

PETER HENRICI

Hegel für Theologen

SCHRIFTENREIHE DER
THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE
CHUR



Im Auftrag der
Theologischen Hochschule Chur

herausgegeben von

Michael DURST
und
MICHAEL FIEGER

Band 8

PETER HENRICI

Hegel für Theologen

Gesammelte Aufsätze

Academic Press Fribourg

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden von den Herausgebern der Reihe
als PDF-Datei zur Verfügung gestellt

© 2009 by Academic Press Fribourg
ISBN 978-3-7278-1645-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
1. Philosophie und Theologie in der Priesterausbildung	9
2. Was können Theologen von Leibniz, Kant und Hegel lernen?	19
3. Hegel und die Theologie	41
4. Theologische Hegel-Literatur zwischen 1960 und 1967. Ein kritischer Bericht	63
5. Der Tod Gottes beim jungen Hegel	111
6. Die Säkularisierung der Apokalyptik in der neueren deutschen Philosophie	133
7. Hegel und Kant, Augustinus und Thomas von Aquin über Krieg und Frieden	157
8. Hegel und die philosophische Vermittlung ethischer Werte	179
9. Christliches Philosophieren heute und morgen	211
Bibliographische Nachweise	229

Vorwort

Wer als christlicher Theologe Philosophie betreibt, muss immer wieder auf Georg Wilhelm Friedrich HEGEL zurückkommen. Selten ist ein Denken ausdrücklicher vom zentralen Mysterium des christlichen Glaubens, von Kreuz und Auferstehung angeregt worden, selten hat ein Philosoph die Auswirkung des Christentums auf die europäische Geistesgeschichte nachdrücklicher bedacht. Wie sein Studienfreund SCHELLING war auch HEGEL seiner Ausbildung nach evangelischer Theologe. Er hat zwar nicht den Beruf eines Predigers ergriffen; doch sein Denken bleibt von seinem theologischen Wissen geprägt und kreist oft um theologische Probleme. So bleibt es für einen christlichen Theologen immer von Nutzen, sich von HEGELS Denken anregen zu lassen, mit ihm neue Problemstellungen und Denkwege zu erkunden, ihn aber auch als warnendes Beispiel dafür zu nehmen, wie ein allzu konsequentes Denken den Geheimnischarakter des Mysteriums zerstören kann.

Die hier vorgelegten Aufsätze, zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenem Anlass entstanden, sind Beispiele solcher Entdeckungsfahrten. Sie bieten keine geschlossene Darstellung des hegelschen Denkens und schon gar nicht eine vertiefte kritische Auseinandersetzung mit ihm. Sie möchten nur Anstöße geben für eigene Erkundungen und zum Weiterdenken. Nach zwei hinführenden Aufsätzen folgen vier interpretatorische Beiträge, die letztlich immer um den Gedanken des „Todes Gottes“ kreisen. An sie schliessen sich zwei Versuche an, mit HEGEL über HEGEL hinaus zu denken, einerseits in Absetzung von seiner Lehre über den Krieg, andererseits durch Einbezug seiner Gedanken in ein Forschungsprojekt christlicher Ethik. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Wirkungsgeschichte HEGELS, der Säkularisierung des christlichen Heilsverständnisses im Marxismus und dem radikal existentiellen Glaubensverständnis KIERKEGAARDS, musste in dieser Aufsatzsammlung leider fehlen. Dennoch entbehrt der abschliessende Beitrag über die Aufgaben christlichen Philosophierens nach all den gegebenen Beispielen nicht mehr jeder Grundlage.

Ohne vielfache Hilfe hätte dieser Aufsatzband nie zustande kommen können. Mein Dank gilt der Katholischen Kirche im Kanton Zürich

Vorwort

und der Römisch-katholischen Zentralkonferenz für namhafte Druckkostenzuschüsse. Vor allem aber habe ich der Theologischen Hochschule Chur zu danken für die Aufnahme in ihre Schriftenreihe, namentlich Frau Rektorin, Prof. Dr. Eva-Maria FABER, die das Entstehen dieses Bandes angeregt und mit viel Interesse verfolgt hat, sowie den Herausgebern der Schriftenreihe, Prof. Dr. Michael DURST und Prof. Dr. Michael FIEGER, und Herrn Martin STIEGER für die sorgfältige Betreuung des Manuskripts.

Die Aufsätze dieser Sammlung seien der Theologischen Hochschule Chur gewidmet als Dank für die Verleihung des Titels eines Honorarprofessors.

Bad Schönbrunn, im Advent 2008

+ Peter Henrici

Philosophie und Theologie in der Priesterausbildung

Wie die Vorgängerencyklika „Aeterni Patris“ enthält auch „Fides et ratio“ einen längeren geschichtlichen Abriss über das Verhältnis von Philosophie und Theologie (Kap. IV, Nr. 36–48)¹. Das ist in der Natur der Sache begründet. Aus einer bestimmten geschichtlichen Situation ergab sich die Begegnung der christlichen Glaubensverkündigung mit der griechischen Philosophie, und aus dieser Begegnung hat sich dann die christliche Theologie entwickelt, die, wie schon ihr Name besagt, von ihrem Ursprung her dem griechischen philosophischen Denken verpflichtet bleibt. Alle weiteren geschichtlichen Entfaltungen der christlichen Theologie stehen deshalb stets in einer gewissen Polarität zum – ebenfalls geschichtlich sich entfaltenden – philosophischen Denken. Die Enzyklika selbst hat in einer ihrer kühnsten Aussagen diese geschichtliche Betrachtung sowohl der Theologie wie der Philosophie theologisch sanktioniert: „Die Wahrheit, die Gott dem Menschen über sich und über sein Leben übergeben hat, ist ... eingebettet in Zeit und Geschichte“ (Nr. 11).

Im geschichtlichen Abriss der neuen Enzyklika fallen jedoch zwei wichtige Lücken auf. Zum einen wird die Entwicklung des nachmittelalterlichen, neueren philosophischen Denkens nur in sehr generellen und vorwiegend kritischen Äusserungen dargestellt (Nr. 45–48). Das erstaunt insofern, als gerade dieses letzte halbe Jahrtausend eine überaus reiche Ernte an neuen philosophischen Erkenntnissen eingebracht hat – allerdings, wie PASCAL einmal sagt, von Zwergen, die auf den Schultern von Riesen stehen. Verständlich wird diese Zurückhaltung der Enzyklika allein daraus, dass es sich da um Jahrhunderte „einer fortschreitenden Trennung zwischen Glaube und philosophischer Vernunft“ (Nr. 48),

¹ Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Fides et ratio“ an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135) (Bonn 1998).

zwischen Theologie und Philosophie handelt. „Vom späten Mittelalter an“, bemerkt die Enzyklika (Nr. 45), „verwandelt sich ... die legitime Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen nach und nach in eine unselige Trennung“, wobei auch dies, begrifflicherweise, aus spezifisch katholischer Perspektive geschrieben ist; denn die Entwicklung der protestantischen Theologie ist von der Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie fast unablässig².

Der ersten Lücke folgt eine zweite. Sie war nicht das Thema der Enzyklika, soll aber hier thematisiert werden: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den theologischen Ausbildungsgängen, näherhin in der Priesterausbildung. Auch dies ist ein ins Mittelalter hinabreichendes, vorwiegend neuzeitliches Thema. Wir können hier nicht mehr als einige Streiflichter darauf werfen, um dann zu sehen, welche Anregungen sich aus der Geschichte und aus den Hinweisen der Enzyklika für die Zukunft ergeben könnten.

1. Eine wechselvolle Geschichte

1. Die Enzyklika (Nr. 45) weist ausdrücklich auf die „Errichtung der ersten Universitäten“ im Hochmittelalter als einen Markstein in der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie hin. Auch vorher wurde das Studium der Theologie gewiss nicht unvorbereitet unternommen. Trivium und Quadrivium vermittelten an den Kloster- und Kathedralschulen die für das Theologiestudium erforderliche Allgemeinbildung. Mit dem Aufkommen der Facultas Artium an den neuen Universitäten als obligatem Durchgang für die Zulassung zu einer der „höheren“, berufsbildenden Fakultäten, „Juristerei und Medizin und leider auch Theologie“ (GOETHE, Faust), entwickelte sich die Philosophie mehr und mehr zum selbständigen, universitären Wissenschaftszweig. Die Bedürfnisse des Theologiestudiums waren an dieser Entwicklung massgeblich beteiligt.

Zum einen verlangte die exegetische Textarbeit, die die einzelnen „auctoritates“ (mit ihrer „wächsernen Nase“ wie ALAIN VON LILLE zu

² Vgl. z. B. Karl BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (Zollikon, ZH 1947).

sagen pflegte) gegeneinander abwog oder ausspielte, gute dialektische Kenntnisse und Fertigkeiten. Daraus entstand die scholastische „quaestio“. Zum anderen galt es, gerade um dem endlosen dialektischen Hin und Her zu entkommen, zu erkunden, „non quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum“³. Erst der Rückgriff auf diese Wahrheit der vom Schöpfergott gewollten und gesetzten und mit philosophischer Vernunft erkennbaren „natura rerum“ gab auch einen gemeinsamen Verständigungshorizont ab für die Diskussion mit andersgläubigen oder ungläubigen Partnern⁴. Da damals die wichtigsten dieser Dialogpartner Aristoteliker waren, liessen sich der hl. ALBERT DER GROSSE und THOMAS VON AQUIN bei der Erforschung der „natura rerum“ von der aristotelischen Physik und Metaphysik leiten. Sie waren, nach Aussage der Enzyklika, „die ersten, die, obwohl sie an einer organischen Verbindung zwischen Theologie und Philosophie festhielten, der Philosophie und den Wissenschaften die nötige Autonomie zuerkannten, die diese brauchen, um sich den jeweiligen Forschungsgebieten erfolgreich widmen zu können“ (Nr. 45).

2. Es dauerte allerdings noch mehr als zwei, fast drei Jahrhunderte, bis die aristotelische Seinsphilosophie als Vorbereitung auf die Theologie in den Schulen allgemein Eingang fand. Zunächst wurde vor allem, mit der „via moderna“, die Logik und Dialektik (mit Elementen einer Sprachphilosophie) und damit die Kunst der Disputation mehr und mehr verfeinert. Realphilosophisch dominierte die zwar fromme, aber zum Agnostizismus neigende Schule OCKHAMS – zu der sich später LUTHER ausdrücklich bekennen wird. Eine Wende brachte erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Einführung der thomasischen „Summa Theologica“ als theologisches Textbuch anstelle des alten PETRUS LOMBARDUS in Paris und in Salamanca. Zu ihrem Verständnis war auch eine vertiefte Kenntnis der aristotelisch-thomistischen Seinsphilosophie notwendig.

Die Ausbildungsgeschichte der ersten Patres der Gesellschaft Jesu, die gut erforscht ist, gibt uns eine interessante Momentaufnahme der theologischen Ausbildungssituation in Paris um 1530 – nicht wie sie aus Lehrbüchern und Lehrplänen zu erschliessen ist, sondern wie sie von den

³ THOMAS VON AQUIN, In caelum 1,22.

⁴ THOMAS VON AQUIN, Contra gentes I,1.

Studierenden tatsächlich genutzt wurde. Alle haben sich den Magistertitel erworben – aber nicht in Theologie, sondern in Philosophie, was in jedem Fall ein mehrjähriges Philosophiestudium voraussetzte. Das Theologiestudium wurde dann in viel kürzerer Zeit und ohne akademischen Abschluss gemacht; für IGNATIUS selbst hat es kaum zwei Jahre gedauert. Aber es wurde für die Priesterweihe als genügend anerkannt. Und was noch seltsamer ist: Soweit wir das nachprüfen können, verbanden die Gefährten eine Ausbildung in thomistischer Philosophie mit einem Theologiestudium skotistischer Prägung. Die einzelnen Schulen waren damals, obwohl auch räumlich getrennt, offenbar doch recht durchlässig.

3. Der Hinweis auf die Pariser Studien der ersten Jesuiten war nicht nur episodisch gemeint. Dem Einfluss der jungen Gesellschaft Jesu war es in erster Linie zu danken, dass sich der „modus Parisiensis“ weitgehend als Ausbildungsmodell für den Diözesanklerus durchgesetzt hat. Und zwar nicht durch das Seminardekret des Tridentiner Konzils. Dieses schreibt für die Seminaristen überhaupt keine philosophischen Studien vor, sondern nur Mittelschulstudien und theologische Studien mit jeweils ausgesprochen pastoraler Ausrichtung⁵. Eben dieses Fehlen philosophischer Studien kennzeichnet die Seminarbildung als nichtakademisch, sondern streng berufsbezogen – nach Art einer heutigen Fachhochschule.

Wie es dann dazu kam, dass mit der Zeit das Philosophiestudium auch an den Seminarien eingeführt wurde, konnte ich nicht in Erfahrung bringen. Sie wurde wohl meist auf dem Weg über die Kleinseminarien wieder in den Studiengang eingeführt.⁶ Das Vorbild des Seminarium Romanum, das in seinen Anfängen mit dem Collegium Germanicum und durch dieses mit dem Collegium Romanum (der heutigen Universität Gregoriana) verbunden war, mag einerseits dabei mitgespielt haben. Andererseits hatten die in vielen Städten rasch aufblühenden Jesuiten-

⁵ „... grammatices, cantus, computi ecclesiastici aliarumque bonarum artium disciplinam discent; Sacram Scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscent“ (Concilium Tridentinum, Bd. 9, hrsg. von Stephan EHSES [Freiburg i. Br. 1924] 628).

⁶ Bei Antoine DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, 2 Bde. (Paris 1912) finden sich alle Angaben über die philosophische Ausbildung im Kapitel über die Kleinseminare (Bd. 2, 493–506).

kollegien als voruniversitäre Ausbildungsstätten auch das Studium der Philosophie auf dem Programm, und die Seminarien sollten nicht nachstehen. Zudem lässt sich, vor allem in neuerer Zeit, ein zunehmender Trend zur „Akademisierung“ der Priesterausbildung feststellen. Dieser drückt sich z. B. darin aus, dass möglichst jedes Seminar durch Affiliation zumindest das theologische und möglicherweise auch das philosophische Bakkalaureat verleihen möchte. Ob dieser Trend unumkehrbar und immer sehr glücklich ist, muss einer anderen Diskussion überlassen werden. Jedenfalls läuft er einer anderen Tendenz im Bildungswesen zu wachsender Diversifikation zuwider.

4. Doch kehren wir ins 16. und 17. Jahrhundert zurück. Wir haben schon auf die modellhafte Rolle hingewiesen, die das Collegium Romanum und die von ihm mitgeprägten Jesuitenkollegien für die theologische Ausbildung damals spielten. Und da war nun die philosophische Ausbildung schwergewichtig – nicht zuletzt im Blick auf die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Kultur. Das dreijährige Philosophiestudium vermittelte bis ins 18. Jahrhundert hinein vor allem eine auf der Höhe der Zeit stehende Ausbildung in den Naturwissenschaften. Sie wurde von DESCARTES ausdrücklich als vorzüglich gelobt und befähigte beispielsweise Matthäus RICCI und Adam SCHALL für ihre Rolle als Hofastronomen am chinesischen Kaiserhof. Metaphysik und Ethik blieben dagegen – erstaunlicherweise – eher marginal, jedenfalls der ihnen zugewiesenen Stundenzahl nach zu schliessen.

Und doch hat gerade eines dieser marginalen Fächer ein epochenmachendes Werk hervorgebracht: die „Disputationes metaphysicae“ des Franz SUÁREZ. Sie sind der erste Versuch einer systematischen Darstellung der aristotelischen Metaphysik und haben als solche weit über den katholischen Raum hinaus vor allem in die deutsche lutheranische Universitätswelt hineingewirkt, wie auch die Enzyklika anmerkt (Nr. 62). Im deutschsprachigen Raum ist die mittelalterliche Universitätsstruktur mit dem obligaten Durchgang durch die philosophische Fakultät zu einer der drei „höheren“ Fakultäten besonders lange erhalten geblieben – was umgekehrt zur Folge hatte, dass fast alle grossen deutschen Philosophen auch ein Theologiestudium absolviert haben: WOLFF, KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL, FEUERBACH. Im katholischen Raum dagegen kann man sich beim Durchgehen der langen Reihen aufeinanderfolgender Lehrbücher des Eindrucks nicht erwehren, dass man sich

(und den Studenten) die Sache gern leicht gemacht hat und mit der Zeit gegangen ist. Ein seicht-aufklärerischer Rationalismus und ein Empirismus lockeanischer Prägung gewinnen mehr und mehr die Oberhand. Wie der junge Maurice BLONDEL einmal sarkastisch über einige seiner Zeitgenossen bemerkt hat: „Sie sind zwar Thomisten, aber sie verwechseln Thomas Reid mit Thomas von Aquin“. Und der unvergessene P. Joseph DE FINANCE hat mir einmal erzählt, wie er in einem brasilianischen Seminar die Werke des französischen Ideologen DESTUTT DE TRACY als philosophische Lehrbücher vorgefunden hat⁷.

5. Eine Erneuerung der kirchlichen philosophischen Studien drängte sich somit auf. Sie begann im 18. Jahrhundert mit der Wiederentdeckung des Thomismus und der „Philosophie der Vorzeit“ (Joseph KLEUTGEN). LEO XIII. sanktionierte mit seiner Enzyklika „Aeterni Patris“ diese Entwicklung und trieb sie vielleicht etwas einseitig voran. Etwas einseitig, denn der spätere Kardinal EHRLE konnte in einer ausführlichen Besprechung gegenüber dem päpstlichen Rundschreiben „Aeterni Patris“ mit Recht anmahnen, es verkenne die Bandbreite und den ganzen Reichtum des mittelalterlichen scholastischen Denkens⁸.

EHRLE gehörte bereits zu jener Generation von Historikern, die uns im Lauf eines halben Jahrhunderts ein ganz neues, lebendigeres und, ich möchte sagen, aktuelleres Bild der mittelalterlichen Philosophie und Theologie und insbesondere des hl. THOMAS VON AQUIN entdecken liessen. Diese neu verstandene Scholastik konnte zugleich in einen bereichernden Dialog mit dem neuzeitlichen Denken treten, woraus sich für die philosophisch-theologische Ausbildung eine neuscholastische Philosophie ergab, die fähig war, auch die Anliegen des heutigen Menschen aufzunehmen und darauf zu antworten. Sie bildete, mit ihren besten Vertretern, den geistigen Hintergrund für das II. Vatikanische Konzil.

⁷ Zum ganzen Abschnitt über das Collegium Romanum vgl. Peter HENRICI, L'insegnamento della filosofia (nel Collegio Romano nel XVI secolo), in: *Archivum Historiae Pontificiae* 29 (1991) 33–41.

⁸ Franz EHRLE, Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie, in: *Stimmen aus Maria Laach* 18 (1880) 13–28. 292–317. 388–407.

2. Die heutige Situation

Tragischerweise markierte dieser Höhepunkt zugleich den Beginn eines Zusammenbruchs. Was eben noch als zukunftsverheissend erschien, galt nun als veraltet. Neue theologische Ausbildungsgänge wurden entworfen, die die Ausbildung in verschiedenen Humanwissenschaften für wichtiger erachteten als die Mahnung des Konzilsdekrets „Optatum totius“ (Nr. 15), das „patrimonium philosophicum perenniter validum“ nicht zu vernachlässigen. Eine unparteiische Analyse dieser unerwarteten Entwicklung muss späteren Historikern überlassen werden. Nur zwei Faktoren können jetzt schon genannt werden, die diese Entwicklung zumindest begünstigt haben.

Zum einen war in den sechziger Jahren, vor allem seitens der Studierenden, immer wieder der Wunsch zu hören, man möge ihnen doch vor allem eine Kenntnis der Gegenwartsphilosophie vermitteln – und nicht die zeitlos erscheinende Scholastik. Aus diesem Wunsch sprach zwar das Anliegen nach einer zeitgemässen und für die spätere Seelsorgearbeit unmittelbar nützlichen philosophischen Ausbildung. Er zeugt aber auch von einer Unkenntnis darüber, wie komplex und schnelllebig heutiges Philosophieren ist. Zum einen hat sich die Philosophie (und selbst die Philosophiegeschichte) heute zu einer hochdifferenzierten Fachwissenschaft entwickelt, die in einem propädeutischen Kurs von zwei Jahren gar nicht adäquat vermittelt werden kann. Zum anderen hält sich die Mode, der „dernier cri“, im philosophischen Leben heute nicht mehr lange genug, dass das im Studium Gelernte auch später, im pastoralen Berufsleben noch nützlich sein könnte. Wie könnte sich ein Seelsorger in der heutigen Problematik zurechtfinden, der nur in der 68er Philosophie ausgebildet worden wäre? Er könnte bestenfalls mit den anderen „Heimweh-68ern“ über die heutige Kirche jammern.

Ein anderes Defizit der damaligen scholastischen Schulphilosophie (ein bezeichnender Pleonasmus!) wurde vor allem von den Lehrenden wahrgenommen. Sie spürten, dass die philosophische Ausbildung, auch wenn sie sorgfältig und über mindestens zwei Jahre hin erteilt wurde, bei den meisten Studierenden an der Oberfläche, im Notionalen blieb und nicht zu einer tiefgreifenden persönlichen philosophischen Überzeugung führte. Entsprechend schnell wurde sie wieder vergessen, oft schon von einem Jahr zum anderen. Die damals gern gegebene Begründung, man habe eben Philosophie zu studieren, um einige Begriffe zu erlernen, die

dann in der Theologie gebraucht würden (wo sie dann doch wieder mit ganz neuem Gehalt gefüllt werden mussten), hat wahrscheinlich zu diesem notionalistischen Philosophieverständnis beigetragen. Wie dem auch sei, die Lehrenden selbst waren vielfach vom Nutzen ihres Tuns wenig überzeugt und forderten bei den anstehenden Lehrplanrevisionen nicht eine andere Philosophie, sondern etwas anderes als Philosophie. Die erneuerte Scholastik, so viel sie denen, die sie sich vertieft zu eigen machen konnten, persönlich gegeben haben mag, erschien in didaktisch-pädagogischer Sicht manchmal wie eine zwar wohlbestellte und wohlliche Insel, doch unberührt vom Strom des Lebens und von den Strömungen der Gegenwart, die an ihr vorüberzogen. Daher der dringende Ruf nach Veränderung und die vielen, nicht immer gelungenen Erneuerungsversuche.

3. Perspektiven für die Zukunft

Es ist das Verdienst des Philosophenpapstes Karol WOJTYLA, in „Fides et ratio“ die Unverzichtbarkeit der Philosophie für die Theologie in Erinnerung gerufen zu haben. Nur beiläufig ist allerdings von der Priesterausbildung die Rede (Nr. 60–62. 105); doch lassen sich aus der Enzyklika einige weiterreichende Hinweise für eine künftige Gestaltung der philosophischen Ausbildung künftiger Theologen entnehmen.

1. Als erstes wäre erneut zu beachten, was aus unserem kurzen geschichtlichen Überblick hervorging: dass nämlich das (vorgängige) Studium der Philosophie den akademischen, universitären Charakter des Theologiestudiums bestimmt. Es wäre erwägenswert, zwei kirchliche Studiengänge wiederum deutlicher voneinander zu unterscheiden: einen vorwiegend berufsbezogenen und einen wissenschaftlich theologischen. Auch in ersterem dürfte die Philosophie nicht ganz fehlen (wovon gleich noch die Rede sein wird); doch für den zweiten wäre eine gediegene philosophische Vollausbildung zu fordern, normalerweise bis zum Lizentiat in Philosophie. Denn die Erfahrung lehrt, ganz abgesehen von den Mahnungen der Enzyklika (Nr. 74), dass die Qualität einer Theologie weitgehend von der Qualität der ihr zugrundeliegenden philosophischen Kenntnisse abhängt. Namen heutiger Theologen innerhalb und ausserhalb des katholischen Raumes könnten das leicht belegen.

2. Was die philosophische Ausbildung aller für den kirchlichen Dienst Bestimmten angeht, so macht die Enzyklika gleich zu Beginn eine erhellende Unterscheidung. Angesichts der oft verwirrenden Vielfalt von Philosophien, die angeboten werden, macht der Papst die wichtige Unterscheidung zwischen dem philosophischen Denken und den philosophischen Systemen, von denen jedes zwar einen Ganzheitsanspruch erhebt, aber niemals „mit dem gesamten philosophischen Denken gleichzusetzen“ ist. „In Wirklichkeit muss jedes philosophische *System*, auch wenn es ohne jegliche Instrumentalisierung in seiner Ganzheit anerkannt wird, dem philosophischen *Denken* die Priorität zuerkennen, von dem es seinen Ausgang nimmt und dem es folgerichtig dienen soll“ (Nr. 4). Diesem philosophischen Denken, so der Papst weiter, sei ein „Kern philosophischer Erkenntnisse“ zu danken, „die in der Geschichte des Denkens ständig präsent sind“, und in denen man „so etwas wie ein geistiges Erbe der Menschheit erkennen“ könne (ebd.).

Das bedeutet didaktisch, *nicht* dass ein bestimmtes philosophisches System gelehrt werden soll; *auch nicht* dass bestimmte philosophische Grundprinzipien eingepaukt werden; *sondern* dass die Studierenden maieutisch dazu hingeführt werden, ihre eigene Fähigkeit zu philosophischem *Denken* zu entdecken. Gestützt auf diese Entdeckung können dann einige für das Offenbarungsverständnis (die Theologie) wichtige philosophische Einsichten verschiedener philosophischer Systeme (namentlich des Altertums und des Mittelalters) *geschichtlich*, aber nicht bloss historisch, vorgelegt werden. „Geschichtlich“ meint hier: in verstehendem Nachvollzug, nicht bloss in historisch erzählenden Berichten. Auf diese Weise könnten alle Theologiestudierenden, ohne ein eigenes Philosophiestudium absolvieren zu müssen, mit den wichtigsten Errungenschaften des „patrimonium philosophicum perenniter validum“ („Opus totius“ Nr. 15) bekannt gemacht werden.

3. Für die Entdeckung des eigenen philosophischen Denkens gibt die Enzyklika einen wichtigen inhaltlichen Hinweis. Philosophieren bedeutet für sie in erster Linie die Frage des Menschen nach dem Sinn seines Lebens (Nr. 1. 5. 15 etc.). Erst weil anders keine befriedigende Antwort auf diese Frage gefunden werden kann, taucht die Frage nach der Wahrheit und damit nach dem Sein auf (Nr. 5. 22. 23. 25 etc.). Der Mensch steht also für den Papst in der Mitte des philosophischen Denkens, und die öfters angesprochene Metaphysik wäre genauer als Metaanthropologie

zu fassen. Damit ist ein ganzes Programm für eine philosophische Einführungsvorlesung (oder, didaktisch wohl richtiger, für ein philosophisches Anfängerseminar) skizziert, das sich thematisch leicht in einen fundamentaltheologischen Kurs einbauen liesse. Manche andere Themen aus dem Fächerkatalog von „Sapientia christiana“ (der sich ja auf das akademische Philosophiestudium bezieht) könnten dann getrost beiseite gelassen werden.

4. Ein weiteres Thema darf jedoch auch bei einer berufsbezogenen Ausbildung nicht übergangen werden. Die Enzyklika nimmt darauf mit Nachdruck Bezug (Nr. 1. 3. 4. 16. 61. 69–74. 103): die Inkulturation der philosophischen Wahrheit. Zu den Klagen der sechziger Jahre gehörten nicht zuletzt jene aus den nicht-europäischen Ländern, die Bezugnahme auf die Philosophie griechischen Ursprungs erschwere die Verwurzelung in der eigenen kulturellen Weisheitstradition. Die Enzyklika versucht nun, diesem Anliegen gerecht zu werden. Sie verweist damit auf das tiefere Problem: auf die Suche nach der einen universellen Wahrheit in der Verschiedenheit der Kulturen. Sprachphilosophie und Hermeneutik, auf die die Enzyklika als wichtige neuere philosophische Errungenschaften verweist (Nr. 65. 67. 84. 91. 94–96. 99), können hier weiterführende Hinweise geben. Sie dürften heute auch in einem philosophischen Minimalprogramm in einer berufsbezogenen theologischen Ausbildung nicht fehlen.

5. Das bisher Gesagte liesse sich auf die Kurzformel bringen: Weglassen, um zu vertiefen. Sie gilt, wie gesagt, nur für die rein berufsbezogene Priesterausbildung. Für die Ausbildung von Fachtheologen und von philosophischen Lehrkräften (Nr. 105) würden ganz andere Regeln gelten. Auch für diese könnte man in „Fides et ratio“ reiche Anregungen finden. Doch diese zu erläutern ist hier nicht der Ort.

Was können Theologen von Leibniz, Kant und Hegel lernen?

Eines der ersten Werke Karl BARTHS nach seinen beiden Römerbriefkommentaren sind seine Münsteraner und Bonner Vorlesungen über „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“¹. Die Hälfte dieser Vorlesungen sind dem 18. Jahrhundert gewidmet, und darin vor allem der Philosophie, mit zwei tiefeschürfenden Kapiteln über KANT und HE-GEL. Diese erst 1947 veröffentlichten Vorlesungen kamen mir bei der Arbeit an meiner Dissertation in die Hände, und als mir dann verschiedene philosophische Lehrstühle angeboten wurden, waren es nicht zuletzt die Vorlesungen Karl BARTHS, die mich bewogen haben, für die neuere Philosophiegeschichte zu optieren. Ein theologischer Lehrstuhl kam leider nicht in Frage; doch die neuere Philosophiegeschichte, so überlegte ich, würde mir jedenfalls einen kontinuierlichen Kontakt mit der Theologie erlauben.

Das mag zunächst paradox erscheinen. Die Enzyklika „Fides et ratio“ widmet der Philosophie der Neuzeit nur gerade vier Nummern, und dies in eher pessimistischem Tonfall. Ich zitiere:

„Vom späten Mittelalter an verwandelte sich ... die legitime Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen [Theologie und Philosophie] nach und nach in eine unselige Trennung. Infolge des Vorherrschens eines übertriebenen rationalistischen Geistes bei einigen Denkern wurden die Denkpositionen radikaler, bis man tatsächlich bei einer getrennten und gegenüber den Glaubensinhalten absolut autonomen Philosophie anlangte. Zu den Folgen dieser Trennung gehörte unter anderen auch ein wachsender Argwohn gegenüber der Vernunft. Einige begannen, sich zu einem allgemeinen, skeptischen und agnostischen Misstrauen zu beken-

¹ Karl BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (Zollikon, ZH 1947).

nen, entweder um dem Glauben mehr Raum vorzubehalten oder aber um jede nur mögliche seiner Beziehungen zur Vernunft in Misskredit zu bringen.

Was das patristische und mittelalterliche Denken als tiefe Einheit, die eine zu den höchsten Formen spekulativen Denkens befähigende Erkenntnis hervorbrachte, ersonnen und verwirklicht hatte, wurde letztendlich von jenen Systemen zerstört, die für eine vom Glauben getrennte und zu ihm alternative Vernunftkenntnis eintraten.

Die auffälligsten Radikalisierungen sind bekannt und vor allem in der Geschichte des Abendlandes deutlich sichtbar. Das moderne philosophische Denken hat sich, so kann man ohne Übertreibung sagen, zu einem gehörigen Teil in seiner allmählichen Abwendung von der christlichen Offenbarung entwickelt, bis es schliesslich zu klaren Gegenpositionen gelangte. Im vorigen Jahrhundert [die Enzyklika stammt aus dem Jahr 1998] hat diese Bewegung ihren Höhepunkt erreicht. Einige Vertreter des Idealismus haben auf verschiedenste Weise versucht, den Glauben und seine Inhalte, ja sogar das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi, in rational fassbare dialektische Strukturen umzuwandeln².

Soweit das Zitat. Die Enzyklika zeigt dann auf, wie diese Entwicklung zum Atheismus, zum Positivismus und zu dem in den Augen der Enzyklika offenbar besonders verderblichen „Nihilismus“ geführt hat. Sie erwähnt dann auch die anderen, nicht-philosophischen Formen von Vernunftkenntnis, die sich in der Neuzeit herausgebildet haben, d. h. vor allem die Naturwissenschaften, sowie die schon von der Frankfurter Schule bekämpfte „instrumentale Vernunft“. Schliesslich billigt sie der Neuzeit dennoch „mitunter wertvolle Denkansätze“ zu; sie tadelt jedoch zu Recht die „schwache Vernunft“ und einen Glauben, der „Empfindung und Erfahrung betont“³ – eine namenlose Absage an SCHLEIERMACHER und an seine Folgen auch im katholischen Lager.

² Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Fides et ratio“ an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135) (Bonn 1998) Nr. 45f.

³ Ebd. Nr. 48.

Diese recht pessimistische Sicht des neuzeitlichen Denkens bedarf wohl einiger Ergänzung. Die getadelte Trennung von Glaube und Vernunft kann sich zwar auf die „doppelte Wahrheit“ der Averroisten und auf eine (vielleicht nicht so radikal gemeinte) Erklärung von DESCARTES berufen⁴; doch kann sie wohl kaum als *das* Kennzeichen neuzeitlichen Denkens angesprochen werden. Wie wäre es sonst zu dem am Ende des zitierten Textes erwähnten Versuch gekommen, „den Glauben und seine Inhalte, ja sogar das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi, in rational fassbare dialektische Strukturen umzuwandeln“? Die Anspielung auf HEGEL ist unüberhörbar.

I.

Doch beginnen wir mit dem Anfang. Das moderne Denken beginnt „im späten Mittelalter“ mit der „via moderna“, dem sogenannten Nominalismus. Dies ist nun paradoxerweise die vielleicht erste Philosophie, die ganz auf dem Boden des Christentums gewachsen ist und die auch nur aus diesem Boden erwachsen konnte. Die patristische und die früh- und hochscholastische Philosophie hatte tatsächlich nur das griechisch-heidnische Denken so gut wie möglich den Bedürfnissen des christlichen Glaubens anzupassen gesucht – woraus, das sei nicht geleugnet, bewundernswerte philosophische Synthesen entstanden sind.

Mit der „via moderna“ dagegen steht es anders. Sie geht, oft unausgesprochen, aber deutlich erkennbar, stets vom Schöpfergott aus, der mit seinem liebenden und allmächtigen Schöpferwillen nicht eine allgemeine Weltordnung hervorbringt, sondern jedes einzelne Geschöpf erschafft, erhält und umsorgt. Dieses aus dem christlichen Glauben stammende Gottesbild hat die Vernunft vor eine doppelte Problematik gestellt, an der sich die kommenden Philosophengenerationen abarbeiten mussten. Wenn der Schöpfergott durch seinen freien Willen, seine Allmacht und seine Liebe zu kennzeichnen ist, dann stellt sich bald einmal die Frage, ob er die Welt nicht auch anders hätte erschaffen können –

⁴ René DESCARTES, *Discours de la méthode, première partie* (Œuvres de DESCARTES, hrsg. von Charles ADAM / Paul TANNÉRY, Bd. 6 [Paris 1902] 8).

theologisch gesprochen, die Frage nach dem Verhältnis von „voluntas Dei absoluta“ und „ordinata“. An Stelle des antiken, unhinterfragbaren „Kosmos“ taucht jetzt am Horizont des Denkens die Frage nach verschiedenen möglichen Welten oder zumindest nach verschiedenen Weltbildern auf, eine Frage, die die kopernikanische Wende GALILEIS allererst möglich gemacht hat. Die gleiche Frage steht auch im Hintergrund des kartesischen Zweifels und seiner Auflösung, und mit ihrer Hilfe konnte schliesslich der Jesuit Roger BOSCOVICH in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Weltsicht GALILEIS vor versammelten römischen Kardinälen wenigstens plausibel machen⁵.

Doch nicht diese Linie der Wirkungsgeschichte der „via moderna“ möchte ich hier verfolgen – wir werden ihr bei LEIBNIZ wiederbegegnen – sondern die andere, die bis heute fortwirkt. Wenn Gott als liebender Schöpfergott (die „via moderna“ denkt in franziskanischer Tradition) jedes einzelne Geschöpf für sich erschafft und sich um es kümmert: Wie kann er dann als allmächtiger Schöpfer all das Übel zulassen, das diesen Geschöpfen in ihrer Geschichte zustösst? Das Theodizeeproblem tritt hier erstmals in seiner ganzen Schärfe auf, und es ergibt sich aus spezifisch christlichen Voraussetzungen. Wenn das Christentum in der Neuzeit „zu denken gegeben“ hat (eine Formulierung, die ich Paul RICŒUR entlehne⁶), dann vor allem durch die Theodizeefrage. Diese Wirkungsgeschichte der „via moderna“ bei den deutschen Philosophen LEIBNIZ, KANT und HEGEL möchte ich hier nachzuzeichnen versuchen, wobei manch andere Erwähnenswerte leider übergangen werden müssen, um daran einige kritische und weiterführende Überlegungen anzuschliessen.

⁵ Žarko DADIC, Boškovic and the Question of the Earth's Motion, in: The Philosophy of Science of Ruder Boškovic. Proceedings of the Symposium of the Institute of Philosophy and Theology, S. J. (= Philosophy series 2) (Zagreb 1987) 131–138, hier 138, im Vergleich mit Peter HENRICI, The Theory of Knowledge of Ruder Boškovic in his Time, in: ebd. 29–49, hier 41 und 45.

