

# Trinitarische Ontologie und Passiologie der Liebe – Hegels Überwindung der ‚unbefriedigten‘ Aufklärung

VON EDITH DÜSING

Den aller Himmel Himmel nicht umschloß  
Der liegt nun in Mariä Schoß  
(G. W. F. Hegel)<sup>1</sup>

Mit starkem Bedauern fragt Karl Barth, warum Hegel nicht für die evangelische Kirche „etwas Ähnliches“ geworden sei wie Thomas von Aquin für die katholische. Barth erörtert des Näheren, welche „Erschütterung“ des Geistes um die Mitte des 19. Jahrhunderts stattgefunden hat, so dass nach Hegel, sein Werk vergessend, Materialismus, Positivismus und Pessimismus bahnbrechende Geltung gewinnen konnten – lauter „Rückfälle“, so beklagt Barth, und resignative „Rückzüge“ in von Hegel argumentativ überwundene Einseitigkeiten.<sup>2</sup> Hegels oft als zweideutig empfundene, wiewohl ernst gemeinte Rettungsaktion für die altkirchliche Christologie richtet sich zuerst an die Theologen, deren ureigenes Thema, die Trinitätslehre, der Verseichigung anheimzufallen drohte.

Der Bruch von Glauben und Denken hatte sich bis tief in die theologische Zunft hinein entwickelt. Hegels Apotheose des Denkens ist unlösbar verbunden mit dem hohen Anspruch auf Wahrheit. In Hegels paradigmatischer Ontologie, in welcher das höchste Sein als Archetypus alles Seienden begriffen wird, gilt der dreifaltige Gott als die absolute Wahrheit. In solchem christlich kühnen Selbstbewusstsein bekundet sich eine Identität von Gott- und Selbstvertrauen.

## 1. Die unbefriedigte Aufklärung oder: Ein Volk ohne Metaphysik ist verloren

Gegenwärtig hat die klassische Philosophie unter dem Ansturm der analytischen Philosophie und der Postmoderne begonnen, sich unter die Obhut christlicher Theologie zu flüchten, da der rote Faden der *Philosophia perennis* zerrissen ist, die metaphysisch ist und idealistisch.<sup>3</sup> Zu Hegels Zeit, ebendies war Hegels Anerbieten an die Theologen, durfte sich die Theologie

<sup>1</sup> Systemfragment von 1800, in: Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von H. Nohl, Tübingen 1907, 349. – Der von Hegel zitierte Vers stammt aus einem Weihnachtslied von M. Luther: „Gelobet seist du, Jesu Christ, daß du Mensch geboren bist“, 3. Strophe, die beginnt: „Den aller Welt Kreis nie beschloß, der liegt in Marien Schoß“.

<sup>2</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Auflage, Zürich 1960; Band 1, 320, 324, 338 f. – Vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel, 2. Auflage, Tübingen 1961; Band 2, 259: „Was Thomas für das Mittelalter getan hat, tut Hegel für die neuere Zeit.“ Thomas bediente sich des griechischen, Hegel des kantischen Geistes.

<sup>3</sup> Seit Anaxagoras und Platon galt im Abendland durchweg ein Primat des Geistes vor der

zum Zwecke ihrer Substanzwahrung unter die Obhut der klassischen Philosophie flüchten, um unter dem Ansturm verflachender und Skeptizismus fördernder Aufklärung sie selbst bleiben zu können. Unser Gegenstand, so beginnt Hegel seine Berliner Vorlesung zur Religionsphilosophie von 1821 (mit Anklang an Anselms Definition: Gott ist das, was größer und besser nicht gedacht werden kann), ist „*der Höchste* – der Absolute“, das „was die Wahrheit selbst ist“, „die *Region*, in der alle Räthsel der Welt, alle Widersprüche des Gedankens, alle Schmerzen des Gefühls gelöst sind“ (GW 17, 5).<sup>4</sup> Welche Einladung, das vollkommenste Höchste im zuhörenden Mitdenken zu suchen!

Der neuzeitlich seiner gewiss gewordene menschliche Geist ist es, der für Hegel im Sichfinden als archimedischen Punkt *in uno actu* Gott als Seinsgrund findet. So formuliert er Augustinus nahe: „so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott“; wenn der Mensch an Gott denkt, so erhebt er sich über das Sinnliche, Äußerliche, Korrupte, rein geistig zu dem Reinen, „mit sich Einigen“ (N3, 303; 271). Hegel sieht sein Denken programmatisch als Christus-treu:

Nicht allein, aber doch vornehmlich die Philosophie ist es, die jetzt wesentlich orthodox ist; die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt. (N5, 188)

Dabei setzt sich Hegel lieber dem Vorwurf aus, „zuviel von den Kirchenlehren in sich zu haben“, vor allem mehr als die herrschende Theologie der Zeit, als dem, „die Dogmen“ herabzusetzen (N3, 69). Da für ein auch religiös gebildetes Publikum die Autorität des kirchlichen Glaubens, zum Beispiel in Fragen der Bibelauslegung, immens gesunken sei, kommt für Hegel alles auf den frei selbst erkennenden Geist an, durch den Dogmen oder Wunder zu rechtfertigen sind: „Der absolute Halt ist nur der Begriff“ (N3, 78). Hegel postuliert eine pneumatische Exegese, indem er „*bibelgläubige* Christen“ und christliche Theologen vor der Torheit warnt, den „rationalistischen Verstand“ der Aufklärer sich zu eigen zu machen, „der ihrem eigenen Inhalte tödlich ist“. Rationalisten vertreten, so Hegel, eine „abstrakt-sinnliche Verstandesweisheit“, die aber unter das Verdikt des Paulus fällt, daß „die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte“ (1Kor 1, 21; TW 11, 356 f.; 372 f.).

---

Materie, heute aber gilt das Umgekehrte: Geist und Seele gelten nur als Anhängsel oder Epiphänomene von selbstorganisierter Materie.

<sup>4</sup> Siglen: 1) GW: *G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke*, herausgegeben von der *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*; GW 17: Vorlesungsmanuskripte I (1816–1831), Herausgeber: *W. Jaeschke*, Hamburg 1987; 2) N3, N4, N5 = Nachschriften; M3, M4, M5 = Hegels Manuskripte (*G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*). Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil I: Einleitung, *Der Begriff der Religion* (Band 3); Teil II: Die bestimmte Religion (Band 4); Teil III: Die vollendete Religion (Band 5), herausgegeben von *W. Jaeschke*, Hamburg 1983–1985; 3) TW: *Theorie Werkausgabe. G. W. F. Hegel, Werke* in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1970; 4) Enz.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (3. Auflage, Heidelberg 1830).

Hegels spekulatives Begreifen stellt alles ab auf die Selbstentäußerung des natürlichen Seins, Wissens, Wollens des Menschen durch die geistige „Wiedergeburt“. Daher verstehe auch niemand die Bibel ohne den Heiligen Geist. Die Eucharistie-Vorstellung der reformierten evangelischen Kirche bietet für Hegel ein Musterbeispiel dafür, wie das Göttliche als die Wahrheit des Geistes „in die Prosa der Aufklärung und des bloßen Verstandes herunterfällt“, da es, ganz ohne Mystik, nur um ein „psychologisches Verhältniß“ bloßen Andenkens, um ein geschichtliches profanes Erinnern geht (GW 17, 295). Aufklärerische Verstandesreflexion erkennt gemäß ihren logischen Urteilsformen bloß Endliches und abstrakte Allgemeinheiten; sie ist zur Deutung von Offenbarungswahrheiten ungeeignet. Denn „Leben, Geist, Gott“, so Hegels Aufklärungsmetakritik, vermag der formell operierende Verstand nicht zu fassen, da er von ihnen „die Einzelheit, das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit, abhält und so zu nichts als leb- und geistlosen, farb- und inhaltlosen Allgemeinheiten kommt“ (GW 12, 49).

Die Aufklärung erwirkt bei allen zu rühmenden Segnungen der Toleranz und Religionsfreiheit den sich „entfremdeten Geist“, der sich in der relativen Wahrheit des bloß Endlichen herumtreibt und auf die diesseitige Welt verlegt, während das absolute Wesen abstrakt und bedeutungslos für ihn wird (GW 9, 266). Für Hegel aber kommt es auf „ein affirmatives Verhältnis des Geistes zum absoluten Geist“ an (N3, 221). Die Wahrheit, die im Christentum in Vorstellungen der Trinität, Gnade, Rechtfertigung des Sünders verkündet wird, gilt es philosophisch zu begreifen, ohne ihren Gehalt zu verändern (TW 11, 356). Solche Lehren sind selbst spekulativer Natur, und Theologen, die ihnen im Begriff nicht nachkommen können, so zürnt Hegel mit Luther-Anleihe, „die sollen sie stehen lassen“ (N3, 247). Ältere Theologen aber, so rühmt Hegel, haben „diese Tiefe auf das Innigste gefaßt“, exemplarisch Meister Eckhart, den er zitiert:

Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können. (N3, 248)<sup>5</sup>

Die besondere Sympathie Hegels für den einst der Häresie verdächtigten großen Mystiker soll hier die spekulative Dimension in Hegels Gottesgedanken nahebringen, ohne Rückgriff auf die große „Wissenschaft der Lo-

---

<sup>5</sup> Neuplatonische Hintergründe in Hegels Mystikverständnis und Trinitätslehre entfaltet J. Halfwassen, Hegel und der spätantike Neuplatonismus (Hegel-Studien; Beiheft 40), Bonn 1999, 126–159. Die Koinzidenz von Neuplatonismus und Christentum erblickt er in der Ausrichtung auf die Transzendenz des wahrhaft Seienden, Gottes, die hauptsächliche Differenz in Gottes Menschwerdung, seiner leibhaftig konkreten Selbstbesonderung, worin für Hegel die Unwirklichkeit der vormaligen platonischen Intellektualwelt überwunden ist. – Erhellend dazu auch W. Beierwaltes, Platonismus und Christentum, Frankfurt am Main 1998; ders., Der Logos der Griechen im Christentum, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge; Band 35 (2011), 103–121.

gik“. Religion ist und gibt für Hegel die Wahrheit in Form der Vorstellung, die zum Begreifen durchzuklären ist (GW 17, 79). Hier kehrt die Spannung, der alte Prioritätsstreit zwischen Pistis und Gnosis wieder, den Hegel trotz Wohlwollens gegenüber der Pistis zugunsten der Gnosis entscheidet.

Hegel hat, wie Kant, den atheistisch-naturalistischen Zweig der Aufklärung energisch widerlegt. Gegen die aufklärerische Kritik, die den dreifaltigen Gott als logische Absurdität verabschiedet, richtet sich Hegels spekulative Deutung der Trinität. Ein Volk ohne Metaphysik gibt er verloren; es hat keinen Bestand, mahnt er (GW 11, 5). Hegel hält die allgemeine religiöse Gleichgültigkeit für gefährlich. Denn die „Verehrung Gottes“ festigt Individuen, Familien, Staaten; „Verachtung Gottes“ aber „führt sie zum Verderben“ im Auflösen der Rechte, Pflichten, Bande (GW 17, 43).

