

Anderswerden und Versöhnung Gottes in Hegels „Phänomenologie des Geistes“

Ein Kommentar zum zweiten Teil von VII. C. „Die offenbare Religion“

Von Harald Schöndorf S. J.

Hegel versucht, die christliche Lehre in ihrem inneren Zusammenhang verstehbar zu machen, ausgehend vom innertrinitarischen Leben Gottes bis zur gesamten Heils- und Weltgeschichte. Dabei spielt für ihn nach weitverbreiteter Ansicht die Menschwerdung Gottes die zentrale Rolle. Hegels konzentrierte Darlegung seiner theologischen Auffassung in der philosophischen Gesamtkonzeption seiner „Phänomenologie des Geistes“ zeigt aber eindeutig, daß Tod und Auferstehung Christi für ihn in der Mitte des theologischen und christologischen Geschehens stehen.

Unsere Textanalyse, die sich unter Angabe der entsprechenden Seiten und Zeilen auf die 6. Auflage der Ausgabe Hoffmeister (Hamburg 1952) stützt, übergeht Hegels Ausführungen über Form, Stellenwert und Einordnung der „offenbaren Religion“ und beginnt da, wo Hegel daran geht, den Inhalt der offenbaren Religion „in der Weise, wie er in seinem Bewußtsein ist, zu betrachten“ (532,24f.). Für den hier beginnenden zweiten Teil des Kapitels „Die offenbare Religion“, der sich von 532,24 bis 548 einschließlich erstreckt, wird eine Lese- und Verständnishilfe geboten, die den Sinn der Aussagen Hegels im einzelnen erschließt und die innere Strukturierung und theologische Bedeutung des Textes sichtbar macht. Während an detaillierten Aufschlüsselungen Hegelscher Texte nach Art dieser Studie eher Mangel herrscht, ist die Frage, ob und inwieweit Hegels Konzeption so interpretiert werden kann, daß sie mit der christlichen Lehre vereinbar ist, Gegenstand zahlreicher Interpretationen und Erörterungen. Eine ausführliche Kritik des Hegelschen Gedankenganges aus theologischer Sicht würde darum eine eigene Studie erfordern. Da die entscheidenden Kritikpunkte aber weithin bekannt sind, mögen sie auch teilweise umstritten sein, können wir uns im Rahmen unserer Arbeit auf eine knappe kritische Reflexion am Ende unserer Darlegungen beschränken.

1. Skizzierung der Ausgangsposition

1.1. Gott: Von der Substanz zum Subjekt

Gott umfaßt die Totalität des Objektiven. Dies bedeutet, daß die verschiedenen Dialektiken von Einheit und Vielheit in der objektiven Sphäre bereits überschritten sind. In Gott erfaßt das Bewußtsein die Gesamtheit in ihrer Sichselbstgleichheit und somit in ihrem wahren Wesen. Gott ist das absolute Wesen, er ist alle Wirklichkeit als einfache Totalität. Als dieses absolute Wesen ist er einerseits das Wesen-tliche des Bewußtseins, d. h. das, was das Bewußtsein eigentlich ist und sein sollte; andererseits steht er jedoch dem Bewußtsein als der absolut Jenseitige gegenüber. Dadurch kommt es zur zwiespältigen Situation des unglücklichen Bewußtseins, dem es nicht gelingt, die unendliche Distanz zu negieren und zur Identität mit Gott zu gelangen, ohne dabei seine eigene Identität zu verlieren. Dies ist nämlich nur möglich, wenn die Bewegung der Versöhnung von beiden Seiten aus vollzogen wird. Die Religion stellt diese Bewegung von seiten Gottes dar, wobei sich diese Bewegung jedoch in ihrer höchsten Form letzten Endes als die Bewegung des Bewußtseins selbst erweisen muß und auch erweist. Das Kapitel über die offenbare Religion beschreibt diese Bewegung der Versöhnung, die zur

Identität des Bewußtseins mit Gott führt. Damit wird auch der Mangel behoben, der dem Gottesbegriff der Religionsformen anhaftet, die Hegel in den vorausgehenden Kapiteln behandelt hatte. Wie das Bewußtsein Selbst und Wesen zugleich sein muß, so muß auch Gott Wesen und Selbst in sich vereinen. Gott ist zunächst Wesen, absolutes Wesen, und das bedeutet: Substanz. Damit Gott aber Geist ist, ist es erforderlich, daß er Subjekt, Selbst wird. Man könnte darum das ganze Kapitel auch charakterisieren als die Bewahrheitung des Satzes „Gott ist Geist“. Es geht darum, daß der „absolute Geist“ „in der Gestalt seiner Wahrheit“ sei (532,25f.). Die Bewegung geht also von der „reinen Substanz“ (533,10) zum „sich selbst wissenden, wirklichen Geist“ (vgl. 546, 32 und 37). Sich selbst wissend ist dieser Geist als Subjekt, als Selbst. Dabei muß er jedoch zugleich der „wahre absolute Inhalt“ (546,34) bleiben. Im Übergang vom „An sich“ zum „Für sich“ darf das „An sich“ nicht verlorengehen, sondern es muß am Ende der Dialektik darin aufgehoben bleiben als „An und für sich“.

1.2. Die drei Elemente: Reines Denken, Vorstellung, allgemeines Selbstbewußtsein

Das Spezifikum der Religion besteht nach Hegel darin, „Vorstellung“ zu sein, was ein Mittleres zwischen dem reinen Denken und dem Begriff als Begriff ist. Das Vorstellen ist eine Weise des Bewußtseins, in der Inhalt und Form auseinanderklaffen. Während der Inhalt bereits wahr und wirklich ist, weist die Form noch Mängel auf. Die Vorstellung ist die Zwischenstufe auf dem Weg vom reinen Ansich des reinen Denkens (vgl. auch die reine Abstraktion des „dies“ der sinnlichen Wahrnehmung) zum Fürsich des Selbstbewußtseins. Man könnte vielleicht sagen, daß es sich dem Inhalt nach um ein Fürsich handelt, das in der Weise des Ansich erfaßt wird. Typisch für die Vorstellung ist ihr „synthetischer“ Charakter: Sie ist ein nur „äußerlich“ aufeinander bezogenes „Nebeneinander“, das „Auch“ (synthetisch: 532,3; selbständige Seiten: 532,16f.; äußerlich: 532,17; auch: 541,28). Somit ist sie das Element des Raumes und der Zeit (vgl. 548,14–18: Zukunft und Vergangenheit; oder 532,13: Diesseits und Jenseits), der Geschichte (Geschehen: 534,23 u. ö.), des unmittelbaren sinnlichen Daseins (vgl. z. B. 532,41; 536,32) und darum der Wirklichkeit (536,18), die aber nur in ihrer Natürlichkeit (vgl. 545,16f.) und noch nicht in ihrem Begriff, die nur in ihren Besonderheiten (vgl. 545,24f.) und noch nicht in ihrer Allgemeinheit begriffen wird.

Die Eigenart der Vorstellung in unserem Kapitel besteht nunmehr darin, daß sie als „Mitte zwischen dem reinen Denken und dem Selbstbewußtsein als solchem“ (533,25–27) eines von drei verschiedenen Elementen und zugleich das diese drei umgreifende Element ist (533,25–30). Wie ist das möglich? In der Vorstellung ist sowohl die Unmittelbarkeit als auch die Allgemeinheit vorhanden. Darum können in ihr alle Elemente präsentiert werden, in denen Unmittelbarkeit (Bestimmtheit) oder Allgemeinheit vorkommt (vgl. 532,2–5). Im Vorgriff auf den zu analysierenden Text kann gesagt werden: Insoweit bereits im reinen Denken sich Anderswerden vollzieht, haben wir es mit Vorstellung zu tun, nämlich in der Form des Gegenüberstellens zweier Entgegengesetzter. Wenn dann der Geist in die bestimmte Einzelheit des Daseins herabsteigt (477,6f.; 533,11f.), gelangen wir in das Element der Vorstellung im engeren Sinne des Wortes: die daseiende Wirklichkeit. Hier stehen wir sozusagen am Schnittpunkt, wo einerseits die Substanz schon Subjekt geworden ist, dieses Subjekt andererseits aber zunächst nur unmittelbares Dasein hat. Hier wird dann wiederum die Dialektik ansetzen, damit dieses Selbstbewußtsein allgemein wird. Solange es hierbei immer noch im Sinn des Anderswerdens als Neben- und Auseinander erfaßt wird, befinden wir uns noch im Vorstellen, bis dann im absoluten Wissen das Begreifen als Begreifen erreicht wird. Solange es sich noch um Anderswerden handelt, stehen wir noch im Raum der Vorstellung (533,14), auch wenn dieses Anderswerden – wie im Fall des allgemeinen Selbstbewußtseins – bereits in anderer Hinsicht Rückkehr aus der Vorstellung ist (533,15f.). Erst wenn diese Rückkehr in jeder Hinsicht vollendet ist, haben wir das absolute Wis-

sen erreicht, das nicht mehr von der synthetischen Verbindung (533,28f.) der Vorstellung umgriffen wird.

2. Anderswerden und Versöhnung Gottes

2.1. Das Anderswerden Gottes im reinen Denken

Die erste Form des Anderswerdens Gottes spielt sich im Element des reinen Denkens ab (534,5f.). Ausgangspunkt oder Anfangsbegriff ist dabei Gott als unmittelbar einfaches, sich selbst gleiches ewiges Wesen (534,6f.). Dies besagt aber reine Abstraktheit, wie es der Ebene des reinen Denkens entspricht: abstrakte unwandelbare Allgemeinheit. Nun ist Gott aber Geist; und indem die Gemeinde Gott Geist nennt, drückt sie aus, daß Gott nicht nur abstrakte Allgemeinheit ist. Geist besagt nämlich Einheit oder Einswerdung von Substanz (= absolutes Wesen) und Subjekt. Schon darin also, daß die Gemeinde Gott zum einen als einfaches ewiges Wesen, zum anderen aber als Geist versteht, ist der Widerspruch, ist die Negation enthalten. Im weiteren Verlauf zeigt Hegel auf, inwiefern die Gemeinde hiermit das Rechte spürt. Die Negativität liegt jedoch nicht in der gleichzeitigen Behauptung von absolutem Wesen und Geist als Nebeneinanderstellung, sondern das einfache Wesen als solches hat die Negativität an sich. Die Einfachheit gründet nämlich in der Abstraktion, diese aber setzt sich dem konkret Wechselnden entgegen. Damit, daß ich Gott als den ewig Unwandelbaren bezeichne, mache ich ihn gewissermaßen zum „ganz Anderen“ – wohlgermerkt aber nicht nur im Hinblick auf mich, sondern schlechthin: Er ist das Negative an sich selbst. Anders formuliert: Gerade weil Gott ganz an sich ist, darum besteht diese Andersheit nicht in der Entgegensetzung zum denkenden Bewußtsein, sondern sie muß Andersheit an sich sein. Es ist die Andersheit, die Erkennen und Denken überhaupt kennzeichnet: das ewige Wesen ist die Andersheit, die Negativität des Denkens (534,16). Damit aber zeigt sich, daß es selbst Denken ist. Zunächst besagt ja „Wesen“ nur die Seite des Ansich im Denken. In dieser Dialektik erweist sich nun aber, daß das absolute Ansich nicht nur ein Extrem im Denken, sondern selbst Denken ist. Gott ist also nicht nur an sich – und das heißt zugleich für uns (534,18f.), sondern er ist für sich, er ist Selbst, Denken, Begriff (534,20f.).