⁶ Paul RICŒUR, Philosophie de la volonté, Bd. 2,2: La symbolique du mal (Paris 1960) 323 (Conclusion): „Le symbole donne à penser“.

II.

A. Das Wort „Theodizee“ ist von Gottfried Wilhelm LEIBNIZ in die philosophische Fachsprache eingeführt worden, und dies wohl im Anklang an den Römerbrief 3,5: „Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit nur noch besser ins Licht stellt, was sollen wir dann sagen? Ist Gott – ich frage menschlich – nicht ungerecht, wenn er seinen Zorn walten lässt?“ LEIBNIZ hat das Wort „Theodizee“ als Titel über sein Hauptwerk gesetzt, das nicht nur und nicht vor allem unter Philosophen eine weite Verbreitung gefunden hat. LEIBNIZ wollte Gottes Gerechtigkeit angesichts des moralischen und physischen Übels in der Welt philosophisch und theologisch rechtfertigen – wobei sich bei LEIBNIZ, der über ebenso gute theologiegeschichtliche wie philosophische Kenntnisse verfügte, oft kaum unterscheiden lässt, ob er nun philosophisch oder theologisch argumentiert. Die beiden Grundpfeiler seiner Argumentation stützen sich jedenfalls auf den christlichen Glauben: Gott, der als Schöpfer in seiner Allwissenheit alle möglichen Welten vor sich sieht, beschliesst in seiner Güte, nur die bestmögliche aller Weltkombinationen zu verwirklichen. Das ist der viel verschrieene und vielfach missverstandene „Optimismus“ des LEIBNIZ. Die beste aller möglichen Welten wird nämlich von LEIBNIZ wiederum spezifisch christlich definiert: Es ist jene Welt, in der Gott Mensch wird und mit Christi Tod und Auferstehung die Menschheit erlöst. Sie ist jedenfalls besser als jede andere Welt ohne den Sündenfall Adams und dessen Folgen⁷. Wie weit LEIBNIZ seine bekannteste Lehre, die Monadologie, mit einem Seitenblick auf diese schon früh entworfene Lösung der Theodizeefrage ausgearbeitet hat, wäre noch im einzelnen zu klären. Jedenfalls läuft die Monadologie in ihren späteren Darstellungen auf eine Harmonie zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade hinaus⁸.

In seinen letzten Lebensjahren musste LEIBNIZ jedoch zusehen, wie seine „*Convenance de la raison et de la foi*“ an einer katholischen Glaubenslehre zu scheitern drohte. Weil LEIBNIZ seine Monaden als rein

⁷ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Causa Dei asserta per iustitiam eius*, Nr. 49 (Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, hrsg. von Carl Immanuel GERHARDT, Bd. 6 [Berlin 1885 bzw. Hildesheim 1961] 446).

⁸ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, „Monadologie“, Nr. 87–90 (ebd. 622).

immaterielle Kraftzentren auffasste, waren für ihn die Ausdehnung, der Raum und die Körper nur „phaenomena bene fundata“. Der Jesuit Bartholomée DES BOSSES machte nun LEIBNIZ darauf aufmerksam, dass seine immateriellen Monaden mit der katholischen Transsubstantiationslehre und dem darin vorausgesetzten Verständnis einer körperlichen Substanz und der Ausdehnung als deren grundlegendem Akzidens kaum vereinbar seien. Das konnte dem Ökumeniker LEIBNIZ nicht gleichgültig bleiben, und er beeilte sich, seine Monadenlehre durch die Hypothese eines „vinculum substantiale“ zu ergänzen⁹, das die Existenz von zusammengesetzten Substanzen – das heisst von realen ausgedehnten Körpern – denkbar gemacht hätte. Als Lutheraner musste LEIBNIZ diese Hypothese sich nicht zu eigen machen; sie hätte ihn gezwungen, seine Monadenlehre und damit sein ganzes intellektualistisches Philosophieren neu zu bedenken. Erst zweihundert Jahre später hat Maurice BLONDEL die „vinculum“-Hypothese des LEIBNIZ wieder aufgenommen und davon ausgehend einen nachidealistischen, „eucharistischen“ Realismus des materiellen Seins ausgearbeitet¹⁰. Eines aber dürfte deutlich geworden sein: Das Christentum hat LEIBNIZ zu denken gegeben.

B. Auch Immanuel KANT hat sich am Problem der Theodizee abgearbeitet und im Zusammenhang damit am Problem der Zweckgerichtetheit der Natur. In einer kleinen Schrift von 1791 „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ kommt KANT zum Schluss, das Problem sei theoretisch unlösbar. Die einzig richtige Antwort sei jene des „redlichen Mannes“ Hiob, der angesichts der Theodizeefrage vor Gott verstummt und von Gott dafür gelobt wird, während Gott die Theodizeeversuche der Freunde Hiobs tadelt, „weil sie nicht so gut ... von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob“¹¹. Es liegt nahe, KANTS so-

⁹ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ / Bartholomée DES BOSSES, Briefwechsel (ebd. Bd. 2 [Berlin 1879 bzw. Hildesheim 1960] 433–521, namentlich 438f). Vgl. Vittorio MATHIEU, Leibniz e Des Bosses (= Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia 12,1) (Turin 1960).

¹⁰ Maurice BLONDEL, Une énigme historique: Le „vinculum substantiale“ d’après Leibniz et l’ébauche d’un réalisme supérieur (Paris 1930).

¹¹ Immanuel KANT, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 8 [Berlin 1912] 265f).

genannten Agnostizismus zusammen mit den Postulaten der praktischen Vernunft an diese seine Einsicht anzuknüpfen. Schon früh hatte er VOLTAIRES voreiligen Schluss gegen die göttliche Vorsehung angesichts des Erdbebens von Lissabon abgelehnt. Erdbeben seien eine Naturerscheinung und die Katastrophe habe sich erst daraus ergeben, dass man an einer als erdbebengefährdet bekannten Stelle eine Weltstadt erbaut habe¹². In ähnlicher Weise muss die transzendente Dialektik KANTS als Abrechnung mit dem allzu leichtfertigen Umgang der Wolffianer mit der Physikotheologie gelesen werden, und damit indirekt auch als eine Absage an LEIBNIZ, der allzu genau wusste, wie Gott zu sein und zu handeln habe. KANTS Selbstaussage in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ ist also ernst zu nehmen:

„Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, das ist das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“¹³.

Diese vorweggenommene Erwähnung der Moralität zeigt an, wo KANT sich in seinem Denken vom Christentum inspirieren liess. Schon die radikale Rückführung des sittlich Guten auf den freien Willen (auf die „gute Absicht“, würden wir sagen) weist auf eine christliche Abkunft hin¹⁴, nicht weniger als die symmetrische Ablehnung der Einseitigkeiten sowohl der stoischen wie der epikureischen Ethik¹⁵. An ihrer Stelle er-

¹² Immanuel KANT, Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat (ebd. Bd. 1 [Berlin 1902] 420f); DERS., Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat, Von dem Nutzen der Erdbeben, Schlussbetrachtung (ebd. 455–461).

¹³ Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, B XXX (ebd. Bd. 3 [Berlin 1904] 19).

¹⁴ Immanuel KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Erster Abschnitt: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen (ebd. Bd. 4 [Berlin 1907] 393).

¹⁵ Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft, Zweites Buch: Dialektik der reinen praktischen Vernunft, A 198–219 (ebd. Bd. 5 [Berlin 1908] 107–148).

klärt KANT das „höchste Gut“ zum Zielpunkt seiner praktischen Philosophie¹⁶. Die christliche Inspiration dieser Lehre ist offenkundig. Sowohl die Vorstellung von Gott als moralischem Gesetzgeber wie der Rekurs auf Verstand und Willen des mit diesem Gesetzgeber identischen Welt-schöpfers sind christlichen Ursprungs.

Das aber heisst, dass KANTS dritte philosophische Grundfrage: „Was darf ich hoffen?“¹⁷, die nur von der Religion beantwortet werden kann, nicht leichtfertig zu den ersten beiden hinzugefügt worden ist, und sie darf folglich in einer Darstellung KANTS auch nicht, wie es meist geschieht, mit Schweigen übergangen werden. KANTS späte Religions-schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ist kein blosses Parergon, und sie kann schon gar nicht als Gefälligkeits-schrift betrachtet werden. Gerade hier legt das Christentum KANT, wie schon LEIBNIZ, einen Stolperstein in den spekulativen Weg. Die Lehre vom „radikalen Bösen“ in der menschlichen Natur macht KANTS grundlegend optimistische praktische Philosophie zwar nicht unmöglich; sie erschwert jedoch den geraden Weg der Vernunft zum moralisch Guten ganz wesentlich. Es ist KANT hoch anzurechnen, dass er dieser spezifisch christlichen, ja noch spezifischer lutheranischen Einsicht in die grundlegende Sündhaftigkeit des Menschen nicht aus dem Weg gegangen ist. Vor KANT ist sie in der Philosophie kaum behandelt worden und selbst die Theologen hatten sie im Sinn der Aufklärung weitgehend der Vergessenheit anheimgegeben. KANTS christlicher Wagemut trug ihm denn auch den Vorwurf ein, er habe „seinen Philosophenmantel mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert“¹⁸. KANT aber stellte sich der Herausforderung, seine Moralphilosophie am Leitfaden der Bibel christlich zu unterbauen, und so entfaltete er seine Lehre von der Überwindung des Bösen durch die Idee und die Vorstellung der Realität eines „göttlichen Menschen“ und durch eine „Fahne der Tugend als Vereini-

¹⁶ So schon in der „Kritik der reinen Vernunft“, B 832–847: Des Kanons der reinen Vernunft zweiter Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft (ebd. Bd. 3 [Berlin 1904] 522–531).

¹⁷ Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 833 (ebd. 522).

¹⁸ Johann Wolfgang VON GOETHE in einem Brief an Herder, 7. Juni 1793, in: GOETHE, Briefe, hrsg. von Philipp STEIN, Bd. 4: Weimar und Jena 1792–1800 (Berlin 1903) 23.

gungspunkt für alle, die das Gute lieben“¹⁹. Die so Vereinigten bilden dann die „unsichtbare Kirche“, wiederum lutherischen Angedenkens.

C. Wie KANT diese Philosophie der christlichen Religion des näheren ausgeführt hat, mag in den Augen eines christlichen Kritikers ungenügend erscheinen. Tatsache ist, dass KANTS Religionsschrift zum Kristallisationspunkt für das Denken des dritten und letzten Philosophen geworden ist, den ich hier behandeln möchte: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Der junge HEGEL hat KANTS Religionsschrift gleich nach ihrem Erscheinen gelesen, aber auch bald ihr Ungenügen erkannt, sowohl in exegetischer wie in volkspädagogischer Hinsicht. Er machte sich deshalb an die Ausarbeitung einer eigenen, neuen Philosophie. Neben und zwischen KANT und HEGEL wäre natürlich noch eine Reihe anderer deutscher Denker zu erwähnen: LESSING, HERDER, HAMANN, der junge FICHTE und der junge SCHELLING, die beiden letzten, gleich wie HEGEL, ihrer Ausbildung nach Theologen. Ich beschränke mich auf HEGEL, weil seine Philosophie, wie kaum eine andere, auf christlichem Gedankengut beruht und ohne diese christliche Grundlage überhaupt nicht verstanden werden kann. An HEGEL lässt sich ablesen, was geschieht, wenn ein Denker das Christentum in all seinen Dimensionen philosophisch umzusetzen und denkend zu „begreifen“ versucht – HEGEL als Ansporn und als Warnung für jeden christlichen Philosophen.

Aus seiner Auseinandersetzung mit KANTS Religionsschrift gewann der junge HEGEL zunächst zwei Einsichten. Einerseits erkannte HEGEL das Ungenügen einer reinen Vernunftreligion, wie KANT sie vorschlug, für seine eigenen volkspädagogischen Absichten. Denn „wenn davon die Rede ist, wie man auf Menschen zu wirken hat, so muss man sie nehmen, wie sie sind“²⁰. Deshalb muss es in einer Volksreligion manche „positiven“, nicht aus der Vernunft ableitbaren Elemente geben, wie z. B. Gesetze, die von einer Autorität erlassen werden, historische Be-

¹⁹ Immanuel KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Drittes Stück: Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6 [Berlin 1907] 94).

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Studien 1792/93, Text 16 (Gesammelte Werke, Bd. 1 [Hamburg 1989] 101).

richte, auch von Wundern, oder „Gebräuche, die man mitzumachen hat, und durch die fromme Gefühle geweckt werden sollen“²¹, usw. Nach einem misslungenen Versuch, ein Leben Jesu in kantischer Manier zu schreiben, kam HEGEL als zweites zur Einsicht, dass die Aussagen der Evangelien wörtlich ernst zu nehmen waren, auch die *skleroi λόγοι*, die „harten Worte“²², die sich zunächst einem vernunftgemässen Verständnis zu entziehen scheinen.

Hier zeigt sich HEGELS christlich-schwäbischer Realitätssinn. Dieser wird noch deutlicher in den umfassenderen Problemen, mit denen HEGEL sein Leben lang ringen wird. Es handelt sich um drei Geschehnisse der Welt- und Religionsgeschichte, die schwer zu begreifen und kaum vernünftig zu erklären sind: Der Untergang der idealen demokratischen Stadtstaaten des klassischen Altertums zusammen mit ihrer einheimischen und auf sie abgestimmten Götterwelt sowie deren Ablösung durch das fremde und entfremdende Christentum, das überdies eine fortschreitende Entgöttlichung der Natur mit sich brachte²³. Als zweites das Aufkommen einer von Familie und Staat unterschiedenen „bürgerlichen Gesellschaft“ und ihrer von privaten Wirtschaftsinteressen beherrschten „Vernunftlosigkeit“. Schliesslich als drittes das Misslingen der auf „Vernunft und Freiheit“ abzielenden Französischen Revolution in der Schreckensherrschaft ROBESPIERRES. HEGELS ganzes denkerisches Bemühen, so kann man ohne Übertreibung sagen, zielt auf das Begreifen dieser drei „unbegreiflichen“ geschichtlichen Entwicklungen ab – ein Bemühen um Theodizee von welthistorischem Ausmass.

So wird die Geschichte zum ersten und wichtigsten Gegenstand der Philosophie, während bisher, bis hin zu KANT, die Erklärung

²¹ Ebd. 96.

²² Vgl. Joh. 6,60: „... harte Ausdrücke (*skleroi λόγοι*), welche dadurch nicht milder werden, dass man sie für bildliche erklärt, und ihnen, statt sie mit Geist als Leben zu nehmen, Einheiten der Begriffe unterschiebt“, in: Hermann NOHL, Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften in der Königlichen Bibliothek in Berlin (Tübingen 1907) 309.

²³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Phänomenologie des Geistes, VII. Religion, C: Die offenbare Religion (Gesammelte Werke, Bd. 9 [Hamburg 1980] 402), und schon in: Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (ebd. Bd. 4 [Hamburg 1968] 316f).

der Natur im Vordergrund gestanden hatte. „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst“, erklärt HEGEL in der Vorrede zur „Rechtsphilosophie“²⁴. Auch diese Wendung zur Geschichte, die bei den nachfolgenden Philosophen Schule machen wird, ist zweifellos christlichen Ursprungs, nicht nur, weil es HEGEL in erster Linie darum ging, die Geschichte des Christentums und der christlichen Gesellschaft zu verstehen. Aus seiner Tübinger Studienzeit konnte HEGEL auch ein besonderes Interesse und Gespür für die Heilsgeschichte mitnehmen; denn gerade die Tübinger Theologen hatten die Heilsgeschichte zu einem bevorzugten theologischen Topos gemacht.

Zurück zum philosophischen Begreifen der Geschichte. Den Schlüssel dazu bildet das Wort vom „Tod Gottes“, d. h. der Verknüpfung von Tod und Auferstehung, abgelesen am Tod Jesu Christi und an seiner Auferstehung im Geist der Gemeinde. Dieses geschichtliche Geschehen formalisiert HEGEL dialektisch und projiziert es, mit Verweis auf die Zwei-Naturen-Lehre²⁵, trinitätstheologisch zurück in ein notwendiges „Sterben“ Gottes selbst. Gott ist (oder wird!) nur dreifaltig durch seine Negation im Endlichen, in der Welterschaffung, im Sündenfall, in der Menschwerdung, um schliesslich im „spekulativen Charfreitag“ „in seinem ganzen Ernst und aus seinem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit seiner Gestalt auferstehen“ zu können und zu müssen²⁶. Im Licht dieser zu einem Lebensgesetz Gottes gemachten Dialektik von Tod und Auferstehung kann HEGEL dann die verschiedenen, auf den ersten Blick unverständlichen Geschehnisse der Geschichte denkerisch begreifbar machen, ja geradezu ihre

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 19).

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Wissenschaften (Gesammelte Werke, Bd. 4 [Hamburg 1968] 459). Vgl. dazu auch Peter HENRICI, Der Tod Gottes beim jungen Hegel, in: Gregorianum 64 (1983) 539–560 bzw. unten in diesem Band.

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, Schlusssatz (Gesammelte Werke, Bd. 4 [Hamburg 1968] 414).

Notwendigkeit aufzeigen – eine „enorme Staurologie“, eine „philosophia crucis“ wie Xavier TILLIETTE HEGELS ganze Philosophie kennzeichnet²⁷.

Hier hat das Christentum in einem bisher kaum erreichten Ausmass „zu denken gegeben“. Allerdings um einen grossen Preis. Was zu denken gibt, ist, näher besehen, gar nicht das Christentum selbst, sondern ein gedachtes Christentum, eine Theologie lutherischer Einfärbung. Deshalb tritt bei HEGEL an die Stelle der früheren Metaphysik eine „Logik“, welche „die Darstellung Gottes“ sein soll, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist“²⁸. Damit, so scheint es, sind wir nachchristlich wieder zur aristotelischen *nóesis noéseos* zurückgekehrt, die HEGEL als Schlusswort seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ ausdrücklich und ausführlich zitiert²⁹.

Nun darf man aber nicht übersehen, dass HEGELS Logik und Dialektik ganz anderer Art ist als jene des ARISTOTELES oder auch als die Dialektik des jungen FICHTE. Der „Logik“ HEGELS geht eine „Phänomenologie des Geistes“ voraus, die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“³⁰. Die „Logik“ (und damit das Bild Gottes „vor der Erschaffung der Welt“) ist somit eine Rückprojektion, eine nachträgliche denkerische Rechtfertigung der erfahrenen wirklichen Bildungsgeschichte des europäischen Geistes. Aus dieser wirklich erfahrenen Geschichte wird dann „der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen“³¹ in Gott selbst zurückverlegt. Theologisch gesprochen: HEGELS „Phänomenologie“ ist sozusagen seine Fundamentaltheologie. Sie läuft darauf hinaus, dass nicht der vergangene und gestorbene historische Jesus, sondern der im „Geist“, in der „Erinnerung“ der Gemeinde „Auf-

²⁷ Xavier TILLIETTE, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung* (Freiburg i. Br. 1998) 120.

²⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik, Einleitung* (Gesammelte Werke, Bd. 9 [Hamburg 1980] 21).

²⁹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (1830) (Gesammelte Werke, Bd. 20 [Hamburg 1993] 572“.

³⁰ Ursprünglich vorgesehener Zwischentitel der „Phänomenologie des Geistes“ (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 9 [Hamburg 1980] 444).

³¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (ebd. 18).

erstandene“ den Inhalt der christlichen Religion, lies: der christlichen Theologie, bildet, und diese „erinnerte“ Christologie lässt sich dann relativ leicht in eine „Logik“ und in philosophische Begrifflichkeit überführen.

Das ist, theologisch gesehen, vom Ansatz her nicht ganz unrichtig. Auch die orthodoxeste christliche Theologie muss vom „erinnerten Christus“ ausgehen, von dem, was die „Memoiren der Apostel“ (wie der Philosoph JUSTIN die Evangelien nennt) von Jesus festgehalten haben, und vorher noch von der „erinnerten“ Heilsgeschichte im Alten Testament, um von da aus (und nur von da aus) die Dreipersonlichkeit Gottes zu erschliessen. Die „immanente Trinität“ beruht deshalb *erkenntnis-*mässig für uns Menschen auf der „ökonomischen Trinität“ – nicht viel anders als HEGEL das sieht. Doch für HEGEL wird Gott *seinsmässig* erst durch den möglichen Weltprozess dreifaltig – wenn es denn für HEGEL so etwas wie „seinsmässig“ überhaupt gibt. „Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist“, hat HEGEL schon in der Vorrede zur „Phänomenologie“ proklamiert³². Die Frage, die an ihn zu richten ist, lautet deshalb, ob dieser sein logisch begriffener Gott wirklich *dreipersönlich* oder nur *dreifaltig* ist, d. h. ob in der hegelianisch „begriffenen“ Heilsgeschichte (und von da aus in seiner Theo-Logik) drei göttliche *Personen* sichtbar werden oder nur drei sich ablösende Phasen des einen notwendigen göttlichen Entwicklungsprozesses.

III.

Mit HEGEL sind wir so an das Ende einer philosophiegeschichtlichen Epoche gelangt, die ich anhand der drei Denker LEIBNIZ, KANT und HEGEL nachzuzeichnen versucht habe. LEIBNIZ wollte das von der „via moderna“ dringlich gemachte Theodizeeproblem dadurch lösen, dass er das Bild eines optimal vernünftig handelnden Gottes gezeichnet hat, eines Gottes, der als perfekter Mathematiker (wir würden heute sagen als Supercomputer) die jeweils beste Weltkombination errechnet. „Dum

³² Ebd. 19.

Deus calculat, fit mundus³³. KANT hat die erkenntnismässige Unmöglichkeit dieser leibnizschen Lösung des Theodizeeproblems aufgezeigt und auf die Undurchschaubarkeit Gottes hingewiesen, aber auch darauf, dass wir aus praktischen Gründen nicht umhin können, eine von Gott begründete vernünftige Weltordnung zu postulieren. HEGEL wiederum widerlegt KANTS Agnostizismus, indem er auf die Geschichte als Offenbarung Gottes hinweist und in der „begriffenen Geschichte“ einen durchwegs „offenbaren“ und „begreifbaren“ Gott findet. Im Hintergrund eines jeden dieser drei aus dem Christentum stammenden Denkversuche aber steht ein anderes christliches Problem, das nur KANT als solches ausdrücklich gemacht hat: das Problem des Bösen im menschlichen Tun und folglich auch in der Geschichte, das Problem der Sünde. Das führt zu einer für alles Philosophieren entscheidenden Frage: Können in einer von der menschlichen Sündhaftigkeit gezeichneten Denklandschaft Denkversuche wie jene von LEIBNIZ und HEGEL überhaupt Wahrheit beanspruchen?

Dass HEGELS philosophische „Aufhebung des Christentums“ (wie Karl LÖWITH treffend formuliert hat³⁴) radikal zweideutig ist, hat ihre Wirkungsgeschichte gezeigt. Gleich nach dem Tod ihres Meisters haben sich die Hegelschüler in eine „Hegelsche Rechte“ und eine „Hegelsche Linke“ aufgespalten. Die einen sahen in HEGEL den Erneuerer und Erretter der christlichen Theologie, der sie in ein zeitgemässes Denkgewand gekleidet hat, mit dessen Hilfe sich die ganze Welt- und Religionsgeschichte christlich verstehen lässt. Näher liegt jedoch die Lesart der „Linken“, die in HEGEL den endgültigen Überwinder des Christentums sahen, der an die Stelle des christlichen Glaubens eine letztlich atheistische Philosophie gesetzt hat, die es erlaubt, jede christliche Erklärung von Geschichte und Zeitgeschichte als ideologisch verfärbt zu entlarven. Wie HEGEL selbst dieses Dilemma gelöst hätte, ist schwer zu sagen. Ich

³³ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Randbemerkung zu seinem „Dialogus, August 1677“ (Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, hrsg. von Carl Immanuel GERHARDT, Bd. 7 [Berlin 1890 bzw. Hildesheim 1961] 191): „Dum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus“. Louis COUTURAT hat das Wort in verkürzter Form auf das Titelblatt von „La Logique de Leibniz d’après des documents inédits“ (Paris 1901) gesetzt.

³⁴ Karl LÖWITH, Hegels Aufhebung der christlichen Religion, in: Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag [hrsg. von Klaus OEHLER / Richard SCHAEFFLER] (Frankfurt a. M. o. J. [1962]) 156–203.

neige dazu, dass er sich gutgläubig wohl eher der „Rechten“ zugezählt hätte und in seiner Philosophie eine geschichtlich notwendige Fortschreibung des Luthertums sah.

IV.

Versuchen wir zum Schluss die gemachten Überlegungen „proprio Marte“ (wie KIERKEGAARD sagen würde³⁵) weiterzuführen. Hinter HEGEL kann man als Philosoph anständigerweise ebensowenig zurückgehen wie hinter KANT oder DESCARTES. Wenn wir jedoch genauer nachfragen, wie und warum das Christentum unseren drei Denkern „zu denken gegeben“ hat, dann muss die Antwort lauten, dass jeweils ein oder mehrere zunächst widervernünftig scheinende christliche Fakten den denkerischen Anstoss gegeben haben. Bei LEIBNIZ war es neben und nach dem schon erwähnten Faktum des Bösen und des Übels in der Welt das (zwar nur von den Katholiken geglaubte) Faktum der eucharistischen Transsubstantiation. Bei KANT war es wiederum das Faktum des radikalen Bösen in der menschlichen Natur, und bei HEGEL schliesslich das widersinnig scheinende Fortschreiten der Welt- und Heilsgeschichte mit der Menschwerdung Gottes und der Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu in ihrem Zentrum. Diese christlichen Fakten haben als Stolpersteine, „scandala“, für die Vernunft unsere drei Denker zu neuem Nachdenken angeregt und sie zum Aufsuchen neuer philosophischer Lösungen angespornt. Von einer „Trennung von Vernunft und Glauben“ kann deshalb hier so wenig die Rede sein, dass vielmehr festzuhalten ist, dass auch in der Neuzeit wie im Mittelalter (wenn auch auf andere Weise als im Mittelalter) der christliche Glaube der Vernunft zu denken gegeben hat.

Hier setzt jedoch das Paradox ein; denn dieses vom christlich Faktischen angestossene Denken hat schliesslich, am deutlichsten bei HEGEL, zur Aufhebung der Faktizität dieser christlichen Fakten und zu ihrer Umwandlung in notwendige Vernunftwahrheiten geführt. HEGEL sucht, gut altgriechisch, nach dem Notwendigen; doch er sucht es nicht mehr

³⁵ Sören KIERKEGAARD, Philosophische Brocken, ältester Vorwortsentwurf (Gesammelte Werke, hrsg. von Emanuel HIRSCH, 10. Abt. [Düsseldorf / Köln 1952] 166) (Papirer V B 24): „Was ich tue, tue ich auf eigene Gefahr, auf eigenen Befehl und auf eigene Kosten (proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio)“.

primär (als Meta-Physik) in der Natur, sondern im Gang der Geschichte. Dass er damit die Geschichte in ihrer freien Geschichtlichkeit aufgehoben und in einen notwendigen Prozess umgedacht hat, scheint ihm selbst nicht aufgefallen zu sein oder es hat ihn jedenfalls nicht gestört.

Einer der ersten, der dieses Widersinnige der Hegelschen Philosophie erkannt und getadelt hat, war HEGELS Jugendfreund Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING. Er kritisiert vor allem HEGELS Gottesverständnis. HEGELS Denken habe seinen „bösen Punkt“ darin, dass er keine freie Welterschöpfung kennt, sondern meint, dass Gott die Welt in sozusagen notwendiger Freiheit „aus sich entlässt“³⁶.

„Denn der absolute Geist [der Gott HEGELS] macht *sich selbst* zur Welt, *er* leidet in der Natur, er gibt sich einem Process hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist ... von nun an ist er im Process oder selbst Process; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu tun hat [der „Deus otiosus“ bzw. der Gott des ARISTOTELES] ..., er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Tuns, der absoluten Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott der immer nur thut, was er immer getan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten“³⁷.

Schliesslich zeigt der alte SCHELLING am Ende seiner „negativen Philosophie“, die in etwa HEGELS dialektisches Denken nachzeichnet, auf, wie das denkende Ich mit Schrecken erkennt, dass es in seinem Denken gerade das verloren hat, was es denken wollte. Daher wendet es sich auf sich selbst zurück und erinnert sich an das unvordenkliche reine Dass seiner Existenz, an seine reine Faktizität. In einer „Ekstase“ – die ein Vorbild für HEIDEGGERS „Kehre“ abgegeben hat – negiert deshalb die Vernunft sich selbst, um in einer „positiven Philosophie“ auf den sich selbst offenbarenden Gott zu hören. Dieser Gott ist mehr als das denkbare „Seyn“;

³⁶ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesung (1827) (SCHELLINGS Werke, hrsg. von Manfred SCHRÖTER, Bd. 5 [München 1959] 223f).

³⁷ Ebd. 229f.

er ist der unvordenkliche „Herr des Seyns“³⁸, das „absolute Prius“, „das allem Denken zuvorkommt“.

Mit dieser, wie manche Philosophiehistoriker meinen, höchsten spekulativen Leistung des Deutschen Idealismus, der „ekstatischen“ Selbstaufgabe der Vernunft, hat der alte SCHELLING zu einer Wahrheit zurückgefunden, die für frühere Generationen selbstverständlich war. „Si comprehendis, non est Deus“, sagt schon AUGUSTINUS³⁹, und ANSELM formuliert noch schärfer: „consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse“⁴⁰. Sein „quo maius cogitari nequit“ meint eigentlich, wie ANSELM selbst übersetzt, „maius quam cogitari possit“⁴¹; denn nur mit dieser Formel ist sein Gottesbeweis schlüssig. Wenn dann die thomistischen „Quinque viae“ jeweils darauf hinauslaufen: „et hoc omnes dicunt Deum“, dann bezeugt eben dieser Gedankensprung, dass die Denkbewegung zwar an das „Gott“ Genannte heranführt, es jedoch nicht zu fassen vermag. Später wäre an das cusanische „Non aliud“ zu erinnern, und in unseren Tagen an Denker wie den schon genannten Martin HEIDEGGER, Emmanuel LÉVINAS und Jean-Luc MARION – all dies „viae eminentiae“, die weit über eine bloße „theologia negativa“ hinausführen.

In anderer, uns leichter zugänglicher Weise hat der Anti-Hege- lianer par excellence, Sören KIERKEGAARD, die gleiche Kritik an HEGEL geübt. „Er kam die dialektische Leiter des Zweifels hinauf, kann aber nicht wieder hinunter“ schreibt KIERKEGAARD im Blick auf HEGEL in einer ersten, unvollendet gebliebenen Climacus-Schrift⁴². Statt mit dialektischen Aufstiegsversuchen befasst sich KIERKEGAARD deshalb mit dem Abstieg Gottes in die Geschichte, dem „absoluten Paradox“ des Da-Seins des (unbegreiflichen) Ewigen in der Zeit, dem „Incognito“ Gottes in der Antiklimax des Abstiegs Jesu Christi. Damit scheint KIERKEGAARD gegen HEGEL die Faktizität der Geschichte festhalten zu wollen

³⁸ Z. B. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* (ebd. Bd. 6 [München 1965] 727–748, hier 742).

³⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermo* 117,5; vgl. *Sermo* 52,16.

⁴⁰ ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion*, cap. 64 (*Opera omnia*, hrsg. von Franciscus Salesius SCHMITT, Bd. 1 [Seckau 1946] 75).

⁴¹ ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, cap. 15 (ebd. 112).

⁴² Sören KIERKEGAARD, *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung, Gehaltreiche Einzelbemerkung* (Gesammelte Werke, hrsg. von Emanuel HIRSCH, 10. Abt. [Düsseldorf / Köln 1952] 162) (Papirer IV B 2,5).

– denken wir nur an sein Ringen mit dem „Problem Lessings“. Doch in den „Philosophische(n) Brocken“ vernichtet KIERKEGAARD (ein ebenso gewiefter Dialektiker wie HEGEL) die 1843 Jahre Geschichte zwischen dem Jünger erster Hand und dem Jünger zweiter Hand zugunsten einer völlig ungeschichtlichen Unmittelbarkeit des Glaubens. Im Glauben, so KIERKEGAARD, sind die Zeitgenossen und die Nachgeborenen der Gottheit des historischen Jesus gleich fern und gleich nah. Nicht um das Geschichtlich-Faktische geht es KIERKEGAARD, sondern um den Glauben. Seine Vernichtung der 1843 Jahre Geschichte hängt wohl auch mit seinem Missverhältnis zur geschichtlichen dänischen Kirche zusammen, mit der KIERKEGAARD in eskalierendem Konflikt lebte.

Bedenkenswert und weiterführend scheint mir die Beobachtung zu sein, dass sowohl SCHELLING (in seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“) wie KIERKEGAARD (in seinem „Begriff der Angst“ und später in seiner „Krankheit zum Tode“) in ihrem anti-hegelianischen Denken von dem un-denkbaren und unvermeidlichen Faktum des menschlichen Sündigenkönnens ausgehen – einem, wie schon gesagt, bis zu KANT vernachlässigten und von HEGEL in eine dialektische Notwendigkeit umgewandelten philosophischen Grundproblem. An ihm wird endgültig deutlich, was philosophisch festzuhalten ist, um das Abgleiten in einen Hegelschen Panlogismus zu vermeiden: das unaufhebbar rein Faktische.

So zeichnen sich nach und nach drei Felder ab, auf denen sich ein genuin philosophisches und zugleich christliches Denken mit unseren drei vom Christentum herkommenden Denkern auseinandersetzen muss.

A. Ein erstes Feld wäre die bereits erwähnte geschichtlich-faktische und doch ebenso unvermeidliche wie unaufhebbare Sündhaftigkeit des Menschen. Wie SCHELLING und KIERKEGAARD gezeigt haben, ergibt sich hier für jeden philosophisch denkenden Christen die Aufgabe, das Faktum der Sünde ernst zu nehmen, wie es Paul RICŒUR in seinen ersten Werken⁴³ in vorbildlicher Weise getan hat.

⁴³ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, Bd. 1: *Le volontaire et l'involontaire*; Bd. 2: *Finitude et culpabilité*, 1: *L'homme faillible*; 2: *La symbolique du mal* (Paris 1949–1960). Vgl. auch DERS., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Genf 1986).

B. Verborgener als die Sündhaftigkeit steht im Hintergrund aller drei von uns betrachteten Philosophien das wiederum historische Faktum der Kirche. Bei LEIBNIZ hat das intensive Bemühen um eine Union der Kirchen ganz offensichtlich auch sein philosophisches Denken beeinflusst – und umgekehrt. KANTS Religionsphilosophie lief auf den Begriff der „unsichtbaren Kirche“ hinaus, und für HEGEL ist die „Gemeinde“, die aus dem „Geist“ des Auferstandenen lebt und sich schliesslich lutheranisch in den nachrevolutionären Staat auflösen soll, der eigentliche „Heimatort“ (wenn man so sagen darf) des „Absoluten Geistes“. Wenn sich die Idee einer philosophischen Christologie, nicht zuletzt dank der Bemühungen von P. Xavier TILLIETTE⁴⁴, langsam durchsetzt⁴⁵, dann lässt sich das gleiche von einer fast ebenso dringend benötigten philosophischen Ekklesiologie⁴⁶ leider noch nicht sagen.

C. Da bietet sich als dritter Weg eine Abkürzung an. HEGELS Denken stolpert nämlich genau dort, wo schon LEIBNIZ gestolpert ist: an der katholischen Transsubstantiationslehre. In einem späten, oft zitierten Zusatz zum § 552 der „Enzyklopädie“ muss HEGEL, um sein Christentum in den Staat integrieren zu können, zuerst das katholische Eucharistieverständnis ausräumen, „wo in der Hostie Gott als äusserliches Ding der religiösen Anbetung präsentiert“ wird („wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie, als solche, erst und nur allein im Genusse, d. i. in der Vernichtung derselben ... konsekriert und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird“)⁴⁷. Aus dieser eucharistischen „Äusserlichkeit“ erfließen im Katholizismus (wie HEGEL richtig sieht) alle anderen „äusserlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse, namentlich ein Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit wie die Direktion

⁴⁴ Vor allem Xavier TILLIETTE, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung* (Freiburg i. Br. 1998).

⁴⁵ So schon [verschiedene Verfasser,] *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari*, Gallarate 1975 (Brescia 1976).

⁴⁶ Vgl. jedoch Xavier TILLIETTE, *L'Église des philosophes de Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel* (Paris 2006).

⁴⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (1830), § 552, Zusatz (Gesammelte Werke, Bd. 20 [Hamburg 1992] 533).

des Willens und Gewissens von aussen her, d. i. von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äusseren Konsekration bedarf⁴⁸, ferner das mündliche Gebet, die Anrufung der Heiligen und die Reliquienverehrung, die „Werkgerechtigkeit“ und *last but not least* die drei evangelischen Räte, Ehelosigkeit, Armut und religiöser Gehorsam. Erst wenn deren „Heiligkeit“ durch HEGELS bürgerliche „Sittlichkeit“, durch Ehe, Erwerbsleben und Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Staates ersetzt werden, meint HEGEL, kann das „reformierte“ (aber das heisst eigentlich: „säkularisierte“) Christentum zur Stütze des nachrevolutionären, vernunftgemässen Staates werden.

