

Die Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“ für die Wissenschaftstheorie der Theologie

Von Wolfhart Pannenberg

I

Wenn die Begriffe „Teil“ und „Ganzes“ als Kategorien bzw. der Verhältnisausdruck „Teil und Ganzes“ als eine Kategorie bezeichnet und nach der Bedeutung einer solchen Kategorie für eine bestimmte Wissenschaft im Unterschied zu andern Wissenschaften gefragt wird, dann mag es angebracht sein, einige Bemerkungen über das Stichwort „Kategorie“ und über das Verhältnis von Kategorie und Wissenschaft vorzuschicken. Dabei kann dieses Thema hier in keiner Weise ausreichend entfaltet und diskutiert werden. Der Begriff der Kategorie spielt im philosophischen Denken seit Aristoteles eine zentrale Rolle und wird in den verschiedenen philosophischen Systementwürfen sehr unterschiedlich gefaßt. Danach ergeben sich dann auch sehr verschiedene Beziehungen des Kategoriebegriffs zu dem der Wissenschaft, auf dessen eigene Vieldeutigkeit hier nicht besonders hingewiesen zu werden braucht. Unter diesen Umständen bleibt an dieser Stelle nur übrig, die Verwendung des Ausdrucks „Kategorie“, die den folgenden Abschnitten zugrunde liegen wird, kurz zu umreißen, ohne daß die Rechtfertigung für alle dabei getroffenen Problementscheidungen mitgeliefert werden könnte.

Kategorie ist wörtlich eine Form des Aussagens oder Behauptens, eines κατηγορεῖν. Dabei handelt es sich zunächst um eine Sprachform, und zwar nicht um eine syntaktische, sondern um eine semantische Sprachform, näherhin um ein Bedeutungsmoment neben andern in der semantischen Struktur des *Behauptens*. Bei einer Kategorie im philosophischen Sinne des Wortes haben wir es jedoch nicht mit einem konkreten, einzelnen Bedeutungselement zu tun, einem „Aussagepunkt“ etwa entsprechend dem „Anlagepunkt“, den das Wort ursprünglich bezeichnete, sondern mit einem *allgemeinen* Strukturmoment des Aussagens überhaupt. In dieser Richtung ist schon die aristotelische Kategorienlehre entwickelt worden. In ihr hat die semantische Bedeutungsstruktur des Behauptens allerdings noch keine volle Selbständigkeit gegenüber der syntaktischen Struktur der Sprache gewonnen. Daran liegt es, daß Aristoteles seine Lehre von den Kategorien allzu eng an der Verschiedenheit und wechselseitigen Beziehung der Satzfunktionen orientiert hat.

Nun hat Aristoteles seine Kategorienlehre als Lehre nicht nur von Bedeutungsstrukturen der Sprache oder von der sprachlichen Form des Behauptens entwickelt, sondern als Lehre von den allgemeinsten Formen des Seienden. Das liegt aber durchaus in der Konsequenz der semantischen Natur der Kategorien selber, sofern es sich bei ihnen um allgemeine Formmomente des Aussagens, des Behauptens handelt. Denn Behauptungen werden aufgestellt *über etwas*. Die Bedeutungsmomente der Sprache, jedenfalls der sprachlichen Behauptungen, sind daher zugleich Strukturformen des Seienden. Allerdings gilt das nur unter der zusätzlichen Bedingung, daß die Behauptungen – wie sie als Behauptungen immer beanspruchen – *wahr* sind. Wenn man die semantischen Formen unwahren Behauptens auf sich beruhen läßt, sind Kategorien also die allgemeinen Bedeutungsmomente, die den wahren Behauptungen und den darin erfaßten Sachverhalten am Seienden übereinstimmend zukommen, m. a. W. Kategorien sind die allgemeinen Strukturmomente des *Wissens*, und zwar nicht nur eines formalen Wissens überhaupt, wie das nach der Kategorienlehre Kants der Fall wäre, sondern die allgemeinen Strukturmomente des Wissens als Sachwissen, und zwar in seiner Totalität. Daß jede Kategorie auf die *Totalität* des Wissens (damit auch auf die Totalität des Seienden) bezogen ist, kommt in ihrer schon von Aristoteles beanspruchten Allgemeinheit zum Ausdruck. Solche Allgemeinheit ist nichts anderes als ein formellabstrakter Aspekt (darum auch nur ein Aspekt unter anderen) der Totalität. Dieser Bezug auf die Totalität der im Wissen erfaßten Wirklichkeit besteht unbeschadet der Tatsache, daß wir wegen der Endlichkeit menschlicher Existenz und menschlicher Erfahrung niemals jenes Totalwissen von der Totalität des Seienden erreichen, auf dessen Möglichkeit die Formulierung von Kategorien in ihrer Allgemeinheit sich bezieht. Die Totalität des Wissens (und des Seienden) wird darum in unserem Bewußtsein nur antizipiert, sofern wir – sei es unreflektiert oder in reflektierter Bewußtheit – mit Kategorien arbeiten, diese also nicht nur Erfindungen der Philosophen sind. Die Antizipation der Totalität des Wissens in der Bildung von Kategorien kann in doppelter Gestalt geschehen: *entweder implizit* in der konkreten Einzelerkenntnis, sofern ihre Wahrheit an die Bedingung der Übereinstimmung mit allem andern Wahren gebunden ist; oder es geschieht *explizit*, indem jener Bezug auf die Totalität alles Wahren in der Reflexion thematisch wird. Im letzteren Fall aber wird die Totalität des Wissens – und daher auch des Wirklichen – in bloß abstrakter Allgemeinheit erfaßt, darum auch nicht in ihrer konkreten Einheit, sondern in einer Pluralität abstrakter Aspekte; und das sind eben die Kategorien: abstrakt allgemeine Aspekte des Wissens (und darum auch des Seienden) in seiner Totalität. Sie beruhen auf der the-

matisierten Antizipation dieser Totalität. Daher rührt ihre Allgemeinheit.