Denken ist aber Zweiheit, Andersheit, Unterschied. Ist Gott Denken, so unterscheidet er sich von sich selbst und wird sich Gegenstand. Er denkt sich, begreift sich, d. h. er erfährt sich als Objekt. Menschlich gesprochen bedeutet dies: Sein Ich wird ihm in der Form des Nicht-Ich. Damit hat sich der Übergang zum zweiten Moment in Gott, zu seinem Anderssein vollzogen. In der Form der Vorstellung präsentiert sich dies als eine Nebeneinanderstellung im Nacheinander: Das ewige Wesen erzeugt sich ein Anderes (534,24f.). Die innere Notwendigkeit wird hierbei nicht begriffen, sondern in ein Geschehen umgeformt. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß Hegel schreibt, das einfache Wesen sei das Negative an sich selbst. Es heißt also nicht, das Andere des einfachen Wesens sei das Negative. Wollte man nämlich im Anderswerden Gottes die Einfachheit dem Vater und die Negativität dem Sohn zuschreiben, dann befände man sich auf der Ebene der Vorstellung. Nur weil und indem die Andersheit, die Negativität von dem Nicht-Anderen ausgesagt werden muß, wird das Andere. Die Tatsache, daß gerade von dem Einen das Widersprüchliche, nämlich die radikale Negativität ausgesagt werden muß, konstituiert seine „Verdoppelung“. Hierin besteht die Notwendigkeit des Anderswerdens. Begriffen wird aber nach Hegel nur, wo die Notwendigkeit erfaßt wird. Wo dies nicht geschieht, handelt es sich nur um ein äußerliches Anderswerden, um Vorstellung.

Es wurde gezeigt, daß Gott gerade insofern, als er reines Wesen ist, Anderswerden ist. Dies bedeutet nun aber, daß er nur für sich Anderer ist. Der Unterschied bleibt reines Ansich, reines Wesen: Gott ist nur von sich unterschieden (534,27f.), er ist nur Anderer, insofern er sich denkt. Damit ist er aber zugleich mit sich identisch, er ist, wie

Hegel sagt, die in sich zurückgekehrte Einheit. Zugleich ist er nur, insofern er sich denkt, anders: Die Entgegensetzung hat nur in der unmittelbar in sich zurückgekehrten Einheit Bestand. Dies bedeutet, daß das Anderswerden Gottes im Element des reinen Denkens bleibt. Es ist also ein Anderssein, das auf der Seite des Wesens bleibt: dem Wesen nach fand keine Entgegensetzung statt (536,15). Die beiden Seiten sind nicht frei im Dasein gesetzt, sondern nur im Vernommenwerden hat das Wort Dasein (534,39f.), nur in der Rückkehr hat die Entäußerung Bestand. Wenn Gott an sich anders ist, so ist er nicht nur Objekt des Wissens, sondern er selbst ist Wissen. Er ist also Selbst, Fürsich und im Grunde auch Insich (541,18). Dieses Insichsein tritt jedoch hier nicht als solches in Erscheinung, sondern Gott konstituiert sich zunächst als Wissen durch eine Entäußerung (534,35), durch die Setzung eines Gegenüber in Gott selbst. Diese Entäußerung ist aber radikal: nur wenn, religiös gesprochen, der Vater sich ganz in den Sohn hinein entäußert, kann er sich auch ganz im Sohn wiedererkennen. Wenn Gott sich also vollkommen erkennt, so setzt dies voraus, daß das Wort, der Sohn, den Aussprechenden leer zurückläßt (534,38). Gott erkennt sich nur, insoweit er anders wird. In der absoluten Entäußerung kommt Gott völlig zu sich im Moment des Vernommens, des sich selbst Wissens im Andern (534,40.33). Da aber Gott sich selbst im ändern nur als er selbst anschaut, ist diese Beziehung des Vaters zum Sohn (der Heilige Geist) einfach und unvermittelt: der Unterschied ist unmittelbar keiner. Es findet ein Anerkennen statt, aber nicht das eines anderen Fürsich. Darum vermittelt sich dieses Anerkennen nicht durch Kampf und Arbeit, sondern es ist Liebe (536,14). Diese Form des Anerkennens steht nicht am Ende eines Prozesses, sondern ist der Prozeß selbst. Denn die Andersheit in Gott ist überhaupt nur, insofern sie geliebt ist.

Als die ruhelosen Begriffe, als Momente der ständigen Bewegung stellen Vater, Sohn und Heiliger Geist (Wesen, Fürsichsein, Fürsichsein im Anderen: 534,30–33) Gott als Geist dar und nicht nur als abstrakte Leere (535,6). Aber diese Geistigkeit bleibt unvollkommen und mangelhaft, da sie die abstrakte Ebene des reinen Denkens nicht überschreitet.

2.2. Das Anderswerden Gottes in der Vorstellung (Wirklichkeit)

Am Ende der vorangegangenen Dialektik ergab sich, daß der trinitarische Gott die Sphäre des reinen Denkens nicht verlassen hat. Nun ist aber reines Denken nur dadurch reines Denken, daß es sich von der Wirklichkeit unterscheidet. Das Andere des reinen Denkens ist darum der Übergang in die Wirklichkeit, in das Element der Vorstellung. Wirklichkeit ist das raumzeitliche, daseiende Geschehen, das nicht (nur) im Reich des Denkens, sondern im Reich der Sinne greifbar ist. Wirklichkeit ist da, wo das Andere frei unabhängig von unserem Denken existent antreffbar ist.

Die Entgegensetzung im Element des reinen Denkens führte zu keinem in sich reflektierten Fürsichsein. Die Andersheit in Gott war nur im Hinblick auf die Entgegensetzung „für sich“. Anders gesagt: Der Sohn war nur im Hinblick auf den Vater anders, für sich, und umgekehrt. Im Element der Vorstellung hingegen wird das Anderswerden Gottes zu einem in sich reflektierten Anderssein führen, d. h. zu einem Menschen, der den Unterschied, die Andersheit, in sich selbst trägt und nicht nur gegenüber Gott aufweist. Die Doppelung besteht dann nicht nur in der Entgegensetzung Gott – Anderes, sondern nochmals in diesem Anderen selbst. Dies ist der Sinn des Absatzes, in dem Hegel davon spricht, daß im Element des Vorstellens die Momente des reinen Begriffes Subjekte sind (536,21–29). Es kommt darauf an, daß die Momente das Fürsichsein an sich haben, und daß sie somit zu einer Entgegenstellung im Selbststand kommen, daß sie substantielles Dasein gegeneinander erhalten (536,25). Dieses gründet in sich und nicht nur in der Entgegensetzung. Das Element der Vorstellung erfüllt diese Forderung, denn es bedeutet geschichtliches Dasein, das sozusagen objektiv vorhanden ist, unabhängig davon, ob es als Entgegensetzung gedacht wird oder nicht. Na-

türlich ist diese Aussage recht zu verstehen, zeigt doch gerade die Entfaltung dieser Dialektik, daß es sich nicht um eine Unabhängigkeit im Allerletzten handeln kann. Aber wir haben es jetzt mit Objektivität, mit Fakten im üblichen Wortsinn und nicht mehr mit einem nur dem Denken zugänglichen Bereich zu tun. Es findet also jetzt im Anderen selbst eine Dopplung statt, und zwar zunächst in Welt und Mensch. Das (gegenüber Gott) Andere gliedert sich nochmals in zwei gegeneinander andere Momente auf, von denen wiederum gesagt werden kann, daß das eine davon (Welt) aus sich heraus das andere (Mensch) dialektisch entläßt. Dieses Letztere, der Mensch, ist also sowohl das Andere Gottes als auch das Andere der Welt. Aber dies wird noch im einzelnen zu zeigen sein.

2.2.1.1. *Die Welt*

Das reine Denken ist selbst negativ und somit das sich Entgegengesetzte oder Andere. Wie diese innere Entgegensetzung zu begreifen ist, hat Hegel bereits bei der innertrinitarischen Dialektik gezeigt, er braucht es im einzelnen nicht zu wiederholen. Insofern das Wesen im reinen Denken Unmittelbarkeit ist, stellt sich seine „erste“ Form des Anderswerdens beim Übergang ins Element der Vorstellung gleichfalls als Unmittelbarkeit dar. Es handelt sich um das Werden zum unmittelbaren Dasein, zur unmittelbaren, sinnlich erfassbaren Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit, die Welt, kann man speziell als das Anderswerden Gottes betrachten, insofern er (nur) Wesen ist, also als das Anderswerden des Vaters, denn sie hat kein Selbst. Negativität besagt diesmal also nicht Selbstwerdung wie beim Übergang vom Vater zum Sohn, sondern nur Entäußerung, Auseinanderfaltung. Dennoch enthält dieses Anderswerden das Moment des „Für“, da Anderswerden immer ein „Für-Werden“ ist. (Nur das im reinen Denken als reiner Anfangsbegriff gefaßte absolute Wesen kennt kein „Für“). Aber es kommt zu keinem Selbst. Die Welt ist kein Für-sich, sondern ein Für-andere. Ging es in der vorhergehenden Dialektik um die Entgegensetzung von Wesen und Wissen des Wesens (534,36f.), so geht es hier um die Entgegensetzung von abstrakter einfacher Allgemeinheit (Substanz) und deren Ausfaltung in die bestimmte daseiende wirkliche Vielheit (Besonderheit). Als das Auseinander ist die Welt die Grundebene der Vorstellung (Wirklichkeit), sie ist die Entfaltung all dessen, was in der Substanz enthalten ist.