Wir brauchen diese Überlegungen HEGELS eigentlich nur „wider den Strich“ zu lesen, um daraus eine auf dem Geheimnis der Eucharistie beruhende Synthese der katholischen Religionsübung abzuleiten. Darüber hinaus könnten HEGELS Überlegungen in Zusammenschau mit LEIBNIZENS Hypothese des „vinculum substantiale“ dazu anregen, ausgehend vom wiederum Faktischen der Eucharistie einen neuartigen philosophischen Realismus des faktisch Existierenden zu entwerfen. Die reale Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein unterstreicht nicht nur den quasi göttlichen Wert der materiellen Welt (wie Teilhard DE CHARDIN das gesehen hat), worauf eine nachidealistische Ontologie und Metaphysik aufgebaut werden könnte. Die Transsubstantiationslehre untermauert darüber hinaus die faktisch-historische Gegenwart Jesu Christi in der Geschichte, und sie öffnet mit der Lehre von der Kirche als „corpus Christi“ den Ausblick auf eine neuartige, weder kollektivistische noch individualistische Sozialphilosophie. Wie schon erwähnt, hat sich vor allem Maurice BLONDEL in seiner „eucharistischen Synthese“ (der Ausdruck stammt wiederum von P. Xavier TILLIETTE⁴⁹) das philosophische Potential der katholischen Eucharistielehre zunutze gemacht⁵⁰.

⁴⁸ Ebd. 533f.

⁴⁹ Xavier TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel* (Paris 2006) 101–116.

⁵⁰ Vgl. Mario ANTONELLI, *L'Eucaristia nell' „Action“* (1893) di Maurice Blondel: la chiave di volta di un'apologetica filosofica (= *Dissertatio, series Romana* 4) (Mailand 1993).

D. Aus all diesem kritisch vor allem zu HEGEL Gesagten lässt sich nun, so meine ich, eine Summe ziehen. Während das antik-griechische Denken, ausgehend vom unveränderlichen Kosmos, nach dem Notwendigen, dem Ewigen, dem immer Gleichen gesucht hat, müsste ein vom Christentum inspiriertes Denken das rein Faktische in seiner Kontingenz und in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen ernst nehmen – angefangen von der reinen Faktizität der Welterschöpfung, die einem freien Willensentschluss Gottes entsprungen ist. Nur weil die Welt *de facto* existiert, und nur weil sie in gänzlich kontingenter Weise existiert, können wir überhaupt unsere Gottesbeweise führen, die eben gerade nicht auf einen ewigen Weltgrund hinauslaufen, sondern zu einem Welterschöpfer hinführen. „Et hoc omnes dicunt Deum“.

Als zweites wäre das reine Faktum meiner eigenen Existenz zu bedenken, auf das schon SCHELLING und nach ihm HEIDEGGER und wiederum BLONDEL hingewiesen haben. Ich finde mich vor im Sein und ebenso unerklärlich und unaufhebbar am Tun, und es ist gerade dieses mein tatsächliches Handeln, das *de facto* ungezählte Probleme löst oder, besser gesagt, je schon gelöst hat, die theoretisch-philosophisch unlösbar scheinen, wie etwa die kantischen Antinomien.

Als drittes, doch eigentlich als Erstes, weil es der Grund von vielem andern ist, muss es um die reine Faktizität der Geschichte und der geschichtlichen Geschehnisse gehen, und unter ihnen (im doppelten Sinn des deutschen „unter“) um die Geschehnisse der Heilsgeschichte. Sie scheinen sich rein zufällig im Geschichtsverlauf zu finden und geben doch allem anderen allererst Stütze und Halt. Es scheint mir entscheidend zu sein für eine christliche Philosophie, dass sie an dieser Faktizität der Geschichte festhält, die sich je und je aus einem dramatischen Zusammenwirken zwischen zwei Freiheiten ergibt, wie das Hans Urs VON BALTHASAR in seinem Hauptwerk, der „Theodramatik“, dargestellt hat⁵¹. Denn nur von diesen geschichtlichen Fakten aus (das hat HEGEL richtig gesehen) bekommt alles andere Bestand und Halt und damit auch Sinn und Begreiflichkeit.

⁵¹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 2: *Die Personen des Spiels*, Teil 1: *Der Mensch in Gott* (Einsiedeln 1976) 170–288 (II. *Dramatis Personae* [I], B. *Unendliche und endliche Freiheit*).

Was können Theologen von Leibniz, Kant und Hegel lernen?

Denn wenn wir, griechisch erzogen, fragen, wo und wie in dieser rein faktischen Welt überhaupt noch ein Sinn zu finden ist, dann müssen wir antworten, dass sich im freien Wollen, und nur in ihm, die Liebe offenbart und offenbaren kann – und damit allerdings auch der Gegen-sinn, das Verleugnen der Liebe, die Sünde. Eine Philosophie der durchgängigen Faktizität kann und muss eine Philosophie der Liebe (und damit leider auch der Sünde) sein.

Dieses scheinbare Paradox einer auf der Spitze des Geschichtlich-Faktischen aufruhenden Seins- und Sinnphilosophie hat uns das II. Vatikanische Konzil mit einer seiner erstaunlichsten und zugleich weitreichendsten Aussagen nahegelegt, in einem einzigen Satz, der auf Wunsch einiger Konzilsväter in das schon bereitliegende Schema eingefügt und deshalb (wie wenige andere Sätze) mit einer eigenen Abstimmung sanktioniert worden ist:

„Die Kirche bekennt überdies, dass allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit“⁵².

Jesus Christus, der geschichtlich aufgetretene Gottessohn, als Grund und Stütze der ewigen unveränderlichen Wahrheiten – ein sowohl paulinischer wie neuzeitlicher Gedanke, der einen an antik-mittelalterliches Denken gewohnten Philosophen zunächst erschauern lassen mag, der jedoch in unsicheren Zeitläuften und in einer zum Relativismus neigenden Kultur neue Sicherheit geben kann und ein neues, tieferes Vertrauen auf Gottes Liebe.

⁵² CONCILIIUM VATICANUM II, Pastoral-Konstitution „Gaudium et spes“ Nr. 10.

Hegel und die Theologie

Am 29. September 1804 richtete der Privatdozent an der Philosophischen Fakultät der Universität Jena, Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, an den Geheimrat VON GOETHE ein Gesuch um Beförderung zum ordentlichen Professor. Diesem Gesuch legte er einen Lebenslauf bei, in dem er schrieb: „Ich wurde im 18. Jahr in das theologische Stift zu Tübingen aufgenommen. Nach zwei Jahren, welche auf das Studium unter Schnurrer der Philologie und unter Flatt, Beckh der Philosophie und der Mathematik verwendet wurden, wurde ich Magister der Philosophie und studierte hierauf drei Jahre unter Lebret, Uhland, Storr und Flatt die theologischen Wissenschaften, bis ich das theologische Examen vor dem Konsistorium in Stuttgart bestanden und unter die Kandidaten der Theologie aufgenommen war; ich hatte den Stand des Predigtamts auf Wunsch meiner Eltern ergriffen und war dem Studium der Theologie aus Neigung treu geblieben um seiner Verbindung [willen] mit der klassischen Literatur und Philosophie“. Dementsprechend wählte HEGEL nach dem Abschluss seines Studiums „unter den Berufsarten des theologischen Standes diejenigen, welche von den eigentlichen Berufsarbeiten, von dem Geschäft des Predigtamtes unabhängig ebenso sehr Musse gewährte, der alten Literatur und der Philosophie mich ergeben zu können, als in andern Ländern und unter fremden Verhältnissen zu leben Gelegenheit schaffte“: Er wurde Hauslehrer bei der Familie VON STEIGER in Bern. Nach einer sechsjährigen Hauslehrerzeit in Bern und in Frankfurt beschloss er endlich, sich „ganz der philosophischen Wissenschaft zu widmen“, und bewarb sich um eine Dozentur in Jena¹.

¹ Der vollständige Text findet sich bei Hermann NOHL, Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften in der Königlichen Bibliothek in Berlin (Tübingen 1907) VIII– IX.

I.

Angesichts dieses Werdegangs und Selbstgeständnisses HEGELS wäre es interessant, in den von HEGEL veröffentlichten Werken allen theologischen Anspielungen, Reminiszenzen, Anknüpfungen und Polemiken nachzuspüren, weil diese oft hintergründig bleiben. Unter seinem philosophischen Diskurs wäre so eine theologische Grundierung zu entdecken, die Thematik, Einfärbung und Ausdrucksweise seiner Philosophie weitgehend mitbestimmt. HEGEL selbst unterstreicht gern, dass die Philosophie der „Begriff“ und das denkerische Verstehen dessen ist, was sich im Christentum nur als „Vorstellung“ findet. So schreibt er gleich zu Beginn seines philosophischen Lehrbuchs, der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss“: „Die Philosophie ... hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande, und zwar in dem höchsten Sinne, – in dem, dass *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung aufeinander und auf *Gott* als ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine *Bekanntschaft* mit ihren Gegenständen, ja sie *muss* eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen: – schon darum, weil das Bewusstsein sich der *Zeit* nach *Vorstellungen* von Gegenständen früher als *Begriffe* von denselben macht, der *denkende Geist* sogar *durchs* Vorstellen hindurch und *auf* dasselbe sich wendend, zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht. Aber bei dem denkenden Betrachten gibts sich bald kund, dass dasselbe die Forderung in sich schliesst, die *Notwendigkeit* seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu *beweisen*“².

Aufgabe der Philosophie wäre es somit, den vorbegrifflichen Inhalt der (christlichen) Religion zu *denken* und ihn in begrifflicher Sprache auszusagen – eine Aufgabe, die ziemlich genau jener der spekulativen oder „scholastischen“ Theologie entspricht. So versteht man, dass HEGELS Denken seit jeher das Interesse der Theologen geweckt hat, ein Interesse das von den ersten HEGEL-Schülern bis zum HEGEL-Jubiläums-

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss § 1 (Werke, Bd. 6 [Berlin 1840] 3).

kongress 1970 in Stuttgart reichte, wo die Sektion *Theologie* weitaus am besten bestückt war. Schon in der ersten Generation der HEGEL-Schüler finden wir einen breiten Fächer theologischer Weiterführungen von HEGELS Denken: Carl DAUB und Philip MARHEINEKE entwickelten vom Hegelschen Geist-Begriff aus eine spekulative Dogmatik der Offenbarung; Ferdinand Christian BAUR leitete von ihm seine historische Theologie ab; für KIERKEGAARD wurde HEGEL zum Sinnbild des philosophischen Absolutismus, vor dem sich die Theologie zu hüten hat; FEUERBACH bediente sich schliesslich der „verkappten Theologie“ HEGELS, um seinen Lesern klar zu machen, dass „das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist“. In unseren Tagen wäre u. a. auf die ausgewogenere theologische Nutzung der Hegelschen Dialektik durch die Franzosen P. Gaston FESSARD und seine Schüler Claude BRUAIRE, Georges MOREL und Joseph MOINGT hinzuweisen.

Und doch: All diese theologischen Nutzungen des Hegelschen Denkens lassen den Philosophen ebenso unbefriedigt wie den Theologen – nicht nur wegen ihrer allzu offensichtlichen Divergenzen und Differenzen (die schwerlich ein Hinweis auf ihren Wahrheitsgehalt sein können), sondern vor allem, weil es der Würde und dem Wesen des philosophischen Denkens zu widersprechen scheint, einfach „genutzt“ zu werden, und wäre es auch zu einem höchst ehrenwerten Zweck. Wenn sie ein philosophisches System einfach „nutzt“ und es zu ihrer „Dienstmagd“ macht, gerät die Theologie in Gefahr, sich als eine Art Ideologie zu gebärden, die sich unter Missachtung des Wahrheitsanspruchs der Philosophie in eigener Kompetenz zur absoluten Wahrheit und zum absoluten Wertmassstab erklärt. Das heikle Problem der Gewissensfreiheit muss auch zwischen dem philosophischen und dem theologischen Diskurs beachtet werden. Deshalb sollte man HEGEL selbst erklären lassen, welche theologischen Entwicklungsmöglichkeiten sein Denken in sich trägt und welcher Nutzen (und vielleicht auch welche Mahnung) für die theologische Arbeit sich daraus ergibt.

II.

Einige der neueren Entwicklungen der evangelischen Theologie, die sogenannten „Theologie der Hoffnung“ und „des Todes Gottes“ sind in der Tat weitgehend aus dem Nachdenken über HEGELS Philosophie entstan-

den. Deshalb möchte ich mich hier auf diese neueren Theologien beschränken, indem ich zuerst kurz (und damit auch etwas karikierend) ihre neue Deutung des Denkens HEGELS beschreibe, um dann zu zeigen, wie aus HEGEL selbst eine Antwort auf diese Theologien zu entnehmen ist, um schliesslich nach der theologischen Gültigkeit der Hegelschen Denkansätze zu fragen, aber auch darnach, welche (auch grundstürzende) Korrektur an HEGELS Denkprojekt angebracht werden könnte und müsste.

Zwei konvergierende Linien haben zu einer neuen theologischen Annäherung an HEGEL geführt: Eine neue Deutung seiner Philosophie, wie sie namentlich Joachim RITTER vorgelegt hat, und von seiten der Theologie der Wunsch und die Notwendigkeit, sich aus den Engführungen der existentiellen Theologie Rudolf BULTMANNs zu befreien.

1957 hat Joachim RITTER in einem Vortrag über „Hegel und die Französische Revolution“ das Bild eines HEGEL gezeichnet, der keineswegs als „restaurativ“ abgetan werden kann, sondern sich vielmehr als Erbe und Weiterführer der Französischen Revolution verstand; ein HEGEL, der unter dem Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ die neuzeitliche „verdinglichte“, industrielle und säkularisierte Gesellschaft analysiert habe; ein HEGEL schliesslich, der herausstellte, wie diese verdinglichte Gesellschaft und ein rein innerliches, pietistisches Christentum sich gegenseitig bedingen. Kurz gesagt hat RITTER ein HEGEL-Bild vorgelegt, das in einer Art prästablierter Harmonie den Problemstellungen entsprach, mit denen sich namentlich die protestantischen Theologen in jenen Jahren zu beschäftigen hatten.

In der Nachkriegszeit begannen diese Theologen das Bedürfnis zu spüren, sich von einer einseitig subjektbezogenen Theologie abzuwenden – eine Abwendung, welche die Dialektische Theologie in ihrer Art schon vollzogen hatte, die sich jedoch in den Nachkriegsjahren vor allem als Reaktion gegen die Existenztheologie BULTMANNs äusserte. Man spürte das Bedürfnis, das gläubige Subjekt aus seiner existentiellen Selbstbezogenheit hinauszuführen in einen Einsatz für das Heil der Welt, einen Einsatz, der sich auf die Hoffnung auf eine Gottesherrschaft stützen sollte, welche mehr wäre als eine Vertröstung auf das Jenseits. Die Welt jedoch, auf die ein Gläubiger heute stösst, wenn er sich in sie hinauswagt, ist eine säkularisierte Welt, und so ist zu fragen, welche Rolle das Christentum in dieser Welt noch spielen kann, ja, was „Heil“ für eine solche und in einer solchen Welt überhaupt noch bedeuten kann. Keiner der hier zu betrachtenden Theologen möchte die säkularisierte Welt in

einen vorsäkularisierten Zustand, in ein neues Mittelalter zurückführen, denn die Werte der Mündigkeit und der Freiheit für alle, die die Säkularisierung mit sich gebracht hat, sind zu gross und unaufgebbar.

Eine erste Lösung für das so gestellte Problem kann man in einem langen Zusatz HEGELS zum § 552 seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ entdecken. Dort denkt HEGEL über das Verhältnis von Staat und Religion nach, der beiden höchsten Gestaltungen einerseits des „objektiven“ und andererseits des „absoluten Geistes“, während das philosophische Denken mit seinem verstehenden Begreifen jenseits all dieser Gestaltungen steht. In seinem Text unterstreicht HEGEL zweimal die (philosophische) Unmöglichkeit, Staat und Religion voneinander zu trennen: „Es ist der ungeheure Irrtum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren als voneinander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegeneinander ansehen zu wollen. So ist das Verhältnis der Religion zum Staate so betrachtet worden, dass dieser für sich sonst schon und aus irgendeiner Macht und Gewalt existiere und das Religiöse als das Subjektive der Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas Wünschenswertes hinzukommen hätte oder auch gleichgültig sei und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe“. Gegen Ende des gleichen Textes hakt HEGEL noch einmal nach: „Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion umzuändern, – eine *Revolution* ohne eine *Reformation* gemacht zu haben, – zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben und durch äussere Garantien, z. B. durch so genannte Kammern ..., den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr, als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben“³.

Diese Worte HEGELS gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts zu wiederholen und sie gar als richtungweisend zu betrachten, mag den Anschein polemischer Unzeitgemässheit erwecken, ja den eines Rückfalls

³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss § 552 Zusatz (Werke, Bd. 7,2 [Berlin 1845] 429f und 434f).

ins finstere Mittelalter. Im zuletzt zitierten Textabschnitt findet sich jedoch das magische Wort „Revolution“, und es war offenbar dieses Wort, das den Anstoss zu einer theologischen Wiedererwägung der Ausführungen HEGELS gegeben hat. In der Tat ging es HEGEL vor allem darum, die gesellschaftlich-politischen Probleme seiner Zeit zu lösen. Seine Philosophie will in erster Linie „ihre Zeit in Gedanken erfasst“ sein⁴. HEGELS grossangelegte dialektische Maschinerie, seine zahlreichen begrifflichen Nachkonstruktionen der Geschichte oder einzelner ihrer Teile auf der dialektischen Infrastruktur seiner *Logik* zielen letztlich auf eine Lösung des gesellschaftlich-politischen Grundproblems seiner Zeit ab. Es ist dies in den Augen HEGELS das Problem der konkreten, gesellschaftlichen und politischen Freiheit des Menschen in der neuzeitlichen Welt. Die Mängel der letztlich gescheiterten Französischen Revolution müssen behoben werden, und das kann nach HEGEL nur durch ein neues, vernunftgegründetes Staatswesen geschehen – konkret gesprochen durch einen erneuerten preussischen Staat. Dessen Institutionen haben die Vorbedingungen für die äussere, gesellschaftlich-politische Verwirklichung der inneren Freiheit der vernunftbegabten Individuen bereitzustellen – jener Freiheit, welche die Reformation LUTHERS verkündet und verwirklicht hatte. Folglich hat dieser Staat zugleich eine neue reformatorische Kirche zu sein.

Wie utopisch dieser Religion und Politik, Frankreich und Deutschland synthetisierende Entwurf HEGELS bleiben musste, ist vom weiteren Verlauf der Geschichte zur Genüge erwiesen worden. Sein Denkprojekt weist jedoch zwei Züge auf, die das Interesse und die Aufmerksamkeit der Theologen geweckt haben und wecken müssen. Ein erster Zug ist HEGELS neue Definition der Philosophie. Die Philosophie soll zwar nicht in ein blosses politisches Know-how ableiten, doch sie ist für HEGEL nicht mehr jene zeitenthobene Weisheit, die das ewige Wesen des Kosmos oder auch der geschichtlichen „corsi e ricorsi“ betrachtet, wie sie das für die Antike und für die Denker des Mittelalters war, die daraus allenfalls Leitlinien für das politische Verhalten ableiteten; die Philosophie ist aber auch nicht mehr jenes suchende Wissen der zwei vorhergehenden Jahrhunderte, das die beständige und eben deswegen nutzbare und mani-

⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 18).

pulierbare Natur der materiellen Welt analysierte; für HEGEL ist die Philosophie eine *Wissenschaft*, die – *ex ultimis causis* – mit Gewissheit weiss, wie die Geschichte bisher verlaufen ist und wie sie folglich heute und in Zukunft weitergehen muss. Hieraus lässt sich dann ableiten, wie die gesellschaftlich-politischen, die artistischen, religiösen und politischen Verhältnisse hier und jetzt zu beurteilen sind und wie sie künftig auszusehen haben werden.

Diese *scientia ex ultimis causis* der gegenwärtigen Zeit, „ihre Zeit in Gedanken erfasst“, hat zu jenem oft kritisierten und leicht der Lächerlichkeit preisgegebenen Bild eines HEGEL geführt, der mit absolutem Wissen die ersten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts als das Ende der Geschichte betrachtet habe. Wenn HEGEL diese ihm unterschobene Meinung je vertreten haben sollte, dann folgt er damit dem, was wir als eine Art unvermeidliche optische Täuschung, einen „transzendentalen Schein der historischen Vernunft“ bezeichnen müssten, demzufolge die Gegenwart, in der man lebt, als Endziel der ganzen vorhergehenden Geschichte erscheint. Tatsächlich sind ja alle voraufgehenden geschichtlichen Ereignisse so abgelaufen, dass sich daraus schliesslich die gegenwärtige Situation ergab – genauer gesagt: ergeben konnte. Im geschichtlichen Rückblick mag man dann dieses *ut consecutivum* leicht als *ut finale* verstehen und die gegenwärtige Situation als ein von vornherein angezieltes und folglich auch letztgültiges Ziel. Ein derart teleologisches Geschichtsverständnis ist in der Philosophie höchst problematisch; es verführt zu einer ideologischen Glorifizierung oder zumindest Rechtfertigung der Gegenwart, statt voraussetzungslos nach der Wahrheit zu suchen. In der Theologie ist eine solche Sichtweise jedoch durchaus berechtigt; denn hier geht es darum, Gottes Heilsplan nachzuspüren, wie er sich auch in der Gegenwart verwirklicht und so auch dieser Gegenwart einen Letztsinn verleiht. Gott und sein Heilsplan – konkret gesagt: sein Christus – sind „für uns“ immer hier und heute aktuell und so gleichsam von der Geschichte angezielt. HEGEL könnte die Theologen notfalls daran erinnern, dass es ihre Aufgabe ist, das Wirken Gottes im Hier und Heute aufzuspüren.

Doch die Theologen müssen gar nicht daran erinnert werden. BULTMANN, die Nachbultmannianer und auch das II. Vatikanische Konzil sind sich einig, dass die Theologie aktuell zu sein hat und ein wegweisendes Wort zur Gegenwart sagen muss. Uneins sind sie sich nur über das Wie einer solchen Aktualisierung des theologischen Diskurses in der

neuzeitlichen säkularisierten Welt. Hier kann ein zweiter Zug des Hegelschen Denkprojekts für die Theologen wegweisend werden. HEGEL will nicht nur nachweisen, dass die christliche Botschaft auch in einer säkularisierten Welt aktuell sein kann; er betrachtet sie vielmehr als unentbehrlich für die vollkommene Verwirklichung der Säkularität dieser säkularisierten Welt. Diese zunächst paradox erscheinende These ergibt sich aus HEGELS Suche nach der konkreten Verwirklichung der neuzeitlichen Freiheit, die die Französische Revolution nur abstrakt entworfen habe.

Versuchen wir, diese Problematik mit den Augen der heutigen theologischen Ausleger HEGELS zu betrachten. Als erstes ist festzustellen, dass HEGEL mit seinem Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ die neuzeitliche, säkularisierte Gesellschaft im Auge hat, eine sektoralisierte Gesellschaft, in der die einzelnen Individuen nur noch durch rein pragmatische, „verdinglichte“ Beziehungen miteinander verbunden sind, die sich aus dem „System der Bedürfnisse“ ergeben – eine Gesellschaft, in der jedes einzelne Subjekt für sich fast unbegrenzt autonom ist. Dies aber, so HEGEL, ist ein Zustand tiefster Entfremdung, eine schmerzhaft Entzweiung zwischen einer höchsten, jedoch rein innerlich-subjektiven Freiheit und den unentrinnbaren äusseren Zwängen, die sich in einer vom „System der Bedürfnisse“ geprägten Welt ergeben – wobei diese Welt zugleich als unabdingbare *conditio sine qua non* der inneren Freiheit ihrer Bürger erscheint. Bis hierher sind sich HEGEL und seine theologischen Ausleger einig. Ihre Meinungen gehen erst in der Frage auseinander, ob und wie eine „Versöhnung“ dieser Entzweiung möglich sei. HEGEL entwirft, wie wir schon sahen, das Projekt einer bruchlosen, vollkommenen Versöhnung, in der die äusseren Sachzwänge der bürgerlichen Gesellschaft in einem von der Vernunft geprägten Staatswesen aufgehoben und verinnerlicht wären – einem Staat, der sich auf ein Christentum abstützt, in dem reformatorisch auch die rein subjektive Innerlichkeit aufgehoben und überwunden wäre.

Die theologischen Ausleger HEGELS dagegen glauben nicht an eine mögliche innergeschichtliche Versöhnung, und sie beschränken sich deshalb darauf, eine erneuerte christliche Praxis zu entwerfen, die auf eine eschatologische Versöhnung abzielt und zu ihr hinführt. Diese Praxis mag durchaus politische, ja revolutionäre Züge tragen; sie bleibt jedoch insofern christlich, als sie von einem ausdrücklichen und immer wiederholten Hinweis auf das Christusereignis, insbesondere auf den Tod und

die Auferstehung Christi getragen, ja überhaupt erst möglich gemacht wird. Dieser Hinweis wiederum wird von den verschiedenen theologischen Richtungen je wieder anders verstanden. Die einen beziehen sich vor allem auf das vergangene Ereignis, auf Gottes schon geschehenes Eingreifen in die Geschichte, das im Glauben die Gewissheit vermittelt, dass „Gott die Welt mit sich versöhnen wollte“ (2 Kor 5,19), und das so das gläubige Subjekt ermutige, aus seiner Innerlichkeit herauszutreten zu einem Einsatz in der Welt und für die Welt. Andere unterstreichen dagegen die eschatologische Dimension der christlichen Hoffnung, welche die Gläubigen einlade, für die Zukunft stets einen Handlungshorizont offenzuhalten und sich alle voreiligen theoretischen Schlüsse zu versagen.

Der Nachdruck, den diese Theologien auf den unersetzlichen Wert der Praxis legen, die Ablehnung jeder theoretischen Vorwegnahme einer Versöhnung, weil diese nur eschatologisch sein könne, der Verweis auf die Auferstehung als jenem Ereignis, auf dem die ganze Heilsgeschichte beruhe: all dies beweist nicht nur, dass diese Theologien ausdrücklich christlich sein wollen, sondern dass sie es auch tatsächlich sind. Und doch stehen sie mit ihrer Betonung der Praxis unüberhörbar in der Nachbarschaft des Linkshegelianismus, eine Nachbarschaft, die durch Harvey COX' Berufung auf eine „neue Sinnlichkeit“⁵ noch unterstrichen wird. So lässt sich auch hier wie gegenüber jedem Linkshegelianismus die Frage nicht abweisen, ob diese Theologien nicht hinter HEGEL zurückgefallen sind, in Richtung einer aufklärerischen Situation der Entzweiung, in die man mit Hilfe der Praxis einige Erleichterung bringen will. Denn die Praxis selbst bleibt von der Theorie entzweit, sie stützt sich, genauer gesagt, auf eine entfremdete Theorie, die nur einen Teilaspekt, nicht das Ganze des anstehenden Problems in den Blick bekommt. Die „Theorie“ der genannten Theologen, ihre Berufung auf das Christusereignis, vermag in der Tat nicht mehr als ein „Vertrauen“, eine „Hoffnung“ zu verschaffen, während die Situation, in der diese Hoffnung geweckt werden soll, in der von HEGEL analysierten Zerrissenheit des Aufklärungszeitalters verbleibt. Ein wirklich befreiendes Wissen vermitteln diese Theologien nicht.

⁵ Harvey Gallagher COX, *The Feast of the Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy* (Cambridge, Mass. 1969).

III.

HEGEL selbst erhob einen weit grösseren Anspruch. Er behauptete, mit seiner Philosophie die Zerrissenheit und die Entzweiungen des Aufklärungszeitalters überwinden zu können, ja bereits überwunden zu haben, und zwar dank einem befreienden „Absoluten Wissen“, das letztlich nichts anderes wäre als das in seiner Wahrheit „begriffene“ christliche Dogma. Dieser Anspruch HEGELS, in der Wahrheit des christlichen Glaubens die endgültige Lösung der geistigen und offenbar auch der gesellschaftlich-politischen Probleme des Aufklärungszeitalters zu finden, mag auf den ersten Blick ungeheuerlich erscheinen; sie verdient jedoch zweifellos eine aufmerksame Prüfung seitens der Theologen. Meines Wissens ist eine solche Prüfung bisher noch nie gründlich geschehen, und hier kann sie begreiflicher Weise nur andeutend umrissen werden.

1. HEGELS Anspruch ergibt sich klar aus nicht wenigen Texten, aber auch aus der ganzen Anlage seines Systems. So macht HEGEL beispielsweise im § 552 der „Enzyklopädie“, dem Text, von dem wir ausgegangen sind, die Verwirklichung eines nachaufklärerischen und das heisst nachrevolutionären Staatswesens abhängig von einer Reform des Christentums. Diese Reform bestünde zunächst in der Abschaffung aller äusserlichen „Werke“, der Aszese, der Sakramente und aller kirchlichen Institutionen, um nur am geistigen und „denkbaren“ Gehalt des Christentums festzuhalten – aber um wirklich an ihm festzuhalten! – und das heisst konkret am christlichen Dogma. Dieses aber muss „zu seiner Wahrheit erhoben“, das heisst in einem philosophischen System „begriffen“ werden – einem System, das letztlich nichts anderes wäre als eine spekulative Theologie.

In der Vorrede zur zweiten Auflage der „Enzyklopädie“ unterstreicht HEGEL in ähnlicher Weise die Unverzichtbarkeit des Dogmas und eines inhaltlichen *Credo*. Er tut es in Auseinandersetzung mit einer pietistischen Gefühlstheologie, dem strukturalen Gegenstück jeder Aufklärung: „In der neusten Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das Intensive der Frömmigkeit oder des Gefühls und zwar oft eines solchen, das einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestiert, zurückgezogen. So lange sie ein *Credo*, eine Lehre, eine Dogmatik hat, so hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen und in dem diese als solche sich mit der

Religion vereinigen kann. Dies ist jedoch wieder nicht nach dem trennenden schlechten Verstande zu nehmen, in dem die moderne Religiosität befangen ist, und nach welchem sie beide so verstellt, dass die eine die andere ausschliesse, oder sie überhaupt so trennbar seien, dass sie sich dann nur von Aussen her verbinden. Vielmehr liegt auch in dem Bisherigen, dass die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein kann, sondern diese vielmehr in sich schliesst. Die wahrhafte Religion, die Religion des Geistes, muss ein solches *Credo*, einen Inhalt haben, der Geist ist wesentlich Bewusstsein, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst („qualiert“ nur, um einen J. Böhmisches Ausdruck zu gebrauchen), nur die niedrigste Stufe des Bewusstseins, ja der mit dem Tiere gemeinschaftlichen Form der Seele⁶. Etwas weiter unten zitiert HEGEL in einer Anmerkung gegenüber seinem theologischen Berliner Kollegen Friedrich THOLUCK ANSELM VON CANTERBURY: „Negligentiae mihi videtur si non studemus, quod credimus, intelligere“ und fügt augenzwinkernd hinzu: „Wenn freilich das *Credo* kaum auf etliche wenige Artikel eingeschrumpft ist, bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig, und kann aus der Erkenntnis wenig werden“⁷.

Dieser Nachdruck auf der Notwendigkeit des Dogmas und der begreifenden Erkenntnis des Dogmas – des *intellectus fidei* – wurde HEGEL in Berlin nicht aus Opportunitätsgründen nahegelegt. Er hat damit seine theologischen Kollegen nicht zufriedengestellt, sondern sich nur neue Feinde geschaffen. Zudem findet sich der gleiche Nachdruck schon in einer der ersten Veröffentlichungen HEGELS, dem Aufsatz über *Glauben und Wissen*, dessen berühmter Schlusspassus über den „Tod Gottes“ von der Notwendigkeit spricht, „das Gefühl ..., worauf die Religion der neuen Zeit beruht, – das Gefühl: Gott selbst ist todt“ in der Idee, als ein notwendiges Moment der höchsten Idee zu begreifen⁸.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss, Vorrede zur zweiten Auflage (Werke, Bd. 6 [Berlin 1840] XXIf).

⁷ Ebd. XXV Anm.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobi'sche und Fichtesche Philosophie, Schlussatz (Werke, Bd. 1 [Berlin 1832] 157).

2. Dieser frühe Text zeigt auch schon, wie HEGEL die Zerrissenheit der Aufklärungszeit zu überwinden gedachte. Die Entzweiung zwischen säkularisierter, „verdinglichter“ Welt und rein subjektiv-innerlichem Glauben soll dadurch überwunden werden, dass man die beiden als notwendige Momente, „aber auch nicht mehr denn als Momente“ der einen Idee zu begreifen und so die Notwendigkeit der Entzweiung selbst zu erkennen sucht. Dieses begreifende Verstehen vermag dann die Gemeinde der Gläubigen mit der säkularisierten Welt zu versöhnen, nicht nur, weil sie begreifen, dass die Entzweiung unvermeidlich war und ist (denn damit hätte HEGEL nicht mehr zu bieten als eine Art stoische Gelassenheit), sondern weil sie gerade als Christen verstehen und begreifen, dass die Entzweiung notwendig zum Wesen des Absoluten – das heisst Gottes – gehört und für dieses sozusagen „lebensnotwendig“ ist. In diesem begreifenden Verstehen des Dogmas „wissen“ sich die Gläubigen eins mit dem Absoluten, und sie begreifen deshalb die dem Absoluten inhärente Notwendigkeit als das, was für sie ebenso unabwendbar notwendig ist. Die Gemeinde begreift, dass die Entzweiungen der Aufklärungszeit nicht als etwas Ungebührliches und Naturwidriges über sie gekommen sind, sondern als ein notwendiges Moment auf dem Weg zu ihrer vollen Verwirklichung. In der in ihrem höheren „Wissen“ „versöhnten“ Entzweiung findet die Gemeinde zu sich selbst. Anders gewendet: Das Dogma und sein begreifendes Verstehen – die spekulative Theologie, so wie HEGEL sie versteht – erlaubt dem Menschen, auch in einer entzweiten Wirklichkeit mit sich selbst eins zu sein. In dieser Selbstidentität besteht nach HEGEL die wahre Freiheit.

Angelpunkt dieser theologischen Überlegungen ist die Identität der gläubigen Gemeinde mit dem Absoluten, die im begreifenden Verstehen des Dogmas zustande komme. Das Dogma stelle zwar seinem Inhalt nach das Absolute dar; doch seiner Form nach sei es nichts anderes als ein Ausdruck des Selbstbewusstseins der christlichen Gemeinde, jener Gemeinde, die im „Geist“ das „Resultat“ der Auferstehung Christi sei. Indem sie das Dogma begreifend verstehe, entdecke die Gemeinde dessen Wahrheit, dass nämlich das Dogma nichts anderes sei als eine „Gestalt“ oder „Vorstellung“ dessen, was die Gemeinde selbst ist, und damit begreife die Gemeinde auch ihre Identität mit dem Absoluten.

Von hier aus eröffnet sich der Ausblick auf eine mögliche Umdeutung des Hegelschen Systems. HEGEL hat es vom Standpunkt des „Absoluten Wissens“ aus entworfen als eine begreifend verstehende

Auslegung des Inhalts des christlichen Dogmas. So zeigt sich auch die tiefere Bedeutung der Hegelschen Lehre, die Freiheit des Menschen bestehe im Denken. Das Denken in seiner vollen Entfaltung als verstehendes Begreifen der Religion soll eben dadurch auch die volle Selbstgleichheit des Menschen in all seinen gesellschaftlichen und geschichtlichen Dimensionen zustande bringen; denn die Religion befasse alle diese Dimensionen in sich. Von hier aus wird schliesslich auch das Hegelsche Projekt einsichtig, die menschliche Freiheit vermittels einer Reform der Religion in einem vernunftgegründeten Staatswesen zu verwirklichen. Dieses Staatswesen, das selbst ein Produkt des Denkens wäre, würde der Mensch als eine Vergegenständlichung seines eigenen Wesens und seiner Wahrheit erkennen und sich folglich mit dessen institutionellen Strukturen voll identifizieren können – immer vorausgesetzt, dass der Mensch ein denkender ist. Die Reform der Religion aber soll nun gerade dazu dienen, die Grosszahl der Menschen „zum Denken zu bringen“. Im *Credo* besaßen sie zwar schon den Inhalt des Denkens, aber in der entfremdeten Gestalt einer blossen „Vorstellung“. Nun sollen sie durch eine religiöse Reform mindestens zu einer dem echten Denken möglichst nahe kommenden Geisteshaltung geführt werden.