Bei dieser Erwägung hat sich schon ergeben, daß die Kategorien im philosophischen Sinne des Wortes (also mit dem Anspruch auf strenge Allgemeinheit nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrer Geltung) nicht unmittelbar aus der auf Gegenstände gerichteten Sprache, wie sie sich in Behauptungen artikuliert, erhoben werden können. Vielmehr werden die Kategorien erst für eine *Reflexion* auf die in der Einzelbehauptung implizierten Zusammenhänge mit allen andern Behauptungen und behaupteten Sachverhalten thematisch. Wie steht es nun mit der Notwendigkeit solcher Reflexion? Ist die Reflexion auf Totalität, die der Bildung von Kategoriebegriffen zugrunde liegt, nicht vermeidbar? Sie wäre dann vermeidbar, wenn man bei der Frage nach den semantischen Strukturen behauptender Rede den Unterschied zwischen wahren und unwahren Behauptungen vernachlässigen dürfte, sich also auf die Untersuchung der bloßen Sprachform behauptender Rede beschränken könnte. Solche Beschränkung ist nun aber nur möglich durch eine Abstraktion von der vollen Bedeutungsstruktur der Behauptung selber, da diese ja als Sprachform einen Sachverhalt intendiert und *Übereinstimmung* mit dem Sachverhalt beansprucht, also Wahrheit. Aus diesem Grunde lassen sich die Bedeutungsstrukturen der Wörter im Satz nicht auf ihre Funktion im Zusammenhang des Satzes und im weiteren Redezusammenhang einschränken. Wie das einzelne Wort einen (unvollständigen) Gegenstandsbezug hat, so ist auch der Satz als Urteil (Behauptung) gegenständlich bezogen, wobei der Gegenstandsbezug des Einzelwortes im Satz Bestimmtheit gewonnen hat durch die wechselseitige Explikation von Subjekt und Prädikat (nicht nur durch eine bloße Subsumption des Subjekts unter den Prädikatsbegriff). Der Wahrheitsanspruch der Behauptung ist mit dieser Bestimmtheit der Wörter im Satz verknüpft. An dieser Stelle greifen die Bedeutungsbezüge des Behauptungssatzes nicht nur auf die Implikationen der für sich unbestimmten Wörter im Redezusammenhang über, sondern auch auf die Sachverhalte, zu denen der behauptete Sachverhalt in Beziehungen steht. Deshalb sagt man immer mehr als man sagen will, sowohl im Hinblick darauf, was der Satz im Zusammenhang der Rede oder des Verhaltens oder einer Lebenssituation tatsächlich ausdrückt, als auch im Hinblick auf das Feld von realen Gegebenheiten, in denen der behauptete Sachverhalt selber steht und die andern bekannt sein mögen, auch wenn der Redende selber sie nicht sieht.

Der Anspruch jeder Behauptung (als Sachwissen) auf Wahrheit macht die Reflexion auf die Totalität aller wahren Behauptungen und damit auf die Totalität des Seienden selber unvermeidlich, wenn es

gilt, daß eine einzelne Behauptung dann und nur dann wahr sein kann, wenn sie übereinstimmt mit allen andern wahren Behauptungen. Das ist die Grundlage, auf der letztlich der Kohärenzbegriff der Wahrheit ebenso wie die Legitimation systematischen Denkens überhaupt beruht. Diese Wahrheitsbedingung der Einzelbehauptung wird nun thematisch nur für ein antizipierendes Bewußtsein und darum nur in Gestalt einer Pluralität abstrakter Aspekte der Totalität des Wissens und des Seienden, die als solche (als *konkrete* Totalität) dem endlichen Bewußtsein nicht adäquat zugänglich bzw. erreichbar ist. Man hat immer wieder nach Wegen gesucht, die vollständige Zahl solcher Kategorien zu erfassen: Wäre das möglich, dann ließe sich offenbar die unmittelbar für sich nicht erreichbare Totalität der Wirklichkeit und der Erfahrung aus der Zusammensetzung ihrer abstrakten Aspekte rekonstruieren, jedenfalls hinsichtlich ihrer allgemeinen und insofern wesentlichen Strukturelemente. Aber eine derartige Kategoriensystematik ist immer wieder gescheitert. Schon die Annahme, daß die Anzahl solcher abstrakt allgemeinen Aspekte der Totalität des Wissens und des Seienden überhaupt endlich ist, läßt sich nicht erweisen. Wenn man mit C. F. v. Weizsäcker von einer „Unausschöpfbarkeit des Wirklichen durch einzelne Strukturkenntnisse“ spricht¹, dann ist wohl Skepsis angebracht hinsichtlich der Frage, ob man überhaupt damit rechnen darf, daß die Zahl der Kategorien des Seienden (und des Wissens) endlich ist. Das schließt jedoch nicht aus, daß zur Endlichkeit des menschlichen Daseins auch eine endliche Zahl von Erfahrungsaspekten gehört, die sich der Reflexion auf den Vollzug wahren Behauptens immer wieder als vorrangig aufdrängen, wenn sie auch prinzipiell veränderlich und überschreitbar sein mögen. Auf der Endlichkeit des menschlichen Daseins als Ort unserer Erfahrung und unseres Wissens von Welt beruht dann ebenso wie die Pluralität von Kategorien als abstrakten Aspekten der Totalität des Seienden auch der Umstand, daß bestimmte Kategorien in unserer Erfahrung eine ausgezeichnete Rolle spielen; und ferner beruht auf der Eigenart unserer Endlichkeit, daß in den verschiedenen und auf verschiedene Weise unterschiedenen Bereichen menschlicher Erfahrung unterschiedliche Kategorien als organisierende Prinzipien des jeweiligen Teilbereichs im Vordergrund stehen. Wenn man die Bereiche menschlicher Erfahrung mit Schliermacher durch die Begriffe Wissenschaft, Praxis, Religion beschreibt, wird man zur Aufstellung anderer Kategorien gelangen als wenn man mit J. Habermas solche Bereiche durch die Begriffe Technik, Kommunikation und Reflexion unterscheidet und einander zuordnet. Auf der Beziehung zwischen der Einteilung in Er-

¹ C. F. v. Weizsäcker, *Kontinuität und Möglichkeit*, in: *Zum Weltbild der Physik* (6. Aufl. 1954) 227.

fahrungsbereiche und den in den Vordergrund ihrer Darstellung tretenden Kategorien dürfte wiederum begründet sein, daß unbeschadet der jeder Kategorie auf ihre Weise eigenen Allgemeinheit doch *bestimmte* Kategorien in einer besonderen Affinität zu bestimmten Einzelwissenschaften stehen, indem sie ihnen den methodischen Zugang zu ihrem jeweiligen besonderen Sachgebiet erschließen. Aus dem bisher Gesagten wird damit auch verständlich, worauf die methodische Relevanz solcher Kategorien beruht: Sie gestatten, die einzelnen Sachverhalte eines Erfahrungsbereichs so auf die Totalität des Seienden zu beziehen, wie diese in der leitenden Hinsicht der jeweiligen Wissenschaftssystematik in den Blick kommt. Der Abstraktheit und Partikularität der Kategorien entspricht dabei die Partikularität der verschiedenen Wissenschaften und ihrer Perspektiven auf die Wirklichkeit.