2.2.1.2. *Der Mensch*

Bestimmte Vielheit ist nur möglich in Beziehung auf Einheit. Zum anderen gehört zum Geist wesentlich das Selbst, wie auch das Anderswerden wesentlich Werden des Selbst ist. Darum ist im Element der Vorstellung auch das bestimmte Selbst nötig. Die Setzung dieses Selbst ist zunächst freilich nur eine unmittelbare: der Mensch ist an sich Geist, Selbst; er ist an sich ein Fürsich, aber er muß dies auch für sich werden. Doch lassen wir diese neue Serie von Dialektiken, die hiermit beginnt, vorerst noch beiseite. Bedenken wir zunächst noch die Stufe des Anderswerdens, auf der wir uns nunmehr befinden. Die erste Stufe war das Anderswerden Gottes im Element des reinen Denkens gewesen: die Trinität. Anderswerden bedeutete hier nur den Übergang zum reinen Fürsich im Wissen, wobei alle anderen Charakteristika des ewigen Wesens gleichblieben, wie die Abstraktion, die Unmittelbarkeit, die Einfachheit. Es fand nur Entäußerung statt, die im Insichgehen sofort wieder zurückgenommen wurde. Auf der jetzigen zweiten Stufe geht es darum, daß die Abstraktion überwunden wird, indem sich zeigt, daß die Wirklichkeit dem Wesen angehört (541,20). Dies geschieht in einer doppelten Form: zum einen in der reinen Entäußerung in die Besonderheiten (Welt), zum anderen als Anderswerden in der Form des daseienden Geistes (Mensch). In der Vorstellung erscheinen diese zwei Weisen des Anderswerdens, von denen die zweite zugleich als Anderswerden der ersten aufgefaßt werden kann, als ein äußerliches nachein-

ander vollzogenes Geschehen der Schöpfung, der gegenüber Gott absolut frei bleibt. Dies drückt Hegel mit dem Wort aus, daß das Ansich die Form des gleichgültigen Seins annimmt (541,24). Das ist gewissermaßen noch weniger als ein unwesentliches Sein, denn ein unwesentliches Sein müßte aufgehoben werden, während das gleichgültige Sein rein äußerlich ist. So etwas kann es auf der Ebene des Begriffes nicht mehr geben, denn es wäre etwas Unbegreifbares.

Während die Welt, insofern sie die Fülle der Substanz ausdrückt, Gegenbegriff des Vaters ist, entspricht der Mensch, in dem sich das Selbst manifestiert, eher dem Sohn. Für die Welt bestätigt sich diese Interpretation dadurch, daß alle weiteren Stufen des Anderswerdens auch als Stufen des Anderswerdens der Welt (sozusagen von unten her) gelesen werden können und daß die vollendete Versöhnung im letzten Versöhnung Gottes mit der Welt bedeutet. Die Zuordnung des Menschen zum Sohn findet in der Dialektik des Zu-sich-selbst-Kommens des Menschen, der wir uns jetzt zuwenden, ihre Bekräftigung.

2.2.2. *Die Spaltung des Menschen in Gut und Böse*

Zur Einführung dieses Abschnittes sei an die Aussage des Buches Genesis erinnert, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist. Denn wir stehen hier zunächst vor dem gleichen Ausgangspunkt: Der Mensch ist unmittelbar daseiend gesetzt, und er soll Geist sein. Aber es gibt gleich zu Beginn einen fundamentalen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Bei Gott stand am Anfang das Ansich: absolute Substanz, in der Einheit zusammengefaßte Totalität. Das Anderswerden in die Wirklichkeit hinein bedeutet im Falle Gottes das Entlassen aller in ihm versammelten Momente in ihre konkrete Bestimmtheit und Besonderheit. Dies ergibt sich daraus, daß Gott zunächst Objektivität, Wesen ist. Beim Menschen hingegen ist es genau umgekehrt. Er ist von seinem Wesen her anfänglich Subjektivität. Aber im unmittelbaren Stadium des Ansich ist gerade das Stadium der Objektivität, das heißt des Bewußtseins gegeben. Der Mensch ist also nicht in die Totalität versammelt, sondern in die Mannigfaltigkeit des Bewußtseins zerstreut (537,20 f.), er ist welthaft. Gemeinsam ist Gott und dem Menschen in diesem Anfangsstadium die Selbstlosigkeit, die überwunden werden muß, weil sonst Gott und Mensch geistlos wären. Da in Gott die Sammlung am Beginn steht, ist sein Anderswerden zunächst und vor allem Entäußerung; da beim Menschen die Zerstreuung am Anfang steht, ist sein Anderswerden zunächst und vor allem Insichgehen. Freilich gilt in jedem Fall, daß jedes Anderswerden, insofern es Setzung eines Zweiten bedeutet, Entäußerung ist, und insofern es Wissen, Fürsichsein bedeutet, ein Insichgehen darstellt.

Da wir es beim Menschen nicht mit dem Anderswerden eines reinen abstrakten Gedankens zu tun haben, so ist auch das Andere nicht eine reine abstrakte Allgemeinheit wie der Sohn Gottes. Die Negation ist vielmehr als Negation eines bestimmten, bedingten (537,26) Bewußtseins eine bestimmte, bedingte Negation. Als solche manifestiert sie ihre Partikularität dadurch, daß sie in sich nochmals entgegengesetzt ist. Diese Doppelung ist der abstrakten Allgemeinheit nicht möglich, da hierzu ein zweites Anderswerden nötig wäre. Der aus der Unmittelbarkeit und Welthaftigkeit herkommende Gedanke vollzieht jedoch in der einen Bewegung des Anderswerdens zugleich seine nochmalige Aufspaltung. Auf der Ebene des reinen Begriffes bedeutet Anderswerden keine Vervielfachung; und dies gilt ebenso, wenn die Bewegung Versöhnung ist, weil dann Anderswerden Reduktion besagt, wie wir noch sehen werden. Auf unserer jetzigen Ebene der Vorstellung als Vorstellung (der Wirklichkeit) haben wir es aber immer mit Vermischung, mit Bestimmtheit, Besonderheit, Bedingtheit zu tun. Wir befinden uns im Nebeneinander und Auseinander des Auch der raumzeitlichen, den Sinnen zugänglichen Geschichte. Deren Einheit ahnt der Mensch zwar im reinen Denken, muß sie aber durch die konkrete Existenz hindurch dann letztgültig in der Philosophie vollziehen.

Den Geist, der nur Geist an sich und noch nicht für sich ist, nennt Hegel unschuldig

(537,15). Er denkt hierbei vermutlich an die Unschuld des Kindes, das noch nicht zur Reflexion gelangt ist. Der Geist kann aber in diesem Stadium der Unschuld nicht bleiben. Solange der Zustand des Paradieses währt, ist der Mensch noch nicht zum Denken gekommen. Die Unschuld des Paradieses und des Kindes muß überwunden werden, wenn der Mensch wirklich Mensch werden will. Die zwei Seiten des Anderswerdens, die sich ergeben, wenn der Geist zu sich kommt, sind das Gute und das Böse. Gut und Böse sind Entgegensetzungen, die nicht unmittelbar wieder im Zurücknehmen aufgehoben sind: statt von unmittelbarem Anerkennen in Liebe ist von der Arbeit die Rede, die uns auf die Herr-Knecht-Dialektik hinweist (537,34). Wir haben es hier nicht mit reinen absoluten Gegensätzen zu tun, die sich wie die verschiedenen Personen in Gott unmittelbar aufheben könnten. Gutes und Böses gibt es vielmehr erst auf der Ebene der Vorstellung, denn es handelt sich hierbei wesentlich um eine Zusammensetzung von Ungleichheiten, von Widersprüchen. Eine solche Zusammensetzung ist auf der Ebene des reinen Denkens eigentlich unmöglich, weshalb Erschaffung und Fall der Engel für Hegel nur eine Rückprojektion aus der Vorstellung in das Element des reinen Denkens sein können, wie wir noch sehen werden.

Zur Spaltung in Gut und Böse kommt es dadurch, daß das Anderswerden des Menschen den Übergang in die Reflexion bedeutet. Dadurch wird sich der Mensch seiner selbst, seines Selbsts, bewußt: das Fürsich wird erreicht und wird zugleich Objekt des Bewußtseins. Mit anderen Worten: das Fürsich nimmt die Stelle ein, die dem Ansich zukommt. Dadurch kommt es zum Konflikt zwischen Fürsich und Ansich. Da diese Bewegung zugleich Werden des Denkens, Umschlagen in den Gedanken ist (537,23), bedeutet das, daß der Mensch im nämlichen Akt des Denkens sich der Subjekt-Objekt-Spaltung bewußt wird. Er erkennt den Unterschied zwischen Wesen und Selbst, den er im unschuldigen Paradieseszustand noch nicht gekannt hatte, weil er hier noch rein welthaft zerstreut an die Objekte hingegeben war. Mit diesem Erkennen des Unterschiedes von Wesen und Selbst erkennt er, daß das eine die Negation des anderen ist, setzt aber zugleich das Selbst an die Stelle des Wesens. Der Mensch erkennt, daß sein Wesen darin besteht, Wesen und Fürsich zu sein, was sich jedoch widerspricht. Da dieses Anderswerden Werden des Gedankens ist, entstehen das Gute und das Böse als Unterschiede des Gedankens; da andererseits dieses Anderswerden den daseienden Geist selbst betrifft, entsteht der gute und böse Mensch. Beide Male sind Gut und Böse die im Grund unverträglichen Zusammensetzungen von Wesen und Selbst, die noch nicht zur wahren Aufhebung des einen im anderen in der Versöhnung von Gott und Mensch gekommen sind, sondern unaufgehoben nebeneinanderstehen, eine widersprüchliche Verbindung eingegangen sind, die zur Folge hat, daß jeweils eines von beiden zum Wesentlichen und das andere zum Unwesentlichen erklärt wird. Statt der echten Aufhebung durch die vollkommene Negation findet also nur eine unechte Aufhebung durch die Unterdrückung des jeweils anderen Kompositums statt. Bleibt es bei dieser Spannung im Modus der Vorstellung, dann findet ein ständiges Hin- und Herpendeln zwischen Wesen und Selbst statt, das nie zur Versöhnung gelangt, sondern als unglückliches Bewußtsein in dauernder Selbstzerrissenheit verharrt. Wenn in der Zusammensetzung von Wesen und Selbst die Seite des Selbst zur wesentlichen erklärt wird, haben wir das Böse vor uns. Wo hingegen das Wesen wesentlich ist, ist das Gute da. Wo es überhaupt nur Wesen gibt, wie im reinen Denken, stehen wir also dem Guten näher. Die Bewegung, die die Spaltung von Gut und Böse zustandebringt, nämlich das Insichgehen, erzeugt also zunächst und zuerst das Böse. Wenn auch das Böse wie das Gute durch die Entgegensetzung in der Verbindung (synthetisch, Vorstellung!) charakterisiert sind und sich somit durch Ungleichheit auszeichnen, so ist diese Ungleichheit doch stärker und sozusagen wesentlich und unmittelbar bei dem gegeben, das das an sich Unwesentliche, das Fürsich, zum Wesentlichen der Verbindung erklärt (537,37–40). Das Böse wird unmittelbar durch das Insichgehen des Geistes konstituiert, erst im Gegensatz zu ihm erscheint das Gute (539,18–22).