In Nietzsches Sicht ist Hegel nachzurühmen, er sei der maßgebliche Verzögerer des neuzeitlichen europäischen Atheismus gewesen,<sup>6</sup> da er im enzyklopädischen Durchblick ein unendliches Vertrauen in die göttliche Vernunft verteidigt hat. Hegels Kritik an seiner Zeit verdichtet sich im Vorwurf, dass sie metaphysische Wahrheit preisgibt, was er assoziiert mit der skeptischen Frage des Pilatus: „Was ist Wahrheit“? Folge des Wahrheitsverlusts sei: „jetzt ist Sucht des Privatwohls und Genusses an der Tagesordnung“. Wo die Lehre von der „Liebe in *unendlichem* Schmerz“, also von Christus am Kreuz, abgelöst wird von der Suche nach Genuss und „Liebe ohne Schmerz“ – eine Prophetie auf die Emanzipation des Fleisches im Postulat ‚freier Liebe‘, auf Eros ohne Agape –, wo nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, sondern der Mensch glaubt, das Endliche könne ihn befriedigen, da ist aller Grund, ja das „substantielle Band der Welt stillschweigend hinweggenommen – leer – innen – von objektiver Wahrheit, [...] Spitze der Ausklärung“ (sic! GW 17, 298–300).<sup>7</sup> Das Volk sieht sich, so bedauert Hegel hellsichtig, verlassen von seinen Lehrern und erleidet daher grundstürzende Orientierungsverluste. Der christliche Glaube ist für ihn Bürge wahrer Geistesfreiheit; sein Verlust jedoch macht unfrei.

Die von Hegel immer wieder angeprangerte Anbetung des endlichen Verstandes, für den das prädikatlose, unerkennbare Absolute als „leeres Jenseits“ Adressat bloßen Sehnsens wird, bringt die „*unbefriedigte* Aufklärung“ hervor. Ihre von Hegel entdeckte Melancholie und Sinnverarmung weist voraus auf Nietzsches Diagnose des Nihilismus als Folgelast des Gottestodes, den die aufklärerische Freigeisterei heraufbeschwört. Hegel erklärt dazu: „Jenes Seh-

<sup>6</sup> Den „Sieg des wissenschaftlichen Atheismus“ als ein gesamteuropäisches Ereignis bringt Nietzsche in direkte Korrelation zum „Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott“ (in: *F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Ders.*, Kritische Studienausgabe; Band 3, München [u. a.] 21988, 599 [Aphor. 357]).

<sup>7</sup> Viel Licht darauf wirft *G. Rohrmoser*, *Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne. Hegel und die Philosophie des Christentums*, herausgegeben von *H. Seubert*, St. Ottilien 2009; vgl. *W. Oelmüller*, *Die unbefriedigte Aufklärung – Beitrag zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt am Main 1969.

nen des trüben Geistes, der über den Verlust seiner geistigen Welt trauert, steht im Hinterhalte.“ (GW 9, 310) Das augustinische Sehnen nach dem überweltlichen Gott, vormals als Telos des endlichen Geistes angenommen, verfällt zur innerweltlichen Nutzensuche. Hier hat der Positivismus der sinnlichen Welt, die seit Comte als die einzig wahre gefeiert wird, leichten Sieg. Auf Helvétius als Beispiel für den „Geist der Entfremdung“ anspielend, beklagt Hegel die drohende Geistverlassenheit des Endlichen, deren Pendant die Anpreisung des Nützlichen ist. Das höchste Wesen für „leer“ erklärend, haust der menschliche Verstandesgeist sich ganz in das Endliche ein. Die Bestimmung des Menschen ist dann, so Hegel ironisch, „sich zum gemeinnützlichen Mitglied des Trupps zu machen“; ich nütze anderen und werde genützt; das unter so vielem Nützlichen Allernützlichste sei die Beziehung zum höchsten Wesen.<sup>8</sup> Dieses positive Resultat der Aufklärung ist für den Glauben allerdings „ein Greuel“. Gegen die Innerlichkeit des christlichen Glaubens in seiner Andacht, so kontrastiert Hegel mit Augustins Innerlichkeitsethos, wonach Gott der Seele innerlicher ist als sie sich selbst, hält die Aufklärung empiristisch an der Äußerlichkeit der Dingheit fest (GW 9: 305, 309).

Geschichtsphilosophisch umreißt Hegel Stadien der Aufklärung. Je stärker die Vernunft sich in sich fixiert hat, umso weiter ist sie „von Gott abgekommen“, der, so Hegel nachdrücklich und mit Rückblick auf den Augustin nahen Descartes (TW 20, 144 f.), „früher und im Anfang dieser Periode als das allein Wahre anerkannt wurde“. Der Mensch verschaffte sich ein Reich endlicher Wahrheit, „außer welchem Gott gesetzt ist“. Damit wird zur zentralen Frage, zu deren Klärung Hegel auch auf Kants, Fichtes und Schellings argumentativ starke Widerlegungen des Atheismus, Naturalismus, Materialismus, hinweist, „wie das Denken wieder zu Gott komme“ (TW 20, 312 f.) – so großartig einfach drückt Hegel sich aus, wo es um den Wiedergewinn des Entscheidenden geht.

Mit Blick auf Frankreich entdeckt Hegel eine paradoxe Dialektik der Aufklärung: „Wir sehen hier frei den sogenannten Materialismus und Atheismus auftreten“ (TW 20, 288), d. i. ein antichristliches Resultat dank christlicher Freiheit. Die „deutsche Gewissensfreiheit“ sieht er nach der Maxime: „Prüfet alles und das Gute behaltet!“ (1Thess 5, 21) Forschung treiben. Anders als deutsche bilden französische Denker durch konsequente Leugnung des Zweckbegriffs „das physiokratische System“ aus, das die Allherrschaft der Natur propagiert (TW 20, 291 f.). Hegels gesamte Philosophie des Geistes ist eine Widerlegung der Annahme von Naturdetermination oder Physiokratie; sie ist alles in allem die Überwindung vorherrschender Gottesvergessenheit.

---

<sup>8</sup> Voltaire z. B. führte einen Nützlichkeitsbeweis für Gottes Existenz mit Blick auf den Bestand der Gesellschaft: die Ehrbarkeit des Weibes, die Redlichkeit des Pächters und die Treue des Dieners gründen in ihrer Gottesfurcht. Die sarkastische Pointe: „Si Dieu n'existait pas, il faudroit l'inventer“ (*ders.*, *Œuvres*, Paris 1829–1834; Band XIII, 265). Der Gedanke der Nützlichkeit einer Religion für ein Gemeinwesen konvergiert mit dem Atheismus, wenn sie – vom antiken athenischen Politiker Kritias bis zu Luhmann – reduziert wird auf ihre Eigenart, nützlich zu sein.

## 2. Vernunft und Glaube oder: Über die absolute Wahrheit des Christentums in der Religionstypik

In der Streitfrage des Verhältnisses von Vernunft und Glaube sucht Hegel in seiner Religionsphilosophie energisch deren Konvergenz. So kulminiert seine Darlegung der Weltreligionen im Versuch der Versöhnung von christlicher Offenbarung und neuzeitlichem Wissen. Weshalb ist die Einheit von Vernunft und Glaube so wichtig und darf ihre „Aussöhnung“ kein fauler „Friede des Leichtsinns“ sein? Der Glaube ebenso wie die Vernunft wurzelt im innersten Selbstbewusstsein, so dass ihr Widerstreit den „Halt des Geistes“ erschüttert und ihn in die „unseligste Entzweiung“ stürzt. Den Glauben bestimmt Hegel als Einheit von subjektivem Überzeugtsein, ja Gewissheit, und objektivem Credo als „Glaubensbekenntnis der Kirche“. Das Selbstbewusstsein, so erklärt er, habe seinen wesentlichen Bestand im Durchdrungensein des Gemüts von Glaubenswahrheit (TW 11, 42–67). In der Rezension zu Göschels „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis“ heißt es mit Pathos: „Eine Philosophie ohne Herz und ein Glaube ohne Verstand“ sind Abstraktionen von dem wahren Leben und Sein des Wissens und Glaubens. „Wen die Philosophie kalt läßt oder wen der wirkliche Glaube nicht erleuchtet“, sehe zu, wo die Schuld liege (TW 11, 385). Zumindest eines von den beiden gelte es zu erringen. In der reifen „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ definiert er feierlich: Der Glaube gründet und besteht „in dem Zeugnis des Geistes als die *Gewißheit* von der objektiven Wahrheit“ (§ 555).

Im Entwurf seiner weitgespannten Systematik (vor dem Hintergrund der Wissenschaft der Logik) münden für Hegel die wesentlichen begrifflichen Momente aller Religionen als unvollkommene und vorläufige Bestimmungen in das Christentum ein, das allein für ihn die absolute Religion ist.<sup>9</sup> Die Gottesvorstellung bewegt sich teleologisch auf den wahren Gott hin, der sich selbst offenbart. So werden anfänglich in Naturreligionen der Gott beziehungsweise die Götter in unmittelbarer und sinnlicher Erscheinung vorgestellt. Eine Menschwerdung des Göttlichen kennen auch schon orientalische Religionen; aber sie kennen noch keine geistige Persönlichkeit, und ihr Geist ist ohne die wahre Versöhnung. Im Gegensatz zu den nichtchristlichen Religionen hat der neutestamentliche Gott sich nach Hegel nur einmal inkarniert: der Mensch gewordene Gott *ist* Christus – ist also ein für allemal Christus allein –, so dass Christus nicht nur vage allgemein ‚göttlich‘, son-

---

<sup>9</sup> Vgl. R. Heede, Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel, Diss. Münster 1972, 130–169; E. Düsing, Hegels Geistbegriff und Wahrheitsbeweis für das Christentum. Der Tod Gottes oder Christi als die „höchste Anschauung der Liebe“, in: Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar, herausgegeben von E. Düsing / H. -D. Klein / W. Neuer, Würzburg 2009, 233–276.

dern Gott ist – ganz im Sinne des chalcedonensischen *vere homo et vere Deus* und des Johannesprologs: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott“; in ihm war Leben (Joh 1, 1–4). „Diß Individuum ist *diß* einzige – ... In ewiger *Idee*, nur Ein Sohn.“ Selbst „göttliche Idee zu seyn“, das ist *Christus*, wird beglaubigt im Geist, der in alle Wahrheit leitet (GW 17, 255 f.). Im Begriff wahrer Subjektivität begründet Hegel: Gottes Erscheinen ist „*einzig*“ und *einmalig* (TW 12, 393). In Anknüpfung an das Neue Testament denkt Hegel, seit seiner frühen Frankfurter bis in die späte Berliner Zeit, Gott als Geist. Diesen göttlichen oder absoluten Geist versteht er als einen solchen, der sich auf den endlichen menschlichen Geist bezieht,<sup>10</sup> den Hegel in der „Enzyklopädie“ als subjektiven Geist entwickelt, der von der träumenden Seele zum sich erkennenden Ich wird.

Die Substanz des Geistes ist für Hegel die Vernunft oder der griechische *Nous* (TW 12, 400). In jenem Wort verbirgt sich die These<sup>11</sup> einer sinnreichen, ja providentiellen Kernschmelze des biblischen und des griechischen, in Sonderheit platonischen Gottesbegriffs. Hegel mobilisiert die *Philosophia perennis* zum Schutzwall für die christliche *Theologia perennis* wider die Aufklärung.

Wahre Philosophie wirkt auf den Inhalt der Religion nicht verderbend, zerstörend, theilnehmend. Solche Verknüpfung sieht Hegel altbewährt bei den Kirchenvätern, die mit „neupythagoreischer, neuplatonischer und nearistotelischer Philosophie“ vertraut waren und die kraft ihrer „Tiefe des Geistes“ der Kirche erste Anfänge „christlicher Lehre“ gaben, ja Philosophie, vor allem neuplatonische, in die Kirche einführten (TW 19, 501). Begreifendes Erkennen kann für Hegel keiner Theologie nachteilig sein. Er beruft sich insonderheit auf die „scholastische Philosophie“ des Mittelalters, die eine allseitig durchdringende Vereinigung von Philosophie und Theologie darstellt (N3, 64 f.), wie sie exemplarisch und wirkungsmächtig in Anselms *Fides quaerens intellectum* formuliert ist.