Nach diesen Erwägungen kann nun die Frage nach der Rolle bestimmter Kategorien für bestimmte Wissenschaften gestellt werden, – und in diesem Zusammenhang dann auch die Frage nach der Bedeutung der Kategorie des *Ganzen* für die Theologie.

Unter den Kategorien, die der modernen Naturwissenschaft zugrunde liegen und ihr Gegenstandsfeld bestimmen, sind an erster Stelle Raum und Zeit zu nennen. Ich setze damit voraus, daß Raum und Zeit nicht oder jedenfalls nicht nur Anschauungsformen im Sinne Kants sind, sondern allgemeine Begriffe. Anschauung bezieht sich auf Gegenstände in Raum und Zeit und auf deren Verhältnisse zueinander, aber nicht auf Raum und Zeit als solche. Diese, in ihrer Allgemeinheit genommen, haben kategorialen Charakter. Die physikalischen Transformationsgleichungen für Raum und Zeit gewährleisten ihre Homogenität, die die Bedingung aller Messung und folglich auch aller mathematisch-quantitativen Beschreibung von Naturvorgängen ist. Hinzu kommen sodann in der klassischen Physik die Kategorien von Masse und Kraft sowie die des Gesetzes. Alle diese Begriffe sind universal anwendbare Momente der Naturbeschreibung, wie sie in der modernen Naturwissenschaft erfolgt, und also echte Kategorien. Die Kategorie des Gesetzes ist dabei die für den Theoriezusammenhang der modernen Naturwissenschaft grundlegende, von der auch ihre Methodik maßgeblich bestimmt wird.

Es soll nun behauptet werden, daß der Begriff des Ganzen eine ähnlich fundamentale Rolle in den sog. Geisteswissenschaften spielt wie der des Gesetzes in den Naturwissenschaften. Diese Behauptung impliziert nicht den bekannten Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften: Der Begriff des Ganzen, als universale Kategorie, ist auch auf die Gegenstände der Natur anwendbar. Er liegt auch der naturwissenschaftlichen Naturbeschreibung zugrunde. So liegt der Be-

griff des Ganzen implizit im Begriff des Körpers oder Massenpunktes und in den spezielleren Begriffen des Atoms oder des Moleküls zugrunde: Jedesmal handelt es sich hier ja um eine Einheit, die sowohl als ein Ganzes von Teilen als auch selber als Teil oder Element betrachtet werden kann. Auf der anderen Seite steckt die Kategorie des Ganzen implizit im Begriff des Systems, das durch naturwissenschaftliche Formeln beschrieben und im System dieser Formeln dargestellt wird. Dennoch steht die Kategorie des Ganzen in der naturwissenschaftlichen Beschreibung des Naturgeschehens nicht explizit im Vordergrund. Das dürfte letztlich daran liegen, daß die Totalität von Raum und Zeit durch die Homogenitätsforderungen der Transformationsgleichungen vergleichgültigt wird²: Die Unterschiede in Raum und Zeit werden *gleich-gültig*, die „Teile“ stehen als prinzipiell gleichgültig und daher austauschbar nebeneinander und sind nicht mehr im echten Sinne „Teile“, d. h. nicht mehr durch ihre Stellung im Ganzen unverwechselbar definiert: Das (und damit die Individualität des Einzelgeschehens) ist es gerade, wovon die Naturwissenschaft (und alle Gesetzeswissenschaft) absieht. Diese Abblendung geschieht, wie gesagt, durch die Homogenität oder Homogenisierung von Raum und Zeit. Die Undurchführbarkeit ähnlich strenger Homogenitätsforderungen in anderen Sachbereichen bezeichnet daher zugleich die Grenzen ihrer Mathematisierbarkeit nach dem Vorbild der Naturwissenschaften.

Wie in den Naturwissenschaften der Begriff des Ganzen nicht völlig fehlt, aber doch zurücktritt im Rahmen des Interesses an gesetzlicher Beschreibung von Vorgängen, so sind umgekehrt die sog. Geisteswissenschaften an den individuellen Erscheinungen interessiert, an bestimmten Texten, bestimmten historischen Ereignissen, bestimmten Gestalten, ohne damit das Walten von gesetzlichen Beziehungen in ihrem Bereich auszuschließen. In analoger Weise sind auch die historischen Disziplinen der Naturwissenschaften bereits an einmaligen Vorgängen und Gestalten interessiert. Der Begriff der Gestalt oder der Form überhaupt steht in der Mitte zwischen dem Gesetzesbegriff der Naturwissenschaften und dem Interesse an der individuellen Lebensform in Historie und Philologie. Er kann sowohl die individuelle Eigentümlichkeit als aber auch das Typische bezeichnen. Er ist darum besonders wichtig für die Biologie (A. Portmann). Dabei braucht das Interesse an den Gestalten des Lebens keine vitalistischen Vorbehalte

² Damit dürften auch die mengentheoretischen Paradoxien im Gedanken eines umfassendsten Ganzen als „Menge aller Mengen“ zusammenhängen: Die „Menge aller Mengen“ müßte sich selbst als Glied enthalten (als Teilmenge), weil zwischen Menge und Menge nicht qualitativ, sondern nur nach unterschiedlicher Quantität homogener Elemente unterschieden wird. Die Homogenisierung vom Raum und Zeit hat die Abstraktion von qualitativ unterschiedenen Ganzheiten zur Folge.

gegen die Anwendung allgemeiner naturwissenschaftlicher Verfahren und Betrachtungsweisen auf die Lebenserscheinungen einzuschließen. Andererseits ändert auch die konsequenteste Anwendung solcher Verfahren nichts daran, daß sie im Bereich der Biologie im Dienste einer anderen Aufgabenstellung stehen als in der klassischen Mechanik oder in einer modernen Feldtheorie.