Die Zweiheit der Existenz von Gut und Böse, einmal als Gedanken, zum anderen als daseiende Menschen, weist darauf hin, daß in jedem Menschen der Kampf zwischen Gut und Böse stattfindet, andererseits aber der erste Mensch (Adam) und Christus die Verkörperung des Bösen bzw. Guten in je einem Menschen darstellen (539,11–22). Insofern das Gute und das Böse als Wesen des Gedankens vorgestellt werden (539,13 f.), können sie auch in das Element des reinen Gedankens zurückprojiziert werden. Zugleich bedeutet das, daß der Mensch wesenlos ist (539,15), da in ihm der Kampf ausgegossen wird, worin eigentlich sein Wesen besteht. Weil aber das Gute und Böse andererseits durch zwei Arten des Daseins selber verkörpert werden, nämlich zum einen durch den Menschen überhaupt, der dem ersten Menschen gleich ist, aber durch jeden Menschen repräsentiert wird, andererseits durch Christus, so erhalten sie (das Gute und das Böse) freie Selbständigkeit gegeneinander. Sie stehen hiermit vollends auf der Ebene der Vorstellung, d. h. sie sind Vermischungen von Gedanken und selbständigem Dasein (540,12 f.) als wirklich existente Menschen. Als solche tragen sie den Gegensatz in sich selbst, weshalb die Bewegung der Auflösung des Gegensatzes dann in ihnen selbst anfangen wird (540,17 f.). Erst wenn sie nur als Gedanken gesetzt werden (wie es in der Rückprojektion in die Engelwelt der Fall ist, und wie es gleichermaßen im Bewußtsein eines jeden Menschen der Fall ist), kann die Auflösung des Gegensatzes nur durch den Kampf des einen gegen das andere (Michael gegen Luzifer; Gut und Böse im Innern des Menschen) stattfinden, da dann beide überhaupt nur in der Gegensatzung Bestand haben (vgl. die Gegensatzung Gott Vater – Sohn), nicht mehr als frei zusammengesetzt existierend in der Wirklichkeit (540,11–16).

2.2.3. Die Projektion von Gut und Böse in das reine Denken

Da letztlich alles im absoluten Wesen enthalten ist (541,16–18), da jedes Anderswerden als Fürsichwerden zugleich ein Insichgehen und damit auch Bösewerden ist, kann die ganze Dialektik von Gut und Böse auch in das Element des reinen Denkens zurückverlegt werden. Warum es sich dabei jedoch nur um ein Zurückverlegen handeln kann und die Entstehung von Gut und Böse zunächst im Element der Vorstellung stattfinden muß, wurde oben erläutert. Man kann also zunächst einmal auch im Reich des reinen Denkens aus dem Anderswerden Gottes eine Doppelung machen, wie es beim Anderswerden des Menschen der Fall ist, so daß es zwei Söhne Gottes gibt, einen bösen (Lichtsohn = Anspielung auf Luzifer) zuerst und dann einen guten. Dann kann man noch einen Schritt weitergehen und auch das Moment des Anderswerdens, das vor allem in der Welt zum Ausdruck kommt, nämlich die Vielheit, in das Element des reinen Denkens zurückverlegen, indem man zwischen dem einen Sohn Gottes und den vielen Engeln unterscheidet. Durch diese Unterscheidung zwischen dem einfachen Sohn einerseits und der Vielheit von Engeln andererseits wird die Andersheit gegliedert, handelt es sich um bestimmte Vielheit. Das Insichgehen, das Bösewerden, wird dann nicht in den Sohn verlegt wie im ersten Fall, der gerade geschildert wurde, sondern in die Engel. Zuvor muß allerdings noch gesagt werden, daß die Aufteilung in den einen Sohn und die vielen Engel auch eine Aufteilung dessen bedeutet, was in der innertrinitarischen Dialektik dem Sohn zugeschrieben worden war. Insofern die Andersheit Gottes nämlich Wissen bedeutet, wird sie dem Sohn zugeschrieben, der Aspekt der Entäußerung wird hingegen den Engeln zugeordnet (538,26–28). Insofern der Sohn nur in der gleichzeitigen Rücknahme des Anderswerdens überhaupt Bestand hat, wie Hegel in der innertrinitarischen Dialektik erläutert hatte, gehört er sozusagen der Seite des Wesens an, ist er der sich selbst als Wesen Wissende (538,26 f.). Wenn nun aber andererseits in den Engeln das Anderssein die Form der Entäußerung allein annimmt, ohne unmittelbar zurückgenommen zu sein, so ergibt sich daraus ein Zweifaches: Da wir uns im Bereich des reinen Denkens befinden, handelt es sich nicht um frei existierendes Dasein, sondern die Existenz der Engel ist nur in der Beziehung auf Gott möglich. Die Engel leben also nur im Preis des Wesens, wie sich Hegel ausdrückt (538,28). Anderer-

seits besteht darum in ihnen (im Gegensatz zum Sohn) die Möglichkeit eines weiteren Anderswerdens, nämlich eine Art Gegenbewegung, die aber dann nicht wie beim Sohn das Zurückgenommensein in den Vater ist, sondern wie bei den Menschen das Insichgehen des Bösen ist (538,30). Ob dieses Insichgehen des Bösen von Hegel für alle Engel angenommen wird oder entsprechend der klassischen christlichen Lehre nur für einen Teil der Engel, scheint mir aus dem Text nicht klar hervorzugehen. Dies ist auch nicht wichtig, weil die ganze Rückprojektion der Bewegung des Böse- und Gutwerdens in den Bereich des reinen Denkens nur eine Art Exkurs darstellt. Für eine Betrachtung der verschiedenen Linien des Anderswerdens Gottes und der dialektischen Aufhebung all dieser Stufen der Andersheit Gottes in der Bewegung der Versöhnung kann die Engelwelt außer Betracht bleiben.

2.2.4.1. *Gut und Böse als Weisen des Anderswerdens Gottes*

Mit der Entfaltung des Guten und Bösen ist die Bewegung des Anderswerdens Gottes, insofern sie eine Auseinanderfaltung, Entfremdung, Vervielfachung darstellt, in ihr höchstes Stadium getreten. Die Exposition ist vollendet, die Dialektik der Auflösung, die zugleich die Dialektik des Übergangs in ein neues Element ist, kann und muß nun beginnen. Aber der Zentralpunkt dieses Übergangs, der Tod Christi, wird nur kurz angedeutet, um erst später weiter ausgeführt zu werden. Zunächst unternimmt Hegel eine Art Rekapitulation. Bis jetzt war die dialektische Fortentwicklung von jeder Stufe zur nächstfolgenden dargestellt worden. Nun gilt es aufzuzeigen, in welcher Beziehung und in welchem Verhältnis die jetzt erreichte Entfaltung zu dem Anfangspunkt steht.

Während in dem bisherigen Verlauf die Spaltung in Böse und Gut vom Sein des Menschen her entwickelt wurde, trägt jetzt Hegel noch ausdrücklich nach, was implizit selbstverständlich schon gesagt wurde, daß alle diese Stufen des Anderswerdens Gottes sind. An sich sind alle diese Momente von Anfang an im ewigen Wesen enthalten, alle Andersheit ist nur denkbar als bereits in der Totalität der Substanz grundgelegt (541,12–18). Dies äußert sich aber nicht nur darin, daß die Vorstellung den Gedanken der Menschwerdung kennt, welcher implizit das Enthaltensein des Bösen im göttlichen Wesen besagt, wie es an der soeben angeführten Stelle zum Ausdruck kommt. Selbst die Vorstellung bleibt nicht dabei stehen, das Böse nur als „ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen“ (539,29) zu fassen, sondern bemüht sich zugleich, es als Zorn von Gott selbst auszusagen – eine Vorstellung freilich, die an der Grenze des Widerspruchs steht. Es findet also eine doppelte Entfremdung Gottes statt: zunächst das Aus-sich-heraus-Setzen der beiden Momente „Selbst“ und „einfacher Gedanke“; in der Folge die Zusammensetzung dieser beiden Momente im Dasein, d. h. in konkreten wirklichen Menschen (in der Ebene der Vorstellung), aber derart, daß jeweils das eine der beiden Momente (d. h. entweder das Selbst oder der einfache Gedanke, anders gesagt, entweder das Fürsich oder das Wesen) dem anderen gegenüber wesentlich ist. Es besteht also eine Ungleichheit in dieser Zusammensetzung, wie wir sie bereits oben bei der Beschreibung der Spaltung in Gut und Böse dargelegt haben. Die erste Entfremdung, die Entfaltung Gottes in „Selbst“ und „einfacher Gedanke“ findet bereits auf der Ebene der Trinität statt, da man das Selbst als Sohn und den einfachen Gedanken als Heiligen Geist (vielleicht auch als Vater: die Zuordnung ist hier schwierig und vielleicht bewußt von Hegel so gestaltet, daß sie mehrdeutig bleibt) interpretieren kann, deren absolute Einheit die Bewegung der drei Momente in Gott selbst ist, welche seine Geistigkeit ausmacht (oder nach der anderen Interpretationsmöglichkeit der Heilige Geist) (539,33–36). Diese beiden Momente des Selbsts und des einfachen Gedankens sind es also, die durch ihre Zusammensetzung Gut und Böse konstituieren, worin sich zeigt, daß wir es bei Gut und Böse mit einer weiteren Stufe des Anderswerdens Gottes zu tun haben (539, letzter Absatz).