In seinen Begriff des absoluten Geistes (der absoluten Subjektivität) nimmt Hegel konstruktiv Aristoteles' Lehre von der *Noesis Noeseos*, dem sich selbst denkenden Gott, auf und formt sie um.<sup>12</sup> In der Idee des philoso-

<sup>10</sup> Exemplarisch im Neuen Testament ist das Wort: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ (Joh 4, 24) – Zu Hegels Geistbegriff vgl. K. Düsing, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, 3. Auflage, Bonn 1995, 71–73, 158, 192–197, 205 f., 292.

<sup>11</sup> Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.> / J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, 8. Auflage, München 1968: Die Vernunft des Glaubens (48–52); Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen (103–108); Der Primat des Logos (115–117).

<sup>12</sup> Vgl. K. Düsing, Der Gott der Philosophen. Studien zu Aristoteles und Hegel, in: *Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien*, herausgegeben von H. Nagl-Docekal / F. Wolfram, Berlin 2008, 325–350. W. Kern sieht bei Hegel eine Verwandlung des aristotelischen *Nous* und hält dessen Vereinigung mit dem Logos des Johannes, die Hegel gesucht hat, für schwierig; *Ders.*, Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen ‚Nous‘ in

phischen Gottes als *Noesis Noeseos* liegt, wie Hegel in der *Wissenschaft der Logik* ausführt, „der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat“ (GW 12, 246). Hegel beansprucht, dass seine Umdeutung des Aristoteles dem christlichen Verständnis von Gott und der Trinität gerecht wird.

Wenn der christliche Gott als Geist spekulativ begriffen wird – das ist Hegels Schlüsselthese –, so ergibt sich eine Kongruenz mit dem Gott der philosophischen Theologie. „Gott ist Geist – Einer – als *unendliche Subjektivität*“ (GW 17, 222). Der christliche Monotheismus verkündet Gottes unendliche Subjektivität. Er führt so über alle Religionen der Substantialität und der absoluten Macht hinaus. Erst recht führt er über den griechischen und jeden anderen Polytheismus hinaus, der Göttern nur endliches Selbstbewusstsein und endliche Einflussphären zuschreibt, so dass sie einander *relativieren* und befehlen. Durch Auftreten des Christentums „sind alle Götter entthront, die Flamme der Subjektivität hat sie zerstört“ (TW 14, 130), erklärt Hegel feierlich in der *Ästhetik*.

Über das aristotelische Sichdenken hinaus gehören zu Hegels Geistbegriff spezifisch christliche Momente: Geist ist gezeichnet von Negativität, Entfremdung, Entzweiung, ja von Entäußerung. Hier greift er konstruktiv den paulinischen Gedanken der Kenosis Christi auf (Phil 2, 5–7). Die spinozistische Substanz ist nach Hegels Programm in der „Phänomenologie des Geistes“ zur absoluten Subjektivität zu erheben, die als aktiver *Nous* die Idealität alles Besonderen ist (N3, 269). Die Substanz ist für Hegel wesentlich Subjektivität, das Absolute wesentlich Geist, also – anstelle starren unbeweglichen Seins – als ewig lebendige Person die unendliche Persönlichkeit.

Die christliche Religion ist für Hegel die Religion des Geistes. Er wird nie müde zu betonen, dass sie für ihn die Religion der Wahrheit und der Freiheit ist. Dass die christliche Religion die der Freiheit ist, macht für Hegel einen der Beweise ihrer Wahrheit aus. Religion der Wahrheit ist sie als geöffnete. Das denkende Begreifen der christlich religiösen Vorstellungswelt ist Apologie des Glaubens als Innesein der Wahrheit und Religionskritik zugleich, insofern nicht das religiöse, sondern das *philosophische* Selbstbewusstsein die höchste Gestalt des endlichen Geistes ausmacht.

Die christliche Religion begreift Hegel seit der Jenaer Geistesphilosophie von 1805/06 als „*die absolute Religion*“ oder als Religion des freien Selbst. Denn in ihr ist „diß *Tiefe*“ des sonst anonymen Absoluten als *Tiefe* eines ewigen „Ich“ „*zu Tage herausgetreten*“, wie es, deutlich anspielend auf die Theophanieformel *Ego eimi*, heißt.<sup>13</sup> Der *Deus absconditus* entbirgt sich als personaler *Deus revelatus*. Ohne diese klare Selbstbekundung wäre Gott

---

Hegels ‚Geist‘, in: PhJ 78 (1971), 237–259; ders., Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als Grundproblem der Philosophie bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Schol. 34 (1959), 394–427.

<sup>13</sup> Zum faszinierenden Verhältnis von Jesu Selbstbekundungen im *Ego eimi* zu alttestamentli-



entweder Wesen, „das Furchtbare der Naturmacht, worin das Selbst [des Menschen; E. D.] nur nichtig“ ist, oder die schöne Religion,<sup>14</sup> „die mythische – ein Spiel“ ohne Grund, das des Wesens nicht würdig ist, „wo das Tiefe das unbekanntes Schicksal ist“ (GW 8, 280 f.), wie zum Beispiel in der antiken Tragödie. Hegels Begründung für die Wahrheit des Christentums lautet seit 1805/06: Im Christentum wird die „Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes“ verkündet (M5, 23), das betrifft den Begriff Gottes; und in der christlichen Religion ist der Mensch zur Freiheit berufen, und jeder einzelnen Person wird unendlicher Wert beigemessen, das ist die „Vorstellung der Ewigkeit des subjectiven individuellen Geistes“ (GW 17, 142). Der vernünftige Wahrheitserweis für die christliche Religion liegt für Hegel also in adäquaten Begriffen für das Absolute, für das endliche Ich und für die Beziehung von Ich und Absolutem. Inadäquat für den Gottesgedanken und die menschliche Seele ist daher beispielsweise ein anonymes Verhängnis als dunkler Untergrund, wie es in antik-griechischer Religiosität angenommen wurde.

Hegel zeigt eine überraschende Korrelation von Gottes- und Ichbegriff: Gott als ewige Person, als Geist,<sup>15</sup> hat den geistbegabten, freien Menschen zum Gegenüber, der sein Wissen von Gott mit seiner Selbstgewissheit vereinigen kann. Dem substantiellen, unpersönlichen Gott entspricht der unfreie Mensch, der, von Natur-, Schicksals- oder Dämonenangst gezeichnet, sich unterwirft. Der fernöstliche Pantheismus wird von Hegel eingeordnet als die Religion, in der „die Substanz ohne Subjektivität“ angebetet wird. Das Nichtssein alles Endlichen macht für Hegel das Erhabene der indischen Religion aus. Die Höhe ihrer Abstraktion von allem Wünschen und Denken führe Menschen dahin, ihre Seligkeit als „Vernichtung der Persönlichkeit“ zu genießen (TW 11, 183 f.).

Eine knechtische Unterwerfung unter Gott als Herrn, also das Grundgefühl der Abhängigkeit und Knechtschaft im Verhältnis des Menschen zu seinem Gott, mit der Folgelast des geknechteten Bewusstseins und daher des Fanatismus im Dienst dieses Einen erblickt Hegel in der Religion des Mahomed. Fanatismus entspringt für Hegel aus der abstrakten Entgegensetzung von göttlicher Allmacht und menschlicher Unterwerfung,<sup>16</sup> von übermächtiger Unendlichkeit und Endlichkeit. Im Vergleich zum Christentum, in dem die reine Geistigkeit konkret zur Dreieinigkeit entwickelt ist,

---

chen Jahre-Selbstoffenbarungen im Ani Huah siehe E. Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957, 59, 73, 113–146.

<sup>14</sup> Schöne Religion meint anzubetende Götterskulpturen und Aufführung von Tragödien als heidnische Passionskultspiele.

<sup>15</sup> Vgl. dazu F. Wagner, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh 1971.

<sup>16</sup> Für P. W. Hildmann, Glaube und Vernunft. Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs zwischen Christen und Muslimen, in: *Communio* 40 (2011), 436 f., folgt aus dem monokratisch gefassten Monotheismus des Koran, dass es Menschen „als autonome Wesen“ (oder Glaubens- und Gewissensfreiheit) nicht geben kann.

verbannt die mohammedanische Religion das Konkrete: „Gott ist der absolut Eine“, wogegen der Mensch keinen Zweck, keine Individualität für sich behält, mit der Konsequenz, dass praktisch „absoluter Fatalismus“ herrscht, in Gleichgültigkeit gegen alles persönliche Leben; kein Zweck gilt als wesentlich, außer dem einzigen, die Verehrung Allahs überall hervorzubringen (N5, 172 f.). Das Gottesbild, das Hegel dem islamischen,<sup>17</sup> teils aber auch dem jüdischen Glauben zuschreibt, das unter anderem ethisch problematisch ist, entspricht historisch und systematisch der spätmittelalterlichen Vorstellung, Gott sei *summa potestas*, grenzenlose Macht, welche blinde Erwählung oder „*Gnadenwahl* ohne Freyheit“ erwirke (GW 17, 136). In der Religion, die Hegel die vollendete, wahre nennt, ist Gott der Dreifaltige, also keine anonyme Schicksalsmacht; vielmehr ist er als der Dreieine in sich selbst Liebesbeziehung, Agape.

Im christlich-religiösen Verhältnis zu Gott wird der Mensch nicht substanzenmetaphysisch zum Akzidens des Absoluten herabgesetzt; er bewahrt sich höchste Intensität freien Fürsichseins. So wird Maria feierlichst um ihr Jawort gefragt, den *hágios Hyiòs Theou* auszutragen (Luk 1, 35). Im Christentum soll, so Hegel, Gott als Geist im Herzen jedes Menschen geboren werden. Jeder ist dazu bestimmt, „individueller Geist“ und geistbeseelte Individualität zu sein. Daher ist hier „das Individuum als solches frei“; „jeder Einzelne“ ist Zweck der Gnade Gottes, das bedeutet, „Ich als solcher bin von unendlichem Wert“, während im Orient nur *einer*, bei den Griechen und Römern nur *einige* frei waren (TW 19, 507; vgl. Enz § 482). Gott, der konkret Allgemeine, wird leibhaftes personales Ich, heißt: „Das Absolute als konkret gefaßt ... ist der wahrhafte Gott“ (TW 19, 508). Gottes Menschwerdung macht für Hegel das eine Spezifikum des christlichen Gottesbegriffs aus.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott, so das andere nach Hegel die „absolute“ Religion auszeichnende Moment, wird christlich gedacht als beginnend mit einer „absoluten Entzweyung“. Das *peccatum* treibt den Geist intensiv in sich zurück, da mir „meine *Freyheit* in der Sündhaftigkeit“ vor Augen geführt wird; Sünde heißt, von Gott „*entfernt*“, „*entfremdet*“ sein dem Leben aus Gott (s. Eph 4, 18). Heidnische Religion feiert naiv ein „heiteres Versöhntseyn“. Entfremdung von Gott heißt für den subjektiven Geist zugleich ein wahrer Liebe, die sich selbst zu verschenken vermag, Entfrem-

<sup>17</sup> Das Buch Hiob mit seinen leidenschaftlich freimütigen Gottesanklagen fand Eingang in das Alte Testament. Dagegen lässt die Tradition des Islam die Theodizeefrage offenbar nicht zu. Leibniz erörtert in der Theodizee zum Problem von Willensfreiheit und Prädestination drei Arten, das Schicksal zu verstehen, das *fatum Christianum*, *Stoicum et Mahometanum*; das erste ist für ihn charakterisiert durch völliges Vertrauen auf den guten Vatergott, das zweite durch Beruhigung nutzlosen Sorgen gegenüber, das dritte aber durch eine dem Wesen des Menschen zuwiderlaufende, nämlich seine freie Spontaneität niederdrückende Annahme einer „unerträglichen sklavischen Notwendigkeit“ (G. W. Leibniz, Die Theodizee, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg 1968, 7–9; 134). Zur Theodizee-Abwehr im Islam vgl. H. Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 204–215.

detsein. Die Entzündung des Selbst ist sein zur Liebe Befreitwerden. Für die christliche Religion gilt: Ich soll meine Freiheit behalten, ja soll „*in ihr frey werden*“, denn es geht um das „Heil der Seele – Rettung des Einzelnen als Einzelnen“ als wesentlichen Zweck (GW 17, 25–27). Durch den einwohnenden göttlichen Geist bildet sich eine geistige Innerlichkeit heraus, so dass der Mensch im christlichen Prinzip als „unendliche Macht des Entschließens anerkannt“ (TW 12: 398, 403 f.), also als ein freies Selbst gewürdigt ist.