3. Das ist, verkürzt und vereinfacht, aber, so hoffe ich, nicht verfälscht, HEGELS Ansicht über die Rolle des Christentums in der säkularisierten Welt der Neuzeit. Sein philosophisch-theologischer Lösungsvorschlag für die Probleme der Neuzeit ist, näher betrachtet, enttäuschend – und hat immer schon enttäuscht. Er bietet weniger als eine Utopie, eine reine Gedankenkonstruktion, die in ihrer immanentistischen Grundhaltung kaum als christlich bezeichnet werden kann. So stellt sich die Frage, ob es möglich ist, theologisch über diese Gedankenkonstruktion HEGELS hinauszugehen und über ihn hinaus zu denken, oder ob jede wirklich christliche Theologie gezwungen ist, hinter HEGEL zurückzukehren und sich auf eine vor-hegelische Position festzulegen, wie dies die Theologie der Hoffnung und ähnliche Theologien tatsächlich getan haben.

Zur Beantwortung dieser Frage ist der theologische und christliche (bzw. untheologische und unchristliche) Gehalt der von HEGEL vorgeschlagenen Lösung nochmals genauer nachzuprüfen. Insbesondere der erkenntnistheoretische Status des von HEGEL vorgeschlagenen denkerischen Begreifens des christlichen Dogmas, das, was wir hier seine spekulative Theologie genannt haben, ist unter die Lupe zu nehmen. Diese

Nachprüfung wird zwar den Vorwurf des Immanentismus nicht entkräften; doch sie kann einen Hinweis geben auf einen möglichen Ausweg aus den Aporien des Hegelianismus.

Grundlegend für HEGELS Überlegungen ist die Auffassung des christlichen Dogmas als Ausdruck des Selbstbewusstseins der nachösterlichen Gemeinde. Schon gegen diese erste Annahme muss sich ein theologischer Protest erheben. Wird da nicht der wahre Gott, der sich in seinem Sein und Wirken in der Geschichte offenbart, in einen gedachten Gott umgedeutet, dessen Offenbarung sich nur im menschlichen Denken der nachösterlichen Gemeinde findet? Hat HEGEL da nicht von allem Anfang an das Dogma an die Stelle der geoffenbarten Wahrheit gesetzt und die Theologie an die Stelle Gottes, des wahren Gegenstands des Glaubens? Dieser Einwand könnte sich auf die bekannte Stelle aus der Einleitung HEGELS in seine „Wissenschaft der Logik“ berufen, der zufolge die *Logik* „die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist“⁹. Auch die (ontologisch verstandene) Logik HEGELS stellt doch offensichtlich die Kategorien des menschlichen Denkens dar.

Dieser Einwand übersieht jedoch den epiphanischen Charakter der Hegelschen Logik. HEGEL unterstreicht ihn durch ständige, zumindest andeutende Verweise auf die Geschichte des Denkens. Und da ist zu bemerken, dass sich auch die christliche Theologie, zumindest in ihrem Ausgangspunkt, in einer ähnlichen erkenntnistheoretischen Situation befindet wie HEGEL bei seinen Gedankenkonstruktionen. Wie für HEGEL das Dogma Ausdruck des Selbstbewusstseins der Gemeinde ist, so muss auch der christliche Theologe von der Heiligen Schrift und der Tradition ausgehen, die zumindest zunächst und unmittelbar ein Selbstverständnis der gläubigen Gemeinde zum Ausdruck bringen. Noch bevor er der wirklichen Heilsgeschichte begegnet, begegnet der Theologe der Geschichte der Offenbarung und der Geschichte des Dogmas. Im Alten Testament findet er zunächst und unmittelbar einen religiösen Widerhall der Geschichte Israels, und das Neue Testament zeigt ihm, was die ersten Christen über Jesus Christus geglaubt und verkündet haben.

Wie können solche Dokumente einer Selbstbesinnung der Gemeinde Quellen für die Erkenntnis der Offenbarung Gottes sein? Der

⁹ Werke, Bd. 3 (Berlin 1833) 36.

Theologe wird antworten: Sofern diese Selbstbesinnung auf Erfahrungen von Ereignissen verweist, aus denen das Selbstverständnis der Gemeinde allererst hervorgegangen ist. Erfahrung und Ereignisse sind das zweifache Medium, durch das hindurch Gott sich offenbart. Nun verweist auch für HEGEL die Religion als Selbstbewusstsein des Geistes auf eine Erfahrung des Bewusstseins, aus der sie hervorgeht. Das ergibt sich aus der Struktur seiner „Phänomenologie des Geistes“, wo erst beide zusammen, Bewusstsein (bzw. Erfahrung) und Selbstbewusstsein, das Absolute Wissen hervorbringen. Das alle Erfahrungen zusammenfassende Bewusstsein ist da der „Geist“, die „Religion“ dagegen ist das Selbstbewusstsein dieses Geistes, und die Notwendigkeit, über die Religion hinaus auf das Absolute Wissen zuzugehen, ergibt sich daraus, dass dieses Selbstbewusstsein mit seinem Bewusstsein zusammengeführt werden muss¹⁰.

Wenn dem so ist, müsste eine Deutung der „Phänomenologie“ möglich sein, die in den Kapiteln, welche dem Kapitel „Religion“ vorausgehen, eine Darstellung der Erfahrungsgrundlage des dogmatischen Wissens der Gemeinde findet, gleichsam eine Art Hegelscher *prae-ambula fidei*. Aus der Struktur des Werkes wäre alsdann zu entnehmen, dass eine dreifache Erfahrung zu beachten ist: die Erfahrung, die das Bewusstsein mit sich selbst macht, seine Erfahrung der Natur (die im Kapitel „Vernunft“ dargelegt wird) und schliesslich die Erfahrung der geschichtlichen Welt (im Kapitel „Geist“). Diese dreifache Erfahrung entspricht den drei Arten von Erfahrung, auf die sich die Fundamentaltheologie traditionellerweise stützt und stützen muss: die persönliche religiöse Erfahrung (die HEGEL unter der Gestalt des „unglücklichen Bewusstseins“ darstellt), die meta-physische Erfahrung der Natur (aus der die *theologia naturalis* hervorgeht) und die Erfahrung der geschichtlichen Welt (die in einer *theologia civilis* weiter zu entfalten wäre). Aus der „Phänomenologie“ HEGELS könnte ein Theologe einiges über die Verknüpfung dieser drei Arten von Erfahrung lernen.

4. Letztendlich führt jedoch auch der Verweis auf die Erfahrung das Denken HEGELS nicht aus dem Immanentismus hinaus. Denn HEGEL ver-

¹⁰ Vgl. dazu Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (= *Analyse et raisons* 13) (Paris 1968) 185–191.

steht alle drei Arten von Erfahrung als eine Erfahrung, die das Bewusstsein von sich selbst, von seinem eigenen Wesen macht. Richtig ist, dass die religiöse Erfahrung, zunächst und unmittelbar, nur die Erfahrung eines besonderen Zustandes oder einer besonderen Verfasstheit des Bewusstseins ist¹¹; die meta-physische Erfahrung enthüllt, zunächst und unmittelbar, nur die Ausrichtung der Vernunft auf eine Transzendenz (HEGEL stellt denn auch im entsprechenden Kapitel nicht die „Natur“ selbst dar, sondern reflektiert über die Naturwissenschaften), und in der Erfahrung der geschichtlichen Welt macht der menschliche Geist noch offensichtlich nur eine Erfahrung über die Ergebnisse seiner eigenen geschichtlichen Taten. Wenn wir jedoch konkreter fragen, welches denn für HEGEL der Inhalt dieses Erfahrens ist, dann lautet die Antwort, dass es nie mehr und anderes ist und sein kann (eben weil es sich um ein „Erfahren“ handelt) als das Bewusstwerden jener Negativität oder Trennung, die dem Bewusstsein seinem Wesen nach anhaftet; denn „Bewusstsein“ heisst Erfassen eines anderen in sich selbst. Deshalb ist das „unglückliche Bewusstsein“ die höchste Gestalt der Selbsterfassung des Bewusstseins, und auf dem Höhepunkt der Geschichtserfahrung verweist die Gestalt der „schönen Seele“ auf diese gleiche Gestalt des „unglücklichen Bewusstseins“ zurück, gleich wie am Übergang zur „offenbaren Religion“ die Gestalt der antiken Komödie.

Für HEGEL macht das Bewusstsein also die Erfahrung der Entzweiung und nur diese; die Versöhnung dagegen kann nicht mehr Gegenstand der Erfahrung sein, sondern wird nur im Gedanken und allein durch das Denken vollbracht. Sie besteht ja, wie wir gesehen haben, wesentlich im verstehenden Begreifen der Notwendigkeit der Entzweiung als Moment des Absoluten. Und da sich überdies das Absolute – oder sagen wir: Gott – nur in der Versöhnung und nicht in den Entzweiungen offenbart, findet sich in der „Phänomenologie“ HEGELS, unbeschadet aller Rückverweisungen auf die Erfahrung, keine andere Offenbarung Gottes als im Denken der Gemeinde, die sich selbst denkt – ein Denken das nur deshalb als „christlich“ zu bezeichnen ist, weil es als „Auferstehung“ des toten Christus im „Geist“ der Gemeinde gilt. So enthüllt sich die theologische Überwindung der Aufklärung, die wir in HEGEL zu

¹¹ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Peter HENRICI, Gotteserfahrung?, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 25 (1996) 200–205.

finden hofften, schlussendlich als eine grosse Enttäuschung, eine Art theologischer Fata Morgana.

IV.

Und doch lässt sich ein Ausweg aus HEGELS Immanentismus finden, auf den HEGEL auf der vorletzten Seite der „Phänomenologie des Geistes“ sogar selbst hinweist. Nachdem er dort von einer notwendigen Rückkehr des Absoluten Wissens zur Unmittelbarkeit der „sinnlichen Gewissheit“ gesprochen hat, fährt HEGEL fort: „Doch ist diese Entäusserung noch unvollkommen; sie drückt die *Beziehung* der Gewissheit seiner selbst auf den Gegenstand aus, der eben darin, dass er in der Beziehung ist, seine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heisst, sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäusserung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt ...“¹². Hier versucht HEGEL, wie später SCHELLING, aus dem geschlossenen Kreis des Denkens und des Bewusstseins zum Anderen des Denkens und des Bewusstseins immanenten auszubrechen, und er bestimmt dieses Andere durch die „Form des freien zufälligen Geschehens“. Weil dieser Überschnitt zum Anderen des Denkens jedoch immer noch kraft einer Selbstverleugnung des Denkens geschieht, erreicht er nur das Andere des Gedachten und die Grenze des Wissens, die als solche nochmals vom Wissen bestimmt bleibt – es wäre denn, das Denken und das Wissen wollten in voller Freiheit anerkennen, dass sie selbst schlechthin von dieser ihrer Grenze abhängen und von ihr bestimmt sind. Alles weist jedoch darauf hin – nicht zuletzt die im gleichen Text unmittelbar folgenden Aussagen –, dass HEGEL keineswegs gewillt war, eine derartige Abhängigkeit seines Absoluten Wissens anzuerkennen. Sie hätte in der Tat seine ganze Philosophie umgekrempelt.

Für einen Christen und Theologen dagegen, der die „Phänomenologie“ liest, eröffnet sich hier ein Zugang zur Anerkennung der echten

¹² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Phänomenologie des Geistes, VIII. Das Absolute Wissen (Werke, Bd. 2 [Berlin 1832] 610).

Transzendenz und zu einer Theologie der Offenbarung. Um diesen Zugang zu benutzen – und sich damit vom Hegelschen System zu verabschieden –, muss man nur wörtlich nehmen, was für HEGEL nicht mehr als ein schönes Bildwort war: dass das Absolute Wissen „sich aufzuopfern wisse“. „Sich aufopfern“ kann bedeuten und meint sogar an erster Stelle, dass man jemand oder etwas „Anderes“ als derart überwertig im Vergleich zu sich selbst betrachtet, dass es sich lohnt, sich dafür hinzugeben und sich selbst dabei im Anderen zu verlieren – ein Opfergestus, der in erster Linie ein Gestus der Liebe und nicht mehr des Erkennens ist. Dabei bestimmt nicht der Opfergestus den Wert dessen, für den er geschieht; der Opfergestus erfolgt vielmehr umgekehrt als Antwort auf einen ihm vorgegebenen und als solchen erkannten Wert.

Wenn wir uns diese mögliche, aber nicht notwendige Deutung der Aussage HEGELS zu eigen machen, dann hat dies nicht nur eine grundstürzende Änderung im subjektiven Verhalten des Denkenden zur Folge, weil dieser sich dann in seinem Denken als vom vorgegebenen Faktum absolut bestimmt betrachten muss; es ist auch eine Einladung, das „freie zufällige Geschehen“ in der Natur und in der Geschichte als eine Auswirkung und einen Ausdruck eines freien, ungeschuldeten, ja liebenden Opfergestus des Absoluten, d. h. Gottes zu deuten – zu *deuten*, nicht aber begreifend zu verstehen. Anders gewendet eröffnet uns die vorletzte Seite der „Phänomenologie“, wenn wir sie mit christlichen und nicht mehr mit Hegelschen Augen lesen, einen Ausblick auf eine mögliche religiöse Haltung des Denkens und des Denkers und damit verbunden auf eine religiöse Deutung des Wirklichen. Einige weitere Ausführungen über diese Möglichkeit mögen ihre theologische Bedeutung und Tragweite zeigen.

1. Die angeführte Deutung sowohl des Hegelschen Textes wie der Wirklichkeit ist zwar grundsätzlich möglich; sie drängt sich jedoch nicht auf. Der Interpret muss sie sich durch eine freie Entscheidung, eine „Option“ zu eigen machen. Diese Entscheidung ist zwar noch kein Glaubensakt, denn sie bezieht sich nicht unmittelbar auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus; doch sie ist ein religiöser Akt, wie er sich ähnlich in allen Religionen findet. Sie entscheidet sich für eine religiöse Deutung zumindest einiger Erfahrungen, die sie auf ein persönliches Verhältnis durchsichtig werden lässt – oder bescheidener gesagt: Sie sträubt sich nicht gegen eine solche Durchsichtigkeit. Von einer solchen religiösen Deu-

tung der Erfahrung aus öffnet sich dann der Horizont für eine mögliche Offenbarung Gottes und der Zugang zu ihr.

2. Die Entscheidung, von der hier die Rede ist, betrifft in erster Linie die rückhaltlose Anerkennung des „freien zufälligen Geschehens“ als absoluter Vorbedingung für das Denken und als Offenbarung einer ungeschuldeten Liebe Gottes. Es handelt sich, mit anderen Worten, um die Anerkennung des absoluten Werts des Faktischen, eine Anerkennung, die mehr als eine philosophische Aporie aufschlüsseln kann. Das Faktum ist (unbeschadet seiner etymologischen Herleitung von *facere*) etwas Unmittelbares, das nicht aus einer Negation der Negation resultiert und das seinem Wesen nach nicht der Natur, sondern der Geschichte zugehört, etwas Einzelnes, das selbst ein Ganzes ist¹³. Das Faktum liegt vor aller Trennung zwischen Theorie und Praxis und damit diesseits aller Dialektik. Indem sie den absoluten Wert des Faktischen anerkennt, gewinnt die Philosophie einen Ausgangspunkt, genauer gesagt ein Fundament, das nicht mehr der bekannten Dialektik des Anfangs und der Begründung unterliegt.

Ein Christ wird schliesslich den (auch ontologischen) Urfall eines absoluten Faktums im Leben Jesu finden und auf seiten des Subjekts in dem, was wir Gnade nennen, der völlig ungeschuldeten Immanenz des Absoluten in einem menschlichen Tun. Von da aus entdeckt er dann die gleiche Absolutheit eines Faktischen in den ungeschuldeten Fakten der Schöpfung, der Menschwerdung und der Erlösung, so dass schliesslich in der christlichen Dogmatik, anders als bei HEGEL, alles Kosmische auf dem Geschichtlichen einer Reihe von Gott in Liebe gesetzter Fakten aufruht und von ihnen getragen wird. Indem er in einer Glaubensentscheidung den absoluten Wert des christologischen Faktums anerkennt, entdeckt der Christ hinter der Erfahrung das *Ereignis* – und dieses Ereignis offenbart ihm Gott.

3. Denn das Faktische, das sich zwar nicht begreifend verstehen lässt, weil es nicht in einen Denkinhalt umgewandelt und auch nicht abgeleitet

¹³ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Peter HENRICI, Die metaphysische Dimension des Faktums, in: DERS., Aufbrüche christlichen Denkens (Einsiedeln 1978) 27–35, und in: Georg JÁNOSKA / Frank KAUZ (Hrsg.), Metaphysik (= Wege der Forschung 346) (Darmstadt 1977) 370–377.

werden kann, nicht einmal in der Gestalt des Paradoxen, entzieht sich dennoch nicht jeder Einsicht. In ihm zeigt sich vielmehr ein letzter Sinn, wenn man seine Faktizität als „Phänomen“, das heisst als Auswirkung und Ausdruck der Ungeschuldetheit einer Liebe versteht, einer Liebe, die eben in ihrer Ungeschuldetheit wahre Liebe ist. So öffnet sich der Zugang zu einer neuen Art von Einsicht, einem *intellectus amoris*, der sich nicht mehr in Begriffe fassen lässt, der sich jedoch in seiner Eigenart, in der er sich von der theoretischen wie von der praktischen Vernunft unterscheidet, deutlich als sinnträchtig zeigt, für den Philosophen so gut wie für den Mann von der Strasse. Für diese Sinnträchtigkeit entscheidet sich, wer bereit ist, einem „freien zufälligen Geschehen“ absoluten Wert zuzugestehen.

4. Von hier aus kann schliesslich das theologische Problem der säkularisierten Welt, von dem unsere Überlegungen ausgegangen sind, in ausdrücklich nach-hegelischer Perspektive wieder aufgenommen und beantwortet werden. In der hier vorlegten Sicht wäre die unrückführbare geschichtliche Faktizität der Säkularisierung theologisch nicht wie bei HEGEL als notwendige Selbstentzweiung des Absoluten – als „Tod Gottes“ – zu erklären, sondern als Auswirkung und Ausdruck einer liebenden Herablassung Gottes, der die Welt und ihre Geschichte freigibt und sie ihrer eigenen Entscheidungsvollmacht überlässt. Diese Deutung würde es dem Theologen erlauben, zugleich das Faktum der Säkularisierung rückhaltlos anzuerkennen und ihre einzelnen Auswirkungen einer ebenso unerbittlichen Kritik zu unterwerfen¹⁴.

Damit können wir schliessen. Die angezielte nach-hegelianische Theologie kann hier nicht einmal umrissen werden. Nur das eine ist festzuhalten: Dieses Projekt einer neuen Theologie hat sich aus einer Negation

¹⁴ Hier würde sich beispielsweise eine erneute Überprüfung des bereits angezogenen Zusatzes zu § 552 der „Enzyklopädie“ empfehlen. Dort sieht HEGEL in einer Reihe katholischer „Fakten“ (Eucharistie, Klerikerstand, Reliquienverehrung, die Ordensgelübde) ein Haupthindernis für die Einführung eines nachrevolutionären vernunftgegründeten Staatswesens und vor allem der für diesen Staat unentbehrlichen Reform des Christentums. Angesichts dieses Säkularisationsprogramms HEGELS wäre zu fragen, welches anti-säkulare Potential gerade die genannten spezifisch katholischen „Fakten“ enthalten.

der Hegelschen „Theologie“ ergeben, somit nicht ohne durch diese hindurchgegangen zu sein, aber auch nicht, ohne zu ihr schliesslich nein zu sagen. Eben das haben unsere manchmal etwas mühsamen Ausführungen zu zeigen versucht: Die Problemstellung HEGELS, gerade in ihren theologischen Bezügen, und die christlich-theologische Problemstellung können sich gegenseitig befruchten und vorantreiben in dem Sinne, dass man zu echt christlich-theologischen Problemstellungen gerade durch die Negation der Lösungen gelangt, die HEGEL für seine Problemstellungen vorlegt. Das Denken HEGELS hat deshalb für den Theologen den unbestreitbaren Wert, ihm die grosse Gegeninstanz vor Augen zu führen, die ständige Versuchung für sein theologische Denken, das, was er als Theologe schliesslich nicht zugeben kann und darf, ein grosses *Videtur quod non*.

Theologische Hegel-Literatur 1960–1967

Ein kritischer Bericht

Die theologische Beschäftigung mit dem Denken HEGELS erlebte in der ersten Hälfte der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts einen ungeahnten Aufschwung. In wenigen Jahren erschienen mehr als zwanzig gewichtige und wichtige Beiträge zu diesem Thema. Der nachstehende Bericht, kurz nach jenen Jahren verfasst, hat versucht, diese Arbeiten kritisch zu sichten und ihren Beitrag zum theologischen Denken herauszustellen. Er bildet so die Grundlage und die Rechtfertigung für den vorstehenden Aufsatz, weist aber in seiner Problematik über diesen hinaus. Später hat sich die HEGEL-Forschung bevorzugt nicht-theologischen Themen zugewandt. Ich meine jedoch, dass das theologische Potential jener alten HEGEL-Arbeiten auch heute noch nicht voll ausgeschöpft ist. Deshalb wurde dieser Bericht für die Neuausgabe weder grundlegend überarbeitet noch aktualisiert.

HEGEL ist seiner akademischen Ausbildung nach Theologe gewesen, und das „Theologen-Blut“ soll nach NIETZSCHE sein ganzes Philosophieren verdorben haben. So ist es nicht verwunderlich, wenn sich, mehr als um irgendeinen anderen Philosophen der Neuzeit, immer wieder Theologen um HEGELS Denken bemüht haben, so dass das theologische HEGEL-Bild aus der Geschichte der HEGEL-Forschung nicht mehr wegzudenken ist. Es genügt, auf das klassisch gewordene HEGEL-Kapitel in Karl BARTHS „Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert“ hinzuweisen oder auf die umfangreiche, heute noch lesenswerte Monographie, die Franz Anton STAUDENMAIER schon 1844 der „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkt der christlichen Religion“ gewidmet hat. Nach der stattlichen Reihe zum Teil sehr wertvoller „theologischer“ Arbeiten über HEGEL zu schliessen, die uns die letzten Jahre – grossenteils als akademische Prüfungsarbeiten – gebracht haben, ist das theologische Interesse an HEGEL bzw. das Interesse an HEGELS Theologie keineswegs im Abflauen. Heinz KIMMERLE hat bei

der Besprechung einiger dieser Arbeiten dargelegt, was sich die historische HEGEL-Forschung von der theologischen HEGEL-Deutung erwartet¹. Wir möchten hier umgekehrt die in den letzten Jahren vorgelegten Arbeiten auf ihren Ertrag für die Theologie hin befragen².

„Hegels Aufhebung der christlichen Religion“

Unter diesem hegelianisch zweideutigen Titel hat Karl LÖWITH vor fünf Jahren die Diskussion um HEGELS Christlichkeit von neuem entfacht, und zwar durch einen längeren Beitrag in der Festschrift für Gerhard KRÜGER, den er auch auf den Internationalen HEGEL-Tagen in Heidelberg (1962) als Referat vorgetragen hat. LÖWITHS These ist einfach: HEGEL habe den christlichen Glauben nach dem Hinfälligwerden der historischen Apologetik *denkerisch rechtfertigen* wollen, ihn aber eben dadurch *kritisch zerstört*. Denn diese denkerische Rechtfertigung bestehe nicht darin, „der Religion und Theologie auch noch eine zusätzliche philosophische Bildung zu geben, sondern die religiösen ‚Vorstellungen‘ in philosophische ‚Begriffe‘ zu übersetzen und sie damit als religiöse überflüssig zu machen und insofern ‚aufzuheben‘“ (Anhang, Nr. 1, 159). LÖWITH erläutert diese These – die kaum der Erhärtung bedarf – durch eine Analyse der Jugendschriften HEGELS, der Frühschrift über „Glauben und Wissen“ und seiner Vorlesungen über Religionsphilosophie. Er verweist auf den Übergang von der „*Empfindung* des Ganzen“, der Religion (in

¹ In: Hegel-Studien, Bd. 3 (Bonn 1965) 368f.

² Diese Übersicht erstreckt sich auf die Jahre 1960–1967 und berücksichtigt die im Anhang aufgelisteten Arbeiten, die nachfolgend jeweils mit Ordnungsnummer und Seitenzahl zitiert werden. Nicht zugänglich war mir die Dissertation von Kurt WOLF (Die Religionsphilosophie des jungen Hegel [Diss. phil. München 1960] VII und 218 S.). Unberücksichtigt blieb auch das auf vier Bände geplante Werk von Albert CHAPPELLE, Hegel et la religion (Bd. 1: La problématique [= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur 34] [Paris 1964] 247 S.), da es noch nicht zu den eigentlich theologischen Fragen vorgestossen war. Inzwischen sind die ausstehenden Bände erschienen: Bd. 2: La dialectique. A. Dieu et la création (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres 40) (Paris 1967) 237 S.; Bd. 3: La théologie et l'Église (La dialectique, deuxième partie) (Paris 1971) 139 S.; Bd. 4: Annexes: Les textes théologiques de Hegel (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur 41) (Paris 1967) 125 S.

den Jugendschriften), zum „*Denken* des Ganzen“, der Philosophie (seit „Glauben und Wissen“), das die „Übersetzung der christlichen Religion ins Spekulativ-Philosophische“ (ebd. 193) (in der Religionsphilosophie) nötig und möglich mache, indem das christliche „Zeugnis des Geistes“ zum wesenhaften Offenbarsein des Geistigen für den Geist umgedeutet werde. Wie aus dieser „zweideutigen Aufhebung der christlichen Religion“ bei den Linkshegelianern „eine entschiedene Destruktion“ des Christentums werden konnte und musste (ebd. 195), ist leicht einzusehen; schwieriger nachzuvollziehen ist der Sprung, den LÖWITH selbst von diesen Prämissen aus – vermittelt der Absolutsetzung des vom Logos durchwirkten Kosmos und durch Vermittlung NIETZSCHES – zu der ganz allgemeinen Folgerung tut, dass es heute „ein falscher Ton“ wäre, „wenn man mit der Versicherung schliessen wollte, dass christlicher Glaube und philosophisches Fragen zusammenstimmen könnten“ (ebd. 203).

Natürlich musste gerade diese aus den Prämissen herausfallende Folgerung den Widerspruch der Theologen wecken – was denn auch schon auf den HEGEL-Tagen selbst geschehen ist. In improvisierten „Thesen“ über „die Glaubensgrundlagen des Hegelschen Denkens“ antwortete Carl Gunther SCHWEITZER LÖWITH noch auf der Tagung selbst (Anhang, Nr. 2), und wenig später hat er seine Entgegnung in zwei Aufsätzen weiter ausgeführt und begründet (Anhang, Nr. 3 und Nr. 4). Leider schießt diese theologische Antwort infolge eines Missverständnisses weitgehend ins Leere. Weder die Herkunft der Hegelschen Philosophie aus dem Theologischen noch die intendierte Christlichkeit HEGELS ist von LÖWITH bestritten worden – wobei ich mich sogar wundere, dass LÖWITH letztere nicht mit mehr Fragezeichen versehen hat. Bei Licht besehen, geht die Diskussion zwischen LÖWITH und SCHWEITZER überhaupt nicht um die rechte HEGEL-Auslegung, sondern um deren *Wertung* – und das heisst: um das Verständnis des christlichen Glaubens. Was LÖWITH – mit Recht – als dem Christentum zuwiderlaufend erklärt, wird von SCHWEITZER als dessen höchste Möglichkeit betrachtet: die denkerische Überformung des Glaubens. SCHWEITZER sieht in ihr eine „Verwirklichung“ des Glaubens (das meint: sein Brauchbarwerden für den Menschen der heutigen „mündigen Welt“), die „der Verwirklichung des Glaubens in der Frucht des ‚Tuns der Wahrheit‘ [Joh 13,17], also der Ethik aus Glauben“ entspreche (These 5). Diese denkerische „Verwirklichung“ des Glaubens wird des weiteren – und das ist die Grundlage für die ganze Position SCHWEITZERS – als Wirksamwerden des „testimonium

internum Spiritus Sancti“ im Sinne von 1 Kor 2,4–7 gesehen; wobei eine mögliche Verschiedenheit des Hegelschen „Geistes“ vom Heiligen Geist überhaupt nicht in Erwägung gezogen wird. Auch der Umstand, dass bei dieser denkerischen „Verwirklichung“ die historische Faktizität Jesu zugunsten seiner „geschichtlich-übergeschichtlichen Wirklichkeit“³ untergeht, bereitet SCHWEITZER keine Schwierigkeiten; denn wir sollen ja mit Paulus „Christus nicht mehr dem Fleische nach kennen“ (vgl. 2 Kor 5,16).

Damit ist durch zwei – leider ungleichwertige – Meinungen das Feld der Auseinandersetzungen abgesteckt und der Theologie eine Aufgabe gestellt: Bei grundsätzlichem Einverständnis über die christliche Grundabsicht HEGELS und indem man auf beiden Seiten das Hinfalligwerden der historischen Faktizität als Glaubensgrundlage stillschweigend als heute gegeben hinnimmt⁴, wird *dort* HEGELS Versuch als gescheitert betrachtet und damit das Zusammenstimmen-Können von Christentum und philosophischem Denken überhaupt in Frage gestellt – wobei man es in Kauf nimmt, dass damit das Christentum selbst für den Menschen von heute hinfällig, weil sinnlos wird. *Hier* dagegen will man an einer Sinnhaftigkeit des Christentums für den Menschen einer „mündigen Welt“ festhalten – und nimmt es dafür in Kauf, dass sich dieses sinnvolle Christentum schliesslich in eine Gnosis auflöst. Im Spannungsfeld dieser beiden Pole werden sich alle im folgenden zu besprechenden Versuche mehr oder weniger ausdrücklich bewegen. Das zeigt, welches aktuelle Interesse die theologische HEGEL-Beschäftigung für die Theologie und selbst für die Verkündigung bietet.

Der „Deus absconditus et revelatus“

In der Kontroverse LÖWITH – SCHWEITZER ging es um das alte Problem: Glauben und Wissen – allerdings nicht ganz so altmodisch, wie LÖWITH

³ Carl Gunther SCHWEITZER bei der Besprechung von GERDES (Anhang, Nr. 13), in: Hegel-Studien, Bd. 2 (Bonn 1963) 336.

⁴ Wir werden auf diese stillschweigende Annahme bei fast allen hier zu besprechenden Autoren noch zurückkommen müssen. Immerhin ist bemerkenswert, dass selbst in dieser Annahme wieder ein Faktum, nämlich das heutige Verständnis, zur Norm genommen wird.

formuliert hat, um die Frage, ob Glaube und Philosophie „zusammenstimmen“ können, sondern um die tiefere, eigentlich theologische Frage, wie weit der Glaube einen „wissbaren“ und in Wissensstrukturen übersetzbaren „Sinn“ haben könne und müsse – objektiv gewendet: ob und in welcher Weise Gott dem menschlichen *Verstehen* geoffenbart sei.

Drei Aufsätze haben sich, aus lutherischer Sicht, mit dieser Frage bei HEGEL auseinandergesetzt. Der Artikel von Hermann NOACK (Anhang, Nr. 5), der das Problem durch einen Rückzug auf den Fiduzialglauben, der nicht theoretisches Wissen von Gott, sondern praktische Zuversicht vermittele, zu lösen sucht, gibt sich ausdrücklich als Epilog zur Kontroverse LÖWITZ–SCHWEITZER. NOACK definiert den Glauben – gut lutherisch⁵ – als eine „personale Zuversicht und Freiheit“ (Anhang, Nr. 5, 166) jenseits „aller Beweisbarkeit oder Widerlegbarkeit durch ‚rationale‘ Gründe“ (ebd. 165). Für diesen Glauben sei Gott immer *auch* der Un-ausforschliche, der „Deus absconditus“, und philosophische Theologie könne immer nur „Selbstverständnis des Glaubens“ – denkendes Einholen der Zuversicht im Weltgeschehen –, nicht aber „Erkenntnis Gottes im Sinne des paulinischen ‚Schauens von Angesicht zu Angesicht‘“ (ebd. 168) sein. Wenn HEGEL die Theologie als bloss verstandesmässiges Vorstellen abschätzig beurteilt habe, dann liege die Schuld daran bei der Theologie selbst, die ungebührlicherweise „gegenständlich-vorstellende Metaphysik“ (ebd. 173) in sich aufgenommen habe. Wenn die Theologie dagegen ihrem Wesen gemäss dieses Vorstellen hinter sich lasse, dann könnte sie mit einer das bloss Verstandesmässige zur „vernehmenden Vernunft“ hin (ebd. 168. 173)⁶ übersteigenden Philosophie „zusammenstimmen“ (ebd. 173). Mit einigen Vorbehalten und Fragezeichen meint NOACK sodann, die Philosophie HEGELS als ein derart „auf sich-bewährende Erfahrung horchendes Fragen der Philosophie“ (ebd. 173) ansprechen zu dürfen, von dem man deshalb auch heute noch in der Phi-

⁵ NOACK will zwar, wie er sagt, hinter die reformatorisch-lutherische Konfession zurückgehen und „bei der historisch-philologisch-kritischen Forschung anfragen“ (Anhang, Nr. 5, 164); doch ist das Normnehmen an einer solchen Rückfrage wieder nur im reformatorischen Christentum möglich, und was NOACK tatsächlich als Antwort zu bekommen meint, ist fundamentalisiertes Luthertum.

⁶ Den Begriff der „vernehmenden Vernunft“ hat namentlich Wilhelm KAMLAH, *Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch die vernehmende Vernunft* (Stuttgart 1949) ausgearbeitet.

osophie und in der Theologie „ausgehen“ könne – aber auch nur „ausgehen“ (ebd. 173).

Man sieht, wie in dieser viel nuancierteren Stellungnahme die Christlichkeit HEGELS in den Konditional rutscht. Alles hängt davon ab, ob wirklich Lutherische Glaubenszuversicht in Hegelscher Philosophie zu einem angemessenen Selbstverständnis kommen kann⁷. Das unterscheidend Lutherische an dieser Zuversicht aber ist das „Dennoch“, das in der Lutherischen „Theologia crucis“ Ausdruck findet. Ob HEGELS Philosophie von schalem Optimismus oder von einer christlichen Glaubenszuversicht redet, muss sich daran erweisen, ob sie das Nein der Sünde und des Kreuzes ernst genug nimmt.

Werner SCHULTZ ist dieser Frage in einer Arbeit nachgegangen, die – ohne auf LÖWITH ausdrücklich Bezug zu nehmen⁸ – sozusagen die Gegenprobe zu dessen Thesen bietet. Denn HEGEL wollte ja nicht nur das eigentümlich Christliche philosophisch begreifen, sondern auch sein philosophisches Begreifen mit dem unterscheidend Christlichen – dem „Ernst, dem Schmerz, der Geduld und Arbeit des Negativen“⁹ – durchformen. Ist damit eine Philosophie zustande gekommen, die die Lutherische „theologia crucis“ ernst nimmt? SCHULTZ verneint das ganz entschieden¹⁰. HEGEL habe das Thema der Negativität in eine der Antike entnommene Sinnstruktur eingebaut, „die sich ihrem Wesen nach zu der Sinnmittle christlichen Glaubens in einem ausgesprochenen Gegensatz bewegt“ (Anhang, Nr. 6, 317), nämlich in die Problematik des Ganzen und der Teile. Schon in den Jugendschriften erscheine das „Leben“ als die einzige Wirklichkeit; somit „müssen auch jene Negationen aus diesem Leben selbst kommen“ (ebd. 296), müssen – kraft der Identität dieses Lebens mit dem („naturalistisch transformierten“) Liebesvorgang –

⁷ Wir werden uns diese Frage bei der Besprechung der Arbeiten von ROHRMOSER (Anhang, Nr. 16–19), SCHMIDT (Anhang, Nr. 20f) und MARSCH (Anhang, Nr. 22) erneut stellen müssen, die alle drei eine weltbezogene Neufassung des Fiduzialglaubens vertreten. NOACK selbst verweist (Anhang, Nr. 5, 172 Anm.) auf ROHRMOSER.

⁸ SCHULTZ bezieht sich vielmehr auf Richard KRONERS These, HEGEL habe „die in der religiösen Sprache als historisches Faktum betrachtete Kreuzigung Christi spekulativ begreifen“ wollen (Anhang, Nr. 6, 305).

⁹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. von Johannes HOFFMEISTER (= *Sämtliche Werke*. Neue kritische Ausgabe, Bd. 5) (Leipzig 1952 bzw. Hamburg 1952) 20.

¹⁰ Für SCHLEIERMACHER übrigens noch entschiedener als für HEGEL.

„seine Verwundungen spontan wieder heilen, seine Schmerzen spontan wieder gestillt werden, die Schuld sich unvermittelt in Schuldlosigkeit auflösen“ (ebd. 300). Seit Jena werden dann – unter dem Einfluss Jakob BÖHMES, meint SCHULTZ – Leid und Schmerz unter der Gestalt des Kreuzestodes Christi in den als „Geist“ verstandenen Gott selbst eingeführt; aber auch da bleibe „das Negative nur ein Moment in der Bewegung der Güte Gottes selbst“ (ebd. 306); denn es gebe bei HEGEL eben kein eigentlich „Anderes“ zu Gott, kein „Böses“, und auch das Kreuz könne deshalb nie als wirklich „übervernünftig“, nie als „Paradox“ bezeichnet werden. „Die Distanz zwischen dem Unendlichen und Endlichen ist zu gering. Sie ist so gering, dass das Lutherische ‚Zugleich‘ von Tod und Leben, von Schmerz und Freude, das den Kontrast bis zum letzten aufbewahrt, sich in ein Identitätsverhältnis umwandelt“ (ebd. 308). Und weil diese dialektische Identität immer innerhalb der Vernünftigkeit bleibe, darum behalte der Mensch auch stets die Verfügungsgewalt über sich und über seinen Heilsweg, der für HEGEL einfach im „Verbrennen des Subjektiv-Endlichen, der Hingabe an das Allgemeine“ bestehe (ebd. 307).

