den Haag 1970) XVIII u. 300 S. Nijhoff. Kt. 36.– G.

¹⁹ *Hegel im Kontext* (Frankfurt 1971) 41–72.

²⁰ Betr. dieses Unterschieds bringt W. Shea einige m. E. berechnete Differenzierung an (204–207); vgl. aber auch Klines Antwort; 213 f.

²¹ Chr. verzeichnet 242¹ bisherige Versuche einer strikteren Formalisierung der Hegelschen Dialektik von Y. Gauthier, M. Kosok und F. G. Asenjo.