Das Konvolut zum Christentum überschreibt Hegel im Manuskript seiner Vorlesung von 1821: „Dritter Teil. Die *vollendete oder offenbare Religion*“ (GW 17, 205). Die wahre Religion kann für Hegel nur diejenige sein, die von Gott geoffenbart ist, genauer: in der Gott sich selbst offenbart hat. Das ist die für Hegel entscheidende begriffliche Bestimmung dessen, was Offenbarung Gottes heißen könne: freie Selbsterschließung des verborgenen Gottes. Hegel hebt die Souveränität dieses göttlichen Akts hervor: „Gott kann nur *sich offenbaren*; es ist nur Gott der sich offenbar macht – nicht *eine Gewalt, Verstand von Aussen*, der ihn aufschliessen könnte“ (GW 17, 207). Gottes vorzügliche „*Manifestation* ist im geistigen *Selbstbewußtseyn*“ (GW 17, 206), womit Hegel zum einen die Inkarnation im „Menschensohn“ (GW 17, 221) meint, zum andern das *Testimonium internum*, dass der Heilige Geist in den Glaubenden die Wahrheit bezeugt, Christus sei Gott beziehungsweise Gott sei in Christus leibhaft gegenwärtig geworden.

### 3. „Der Eingeborene im Schoße Gottes“ (N5, 213) oder: Die Trinität als die „ewige Liebe“

Hegels Idee dialektischer Vereinigung von Gegensätzen entzündet sich am Verstehenwollen der Trinität. Schlüsselhafte Bedeutung hat schon in frühen Fragmenten zum Geist des Christentums der Prolog des Johannes, an dem Hegel zeigt, wie die Urteilsstruktur der traditionellen Logik gesprengt ist: „Diese Sätze haben nur den täuschenden Schein von Urteilen, denn die Prädikate sind nicht Begriffe, Allgemeines“, sondern „sind selbst wieder Seiendes, Lebendiges“.<sup>18</sup> Den aristotelischen Satz vom Widerspruch setzt Hegels dialektische Logik, durch die er eine „Identität der Identität und der Nichtidentität“ denken will, außer Geltung (GW 4, 64).<sup>19</sup> Die Identitätssuche ist vorgeprägt in der Idee, Leben oder Liebe, reflexiv gedacht, „sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (*Nohl*, 348). Diese Idee gilt exemplarisch für die Trinität, in der zugleich Selbigkeit der *Ousia* anzunehmen ist und Verschiedenheit göttlicher Personen, die Hegel später, um

<sup>18</sup> Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von *Nohl*, 306; zur Trinität vgl. ebd. 306–316.

<sup>19</sup> Zu Genese und Wesen von Hegels Dialektik siehe *K. Düsing*, Hegels Dialektik. Der dreifache Bruch mit dem traditionellen Denken, in: *Ders.*, Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik, München 2012, 43–54.

eine Pluralität von Personen in Gott zu vermeiden, rein als Momente des Absoluten bestimmt. Die Logik soll den inneren wahren und ewig gültigen Gehalt von Glaubensvorstellungen, zentral den der Trinität, davor bewahren, durch kulturelle und religiöse Herrschaftsansprüche des diskursiven Verstandes in einen unwiderruflichen Auflösungsprozess und Glaubwürdigkeitsverlust zu geraten. Die von Hegel in Abwehr jeder Tritheismusassoziation als Eine Person gedachte Trinität von Vater, Sohn und Geist deutet er begriffslogisch als konkretes Allgemeines, Besonderes und Einzelnes, das wieder Allgemeines wird.<sup>20</sup> – So soll die Trinitätsidee geschützt sein können vor aufklärerischer Polemik.

Im Gang philosophischen Begreifens der Trinität wirft Hegel, um Anthropomorphismen zu vermeiden, methodisch konsequent, Vorstellungen aus dem für ihn allzu familialen ‚Vater-Sohn‘-Komplex als kindliche Reminiszenzen hinaus, gesteht gleichwohl zu, dass in der Vorstellung des Verhältnisses von ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ eine optimale Annäherung an die Trinitätsidee vorliegt. Für Hegel ist der tiefste Gedanke, der gedacht werden kann (vgl. Kol 2, 3), mit der Gestalt Christi vereinigt. Er ist fassbar für jede Bildungsstufe und vermag höchste intellektuelle Ansprüche zu befriedigen. Das eben sei „das Große der christlichen Religion, daß sie bei aller dieser Tiefe“ – Hegel zitiert zur Illustrierung der ‚Tiefe‘ Joh 1, 1 feierlich im Urtext – „leicht vom Bewußtsein in äußerlicher Hinsicht“ (TW 12, 401) aufzufassen ist, womit er die mit Anschauung gesättigte Seite im göttlichen Leben, Tun und Leiden Christi meint, wie die Evangelien sie uns darbieten.

Im Blick auf Aristoteles’ *Noesis Noeseos* fasziniert Hegel das Thema „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes“, das er zur paradigmatischen Ontotheologie ausbaut, dergemäß „der absolute Geist, der sich bewußt ist“, als urbildliche Weisheit und Poiesis „das Erste und einzige Wahre“ ist (N3, 222; 225). Gott als Geist ist keine hermetisch und einsam in sich verschlossene Substanz. Er ist der im Logos freiwillig sich selbst Erschließende und Sichvernehmen-Lassende. Die absolute Idee, an sich betrachtet, ist ‚der Vater‘, der aber nicht der unbewegte Allesbeweger bleibt. Er entäußert sich seines ewigen Beisichseins. In der Religion, die Hegel die vollendete, wahre, nennt, ist Gott der Dreifaltige und daher keine für sich selbst und für Menschen blinde anonyme Schicksalsmacht, sondern in sich selbst Liebesbeziehung als der Dreieine. Gott ist in der wahrhaften Religion „sich offenbar“ und offenbart sich dem Menschen (N3, 234). Der Realität Gottes als Geist entspricht, dass er „persönlich sey“ (GW 17, 36). Von hohem Reiz ist Hegels Kombination von altkirchlich orthodoxer Frömmigkeit mit freigesinnten Vernunftideen, wodurch eine fruchtbare Spannung entsteht.

<sup>20</sup> Vgl. J. Splett, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg i. Br. / München 1965; L. Oeing-Hanboff, Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption, in: ThPh 52 (1977), 378–407.

Eine spekulative Deduktion der Trinität, das ist in eins für Hegel der Wahrheitserweis der christlichen Religion durch Aufweis der stimmigen inneren Notwendigkeit ihres Gottesbegriffs, unternimmt er in den dichten Eintragungen:

*Gott ist Geist, – d. i. das, was wir dreyeinigen Gott heißen. Rein spekulativer Inhalt, d. i. *Mysterium* Gottes; Gott ist Geist, die absolute Thätigkeit, actus purus,<sup>21</sup> d. i. Subjektivität, unendliche Persönlichkeit, unendliche Unterscheidung seiner von sich selbst, Erzeugung; aber dieses Unterschiedene – sich gegenständliche, sich objektive Göttlichkeit ... zur Endlichkeit gekommen, ... zugleich als in seinem Unterschiede in dieser unmittelbaren Einheit bleibend, und in seinem Unterschiede an ihm selbst somit der ganze göttliche Begriff – Sohn und Gott; diese absolute Einheit als sich in ihrem Unterschied identisch für sich – die ewige Liebe.“ (GW 17, 221 f.)*

„Geist, Liebe, Anschauung seiner im Anderen“ erläutert Hegel, kierkegaardisch anmutend: Der absolute Geist handle wie ein „Dichter, der seine Liebe besingt – nicht nur liebt, sondern sie *sich zum Gegenstand macht*“; dies ist wahrer „Geist: die Liebe wissen, sich in der Liebe“ wissen!

Dieser Vergleich, in dem Hegel den Anthropomorphismus des Liebespoten nicht scheut und dabei eine Analogie von Eros und Agape nahelegt, kulminiert in thetischen Sätzen einer begrifflichen Trinitätsentfaltung: „Gott ist *Einer*, das Allgemeine zunächst. – Gott ist *die Liebe*, bleibt *Einer*, aber mehr als *Einheit*“, Einigkeit mit sich, denn als unmittelbare Identität. „Gott ist *Geist*, *Einer*, als *unendliche Subjektivität* – *Einer* in der unendlichen Subjektivität des Unterschieds“ (M5, 16 f.).

Der Wahrheitsbeweis liegt für Hegel, Leibniz nahe, darin, die begriffliche Notwendigkeit des metaphysisch-göttlichen Inhalts durch dessen (spekulativ-)logisch konsequente innere Entfaltung aufzuzeigen (N3, 223). „Beharrlichkeit, absoluter Beweis“ (!) für das Christentum liegt in Christi Leben, Tod, Auferstehung, da hierin die göttliche „Idee *vollständig* reif war in ihrer Tiefe“, – im Kontrast zum Beispiel zu Herkules, der unter den Griechen als der Einzige galt, der, als wirklicher Mensch vorgestellt, durch Taten des Gehorsams „Gott geworden“ und Vorbild war, durch Großtaten, die aber nicht der Natur des Geistes entsprechen. Es ist nämlich der Geist, „die inwohnende Idee, *die Christi Sendung beglaubigt hat*“ (M5, 81) für die, die ihm Glauben schenken, oder für uns, die wir im weiterentwickelten Begriff die Bewährung dieser Wahrheit aufs Neue ausfindig machen wollen.

Hegel bestimmt Gott als absolute Subjektivität, die in ihrer logisch-ontologischen Struktur von einem allgemeinen Ansichsein Gottes (der „Vater“) über ein Sich-anders-Werden (der „Sohn“) sich mit sich zusammenschließt (der „Geist“) und so zu vollständiger Selbstbezüglichkeit gelangt (N5, 120). In *immanenter Trinität*, im Element der Ewigkeit oder im ewigen Insich-

<sup>21</sup> Einstimmig mit Fausts Übersetzung des Johannesprologs (*J. W. v. Goethe*, Faust, V. 1224–1237): „Am Anfang war die Tat“ charakterisiert Hegel des göttlichen Geistes Lebendigkeit zugleich mit Anklängen an Fichtes Tathandlung: Der Natur des Geistes ist gemäß, sich zu manifestieren, dies ist „seine That – ... und er ist nur seine That“ (GW 17, 207; 230 f.).

sein, ist Gott „das Sich-zusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich“, wie es mit Anklang an die Schlusslogik Hegels heißt. Was Gott in ökonomischer Trinität, in die Welt sich entäußernd, ist, lässt sich begreifen durch eingehende Betrachtung des Lebenslaufs Jesu Christi (N5, 245, *nota*). Gottes trinitarische Verfasstheit als „ewige Liebe“ erläutert Hegel, an seine Jugendschriften anknüpfend. Den Satz ‚Gott ist die Liebe‘ (1 Joh 4,16) will er nicht als Vorstellung stehenlassen, ohne zugleich auch „zu analysieren, was die Liebe ist“:

Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewußtsein, Gefühl dieser Identität dieser beiden – dieses, außer mir und in dem Anderen zu sein – ist die Liebe. Ich habe mein Bewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen. (N5, 201)

Das Setzen und Aufheben des Unterschieds und Andersseins macht Liebe in ihrer begrifflichen Struktur aus (N5, 235), das ist ihre *spekulative* Seite. Hegel scheut sich aber auch nicht vor anthropomorpher Veranschaulichung:

In der Freundschaft, in der Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen (N5, 211).