In diesem radikalen Nein zu HEGEL finden sich alle *topoi* theologischer HEGEL-Ablehnung versammelt. Die „antike Sinnstruktur des Ganzen und der Teile“ ist auch bei LÖWITH und SCHMIDT (vgl. unten) der entscheidende Anklagepunkt gegen die angebliche Christlichkeit HEGELS, und im Verweis auf das „Paradox“ gipfelt der Anti-Hegelianismus KIERKEGAARDS. „Naturalismus“ und „Identität“, die das Negative zum blossen dialektischen „Moment“ entwerten, werden HEGEL auch von nicht-theologischer Seite immer wieder vorgeworfen. Das alles läuft auf die theologisch durchaus bedeutsame Aussage hinaus, dass eine Dialektik Hegelscher Prägung als für die Darstellung theologischer Gehalte ungeeignet abzulehnen sei.

Aber ist damit schon der Gebrauch *jeglicher* Dialektik in der Theologie abgelehnt? Es scheint nicht; denn das „Paradox“, auf das man sich gegen HEGEL beruft, eröffnet ja eine neue Dialektik eigener Art. Vermag die Ersetzung der Hegelschen „Vermittlung“ durch das (Kierkegaardsche) „Paradox“ die Schwierigkeiten zu beheben, die von theologischer Seite gegen HEGELS Dialektik vorgebracht werden – und wohl auch vorgebracht werden müssen?

Michael THEUNISSEN ist dieser Frage nachgegangen, indem er in einem sehr kenntnisreichen Aufsatz die Kritik überprüft, die der späte

SCHELLING und KIERKEGAARD an HEGELS „offenbarem Gott“ geübt haben. Mag die Zusammenschau von SCHELLING und KIERKEGAARD erstaunen, so erstaunt wohl der Nachdruck noch mehr, mit dem THEUNISSEN – sehr zu Recht – die gemeinsame Ausgangsbasis hervorhebt, die diese beiden Denker mit HEGEL verbindet: den Antisubjektivismus und das Offenbarungsdenken¹¹. Auch der „Ausschluss der mundan-empirischen Historie ... dokumentiert unübersehbar die tiefere Zusammengehörigkeit SCHELLINGS und KIERKEGAARDS mit HEGEL. Jene leisten der Hegelschen Abwertung des bloss Historischen nicht den geringsten Widerstand“ (Anhang, Nr. 7, 152f)¹². Nun erst setzen die Unterschiede ein. Für HEGEL ist Gott total offenbar; er ist es kraft seiner Gleichsetzung mit dem (objektiven, sich bewegenden) Begriff, und ist somit dem begreifenden Denken (und nur ihm) offenbar. KIERKEGAARD und SCHELLING lehnen diese Position HEGELS nach allen drei Gesichtspunkten ab. Sie halten an dem untrennbaren Zusammen von Offenbarung und Verbergung fest – nicht nur weil „Offenbarung“ begrifflich zunächst ein Verborgensein voraussetze (SCHELLING), sondern vor allem weil beide nicht schon die Welterschöpfung, sondern erst das Erscheinen Christi als Offenbarung jenes Gottes sehen, der sich gerade in seinem „Sich-zurückhalten-Können“ als der freie „Herr des Seins“ erweise (SCHELLING). In Christus aber zeige sich Gott gerade nicht unverborgen, sondern er „verberge sich“ in dem in das aussergöttliche Schicksal der Sünde hinausgesetzten Sohn (SCHELLING), der unter dem „Incognito“ der Knechtsgestalt sein Wesen nochmals verberge (KIERKEGAARD). Inhalt der so verstandenen Offenba-

¹¹ Man erkennt auch im Ansatz dieser Arbeit wieder den Einfluss ROHRMOSERS. HEGEL habe zwar den Fortschritt beibehalten wollen, den der neuzeitliche Subjektivismus gegenüber der alten Metaphysik gebracht habe, was sich schon in der Titelsetzung „Religionsphilosophie“ (statt „Theologie“) anzeige. „Hierdurch soll zur Sprache kommen, dass Philosophie nicht Gott für sich, sondern nur das *Verhältnis* von Gott und endlichem Subjekt thematisieren kann ... Dennoch will Hegel *innerhalb* des Verhältnisses die gänzliche Unabhängigkeit Gottes vom endlichen Subjekt, sein selbständig bestehendes An-und-für-sich-Sein aufweisen. Mehr noch: er lässt die Initiative vom endlichen Subjekt auf Gott übergehen ... Die Bewegung Gottes zum Menschen aber, die ... den unbedingten Vorrang hat, das Tun oder das Sich-Setzen Gottes ist seine *Offenbarung*. Der an und für sich bestehende Gott ist der sich von sich her Offenbarende ...“ (Anhang, Nr. 7, 135f).

¹² Allerdings macht THEUNISSEN, und mit Recht, darauf aufmerksam, dass HEGEL selbst die Faktizität der Geschichte Jesu doch ernster genommen habe als man gemeinhin sage (Anhang, Nr. 7, 139 Anm. 12).

rung sei denn auch nicht eine Lehre, sondern die un-vernünftige (KIERKEGAARD) oder über-vernünftige (SCHELLING) Person Christi selbst; und diese Offenbarung wende sich folglich auch nicht an die Vernunft, sondern an ein „spezifisch religiöses Prinzip“ (SCHELLING), und sei somit wesentlich als „persönliches Verhältnis“ zu fassen. Dieses persönliche Verhältnis aber könne es nach KIERKEGAARD, der damit über den Schellingschen Ansatz hinaus eine „neue Dimension“ (Anhang, Nr. 7, 156) eröffne, nur auf dem Felde der nicht mehr unmittelbar theoretisierbaren „Praxis“ geben – sodass der „Glaube“ mit seinen Widersprüchen, der wesentlich dieser Praxis zugehöre, nicht wie bei HEGEL in den versöhnenden Begriff hinein überboten werden könne und müsse, sondern als das absolute Paradox bestehen bleibe, denn „was sich im reinen Denken aufhebt, tut das damit noch nicht in der Existenz“ (ebd. 158).

Damit scheint wenigstens bei KIERKEGAARD eine radikale Hegel-Überwindung gelungen zu sein. Näheres Zusehen jedoch erweise sie als trügerisch. THEUNISSEN führt zwei Bedenken gegen diese HEGEL-Überwindung an: Die gegen den Hegelschen, sich bewegenden Begriff und damit gegen die ideale Begriffsgeschichte versuchte Erneuerung einer „wirklichen“ Heilsgeschichte, die in der Offenbarung in Christus als einem „Faktum höherer Art“ (SCHELLING) kulminieren soll, entmachte und ent-geschichtliche zugleich die äussere Historie zugunsten dieser höheren Heilsgeschichte. „Denn wo angenommen wird, dass das Heilsgeschehen die äussere Geschichte gleichsam nur durchschneidet, ohne wirklich in sie einzutreten, da wird dem Mundan-Empirischen ein noch geringerer Anteil an der Wahrheit zugestanden als dort, wo wenigstens die Totalität der historia profana als die Stätte gilt, an der sich die historia sacra für den Menschen ereignet“ (ebd. 154). Das zweite Bedenken richtet sich gegen KIERKEGAARD allein, insofern dessen Reden vom „absoluten Paradox“ nur von der „Ohnmacht“ zeuge, „welche der Opposition gegen die These von der absoluten Begreiflichkeit Gottes anhaften muss, wenn sie sich in der reinen Antithetik erschöpft“ (ebd. 159). Tatsächlich gerate KIERKEGAARD mit seiner einseitigen Betonung der *Inkommensurabilität* des Innern und des Äussern „ständig in die Versuchung, von seinem eigenen Ansatz der Dialektik von Offenbarung und Verbergung in die Behauptung der *völligen* Verborgtheit Gottes abzugleiten“ (ebd.).

Den letzten Grund dieses Versagens der Schelling-Kierkegaard-schen HEGEL-Kritik aber sucht THEUNISSEN im „Ausbleiben einer phänomenalen Bestimmung des praktisch-personalen Verhältnisses“ (ebd.) als

einer echten Liebesgemeinschaft zwischen zwei selbständigen Partnern. Das ist jedenfalls grundsätzlich richtig gesehen, und eine Theologie der Offenbarung Gottes wird an einer solchen Phänomenologie nicht vorbeigehen können. Und es lässt sich jetzt schon absehen – was THEUNISSEN nicht erwähnt –, dass diese Phänomenologie an einer Neuaufwertung der von HEGEL wie von SCHELLING wie von KIERKEGAARD beiseite geschobenen „mundan-empirischen Historie“ (ebd. 152) nicht wird vorbeikommen können; denn eben diese Historie ist das Feld jeder nicht in Träume flüchtenden Personbegegnung. Zugleich aber wird eine auf *Theologie* abzielende Phänomenologie der Ich-Du-Begegnung auf das Bedenken stossen, dass wir es in der Offenbarung ja gerade nicht einfach mit „einem Du“ zu tun haben, sondern mit Gott, der und insofern er sich selbst erschliesst.

Damit kommen wir zu *einem ersten Fazit*, das sich aus dieser ersten Gruppe theologischer HEGEL-Arbeiten ergibt. Wir sahen das theologische Interesse an HEGEL (bei SCHWEITZER) darin begründet, dass durch die Vermittlung der Hegelschen Philosophie das Christentum dem Menschen von heute als sinnvoll aufgezeigt werden sollte. Sogleich ergab sich aber die Gefahr, dass diese Sinnhaftigkeit des Christentums möglicherweise nur um den Preis seines Austausches gegen eine Gnosis erkaufte werden könnte. Um dieser gnostischen Gefahr zu wehren, stellten die drei folgenden Autoren (NOACK, SCHULTZ, THEUNISSEN) HEGEL das Luthersche Theologumenon vom „Deus absconditus“ entgegen. Dabei war in der Reihenfolge, wie wir die Beiträge vorgestellt haben, eine schrittweise Vertiefung des Problems zu bemerken: NOACK fragte nur nach einem möglichen Zusammenstimmen-Können von Philosophie und Theologie; SCHULTZ ging es, eindringlicher, um die Unterscheidung des scheinbar Christlichen bei HEGEL vom wirklich Christlichen; THEUNISSEN schliesslich langte mit seiner Frage nach der Gestalt einer Philosophie des sich-offenbarenden Gottes an den Grund des Problems. Diese Vertiefung des Problems bedeutete zugleich ein immer tieferes Eingehen auf HEGELS eigene Absichten – der Ansatz von SCHULTZ an der Grundstruktur der Hegelschen Dialektik und der von THEUNISSEN an der unausgesprochenen Grundintention HEGELS machen das deutlich.

Auf diesem gleichen Weg der Vertiefung – zugleich der Sachfrage wie der Grundabsicht HEGELS – muss nun aber noch weiter fortgeschritten werden. Das folgt unmittelbar aus THEUNISSENS Ansatz. Wenn es stimmt, dass HEGEL seine Philosophie von Gott her, als auf der Of-

fenbarung Gottes aufruhend, aufbauen wollte¹³ – und ich möchte meinen, dass sich durch diese Deutung die einzig mögliche Eingangspforte in ein vertieftes HEGEL-Verständnis auftut –: geht es dann an, dieser Offenbarungsphilosophie HEGELS einfach ein Luthersches Theologumenon¹⁴ oder die Dialektik von Offenbarung und Verbergung entgegenzuhalten? Sollte HEGEL in diesem Fall vielleicht tiefer und theologisch richtiger gesehen haben als LUTHER und SCHELLING / KIERKEGAARD? Wie, wenn Gott dem menschlichen Begreifen wirklich ganz offenbar sein wollte? Diese jede *Theologie* der Offenbarung bedingende Grundsatzfrage kann nur in einer Theologie der Offenbarung gelöst werden: in der Rückfrage nach dem sich-offenbarenden Gott selbst (der Dreifaltigkeit) und nach seinem tatsächlichen Sich-Offenbaren (der Heilsgeschichte und Christus). So werden wir von unserem Problemansatz her notwendig in das Herzstück der Theologie – und zugleich in das Herzstück Hegelschen Denkens – zurückgeführt.

Die Notwendigkeit dieser Rückführung ergibt sich auch von einer zweiten Überlegungsreihe her. Die Philosophie HEGELS ist für den Theologen nur von Interesse, insofern sie echte Philosophie, ein System mit absolutem Wahrheitsanspruch ist. Nur so kann sie als Vermittlerin der Sinnhaftigkeit der Offenbarungswahrheit für den Menschen von heute in Dienst genommen¹⁵ werden. Als blosses Geflecht von Meinungen dagegen würde eine „Philosophie“ bestenfalls Schlagworte für eine *Ideologie* abgeben können, die eben als solche keine christliche Verkündigung mehr wäre. Hieraus ergibt sich, dass der Theologe das Hegelsche Philosophieren – wie jede andere ihres Namens würdige Philosophie – in seinem immanenten Wahrheitsanspruch ernstnehmen muss und sie in folgedessen nicht einfach kraft einer theologischen Meinung (und wäre

¹³ Vgl. den oben in Anm. 10 zitierten Text.

¹⁴ Wobei zu beachten wäre, dass sich die Diskussion HEGELS mit LUTHER selbst leichter anspinnen würde als mit den hier besprochenen Autoren. Denn während es diesen um die Verborgenheit des *Wesens* Gottes geht, ging es LUTHER um die Verborgenheit des göttlichen *Ratschlusses* (vgl. Hellmut BANDT, Art. Verborgenheit Gottes, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, Bd. 6 [1962] 1257f). Damit aber stünden wir von Anfang an auf der Frageebene der Heilsgeschichte, auf der sich HEGELS ganzes Denken bewegte.

¹⁵ Die Dienststellung der Philosophie gegenüber der Theologie, um die es in diesem Bericht zu tun ist, beeinträchtigt somit die rationale Eigenständigkeit des Philosophierens nicht, sondern fordert sie (vgl. unten die Schlussfolgerungen Nr. 1, 4 und 5).

diese „Meinung“ auch ein Dogma) von aussen „widerlegen“ darf. Vielmehr müsste das gegebene Philosophieren selbst „in sich gehen“ (wenn und insofern die theologische Meinung von ihm als – möglicherweise – berechtigt anerkannt würde, was bei HEGEL kraft seines Ansatzes der Fall ist); d. h. das System müsste durch immanente Kritik soweit auf seine Grundlagen hin abgebaut werden, dass Grund und Recht oder Unrecht der Meinungsverschiedenheit sichtbar werden.

In seiner 1964 der Fakultät für Evangelische Theologie der Universität Mainz vorgelegten Doktorarbeit hat Traugott KOCH versucht, eine solche immanente Kritik des Hegelschen Denkens zu unternehmen. HEGEL, so argumentiert er, wollte eine neue Logik vorlegen, die aus der Endlichkeit hinausführen soll, in die KANT das menschliche Denken eingesperrt hatte. In einer solchen Logik, die es erlauben soll, das Absolute zu denken, geht es um Leben und Tod der Theologie; denn wenn die Theologie von Gott nur als vom „Unerkennbaren“ reden kann (wie das die dialektische Theologie getan habe), „sieht man überhaupt nicht mehr, was dieser Gott wohl sein kann, von dem man zwar redet, von dem man aber sagt, dass man nichts von ihm wissen kann“ (Anhang, Nr. 8, 28). In einer dichten Analyse der Dialektik von Sein und Nichts, Endlichem und Unendlichem, Wesen und Begriff untersucht KOCH deshalb den Anspruch der Hegelschen Logik, die absolute Identität wirklich zu denken. In seiner Arbeit geht es, genau genommen, nicht um Theologie, sondern eher um philosophische Prolegomena zu jeder Theologie. Und in der Tat muss die Diskussion mit HEGEL letztlich auf dieser Ebene geführt werden. Den Theologen muss am Denken HEGELS in erster Linie sein Wahrheitsanspruch interessieren, nicht seine Brauchbarkeit für oder Verwandtschaft mit einem bestimmten theologischen Diskurs. Diesen Wahrheitsanspruch der Philosophie HEGELS unterzieht KOCH einer kritischen Prüfung, die er selbst als „immanente Kritik“ bezeichnet. Er vergleicht das, was HEGEL zu denken vorgibt, mit der Art, wie er es wirklich denkt, weil er es auf eine andere Weise gar nicht denken könnte. Das führt, grob gesagt, zu folgendem Ergebnis: Die Differenz, d. h. die „Bestimmungen“, das „Endliche“, das „Wesen“, die „Singularität“, sind keine freien Selbstbestimmungen des Absoluten (so wie dieses in der Logik gedacht wird); sie sind vielmehr etwas „Gegebenes“, das unvermeidliche „Schicksal“ unseres Denkens, das ein endliches Denken ist und ohne diese Bestimmungen gar nicht sein könnte. Ein diesem Schicksal unterworfenen Denken kann folglich niemals zu einer synthetischen Einheit,

dem Absoluten, als zu seinem „Resultat“ gelangen, weil sich das schlechthin Gegebene niemals dialektisch vermitteln lässt. Und doch denkt das Denken die Differenz immer nur im Horizont der Identität; diese ist folglich nicht das Resultat, sondern der „Grund“ des Denkens – ein Grund, den dieses stets zu erfassen sucht und den es, seiner eigenen Natur als endliches Denken entsprechend, nie anzulangen vermag. Dieser Grund ist „der sich allem Begreifen entziehende“ Gott (ebd. 172). Anders und ganz einfach gesagt, die Synthese des Differenten transzendiert das endliche Denken (ebd. 173 u. ö.). Damit hat KOCH auf seine vielleicht etwas stringenter Weise die negativen Ergebnisse bestätigt, zu denen SCHULTZ und THEUNISSEN gekommen waren. Doch damit ist die bereits angetönte Frage noch nicht beantwortet, ob nicht alles anders aussieht, wenn wir HEGELS Anspruch ernst nehmen, Gottes Selbstmitteilung darstellen zu wollen.

Bevor wir uns auf dem Serpentinweg berichtender Kritik durch diese Frage durchwinden, soll wenigstens ein Hinweis gegeben werden auf eine – vielleicht etwas steile – Abkürzung, die möglicherweise unmittelbar zum Ziel führen könnte. Was uns auf diese Abkürzung aufmerksam macht, ist die Tatsache, dass alle bisher behandelten Autoren (mit Ausnahme von THEUNISSEN, bei dem die Sache offen bleibt) sie *ausdrücklich* links liegen liessen. Alle haben damit begonnen, das Faktisch-Historische, namentlich die Historie Jesu von Nazareth, als irrelevant beiseite zu schieben. Wie, wenn Er (der historische Jesus) und nur Er das vollkommen offenbare Mysterium Gottes sein sollte? Es wäre ein vollkommenes Offenbarsein Gottes, das sich – *weil* faktisch-historisch – doch nie in reines Wissen aufheben liesse. Ist diese Annahme ein Holzweg oder eine Abkürzung?

Dreifaltigkeit und Heilsgeschichte

Von HEGELS Aufhebung des Glaubens ins Wissen sind wir zur Frage nach seiner Auffassung vom sich-offenbarenden Gott und damit in das Herzstück seiner Philosophie und Theologie zurückverwiesen worden. Die Frage nach Gottes Sich-Offenbaren kann theologisch als Frage nach der Heilsgeschichte oder als Frage nach der Dreifaltigkeit – anders gewendet: als Frage nach der sogenannten „ökonomischen“ oder als Frage nach der sogenannten „immanenten“ Trinitätslehre – gestellt werden. Für

HEGEL fallen (kennzeichnend für die theologische Qualität seines Denkens) die beiden Fragen in eins. Doch bleibt zuzusehen, ob damit nicht Trinität und Heilsgeschichte selbst ineinander aufgelöst werden.

Drei Bücher haben sich in den letzten Jahren mit diesen Fragen befasst, die – von der Auseinandersetzung um LÖWITZ anscheinend unberührt – durchwegs von katholischen Autoren stammen. Man mag das kennzeichnend finden. Während sich die bisher und später noch zu besprechenden protestantischen Autoren durchwegs nach der Verwertbarkeit HEGELS für die *Verkündigung* gefragt haben, fragen sich die katholischen Autoren nach seiner Verwertbarkeit für die *Theologie*. Das eine geht nicht ohne das andere; ohne Normierung an den objektiv-theologischen Aussagen zerfällt die Verkündigung in Ideologie, ohne Bezug auf die Verkündigung entschwebt die Theologie in den zeitlosen Raum abstrakter Spekulation. Wenn auch die Bedeutsamkeit der Hegelschen Philosophie für das Christentum vor allem im Raum der Verkündigung zu liegen scheint, so fällt die Entscheidung über diese Bedeutsamkeit doch hier, bei den im strengsten Wortsinn theologischen Fragen.

Das letzterschienene der drei Werke, die über diese Fragen handeln, braucht nur kurz angezeigt zu werden. Der bekannte französische Theologe Henri RONDET hat einen älteren Artikel¹⁶, um einen Aufsatz über Anton GÜNTHER und ein paar HEGEL-Texte vermehrt, in Buchform herausgegeben und bietet damit eine leicht lesbare Einführung aus theologischer Sicht in das Hegelsche Denken¹⁷. Von seiner meist in den üblichen Bahnen sich bewegenden Kritik verdient der Hinweis Beachtung, der HEGELS Philosophie mit der christlichen Lehre von der „Vergöttlichung“ („divinisation“) zusammensieht, aber dabei das völlige Fehlen des Gnadenhaften bei HEGEL bemerkt. „Ce ... point suffit à la [la mystique hégélienne] rendre suspecte à la conscience chrétienne, pour qui l'idée de grâce est non moins essentielle que l'idée de divinisation“ (Anhang, Nr. 9, 19; vgl. 64). HEGEL und das Christentum sind damit zu-

¹⁶ Zuerst erschienen in: *Recherches de Science Religieuse* 26 (1936) 257–296. 419–453.

¹⁷ RONDET (Anhang, Nr. 9, 37 Anm.) stellt die Frage nach einem möglichen Einfluss HEGELS auf Maurice BLONDEL. Ich kann versichern, dass es einen besonderen (über das vom damaligen Universitätsmilieu Bedingte hinausgehenden) Einfluss nicht gibt. An den wenigen Stellen, wo BLONDEL HEGEL nennt, geht es ihm darum, seine eigene neue „Logique Générale“ von HEGELS Panlogismus abzusetzen.

gleich in grössere Nähe *und* in grösseren Abstand gerückt als in den bisher besprochenen Arbeiten. Dieses Paradox lässt sich nur erhellen in einer sorgfältigen Analyse der zugrundeliegenden Auffassung HEGELS über das Verhältnis von Gott und Mensch, d. h. seiner Trinitäts- und Heilslehre.

Jörg SPLETT hat uns in seiner kenntnisreichen Münchner Dissertation das Material für eine solche Analyse bereitgestellt. Die allzu knapp geratene Studie von Johannes HESSEN ergänzend¹⁸, bietet SPLETT einen Überblick über sämtliche ausdrücklichen Texte HEGELS zur Trinitätslehre, und zwar in chronologischer Anordnung. Eine eigentliche Entwicklungsgeschichte dieser Lehre ist damit zwar noch nicht geschrieben; aber die Bausteine dazu sind nicht nur zusammengetragen, sondern auch zubehauen. Denn so wortkarg sich SPLETT auch gibt, bietet er doch durch seine kommentierenden Zwischenbemerkungen und vor allem durch die (zunächst unproportioniert scheinende) Beziehung entlegener Texte vertiefte Einblicke in den Sinn und Zusammenhang der Hegelschen Lehre¹⁹.

Nach und nach werden so die neuralgischen Punkte der Hegelschen Trinitätslehre sichtbar. Grundlegend ist die Untrennbarkeit von ökonomischer und immanenter Trinitätslehre. „Wie die Christologie als Ausgangspunkt der Trinitätslehre, so gehört ... die ‚Ekklesiologie‘ als ihre Erfüllung, zum Thema der Arbeit. Wie erst in Christus der Sohn vollends Sohn wird, so wird erst in der Gemeinde der Geist“ (Anhang, Nr. 10, 65f); denn „erst in den ‚missiones‘ sind die ‚processiones aeternae‘, die nur abstraktiv für sich betrachtet werden können“ (ebd. 81). Der „Ernsthaftigkeit des Andersseins, der Trennung und Entzweiung“ zuliebe (ebd. 130; HEGEL-Zitat) setzt des weiteren die „missio“ des Sohnes die Schöpfung der Welt – wobei der Sohn selbst nicht mit der Welt identifiziert werden darf (ebd. 130); er ist vielmehr „als Urmöglichkeit weiterer Entgegensetzungen“, die die Welt konstituieren (ebd. 18), „die Wahrheit der endlichen Welt“ (ebd. 118; HEGEL-Zitat). Diese erweist sich dadurch als das absolut „Andere“, dass sie „selber sich als unterschieden darstellt]. Die Welt zerfällt in Natur und endlichen Geist, wobei der Geist

¹⁸ Johannes HESSEN, Hegels Trinitätslehre. Zugleich eine Einführung in sein System (= Freiburger theologische Studien 46) (Freiburg i. Br. 1922) VII und 45 S.

¹⁹ Eine eigene Hervorhebung verdient SPLETTS sorgfältig abwägendes Urteil über die Christlichkeit HEGELS (Anhang, Nr. 10, 14. 85–88. 138f). Es ist das einzige, das wir in der hier besprochenen Literatur gefunden haben.

sowohl die Spitze der Entzweiung als auch den Umschlag in die Versöhnung bezeichnet“ (ebd. 130). Dabei kann sich wiederum der (an sich unendliche) Geist nur dadurch als endlich konstituieren, dass er sich selbst als endlich und einzelhaft und nur *so* auf sich bezogen (somit als egoistisch) affirmiert – d. h. indem er „böse“ ist. „Erst im Sündenfall wird die Schöpfung sie selbst“ (ebd. 62). Zusammenfassend: „Insofern er [der Sohn] das Andere des *Wesens* (Vaters) ist, bleibt er Sohn; insofern er das *Andere* des *Wesens* ist und mit dem Anderssein Ernst gemacht wird, zerlegt er sich in die ‚Entäusserung des Fürsichseins‘. Und hier wiederholt sich die Doppelung: Entfaltung des *Sohnes* sind die ‚Guten‘, *Entfaltung* des *Sohnes* ‚das Insichgehen des Bösen‘“ (ebd. 63)²⁰. Damit ist die dreifache Rolle des Geistes vorgezeichnet: Er ist Versöhnung des Bösen (insofern der *endliche* Geist als *Geist* „in sich geht“ und so zu seinem Wesen zurückfindet), darin Einung der zerspaltenen Welt, darin Einheit des Vaters mit dem Sohn²¹.

Alle diese Aufstellungen aber erweisen sich – was SPLETT m. E. nicht scharf genug hervorhebt – als Ausfaltungen der einen und immer gleichen Grundvoraussetzung: „Gott muss erscheinen . . . ; denn das Wesen muss überhaupt erscheinen; es ist nichts, wenn es nicht erscheint“ (ebd. 97; HEGEL-Zitat)²²; oder, anders gewendet: „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiss; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht

²⁰ So scharfsinnig SPLETTS Auswägen dieses „Insofern“ erscheint, vermag es doch nicht ganz zu überzeugen. Der Sohn, welcher Sohn „bleibt“, und vor allem die „Guten“ (*nicht* als „versöhnte Böse“) sind bei HEGEL nur durch Interpretationskünste zu finden. THEUNISSEN unterscheidet, um widersprüchliche HEGEL-Texte zu harmonisieren, „zwischen dem Sohn als dem aus Gott hinausgesetzten und dem (‚ewigen‘) Sohn als dem noch in Gott seienden Anderen . . . Der erste ist mit der Welt identisch, der zweite nicht“ (Anhang, Nr. 7, 148 Anm. 29).

²¹ Die Frage, die SPLETT hier weiter anschliesst, „ob es für Hegel überhaupt eine *Dreieinigkeit* gibt“ (Anhang, Nr. 10, 145) (weil es immer nur um das Ganze und seine Entfaltung gehe), scheint zu sehr von Triplizität oder Duplizität im Systemaufbau HEGELS her gestellt zu sein. Theologisch müsste die Frage vielmehr lauten, ob HEGEL wirklich zwei unterschiedene „processiones“ bzw. „missiones“ kenne, oder ob der Geist wirklich nichts anderes als „der erstandene Christus“, d. h. „die Gemeinde“, ob er nur „*Rückkehr* aus dem Anderssein“ sei.

²² Mit deutlicher Anspielung auf GOETHE: „Das Wesen, wär’ es, wenn es nicht erschiene?“

zum Sich-wissen des Menschen in Gott²³ – d. h. zu dem zum „Wissen“ erhobenen Bewusstsein der Gläubigen von ihrer Einheit mit Gott (in Christus, im Geist).

An dieser Grundvoraussetzung HEGELS wird eine kritische Diskussion wohl ansetzen müssen. Leider aber sind SPLETTS „Punkte zum Gespräch mit Hegel“ (Anhang, Nr. 10, 137–154) schwächer als die anderen Teile seiner Arbeit. Schon im Hinblick auf die inhaltlichen Aussagen der Hegelschen Trinitätslehre scheinen sie uns nicht ganz auf der Höhe der Aufgabe zu stehen. Sie stellen den Hegelschen Aussagen weitgehend eine heutige, gelegentlich in dialektische Form umgeglichene Durchschnittstheologie gegenüber. Um aber mit HEGEL wirklich in ein fruchtbares Gespräch zu kommen, müssten, so scheint uns, eine Reihe vernachlässigter Theologumena aus der Tradition neu aufgearbeitet werden: das Verhältnis von *Logos endiathetos* und *Logos prophorikos*²⁴, die doppelte bzw. dreifache Gottesgeburt, die Beziehung zwischen Sündenfall, Menschwerdung und Welschöpfung, die Unmöglichkeit, die göttlichen Personen zu „zählen“, das Verhältnis der Person des Vaters zur Gottesnatur und die Frage nach der Personhaftigkeit dieser Natur²⁵.

Vor allem scheint mir SPLETT nicht deutlich genug hervorzuheben, dass die ausdrücklichen Trinitätsaussagen HEGELS von diesem immer als

²³ Von HEGEL in der „Enzyklopädie“ § 564 zustimmend aufgenommenes Zitat von GÖSCHEL (Anhang, Nr. 10, 88).

²⁴ Auch die Grundlage der psychologischen Trinitätslehre, das „verbum internum“, muss ja zunächst vom „verbum externum“, der „Äusserung“ her rückerschlossen werden.

²⁵ Richtig und weiterführend scheint mir SPLETTS Hinweis auf die Gratuität der Gnade und die infolgedessen zu fordernde Eigenständigkeit des Geschöpflichen zu sein (Anhang, Nr. 10, 140–142) – wobei allerdings zu beachten wäre, dass BALTHASAR in seinem BARTH-Buch (auf das SPLETT verweist) vorsichtigerweise immer nur von „relativer Eigenständigkeit“ der Natur spricht. Vom Menschen als „Partner“ Gottes sollte ein denkender Theologe nicht sprechen. – Wertvoll ist ferner SPLETTS Hinweis auf die katholische Eucharistielehre (ebd. 153) und auf den Unterschied zwischen „listigem“ und „liebendem“ *credo ut intelligam* (ebd. 152). Das sind alles streng theologische Wahrheiten. Aber nur in ihrem Licht werden kritische Ausstellungen an der „Aufhebung der Liebe und damit des Anderen als Andern“ (ebd. 150) nicht hinter dem zurückbleiben, was HEGEL selbst auf seinem Weg von Frankfurt nach Jena aufgearbeitet hat und was etwa im „Entlassen“ der Phänomenalität und der Kontingenz aus dem Absoluten Wissen seinen Niederschlag findet (Phänomenologie des Geistes, hrsg. von HOFFMEISTER [Anm. 9] 563f).

Explizierung des Glaubensbewusstseins der Gemeinde, somit als *unser Wissen* von Gott dargestellt werden. In der „Phänomenologie“ wird zunächst die Konstituierung der Gemeinde beschrieben und erst dann die Trinitätslehre als deren Dogmatik; die „Religionsphilosophie“ hat es mit der „Religion“, d. h. mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott, nicht mit Gott selbst zu tun²⁶; ja, selbst die „Logik“ steht zwar tatsächlich am Anfang des Systems, ist aber erst von seinem Ende her ermöglicht, nämlich als nachträgliche Apriorisierung des in der Weltgeschichte (mit HEGEL) erreichten christlich-protestantischen Bewusstseins. Nicht um Gott-in-sich geht es schliesslich bei HEGEL, sondern um Gott-für-uns. Selbst sein „Gott-in-sich“ ist immer noch „Gott-in-sich-für-uns“.

Auf diese Sichtweise hat sich Claude BRUAIRE von Anfang an eingestellt. Seine Arbeit befasst sich mit HEGELS Logik als unserem Wissen von der Dreifaltigkeit²⁷ und bietet damit die notwendige Ergänzung zu SPLETT, der mangels ausdrücklicher Trinitätstexte den logischen Schriften nur wenige Seiten (Anhang, Nr. 10, 73–90) gewidmet hat. Auch darin ergänzen sich die beiden Schriften²⁸, dass BRUAIRE, ohne erst berichtend und Texte sammelnd in HEGELS Trinitätslehre einzuführen, uns ihren spekulativen Sinn erschliessen will. Er wählt dazu das sehr erhellende Vorgehen, HEGELS Logik und seine Religionsphilosophie wechselseitig durch einander zu interpretieren, und zwar nicht in historischer oder philologischer, sondern in streng spekulativer Arbeit: Denklinien werden aufgesucht, ergänzt, von ihrem Sinn her kritisiert oder aporetisch weitergetrieben. Dieses (auch für den Leser) anspruchsvolle Verfahren bewährt sich: Es ist so eines der anregendsten HEGEL-Bücher der letzten Jahre entstanden, und mag das konstruktivistische Deutungsverfahren auch gelegentlich Risse verkitten, über die eine historische HEGEL-Deutung nur schwer hinwegkäme²⁹, so wird doch die HEGEL-

²⁶ Gut ist dieses Verhältnis, aber auch seine versuchte Umkehrung (die erst in SCHELLINGS Spätphilosophie ganz gelingen wird), bei THEUNISSEN gezeichnet; vgl. oben Anm. 11.

²⁷ Die Arbeit stellt BRUAIRES zweite These für ein französisches Staatsdoktorat dar; vgl. die Besprechung seiner Hauptthese in: *Gregorianum* 47 (1966) 606–609.

²⁸ Vgl. die wechselseitige Besprechung von BRUAIRE und SPLETT, in: *Hegel-Studien*, Bd. 3 (Bonn 1965) 369–372 und *Archives de Philosophie* 29 (1966) 636f.

²⁹ Vor allem scheint mir BRUAIRE allzu unbefangen die „Phänomenologie des Geistes“ mit dem Schlussteil des Systems gleichzusetzen.

Forschung wie die Trinitätstheologie die aufgezeigten Linien sorgfältig zu überdenken haben.

In einem ersten Teil befasst sich BRUAIRE mit den logischen Voraussetzungen und Implikationen einer Offenbarung Gottes. Wenn Gott sich offenbaren will, so lautet seine Grundvoraussetzung, dann muss es menschliches Denken geben, das Gottes Wesen wahr zum Ausdruck bringt. Das heisst, Gott-für-uns muss Gott-in-sich gleich sein. „Hegel comprend la révélation comme un acte de Dieu pour nous, qui ne pourrait être simultanément la manifestation de sa vie, de sa nature propre, s’il n’était conforme à l’acte éternel de Dieu pour lui-même“ (Anhang, Nr. 11, 17)³⁰. Gott als derart sich-offenbarender aber müsse zunächst *bestimmt* sein – somit weder das reine „Nicht“ der negativen Theologie noch das reine „Und“ der Theologia naturalis (wo Gott „als der formellste Widerspruch“ erscheine)³¹. Als Absoluter aber könne Gott sich nur selbst bestimmen: HEGELS Logik des „Wesens“, das sich in doppelter Reflexion durch seine Andersheit bestimmt, versuche das denkbar zu machen. Gottes Sich-Mitteilen setze des weiteren voraus, dass das Zugleich von Unendlichem und Endlichem möglich sei: HEGELS Lehre vom „Begriff“, der sich selbst in das Einzelne urteilt, versuche das zu denken. Schliesslich bedeute Gottes Sich-Mitteilen zugleich „Versöhnung“, Vereinigung mit ihm: Die dialektische Logik des Urteils müsse daher durch die spekulative Logik des „Schlusses“, der die Extreme miteinander versöhnt, überboten werden.