Das Interesse der Geisteswissenschaften an individuellen Erscheinungen berührt nicht die Gültigkeit der Ergebnisse der Naturwissenschaften oder anderer Gesetzeswissenschaften für die von Historie und Literaturwissenschaft untersuchten Phänomene. Aber mit der in den Gesetzeswissenschaften vorausgesetzten Gleich-Gültigkeit der individuellen Erscheinungen verschwindet in ihrer Perspektive derjenige Aspekt der Wirklichkeit, der das eigentliche Thema der historisch-philologischen Disziplinen bildet. Mit deren Interesse am Individuellen ist andererseits die Kategorie des Ganzen als für das geisteswissenschaftliche Bewußtsein leitende Kategorie gegeben: Einerseits ist jedes Individuum selbst ein Ganzes. Andererseits steht jede individuelle Erscheinung in einem ebenfalls einmaligen Kontext, der wiederum in gewissem Sinne ein Ganzes bildet, in welchem die einzelne Erscheinung einen bestimmten, unverwechselbaren Ort hat. Eben dadurch ist sie Teil dieses Ganzen. Das Paradigma für solche Beziehungen ist die Stellung des einzelnen Wortes im Satz, des Satzes im Zusammenhang der Rede bzw. eines Textabschnittes, aber auch im Zusammenhang der Situation, in der er formuliert worden ist, und in beiden Richtungen läßt sich nun von kleineren zu größeren Ganzheiten fortschreiten, von dem einzelnen Redeabschnitt zum Ganzen der Rede oder des betreffenden Werkes und weiter zu seiner Stellung im Oeuvre seines Autors, von der Situation des einzelnen Satzes und der einzelnen Rede zum Ganzen der Lebenswelt und schließlich der Culturepoche, in der sie ihren Ort haben. Diese Andeutungen lassen schon erkennen, daß das Ganze im Sinne der sog. Geisteswissenschaften wesentlich ein Sinnganzes ist, wobei verschiedene Stufen von Sinnganzheiten zu unterscheiden sind, die sich zueinander wieder wie Ganzes und Teil verhalten. Darum ist nicht nur in der Literaturwissenschaft und Philologie, sondern auch in der Historie der Gegenstand auf jeder Stufe der Untersuchung als ein Sinnganzes bestimmt.

II

In den bisherigen Erwägungen hat sich die Kategorie des Ganzen und seiner Teile als grundlegend bedeutsam für die sog. Geisteswissenschaften und ihre Methodik erwiesen. Es handelt sich also nicht um eine spezielle und nur theologische Kategorie. Die Bedeutung dieser Kategorie für die Theologie läßt sich daher nur als Modifikation der

Rolle beschreiben, die sie im ganzen Bereich derjenigen Wissenschaften spielt, die sich mit dem *Individuellen* beschäftigten. Nicht zufällig handelt es sich dabei vor allem um den Bereich menschlicher Lebenswirklichkeit; denn gerade beim Menschen erscheint uns das Individuelle als relevant, als – paradox gesagt – von *allgemeinem* Interesse: Das dürfte etwas damit zu tun haben, daß wir selber menschliche Individuen sind.

Der Zusammenhang von Theologie und Humanwissenschaften ist für die christliche Theologie – kurz gesagt – dadurch gegeben, daß Gott Mensch wurde: Das bedeutet, daß die christliche Theologie die Wirklichkeit Gottes als in einer bestimmten menschlichen Geschichte, nämlich in der Geschichte Jesu von Nazareth, für unsere Welt gegenwärtig denkt. Darum muß sie sich notwendig mit den Überlieferungen von dieser historischen Gestalt beschäftigen, mit dem Prozeß ihrer Auslegung, mit dem Abstand der Zeiten, aber auch mit dem Kontext der jüdischen Religion und ihrer maßgeblichen Dokumente, die wiederum beide im Zusammenhang der Religionsgeschichte der Menschheit und der menschlichen Geschichte überhaupt zu würdigen sind. Nicht zuletzt hat die christliche Theologie es mit den Problemen zu tun, die all das für die gegenwärtige Relevanz und Wahrheit der Geschichte und Person Jesu mit sich bringt. Es handelt sich dabei durchweg um Probleme, die die christliche Theologie mit den Humanwissenschaften der Art nach teilt. Insofern spielt auch die Kategorie Teil/Ganzes in der theologischen Hermeneutik bei der Textinterpretation eine ähnliche Rolle wie in anderen literaturgeschichtlichen Disziplinen, und bei der Erforschung urchristlicher, altisraelitischer oder kirchengeschichtlicher Vorgänge kommt ihr ähnliche Bedeutung zu wie in den profanhistorischen Fächern, insofern die Bedeutung des einzelnen Geschehens in seinen größeren Zusammenhängen zu verstehen ist, aber auch von ihnen her (bis hin zur Rückfrage nach der Faktizität des von der Überlieferung behaupteten Geschehens) kritisch durchleuchtet wird.

Für die Theologie hat die Kategorie des Ganzen darüber hinaus noch eine spezifische Bedeutung. Eine spezifische Abwandlung der für alle Geisteswissenschaften grundlegenden kategorialen Struktur findet sich aber nicht erst in der Theologie. Auch in der Historie schon steht eine andere Anwendung der Kategorie des Ganzen im Vordergrund als in der Literaturwissenschaft: Die Interpretation eines Textes fragt nach der Bedeutung der Wörter im Zusammenhang des Satzes und des Satzes im Zusammenhang der Rede. Das Ganze, das den Gegenstand der Interpretation bildet, ist hier in Gestalt eines Textes gegeben, auch wenn dieser Text für eine historisch-kritische Interpretation in einen historischen Zusammenhang eingeordnet ist. Die Historie hinge-

gen hat es mit Prozessen zu tun, in denen die Bedeutung der einzelnen Erscheinungen sich mit der Zeit ändert. Das Ganze, das Gegenstand historischer Untersuchung ist, hat wesentlich diesen Prozeßcharakter: Das gilt für die individuelle Biographie, für die Geschichte einer Institution, einer Gesellschaft oder einer ganzen Epoche ebenso wie für die Darstellung eines bestimmten einzelnen Vorgangs, der eine abgrenzbare Einheit innerhalb seines weiteren Kontextes bildet, wie z. B. die Geschichte der Nachfolge Salomos auf Davids Thron. Texte sind bei solcher historischen Fragestellung nicht Gegenstand, sondern nur Material, Hilfsmittel für die Rekonstruktion des fraglichen Prozesses, der selber ein Ganzes seiner Teile ist, aber als Ganzes erst vom Ende seines Verlaufs her in den Blick kommt. So kann der Historiker vom Dreißigjährigen Krieg in Deutschland erst reden und ihn zum Gegenstand seiner Untersuchung machen, nachdem diese dreißig Jahre abgelaufen sind. Wer vor 1648 im Blick auf jene Ereignisreihe vom Dreißigjährigen Krieg geredet hätte, wäre kein Historiker, sondern ein Prophet gewesen. Weil aber die abgeschlossenen Prozesse, denen sich das Interesse des Historikers zuwendet, immer im Zusammenhang umfassenderer, noch unabgeschlossener Prozesse stehen, lassen sich die Urteile des Historikers nie gänzlich von aller Beimischung des Prophetischen reinigen.