Christus wird von Hegel in bewusster Anleihe an die Kirchensprache als „der Gottmensch“ bezeichnet; das ist diese „ungeheure Zusammensetzung“, die den Verstand sprengt – Kierkegaard wird sie später in den „Brocken“ als das absolute Paradox bestimmen –, die für Hegel aber vernünftig-begrifflich durchdringbar ist. Sie bedeutet, dass Gott auch im Anderssein Einheit mit sich bleibt, dass die Endlichkeit, Gebrechlichkeit, Schwäche der menschlichen Natur (mit Leibniz: *mala physica et metaphysica*), die Jesus durchlitten hat, „der Einheit, die Gott ist“, keinen Abbruch tut (N5, 239), da Gott in Jesus allein die weltbezogenen Attribute seiner Gottheit abgelegt hat.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> H. U. v. Balthasar (*ders.*, Theologie der drei Tage, Neuauflage, Freiburg i. Br. 1990, 36) weist darauf hin, dass evangelische ‚Kenotiker‘ des 19. Jahrhunderts nach Hegel diese Frage bedacht haben, so der Erlanger Theologe Gottfried Thomasius, für den Gott in Jesus Allmacht, Allwissen, Allgegenwart ablegt, die Gott immanenten Eigenschaften, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe jedoch behält. Da Gott sich diese Selbstbegrenzung aus Freiheit zufüge, hebe die Kenose Gottes Gottsein nicht auf. Schon Gregor von Nyssa fand in Gottes Herabsteigen zur Niedrigkeit des Menschen einen deutlicheren Beweis der Allmacht als in der Größe seiner Wunder (vgl. ebd. 38). H. U. v. Balthasar vertritt, wie Hegel, eine ontologische Christologie, in der das Paradox von substantieller Absolutheit und Kenose stark hervortritt. Die „Annahme der ‚Knechtsgestalt‘ mit all ihren Folgen bringt keine Selbstentfremdung [!] in das dreieinige Leben Gottes hinein: Gott ist göttlich genug, um durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung in einem wahren und nicht nur einem Schein-Sinn das zu werden, was er als Gott je schon ist“ (201). Von Balthasar verweist hier auf K. Barth (*ders.*, Kirchliche Dogmatik IV, 1, 203), der erklärt hat: „Wer Gott und was göttlich ist, haben wir da zu lernen, wo Gott sich selbst und damit auch seine Natur, das Wesen des Göttlichen, offenbart hat.“ Unsere Meinung, dass Gott nur im Gegensatz zu allem Relativen, Endlichen, zu aller Niedrigkeit und unberührt von Anfechtung, „durchaus nur transzendent ... sein könne und dürfe“, erweist sich darin, „daß Gott in Jesus Christus faktisch gerade Solches ist und tut, als unhaltbar, verkehrt und heidnisch“. – Von Balthasar zeigt, wie im Gekreuzigten als „Woraufhin aller personalen und sozialen menschlichen Existenz“, im Erlöser Jesus, der Alpha

In der „Phänomenologie des Geistes“ erklärt Hegel, dass der absolute Geist nicht „das leblose Einsame“ sei. Im Hintergrund stehen Aristoteles' *Noesis Noeseos* und Christi Golgatha. Ziel des Geistes ist „das absolute Wissen“ oder „der sich als Geist wissende Geist“, dessen Weg die „Erinnerung der Geister“ in ihrer begriffenen Organisation ausmacht. Hegel ruft anspielungsreich im Karfreitag die „Schädelstätte des absoluten Geistes“ auf, – historisch zentral *Christi* oder *Gottes Tod am Kreuz* vor den Toren Jerusalems. Diese Grabstätte, die Schauplatz von Tod und Auferstehung Christi geworden ist, gehört so sehr zur Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, dass ohne sie der absolute Geist, so erklärt Hegel emphatisch, der „Einsame“ geblieben wäre (GW 9, 433 f.).

Aber schon vor seiner geschichtlich konkreten Selbsterschließung muss in Hegels Sicht Gott als der seinem Wesen nach sich Offenbarende verstanden werden, als Geist für den Geist, das heißt in der Vorstellung: als „ewige Liebe“, dergemäß er „*sich selbst* als seinen *Sohn* erzeugt“ (Enz, § 567). Dazu stimmt die Sicht der frühen Kirche, die ein ewiges (und zeitliches) Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater annahm. Insofern ist Gott keine einfach bestehende spinozanische Substanz und kein einsames In-sich-selbst-Verschlossensein (vgl. M5, 22). Die wahre Religion kann für Hegel allein diejenige sein, die authentisch und original von Gott geoffenbart ist, genauer: in der Gott sich selbst offenbart hat (vgl. Enz, § 564). Christus, in trinitarischer Einheit mit Gott von Ewigkeit her, ist für Hegel deshalb der autorisierte Offenbarungsträger als der Gottmensch. Einziges Mal hat Gott sich als Gott ganz inkarniert; der menschengewordene Gott ist exklusiv allein Christus.

Dass die sich selbst verschenkende Agape-Liebe, Demut, Erniedrigung, Leiden, ja die unerhört paradoxe Vollmacht, seine Macht preiszugeben, die *Kenosis*,<sup>23</sup> zur Gottheit selbst gehören, gilt es zu begreifen. Im Hinblick auf die künstlerische Darstellung der Passion, der Dornenkrönung des *Ecce-Homo*, der Verspottung, Kreuztragung, Kreuzigung usw., hebt Hegel in seiner *Ästhetik* hervor, dass hier Christi „Göttlichkeit im Gegenteil ihres Triumphes, in der Erniedrigung ihrer unbegrenzten Macht und Weisheit den Gehalt abgibt“ (TW 15, 50). – Die vollkommene Einheit des lebendigen Gottes ist die innere Einigkeit von trinitarisch Unterschiedenen; sie ist es, die gemäß der Vorstellung des Glaubenden als die *ewige Liebe* angebetet wird. Dass der Glaube sich die Dreieinigkeit als die Beziehung von Vater, Sohn und Geist vorstelle, ist für Hegel zwar „nur ein bildliches Verhältnis“, ein *Anthropomorphismus*, und bekunde ein „kindliches Verhältnis“. Diesem wohnt gleichwohl, wie er konzediert, optimaler analogischer Entspre-

---

und Omega ist (Apk 1, 7 f.), „nicht nur die Weltvermittlung Gottes zu ihrem Ziel kommt (Soteriologie)“, also nicht allein die verlorene Welt durch Jesu Passion zu ihrem Heil gelangt, sondern „Gott selbst anlässlich der Weltverlorenheit zu seiner eigentlichen Offenbarung und Verherrlichung“ (18 f.).

<sup>23</sup> Zur *Kenosis Christi* (Phil 2, 5–11) vgl. von *Balthasar*, *Theologie der drei Tage*, 27–46.

chungsgehalt inne, da der Verstand über keine Kategorie verfügt, um das Gemeinte ‚passender‘ auszudrücken (N5, 127 f.).

Zum komplexen Verhältnis von Idee und Geschichte gibt es eine Andeutung Hegels, die einen untergründigen Parallelismus nahelegt, und zwar in Aufnahme der Idee des *Logos spermatikos*, der auch schon vorchristliches Denken *particulae* der göttlichen Wahrheit auffinden lässt. Der *Logos spermatikos* geht für Hegel in die Geschichte ein, indem er sich denken lässt. In den Zeiten um Christi Leben und mehrere Jahrhunderte nach Christi Geburt, so erklärt Hegel im Gestus des Staunens, „sehen wir philosophische Vorstellungen entstehen“, in denen sich Andeutungen der Trinitätsidee finden (GW 17, 227 f.). Überwunden wird auch rein innerphilosophisch die Vorstellung der Neuplatoniker von Gott als dem in sich verschlossenen Abgrund durch die Idee; von dem Ersten, Einem, das unbegreiflich, absolut transzendent ist und sich selbst nicht teilhaftig macht, sei ein Zweites zu unterscheiden, das Moment seiner Manifestation. Das zweite Prinzip als das sich Manifestierende, sich Äußernde heißt der *Logos*, der Sohn oder die *Sophia*, und ist, als die höchste Weisheit bestimmt, „der Eingeborene ... im Schoße Gottes“ (N5, 213).<sup>24</sup> – Zur Frage, wie das Verhältnis von göttlicher Idee und Geschichte zu denken sei, knüpft Hegel zudem an das Wort des Paulus vom *Pleroma* an, das in Christus erschienen ist. „Als die Zeit erfüllt war“, heißt es im *Neuen Testament*, „sandte Gott seinen Sohn“ (Gal 4, 4).<sup>25</sup> Dies bedeutet für Hegel, dass geschichtlich „der Boden *bereitet*“ war und, in Bezug auf die menschliche Geistseele, „der Geist sich so in sich vertieft“ hatte, um seine eigene Unendlichkeit zu wissen und das Substantielle als subjektiv (GW 17, 205; 284). Die heidnischen Götterbilder waren zertrümmert, und das Sehnen erhob sich, Gott als Geist zu kennen (N5, 286).

Nach solchen Erwägungen zur geschichtlichen Herkunft der Trinitätsvorstellung erklärt Hegel ihre ontologische Fundierung: „Allem mußte vo-

<sup>24</sup> In der Einleitung zur Philosophie des Mittelalters verteidigt Hegel die Kirchenväter gegen den Vorwurf, durch ihren Lehrbegriff unter anderem zur „Ordnung des Heils“ das Christentum „verunreinigt“ zu haben. Denn das Christliche tritt besonders klar hervor auf dem Hintergrund neuplatonischer Philosophie. So ist „der Vater, der israelitische Gott“, zu begreifen als „dies Eine“. Gott wird gewusst als „der Eine und dann sein Sohn, Logos, Sophia usf.“. Zur Trinität und Inkarnation lauten Einträge Hegels: Das Endliche in Einheit mit dem Ewigen ist ein wirkliches Selbst; „Gott ist nicht das Unnahbare, Unmittelbare“, sondern „das Allerhöchste in geistiger und leiblicher Gegenwart“. Hegels prägnante Schlüsselthese zur Wahrheit Christi, die alle Religionen und Philosophien überstrahlt, leuchtet fanfarenstoßartig auf: „Das Absolute als konkret gefaßt ... ist der wahrhafte Gott“ (TW 19, 501 f.; 505; 508 f.).