Aber dies ist nur die eine Seite der Betrachtung. Zum einen stellen das Gute und das

Böse in ihrer Zweiheit die gedoppelte Entfremdung des göttlichen Wesens dar. Zum anderen muß innerhalb dieser Zweiheit das Gute in besonderer Weise eine Form des Anderswerdens Gottes genannt werden. Denn wenn wir die Linie des Anderswerdens Gottes aus dem Reich des reinen Denkens so weiterziehen, daß wir an der Göttlichkeit festhalten, so sehen wir im Guten die Stufe des Anderswerdens Gottes, die das Menschsein mit der Wesentlichkeit des Wesens und damit die Eigenschaft des dasieinenden Selbstbewußtseins mit der Göttlichkeit verbindet (539,22.41–540,1). Diese Gestalt kann darum die Realisierung des Anderswerdens Gottes in der Trinität in der Form der Menschwerdung und damit in der Ebene der Vorstellung genannt werden. Gegenüber dem Anderswerden des Sohnes handelt es sich nunmehr um ein Anderswerden Gottes, das zugleich einen Übergang von der Abstraktion in die Konkretheit und damit von der Unwirklichkeit in die Wirklichkeit bedeutet. Diesen Übergang charakterisiert Hegel mit den klassischen Begriffen „Selbsterniedrigung“ und „Verzicht“. Allerdings steigt das göttliche Wesen bei dieser Form des Anderswerdens von einer Stufe herab, die nur scheinbar oder zumindest nur in einer Hinsicht einen Reichtum oder eine höhere Ebene bedeutet – insofern es nämlich um eine Ebene des Denkens geht –, während sie in anderer Hinsicht – insofern es sich um abstrakte Unwirklichkeit handelt – unvollkommener ist (539,22–27).

2.2.4.2. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes

Mit dem letzten Kapitel sind wir bereits in die Beschreibung der Menschwerdung des Sohnes Gottes eingetreten. Als dialektische Gegenbewegung zur Entstehung des Bösen entsteht das Gute, und es wird in dem eben analysierten Abschnitt mit der Menschwerdung des Gottessohnes identifiziert. Für das vorstellende Bewußtsein der Religion handelt es sich dabei um ein von Gott frei, das heißt nicht notwendig vollzogenes unbegreifliches Geschehen: die zweite Person Gottes nimmt die ihr an sich fremde menschliche Existenz an, zu der sie nicht in notwendiger Beziehung steht (541,23–25: Gott schafft den Menschen frei). Aber die Tatsache, daß Gott die nach religiöser Auffassung ihm nicht notwendige Menschennatur annimmt, bedeutet gerade einschlußweise, daß diese Menschennatur nur ein Moment des absoluten Wesens in seiner Auseinanderfaltung ist. Gottheit und Menschheit sind nur scheinbar sich fliehende Gegensätze (541,25–30). Freilich bleiben für die Vorstellung die Unabhängigkeit Gottes gegenüber der Welt und dem Menschen im Bild der Schöpfung und die Zuordnung beider im Bild der Inkarnation unbegriffen nebeneinander stehen.

Die Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes und die darin ausgedrückte zweiseitige Entäußerung sowohl der Substanz als auch des Selbstbewußtseins hat Hegel in den Ausführungen, die den von uns behandelten Seiten vorangehen, nachdrücklich unterstrichen. In unserem Abschnitt liegt das Gewicht stärker darauf, zu zeigen, wieso und inwiefern die Menschwerdung eine Figur ist, die die Bewegung weiterführt. Hegel weist darauf hin, daß die Gestaltung des Menschgewordenen nicht von Bestand sein kann. Der Menschgewordene ist Ansichsein, aber nur im Gegensatz zum Bösen; er ist Selbstbewußtsein, aber er strebt danach, die Seite seines Selbst zu negieren (540,24–27.1–2). Von der Seite des Fürsichseins wie von der Seite des Wesens her haben wir es mit Entfremdung, Entäußerung zu tun. Bildlich gesprochen, könnte man sagen, der menschgewordene Christus sei zwar die Verkörperung der ewigen göttlichen Substanz, aber gerade darin sei das Substanzhafte fast ganz verschwunden, ungreifbar geworden. Andererseits ist er zwar Mensch, aber das eigentlich menschliche Ansichsein, das Bösesein als notwendige Konsequenz der Selbstreflexion fehlt ihm. Von der Seite der Substanz und des reinen Denkens her wie von der Seite des Fürsichseins und von der Ebene der Vorstellung her stellt der menschgewordene Gott einen Grenzfall dar. Er ist Mittler (546,1.7), weil durch ihn die Vermittlung der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen geschieht, wie noch zu zeigen sein wird. Man kann aber wohl auch sagen, er sei Mittler, weil er der Mittlere zwischen Gott und den Menschen ist. Und

gerade deshalb, weil er in der Mitte steht – entäußerter Gott und entäußerter Mensch –, in der mittleren Ebene der Vorstellung – nicht mehr reines Denken, noch nicht absoluter Begriff –, kann er auch vermitteln, den notwendigen Übergang zur Versöhnung von Wesen und Selbst zum Geist in seiner Vollform darstellen. Dieser Übergang vollzieht sich in der Entäußerung des Gottmenschen, in seinem Tod, der zugleich die gegenläufige Bewegung der Versöhnung bedeutet (540,26–29).

2.3. Der Tod Christi – Zentrum und Angelpunkt der Dialektik von Anderswerden und Versöhnung

2.3.1. Die Bedeutung des Todes Christi für Christus selbst

Für das religiöse Bewußtsein stellt der Tod Christi, ähnlich wie bereits Schöpfung und Menschwerdung, ein freies, freiwilliges Tun dar. Etwas aber in dieser Weise als nicht notwendig zu deklarieren, bedeutet für Hegel, es einfach neben andere Fakten zu setzen und keine innere Linie der Entwicklung darin zu begreifen: Es ist dies die typische Weise des Vorstellens, der Religion. Den Tod Jesu zu begreifen heißt, seine Notwendigkeit einsehen, die darauf folgt, daß die Gestalt des menschengewordenen Gottes keinen Bestand hat. Da die beiden Gestalten des Menschen, das Böse und das Gute (= Christus), ihren Gegensatz jede für sich in sich tragen, erfolgt ihr Anderswerden, ihre Auflösung nicht auf Grund einer Konfrontation des Bösen mit dem Guten, sondern Christus beginnt diese Bewegung aus sich selbst heraus. Zugleich aber ergibt sich die Notwendigkeit dieser Bewegung aus der Instabilität des Menschgewordenen, die daraus resultiert, daß er nur im Gegensatz zum anderen Ansichseiender ist (540,21 f.). Wir stehen also vor der Feststellung, daß Christus einerseits selbständiges Wesen in der Vermischung von Gedanken und Dasein ist: mit anderen Worten, er ist wirklich Mensch, denn er ist genauso charakterisiert wie das Böse (540,7 f.12 f.). Zum anderen jedoch wird er als derjenige bezeichnet, der Ansichsein ist, jedoch nur im Gegensatz, wie wir gerade gesehen haben (540,24 f.). Damit ist er genauso charakterisiert wie die verschiedenen Momente innerhalb der Trinität, die auch nur in ihrer Entgegensetzung als verschiedene Momente Bestand haben (534,40–535,3). In dieser Schilderung Hegels liegt bei der Bestimmung der Göttlichkeit zugleich der Hebel für den Fortgang der Dialektik, weil hier sofort angedeutet wird, daß die Bewegung weitergehen muß. Wenn wir die Aussage betrachten, daß Christus der ist, dem das göttliche Wesen wesentlich ist (539,41–540,1), dann sehen wir die wirkliche Göttlichkeit zusammen mit der wirklichen Menschheit ausgedrückt. Nehmen wir jedoch die Beschreibung der Entstehung von Böse und Gut hinzu, dann sehen wir, daß eigentlich nur das Böse „in der Tat Selbst“ (537,16) ist. Fassen wir beides zusammen, so sehen wir, daß Christus in zweifacher Hinsicht charakterisiert ist: Zum einen wird er als wirklicher Gott und als wirklicher Mensch beschrieben; zum anderen ist er noch nicht wahrer Gott und wahrer Mensch. Da er nämlich nur im Gegensatz als Ansichsein bestimmt ist, das Insichgehen des Wissens jedoch noch nicht vollzogen hat, müssen sich seine Gottheit wie seine Menschheit erst noch in der Negation bewahrheiten.

Ohne den Tod bliebe Christus nur Entäußerung, Entfremdung; er muß sich in sich reflektieren (541,36 f), um wahrhaft Geist zu werden. Die Menschwerdung Gottes ist erst im Tod Christi wahrhaft vollendet. Erst die Aufopferung des unmittelbaren Daseins Jesu (541,35) führt die tatsächliche Versöhnung von Selbst und Wesen herbei. Erst diese Bewegung, die Entäußerung und Versöhnung in einem ist (546,28 f.), befreit die Figur des Menschgewordenen von ihrer Einseitigkeit und Ungleichheit (546,10–15). Erst durch den Tod Christi wird der immer noch bestehende Gegensatz gegen die Wirklichkeit aufgehoben (ebd.), erst in diesem Tod hat Gott, bildlich gesprochen, tatsächlich den Himmel verlassen und ist auf die Erde gekommen (546,4–6). Erst jetzt ist die Menschheit Gott nicht mehr äußerlich (547,37), sondern jetzt ist Christus durch seinen Tod Geist geworden (540,39). Damit aber sind in ihm göttliches Wesen

und menschliche Natur nicht mehr in Gegensatzung, sondern „wie sie in Wahrheit sind“ (542,39f.): indem die Menschwerdung aufgehoben wird, wird sie zugleich vollendet. Im vollen Sinn des Wortes ist Christus also erst in seinem Tod Gottmensch: erst der Tod des Mittlers stellt die Vermittlung dar. Diese Vermittlung ist Übergang in eine neue Stufe: für Christus selbst ist es die Auferstehung als Geist in der Gemeinde. Er selbst versöhnt sich mit dem göttlichen Wesen und versöhnt damit zugleich das Selbstbewußtsein überhaupt. Man könnte dies, wie uns scheint, so zusammenfassen: Der „GOTT + MENSCH“ (Vorstellung) stirbt, um als „GOTT = MENSCH“ (Geist) aufzuerstehen.