Mit den Denkmitteln der so entworfenen Logik entfaltet nun BRUAIRE in einem zweiten Teil HEGELS spekulative Theologie³². Die Drei-

³⁰ Die weitere Folgerung, welche die immanente und die ökonomische Trinitätslehre miteinander verschmelzen wird, ergibt sich hieraus unmittelbar: „Quand Dieu vient dans le monde pour se dire, quand nous reprenons ce dire dans notre verbe, c’est identiquement Dieu qui se connaît en nous et Dieu qui est connu de nous“ (Anhang, Nr. 11, 78).

³¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Wissenschaft der Logik, hrsg. von Georg LASSON, Teil 2 (= Sämtliche Werke, Bd. 4) (Hamburg 1963) 157.

³² Dies geschieht, einer öfters zu beobachtenden Tendenz der französischen HEGEL-Auslegung folgend, vor allem im Nachdenken über HEGELS Lehre von den Schlüssen. Ich möchte meinen, BRUAIRE habe sich allzusehr an diesen Topos gehalten, der für HEGEL offenbar mehr didaktische als spekulative Bedeutung hatte. Wenigstens weist die Unterdrückung und Wiedereinführung der Endschlüsse in der zweiten und dritten Auflage der „Enzyklopädie“ in diese Richtung; ebenso die Tatsache, dass gerade in die-

faltigkeit sei für HEGEL notwendige Voraussetzung für das religiöse Gottesverhältnis wie für die religiöse Erkenntnis. Beide (die HEGEL ungeschieden sehe; Anhang, Nr. 11, 31) seien nur möglich, insofern Gott sich mitteile und dabei doch zugleich er selbst, der Absolute bleibe. Die „Idee der Trinität“ (in der Gott bereits als „Schöpfer“ gesehen werde; ebd. 71) stelle den Ermöglichungsgrund für diese Selbst-Mitteilung, dieses Ausser-sich-Gehen des Absoluten dar; die Frage sei nur, ob diese Idee sich im Ermöglichungsgrund-Sein erschöpfe, ob somit die sogenannte „immanente“ Trinität nur die abstrakte „Idee“ der einzig wirklichen „ökonomischen“ sei. Die Frage, an die die Textsammlung SPLETTS herangeführt hat, wird somit zum Mittelpunkt der Untersuchung BRUAIREs: Ist bei HEGEL Gott wirklich in sich trinitarisch?

Die Antwort gebe zunächst der Hegelsche Begriff der „reinen Idee“. Im Gegensatz zum „Begriff“ besage diese immer schon „Wirklichkeit“ – nicht als „äussere“ Wirklichkeit, sondern als sich selbst verwirklichender Akt. Der „reinen Idee“ entspreche nämlich die Versöhnung durch den Schluss; soll diese Versöhnung „vor der Schöpfung“ schon vollkommen sein, so müsse sie sich durch einen dreifachen, nicht auf die Heilsgeschichte bezüglichen Schluss darstellen lassen. BRUAIRE sieht sich damit zu einer Rekonstruktion der Hegelschen „immanenten Trinitätslehre“ veranlasst. Zunächst lässt sich diese vielversprechend an. HEGEL lehne den Gebrauch der Zahl und die gnostische Abfall-Lehre kategorisch ab, auch werde die Dreifaltigkeit nirgends nach dem „schéma triadique simple et grossier“ abgehandelt, das etwa im Sohn die „Antithese“ zum Vater und im Geist ihre „Synthese“ sähe (ebd. 84, Anm. 2). Die logische Struktur des „Wesens“ als Selbstreflexion erlaube vielmehr, die Trinität dynamisch als Kreis von Kreisen zu denken und die Unterschiedenheit der Personen durch ihre wechselseitige Stellung in dieser Kreisbewegung zu fassen³³. Die Personalität der drei Momente aber werde mit Hilfe der Logik des „Begriffs“ und zugleich des „Schlusses“ gedacht, wobei Dreipersonlichkeit und „Einpersönlichkeit“

sem Lehrbuch par excellence immer wieder anhand der Schlüsse exemplifiziert wird, nicht aber in den ausgeführteren Werken.

³³ Das vermeide die Schwierigkeiten des Zählens „pour autant que le problème arithmétique insoluble est évacué, puisque les trois cercles, les trois sujets, doivent leur distinction à l'unique circularité par laquelle Dieu se différencie en lui-même“ (Anhang, Nr. 11, 90).

Gottes³⁴ dadurch zusammengehen sollen, dass jede der drei Personen ihr Für-sich-Sein (das Kennzeichen des Hegelschen „Begriffes“ und der Persönlichkeit) nur je in ihrer Öffnung zu den anderen hin (dem Kennzeichen des Hegelschen „Schlusses“) habe.

Hier aber setzen die Schwierigkeiten ein – vom HEGEL-Text wie von der Theologie her. BRUAIRE'S Interpretation verliert ihren glatten Fluss und beginnt gekünstelt zu wirken; denn es gilt nun, die von HEGEL nicht als trinitarisch dargestellten Endschlüsse der „Enzyklopädie“ (§ 575–577) als eine Lehre von der immanenten Trinität auszulegen, weil der zweite und dritte der trinitarischen Schlüsse der „Absoluten Religion“ (ebd. § 566–571) offensichtlich nur die ökonomische Trinität darstellen. Sollte diese Auslegung nicht gelingen, dann würden der Sohn und der Geist erst durch die Heilsgeschichte in vollem Sinn als Personen konstituiert erscheinen.

Tatsächlich erscheint nun dieses ganze Unterfangen von seinem Ansatz wie von seinem Ergebnis her höchst problematisch. Die Hegelschen Endschlüsse nämlich, an denen BRUAIRE ansetzt, verlaufen umgekehrt wie die entsprechenden Schlussformen in der Logik, was BRUAIRE damit erklärt, dass „l'ordre divin, ontologique, est repris en sens inverse par l'exposé logique qui le traduit en notre langage“ (Anhang, Nr. 11, 104 Anm. 56). Man wird sich aber fragen müssen, ob nicht vielmehr die Lehre von den Schlüssen in der „Logik“ die ursprüngliche Einsicht HEGELS wiedergebe, während wir es hier mit dem Versuch zu tun hätten, eine (pseudo-)ontologische Ordnung aus der Logik „herauszuprojizieren“ – woraus sich dann die weitere Frage ergäbe, ob die umgestellten Schlussformen von uns (Menschen) überhaupt denkend nachvollzogen werden können, oder ob sie eine bloss formal-architektonische Spielerei HEGELS bleiben. Schwerwiegender erscheint uns das theologische Bedenken gegen BRUAIRE'S Rekonstruktion der immanenten Trinitätslehre HEGELS. Als *kreisende* Trinitätsdarstellung scheint diese die unver-

³⁴ In Übereinstimmung mit gewissen Tendenzen der ostkirchlichen Theologie sehe HEGEL die theologische Aufgabe darin, „de comprendre que les trois personnes sont une personne“ (Anhang, Nr. 11, 91). Das ist insofern richtig, als die Gottesnatur nicht apersonal gedacht werden darf. Aber die Gefahr liegt nahe (und sie scheint bei HEGEL und verwandten Denkern nicht ganz vermieden), die drei göttlichen Personen nur noch infolge der Drei-Entfaltung der Natur als personal anzusehen, weil nur in dieser Entfaltung die personkonstituierende Selbstreflexion sichtbar werde.

rückbare *Aufeinanderfolge* der „processiones“ nicht wahren zu können. Auch der Vater erscheint hier als vermittelt (also keineswegs als „ingeneratus“) und seine Stellung als Grund des göttlichen Wesens scheint bei HEGEL vielmehr der Geist einzunehmen, ohne den der Sohn weder göttlich noch personal wäre (Anhang, Nr. 11, 107. 117).

BRUAIRE als Philosoph interessiert sich nicht für diese äussere theologische Schwierigkeit, wohl aber für die innere logische der *Unterscheidbarkeit* der beiden Schlussreihen von logisch gleicher Struktur (der Schlüsse der „Absoluten Religion“ bzw. der ökonomischen Trinitätslehre, von den Endschlüssen bzw. der immanenten Trinitätslehre). Er widmet diesem Problem und seinen Implikationen den ganzen dritten Teil seiner Arbeit. Die beiden Schlussreihen, meint er, unterschieden sich nur historisch als „la réalisation partielle et progressive de la réconciliation homme – Dieu et ... sa réalisation complète au terme de l’histoire de la religion chrétienne“ (ebd. 114). Die Logik, d. h. die immanente Trinitätslehre, vermittele daher die tiefere Einsicht in die *Notwendigkeit* des heilsgeschichtlichen Geschehens der ökonomischen Trinitätslehre – allerdings nur *post factum*, insofern HEGELS Logik nur als Begreifen der tatsächlich ergangenen Offenbarung möglich geworden sei, ja nur *eschatologisch*, insofern ein vollkommenes Begreifen erst am Ende der Heilsgeschichte möglich werde. Die philosophische „Aufhebung“ des religiösen Gottesverständnisses sei somit als Übergang des vorstellenden Glaubens in eine vollkommene Theologie (ebd. 114), ja in eine Art „visio beatifica“ (ebd. 125 Anm. 27) zu begreifen.

Damit wird von BRUAIRE HEGEL-Deutung her der alte Gemeinplatz der HEGEL-Kritik wieder aktuell: Mit welchem Recht konnte HEGEL sich selbst an das Ende der Geschichte gestellt sehen? Um diese Frage zu beantworten, wäre HEGELS Ekklesiologie zu untersuchen, und zwar als Theologie der Kirchengeschichte als sich verwirklichender Eschatologie. BRUAIRE tut dies, indem er HEGELS Dialektik zwischen katholischer reiner Äusserlichkeit und protestantischer reiner Innerlichkeit nachzeichnet³⁵, die HEGEL im vollkommenen Staat überwunden se-

³⁵ Fragwürdig scheint bei diesem Vorgehen die Subsumtion des Protestantismus unter das „Unglückliche Bewusstsein“. Was BRUAIRE als Mängel des Protestantismus darstellt, sind für HEGEL ausschliesslich Mängel des Pietismus (man vgl. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von HOFFMEISTER [Anm. 9] 462: die Parallelisierung der „Schönen Seele“ mit dem „Unglücklichen Bewusstsein“).

he. BRUAIREs Gedankengang trifft sich so mit den anderen theologischen Bemühungen um HEGELs Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie, von denen gleich zu berichten sein wird.

Zuvor aber soll auch aus dieser Etappe theologischer HEGEL-Beschäftigung ein Fazit gezogen werden. HEGELs „Aufhebung des Glaubens“ hat in BRUAIREs Auslegung einen neuen und positiven Sinn erhalten. Sie erscheint nicht mehr als eine willkürliche Transformierung der Offenbarungsgehalte in logische Strukturen; vielmehr wird diese Logik als von der Offenbarung selbst gefordert gesehen – und zwar nicht nur, wie bei SCHWEITZER, um der pastoralen Sinnhaftigkeit der Offenbarung willen, sondern als notwendige Implikation im Wesen einer Offenbarung überhaupt. Das ganze System HEGELs würde somit auf der Heilsgeschichte aufruhen: auf der Tatsache der Inkarnation und auf der Tatsache der kraft der Gegenwart des Geistes sich vollendenden Kirchengeschichte. Die Notwendigkeit dieser beiden Interventionen Gottes (und damit die Notwendigkeit, dass Gott sich offenbare, und damit die Notwendigkeit einer trinitarischen Logik) ergäbe sich erst nachträglich als Vorbedingung der inneren (Sinn-)Möglichkeit der tatsächlichen Geschichte (Anhang, Nr. 11, 115. 123. 136).

Die grundsätzlich gleiche Sicht findet sich auch bei Marcel RÉGNIER³⁶ in einem Aufsatz über die „Ambiguité de la théologie hégélienne“. Nachdem er gezeigt hat, wie schwierigste HEGEL-Texte durchsichtig werden, wenn man sie als theologische Aussagen liest, fragt er sich nach dem logischen Statut dieser Hegelschen Theologie: Handelt es sich da um Tatsachenwahrheiten oder um notwendige Vernunftwahrheiten? (Anhang, Nr. 12, 183) RÉGNIER antwortet mit einem Weder-Noch: Es gehe um eine nur *post factum* und somit erst zu einem bestimmten Zeitpunkt mögliche Vernunft Einsicht in die Tatsachen. „La philosophie hégélienne veut simplement comprendre ce qui est, et dans ce qui est elle découvre l’intelligibilité. Le réel est rationnel; le comprendre c’est saisir sa raison d’être“ (ebd. 187).

RÉGNIER meint weiter – und dürfte auch darin mit BRUAIRE übereinkommen –, dass HEGEL im Vernunftigmachen der Tatsachen zu weit

³⁶ Allerdings mit der Reserve gegenüber BRUAIRE, dass sich das Geheimnis Gottes bei HEGEL doch nie völlig in Wissen auflöse, selbst im Absoluten Wissen nicht (Anhang, Nr. 12, 188).

gegangen sei, bis zu einer „Rationalisierung der Mystik“ (ebd. 187)³⁷, einem „gnosticisme“ (ebd. 188), einer „unité du philosophique et du théologique“, die die Grundvoraussetzung HEGELS: „tout savoir est acquis par la *révélation* de l’Absolu“ wieder zunichte mache und keinen anderen Fragen oder Denkmöglichkeiten mehr Raum lasse (ebd. 182)³⁸.

Mit einer solchen Neuinterpretation der Hegelschen „Logik“ lässt sich dann auch eine Antwort auf die weitere Frage geben: Was ist für HEGEL Gott-in-sich, die immanente Trinität? Die Antwort muss lauten: Sie ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass Gottes Sich-offenbaren-Können einsichtig wird. Die „immanente Trinität“ löst sich so in eine Trinitätslehre auf – wenn und insofern die Dreifaltigkeit *nur* als Voraussetzung der Heilsgeschichte gesehen wird. Dass HEGEL dieser radikalen Folgerung wenigstens nicht ferne stand, zeigt sich darin, dass er die Trinität immer nur als Inhalt des dogmatischen Bewusstseins der (geisterfüllten) Gemeinde darstellt. Von dieser Logik-Dogmatik gilt, was SPLETT – nicht ganz exakt – bezüglich der psychologischen Trinitätslehre bemerkt hat: HEGEL mache „die imago Trinitatis zur Trinitas selbst“ (Anhang, Nr. 10, 148).

Aber dürfen wir bei HEGEL überhaupt von einer „immanenten Trinitätslehre“ sprechen? SPLETTs „Insofern“ und BRUAIREs Schluss-Konstruktionen vermochten nicht zu überzeugen. Gewiss, es gibt das vielzitierte HEGEL-Wort über die „Logik“, sie stelle Gott dar, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“³⁹. Aber ist dieser „Gott“ wirklich dreipersönlich oder nur dreifaltig? Zudem ist dieser Struktur-Gott in der Hegelschen „Logik“ derart „offenbar“, dass BRUAIRE diese Erkenntnis für eschatologisch

³⁷ Der Ausdruck stammt von D. MAHNKE, Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant, in: Blätter für Deutsche Philosophie 13 (1939) 1–73.

³⁸ Für die eigene Meinung BRUAIREs (der einer Art offenbleibenden Hegelianismus’ zuneigt, wo an die Stelle der Einsicht in die Notwendigkeit des Geoffenbartens die „*négation de la négation de toute impossibilité* (sic!) a parte Dei“ treten soll) ist sein Referat: „*Démythisation et conscience malheureuse*“ mit der daran anschließenden Diskussion zu vergleichen (in: Mito e Fede [= Archivio di Filosofia] [Padua 1966] 383–408).

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Wissenschaft der Logik, hrsg. von Georg LASSON, Teil I (= Sämtliche Werke, Bd. 3) (Hamburg 1963) 31.

erklären musste. Daher wird die Geschichte als (äussere) Vermittlung der Möglichkeit dieser logischen Trinitätslehre erklärt.

Ich möchte nun meinen, dass die Geschichte für HEGEL noch mehr ist. SPLETT und BRUAIRE machen im Verlauf ihrer HEGEL-Kritik seltsamerweise nie von der theologischen Lehre Gebrauch, dass uns die Dreifaltigkeit *nur* in *Christus* geoffenbart ist. Die „immanente Trinitätslehre“ scheint für sie weniger ein christologisches als ein logisches Problem zu sein. Wenn aber die Offenbarung von Gottes Dreipersönlichkeit *nur* in Christus ergeht, und wenn HEGEL (wie wir zu zeigen versucht haben) *nur* von unserer *Erkenntnis* der Dreifaltigkeit spricht, dann wird nachvollziehbar, warum er die Dreifaltigkeit nur durch die Heilsgeschichte konstituiert sieht. Die Frage des Theologen an HEGEL wird dann nicht mehr lauten: Wo bleibt die immanente Trinitätslehre?, sondern sie fragt präziser, ob HEGELS „ökonomische Trinität“ tatsächlich ein *dreipersönliches* Wirken darstelle. Das scheint zu verneinen zu sein, weil der Sohn in der Auferstehung in den Geist, *und das heisst* ins Gemeindebewusstsein, *übergehen* soll, sodass der Sohn (und der Geist) als Personen tatsächlich zu verschwinden scheinen und die Identifizierung der „Dreifaltigkeit“ mit der dogmatischen „Erinnerung“ der Gemeinde bzw. mit der Hegelschen Logik schliesslich unvermeidlich wird. Damit aber wäre die Trinität endgültig auf Heilsgeschichte (mit drei „Personphasen“) reduziert.

Soll dagegen dieses „Verschwinden“ der Personen in der Heilsgeschichte vermieden werden, so bietet sich wieder die „Abkürzung“ an, auf die wir schon bei unserem ersten Fazit aufmerksam geworden sind. Die spekulative Aufgabe lautet nun, die göttlichen Personen nicht mit dem dogmatischen Gemeindebewusstsein zusammenfallen zu lassen. HEGEL selbst verweist uns auf das, was einen solchen Abstand schaffe: die historische Einmaligkeit (und Ehemaligkeit) Jesu. Weil HEGEL die vollkommene „Versöhnung“ von Gott und Mensch sucht, versucht er, diese historische Einmaligkeit Jesu durch seinen Tod (der folglich als das Zugrundegehen des konkret Einzelnen gesehen werden muss) beiseite zu schieben; die christliche Dogmatik dagegen, die von der Versöhnung jedes „Verschwinden“ abhalten möchte, muss eben deshalb an der historischen Konkretheit Jesu festhalten. Von ihr aus wird je und je der Weg in die Dreifaltigkeitslehre zu gehen sein – wobei die historisch-kontingente Faktizität des Menschseins Jesu den Unterschied zwischen Hervorgang (*generatio*) und Erschaffen (*creatio*) sichtbar machen wird, ja

sogar die von RONDET und SPLETT bei HEGEL vermisste Gratuität der Gnade.

Christus und die Christologie

Von diesem Ergebnis her ist es zu bedauern, dass wir noch keine gültige Arbeit über die Christologie HEGELS besitzen. Die bereits etwas ältere Habilitationsschrift von Hayo GERDES behandelt HEGELS Christologie nur *in obliquo* als Kontrast zu derjenigen KIERKEGAARDS und SCHLEIERMACHERS und beschränkt sich deshalb auf die Darstellung des „reifen Hegel“ (Anhang, Nr. 13, 6). Wegen der Kürze seiner Ausführungen⁴⁰ kann uns GERDES nicht an die Dichte der HEGEL-Texte selbst heranführen und muss vor allem die Entwicklungsgeschichte⁴¹ und die Nuancierungen der Hegelschen Christologie im Dunkeln lassen. Immerhin ergeben sich auch so eine Reihe interessanter Hinweise. GERDES bestätigt vor allem die Auflösung aller historischen Einmaligkeit und Konkretion des Lebens Jesu in HEGELS Lehre, weil für diese das „Zeugnis des Geistes“ allein entscheide, „was in der Geschichte Jesu wesentliche Wahrheit ist“ (ebd. 13). Die äussere Geschichte Jesu vermöge ja auch der Unglaube zu erkennen.

Umso bedeutsamer ist es, dass HEGEL Christus dennoch zum „Angelpunkt der Weltgeschichte“ (ebd. 49) mache, weil nur in ihm die Welt völlig Abbild der Dreieinigkeit („Realisierung der Idee“) sei, da „allen anderen Gestaltungen jene Tiefe der Antithese fehlt, welche der Kreuzestod darstellt“ (ebd.), sodass nur von Christus her die Welt „in ihre Idee [d. h. in den Glauben der Gemeinde] hinein vernichtet“ werde (ebd.). Daher sei für HEGEL die Philosophie nichts anderes als „Explikation dessen, was Jesus Christus bedeutet, die Überführung seiner in den Bereich

⁴⁰ Anhang, Nr. 13, 10–17. 47–58. 124–130. Der geringe Raum, der HEGEL zugebilligt wird, erkläre sich daraus, dass „das christologische Denken Hegels, eben weil Hegel rein als Philosoph spricht, sich auf gewisse sehr einfache Gesichtspunkte beschränkt“ (ebd. 8).

⁴¹ MARSCH (Anhang, Nr. 22, 89–119. 125–129) bietet interessante Ansätze für eine solche Entwicklungsgeschichte und überholt damit z. T. die immer noch anregende Studie von Johann Wilhelm SCHMIDT-JAPING, Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel (Göttingen 1924).

des Denkens“ (ebd. 50) – und zwar gerade weil und insofern sie „Begreifen des Ganges der Geschichte“ (ebd.) sei. Die Geschichte selbst sei nämlich Explikation dessen, was Christus ist – wobei in diesem „Christus“ aber letztlich doch nicht „Christus selber“, sondern nur „die Christologie“ gesehen werde⁴². Erst diese stelle jene notwendige Vernunftwahrheit dar, welche alle Tatsachenwahrheiten bestimme – und aufhebe.

Mit dieser Bemerkung scheint mir GERDES genau den springenden Punkt getroffen zu haben. Das Faktum wird bei HEGEL – ohne dass seine Faktizität geleugnet würde⁴³ – in eine Struktur aufgelöst, Christus in Christologie, die Trinität in Dogmatik. Dank dieser Umsetzung werden die Glaubensgehalte allerdings für eine Philosophie brauchbar – und wir sind damit gar nicht weit vom Grundgedanken des heutigen Strukturalismus entfernt –; aber lässt sich das Christentum in eine Struktur auflösen, ohne seines Wesens verlustig zu gehen?

Bevor wir auf diese Frage eine Antwort geben können, müssen wir noch eine theologische Aufgabe betrachten, zu deren Lösung das Hegelsche Denken besonders – und vielleicht als einziges – geeignet scheint. Wenn HEGELS Philosophie ebensowohl „Explikation dessen, was Jesus Christus ist“, sein will wie „Begreifen des Ganges der Geschichte“ (Anhang, Nr. 13, 50): stellt sie dann nicht *die* Begriffsmittel bereit, mit deren Hilfe wir die heutige, geschichtlich gewordene Weltwirklichkeit christlich begreifen können? Es ist das gleiche pastorale Anliegen, das wir schon am Anfang dieses Berichtes angetroffen haben, das zu dieser Frage drängt; denn wenn die christliche Botschaft für den Menschen von heute Sinn haben soll, dann muss sie ihm wohl auch den Sinn des Heute christlich erschliessen.

Die säkularisierte Gesellschaft als theologisches Problem

Gleich drei deutsche Habilitationsschriften haben sich in den letzten Jahren mit dieser Frage befasst (Anhang, Nr. 15, 20 und 22). Alle drei

⁴² GERDES vermerkt im Blick auf die Dialektische Theologie und auf BULTMANN, „dass das moderne christologische Denken der Christologie Hegels mit deren Ausklammern der historisch-kritischen Fragen und dem Einebnen Christi in die Christologie viel näher steht als dem Christusglauben Kierkegaards“ (Anhang, Nr. 13, 131f).

⁴³ Vgl. oben Anm. 12.

sind historische HEGEL-Arbeiten; doch zielen sie, wie schon ihre Titelsezung zeigt, auf eine Sinnfrage ab: Wie der Mensch sich in der heutigen Gesellschaft verwirklichen könne – wobei diese Verwirklichung einmal als „Selbst-, Frei- und Ganzseinkönnen“ verdeutlicht wird (Anhang, Nr. 15, 54) – und ob und was das Christentum heute zu dieser Verwirklichung beizutragen habe. Alle drei Autoren sind sich in der Annahme einer bestimmten Diagnose der heutigen Gesellschaft als säkularisierte, emanzipierte Gesellschaft einig und in dem Ja zu dieser Gesellschaft; sie sind sich auch darin einig, dass der Mensch (wenigstens heute) sich nur gesellschaftlich verwirklichen könne; dass das Christentum grundsätzlich zu dieser gesellschaftlichen Verwirklichung des Menschen beizutragen habe (dass also das Christentum nicht „weltlos“ sein dürfe); dass uns schliesslich HEGEL zu der sowohl gesellschaftlichen wie christlichen Verwirklichung des Menschen ein wichtiges Wort zu sagen habe.

Den Weg zu dieser Fragestellung hat Joachim RITTER in seinem die HEGEL-Deutung revolutionierenden Vortrag über „Hegel und die Französische Revolution“ eröffnet. RITTER zieht da gegen die herkömmliche Meinung vom „restaurativen Hegel“ ins Feld und versucht – m. E. mit gutem Recht – zu zeigen, dass „der jugendliche Enthusiasmus für die Revolution, der bei HEGEL am Anfang des philosophischen Weges steht, ... in seine Philosophie selbst ein[gegangen ist] und ... in ihrer ausgereifen Gestalt lebendig fort[gewirkt hat]“ (Anhang, Nr. 14, 28) – insofern nämlich die Revolution von HEGEL als „Setzung der universalen, auf den Menschen als Menschen bezogenen Freiheit“ (ebd.) gesehen werde. Nun habe aber die Revolution, wie das Aufkommen des Terrors gezeigt habe, ihre eigenen Probleme nicht zu lösen vermocht, da sie unfähig gewesen sei, der von ihr verwirklichten Freiheit eine politische Ordnung zu geben; den Grund für diese Unfähigkeit der Revolution (wie auch der Restauration) aber sehe HEGEL darin, „dass die Kontinuität der Weltgeschichte für sie selber wie für ihren restaurativen Gegner nicht mehr besteht und zerbrochen ist. Was mit der neuen Zeit und mit der Revolution heraufkommt, ist für beide das Ende der bisherigen Geschichte; die Zukunft ist ohne Beziehung zur Herkunft“ (ebd. 30). HEGEL dagegen sehe eine Kontinuität, und zwar in der Entzweiung (zwischen verdinglichter Welt und „Subjektivität“, d. h. rein innerlicher Frömmigkeit) selbst, insofern diese Entzweiung die Form sei, „in der sich unter der Bedingung der modernen Welt ihre ursprüngliche Ein-

heit geschichtlich erhält“ (ebd. 32). Die Notwendigkeit dieser Entzweiung aber (und damit die Kontinuität der Geschichte) sei HEGEL von der (englischen) Politischen Ökonomie gezeigt worden und von deren Naturtheorie der modernen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft, „die – in grundsätzlicher Emanzipation aus allen Voraussetzungen der geschichtlich überkommenen Lebensordnungen des Menschen – allein die Bedürfnisnatur des Menschen als Einzelnen und ihre Befriedigung in der Form der abstrakten Arbeit und der Arbeitsteilung zum Inhalt hat“ (ebd. 36). Als auf Bedürfnisbefriedigung durch Arbeit beschränkt gebe nämlich die bürgerliche Gesellschaft die „sonstigen Lebenszusammenhänge“ des Menschen „frei“ (ebd. 42); als kraft dieser Verdinglichung universal begründe sie die grundsätzliche Universalität der bürgerlichen Freiheit. In diesem Sinne werde „die bürgerliche Gesellschaft“ zum Angelpunkt der Hegelschen Rechtsphilosophie, die den einen Zweck habe, „die notwendig gewordene Korrektur der Naturtheorie der Gesellschaft zu vollziehen“ (ebd. 45), indem sie die bürgerliche Arbeitsgesellschaft als geschichtlich notwendige Entzweiung verstehe, und so zugleich durch das Gegenprinzip der Subjektivität der absoluten Vergesellschaftung wehre, die „in der Subjektivität bewahrte Substanz frei[gebe] und damit als den lebendigen Inhalt der ... Freiheit“ wahre (ebd. 46).

Das HEGEL-Bild, das RITTER so zeichnet, ist verführerisch. Wir haben da einen HEGEL als Vorläufer MARXens vor uns, der den Liberalismus begründet, indem er die entscheidende philosophische Erklärung der Gegenwartsgeschichte aus der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft und diese wiederum aus der Struktur des industriellen Arbeitsprozesses bezieht; der somit die Politische Ökonomie zum Schlüssel für philosophische Werturteile macht; der die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur als gegeben hinnimmt, sondern sie philosophisch als notwendige Entwicklung versteht und somit positiv wertet; der in dieser Emanzipation *den* Ermöglichungsgrund für die als Selbstseinkönnen des Menschen verstandene bürgerliche Freiheit begrüsst. All das kommt aktuellsten Denktendenzen allzu sehr entgegen (aber muss nicht gerade dieses Entgegenkommen den Historiker misstrauisch machen?), als dass es nicht zum Versuch gereizt hätte, HEGEL für die Lösung der gesellschaftsphilosophischen Gegenwartsfragen in Anspruch zu nehmen. Soviel ich sehe, ist dieser Versuch bisher erst von theologischer Seite ernsthaft gemacht worden – eben in

den drei genannten Habilitationsschriften von Günter ROHRMOSER⁴⁴, Hans SCHMIDT⁴⁵ und Wolf-Dieter MARSCH.

HEGELS Gesellschaftsphilosophie gerade *theologisch* auszuwerten lag umso näher, als HEGEL selbst in seinen Jugendschriften gleichzeitig und ineins religiösen und gesellschaftlichen Problemen nachgegangen war⁴⁶. Alle drei Arbeiten stützen sich denn auch vor allem auf die Jugendschriften und fügen so der Bibliothek um diese wächserne Nase HEGELS ein paar weitere Bände an. Dabei behandelt ROHRMOSER die Texte knapp und synthetisch und führt seine Untersuchung durch die Jenenser Zeit bis zu einem Ausblick auf die Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ fort. SCHMIDT walzt wortreich nur die ersten Fragmente über „Volksreligion und Christentum“ flach (Anhang, Nr. 20, 49–266) und gibt für alles Spätere nur noch ein paar Andeutungen (ebd. 272–283)⁴⁷. MARSCH bietet einlässliche und nützliche Analysen aller einschlägigen Texte bis zur „Phänomenologie des Geistes“ einschliesslich (Anhang, Nr. 22, 56–203), um dann von der „Rechtsphilosophie“ aus einen „Rückblick“ auf die spätere Entwicklung HEGELS zu werfen (ebd. 203–235). Andererseits ist es allzu klar, dass die Philosophie des reifen HEGEL nicht einfach als lineare Ausgestaltung der Problematik seiner Jugendschriften gesehen werden kann; alle drei Autoren nehmen deshalb in HEGELS Denken eine Wende an. Und so sind sie sich schliesslich auch darin einig, dass sie sich zwar RITTERS historischen Ansatz, nicht aber seine (etwas kurzschlüssige) Lösung zu eigen machen.

⁴⁴ Da die Buchausgabe nur einen Teil der Arbeit ROHRMOSERS wiedergibt, sind die angeführten Artikel zu einem adäquaten Verständnis seiner Auffassung unerlässlich.

⁴⁵ Auch hier stellt der von uns berücksichtigte Artikel einen getrennt veröffentlichten Teil der Habilitationsschrift dar.

⁴⁶ Die Einseitigkeiten der Deutungen von DILTHEY und LUKÁCS werden so korrigiert, wobei allerdings LUKÁCS – ob ganz zu Recht? – eindeutig das Übergewicht behält.

⁴⁷ Damit ist der wissenschaftliche Unernst der Arbeit SCHMIDTS genügend gekennzeichnet. Auf Grund dieser ersten, noch vor allen Wandlungen liegenden Etappe des Werdeganges HEGELS kann man das endgültige Urteil über ihn nur fällen, wenn dieses Urteil bereits feststeht. Übrigens scheint SCHMIDT weder die Studie von Carmelo LACORTE, *Il primo Hegel* (= Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università di Roma 7) (Florenz 1959), zu kennen, die sich ausschliesslich mit der Stuttgarter und Tübinger Zeit befasst, noch die wichtige Monographie von Adriaan Theodoor Basilius PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* (Den Haag 1960).

Doch nun gehen die Wege auseinander. ROHRMOSER will im Gegenzug gegen die extreme Subjektivität der heutigen existentialen Theologie, aber ohne das gut Lutherische Prinzip der Subjektivität überhaupt aufzugeben (Anhang, Nr. 19, 95), die Notwendigkeit des „Hinausganges in die Welt“ (Anhang, Nr. 17, 154) für den Glauben herausstellen. Geht er schon damit in Gegenrichtung zu RITTER vor (der, von der emanzipierten Gesellschaft ausgehend, dieser die – möglicherweise – religiöse Subjektivität zugesellt hatte), so widerspricht er ihm offen, wenn er diese Zweiheit nicht selbst schon als „Versöhnung“ ansprechen will, sondern sich gezwungen sieht, eine die Zweiheit umgreifende Versöhnung durch den „Begriff“ zu suchen (Anhang, Nr. 15, 85f Anm. 76). ROHRMOSER stützt diese Ansicht auf eine neue Auslegung der Hegelschen Jugendschriften, die auf ihre Weise genauso revolutionierend war wie die Gesamtauslegung RITTERS. Er lehnt das klassische Dilemma zwischen theologisch-mystischem (DILTHEY) und gesellschaftlich-ökonomischem (LUKÁCS) Verständnis dieser Schriften ab und sieht ihre innere Dynamik gerade von dem unabtrennbaren Zugleich von gesellschaftlicher und theologischer Problematik bestimmt (ebd. 25). Die Einheit dieser beiden Sichten sei HEGEL schon von der besonderen landschaftlichen Verfassung und kirchenrechtlichen Situation Württembergs nahegelegt worden (Anhang, Nr. 16, 189) und von der Geisteshaltung des schwäbischen Pietismus (der seit OETINGER die Endzeit mit demokratischer Gesellschaft erwartet habe) wie auch der (gleichfalls eschatologisch ausgerichteten) schwäbischen Aufklärung (ebd. 187–198). Dieses unabtrennbare Zugleich von gesellschaftlicher und theologischer Problematik habe zur Folge gehabt, dass die am Ende der Jugendschriften gefundene *religiöse* „Versöhnung“ (welche die Überwindung des Leidens der Entzweiung nur im jenseitigen unendlichen Leben anschau) unweigerlich über sich hinaus auf eine gesellschaftliche Verwirklichung gedrängt habe. Mit dieser Deutung ist einerseits (gegen RITTER) der Vorrang des Religiösen gesichert, weil gerade im Religiösen die Möglichkeit der Versöhnung ursprünglich entdeckt worden sei; zugleich aber ist die Notwendigkeit einer „geschichtlich-objektiven“ Verwirklichung der Versöhnung sichtbar gemacht. Diese Verwirklichung geschehe „in der Arbeit der Weltgeschichte, die als diese zu begreifen, die Arbeit des spekulativen Begriffs erfordert“ (Anhang, Nr. 15, 54).

Die entscheidende Wende im Werdegang HEGELS sieht ROHRMOSER deshalb in der in Jena erwachsenen Einsicht in die *Notwendigkeit*

der Entzweiung. HEGEL erkenne da, dass „die Vernunft ... als der begriffene Verstand nicht seine abstrakte Verneinung, sondern seine Erhaltung“ sei (Anhang, Nr. 15, 98). Auf der Ebene des Verstandes aber seien Subjektivität und aufklärerisch verdinglichte Welt durch einander bedingt; denn „die Reinheit des abstrakten [Fichteschen] Ich, das sich von jeder Gestalt der Verdinglichung befreit hat, ist dasselbe Ich, das die konkrete Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der natürlich geschichtlichen Welt erst zum Ding macht“ (ebd. 96). Als durch einander bedingt fordern ferner Subjektivität und Verdinglichung sich wechselseitig, und der Weg zur „Versöhnung“ in ihrem gegenseitigen Sich-Anerkennen, „welches der absolute Geist ist“ (ebd. 100; HEGEL-Zitat), sei somit frei. Die geschichtliche Wirklichkeit dieses Anerkennens sei der „vernünftige Staat“, zu dessen Zustandekommen (gemäss „Enzyklopädie“ § 552) Revolution und Reformation sich gegenseitig voraussetzten: „Was die christliche Religion für den Hegelschen Staat leistet, ist die Hervorbringung eines Subjektes, das im Glauben, in sich befreit von den Fixierungen an seine natürliche Besonderheit, frei ist für das im Staat aktuell werdende Tun des Allgemeinen. Was der Staat seinerseits für die Religion leistet, ist die faktisch-geschichtliche Ermöglichung dafür, dass die der religiösen Innerlichkeit entstammende Freiheitsaufforderung an den Tag geschichtlicher Gegenwart heraustreten kann“ (Anhang, Nr. 18, 242).