<sup>25</sup> Zum Ringen um adäquate Hoheitstitel Christi und deren Sinn in der Patristik vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*; zum Logos: 122–132; 225–231; 374–382; 460–479; zur Sophia: 100 f.; 107; 292 f.; 314; 367; 421 f.; 441; 488; zum Zusammenhang von Logos und Sophia: 125–129. Mit Hinblick auf Sprüche 8: 22; 31; und Sirach 24,7–22, wonach Weisheit und Logos, von Anfang an bei Gott wohnend, zum Menschen kommen, fragt Grillmeier (127), weshalb Joh 1, 1 den Sophia-Begriff verwirft und sich für den des Logos entscheidet; seine Vermutung ist, dass ‚Sophia‘ vermieden werden sollte, da sie in gnostischen Spekulationen gebräuchlich war. – Zum Realsinn von Jesus als Gottessohn (Matth 16, 16; Rö 8, 32) siehe erhellend Grillmeier, ebd. 40–79.



rangehen die Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes“; durch seine Selbstbetrachtung (ἐνθυμισις ἐντοῦ), die als „Geist der Selbsterkenntniß“ charakterisiert wird, „erzeugte er den *Eingebohrnen*, der das *Begreiflichwerden des Ewigen*“ ist, mithin den Sohn. Der *Monogenes* wird aber paradox als „der eigentliche Vater und das Grundprincip alles Daseyns, πατηρ και ἀρχη“ angesprochen (GW 17, 228 f.; 409), da Hegel unter dem Begriff von Gottes Direktion postuliert, das Erste sei als „ganze Totalität“ aufzufassen (N5, 129); das Zweite ist der frei „sich offenbarende, heraustretende Gott“ (GW 17, 228). Das neuplatonische überseiende Eine wird im Lauf der Ideengeschichte, wie Hegel sie begreift, konsequent dynamisiert. „Zuerst der Vater, das Eins, das ον“ – exemplarisch zu finden bei dem platonischen Juden Philon,<sup>26</sup> bei dem schon der junge Hegel „schönere Blüten des Platonismus“ entdeckt. Der Vater ist zunächst das Abstrakte, das „als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unsagbare, Unbegreifliche“ ausgesprochen wird, das über alle Begriffe ist (N5, 213). Die Erzeugung des einziggeborenen Sohnes (monogenes) im Christentum macht die „erste Selbstbestimmung“ dieses unbegreiflichen Gottes aus. Die mögliche Auflösung diverser „Ketzereyen“ im Trinitätsbegriff (GW 17, 229) liegt für Hegel darin, dass der Geist als die Totalität zu begreifen ist, das heißt, dass jenes Erste als Erstes überhaupt nur wahrhaft aufgefasst wird im achtsamen Durchgang durch das Zweite und Dritte. Die Gedanken Gottes vor Erschaffung der Welt sind das Erste; Gott ist nicht der Unbegreifliche.

Der *Logos* wird von jüdischen Theosophen als Urbild der Menschheit und Mittelpunkt des göttlichen Lebens angesehen. In der Kabbala gilt der verborgene und sich offenbarende Gott als „das erste DU“<sup>27</sup>. Dieser eindrucksvolle Gedanke, so sei hinzugefügt, dass das im Alten und Neuen Testament sich offenbarende ewige „ICH“ (*Ego eimi, Ani Huah*) sich als das erste, letzte und wahre DU für jedes menschliche Ich erweise, ist Schlüsselidee für Martin Bubers dialogisches Prinzip.

Für Hegel stellen die neutestamentlichen Evangelien die „göttliche Geschichte“ dar, in der die göttliche Idee, das Absolute, sich realisiert, und zwar so, dass es im eigentlichen Sinn Geschichte sein soll, die Geschichte Jesu. „Diese gilt nicht bloß für einen Mythos nach Weise der Bilder“, sondern „für etwas vollkommen Geschichtliches“. Der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist, „zunächst durch dunkles Anerkennen“ (N3, 294 f.). Dass Christus zu der Frau spricht, die seine Füße mit ih-

<sup>26</sup> Zu Hegels Bezugnahme auf Philon und zum Logos-Begriff der Neuplatoniker siehe *J. Halfwassen*, Hegel und der spätantike Neuplatonismus, 35–44; 68–78; 162–166; 293–297 und öfter. Zur Bedeutung Philons von Alexandria für die frühe antike Kirche siehe *Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 57 f.; 103 f.; 142–156; 358–364 und öfter. – Vgl. auch die instruktiven Hinweise des Herausgebers *W. Jaeschke* zu Quellen Hegels, z. B. Neander zu: Gnostische Systeme, über die Theosophie Philons und die generelle Unterscheidung des verborgenen Gottes von seiner Offenbarung. Die Sophia wird von Gnostikern als Mutter des Weltalls ausgemalt und Gott als Vater.

<sup>27</sup> Erläuterungen des Herausgebers *W. Jaeschke*: N5, 323–326.

ren Tränen benetzt, mit ihren Haaren getrocknet, ihn gesalbt hat: „Dir sind deine Sünden vergeben!“ (Luk 7: 44, 48), deutet Hegel mit dem Ausruf des Staunens: „[D]iese ungeheure Majestät des Geistes“ ist es, die Geschehenes ungeschehen machen kann und dies im Akt der Vergebung tut. Dahinter stehe sehr bestimmt Christi Identität mit dem Vater: „Ich und der Vater sind Eins“ (Joh 10, 30). Diese Selbstaussage Jesu wurde von den Juden aber als Gotteslästerung empfunden, sodass sie Steine aufhoben, um ihn zu töten (GW 17, 261). Gehaltvolle Notate Hegels zu jener Perikope lauten: „Sünden Vergeben; – *Geschehen ungeschehen* – Maria Magdalena – *Viel* vergeben, weil sie *Viel* geliebet“ (GW 17, 305).<sup>28</sup> – Eine allgemein menschliche Neugierde auf Wundertaten geht nach Hegels kritischer Reflexion vom zweifelnden Unglauben aus. Die herausgebildete Kirche Christi, die den Geist der Wahrheit in sich hat, bedarf keiner Wunder.<sup>29</sup> Überhaupt bedürfe es nicht irgendeiner „*glänzenden Beglaubigung* in der Natur“. Denn die Macht des Geistes erweise sich „durch seine Wahrheit als [Macht von; Hinzufügung E. D.] Geist über den Geist“ (M5, 50; 82). Hegel vertritt gewiss keinen naiven, sondern den höchst subtilen Supranaturalismus: Wunder sind „Erfolge“ durch die für ihn völlig plausible Macht des Geistes über die Materie, über den natürlichen Zusammenhang; überhaupt ist der Geist „diß absolute Eingreifen“. Hegels ironische Pointe lautet: „Dem Unglauben an

<sup>28</sup> Zu Hegels Kompilation mehrerer biblischer Überlieferungen vgl. Herausgeberanmerkung GW 17, 419 zu GW 17, 305, Zeile 9–10. – Maria Magdalenas ihn fesselnde Gestalt durchsinnt Hegel schon früh (siehe *Nobl*, 289–293).

<sup>29</sup> Der evangelische Theologe Karl Heim wagte es, den schlafenden Löwen zu wecken: die Theologie mit dem Wahrheitsanspruch der Naturwissenschaft in Bezug zu setzen. In Heims Spuren greift H. W. Beck, selbst Naturwissenschaftler und Theologe (*ders.*, *Biblische Universalität und Wissenschaft. Interdisziplinäre Theologie im Horizont Trinitarischer Schöpfungslehre*, 2. Auflage, Weilheim-Bierbronn 1994), um im Bild zu bleiben, durch freimütige Denkwagnisse dem Löwen in den Rachen, indem er naturalistische Welterklärungsmodelle in Konfrontation setzt zur Majestät Jesu als Pantokrator, und zwar in heilsgeschichtlicher Perspektive, welche jedes Phänomen in der Spannung von Verheißung und Erfüllung beziehungsweise im Sinnraum: Schöpfung – Fall – Erlösung zu verstehen sucht. Diese Perspektive ist universalgeschichtlich und bezieht ontologisch den ganzen Kosmos mit ein, der nicht als neutraler Bereich, sondern als fallgestaltiger Äon zu begreifen ist. Becks Schlüsselthesen lauten: Die Quantenphysik selbst entwickelt Sinn für eine unsichtbare Wirklichkeit; womit die Naturwissenschaft fortwährend und ausschließlich zu tun hat, ist unsere fallgestaltige Welt. Die typisch aufklärerische Frage, wie die Wunder in den Evangelien zu erklären seien, wird in Becks naturphilosophisch-theologischer Systematik gut lösbar. Die Antwort lautet: Alles leibliche und materielle Geschehen ist der Macht des Willens, der Vollmacht des Wortes Jesu zugänglich, der dem Winde gebietet: Schweig stille, oder seine Jünger zum Gebet auffordert, das Berge versetzen könne. Dies ist biblischer Realismus, wie ihn Beck eindrucksvoll begründet, der den Primat des Geistes, des göttlichen Logos, vor der Materie kennt. Jesu Heilungswunder sind ein Ringen mit den Mächten der Zerstörung. Jesus weint und ergrimmt darüber, wie schwer entstellt durch den Diabolos er Gottes anfänglich gute Schöpfung vorfindet. Jesu Kampf gegen diese Entstellung erschließt uns überhaupt erst die wahre Wirklichkeit dieses Aons. Der Vorhang wird für uns weggezogen im zeichenhaften Anbruch der neuen Schöpfung durch Entmachtung des Widersachers Gottes kraft Jesu Sieg über Sünde, Tod und Teufel. Jesu machtvoller Widerspruch gegen menschliche Krankheit, z. B. grausame Parasiten wie Lepra oder Erblindung, ja, realen Tod, gipfelt in Jesu Christi Totenaufweckungen. Durch Jesu Widerkunft sollen, so H. W. Beck, alle dämonischen Fehlprogrammierungen in Gottes gut gewollter Schöpfung aufgehoben werden. Denn die ganze Schöpfung seufzt mit uns, bebt in Schmerzen, harret sehnsüchtig darauf, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit zu werden zur Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm 8).

solche Erfolge liegt der *Aberglauben an die sogenannte Naturmacht* – Selbständigkeit derselben gegen den Geist zum Grunde“. Zu allen Zeiten habe „unendlicher Glauben, unendliches Zutrauen“ – Hegel nennt Beispiele aus den Evangelien: Lahme gehen, Blinde sehen – die Kraft der Beziehung zu Gott heilsam gewirkt (GW 17, 286 f.). Denn die eigentliche Realität ist für Hegel der Geist, der, in sich *dialogisch* verfasst, Abbild der Trinität ist. Daher wird auch jedes Ich nur im geliebten Du ganz es selbst. Die Natur ist der Geist in seinem Anderssein, durch das hindurch er wieder zu sich findet. Die Philosophie ist für Hegel Theologie, insofern sie Gottes Versöhnung der Welt mit sich selbst argumentativ entwickelt (N5, 269). In Jesu Passion ist ihr Vollbrachtsein weltgeschichtliche Realität geworden.

#### 4. Gottes Tod am Kreuz ist zu begreifen als „die höchste Anschauung der Liebe“ (GW 17, 265)

In Hegels Philosophie der Religion ist der absolute Geist trinitarisch als Agape-Liebe verfasst, und der ‚Tod Gottes‘ und sein Wiedererstehen im Geist machen deren Zentrum aus. Gott als mit sich einige, ewige Subjektivität wird zum geschichtlich realen, ja sich selbst opfernden absoluten Wesen, in vollkommener Entäußerung der Substanz und in *Kondeszendenz* im Kreuzestod Christi.