2.3.2. *Der Tod Jesu Christi als Übergang ins allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde*

Der Tod Jesu ist zugleich Auferstehung, aber Auferstehung in einer neuen Ebene. Er ist Tod des Individuums in seiner besonderen Einzelheit, in der sinnlichen Gegenwart der Körperlichkeit, und dadurch zugleich Auferstehung in die Allgemeinheit des Geistes. Diese Aufhebung des einzelnen Selbsts bedeutet zugleich das Verlassen des Elementes der Vorstellung und das Eintreten in das dritte Element, das allgemeine Selbstbewußtsein. Wenn wir nur auf der Ebene der Vorstellung bleiben, wenn wir den Tod Christi nur als Tod betrachten, dann stellt er zwar auch die Negation eines konkreten Individuums und damit den Übergang von der Einzelheit in die Allgemeinheit dar, aber diese Allgemeinheit wäre dann nur eine natürliche, die Negativität bliebe abstrakt, wie Hegel sich ausdrückt (545,14–17). Wir befänden uns in einer ähnlichen Situation wie beim Tod des einzelnen im Kapitel „Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal“. Aber in unserem Fall wird das Aufheben des besonderen Fürsichseins positiv von der Gemeinde ergriffen und auf eine höhere Stufe erhoben: es findet ein Integrationsvorgang statt. Religiös gesprochen: es bleibt nicht beim Tod Christi, sondern er steht auf, indem sein Tod vom Selbst der Gemeinde ergriffen wird und dadurch eine Versöhnung, eine Rückkehr stattfindet. Allgemeinheit und Selbst vereinigen sich, die Gemeinde ist Geist (545,18–22).

2.4. Die Versöhnung aller Momente im allgemeinen Selbstbewußtsein

Der Tod Jesu Christi und seine Auferstehung, daß heißt sein Geistwerden im allgemeinen Selbstbewußtsein der Gemeinde, bedeuten die Rückkehr des Ganzen, die Versöhnung alles Auseinandergefalteten und Entfremdeten. Im Tod Christi ist an sich, auf der Ebene der Wirklichkeit, diese ganze Bewegung der Versöhnung geschehen. Die Tatsache, daß durch das Geschehen des Todes die Versöhnung bereits da ist, muß von der Gemeinde ergriffen und schließlich im absoluten Wissen begriffen werden, damit es nicht ein unvollkommen erfaßtes Ansich bleibe, sondern zum voll realisierten Fürsich werde (545,7–10; 545,39; 548,36–40).

2.4.1. *Das Insichgehen der Gemeinde*

Der Tod Jesu wird von der Gemeinde ergriffen und hier in seiner Doppelheit als Tod und Auferstehung vollzogen. Wir befinden uns aber nicht mehr in der Ebene der Vorstellung, der raum-zeitlichen Wirklichkeit, sondern in der Allgemeinheit des Geistes, die freilich noch nicht die vollendete Stufe des Geistes darstellt. Der von der Gemeinde ergriffene Tod wird darum nicht mehr als wirklicher Tod vollzogen, sondern es handelt sich um ein geistiges, wissensmäßiges Sterben und Auferstehen, ein Sterben und Auferstehen im Bewußtsein (545,19–22).

Hegel kehrt zur Dialektik von Böse und Gut zurück. Die Selbstwerdung des Menschen war ein Insichgehen, die Reflexion ins Fürsich. Beim Bösen bedeutete dieses In-

sichgehen zugleich ein Moment der Entfremdung, sozusagen ein Anderswerden in der Richtung weg von dem ewigen Wesen. Beim Guten hingegen, d. h. beim menschgewordenen Gott fließen in dem einen und selben Akt der Negation zwei Akzente zusammen: die Negativität des Anderswerdens, die dem Insichgehen entspricht, und die Versöhnung des Selbsts mit dem ewigen Wesen. Diese Versöhnung, die zuerst an sich vom Mittler erwirkt wurde, muß nun auf den verschiedenen anderen Ebenen gleichfalls vollzogen werden. Auf der Ebene des allgemeinen Selbstbewußtseins muß sich das Böse, die Gemeinde, diese Versöhnung nun aneignen. Dies geschieht in einer zweiten Bewegung des Insichgehens, die nunmehr – im Element des allgemeinen Selbstbewußtseins und nicht mehr im Element der Vorstellung – den zweiten Teil dessen einholt, was sich im Tod Christi an sich vollzogen hat. Im Gegensatz zum Guten, für das das göttliche Wesen wesentlich ist, ist für das Böse die menschliche Natur wesentlich. Insofern kann Hegel die Gemeinde einfach als den natürlichen Geist bezeichnen (543,30), der aus dieser Natürlichkeit in sich zu gehen hat. Auf der Stufe des Übergangs vom welthaften, rein dem Objekt zugewandten Bewußtsein zur Reflexion überhaupt bedeutete dies Bösewerden. Anders gesagt: Das Entstehen von Selbstbewußtsein (die geistige Menschwerdung, wenn man so will) war gleichbedeutend mit Bösewerden. Zugleich war dies aber das Entstehen des Selbstbewußtseins in der Wirklichkeit, in der Ebene der Vorstellung. Hier sind wir nun eine Stufe weiter: Es handelt sich nicht mehr darum, überhaupt zum Ich zu werden, sondern das an sich bereits gewordene Selbst wird sich seiner als des Bösen bewußt, das es an sich bereits ist (543,30–34).

War die erste Reflexion (das Bösewerden) das Erfassen der Ichheit überhaupt, so ist die jetzige Reflexion eine Reflexion über den Charakter dieser Ichheit, das Wissen und die Überzeugung von der Bosheit dieser natürlichen Ichheit (543,33.39f.). Dieses Wissen ist ein Tun des Bewußtseins, denn es ist Ergreifen und Nachvollzug der Negativität des Todes des Mittlers. Damit ist es aber selbst Negativität, Rückgang aus der natürlichen Bosheit in den Gedanken des Bösen. Bei diesem Rückgang handelt es sich um eine Form des Anderswerdens, die ein Insichgehen bedeutet und wegen des Übergangs in das Element des allgemeinen Selbstbewußtseins ein Moment der Versöhnung ist. Es ist das Absterben der Sünde, die die Gegenstellung des Fürsich gegen das Wesen bedeutet hatte, und besagt somit einen Schritt hin zum Wesen, wobei der Charakter des Fürsich jedoch nicht aufgegeben wird, weil dieser Schritt ja gerade durch eine Bewegung des Fürsich, nämlich ein Insichgehen, vollzogen wird (544,18–26). Wir stehen also vor dem Paradox, daß die gleichlaufende Bewegung das eine Mal das wirkliche Bösewerden, das andere Mal jedoch ein „Bösewerden“ (544,19) ist, das ein Verlassen des Bösen bedeutet. Die Bewegung des Insichgehens, die die Natur an sich vollzogen hat, ist das Böse und als solches Grund für die zweite Bewegung des Insichgehens im Element des allgemeinen Selbstbewußtseins, die ein Werden des Gedankens des Bösen ist und insofern wiederum ein Bösewerden darstellt (544,26–32). Allerdings ist diese zweite Bewegung durch den auf der Ebene der Vorstellung erfolgten Tod des Mittlers vermittelt und bedeutet daher Verlassen der Sünde. Man könnte sagen: Durch die Zwischenschaltung des Todes des Mittlers erhält dieselbe Bewegung ein umgekehrtes Vorzeichen, entsteht auf der Ebene des allgemeinen Selbstbewußtseins so etwas wie eine verkehrte Welt im Verhältnis zur Ebene der Vorstellung. Religiös gesprochen, könnte man sagen: Die Erkenntnis der Sünde bedeutet zugleich die Reue und damit die Abkehr von der Sünde. Sie vollzieht den (ersten) Schritt der Rückwendung zu Gott. Sie ist damit zugleich Selbstverleugnung, Abkehr von der Selbstbehauptung, die sich gegen Gott stellen will; dabei darf aber das Selbst nicht verlorengehen wie im unglücklichen Bewußtsein, sondern muß in der Vereinigung mit Gott erhalten bleiben.

2.4.2. Die Versöhnung von Substanz und Selbst auf Grund des Todes Christi

Der Tod Christi vollzieht an sich die Versöhnung des göttlichen Wesens mit dem Andern überhaupt, also mit allen Stufen des Anderswerdens Gottes, und in concreto

mit dem Bösen, dem Gedanken des Anderen (541,37–40). Wie sich die Gemeinde diesen letzteren Aspekt der Versöhnung zu eigen macht, haben wir soeben ausgeführt. Bevor wir erörtern, inwiefern diese Versöhnung der Gemeinde mit Gott noch unvollkommen bleibt, gilt es zuerst zu sehen, welche Dimensionen das Geschehen der Versöhnung überhaupt annimmt. Der Übergang ins Element des allgemeinen Selbstbewußtseins stellt eine Rückkehr dar (533,15–17; 545,39f.). Wir befinden uns wieder in einem gedanklich-geistigen Element, das aber nun nicht mehr unwirklich-abstrakt ist wie das reine Denken, sondern die konkrete Einzelheit – in die Allgemeinheit transformiert – in sich aufgenommen hat. Das im Neben- und Nacheinander, dem Auch, ausgebreitete Vorstellen ist in die Einheit des Selbst hinein versammelt und aufgehoben. Das in diesem Element nur wirklich Daseiende ist zum Subjekt geworden. Zugleich ist das erste Element, das reine Denken, in das allgemeine Selbstbewußtsein hinein aufgehoben. Denn in ihm ist ja sowohl – durch die Vermittlung der Vorstellung – die Totalität als auch – auf Grund seines eigenen Charakters – die Gestalt des Denkens vereint. Alle Momente sind also in diesem Element enthalten. Daraus folgt aber, daß nicht nur die Gestalten der Vorstellung wie Gut und Böse, sondern auch die Gestalt des reinen Denkens, der ewige Gott im Jenseits, in die Bewegung der Negation und des Anderswerdens einbezogen werden muß. Der „reine und unwirkliche Geist des bloßen Denkens“ (546,5), als welcher Gott sich im Element des reinen Denkens darstellte, tritt auf die Seite des allgemeinen Selbstbewußtseins hinüber. Gott verliert somit seine Abstraktheit und gewinnt Leben und Wirklichkeit; die Substanz wird Subjekt (546,28–31) und damit in Wahrheit wirklicher Geist. Dieser Übergang der abstrakten göttlichen Substanz zur Einigung von Substanz und Subjekt und damit zum wirklichen lebendigen Geist vollzieht sich durch den Tod des Mittlers für die Gemeinde; bevor darum das erreichte Stadium der Versöhnung als Abschluß der gesamten dialektischen Bewegung beschrieben wird, soll es zunächst gezeigt werden, wie es sich an Jesus Christus und seinem Tod und wie es sich von seiten der Gemeinde darbietet.