So ist der Bogen gespannt von den Jugendschriften bis zur Rechtsphilosophie⁴⁸. Was diesen Bogen trägt, ist das Christentum. In Frankfurt habe HEGEL zum erstenmal die Gestalt Jesu von Nazareth als „letzte, irreduzible Grösse“ entdeckt, die nicht aus einem anderen verstehbar sei, von der vielmehr „alles Verstehen in Sachen der christlichen Religion ... ausgehen“ müsse (Anhang, Nr. 16, 206). Von Christus aus werde dann in einer späteren Phase auch die Überwindung der Subjektivität möglich, nachdem diese durch HEGELS KANT-Kritik als notwendig erwiesen wor-

⁴⁸ Und die Hegelsche Versöhnung wäre in einem liberalen Staat mit protestantischer Staatsreligion zu suchen. ROHRMOSER selbst zieht diesen, aus seinen Prämissen sich ergebenden Schluss nicht, da er überhaupt im Dunkeln lässt, wie er sich zum Ganzen (und nicht nur zu einzelnen Forderungen) der Hegelschen Philosophie stellt.

den sei. Die Subjektivität nämlich sehe nur in unendlichem Schmerz, dass „Gott tot“ ist⁴⁹ – d. h. dass in der entzweiten Welt Gott nicht mehr zu finden sei. Der Überschritt der Subjektivität in die Weltzuwendung aber werde möglich durch das Zutrauen auf die Auferstehung, in der Gott durch die Entzweiung hindurch „sich im Geiste mit sich selbst zusammengeslossen“ (Anhang, Nr. 19, 106) und so in der „Einheit von Tod und Auferstehung“ die „Einheit Gottes bewähr[t]“ habe (Anhang, Nr. 17, 154). Von da aus wird dann sogar eine christologische Deutung der Hegelschen Versöhnung im *Begriff* ansichtig; denn der Überschritt der Subjektivität in die Weltzuwendung bedeute das Ablegen der „Prätention subjektiven Meinens und Beliebens“ (ebd. 155) zugunsten der Vernunft – Vernunft aber sei „bei Hegel nie etwas anderes gewesen ... als unverkürztes, durch kein Meinen und Vorstellen der Subjektivität beschränktes Vernehmen des Werkes, das Gott so, wie er es in Christo offenbar gemacht hat⁵⁰, in der Welt als Natur und Geschichte vollbracht hat und weiter vollbringt“ (Anhang, Nr. 19, 104).

Das ist – mit der Arbeit BRUAIRES zusammen – die am weitesten gehende christliche Auslegung HEGELS⁵¹. Zugleich ist es, wiederum mit BRUAIRE zusammen, jene Arbeit, die sich spekulativ am tiefsten auf HEGEL einlässt. Gegenüber BRUAIRE aber möchten wir der Arbeit ROHRMOSERS darin den Vorzug geben, dass er den Werdegang HEGELS und die konkreten Ausgangspunkte seines Denkens (die Gestalt Jesu und die geschichtlich-gesellschaftliche Problematik) ausführlich zur Sprache kom-

⁴⁹ Das Wort „Gott ist tot“ stammt ursprünglich aus einem lutherischen Karfreitagschoral und wird in HEGELS Jenenser Schriften wieder aufgenommen. Wohl nicht zuletzt dieses Schlüsselwort unserer Zeit wird zu den hier besprochenen Arbeiten angeregt haben. Umso bemerkenswerter ist daher der Nachdruck, mit dem alle drei Autoren die Bedeutung der Auferstehung hervorheben.

⁵⁰ Nämlich die „im Sterben Christi offenbar gewordene Weltliebe Gottes, [der] Wille des Absoluten ‚bei uns‘ und nicht ohne uns dasein zu wollen“ (Anhang, Nr. 15, 106).

⁵¹ ROHRMOSER wirft HEGEL das „schlechthinnige Offenbarsein Gottes“ (Anhang, Nr. 19, 110), das Beseitigen der „Grundspannung des Deus absconditus zum Deus revelatus“ (Anhang, Nr. 15, 52 Anm. 41), sowie die Tatsache vor, dass die Anwesenheit des Geistes in der Gemeinde die Offenbarung derart „über sich hinaus“ führe, „dass die raumzeitliche Kontingenz der Offenbarungsgestalt des Sohnes ... damit ‚an sich‘ zu einer Vergangenheit wurde“ (Anhang, Nr. 19, 110).

men lässt⁵². Was ist von diesem christlichen HEGEL-Bild zu halten – historisch und theologisch?

Die Arbeiten von MARSCH und SCHMIDT haben sich mit dieser Frage auseinandergesetzt – wobei SCHMIDTs Arbeit von vornherein im Dienst einer theologischen Gegenthese steht und damit für die historische Frage nicht viel abträgt. Sie will „G[ünter] Rohrmosers Kritik der dialektischen Theologie ... eine theologische Kritik der dialektischen Philosophie Hegels zur Seite“ stellen (Anhang, Nr. 21, 102f Anm. 54). Es geht ihr dabei weniger um HEGEL als um ein Gericht über die gesamte christliche Theologie bis und mit BONHOEFFER, die samt und sonders dem heidnisch-griechischen „antik-abendländischen Weltverständnis“ verfallen sei. HEGEL wird angegangen, weil in seiner Analyse der bürgerlichen Gesellschaft (mit RITTER) der Ursprung der auf sich selbst vertrauenden und ihrer selbst gewissen „mündigen Welt“ gesehen wird – die SCHMIDT durchaus bejaht. Das Unheil aber sei geschehen, als HEGEL nach seiner ersten (Anhang, Nr. 20, 75–160 breit und modernisierend dargestellten) Kritik am bestehenden Christentum „im Verlauf eines Jahres“ in seiner auf die Französische Revolution gehenden „Naherwartung“ (ebd. 223) enttäuscht worden sei und sich deshalb die Frage, „wie den Menschen ein Vertrauen zur Geschichte vermittelt werden könne“ (Anhang, Nr. 21, 105), durch einen ersten „universalgeschichtlichen Entwurf“ (Anhang, Nr. 20, 187) zu beantworten versucht habe. Dieser Entwurf nämlich entwerfe ein „System der Beruhigung“ in griechisch-theologischem Denken; denn HEGEL habe „mit den Griechen und damit zugleich über die Griechen hinausgehend nun nach dem Logos [gefragt], welcher die ganze Welt-Geschichte regiere“ (Anhang, Nr. 21, 105). Dabei aber sei ihm im Zug seiner „Idealisierung der Griechen“ und „Diskriminierung der Juden“ ausgerechnet „das Welt- und Geschichtsverständnis des Volkes, dem wie keinem anderen Geschichte widerfahren war, von vorneherein verstellt“ geblieben (Anhang, Nr. 20, 246)⁵³.

⁵² Dennoch erscheint auch ROHRMOSERS HEGEL-Bild, besonders in den kleineren Aufsätzen, wo alles ziemlich rasch „aufgehen“ muss, gelegentlich noch etwas konstruiert.

⁵³ Wir übergangen dabei die weitere „Wende“, die SCHMIDT für das Jahr 1813 genauso von aussen an HEGEL heranträgt wie die „Wende“ des Jahres 1795/96. HEGEL habe sich da erstmals dem Rechtsstaat unter „christlicher Idee“ zugewandt, womit er „zur Un-

Mit dem Scheitern dieses antik-abendländischen Weltverständnisses in der Zersetzung des Hegelianismus ergebe sich die Notwendigkeit, durch neues Vertrauen auf die „gute Richtung“ der Geschichte die „in die Freiheit ihrer Weltverantwortung entlassene Menschheit zu dieser ihrer Freiheit“ zu befreien (Anhang, Nr. 21, 102), damit sie sich in ihrer Tendenz zur „Selbstvergewisserung“ nicht ein „weltweites Sicherungssystem und Planungsgeflecht“ aufbaue (ebd. 105) und so der totalen Vergesellschaftung des Menschen verfallt. SCHMIDT findet diese erneuerte „Auftragsgewissheit“ in dem „verheissungsvollen Weltauftrag“ (Anhang, Nr. 20, 307), den der Glaube enthalte, dass Gott „die Welt versöhnen wollte“ (vgl. Anhang, Nr. 21, 103 Anm. 55).

Zweifellos kann man SCHMIDTs HEGEL-Kritik mit Recht das HEGEL-Wort entgegenhalten, dass „ein trockenes Versichern gerade soviel gelte als ein anderes“⁵⁴. Und ebenso zweifellos hat SCHMIDT mit seinem radikalen Nein zu HEGELS geschichtsimmanentem „System der Beruhigung“ etwas christlich sehr Richtiges getan. Seltsam ist bloss, dass dieses Nein selbst in eine eigenartige Geistesverwandtschaft zu dem von ihm Verneinten tritt. Den Inhalt der christlichen Verheissung nämlich sieht SCHMIDT genauso geschichtsimmanent wie HEGEL und spricht ihn daher auch in der gut hegelianischen Terminologie von „Versöhnung der Welt“, „Vermittlung von Gott, Mensch *und* Welt“ (Anhang, Nr. 20, 317) aus. Ja selbst die als heidnisch verschrieene („katholische“) Ganzheitsproblematik feiert schliesslich fröhlich Urständ, da das geschichtliche Welthandeln doch wieder auf eine Ganzheit abziele⁵⁵ und sich in einer

zeit“ „der hochmittelalterlichen Konzeption von Kirche und Staat“ nahegekommen sei (Anhang, Nr. 20, 292).

⁵⁴ Phänomenologie des Geistes, hrsg. von HOFFMEISTER (Anm. 9) 66.

⁵⁵ „In seinem [des Menschen] weltbesprechenden Wort ist mehr Wirklichkeit, als in seinen sinnhaften Wahrnehmungen der ihm begegnenden Welt. Die aus der Entsprechung von Mensch und Welt sich ergebende Besprechung der Welt durch den Menschen überschreitet die gegebene Welt auf eine kommende und möglichst vollkommeneren hin. Die Besprechungen der Welt gehen auf das Ganze. Und die Welt als Ganzes ist als das von der Welt-Freiheit des Menschen intendierte zugleich das in der Geschichte menschlicher Weltwahrnehmung sich Vermittelnde. In der Entsprechung von Mensch und Welt will das Ganze, auf welches Mensch und Welt in ihrer gegenseitigen Entsprechung hinausweisen, zur Sprache kommen“ (Anhang, Nr. 20, 328f). Das ist Hegelsche Geistphilosophie in heideggerndem Jargon. Heinz KIMMERLE vermerkt dazu mit Recht: „Die geschichtliche Welt ist nicht die Welt, sondern in der Welt gibt es Geschich-

„funktionalen Einheit von Mensch, Welt und der alle Geschichte begründenden und vollendenden, weltfreien und doch weltbezüglichen ‚Person‘ ... , [in einer] für uns immer schon vermittelten Einheit“ (Anhang, Nr. 20, 330) vollziehen soll. Neu gegenüber HEGEL ist nur die funktionale Auffassung der Ganzheit (obwohl sich auch da über die HEGEL-Deutung streiten liesse) und die Versicherung, dass „die Einheit des Ganzen – weder verstehend durchdrungen, noch gestaltend erzwungen“ (ebd. 313), sondern nur geglaubt werden könne. Wir stehen somit vor einem im prägnantesten Wortsinn „säkularisierten“, auf das Weltganze abzielenden Fidualglauben. Aber dieser Glaube rettet nicht unmittelbar (denn die Rettung soll ja in einer *geschichtlich zu erwirkenden* Weltganzheit bestehen), sondern dadurch, dass er ein neues „Weltverständnis“ (ebd. passim), eine neue „Deutung“ der Welt (Anhang, Nr. 21, 108 als Schlusssatz) vermittelt. Lauert da nicht die Gefahr, dass uns dieser Glaube wieder zu einem – gut Hegelschem – „Heil“ zurückführt, das wesentlich in einer neuen „Theorie“, einer neuen „Idee“, einer neuen „Deutung“ bestünde – die dann durch menschliche, meinetwegen von Hoffnung und Liebe getragene Praxis zu verwirklichen wäre?⁵⁶

Wolf-Dieter MARSCH hat diese Gefahr gesehen, und sein ganzes Buch ist darauf angelegt, ihr zu entkommen. Die Hegelsche geschlossene Theorie soll durch eine offene Praxis ersetzt werden – die dann zugleich die neue christliche Sozialethik in einer säkularisierten Welt darstellen würde, nach der wir heute suchen. Auf der Suche nach dieser Ethik hat MARSCH das HEGEL-Bild ROHRMOSERS in viel eingehenderen Textanalysen nachgeprüft und präzisiert. Diese Analysen, die zweifellos das bleibend Wertvolle an der Arbeit MARSCHS darstellen (und für die er sich dennoch glaubt entschuldigen zu müssen), können hier natürlich nicht nachgezeichnet werden. Ihre Ergebnisse stehen in eklatantem Gegensatz zum HEGEL-Bild SCHMIDTS: nicht den Griechen sei HEGELS Philosophie in letzter Instanz pflichtig; ihm sei vielmehr in seinen späteren (von SCHMIDT übergangenen) Jugendschriften die Einsicht zugewachsen, „dass die Voraussetzungen für die moderne Autonomie und das moderne Verhältnis zur Geschichte im jüdisch-christlichen Gottesglauben gegeben

te ... Und in dieser Geschichte gibt es Ganzheiten“ – und er verweist theologisch auf das Heilshandeln Gottes mit diesem Volk (in: Hegel-Studien, Bd. 3 [Bonn 1965] 367).

⁵⁶ In diesem Sinne erscheint MARX als der notwendige Vollender der Hegelschen „Theologie“.

sind: in der Versachlichung des Weltverhältnisses sowie in der Dialektik von entzweierenden und versöhnenden Kräften. Diese Kräfte, einmal geschichtlich-positiv geworden im Urchristentum, sollten nun in HEGELS ‚System‘ eingefangen und reflektiert werden. Die Wahrheit der christlichen Religion – konzentriert in Kreuz und Auferstehung Jesu – sollte sich bewähren nicht nur in der Erkenntnistheorie, sondern auch in der Theorie des gesellschaftlichen Daseins“ (Anhang, Nr. 22, 202). Somit suchte HEGELS Philosophie nicht so sehr (wie RITTER meinte) die in der Revolution zutage getretene bürgerliche Freiheit, sondern die (gleichfalls revolutionäre) Struktur des Christentums rational zu organisieren. Bei diesem Versuch allerdings sei im „absoluten Wissen“ der „Phänomenologie des Geistes“ – wo folglich nach MARSCH die entscheidende Wende läge – das „Revolutionäre“ völlig „theoretisiert“ worden (ebd. 200), und die Entzweigungen könnten infolgedessen in der gesellschaftlichen Praxis „unversöhnt bleiben, da der seiner selbst gewisse, religiöse und wissende Geist die Versöhnung realisiert“ (ebd. 201). Diese „Theoretisierung der Praxis“ (ebd. 230) sei in der „Rechtsphilosophie“ zur Vollendung gekommen, und damit sei auch „die religiöse Wahrheit überflüssig geworden. Freiheit und Versöhnung werden von der Religion zwar hervorgebracht, aber dann von der Wissenschaft gedacht und im Staat verwirklicht“ (ebd. 233). Im gleichen Zuge gerate schliesslich auch die Sozialphilosophie HEGELS in Verfall, da ihre Kategorien nun „immer weitergehend von der gesellschaftlichen Praxis abstrahieren, aus der er sie abgeleitet zu haben meinte“ (ebd. 236).

Um beides, Religion und Sozialphilosophie, zu retten, möchte MARSCH „versuchen, Hegels ‚Konsequenz‘ auf ihre ‚Inkonsequenz‘ zurückzuführen, – will sagen: an seiner Problemstellung festzuhalten, ohne sich in sein System verführen zu lassen“ (Anhang, Nr. 22, 237). Diese Problemstellung besteht, das sahen wir schon bei ROHRMOSER, im Ineinander von religiöser und gesellschaftlich-politischer Problematik. Während aber bei ROHRMOSER die Religion schliesslich als die den sittlichen Staat ermöglichende Macht gesehen wurde, fällt ihr bei MARSCH die Aufgabe zu, gegen HEGELS Trend zur abschliessenden Lösung die Perspektiven immer offen zu halten, „Mittler und Stimulans einer immer wieder über sich hinausweisenden Versöhnung in den dialektischen Entzweigungen des historisch-sozialen Prozesses zu sein“ (ebd. 203). Das Sinnziel der Religion ist somit bei MARSCH ebenso auf die Ebene des Geschichtlich-Gesellschaftlichen

verlegt⁵⁷ wie bei SCHMIDT – allerdings mit dem Unterschied, dass hier das Ziel als „eschatologisch“ ins Unerreichbare hinausgeschoben wird. So erstaunt es nicht, dass die von MARSCH zum Schluss in ihren Umrissen entworfene Sozialethik ihre Norm immer wieder an der „Zeit“ haben soll, da es in ihr darum gehe, „den versöhnenden Ausgleich mit der Zeit zu suchen“ (Anhang, Nr. 22, 274). Diese Ethik sei somit, wie bei HEGEL, „eine Ethik der Einsicht und Weisheit: Einsicht in die ‚Notwendigkeit‘ und Weisheit der Einfügung in den *sensus communis*. Aber sie ist zugleich mehr: historische Tendenzkunde, die gesellschaftliches Dasein als eine dialektisch fortschreitende Geschichte reflektiert. Sie will die erstarrten Zustände verflüssigen, die Tendenzen der Emanzipation erfassen, des Menschen Unterwegs zum ‚Geist‘ schildern“ (ebd. 278f). Sie steht, um die Sache beim Namen zu nennen, weniger im Dienst einer christlichen Eschatologie als einer sozial-religiösen Utopie⁵⁸.

Wenn wir nun zum Schluss nochmals versuchen, die drei Autoren, trotz der von ihnen betonten Unterschiede, zusammenzusehen, dann springt *als Fazit* an erster Stelle ihr pastorales Anliegen in die Augen, das hier noch ausdrücklicher als bei SCHWEITZER ins Licht tritt. Es galt, mit Hilfe von HEGEL das Christentum dem Menschen von heute so nahe-zubringen, dass er es als einen positiven Wert für sein – säkularisiertes, emanzipiertes – In-der-Welt-Sein erkennen könne. Das geschah – zweitens – (kurz und vergröbernd gesagt) dadurch, dass die Auferstehung Christi säkularisierend als ein Ja Gottes zur Welt und zur Geschichte (um)interpretiert wurde. Wozu aber dann der Rückgriff auf HEGEL? Etwa weil er der Vater dieser Neuinterpretation der Auferstehung war? Wir haben bei der Besprechung seiner Trinitätslehre gesehen, dass für HEGEL die Auferstehung nichts anderes ist als die Konstitution der geisterfüllten

⁵⁷ Ein Text stehe für viele: „Die Kirche in der nach-auflärerischen Situation ... ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern dazu, um der emanzipierten Gesellschaft *zu sich selbst* zu verhelfen“ – das heisst: „Sie vermittelt der Kultur, was diese – begriffe sie wirklich ihre Emanzipation zur autonomen Freiheit – auch selbst haben könnte: die unendliche Offenheit ihrer Geschichte der Menschwerdung des Menschen, die mit Christi Auferweckung anhebt und die unter dem Kreuz Jesu verwirklicht wird – Identität in der Nicht-Identität“ (Anhang, Nr. 22, 265).

⁵⁸ Anhang, Nr. 22, 271 weiss sich MARSCH in seiner Zielrichtung ausdrücklich mit dem Marxismus einig; der Unterschied liege in den Mitteln, weil „das mit sich selbst versöhnte ‚Leben‘ ... nicht mit politisch-ökonomischen Mitteln realisierbar“ sei. Seine von Jürgen MOLTMANN angeregte Arbeit ist denn auch Ernst BLOCH gewidmet.

Gemeinde, in deren Selbstwerdung die Geschichte schliesslich an ihr Ziel kommt. Doch unsere drei Autoren heben das bei ihrer HEGEL-Auslegung gar nicht besonders hervor; das geschichts-immanente Verständnis der Auferstehung scheint ihnen vielmehr selbstverständlich zu sein.

Was sie dagegen an HEGEL fasziniert (anziehend und abstossend), ist sein Unternehmen, geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in Begriffe zu fassen. Der Theologe, dem es obliegt, Heilsgeschichte und Kirchengeschichte zu *denken*, muss bei HEGEL eine Geistesverwandtschaft mit seiner eigenen Aufgabe finden. Als RITTER von neuem und nachdrücklich auf die geschichtlich-gesellschaftlich-wirtschaftliche Wirklichkeit hinwies, die hinter HEGELS Begriffen stehe, gab er den Theologen einen Fingerzeig, der sie den jungen HEGEL mit ganz ähnlichen Fragen beschäftigt finden liess wie jene, mit denen sie sich selbst abplagen. Was HEGEL anhand dieser Fragen erarbeitet und zu ihrer Lösung bereitgestellt hat, sind Begriffsstrukturen, namentlich die Einsicht in das wechselseitige Sich-Bedingen von Subjektivität und Verdinglichung. Mit dieser Struktur im besonderen sowie mit dem Hegelschen „Begriff“ im allgemeinen müssen sich unsere Autoren theologisch auseinandersetzen. Das Begriffspaar Subjektivität-Verdinglichung nehmen alle als erhellend auf⁵⁹, zum Begriff überhaupt und zur Vernunft aber stellt sich nur ROHRMOSER positiv, der darin das Mittel sieht, das blosses Meinen der Subjektivität zu überwinden. Bei MARSCH und SCHMIDT dagegen stiessen wir auf einen ausgeprägten Widerstand gegen HEGELS Anspruch, die Wirklichkeit im Begriffe zu fassen. Und nicht zu Unrecht. Schon bei der Besprechung der Trinitätslehre und der Christologie HEGELS haben wir ja die bei ihm lauernde Gefahr erkannt, dass der Begriff, das Dogma, schliesslich an die Stelle der zu glaubenden Wirklichkeit tritt. Tiefer noch bleibt die eingangs von LÖWITZ gestellte Frage akut, ob der Begriff bei HEGEL nicht gerade die Funktion habe, das Christentum überflüssig zu machen.

Wäre uns diese Frage aus dem Blick gekommen, so würde sie uns die letzterschienene HEGEL-Studie wieder in Erinnerung rufen, in deren Überschrift Hans-Joachim KRÜGER zwar das Wort „Theologie“ gesetzt hat, die aber nichts weniger als eine theologische HEGEL-Arbeit darstellt.

⁵⁹ Wobei zu fragen wäre, ob dieses Begriffspaar nicht mehr zur Erhellung des 18. und 19. als des 20. Jahrhunderts beiträgt.

Sie ist vielmehr ein Stück feuilletonistische Entlarvungsliteratur, getragen von einer unverkennbaren Kunst des Textelesens. In einem Rückblick bis auf OCKHAM und LUTHER versucht KRÜGER zunächst zu zeigen, wie in den von HEGEL gebrauchten Begriffen „die Konturen theologischer und aufklärerischer Elemente durch ihre eigene Geschichte, die sich in der Hegelschen Philosophie fortsetzt, vexierend ineinander verlaufen“ (Anhang, Nr. 23, 84), um dann in einer Lektüre der Jugendschriften und der Jenenser Geistphilosophie die darin bis an die Grenze getriebene „Destruktion orthodox-religiöser Vorstellungen“ (ebd. 128; vgl. 118) sichtbar zu machen. Diese Destruktion geschehe dadurch, dass kraft der von RITTER und ROHRMOSER (ebd. 85) herausgestellten Unschärfbarkeit immanenter und transzendenter Begriffe „sich jene Antithese zwischen Theologie und Aufklärung so auflöst, wie die Vertauschbarkeit sich gerade als Wiederbelebungsmedium der als getrennte verdinglichten Begriffe bewährt. Je ähnlicher, je besser; zum Verwechseln gerade sind sie einander angenähert, werden doppelsinnig und durcheinander interpretierbar“ (ebd. 117f). Infolgedessen seien auch die Texte „hintersinnig, umkehrbar, fast, wie die scriptura sacra, von rechts nach links lesbar“ (ebd. 118). Vollendet aber werde diese Religionskritik des jungen HEGEL durch die in Jena erfolgte Rezeption des klassischen englischen Liberalismus als eines „realen Systems, dem Negation, Entfremdung, gesellschaftlicher und natürlicher Zwang selber Mittel ihrer Aufhebung waren“ (ebd. 131) – doch habe HEGEL damit auch die Antinomien des Liberalismus in sein System aufgenommen.

Man wird mit dieser eher geistreichen als kritisch abgesicherten Textlesung KRÜGERS kaum ganz einig gehen; als Warnruf war sie jedenfalls bei dieser Übersicht über HEGEL und die Theologie anzuhören – und zu beherzigen. Was KRÜGER übersehen hat, ist die Widerständigkeit, die die Gestalt Jesu von Nazareth (d. h. hier: der Wortlaut der Evangelien) den sozial- und religionsphilosophischen Konstruktionen des jungen HEGEL entgegengesetzt hat und von der diese weitergetrieben wurden. MARSCH bemerkt diese Widerständigkeit; er nennt sie die „Inkonsequenz“ HEGELS. Dieses in Anführungszeichen gesetzte Wort dürfte den Schlüssel zu unserem Problem enthalten. Denn Konsequenz und Inkonsequenz HEGELS liegen tatsächlich umgekehrt, als man auf den ersten Blick annehmen möchte. Der „konsequente“ Weg zum Begriff ist vielmehr die Inkonsequenz; RITTER und ROHRMOSER haben ja erneut herausgestellt, wie tatsächennah HEGELS Philosophieren sein wollte, und eine

sorgfältige Lektüre der Jugendschriften wird feststellen müssen, wie deren Entwicklung stets von HEGELS Maxime vorangetrieben wurde: „Ex eo, quod praesens est, ad asylum mentis confugere, saepe non vilis, sed in eo animum continere, fortis, et mentem illi conciliare philosophiae ingenii est“⁶⁰. Dass dabei im Verlauf des Nach-denkens schliesslich doch „id quod praesens est menti conciliatur“, ist HEGELS Inkonsequenz; da werden die Weichen gestellt, die von der Theologie weg und der „Aufhebung der christlichen Religion“ entgegenführen. Allerdings ist sogleich beizufügen, dass sich diese spätere Weichenstellung doch schon in HEGELS erstem Ansatz angelegt findet, insofern nämlich HEGEL von Anfang an mit *seinen* Problemen an die Tatsachen herangeht; diese müssen ihm Antwort auf seine Fragen geben. Das aber heisst, das (allerdings kontingente) Sein des Faktums zugunsten seines (zwar universalen, aber immer von „meinem“ Vorverständnis mitbedingten) Sinnes hintansetzen. Infolgedessen erweist sich nun, was uns bisher als „Abkürzung“ ansichtig geworden ist, als der einzige Ausweg: Es gilt, die historisch-kontingente Faktizität Jesu von Nazareth als Faktizität des Logos ernst zu nehmen. Das Faktum wird in diesem Falle nicht mehr durch die darauf anzuwendenden oder daraus zu gewinnenden Begriffe einsichtig, sondern diese Begriffe beziehen vielmehr ihre Intelligibilität vom Faktum; mit anderen Worten: diese Begriffe sind nicht mehr struktural, sondern typologisch zu verstehen. Wir kennen etwas Ähnliches von der echten Ich-Du-Beziehung her, auf die THEUNISSEN mit Recht verwiesen hat: Ein „Vater“ ist da zunächst und grundlegend „so etwas wie“ *mein Vater*⁶¹.

⁶⁰ HEGEL ins Stammbuch seines Freundes VAN GHERT (Johannes HOFFMEISTER [Hrsg.], Dokumente zu Hegels Entwicklung [= HEGEL, Werke, Erg.-Bd. 2 = Texte und Forschungen zur deutschen Philosophie 2] [Stuttgart 1936] 375).

⁶¹ Die m. W. einzige theologische Verwendung Hegelscher Begriffe, die den in unserem Bericht aufgezeigten Schwierigkeiten entgegen, findet sich bei Gaston FESSARD, der kraft seiner Herkunft von der paulinischen Theologie die Begriffe der Hegelschen Geschichtsdiagnostik von vornherein typologisch auffasst (vgl. die Selbstdarstellung seines Denkweges, in: *Mito e Fede* (oben Anm. 38) 117–160). Eine Einladung zur Ausweitung der von uns vorgeschlagenen Denkweise mag man in der Erklärung des II. Vatikanum sehen, die das Unveränderliche in der Welt (also doch wohl die Wesensstrukturen und die „Naturordnung“) im Sich-selbst-gleich-Bleiben Christi begründet: „Affirmat insuper Ecclesia omnibus mutationibus multa subesse quae non mutantur, quaeque fundamentum suum ultimum in Christo habent, qui est heri, hodie, Ipse et in saecula“ (Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ Nr. 10).

Von daher tut sich schliesslich auch ein Ausblick auf, wie das (eschatologische) Problem des Ganzseinkönnens, um das wir unsere drei Autoren ringen sahen, theologisch angegangen werden könnte. Wenn der persönlich auferstandene Jesus (nach Johannes und Paulus) Prinzip der Einheit und damit der Ganzheit ist, dann macht das historische Ernstnehmen dieser Auferstehung es möglich, das Ganzseinkönnen als „jetzt schon“ gegeben hinzunehmen (es somit nicht wie MARSCH ins Utopische hinauschieben zu müssen), ohne es (unchristlich, wie SCHMIDT richtig bemerkt hat) als durch eine listige Geschichtsdialektik von seinen Momenten her zusammenwachsend auffassen zu müssen. Denn der gleiche Christus, der als der Auferstandene das Band der Einheit ist, sprengt auch kraft seiner unverwechselbaren Eigenpersönlichkeit jedes bloss natürliche Zusammenwachsen auseinander. Von da aus bekäme dann die von SCHMIDT und MARSCH mit Recht hervorgehobene „Praxis“ einen anderen Sinn: sie wäre nicht als „hoffnungsvolle Erfüllung des Weltauftrags“ zu verstehen, sondern ganz banal als die Praxis des „praktizierenden Christen“, kraft derer der Auferstandene in den Sakramenten und in der Erfüllung seines Liebesgebotes heute in der Gesellschaft gegenwärtig wird⁶². In dieser Praxis, so möchte uns scheinen, wäre auch das Prinzip der „Subjektivität“ und damit die Entzweiung grundsätzlich schon überwunden.

Was sich als anstehende theologische HEGEL-Arbeit aufdrängt, ist somit jedenfalls eine sorgfältige Untersuchung über HEGELS Lehre von der Auferstehung bzw. über seine Eschatologie und Ekklesiologie. Eine solche Arbeit wäre umso willkommener, als eine Zusammenschau dieser drei Gesichtspunkte auch für die Theologie ein dringliches Desiderat zu bleiben scheint.

Schlussfolgerungen: Philosophie und Theologie

Am Ende dieses allzu langen Berichtes drängen sich einige allgemeine Folgerungen auf, die hier aufs knappste zusammengefasst werden sollen:

⁶² Zu diesem Begriff der Praxis vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, Wer ist ein Christ? (= Offene Wege 1) (Einsiedeln 1965) 101–106.

1. Zwei Beobachtungen liessen sich gleichsam neben unserem Bericht her machen. Zum einen war die Bedeutung theologischer Themen für das Werden und die Strukturierung des Hegelschen Denkens festzustellen. Es scheint also durchaus möglich, von theologischen Fragestellungen aus zu echter Philosophie vorzudringen; denn es dürfte wohl keinem einfallen, HEGEL den Titel eines Philosophen abzuspochen. Umgekehrt erwiesen sich – zweitens die theologischen HEGEL-Arbeiten für die Theologie umso ergiebiger, je ernster sie es mit den philosophischen Aussagen HEGELS nahmen, d. h. je ergiebiger sie sich auch für die HEGEL-Forschung erwiesen.

2. Die besprochenen Arbeiten sahen fast durchwegs die Philosophie als sinnvermittelnd für die Theologie an – sei es, dass die Philosophie in den theologischen Gehalten einen dem Menschen von heute verkündbaren Sinn entdecken, sei es, dass sie diese innerlich zum theologischen System strukturieren sollte. Auf eine, in ihrer Kürze notwendig einseitige, Formel gebracht schien es uns, dass die Philosophie es primär mit Strukturen, die Theologie primär mit Fakten zu tun hat.

3. Dieser Gegensatz wurde vor allem darin sichtbar, dass die Hegelsche Philosophie den theologischen Gehalten immer wieder unangemessen und ihr Gebrauch in der Theologie zu Verfälschungen zu führen schien. So scheint es nicht übertrieben, von einer „philosophischen Versuchung“ des Theologen zu reden.

4. Die Übernahme philosophischer Strukturen in die Theologie (und theologischer Gehalte in die Philosophie) kann somit nicht unmittelbar, in sozusagen geradliniger Weiterführung des theologischen Diskurses erfolgen. Philosophie und Theologie scheinen vielmehr mit zwei Magnetspulen zu vergleichen zu sein, die sich gegenseitig induzieren. Die eine Disziplin stellt Fragen und deckt Zusammenhänge auf, die dann in der anderen einen eigenständigen und mit eigengeprägten Begriffen zu vollziehenden Diskurs wachruft.

5. Vollkommene Eigengesetzlichkeit zugleich mit notwendiger Verwiesenheit auf die Schwesterdisziplin erscheinen so für Philosophie und Theologie nicht nur als möglich, sondern als wesensnotwendig.

Und wenn wir schliesslich diese fünf Gesichtspunkte nochmals mit HEGEL konfrontierten, dann ergäbe sich von neuem, wie sehr seine mit Theologie verquickte Philosophie in jeder Hinsicht gerade durch das in ihr Frag-würdige für den Theologen höchst lehrreich ist.

Anhang

Die nachfolgend aufgelisteten Arbeiten, die dem vorstehenden Aufsatz zugrundeliegen, werden dort jeweils mit Ordnungsnummer und Seitenzahl zitiert.

1. Karl LÖWITH, Hegels Aufhebung der christlichen Religion, in: Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, hrsg. von Klaus OEHLER / Richard SCHAEFFLER (Frankfurt a. M. 1962) 156–203.
- 1a. Dasselbe, in: Hegel-Studien, Beiheft 1 (Bonn 1962) 193–236.
2. Carl Gunther SCHWEITZER, Die Glaubensgrundlagen des Hegelschen Denkens. Thesen für die Hegel-Tage 1962, in: Hegel-Studien, Beiheft 1 (Bonn 1962) 237f.
3. Carl Gunther SCHWEITZER, Zur Methode der Hegel-Interpretation. Eine Entgegnung auf Karl Löwiths „Hegels Aufhebung der christlichen Religion“, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 5 (1963) 248–262.
4. Carl Gunther SCHWEITZER, Geist bei Hegel und Heiliger Geist, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 6 (1964) 318–328.
5. Hermann NOACK, Zur Problematik der philosophischen und theologischen Hegel-Interpretation und -Kritik, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 7 (1965) 161–173.
6. Werner SCHULTZ, Die Transformierung der Theologia crucis bei Hegel und Schleiermacher, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 6 (1964) 290–317.
7. Michael THEUNISSEN, Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/65) 134–160.

8. Traugott KOCH, Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner Wissenschaft der Logik (= Studien zur Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft 5) (Gütersloh 1967) 183 S.
9. Henri RONDET, Hégélianisme et Christianisme. Introduction théologique à l'étude du système hégélien (Collection Théologie, Pastorale et Spiritualité. Recherches et Synthèses 18) (Paris 1965) 160 S.
10. Jörg SPLETT, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (= Symposion 20) (Freiburg i. Br. / München 1965 bzw. ³1984) 159 S.
11. Claude BRUAIRE, Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel (= L'Ordre philosophique) (Paris 1964) 185 S.
12. Marcel RÉGNIER, Ambigüité de la théologie hégélienne, in: Archives de Philosophie 29 (1966) 175–188.
13. Hayo GERDES, Das Christusbild Sören Kierkegaards. Verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers (Düsseldorf / Köln 1960) 216 S.
14. Joachim RITTER, Hegel und die Französische Revolution (= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 63) (Köln / Opladen 1957) 118 S. (S. 1–80; Lit.-Verz. S. 88–112).
- 14a. Dasselbe (= Edition Suhrkamp 114) (Frankfurt a. M. 1965 bzw. ²1972) 135 S.
- 14b. Französische Übersetzung: Hegel et la révolution française. Suivi de Personne et propriété selon Hegel (= Bibliothèque des Archives de Philosophie N. S. 10) (Paris 1970) 142 S.
- 14c. Italienische Übersetzung: Hegel e la rivoluzione francese (Neapel 1977) 112 S.
- 14d. Serbokroatische Übersetzung: Hegel i francuska revolucija (= Biblioteka Logos) (Sarajewo 1967) 123 S.
- 14e. Neugriechische Übersetzung: Ho Hegelos kai he Gallike Epanastase (Athen 1999) 148 S.

15. Günter ROHRMOSER, Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel (Gütersloh 1961) 115 S.
- 15a. Französische Übersetzung: *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel* (= Bibliothèque des Archives de philosophie N. S. 11) (Paris 1970) 119 S.
16. Günter ROHRMOSER, Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14 (1960) 182–208.
17. Günter ROHRMOSER, Die theologischen Voraussetzungen der Kritik an der Subjektivierung des Glaubens, in: *Anstöße* 8 (1961) 146–155.
18. Günter ROHRMOSER, Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat, in: *Hegel-Studien, Beiheft 1* (Bonn: 1962) 239–245.
19. Günter ROHRMOSER, Die theologische Bedeutung von Hegels Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und dem Prinzip der Subjektivität, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 4 (1962) 89–111.
20. Hans SCHMIDT, *Verheissung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antik-abendländischen Weltverständnisses, dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte* (Stuttgart / Berlin 1964) 350 S.
21. Hans SCHMIDT, Das Kreuz der Wirklichkeit? Einige Fragen zur Bonhoeffer-Interpretation, in: *Die mündige Welt. Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers*, Bd. 4 (München 1963) 79–108.
22. Wolf-Dieter MARSCH, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik* (= *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, 10. Reihe 31) (München 1965) 316 S.