Seit Tertullian hat Hegel der Vorstellung vom Leiden, ja Tode Gottes die wohl kühnste gedankliche Fassung verliehen, worin jahrhundertlanges Ringen der Kirchengeschichte eingeschmolzen ist. Das Thema von Gottes Leiden am Kreuz stößt für Hegel ins innerste Zentrum der Metaphysik vor, in den „Schmerz und die Arbeit des Negativen“; denn „nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut, [...] sondern ihn erträgt und in ihm sich erhält“, ist für Hegel, mit Anklang an Passion und Auferstehung Christi, das wahre „Leben des Geistes“ (GW 9, 27). Der historische Karfreitag verweist für ihn auf die spekulative Idee, in Gott selbst sei das Prinzip der Negativität enthalten<sup>30</sup> – d. h., er ist nicht monolithisch, sondern ist ein Sich-in-sich-Unterscheiden, Sich-anders-Werden, Sichentäußern –, veranschaulicht als „absolutes Leiden“. Die Religion und Bildung der neueren Zeit beruhen für Hegel auf dem Grundgefühl, das ein verzweifertes Verlustgefühl der Moderne ist: „Gott selbst ist tot“. Dieses unerhörte, abgründige Gefühl, Gott selbst sei tot, ist für Hegel aber nur „rein als Moment, aber auch nicht mehr denn als Moment der höchsten Idee“ zu bezeichnen und erscheint als der „speculative Charfreitag“ (GW 4, 413 f.). Der spekulative Karfreitag soll in der „ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit“, so fordert Hegel, ernst

<sup>30</sup> In der Böhme-Würdigung tritt plastisch hervor, was Hegel mit dem befremdlich klingenden Negativen in Gott assoziiert, es ist die „Qual“, „Grimmigheit“ oder „der Zorn Gottes“ wider Luzifers Empörung. Das Eine als das Ja ist lauter Kraft, Leben, Freude, die Wahrheit Gottes, Gott selbst. „Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja“, auf dass durch ein *Contrarium* „die ewige Liebe wirkende, empfindlich wollende“ und zu liebende sei (TW 20, 109–113).

genommen werden.<sup>31</sup> Auf diese Hegelworte Bezug nehmend würdigt Hans Urs von Balthasar Hegels Religionsphilosophie und Dialektik als „umfassende philosophische Christologie“. Hegel bringe „die von der Aufklärung fallengelassenen Schätze der christlichen Offenbarung“ in seine philosophische Synthese ein.<sup>32</sup>

Hegel entfaltet in seiner späten Berliner Religionsphilosophie die für ihn zentrale Lehre vom Tode Gottes. In seinem Versuch, die Trinität spekulativ zu begreifen, unterzieht er den auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Grundsatz der Gotteslehre, dass Gott Unveränderlichkeit und autarke Ewigkeit zukommt, einer Revision in Richtung auf die geschichtlich konkrete, ja leibliche Realpräsenz des christlichen Gottes, die aber seine Transzendenz nicht aufhebt. Linkshegelianische Interpreten wie D. F. Strauß deuten in Hegels System die pantheistische Immanenz Gottes in der Welt hinein,<sup>33</sup> oder eine Theogonie von Gottes Zu-sich-Kommen im menschlichen Selbstbewusstsein oder in der Gattung Menschheit. Die offenbare Religion ist für Hegel aber als real „objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend“ anzunehmen, der als Geist in seiner Gemeinde wohnt (Enz, § 554).

Mit dem Kreuzestod Christi hebt nach Hegel weltgeschichtlich die Umkehrung des Bewusstseins an. Mit Christi Passion beginnt nämlich ein „revolutionäres Moment“, wodurch der Welt eine „andere Gestalt“ gegeben wurde, da alle Größe zu Nichts geworden, alles Geltende der Welt in das „Grab des Geistes versenkt“ ist (M5, 64). Denn der entehrendste Tod im römischen Reich, der des Verbrechers durch Kreuzigung, ist „zum Höchsten *verkehrt*“. So bestimmt Hegel wie Fichte Christi Tod als den Mittelpunkt der Weltgeschichte, um den alles sich dreht, an dessen wahrer Auffassung die Sicht des Glaubens sich abhebt von der nur äußerlichen Betrachtung der Geschichte. Der Glaube sieht, dass in Christus die göttliche Natur und wahre Welt offenbart ist. Was Gott an und für sich ist, zeigt sich im Lebenslauf Christi, der „die Geschichte Gottes“ selbst ist (M5, 29).

Hegel formuliert zur *Kenosis* Christi intensive Varianten: Das Leiden Gottes am Kreuz bekundet die „*unendliche Liebe aus unendlichem*

<sup>31</sup> Nietzsche war es, der auf profunde Weise das ‚Tod-Gottes‘-Thema im unendlichen Ernst seiner Gottlosigkeit durchdacht hat. Nietzsche hat als Folgelast des Gottestodes eine globale Melancholie vorausgesehen, ein Nichts-mehr-glauben-, lieben-, hoffen-Können. Das Wort von ‚Gottes Tod‘ kann mythologisch-heidnisch, antichristlich oder originär christlich aufgefasst werden, wird Jesu Wesensgleichheit (*homousia*) mit Gott ernstgenommen. Überraschend ist, wie bei Nietzsche, inmitten der polemisch antichristlichen Zuspitzung seiner Proklamation des Gottestodes, noch der ursprünglich christologisch-soteriologische Sinn des Kreuzestodes Jesu durchtönt. Vgl. E. Düsing, Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, 2. Auflage, München 2007, 459–521.

<sup>32</sup> H. U. v. Balthasar, Theodramatik; Band IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1994, 202 und 446. Zu Kreuz und Kreuzesleiden Christi eindrucksvoll ebd. 191–388, zum „Schmerz Gottes“ das gleichnamige Kapitel 191–222.

<sup>33</sup> Um eine pantheisierende Missdeutung seiner Ontotheologie abzuwehren, entwickelt Hegel eine Charakteristik des Pantheismus in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“, 3. Auflage 1830, § 573.

*Schmerz*“. Alle Sünde kann „in dem unendlichen *Schmerz der Liebe*“ getilgt werden. Das Todeserleiden Christi, das Beweis ist für „die ewige Liebe“ des dreieinigen Gottes, ist „Liebe im unendlichen Schmerz“ (M5, 75; 77; 79). Dieser unerhörte Schmerz hat sich in Jesu Kreuzeschrei bekundet. Dass der ewige Gott sich entäußert bis zum „*bitteren Schmerz* des Todes und der *Schmach des Missetäters*“, nennt Hegel, mit einem Anflug zarter und starker Liebesleidmystik, „die höchste Liebe; *jene* ist dieser tiefste Schmerz, *dieser* die höchste Liebe, in jenem diese“ (M5, 67).<sup>34</sup> Handschriftliche Skizzen lauten:

Leben Christi – Anschauen in göttlicher Idee – Gott – entäußert bis zum Tode – tiefer Schmerz – Menschlichkeit erhoben in Leben und Tod Christi – die höchste Endlichkeit verkört – Liebe – im tiefsten Schmerz die höchste Liebe – beides versöhnt angeschaut – Bewußtsein im Tod Christi (M5, 299).

Hegel vertritt keinen abstrakt ungeschichtlichen Geistbegriff wie die Aufklärer. Seine Geistkonzeption ist christologisch grundiert durch die Idee der Kondezendenz, die Christi Tod umfasst, der als der Tod Gottes selbst zu begreifen ist. Die im Schmerz bewährte Liebe Christi erleidet das „*äußerste Anderssein des Todes*“ (M5, 60), das sich schenkende „Aufgeben seiner Persönlichkeit“ für seine Jünger, die er Freunde nennt (Joh 15, 14.15), und für die ganze Welt. Er bringt die höchste Liebe zur Anschauung, „er, der für sich die absolute Liebe ist“! (M5, 61)<sup>35</sup> Diese Liebe, die sich bewahrheitet in der Macht, sein Leben hinzugeben, ist in Christus „*in einer unendlichen ... Hobeit*“ und doch auch „unendlichen Nähe“ gegeben (GW 17, 279). So drückt Hegel die Spannweite von Ehrfurcht gegen den auferstandenen Christus als Gott und Zutrauen der Jünger zu dem *Ecce Homo* aus.

Kreuzigung und Auferstehung Christi, das Zentrum der traditionellen Christologie, werden von Hegel dahingehend spekulativ-dialektisch ausgelegt, dass Christus „in sich selbst das Negative des Negativen, die *absolute Versöhnung*“ ist (N5, 241). Im Zentrum steht das Wort vom Tode Gottes.

Die Wunder und der Tod Christi sind in dem Geist aufgefasst und erzählt, dass „in Christus Gott geoffenbart sei“ (N5, 246, Anm.). Christus in seiner Entäußerung ist die unendliche göttliche Liebe, die offenbar wird in seinem „unendlichen Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist“ (GW 17, 283), wie Hegel mit Anleihe an den prophezeiten leidenden Gottesknecht ausdrückt (Jesaja 53, 5), durch dessen Wunden wir geheilt werden. Eine Kar Samstagstheologie mit Osterperipetie lautet:

Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit

<sup>34</sup> Vgl. dazu X. Tilliette, Der Kreuzeschrei, in: EvTh 43 (1983), 3–15; P. Soual, Amour et Croix chez Hegel, in: RPFE 123 (1998), 71–96. Soual sucht Hegels wirkungsmächtiges ‚Tod-Gottes‘-Thema mit dem oft übergangenen Liebesthema bei Hegel zu verknüpfen.

<sup>35</sup> Vgl. Jesu Wort (Joh 15, 13): „Größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde“.

verbunden. – Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die *Umkehrung* ein; Gott nämlich *erhält* sich in diesem Prozess, und dieser ist nur der ‚*Tod des Todes*‘. Gott steht wieder auf zum Leben. Es wendet sich somit zum Gegenteil. (N5, 247, Anm.)<sup>36</sup>

Religiöse Vorstellungen sind in Begriffe zu überführen. Die Aufhebung der Entzweiung, das ist real des Todes Tod oder dialektisch: die Negation der Negation, manifestiert sich für die menschliche Vorstellung als die Auferstehung Christi. Dieser dialektisch begreifbare Tod des Todes ist für die religiöse Anschauung auch die Überwindung des Grabes. Solche Todesüberwindung, so heißt es in Hegels Originalmanuskript, ist „der Triumph über das Negative“, ja Erhöhung in den Himmel (M5, 67 f.). Am Tod Christi sei hervorzuheben, dass „Gott es ist, der den Tod getötet hat, indem er aus demselben hervorgeht“. Und der wahre Betrachter des Leidens Christi wird so hineingezogen, dass er in sich den Schmerz des Bösen und seiner „eigenen Entfremdung“ von Gott lebhaft fühlt, die Christus freiwillig auf sich genommen hat (N5, 247 f., nota). Den Tod Christi stellt Hegel als „Akt der absoluten Genugtuung“ dar (M5, 61; Rö 4, 2). Hierin klingt Luthers Lehre von der Rechtfertigung, das „sola fide et sola gratia“ durch. Es ist im Tod vollbracht, dass Gott sich entäußert und selbst hingegeben hat bis zum Schmerz bitteren Todes. ‚Gott selbst ist tot‘ heißt es in dem lutherischen Lied, das Hegel zitiert (N5, 249).<sup>37</sup>

### 5. Die Gewissheit der Versöhnung: „absolute Nähe“ Gottes, „ergreifen und ergriffenwerden“

Dass im ‚Tode Gottes‘ die absolute Liebe angeschaut wird, heißt für Hegel, über die lutherische Rechtfertigungslehre hinausgehend, dass „das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst sind, daß es in Gott selbst ist“ (N5, 249). Zur Versöhnungstat Christi oder zum Tode Gottes, der die Selbstaufhebung aller nur denkbaren Negativität ist, die in der Theodizeefrage aufbricht, gehört für Hegel als metaphysische Implikation hinzu, dass Gott das wesentlich Menschliche als zu ihm selbst gehörig anerkennt. Der Tod Christi ist zu verstehen als Durch-

<sup>36</sup> X. Tilliette (*La christologie idéaliste*, Paris 1986, 114–131) zeigt, wie Hegel den Gedanken vom Tod Gottes in den Mittelpunkt seines Denkens rückt, hebt die Verwurzelung von Hegels *philosophia crucis* in Luthers *theologia crucis* hervor, gibt aber eine kaum überwindbare Zweideutigkeit zu bedenken, die darin liege, dass Hegels spekulative Theologie zugleich Erbin und Rivalin einer Theologie des Kreuzes Christi sei, insofern die religiöse Vorstellung in den philosophischen Begriff aufgehoben werden solle – von und für die Philosophen.