2.4.3. *Der Tod Christi als Tod Gottes*

Das Sterben Christi bedeutet die definitive Negation des Gottes, wie er im Element des reinen Denkens dargestellt ist. In Christus stirbt Gott nicht nur, insofern er Mensch geworden ist. Es stirbt nicht nur eine Form des Anderswerdens Gottes, es stirbt vielmehr zugleich der jenseitige, ewige, abstrakte, allgemeine Gott selbst (546,6–10). Es stirbt in Christus nicht eine Abstraktion des abstrakten Gottes, nicht nur ein Scheingott. Nicht eine äußerliche Figur ist es, die zwar aus Gott hervorgegangen wäre, aber nur noch leblos und inhaltslos auf ihn hindeutete, während er ihr längst entglitten wäre (546,9: „vom Wesen abgezogene schon tote Hülle“ vgl. 524,8–12); nein, der jenseitige Gott ist wirklich betroffen von diesem Sterben Christi: Gott stirbt tatsächlich in Jesus Christus. Darin zeigt sich, daß dieser Jesus nicht eine Figur des Anderswerdens Gottes im Sinn eines Gegenüber ist, sondern zumindest und vor allem in seinem Tod einen in seiner Ganzheit anders gewordenen Gott darstellt. Es geht nicht mehr um Schöpfung und Entfaltung, sondern es findet der dialektische Umschlag statt, der den Untergang selbst des Ursprungs der dialektischen Bewegung in sich schließt, damit alles in einer neuen Sphäre aufgehoben werden kann. Gott ist tot, insofern er nicht als Selbst gesetzt ist. Der selbstlose abstrakte Gott ist gestorben: Gott selbst ist gestorben. Man könnte diesen Satz erweitern und sagen: Er ist zu sich selbst gestorben. Die reine selbstlose abstrakte Substanz ist negiert, damit sie Selbst werden kann. Als Substanz im Gegensatz und Gegenüber zum Subjekt existiert Gott nicht mehr (546,18 f. 23–25).

2.4.4. *Der Tod Gottes im Bewußtsein der Gemeinde*

Wenn es keine Substanz mehr als Gegenüber zum Selbst gibt, was bedeutet dies dann für das Subjekt? Zunächst beinhaltet der Satz „Gott ist gestorben“, daß es nichts

mehr außerhalb des Subjekts gibt: das Selbst ist absolut und einzig auf sich selbst zurückverwiesen; die Totalität der „außerhalb“ gedachten Substanz ist verlorengegangen (546,23–25). Dieses Phänomen ist mehrschichtig. Zunächst findet sich darin die Erfahrung des unglücklichen Bewußtseins wieder, der Schmerz über den Verlust des Wesens. Es ist wie das absolute Scheitern des Versuches der Einigung von Subjekt und Substanz. In dem Kapitel über das unglückliche Bewußtsein drückte sich das im Schmerz über das radikale Auseinanderklaffen des Bewußtseins und des jenseitigen positiven Wesens aus (171,25–28). Das dadurch entstandene Zurückgeworfensein auf sich selbst ist letztlich die gleiche Situation wie das Ergebnis der Entgötterung, die das komische Bewußtsein zuwege gebracht hat: vollkommener Verlust (523,12), der sich in dem harten Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist (523,24 f.; 546,18–20).

Die Gegenseite dieser negativen Erfahrung besteht freilich in der Erkenntnis, daß alle Wahrheit im Selbst zu finden ist. Diese Selbstgewißheit aller Wahrheit kleidet sich in die Formel des Idealismus: Ich bin Ich (176,27; 546,22). In dieser abstrakten, zunächst leeren Formulierung bedeutet dies das Zusammenfallen aller Momente in die Ununterschiedenheit des radikalen, alles außer sich vergessenden Selbstbesitzes. Es ist das Erfassen des Selbsts als der Allheit der Realität, ein Erfassen jedoch, das in diesem ununterschiedenen Versammeln von allem abstrakt bleibt: das nur wie eine Knospe sein kann, die aufbrechen muß, um die Tatsache, daß das Selbst alle Realität enthält, in der Ausfaltung und Differenzierung dieser Realität zu bewahrheiten. Solange dieser Schritt noch nicht getan ist, befindet sich das Bewußtsein noch in der „Tiefe der Nacht“ (546,26 f.), die aus sich den Tag der unterscheidenden Erkenntnis hervorbrechen lassen muß. Diese beiden Aspekte gehören zusammen, wie sich beim Übergang vom „unglücklichen Bewußtsein“ zur „Gewißheit und Wahrheit der Vernunft“ zeigt. Ihre Zusammengehörigkeit unterstreicht Hegel auch in dem von uns behandelten Abschnitt, indem er zeigt, daß der „Verlust der Substanz“ zugleich „die reine Subjektivität der Substanz“ ist (546,23–28).

Wie wir soeben gesehen haben, verweist Hegel hier auf frühere Abschnitte der Phänomenologie zurück. Die durch den Tod Jesu Christi ins Werk gesetzte Dialektik greift über das Kapitel, innerhalb dessen sie steht, hinaus. Die Bewegung der Versöhnung, der Integration, der dialektischen Aufhebung nimmt die Dimensionen des gesamten Werkes an. Sie schließt sich an das an, was dem Kapitel „Die offenbare Religion“ unmittelbar vorausgeht, nämlich an das komische Bewußtsein, dem die Götter verschwinden (520,8–10). Und sie verweist zugleich damit weiter zurück auf das erste Auftreten der Spannung zwischen dem einzelnen Selbst und der allewigen Substanz in der Figur des unglücklichen Bewußtseins. Zum dritten befinden wir uns hier an einem Übergang, der zurückverweist auf die großen entscheidenden Zäsuren der Phänomenologie, wo sich das Bewußtsein seiner selbst als der Gewißheit aller Realität bewußt wird (vgl. die ersten Zeilen von „Vernunft“ 175 sowie „Geist“ 313, und die Einleitung zu „Selbstbewußtsein“ 133,17–20). Um die Verkettung zu vervollständigen, ist jetzt noch zu zeigen, daß mit dem Tod Christi auch der Punkt der Bewegung aufgenommen wird, an dem der Geist angekommen war, als Hegel zur Betrachtung der Religion überging. Diese Linie zieht Hegel aus, indem er die Anspielung ganz klar und eindeutig formuliert und die Parallelität der beiden Punkte ausspricht. Der Geist ist jetzt von der Seite Gottes her da angelangt, wo er in der der Religion vorangegangenen Entwicklung von der Seite des Weltgeistes her angelangt war: es findet die Koinzidenz statt. Indem beide Male das absolut Entgegengesetzte sich als dasselbe erkennt, erkennt sich der Weltgeist als mit dem Gottesgeist identisch; die beiderseitige Bewegung aufeinander zu ist in *eine* verschmolzen (547,3–15). Das Ich = Ich ist in beiden Fällen nicht (nur) die bloße Rückverwiesenheit auf das Selbst geblieben, sondern ist durch die Entäußerung (durch die verzeihende Versöhnung im Fall des sich selbst gewissen Geistes; durch den Tod des Gottmenschen im Fall der offenbaren Religion) in die gegenseitige Versöhnung aufgesprengt worden (472,36–42). Das Wissen ist eingetreten, in dem Substanz und Subjekt, Gott und das Dasein eines geworden sind (546,28–31;

472,40–42). Die Substanz ist nun wirklich Geist geworden, weshalb Hegel von der „Begeisterung“ spricht (546,28 f.).

2.5. Die Vollendung der Bewegung des Geistes

2.5.1. *Der absolute Geist an sich*

Die Bewegung des absoluten Wesens durch die drei Elemente hindurch ist vollendet. Der Geist ist wirklicher Geist geworden; er ist nicht nur bloßes Objekt des Bewußtseins, wie es das ewige Wesen des reinen Denkens war; er ist auch nicht nur zur Subjektivität geworden, die alles andere verloren hat. Im Durchlaufen der drei Stadien, der „drei Elemente seiner Natur“ ist er zu sich selbst gekommen: Substanz und Subjekt, Ansich und Fürsich, Bewegung und Sich-Bewegendes sind eins geworden (546,35–547,2). Die Bewegung Gottes als des Geistes ist somit zu Ende. Gott ist nunmehr wirklich Geist geworden, und dies nicht nur in der abstrakten Ebene des reinen Denkens, sondern im Durchlaufen der drei Elemente. Von ihm gilt nun, daß er, der zunächst abstraktes Wesen war, sich – als Sohn – in das Element der Vorstellung entfremdet hat, um sich – als Geist – im Element des allgemeinen Selbstbewußtseins, seine Entfremdung aufhebend, in sich zurückzunehmen (540,29–39). Gott hat das, was er an sich ist, nämlich Geist, nunmehr für sich verwirklicht, er weiß nunmehr auf Grund dieser Erfahrung sich selbst als Geist (546,32–27).

2.5.2. *Der absolute Geist in der Form des Vorstellens*

Was von der Seite Gottes aus Vollendung ist, bleibt von der Seite der Gemeinde aus noch unvollkommen. Das religiöse Bewußtsein schaut zwar dieses Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes an und es tut noch mehr: es hebt die Unterscheidung zwischen diesem Geist und sich selbst auf und identifiziert sich mit ihm (547,10–15). Dennoch, so schreibt Hegel ein paar Zeilen später, bleibt das alles für die Gemeinde in der Form des Vorstellens (547,17 f.). Wie lassen sich diese beiden anscheinend gegensätzlichen Aussagen vereinbaren? Hegel möchte klarlegen, worin die Eigentümlichkeit des allgemeinen Selbstbewußtseins besteht, das zwar über das Element der Vorstellung als solcher (d. h. Vorstellung im engeren Sinne, Wirklichkeit) hinaus, aber noch nicht zum absoluten Wissen geworden ist, sondern immer noch religiöses und damit vorstellungsmäßiges Bewußtsein bleibt.