Theologische Exegese und theologische Geschichtsdarstellung stehen auch bei maximaler Angleichung an allgemein humanwissenschaftliche Verfahren unter weitergehenden Anforderungen: Mag der Ausleger Platons oder Goethes es dahingestellt sein lassen, welche Gegenwartsrelevanz man seinem Gegenstand zubilligt – obwohl bereits sein eigenes *Interesse* solche Relevanz unterstellt –, der Ausleger des Johannesevangeliums oder der paulinischen Briefe kann sich das nicht leisten, wenn er der Endgültigkeit, die seine Texte selber beanspruchen, in seiner Auslegung irgendwie gerecht werden will. Doch auch der Historiker Israels oder der christlichen Kirchengeschichte wird bei seiner Darstellung schwerlich ganz von dem spezifischen Wahrheitsanspruch absehen können, der mit diesen historischen Erscheinungen verbunden ist. Ähnliches gilt übrigens auch für die Beschäftigung mit anderen religiösen Traditionen und ihrer Geschichte, insbesondere bei den Religionen, deren Wahrheitsanspruch wie der der jüdischen Religion und des Christentums auf die ganze Menschheit zielt.

Die besondere Bedeutung, die die Kategorie des *Ganzen* für die Theologie gewinnt (und auch dann noch behält, wenn der einzelne Theologe davor zurückschreckt, diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen), ist durch den Gottesgedanken bedingt. Wer das Wort „Gott“ verwendet, zumal als Singularetantum, der nimmt damit zugleich das endlich Seiende in seiner Totalität in Anspruch: So handelt die christ-

liche Lehre von Gott als dem Schöpfer der *Welt*, und auch bei der göttlichen Sendung Jesu Christi geht es zumindest der Absicht nach um Versöhnung und Erlösung der Welt. Ohne diesen Bezug auf die Totalität des endlichen Seienden in der „Welt“, der in der Eschatologie nochmals im Gedanken des allgemeinen Gerichts und eines neuen Himmels und einer neuen Erde wiederkehrt, ist ein Reden von Gott, dem *einen* Gott, nicht möglich, und wo die Beziehung des Redens von Gott zur Totalität endlicher Wirklichkeit nicht auf diese Implikationen bedacht wird, da wird das Reden von Gott gedankenlos und leer, schließlich ein unnützer und lästiger Ballast, dessen man sich lieber entledigt.

Der Begriff des *Ganzen* als des letztumfassenden Ganzen aller endlichen Wirklichkeit, der sonst in den Geisteswissenschaften meist eher nebelhaft im Hintergrund bleibt, ist also in der Theologie thematisch, ob einem das nun paßt oder nicht: Im Unterschied zur Philosophie in ihrer großen, metaphysischen Tradition ist die Totalität der „Welt“ in der Theologie allerdings nicht das eigentliche Thema, sondern nur das Korrelat ihres eigentlichen Themas, Korrelat des Gottesgedankens. Gott ist nicht das Ganze des endlichen Seienden, und der Begriff des Ganzen schließt nicht Gott als einen seiner Teile in sich: Was Teil des Ganzen ist, – Teil neben andern solchen Teilen und im Unterschied zum Ganzen, – ist eben damit endlich (im Sinne der Hegelschen Definition des Endlichen als eines Etwas im Unterschied von anderem) und kann daher nicht Gott sein. Auch das Ganze kann nicht absolut und folglich nicht Gott sein, jedenfalls dann nicht, wenn es als Ganzes seiner Teile nicht nur seinerseits das Teilsein seiner Teile konstituiert, sondern auch umgekehrt auf die Teile angewiesen ist, deren Ganzes es ist. Das bedeutet: Das Ganze kann nicht als selbstkonstitutiv gedacht werden. Als Ganzes seiner Teile ist es geeinte Einheit, die einen Grund ihrer selbst als *einende Einheit* voraussetzt. Als die einende Einheit der Welt ist Gott von der Totalität des Endlichen verschieden, aber doch auch wieder nicht schlechthin verschieden: Wäre Gott der Totalität des Endlichen gegenüber nur verschieden, dann wäre er selber endlich und müßte folglich selber als Teil jener Totalität des Endlichen gedacht werden, die wir als Welt denken. Als die einende Einheit der Totalität des Endlichen ist zwar Gott notwendig von ihr verschieden, zugleich aber auch der Welt des Endlichen (*wenn* ihr Vorhandensein schon vorausgesetzt wird) ebenso notwendig immanent als fortdauernde Bedingung ihrer Einheit, – entweder als *Grund* dieser dann selbständig fortbestehenden Einheit oder als die die Einheit der Teile fortgesetzt wirkende und so der Welt des Endlichen immanente, ihren Teilen gegenwärtige *Kraft*. Solange aber die einende Einheit der Welt nur als einende Kraft gedacht wird, die

vorgegebene Elemente zu Teilen eines Ganzen zusammenfügt, ist sie nur partiell als Ursprung der Welt gedacht: Ein so gedachter Gott wäre wiederum endlich, bedingt durch anderes außer ihm. Die Unendlichkeit der einenden Einheit (und so auch ihre Differenz von demjenigen, was als endlich *eo ipso* Teil der Welt als geeinter Einheit ist) kann nur dann bestehen, wenn sie nicht nur Ursprung der *Einheit* der Teile, sondern auch der Teile selber ist. Damit erst ist Gott als *schöpferischer* Ursprung der Welt gedacht. Das Verhältnis Gottes zur Welt kann aber wiederum nur unter der weiteren Bedingung als ihr schöpferischer Ursprung gedacht werden, daß die Struktur der Totalität der Welt als des Ganzen ihrer Teile selber noch einmal in Gott gründet, in einer innergöttlichen Differenz, in der das Verhältnis von Teil und Ganzem vorgebildet, die aber nicht mit ihm identisch ist; denn sonst wäre das innergöttliche Leben ja nur Spiegelbild der Einheit des Ganzen der Welt in seinen Teilen.