<sup>37</sup> Der Herausgeber Jaeschke weist (N5, 358) auf die zweite Strophe des Liedes „O Traurigkeit, o Herzeleid“ hin: „O grosse Noht! / Gott selbst ligt todt / Am Kreutz ist Er gestorben / Hat dadurch das Himmelreich / Uns aus Lieb’ erworben.“ (In: J. Rist: *Himmelsche Lieder*, Lüneburg 1658.) Zum Tod Gottes bei Hegel mit Blick auf Luther vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 6. Auflage, Tübingen 1992, 122; 126–128; zu Gottes Leiden bis zum Tod am Kreuz siehe W. Elert, *Die theopaschitische Formel*, in: *ThLZ* 4/5 (1950), 195–206.

gangsphase dafür, dass die göttliche Herrlichkeit – wie in der Ostkirche betont wird – im erlösten Menschen wieder hervortritt und dem Christus innerlich ganz Zugehörigen verliehen wird.

An Christus konnte sich „die unendliche Idee des Menschen“ in ihrer vollkommenen Realisation (*Ecce homo!*) anknüpfen (M5, 81), sodass für Menschen ohne die Bedingung besonderer Bildung in ihm „der Strahl des ewigen Lichtes“ aufgeht und Gottes Sohn ihnen zur Gewissheit von der göttlichen Idee wird. Ebendies macht für Hegel einen Gottesbeweis aus, nämlich als „das *Ist* für das *natürliche Bewußtsein*“: *Christus (oder Gott) ist da* (M5, 46 f.). In Christus als Gottessohn weiß der Mensch die Nähe Gottes, ja sich in Gott. „So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten“ (TW 20, 392). Christus (als zweiter Adam) ist für Hegel Präfiguration oder wahres Urbild jedes Menschen. Des Näheren ist die Sklaverei im Christentum unmöglich, da der Mensch als solcher in seinem Wesen „in Gott angeschaut“ wird (TW 12, 403). Hegel spricht vom Sichwissen Gottes im Selbstbewusstsein des ihn anerkennenden Menschen (Enz, § 564, *nota*). Er versteht die Himmelfahrt Christi geradezu als „die gefeierte Aufnahme des Menschlichen in die göttliche Idee“ (M5, 68). Christi Verherrlichung schließt für Hegel – der Ostkirche nahe – die Theosis (2 Petr 1, 4) ein.<sup>38</sup>

Die erste Beglaubigung für das Erscheinen Gottes in Christus (seine Gottessohnschaft) ist bloß die äußerliche, dass er Krüppel gehend, Blinde sehend, Taube hörend gemacht hat; der eigentliche Glaube ruht im Geiste der Wahrheit und tritt ein nach Jesu Tod, Auferstehen und „Wegrückung aus der Zeitlichkeit“. Die Begründung lautet, dass erst dann „der *Verlauf der Anschauung*“ von Jesu Leben „zur geistigen Totalität vollendet“ ist. Das heißt, „an Jesus zu glauben“ gründet nicht darin, ihn durch Wahrnehmung, Jesus in „sinnlicher Beglaubigung“ (leibhaft erscheinend, so wie es der Zweifler Thomas verlangte) durch leibliches Selbstsehen oder Berühren zu haben. Zeugnisse anderer aber führen bloß zu Urteilen der „Wahrscheinlichkeit“, wie Hegel mit Lessing sagt. Ein „juridisches Zeugenverhör“ hilft auch nicht, um herauszufinden, wer Jesus ist (M5, 84 f.), dass er „Gott war von Ewigkeit“ her (N5, 287). So nimmt Hegel aus der alten Kirche das Nicänumbekennnis zu Christi Präexistenz auf.

Gottes Erschienen sein in persönlicher Leibgestalt (s. Joh 1, 14), so lautet Hegels Schlüsselthese, soll begriffen werden gemäß den Erkenntnisstufen der „Phänomenologie des Geistes“, die anheben mit der sinnlichen Gewissheit und über die Verstandesreflexion bis hin zum absoluten Wissen führen. Das unmittelbar als wahr vermeinte ‚sinnliche Diese‘, religiös: Gott im Flei-

<sup>38</sup> Hegel verknüpft, so *J. Halfwassen*, in: Hegel und der spätantike Neuplatonismus, 137 f., vgl. 77 f., wie vor ihm schon Origenes und Gregor von Nyssa, „das christliche Motiv der Menschwerdung Gottes mit dem Platonischen Motiv der ὁμοιωσις θεῶ, der Angleichung an Gott“, ja der Vergöttlichung des Menschen. Mit der Erhöhung Christi wird für Hegel zugleich die menschliche Natur als solche, so seine Deutung, zu Gott erhöht, da in diesem „Triumph über das Negative nicht Ausziehung der menschlichen Natur“ Jesu stattfinde (GW 17, 271 f.).

sche (und in geschichtlicher Konkretion), muss vergehen.<sup>39</sup> Der wahre Jünger sollte vom bloßen Anschauen über das Vorstellen zum Begreifen aufsteigen. Im Hintergrund dürfte, zu Hegels Legitimation, das Wort des Paulus stehen, dass wir Christus jetzt nicht mehr, wie früher, nach dem Fleische (er)kennen (γινώσκομεν, 2 Kor 5, 16). Die Vorstellung der Ausgießung des Heiligen Geistes deutet Hegel um in die von ihm geforderte wissensstufenmäßig geordnete Verwandlung des sinnlichen Erkennens Christi in ein geistiges.

Für die vollendete Religion ist charakteristisch ein Sich-selbst-Finden des subjektiven Geistes im Absoluten. Das religiöse Erhobensein ist „diese Nichtfremdheit“, ein Versenktsein des Geistes in „diese Tiefe“, die keine abgründige Tiefe als bedrohlich verschlingende Nähe oder anonyme Ferne ist, sondern „zugleich eine absolute Nähe, Gegenwart“ (N5, 102), da die göttliche Idee selbst sich freiwillig entäußert und in das Menschendasein eingesenkt, inkarniert hat „bis zum bitteren Schmerz des Todes und der Schmach des Missetäters“ (M5, 67). Maximale Verinnerlichung des subjektiven Geistes in sich gelingt und geschieht ihm im Aneignen der Gegenwart Gottes, insonderheit in der Eucharistie-Feier der Kirche. Für das philosophische Bewusstsein ist diese die *fruitio Dei* des Augustinus. Hierbei geht es um die bewusste Vergegenwärtigung der Nähe Gottes, ja um „die Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes“ [!], das Hegel wohl auch nüchterner zu bestimmen weiß als „das Gefühl seiner unmittelbaren Gegenwart im Subjekt“ (N5, 260 f.). – Feier und Genuss der Eucharistie als Realpräsenz Christi bringt für Hegel eine „ungeheure Erhöhung“ und „Hoheit des Individuums“ zu Geltung und Bewusstsein (GW 17, 291 f.). Die „mystische Union“ geschieht vorzüglich im Sakrament, worin Christus täglich neu dargebracht wird. Gottes Geist erfüllt seine Kirche, indem jeder Einzelne in sinnlicher Konkretion die Gewissheit der Vereinigung mit Gott genießt. Die „Konsekrierung“ von Brot und Wein findet für Hegel, wie er lutherisch intoniert, im Glauben des Subjekts statt (N5, 261).

---

<sup>39</sup> Von Balthasar, in: Theologie der drei Tage, 207 f., will das Schema des absteigenden und wieder aufsteigenden, vom Vater in die Welt kommanden und diese zum Vater hin wieder verlassenden Erlösers (Joh 16; 28) nicht zum dominierenden erhoben sehen. Er erklärt zur Nähe und Ferne der Jünger zu Jesus: Seit der Auferweckung Jesu durch den Vater und der „Ausgießung ihres gemeinsamen Geistes ist Gott ganz und endgültig für uns da, bis in die Tiefen seines dreieinigen Geheimnisses für uns offenbar, wenn auch gerade diese uns offenbar gewordene Tiefe (1 Kor 2, 10–12) seine Unergründlichkeit und Verborgtheit (Röm 11, 33) auf eine ganz neue, erst recht überwältigende Weise kundtut“. Jesu Weggang zum Vater ist kein Sie-Verlassen, sondern gut für sie (Joh 16, 7). Sie mussten von einem „carnalis amor ad Christi humanitatem“ zu einem „spiritualis amor ad eius divinitatem“ verwandelt und erhoben werden (*Thomas von Aquin*). Jesu Entschwinden steht so im Dienst einer „tieferen endgültigeren Präsenz“ für seine Jünger, im Sinn der Verheißung: „Ich bin bei euch“ (Mt 28, 20); „ich will euch nicht als Waisen zurücklassen, ich komme zu euch ... ihr werdet mich sehen, weil ich lebe und ihr leben werdet“ (Joh 14, 18 f.). – Als der „zuhöchst Offenbare“, so paradox spricht v. Balthasar die Gottes Freiheit gemäße Spannung von Verborgtheit und Sichkundtun aus, „kann Gott nur in seiner Ganzandersheit offenbar werden“ (ebd. 246).



Das Sein christlicher Koinonia hat für Hegel ihren Bestand darin, im Kultus die „ewige Wiederholung“ von Leben, Passion und Auferstehen Christi in ihren Gliedern zu vollbringen, wobei der natürliche Wille in Beichte und Buße sich abzusterben lernt. Christus ist im Heiligen Geist immerzu „bey, in Euch“ (GW 17, 277). So ist der Glaube an Christus als Versöhner im Wesentlichen kein stumm bleibendes, dumpf gefühltes inneres Zeugnis, sondern ist bewusstseinsklares in eins „ergreifen und ergriffenwerden“ von Gottes Gnade (N5, 146; M5, 296). Die Theonomie des absoluten Geistes und die Autonomie des subjektiven Geistes denkt Hegel in seiner Religionsphilosophie auf paradoxe Weise vereinigt. Darin eint er Mittelalter und Neuzeit.

Die christlich religiöse *Versöhnung* nennt Hegel bildhaft eine Verklärung der Seele, die, im Quell des ewigen Heils gebadet, sich über ihre Wirklichkeit und Taten erhebt, indem sie das Herz selbst – denn dies vermag der Geist – zum Grabe des Herzens macht.

Hegel betont das „rein geistige Seligsein“ (TW 15, 551), wozu Luthers Lehre vom fröhlichen Wechsel stimmt. Der christliche Glaube verleiht der Seele, so erklärt Luther in „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, dass ihr im Tausch mit Christus, weil alle Untugenden und Sünden in ihm verschlungen werden, seine reiche Gerechtigkeit zuteilwird.

Hegel sucht wohl die *Pistis* radikal in *Noesis*, in vernünftiges Denken aufzuheben. Das haben manche Frommen ihm übelgenommen, ohne sein hohes Verdienst zu würdigen. Hegel entfaltet in hoher Gedankenintensität und auch spirituell hellichtig im Ernst der Liebe des gekreuzigten Gottes das spezifisch Christliche, das wie ein sonnendurchglänzter Kristall aus dem Meer der Weltreligionen und aus dem heute allherrschenden Dogma des Relativismus hervorleuchtet.