Die Vorstellung im engeren Sinn, das Auftreten von selbständigem Dasein in Raum und Zeit, in Geschichte und konkreter Antreffbarkeit, ist überwunden. Denn Jesus ist gestorben, und zwar nicht nur in eine natürliche Allgemeinheit, in eine reine Negation seiner Besonderheit hinein. Er ist vielmehr auferstanden, d. h. die Gemeinde hat seinen Tod in ihre eigene Bewegung des Insichgehens aufgenommen und ihn somit zu einer positiven Allgemeinheit, zu einem Erstehen des Geistes werden lassen. Damit hat die Gemeinde die Versöhnung von Substanz und Subjekt, die an sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi geschehen ist, sich zu eigen gemacht: sie ist selbst der Geist (547,10–15). Aber sie weiß sich nicht als Geist (547,21–25). Sie weiß zwar, daß sie in das Resultat der Bewegung hineingenommen ist, daß sie mit Gott eins ist: So gesehen, weiß sie darum, daß sie Geist ist. Was sie jedoch nicht weiß, ist, daß sie selbst es ist, die parallel zum ewigen Wesen dieselbe Bewegung vollzieht. Für das Bewußtsein der Gemeinde bleibt die Einigung ihrer selbst mit Gott das im Nachvollzug erworbene Geschenk. Es bleibt für sie die Differenz zwischen der von Christus vollzogenen Versöhnung zwischen Gott und den Menschen und ihrem eigenen Wissensvollzug. Sie sieht sich selbst entzweit, insofern sie sich als Objekt ihres Wissens eins mit Gott weiß, diese Einheit aber nicht durch ihr Wissen selbst hervorgebracht wird. Indem sie selbst zum Objekt ihres Wissens wird, hat sie die Vorstellung im engeren Sinn zwar überwunden; indem sie dies aber nicht als notwendige Konsequenz ihres Insichgehens, des Tuns ih-

res Wissens erfaßt, bleibt sie auf der Ebene der Juxtaposition, der Vorstellung. Was auf ihr eigenes Konto geht, ist lediglich die negative Seite des Prozesses: die Entäußerung des natürlichen Daseins, das geistige Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus (547,26–30). Was die Gemeinde jedoch nicht begreift, ist, daß sie damit zugleich selbst ihre Identität mit Gott vollzieht, daß, mit Hegels Worten, die „reine Innerlichkeit des Wissens ebensowohl das sichselbstgleiche Wesen (= Gott) ist“ (547,31–33). Diese Seite bleibt für die Gemeinde etwas Äußeres, Fremdes, Anderes, das sie einfach zu ihrem eigenen Tun hinzuaddiert, dessen Grund sie aber in einer „fremden Genugtuung“ (547,39) sieht, anstatt zu erkennen, daß auf Grund ihres eigenen Wissensvollzugs und nicht nur auf Grund des Versöhnungstodes Jesu die Einheit von Substanz und Selbst notwendigerweise zustande kommt (547,39–548,3).

Diese Unvollkommenheit des Selbstbewußtseins der Gemeinde muß zur Folge haben, daß auch die Bewegung der Versöhnung noch nicht ganz vollendet ist. An sich, auf der Ebene der Vorstellung, im Gefühl, im Herzen, in der Liebe, ist die Versöhnung der Gemeinde mit Gott vollkommen und vollendet (548,22.25.31.34.38). Auf der Ebene des Wissens jedoch ist diese Versöhnung noch gebrochen (548,24–26). Es bleibt ein Gegensatz bestehen; in der daseienden Wirklichkeit verbleibt der Versöhnung ein jenseitiger Charakter. Das Neben- und Auseinander, das Auch der Vorstellung, das für die Gemeinde verblieben ist, bringt es mit sich, daß eben in dieser Ebene der Vorstellung im engeren Sinn, in der Raumzeitlichkeit, die Versöhnung noch nicht erreicht ist. Das Jenseits (548,14) ist wohl auch ganz allgemein als ein Jenseits im Gegensatz zur Welt zu interpretieren; zunächst und vor allem aber handelt es sich bei ihm um das Jenseits der noch ausstehenden eschatologischen Vollendung. Die Erfüllung der Versöhnung wird in die Ferne der Zukunft verlegt, die an sich von dem Einen ein für allemal erwirkte Versöhnung bleibt in der Vergangenheit (548,14–18). Die gegenwärtige Gemeinde steht also in der noch unversöhnten Mitte zwischen den beiden Extremen einer noch nicht aufgehobenen Zeitlinie. Die Versöhnung Christi und die Versöhnung alles Geschaffenen werden noch durch die Distanz der Zeit auseinandergehalten. Damit steht auch noch die Versöhnung derjenigen Figur aus, die als erste Form des Anderswerdens Gottes im Element der Vorstellung erschien: die Welt (548,30). Die Distanz zwischen dieser ersten Form des Anderswerdens Gottes und der letzten Form, nämlich des menschengewordenen Gottessohns, ist noch nicht aufgehoben. Das Selbstbewußtsein der Gemeinde bleibt noch ständig auf die Vermittlung auf der Ebene der Vorstellung rückverwiesen; es hat noch nicht den entscheidenden dialektischen Überstieg zu einer neuen Unmittelbarkeit vollzogen. Es steht noch ein Schritt aus: das Überwinden des religiösen Bewußtseins überhaupt, das Werden des absoluten Ansich zum absoluten Fürsich (548,36–40). Zwar sind bereits alle Linien der früheren Gestalten der Phänomenologie vereint, aber noch muß das Auseinanderklaffen von Vergangenheit und Zukunft überwunden werden: erst im absoluten Wissen wird die ganze Weltwirklichkeit mit dem absoluten Geist versöhnt, gelangt die Geschichte an ihr Ziel, den absoluten Begriff.

3. Zur Theologie und Christologie Hegels

Wie wir bereits zu Beginn unseres Artikels erläuterten, sollen hier nur einige wenige positive und kritische Anmerkungen zu Hegels theologisch-christologischem Entwurf vorgelegt werden. Die große Leistung Hegels besteht ohne Zweifel darin, daß er die christliche Botschaft in ihrer Gesamtheit aus *einem* inneren Prinzip heraus verstehbar machen will. Dies ist ja die Aufgabe jeder Theologie: die Einheit und innere Zusammengehörigkeit der verschiedenen Elemente der christlichen Lehre aufzuzeigen, damit der Glaube nicht zu einer Zustimmung zu einer mehr oder weniger beliebigen Vielzahl von Lehrsätzen wird. Hegel zeigt, daß sich von der „immanenten“ Trinität über die Menschwerdung Christi, seinen Tod und seine Auferstehung bis zur Gegenwart ein einziger großer Bogen spannt. Er konzipiert die Lehre von Gott und die Christologie

so, daß sowohl die Einheit von „immanenter“ und „ökonomischer“ Trinität als auch der Zusammenhang von Inkarnation und Pascha-Mysterium deutlich werden. Zentralfigur des von Hegel geschilderten Prozesses ist Christus, der sich entäußert, um als Gottessohn Mensch zu werden und dadurch die Gegengestalt zu dem in Adam und in jedem anderen Menschen verkörperten Bösen darzustellen. Er entstammt einem göttlichen (= an sich seienden) Vater und einer menschlichen (= wirklichen) Mutter (548,19). Aus der Person Jesu, des „GOTT + MENSCHEN“, wie wir ihn nannten, folgt sein Werk: Weil der Gute das Ansichsein gegenüber dem Fürsich zu seinem Wesen hat, muß er sein Leben dahingeben. Somit wird der Tod Jesu zu seiner eigenen Tat, die keinerlei andere Ursache hat. Die Lebenshingabe Jesu wird von ihm selbst ausgelöst und geht nicht aus einem Kampf zwischen Böse und Gut hervor (540,9–14).

Im Tod Jesu wird die Inkarnation erst vollendet. Der Tod ist allerdings nochmals eine Negation gegenüber der Menschwerdung, aber erst im Tod wird die Einheit des „GOTT = MENSCHEN“ völlig erreicht. Damit bringt Hegel Inkarnation und Tod/Auferstehung in ein Verhältnis zueinander, das den Tod zum Zentralereignis macht, ohne deshalb die Menschwerdung als ontologische Voraussetzung zu leugnen. Wenn auch Menschwerdung und Tod nebeneinander genannt werden können (545,7–10), so ergibt sich doch aus dem Gesamtaufbau, daß der Tod den Kernpunkt des Ganzen darstellt.

Das Hegelsche Verständnis der Auferstehung als Aufhebung in die Gemeinde hinein, wobei es zu einer Identität von Gott und Mensch kommt, zeigt die Fragwürdigkeit, die in dieser Konzeption auch enthalten ist. Von einem Weiterleben des erhöhten Christus kann allem Anschein nach im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein. Von daher scheint es dann auch, als ob die historisch-kontingente Individualität dieses Jesus letzten Endes doch belanglos wird; es scheint, als ob es nur darauf ankomme, daß durch irgendeine Gestalt der dialektische Prozeß bis dahin gelangt, wo die Versöhnung und Identifizierung von allem im Geist geschieht. Damit stoßen wir auf das wohl grundlegende Problem der Hegelschen Sicht des Christentums: die alles durchherrschende Dialektik, die mit innerer Notwendigkeit vonstatten geht. Ungeschuldete Tat der Freiheit, unableitbare kontingente Individualität scheint hier ebensowenig noch möglich wie eine Versöhnung und Vereinigung, die bei aller Einheit die bleibende Differenz auch rangmäßiger Art zwischen Gott und Mensch zu wahren vermag. Wir wollen diese kritischen Überlegungen nicht weiter ausführen. Bemerkenswert scheint uns nur noch, daß Hegel den Tod Christi als Tod Gottes versteht, und zwar so, daß man den Eindruck gewinnt, im Tod Jesu sterbe auch der Vater. Hegel hat wohl nicht damit gerechnet, daß die weitere Geschichte des Gedankens des „Todes Gottes“ eher in die Richtung eines unglücklichen Bewußtseins als notwendigerweise zu Auferstehung und Versöhnung führen sollte, da uns Heutigen die Nacht des Ich = Ich abgründiger scheint, als uns manchmal lieb wäre. Aber vielleicht ist dies nur eine Bestätigung dafür, daß Erlösung nicht Resultat eines notwendigen Prozesses ist, sondern nur die freie Tat eines über der Welt stehenden Gottes sein kann.