Der Rückgang von der Idee des Ganzen der Welt auf den Gedanken Gottes als ihrer einenden Einheit kann in der hier vorgetragenen Form nicht die Stringenz eines Gottesbeweises beanspruchen, und zwar aus zwei Gründen: Einmal beruht die skizzierte Argumentation auf der Voraussetzung, daß die Ganzheit der endlichen Welt nicht unbedingt ist als das Ganze ihrer Teile, sondern selber auch durch die Teile bedingt ist, – womit entgegen dem Gedanken des Ganzen den Teilen eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Ganzen zugesprochen ist. Darauf ist noch zurückzukommen. Zweitens aber ist der Begriff der Einheit einer der allgemeinsten und daher auch leersten Kategorien (Kategorie im Sinne der Hegelschen Logik; im Sinne der aristotelischen Tradition wäre der Begriff des Einen wegen seiner Unablösbarkeit von dem des Seienden sogar als durch seine Allgemeinheit alle Kategorien übersteigend zu bezeichnen). Wegen dieser leeren Allgemeinheit vermag der Begriff des Einen die durch den Ausdruck „Gott“ intendierte differenzierte Struktur nicht angemessen zu beschreiben. Das zeigte sich schon daran, daß der Begriff der Einheit konkretisiert werden mußte durch Zusätze, durch das Moment der Aktivität (als einende gegenüber der geeinten Einheit), sowie weiterhin durch Begriffe wie „Grund“ oder „Kraft“, um das Verhältnis der einenden zur geeinten Einheit genauer auszudrücken. Auch diese Begriffe reichen allerdings, wie die Reflexion auf ihre Tragweite rasch lehren würde, nicht aus, um das angemessen zu bezeichnen, was durch das Wort „Gott“ gemeint ist. Worin besteht dann der Wert einer Beschreibung des Verhältnisses von Gott und Welt durch einen so leeren und abstrakten Begriff wie den der Einheit? Eine solche Beschreibung hat ihren Wert gerade darin, eine vorläufige Charakteristik zu geben, die es gestattet, das Wort „Gott“ auf den Begriff der Welt als des

Ganzen alles Endlichen zu beziehen, ohne im übrigen der umstrittenen Frage nach dem eigentümlichen Sinn des Wortes „Gott“ vorzugreifen. Der Begriff der Einheit umreißt nur die Dimension, in der diese Frage diskutierbar wird, weil nun das Wort „Gott“ nicht mehr gedanklich unbezogen neben dem Weltbegriff steht. Diese Beziehung in einer möglichst unvorgreiflichen Weise auszudrücken, dazu eignet sich der Begriff der Einheit offenbar gerade wegen seiner äußersten Allgemeinheit und Leere. Zugleich ist durch die Gegenüberstellung von Gott und Welt als einender und geeinter Einheit eine Aufgabe für das Denken gestellt, nämlich die Aufgabe, einen Gottesgedanken zu entwickeln, der als einende Einheit der Welt denkbar ist, ohne daß der Unterschied zur Welt dabei hinfällig würde.

Es wurden bereits Beispiele für die begriffliche Näherbestimmung des Gottesgedankens gegeben (Aktivität, Grund, Kraft). Es wurde auch schon erwähnt, daß jede dieser Bezeichnungen sich der Reflexion wiederum als inadequat, als nur partiell relevant enthüllt. Es bleibt noch zu zeigen, daß sich in dieser Richtung gar keine *abschließende* Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit Gottes erwarten läßt. Sicherlich wird sich ein Reden von Gott immer in Vorstellungen und Begriffen bewegen. Auch das Wort „Gott“ selber unterliegt als ein allgemeiner Ausdruck der Sprache dieser Regel. Die konkrete Struktur des göttlichen Lebens kann jedoch in ihrer Eigenart nicht noch einmal kategorial (also durch einen abstrakten Aspekt einer Totalität) gekennzeichnet werden in der Meinung, daß solche Ausdrücke wie „Begriff“ oder „Idee“ die Eigenart der göttlichen Wirklichkeit angemessen bezeichnen würden. In solcher Meinung würde nämlich vernachlässigt, was als Eigentümlichkeit Gottes im Verhältnis zur Totalität des Endlichen bereits beschrieben worden ist, wenn auch nur im Sinne einer Aufgabe für das Denken, nicht als Lösung dieser Aufgabe. Der Gottesgedanke wird aufgehoben, wenn er als Anwendungsfall (und sei es auch der höchste) einer allgemeinen und in ihrer Allgemeinheit von Gott unterschiedenen Struktur gedacht wird, die als Prädikat von Gott ausgesagt wird.

Wenn Gott unterschieden werden muß von der Totalität des Endlichen, welche Bedeutung verbleibt dann aber noch der Kategorie von Teil und Ganzen in der Theologie? Durch die Reflexion auf das letztumgreifende Ganze aller endlichen Wirklichkeit wird jedes einzelne Endliche in seiner konkreten, individuellen Bestimmtheit mit Gott vermittelt, und darum besteht Religion als wache und tiefere Auffassung der Wirklichkeit mit Schleiermacher darin, im einzelnen und Endlichen des Unendlichen und Ganzen gewahr zu werden, aus dem das Einzelne durch seine Definition, durch die Bestimmung seiner Grenzen gleichsam herausgeschnitten ist. Entsprechend kann die

Theologie durch die Reflexion auf die Totalität der endlichen Wirklichkeit als den Sinnhorizont des individuellen Daseins dessen Verwiesensein auf die Wirklichkeit Gottes aufweisen. Das gilt auch für die Christologie: Nur durch den Bezug auf das Ganze der Menschheit in ihrer Geschichte, nur durch den eschatologischen Sinn seines Auftretens und seiner Geschichte läßt sich die Einheit Jesu mit Gott dartun, die umgekehrt (von Gott her) Gottes Menschwerdung in diesem Menschen anzeigt. Durch diesen Bezug auf das Ganze der Menschheit in ihrer Geschichte wird von der Geschichte Jesu als des neuen Adam her zugleich der Bezug jedes Menschenlebens auf den in Jesus offenbaren Gott erschlossen. Dabei begründet es keinen Einwand, daß die Geschichte nicht als abgeschlossenes Ganzes vorhanden, daß ihr Prozeß vielmehr unabgeschlossen ist. Außerdem bleibt richtig, daß der reale Prozeß der Geschichte die Individuen und Reiche verschlingt und nicht einfach harmonisch als Teile eines Sinnganzen vollendet. Es zeigte sich ja bereits, daß sich an dieser Stelle die historische von der literarischen Hermeneutik unterscheidet. Gerade dadurch, daß Jesus in der noch unabgeschlossenen Geschichte den Individuen, die vom Fortgang ihres Prozesses dahingerafft werden, den mit ihrer Ganzheit verbundenen Sinn nahebringt, eröffnet er ihnen ihr Heil.

Die Kategorie Ganzes (und Teil) hat für die Theologie also darin ihre spezifische Bedeutung, daß sie zwischen dem Endlichen und der absoluten Wirklichkeit Gottes die gedankliche Vermittlung ermöglicht. Die Rechtfertigung dafür liegt letztlich darin begründet, daß Gott selber durch den Prozeß der Geschichte seine Schöpfung mit sich selber vermittelt. Der Begriff des Ganzen bezieht sich auf diesen Prozeß in einer allgemeinen und insofern abstrakten Weise, die aber zugleich den methodischen Zugang zum Verständnis seiner konkreten Einzelmomente eröffnet. Wegen seiner Abstraktheit läßt sich aus dem Begriff des Ganzen noch nicht die Antwort auf die Frage nach der wahren Gestalt der göttlichen Wirklichkeit entnehmen. Doch gerade darin liegt seine methodische Fruchtbarkeit, indem er eine allgemeine Beschreibung eines Feldes möglicher Erfahrungen und Untersuchungen gibt, deren konkrete Lösungen aber nicht präjudiziert.

III

Nähe und Differenz der vorgetragenen Erwägungen zu Ausführungen Hegels in seiner Wissenschaft der Logik fordern dazu heraus, zu Hegels Interpretation und Einordnung der Kategorien „Ganzes und Teil“ auch ausdrücklich Stellung zu nehmen. In Hegels Logik erscheint die Kategorie des Ganzen als eine Stufe in dem Reflexionsprozeß, der zur Überwindung der Entgegensetzung des *Wesens* zum bloßen *Sein* führt. Dieser Gegensatz ist im zweiten Buch der Logik

Hegels mit der Einführung des Wesensbegriffs gesetzt, demgegenüber man das Sein zunächst zum bloßen Schein herabgesetzt findet. Die Überwindung des Gegensatzes gelingt solange nicht, wie seine beiden Seiten nicht so als zusammengehörig gedacht sind, daß ihre Identität in ihrem Unterschied begriffen wird. Das ist nach Hegel beim Begriff des Ganzen noch nicht der Fall, weil dieser Begriff seine Wahrheit in den Teilen hat, aus denen das Ganze besteht. Hegel behandelt dabei den Begriff des Ganzen unter dem Gesichtspunkt des wesentlichen Verhältnisses, bei dem die beiden Seiten *wesentlich* zusammengehören, und er sieht im Verhältnis von Ganzem und Teilen dessen unmittelbare Gestalt: Die Teile sind dem Ganzen wesentlich ebenso wie umgekehrt das Ganze den Teilen. Hegel geht dann aber zu anderen, logisch (wie er meint) höheren Formen solcher Wechselbeziehung über: Kraft und Äußerung, Äußeres und Inneres. Auf diesem Wege gelangt er in seiner großen Logik zum Begriff des Absoluten, der aber immer noch durch die Beziehung zu einem andern bestimmt ist, wie es im Verhältnis von Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung und schließlich in der Struktur der Wechselwirkung hervortritt: Erst der Begriff des Begriffs enthält die beiden Seiten des Wesens und der Erscheinung als das Allgemeine und das Besondere in sich als seine Momente, zusammen mit ihrer Einheit im einzelnen.

Es scheint nun, daß Hegel den Begriff des Ganzen durch die Einordnung unter den Gesichtspunkt des wesentlichen *Verhältnisses* einseitig behandelt hat, nämlich unter einseitiger Hervorhebung der Zweierheit und Wechselbeziehung von Ganzem und Teilen. Er ist dabei der Ungleichheit der beiden Seiten dieses Begriffsverhältnisses nicht voll gerecht geworden. Hegel hebt zwar hervor, daß Teil und Ganzes sich gegenseitig implizieren und bedingen (Logik II, 140), vernachlässigt aber ihr logisches Ungleichgewicht: Im Begriff des Teils ist die Beziehung zum Ganzen als vom Teil verschieden, ihn übersteigend, gesetzt; im Begriff des Ganzen dagegen ist der der Teile *nicht* als eines anderen, sondern als seiner eigenen Momente gesetzt. In gewissem Sinne hebt auch Hegel diesen Unterschied hervor, indem er „die unmittelbare Selbständigkeit“ der Teile und die „reflektierte Selbständigkeit“ des Ganzen einander gegenüberstellt (138 f., vgl. 141). Wenn jedoch dieser Unterschied bedeutet, daß zwar nicht das Ganze in den Teilen, wohl aber umgekehrt die Teile in der reflektierten Einheit des Ganzen als innere Momente seines Begriffs gesetzt sind, so kann man nicht mehr sagen, daß das Ganze „gleichgültig ist gegen die Teile“ (so 141). Wenn man die Teile als „die selbständige Grundlage“ betrachtet, der gegenüber das Ganze „nur äußerliche Beziehung“ wäre (139), dann hat man die Teile schon nicht mehr *als* Teile im Blick. Solche Betrachtungsweise hat den Gedanken des Ganzen schon verlo-

ren und vermag auch nicht mehr, die „in sich mannigfaltige Existenz“ als eine Vielheit von Teilen zu beschreiben, deren Begriff den des Ganzen schon voraussetzt. Von einer „Selbständigkeit der Seiten“ (139) im Verhältnis von Ganzem und Teilen kann somit nicht die Rede sein.

Im Begriff des Ganzen als eines Ganzen von Teilen ist also das andere des Ganzen, der Teil, als inneres Moment *gesetzt*. Allerdings wird die *Besonderung* der Teile als der inneren Momente des Ganzen nicht schon aus dem allgemeinen Begriff des Ganzen als solchem verständlich. Insofern sind die Teile in der Tat die unmittelbare Gestalt, in der das Ganze sich darstellt. Die Unableitbarkeit der Teile aus dem allgemeinen Begriff eines Ganzen überhaupt verhindert es, den Begriff des Ganzen als selbstkonstitutiv und so als absolut zu denken. Das ändert aber nichts daran, daß die zum Ganzen verbundenen inhaltlichen Momente erst als Momente dieses Ganzen seine Teile bilden und, sofern sie Teile sind, keine logische Selbständigkeit gegenüber dem Begriff des Ganzen haben.

Das ist ganz anders beim Verhältnis zwischen der Kraft und ihrer Äußerung, zwischen Innerem und Äußerem, aber auch zwischen Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung: Die Kraft muß sich äußern, aber die Äußerung ist nicht die Kraft; das Innere ist das Innere einer zugehörigen Außenseite, aber diese ist nicht das Innere. Ebenso wenig sind die Akzidenzien die Substanz oder die Wirkungen die Ursache. Die Teile dagegen *sind* in der Tat das Ganze, weil das Ganze als Ganzes seiner Teile nur in den Teilen ist, was es seinem Begriff nach ist. Der Begriff des Ganzen scheint daher im Sinne der Hegelschen Logik selber eine reichere, differenziertere Kategorie zu sein als die der Kraft, des Inneren, logisch reicher auch als Substanz und Kausalität. Daher ist zu bezweifeln, ob die Einordnung dieser Kategorie im Gang der Hegelschen Logik sachgemäß ist.

Solche Zweifel werden dadurch bestätigt, daß Hegel selber den Begriff „Totalität“, aber auch den des Ganzen, faktisch als eine Kategorie höherer Ordnung verwendet als man das nach der Darstellung der Logik vermuten sollte³. Das ist offensichtlich in seinem berühmten Satz: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“⁴. Auch in der

³ B. Puntel hat mich darauf hingewiesen, daß sich ähnliche Fragen auch bei anderen logischen Kategorien Hegels ergeben. Ein besonders deutliches Beispiel ist der Begriff des Absoluten (Logik II, 157 ff.), der in der enzyklopädischen Logik nicht mehr an dieser Stelle abgehandelt wird (Enc. § 142). Auch der Begriff des Unendlichen, den Hegel in der Seinslogik einer sehr elementaren Stufe zugeordnet hat, spielt in seinem Sprachgebrauch eine sehr viel bedeutendere Rolle als es diese Einordnung im Gang der Logik vermuten lassen sollte.

⁴ Phänomenologie, ed. Hoffmeister 21.

Logik selber finden sich Aussagen, in denen der Begriff des Ganzen in solcher anspruchsvolleren Weise fungiert. So wird der Begriff als „das Ganze selbst“, als „gesetzte Einheit seiner in seinen Bestimmungen“ bezeichnet (II, 185). Die enzyklopädische Logik von 1817 nennt das Objekt als Realisierung des Begriffs das „Ganze“ oder die „Totalität des Begriffs“ (§ 193). Dabei stehen die Ausdrücke „Ganzes“ und „Totalität“ parallel. Deutlicher noch ist dies in der großen Logik der Fall, wenn es vom Mechanismus heißt, er zeige sich „dadurch als ein Streben der Totalität, daß er die Natur für sich als ein *Ganzes* zu fassen sucht, das zu seinem Begriffe keines Andern bedarf“ (II, 386). Die hier genannte Näherbestimmung des Ganzen, zu seinem Begriff keines Andern zu bedürfen, ist zugleich die Realisierung seines Begriffs. Wenn schließlich am Schluß der Logik von der logischen Wissenschaft gesagt wird, sie sei „selbst der reine Begriff, der . . . indem er als Gegenstand die Totalität seiner Bestimmungen durchläuft, sich zum Ganzen seiner Realität, zum Systeme der Wissenschaft ausbildet . . .“ (II, 505), so zeigt die Parallelität der Ausdrücke „Ganzes“ und „Totalität“ wiederum, daß zwischen diesen beiden Ausdrücken im Sprachgebrauch Hegels keine feste terminologische Differenz angenommen werden darf. Wenn Hegel beim Übergang von seiner Dialektik der Erscheinung zum Kapitel über das wesentliche Verhältnis zwei „Totalitäten“ unterscheidet, nämlich erscheinende und wesentliche Welt (II, 136), denen in den folgenden Ausführungen die Differenz von Ganzem und Teil entspricht, so bedeutet das nicht, daß der Begriff der Totalität weiteren Umfang hätte als der des Ganzen. Der Anschein kann entstehen, weil der Begriff des Ganzen in den folgenden Ausführungen nur für eine jener beiden Totalitäten steht. Aber mit dem Auftreten dieser beiden Totalitäten wird vielmehr der Begriff der Totalität oder des „Ganzes“ selbst dialektisch: Jede der beiden Seiten ist für sich zugleich das „Ganze“ des Verhältnisses (137). Ausdrücklich sagt Hegel das in der Einleitung zum Kapitel über das absolute Verhältnis: Die Seiten dieses Verhältnisses seien „Totalitäten“, weil sie in ihrer Differenz Schein sind: „denn als Schein sind die Unterschiede sie selbst und ihr Entgegengesetztes, oder (sie sind) das Ganze“ (II, 185). Wenn es demnach keine feste terminologische Differenz zwischen den Ausdrücken „Ganzes“ und „Totalität“ bei Hegel gibt, so ergibt sich aus dem Sprachgebrauch des Ausdrucks „Totalität“, der bei Hegel weit häufiger ist als der des Ganzen, in voller Deutlichkeit, daß die Funktion dieses Begriffs im Hegelschen Sprachgebrauch weit hinausgeht über die untergeordnete Rolle, die er dem Begriff des Ganzen in der Darstellung der logischen Bestimmungen zugewiesen hat. Der Begriff des Ganzen oder der Totalität fungiert vielmehr in Hegels eigenem Denken faktisch als Kategorie der Kate-

gorien, als das Integral ihrer abstrakten Partikularität. Freilich wollte Hegel über den abstrakten Begriff des Ganzen hinaus durch den Begriff der Idee das konkrete Ganze selber denken und zwar aus dem es konstituierenden Prinzip, das im Prozeß des Realisierens zugleich sich selber realisiert. Durch diesen Begriff der Idee hat Hegel auch die Differenz zwischen Gott und Welt aufgehoben und so den Gedanken Gottes durch den der absoluten Idee ersetzt. Aber ist damit nicht trotz aller gegenteiligen Bemühung das Abstrakte für das Konkrete ausgegeben worden, indem die Welt als Setzung des logischen Begriffs, der die Natur aus sich entläßt, dargestellt wurde? Demgegenüber insistiert die hier vorgetragene Erwägung auf der Abstraktheit jedes Begriffs des Ganzen oder der Totalität, die sich aus der antizipatorischen Natur des Wissens vom Ganzen in einer Welt, die noch nicht zum Ganzen vollendet und versöhnt ist, ergibt. Dem entspricht das Bewußtsein der Differenz der Welt von Gott, die zwar nicht zu einem Dualismus fixiert werden darf, der die Verendlichkeit Gottes selber zur Folge hätte, die aber doch als Bedingung gerade der Einheit mit Gott sogar eschatologisch unaufhebbar bleibt.