23. Hans-Joachim KRÜGER, *Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel* (Stuttgart 1966) IX und 176 S.

Der Tod Gottes beim jungen Hegel

Ein Wort HEGELS hat vor einigen Jahren die Runde um die Welt gemacht, das Wort vom Tode Gottes. In seiner geschliffenen Paradoxie war es vorzüglich zum Schlagwort geeignet, eines jener Worte, die umso schlagender sind, je weniger man ihnen das Gewicht eines bestimmten Inhalts anlastet. Heute nun, wo der Rummel um den Tod Gottes auf den Büchermärkten abgeklungen ist und das alltäglich gewordene Paradox viel von seiner Schärfe verloren hat, ist es vielleicht an der Zeit, dass wir uns einmal als Philosophen fragen – der Philosoph kommt ja nach HEGEL immer zu spät¹ –, was sich denn HEGEL selbst bei diesem Worte gedacht hat. Vielleicht, dass es uns so gelingt, dem abgeschliffenen Wort wieder Relief zu geben, und dass uns dieses neu verstandene Wort auch für unsere Gegenwartssituation etwas zu sagen hat.

Das Wort vom Tode Gottes findet sich im Schlusssatz einer der ersten Abhandlungen HEGELS, der 1802 erschienenen Schrift über „Glauben und Wissen“. In diesen ersten Veröffentlichungen sucht HEGEL sich und sein Denken dem philosophischen Publikum vorzustellen, indem er die Systeme seiner unmittelbaren Vorgänger kritisiert, die offenbleibende Aufgabe des Denkens aufzeigt und damit sich selbst und seinem (künftigen) Philosophieren von vornherein den Platz in der Philosophiegeschichte anweist. In diesem Zusammenhang schreibt nun HEGEL: „Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Seyn versinkt, muss den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, – das Gefühl: Gott selbst ist todt, (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war, mit Pascals Ausdrücken: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*) rein als Moment, aber auch nicht mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen; und so dem, was

¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 20f).

etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit, und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Charfreitag, der sonst historisch war, und diesen selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederhergestellt [geben]: – aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelne der dogmatischen Philosophien, so wie der Naturreligionen verschwinden muss) die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muss“².

Der Satz ist einer jener spekulativen Sätze, die dem gewöhnlichen Verständnis zunächst als Ungetüm und unverständlich erscheinen und es zu wiederholtem Lesen zwingen, wobei, wie HEGEL in der Vorrede zur „Phänomenologie“³ bemerkt, die Meinung und das flache Alltagswissen zerstört und die Bewegung des Begriffs ansichtig wird, der „seine Bestimmungen in sich zurücknimmt“⁴. In unserem Falle nun geht die Bewegung von eben diesem Begriff als dem „Abgrund des Nichts, worin alles Seyn versinkt“ bis zur Auferstehung der Totalität, „in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt“ fort. Und mitten in dieser Bewegung steht als Erläuterung, als Einschub, gleichsam als Fels im Fluss, um den sich die Wirbel bilden, „das Gefühl, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, – das Gefühl: Gott selbst ist tot“ – dieses Bildwort, das im weiteren Verlauf des Satzes unter dem verwandten Bild des „spekulativen Charfreitags, der sonst historisch war“ noch einmal aufscheint. Drei Fragen stellen sich so dem Interpretieren dieser HEGEL-Stelle:

- was hat HEGEL im Sinn, wenn er das Bildwort vom Tode Gottes gebraucht,
- was bedeutet die Bewegung des Begriffs, in deren Verlauf das Bildwort auftaucht,

² Werke, Bd. 1 (Berlin 1832) 157.

³ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 50f (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe, Bd. 5: Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. von Johannes HOFFMEISTER [Leipzig ⁶1952 bzw. Hamburg 1952] 52 [im Folgenden zitiert als: Ausg. HOFFMEISTER]).

⁴ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 48 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 49).

- und was ist mit der „Auferstehung“ gemeint, die nach HEGEL auf den Tod Gottes folgen „kann und muss“?

I.

Die naheliegendste Antwort auf unsere erste Frage lautet, dass HEGEL mit seinem Bildwort an den Tod Jesu Christi gedacht habe. Darauf weist schon die Tatsache hin, dass es sich um ein wörtliches Zitat aus dem Karfreitagschoral „O Traurigkeit, o Herzeleid“ handelt: „O grosse Noth! Gott selbst ligt todt, am Kreuz’ ist Er gestorben. Hat dadurch das Himmelreich uns aus Lieb’ erworben“⁵. Mit dieser christologischen Deutung stimmt auch überein, dass HEGEL „das Gefühl“, das sich im Wort vom Tode Gottes ausspricht, als Grundlage „der Religion der neuen Zeit“ – und das ist doch wohl des protestantischen Christentums – bezeichnet, und dass er in der „Phänomenologie“ dieses „schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins, dass Gott selbst gestorben ist“⁶, ausdrücklich auf den Tod Christi bezieht.

Doch mit dieser ersten Antwort können wir uns nicht begnügen. Denn an unserer Stelle selbst setzt HEGEL einerseits „das Gefühl: Gott selbst ist todt“ in Parallele mit der „Bildung“ und erklärt es andererseits mit PASCALS Satz, die Natur sei so beschaffen, dass sie überall, im Menschen und ausserhalb des Menschen die Spur eines verlorenen Gottes trage. Bei PASCAL⁷ bezieht sich diese Aussage auf den Zustand der Welt nach dem Sündenfall und sie wird erst im Lichte des zuvor erkannten Erbsündendogmas sichtbar; dass HEGEL seinerseits beim Zitieren an die erbsündliche Belastung der Welt gedacht hätte, ist angesichts seiner ganz anders gearteten Lehre vom Sündenfall wenig wahrscheinlich; doch führt uns das Zitat jedenfalls vom historischen Geschehen des Karfreitags weg und macht deutlich, dass für HEGEL die Grundlage für das „Gefühl: Gott

⁵ Johann RISTEN (RIST), Himmlische Lieder. Mit sehr lieblichen und anmuthigen von dem fürtrefflichen und weitberühmten H. Johann Schop wohlgesetzeten Melodeien (Lüneburg 1658) 44; vgl. Martin LUTHER, Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. 50 (Weimar 1914) 589 und Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Gesammelte Werke, Bd. 9 (Hamburg 1980) 520f.

⁶ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 590 (Ausz. HOFFMEISTER [Anm. 3] 546).

⁷ Blaise PASCAL, Pensées, Fragm. Br. 441, La. 471.

selbst ist todt“ mindestens auch (und gleichursprünglich) in einem *Zustand* der *Natur* zu finden ist.

Welchen Zustand HEGEL dabei im Auge hat, lässt sich an einigen Paralleltexten aus der gleichen Jenaer Periode HEGELS ersehen. In einem Aphorismus, den Friedhelm NICOLIN im vierten Band der „Hegel-Studien“ publiziert hat⁸, vergleicht HEGEL die antike Religiosität mit der christlichen: „Die Gottheit wird im *Kunstwerk*, im schlechten, wie im vorzüglichen, angebetet. Die Schauer der Gottheit, die Vernichtung des Einzelnen, durchdringen die Versammlung. Aber bald athmet sie auf, blickt um sich in lebendige Wesen, wacht zum Gefühl des Lebens auf. Sie erkennen sich als Leben, tönen sich es einander zu, ergreifen die Hände, fühlen sich, und gehen in Bewegung, *Tanz* über. Das Jauchzen muss zur Harmonie, zur Manigfaltigkeit der Bilder und Gedanken sich verwandeln. Das Maass durch den Takt wird zur Zurückhaltung des Subjectiven, des Willkürlichen. Die Individuen werden zu Gliedern der objectiven Einheit. Sie schlägt, wie Cybele, die grosse Mutter der Götter selbst die Pauken, sonst wirkt sie in stiller unbewusster Kraft. So genießt sich die Gottheit ihrer selbst und der Mensch hat sich mit ihr identifiziert. Übersprungen ist dieser Genuss im *Essen der Gottheit*, aber es drückt tief den unendlichen Schmerz das völlige Zerbrechen des Innersten aus. Gott opfert sich auf, gibt sich zur Vernichtung hin. Gott selbst ist todt; die höchste Verzweiflung der völligen Gottverlassenheit“.

Zwei Züge verdienen an diesem Text hervorgehoben zu werden. Zum einen tritt hier „Gott ist tot“ als Bildwort für ein religions- und kulturgeschichtliches Geschehen auf, für den Übergang von der antiken zur christlichen Religion, der übrigens zunächst (und anscheinend noch grundlegender) durch das andere Bildwort vom „Essen der Gottheit“ charakterisiert wird⁹. Dieser Übergang nun – und das ist das andere, was uns der Aphorismus lehrt – wird von HEGEL (zumindest: auch) als *Verlust der Einheit der Menschen untereinander* gesehen. In der höchsten Ausgestaltung der antiken Religion werden „die Individuen ... zu Gliedern der objectiven Einheit“, welche die Gottheit ist, und der „unendliche

⁸ Friedhelm NICOLIN, Unbekannte Aphorismen aus Hegels Jenaer Periode, in: DERS. (Hrsg.), Hegel-Studien, Bd. 4 (Bonn 1967) 15f.

⁹ Vgl. die diesbezügliche Anspielung am Anfang der „Phänomenologie“ (Werke, Bd. 2 [Berlin 1832] 82; Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 87).

Schmerz“ beklagt auch und zutiefst den Verlust gerade *dieser* Gottheit. Das religions- und kulturgeschichtliche Geschehen des Todes Gottes affiziert so (zumindest: auch) das gesellschaftliche Sein des Menschen; ob diese soziale Dimension des Geschehens für HEGEL vielleicht gar die grundlegende und ursprüngliche ist, werden wir uns noch fragen müssen.

Den gleichen Befund können wir noch einmal aus einem Text der „Phänomenologie“ erheben, wo in der Einleitung zur Darstellung der „offenbaren Religion“ das „unglückliche Bewusstsein“ als „der Schmerz“ vorgestellt wird, „der sich als das harte Wort ausspricht, dass Gott gestorben ist“¹⁰. Auch da befinden wir uns im geschichtlichen Kontext des Zerfalls der antiken Welt, und dieser wird nun zunächst und grundlegend gesellschaftsphilosophisch als Übergang von der (griechischen) Sittlichkeit in den (römischen) Rechtszustand erinnert. „Im sittlichen Leben“, schreibt HEGEL, „ist das Selbst in dem Geiste des Volkes versenkt, es ist erfüllte Allgemeinheit“, d. h. wir haben es mit einem echten, kollektiv verfassten Gesellschaftswesen zu tun, dessen ideale (aber unwiederbringlich verlorene) Verwirklichung HEGEL in der griechischen Polis findet. Im Rechtszustand der römischen Welt dagegen ist die „geistige“ Einheit („Geist“ bedeutet für HEGEL immer ein Eins-Sein Verschiedener) in die reine Vielheit selbständiger Personen zerbrochen, die sich nur in der „abstrakten Allgemeinheit des Rechts“ treffen. Um keinen Zweifel an der geschichtlichen Zuschreibung des „Rechtszustandes“ zum Römerreich zu lassen, erläutert ihn HEGEL an dieser Stelle mit dem Bildwort, „die inhaltsleeren Geister der Völkerindividuen“ seien „in Ein Pantheon versammelt“, und zwar „in das Pantheon der abstrakten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der sie entleibt und dem geistlosen Selbst, der einzelnen Person, das An- und Fürsichsein erteilt“¹¹. Reflektiert nun die derart vereinzelt, „abstrakte“ Person auf sich selbst (was in der reifen Dialektik der „Phänomenologie“ über die Stufen der „stoischen Selbständigkeit des Denkens“ und des „skeptischen Bewusstseins“ geschieht), so erkennt sie sich als „unglückliches Bewusstsein“, d. h. sie weiss sich als vereinzelt und erkennt, dass die in der griechischen Polis verwirklichte „Göttlichkeit“ des „Geistes“, des Einsseins, (die doch auch ihr eigenes Wesen ist und sein sollte) für sie unwiederbringlich verloren

¹⁰ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 564 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 523).

¹¹ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 563 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 522).

ist – „der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, dass Gott gestorben ist“¹².

Das Bildwort vom Tode Gottes signalisiert hier also das *Bewusstsein über den gesellschaftlichen Zustand* bzw. Un-zustand, in den der Mensch mit dem Zerbrechen der griechischen Polis geraten ist. Dieser Un-zustand hat aber nicht nur eine personal-gesellschaftliche, sondern auch eine kosmisch-kulturelle Dimension. Mit dem Wissen um den Verlust seines eigenen göttlichen Wesens ist dem Bewusstsein auch die Göttlichkeit des Kosmos verlorengegangen. HEGEL malt diesen Verlust ungewöhnlich breit und behaglich aus und führt dann auch die Dialektik anhand *dieses* Bildes und nicht anhand des Bildworts vom Tode Gottes weiter. Er schreibt: „Ebenso ist das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondere zu wissen taten, verstummt. Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele sowie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewusstsein nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Muse fehlt die Kraft des Geistes ... Sie sind nun das, was sie für uns sind, – vom Baume gebrochne schöne Früchte, ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentiert; es gibt nicht das wirkliche Leben ihres Daseins ...“¹³. Und nun beginnt HEGEL wiederum recht weitläufig den ganzen Verlust an Fülle und Unmittelbarkeit zu beschreiben, den die bloss äusserliche, bloss historische Beschäftigung mit den toten Überresten der griechischen Götterwelt mit sich bringt; worauf er mit einem scharfen „Aber“ fortfährt: „Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Luft, Licht usf. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot“, weil dieses Mädchen „auf eine höhere Weise dies alles in den Strahl des selbstbewussten Auges und der darreichenden Gebärde zusammenfasst, so ist der *Geist des Schicksals*, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und [die] Wirklichkeit jenes Volkes ...“¹⁴.

¹² Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 564 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 523).

¹³ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 564 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 523f).

¹⁴ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 565 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 524).

An dieser Stelle gibt HEGEL in seiner ersten voll ausgereiften Schrift zum ersten Mal eine eindeutige Lösung für jenes Problem, das ihn in seinen „theologischen Jugendschriften“ jahrelang beschäftigt hatte: das Problem des unwiederbringlichen Verlustes der „schönen“ Göttlichkeit der Polis. Die antike Republik war und blieb für HEGEL auch und gerade in ihrer gesellschaftlichpolitischen Verfasstheit das Ideal, weil in ihr die *Idee der Freiheit* als Freiheit der *Einzelnen* im *Gemeinwesen* aufs vollkommenste verwirklicht zu sein schien. Mit fast hymnischen Worten hatte HEGEL in seinen letzten Berner Entwürfen diese Freiheit der Bürger in der Polis beschrieben: „Als freie Menschen gehorchten sie Gesetzen, die sie sich selbst gegeben, gehorchten sie Menschen, die sie sich selbst zu ihren Obern gesetzt, führten sie Kriege, die sie selbst beschlossen, gaben ihr Eigentum, ihre Leidenschaften, opferten tausend Leben für eine Sache, welche die ihrige war – lehrten und lernten nicht, aber übten Tugendmaximen durch Handlungen aus, die sie ganz ihr eigen nennen konnten; im öffentlichen wie im Privat- und häuslichen Leben war jeder ein freier Mann, jeder lebte nach eigenen Gesetzen. Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete, das ihn trieb, dies sein Endzweck der Welt, oder der Endzweck seiner Welt – den er in der Wirklichkeit dargestellt fand, oder selbst darzustellen und zu erhalten mithalf. Vor dieser Idee verschwand seine Individualität, er verlangte nur für jene Erhaltung, Leben und Fortdauer, und konnte dies selbst realisieren; für sein Individuum Fortdauer oder ewiges Leben zu verlangen, oder zu erbetteln, konnte ihm nicht ... einfallen ...“¹⁵. Dieser – vielleicht zu idealistisch gezeichnete – Zustand gesellschaftlicher Freiheit gehört jedoch unwiederbringlich der Vergangenheit an; auch darüber ist sich HEGEL schon in seinen Jugendentwürfen im klaren. Die griechische Polis wurde abgelöst vom Römerreich einerseits und vom *Christentum* andererseits – und so beginnen wir zu verstehen, weshalb das Kennwort des Christentums: „Gott ist tot“, sowohl ein kulturgeschichtliches wie ein gesellschaftlich-politisches Geschehen signalisieren kann und weshalb es im Kontext des Übergangs von der griechischen zur römischen Welt auftritt.

¹⁵ Hermann NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*. Nach den Handschriften in der Königlichen Bibliothek in Berlin (Tübingen 1907) 221f.

Wie aber soll der *Philosoph* auf diesen Verlust der idealen Polis reagieren? Er darf sich nicht wie der Dichter (HÖLDERLIN!) in unfruchtbarem Heimweh nach dem Unwiederbringlichen verzehren, er darf aber auch nicht für das Verlorene irgendein Ersatzideal erfinden; als einzige Lösung bleibt für ihn die *Aussöhnung mit der geschichtlichen Wirklichkeit*. So sieht es jedenfalls HEGEL. Spezifische Aufgabe der Philosophie ist für ihn die Aussöhnung mit der Wirklichkeit, wie er es in der Vorrede zur „Rechtsphilosophie“ programmatisch¹⁶ und im Stammbuch seines Freundes VAN GHERT prägnant ausgedrückt hat: „Ex eo quod praesens est ad asylum confugere mentis saepe non vilis, sed mentem in illo continere, fortis, et mentem illi conciliare, philosophiae ingenii est“¹⁷.

Diese Versöhnung des Geistes mit der Wirklichkeit ist somit alles andere als schwächliche Resignation und darf auch nicht mit einer grundsätzlich reaktionären Haltung verwechselt werden. Sie verlangt vielmehr die „Anstrengung des Begriffs“¹⁸; denn es gilt zu *begreifen*, dass das mit dem römischen Rechtszustand und mit dem Christentum Aufkommende tatsächlich höher steht als das verlorene griechische Ideal. Eben das tut HEGEL an der zuvor besprochenen Stelle der „Phänomenologie“, und zwar indem er an eine höhere Instanz appelliert. Er nennt diese, in zunächst etwas zwispältig erscheinender Weise, den „Geist des Schicksals“: „Der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, [ist] mehr als das sittliche Leben [der Polis] und [die] Wirklichkeit jenes [griechischen] Volkes ...“¹⁹. Zwispsältig erscheint diese Bezeichnung als „Geist des Schicksals“, weil darin zwei zunächst unvereinbar scheinende Weisen der Aussöhnung des Denkens mit der Wirklichkeit angesprochen werden. Auf der einen Seite hat das Denken den geschichtlichen Verfallsprozess als eine von einer höheren Instanz, dem „Schicksal“, diktierte Notwendigkeit einfach *hinzunehmen*; auf der anderen Seite jedoch vermag es ihn positiv als Fortschreiten zu etwas Höherem, zum „Geist“ zu *verstehen*. Tatsächlich lässt sich in HEGELS Entwicklung eine gewisse Schwenkung von der ersten zur zweiten Weise der Versöhnung des

¹⁶ Werke, Bd. 8 (Berlin 1833) 18f.

¹⁷ Johannes HOFFMEISTER (Hrsg.), Dokumente zu Hegels Entwicklung (= HEGEL, Werke, Erg.-Bd. 2 = Texte und Forschungen zur deutschen Philosophie 2) (Stuttgart 1936) 375.

¹⁸ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 46 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 48).

¹⁹ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 565 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 524).

Denkens mit der Wirklichkeit feststellen, und wir können sagen, in den frühen Schriften bis hin zur „Phänomenologie“ herrsche die erste Sichtweise vor, in den späteren Schriften, namentlich in der „Enzyklopädie“ und in der „Rechtsphilosophie“ dagegen die zweite. Das typisch hegelische aber ist die Einheit der beiden Weisen der Aussöhnung, die die äussere geschichtliche Notwendigkeit des „Schicksals“ auf die tiefere Wesensnotwendigkeit des in der Geschichte zu sich kommenden „Geistes“ (oder des „Absoluten“) zurückführt.

II.

Damit stehen wir schon mitten in der Beantwortung unserer zweiten Frage, der Frage nach der Bedeutung der Dialektik, in deren Kontext das Bildwort vom Tode Gottes aufgetaucht ist. Der eingangs zitierte Schlusssatz von „Glauben und Wissen“ spricht ja eben die Notwendigkeit aus, das geschichtlich-empirische *Gefühl* vom „Tode Gottes“ (in seiner ganzen, bisher aufgezeigten Bedeutungsbreite) „rein als Moment, aber auch nicht mehr denn als Moment, der höchsten Idee“ aufzufassen, d. h. es in eine dialektische Gesamtbewegung einzubauen und es eben damit vom Wesensgesetz des Absoluten her zu *begreifen*. Vergegenwärtigen wir uns zum besseren Verständnis kurz die Grundproblematik, die HEGEL in der Schrift über „Glauben und Wissen“ behandelt. HEGEL stellt darin, laut Untertitel, „die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“²⁰ dar, für die das Absolute der menschlichen Vernunft absolut unzugänglich ist. „Nach Kant“, schreibt HEGEL, „ist Übersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchste Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi ... [ist] dem Menschen ... nur das Gefühl und Bewusstseyn seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjektives und Instinkt ist, gegeben. Nach Fichte ist Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares: das Wissen weiss nichts als dass es nichts weiss, und muss sich zum Glauben flüchten“²¹.

²⁰ Werke, Bd. 1 (Berlin 1832) 1.

²¹ Ebd. 4.

Angesichts dieser absoluten Jenseitigkeit Gottes ziehen sich all diese Philosophien in die reine Subjektivität und blosser Sehnsucht zurück, was HEGEL als „das Prinzip des Nordens und ..., religiös angesehen, des Protestantismus“²² rühmt. Als Gegenschlag aber bringt dieser Rückzug ins Subjekt die Entsakralisierung und „Verdinglichung“ des Kosmos mit sich, indem der reinen Subjektivität „das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern [ein Zitat aus HORAZ²³; es folgt ein Psalmenzitat²⁴]: die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren, und nicht hören, und, wenn die Ideale nicht in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf sie als wesenloses Spiel oder als Abhängigkeit von Objekten und als Aberglaube erscheint“²⁵.

Mit diesen – für HEGEL neuesten – Philosophien finden wir uns somit in eine ähnliche Situation versetzt wie mit dem Zerfall der Polis im Ausgang der Antike: in einem entsakralisierten Kosmos findet sich das Subjekt vereinzelt, „abstrakt“, und ohne Zugang zum jenseitig gewordenen Absoluten (dargestellt in der Antike durch den fernen Kaiser und den noch ferneren Judengott). Und doch besteht zwischen den beiden strukturell analogen Kultursituationen ein grundlegender Unterschied: Im Fall der Antike handelte es sich um eine religionsgeschichtlich-gesellschaftliche, zur Zeit HEGELS jedoch um eine philosophiegeschichtliche Situation. Und mit dieser Verlagerung des Zustandes der Zerrissenheit in das Denken selbst wird eine Reflexion des Denkens auf diesen seinen Zustand und damit seine dialektische Überwindung allererst möglich. Es ist gerade das Anliegen der Schrift über „Glauben und Wissen“, die Reflexionsphilosophie zum Nachdenken über sich selbst zu bringen, um sie so erkennen zu lassen, wie ihre Überwindung in ihr selbst schon angelegt ist. Die Reflexionsphilosophie hat nämlich – nach HEGEL – den richtigen Begriff des Absoluten, indem sie dieses als reine Negativität erkennt, und sie erkennt (an sich) auch die Identität dieses Absoluten mit dem Endlichen, das ja ebenfalls als Negation seiner selbst aufgefasst wird. Es fehlt nur noch, dass das Denken mit diesen bereits erreichten wahren Erkenntnissen Ernst macht, indem es sie zusammenbringt und erkennt, dass das

²² Ebd. 5.

²³ HORAZ, *Epistulae* 1,6,31: „Virtutem verba putas et lucum ligna ...“.

²⁴ Psalm 115,5f.

²⁵ Werke, Bd. 1 (Berlin 1832) 6.

sich selbst negierende Endliche in eben dieser Selbstnegation das In-Erscheinung-Treten des Absoluten ist, bzw. dass sich das Absolute als reine Negativität nicht anders als im Sich-selbst-Negieren des Endlichen fassen lässt. Eben das spricht unser Satz aus, wenn er fordert, „den unendlichen Schmerz, der vorher nur ... als das Gefühl war ...: Gott selbst ist tot ... , rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchsten Idee [zu] bezeichnen“²⁶.

Damit wird aber auch das Bildwort vom Tode Gottes radikal umgewertet. Hatte es bisher eine schmerzliche Tatsachenfeststellung signalisiert, so wird es jetzt in seiner Wahrheit als *Selbstmanifestation des Absoluten* erkannt und bekommt vorantreibende Kraft. Das (frustrierte) religiöse *Gefühl* wird abgelöst von der *Vernunft Einsicht*, dass es Gottes *Wesensgesetz* ist, zu sterben, und so wird rückwirkend das Gefühl: Gott selbst ist tot, zum Signal für die Anwesenheit Gottes. Das Absolute ist im Denken nur da im Schmerz über die unerreichbare Jenseitigkeit des Absoluten, der eben diese Jenseitigkeit vernichtet – und damit das Absolute „in der heitersten Freiheit“ der Gestalten des Diesseitigen wiederfindet. Nochmals in unser Bildwort zurückübersetzt: Der *Schmerz* über den Tod Gottes führt das Bewusstsein dazu, seine Anhänglichkeit an die reine Jenseitigkeit Gottes aufzugeben und *diesen*, den rein jenseitigen Gott für gestorben zu erklären – und zwar, weil Gott selbst es so gewollt habe.

Diese Auslegung wird wiederum durch einige Parallelstellen aus der „Phänomenologie des Geistes“ erhärtet. An der bereits angezogenen Stelle über den „Geist des Schicksals“ unterstreicht HEGEL, dass gerade der Schmerz über den Tod Gottes das entscheidende Moment für den Hervorgang des „Geistes“ ist: „Der alle durchdringende Schmerz und [die] Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewusstseins ist [ihr] Mittelpunkt [der ‚Gestalten ... welche erwartend und drängend um die Geburtsstätte des ... werdenden Geistes umherstehen‘] und das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs“²⁷. Ein paar Seiten weiter kommt HEGEL dann (zum ersten Mal) ausdrücklich auf den Tod Jesu Christi zu sprechen und unterscheidet dabei den Tod dieses Menschen (wodurch seine Einzelheit vernichtet wird) und den Tod Gottes, genauer

²⁶ Ebd. 157.

²⁷ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 566 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 525).

gesagt mit den Worten HEGELS – „den Tod der Abstraktion des göttlichen Wesens, das nicht als Selbst gesetzt ist [sondern rein jenseitige ‚Substanz‘ bleibt]. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins, dass Gott selbst gestorben ist“. Und hier erläutert HEGEL nun auch diesen „Tod Gottes“ und gibt ihm seine spezifische Bedeutung: „Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewusstseins in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich ... Dies Wissen also ist ... [dialektisch gesehen] die Begeisterung, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Abstraktion und Leblosigkeit gestorben, sie also wirklich und einfaches und allgemeines Selbstbewusstsein geworden ist“²⁸.

Die aufschlussreichste Parallelstelle jedoch, in der zwar das Wort „Tod Gottes“ nicht vorkommt, die uns aber endgültige Klarheit über das von HEGEL damit Gemeinte gibt, findet sich auf den beiden letzten Seiten der „Phänomenologie“. HEGEL hat dort die dialektische Rückkehr des absoluten Wissens in die sinnliche Gewissheit beschrieben, und fährt dann fort: „Doch ist diese Entäusserung noch unvollkommen; sie drückt die *Beziehung* der Gewissheit seiner selbst auf den Gegenstand aus, der eben darin, dass er in der Beziehung ist, seine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heisst, sich aufzuopfern wissen. Die Aufopferung ist die Entäusserung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst* als die *Zeit* ausser ihm, und ebenso sein *Sein* als *Raum* anschauend“²⁹. Hier wird also das ganz „Ungöttliche“ des „freien zufälligen Geschehens“, das Nicht-einsichtig-zu-Machende der Verzettlung des Wirklichen in Zeit und Raum (die *bloss sinnlich* angeschaut werden können und so das absolute Gegenbild zum absoluten Wissen darstellen) ausdrücklich als Produkt der Selbstaufopferung eben dieses absoluten Wissens verstanden – eine *freie* Selbstaufopferung, die nach HEGEL dennoch *notwendig* ist, damit das absolute Wissen tatsächlich das *alles* (auch sein Gegenbild) umfassende Wissen sei. Mehr noch: die Entäusserung des absoluten Geistes an die Zufälligkeit von Raum und Zeit (an Natur und Geschichte), erläutert HEGEL, ist nicht ein Selbst-

²⁸ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 590 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 546).

²⁹ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 610 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 563).

verlust im radikal Anderen; vielmehr ist er nur kraft dieses scheinbar ganz Ungeistigen Geist. Nur von der Er-Innerung des Un-Geistigen der zufälligen Geschichte bekommt der „in seinem Insichgehen ... in die Nacht seines Selbstbewusstseins versunkene“³⁰ Geist Inhalt und differenziertes Wissen über sich selbst; nur im Begreifen seiner äusserlich zufälligen Geschichte ist der Geist wirklich Geist. Darum schliesst die „Phänomenologie“ mit einem Bildwort, das in unmittelbarer Verwandtschaft mit dem Bildwort vom Tode Gottes steht: „... die begriffene Geschichte [bildet] die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur – aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit“³¹. Anders gewendet: Wie Golgotha *zugleich* Stätte des Todes und der Auferstehung Jesu Christi und so Ort des eigentlichen Erweises seiner Gottheit war, so ist das freie zufällige Geschehen der Geschichte, richtig begriffen, zugleich Ort des Verschwindens und des In-Erscheinung-Tretens des Absoluten – das wodurch es überhaupt erst ein begreifbares Absolutes gibt (und ein unbegreifbares Absolutes wäre nicht das Absolute). In der freien Zufälligkeit der Geschichte, und nur in ihr, feiert so das Absolute seine Auferstehung.

III.

Damit kommen wir zu unserer dritten und letzten Frage, die sich aus der Zusammenschau der beiden Antworten auf die erste und zweite Frage ergibt, zur Frage, was HEGEL inhaltlich unter der „Auferstehung“ der „höchsten Totalität“ „in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt“ verstanden hat. Auf den ersten Blick scheint nämlich die Antwort auf unsere zweite Frage in einem gewissen Widerspruch zur ersten zu stehen. Bezüglich der Bedeutung des Bildwortes vom Tode Gottes waren wir zum Ergebnis gekommen, dass dieses Wort offenbar weitgehend einen kulturgeschichtlich-gesellschaftlichen Sachverhalt signalisiert, während wir dann die Dialektik, in deren Zusammenhang das Bildwort auftaucht, in philosophiegeschichtlicher Perspektive und anhand der Frage auslegen mussten,

³⁰ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 611 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 563).

³¹ Werke, Bd. 2 (Berlin 1832) 612 (Ausg. HOFFMEISTER [Anm. 3] 563).

wie das Absolute philosophisch zu denken sei. Sollen wir daraus schließen, dass die kulturgeschichtlich-gesellschaftliche Auslegung des Bildworts vom Tode Gottes eben doch nur episodischen Charakter hat, weil sie sich in der dialektischen Konstruktion (die bei HEGEL zweifellos das Entscheidende und Letztgültige ist) nicht mehr durchtragen lässt? Oder sollen wir, unter marxistischen Auspizien, die Geistdialektik HEGELS selbst als bloße Chiffre für gesellschaftliche Zusammenhänge zu lesen versuchen? Die Frage wird dort akut, wo wir nach der Bedeutung der *Auferstehung* der „höchsten Totalität“ fragen; denn diese wird auch von HEGEL nicht mehr als ein geschichtlich Gegebenes vorgefunden, sondern dialektisch abgeleitet – für die Zukunft vorher berechnet, könnten wir sagen; der Ausdruck „kann und muss“, mit dem unser Satz schliesst, ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Was also ist diese „Auferstehung“? Ist sie bloss ein neues Wissen, oder soll auch sie, nach HEGELS Meinung, kulturgeschichtlich-gesellschaftliche Bedeutung haben?

Eine erste Antwort auf unsere Frage können wir daraus entnehmen, dass die Texte, auf die sich unsere kulturgeschichtlich-gesellschaftliche Auslegung des Bildworts vom Tode Gottes stützte, chronologisch gleichzeitig sind mit den beiden wichtigsten Texten für die begriffsdialektische Auslegung eben dieses Bildwortes, ja von ihnen eingerahmt werden; die Auskunft, die verschiedenen Auslegungsweisen spiegelten verschiedene Phasen des Hegelschen Denkens wieder, ist also unmöglich. Noch näher an eine Lösung heran aber führt uns der wichtigste Paralleltext zum Schlusssatz von „Glauben und Wissen“, von dem wir bisher noch nicht gesprochen haben. Es ist dies die in der HEGEL-Literatur unter dem Stichwort der „Tragödie im Sittlichen“ bekannte Stelle aus HEGELS Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“.

Am wichtigsten ist diese Parallelstelle, weil sie einerseits von HEGEL selbst kaum ein halbes Jahr nach „Glauben und Wissen“ veröffentlicht wurde und weil sich in ihr andererseits all die Elemente ausdrücklich beisammen finden, auf die wir in unserer Auslegung des Bildworts vom Tode Gottes bisher gestossen sind. Wir finden darin einerseits bestätigt, dass das gleiche Bildwort ununterscheidbar christliche *und* griechisch-antike Gehalte abdeckt. HEGEL schreibt: „Es ist dies nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt: dass es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode

übergibt [wir werden an Inkarnation und Kreuzestod erinnert] und sich aus seiner Asche [wir denken an den Phoenix] in die Herrlichkeit [des auferstehenden Christus] erhebt“³². Gleich darauf erläutert HEGEL dieses ganze Geschehen einerseits durch die Zwei-Naturen-Lehre und andererseits durch den „Ausgang jenes Prozesses der Eumeniden“. Als zweites stehen diese Ausführungen HEGELS zweifellos in einem kulturgeschichtlich-gesellschaftlichen Kontext; denn mit dem Bild der „Tragödie im Sittlichen“ *erläutert* HEGEL den *zuvor* beschriebenen Vorgang des Aufkommens des „formalen Rechtsverhältnisses, welches das Einzelne fixiert und absolut setzt“³³. Es geht in diesem Teil des Naturrechtsaufsatzes um die Ständelehre, näherhin um jene besondere Ausprägung, den das Verhältnis des ersten, des adeligen Wehrstandes, zum zweiten, dem bürgerlichen Stand, zunächst im „Rechtszustand“ des Römerreiches und dann in den Staaten der Neuzeit erhalten hat. Wir sind also wieder an den gleichen geschichtlichen Ort verwiesen wie in den anderen Texten vom Tode Gottes; doch wird hier breit ausgeführt, was HEGEL andernorts nur eben angedeutet hat.

In dialektischem Fortgang zeichnet HEGEL hier zunächst das Aufkommen des Bürgerstandes, dem es im Gegensatz zum Stand des Adelligen oder der „Freien“ nicht um das Ganze des Gemeinwesens gehe, sondern um das Einzelne seiner Arbeit, seines Erwerbs und seines Privatbesitzes. Dann erklärt er, wie in der allgemeinen Unfreiheit des Römerreiches „in Wahrheit der erste Stand ganz aufgehoben und der zweite zum alleinigen Volk gemacht“ worden sei³⁴, sodass alles in der „matten Gleichgültigkeit des Privatlebens“ versunken sei. Daraus habe sich unmittelbar der „Rechtszustand“ ergeben, der „das Einzelne fixiert und absolut setzt“³⁵. Doch die rechtliche Regelung von Einzelverhältnissen in ihrer unendlichen Vielfalt sei eben als solche ein un-endliches, nie zu Ende zu bringendes Geschäft; und dieser (schlecht) unendliche Fortgang der gesetzgeberischen Tätigkeit im Bereich der bürgerlichen Verhältnisse würde dann auch die echte Sittlichkeit zum Erliegen bringen, wenn diese nicht mehr und anderes wäre als die Summe der formalen Rechtsver-

³² Werke, Bd. 1 (Berlin 1832) 386.

³³ Ebd. 373.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

hältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft³⁶. Deshalb sei es notwendig, fährt HEGEL fort, „dass dieses System [das bürgerliche ‚System der Bedürfnisse‘ und das darauf aufbauende Rechtssystem] mit Bewusstsein aufgenommen, in seinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeschlossen, und ihm ein eigener Stand als sein Reich eingeräumt sei, worin es sich festsetzen, und an seiner Verwirrung und der Aufhebung der Verwirrung durch eine andere seine völlige Tätigkeit entwickeln könne“³⁷.

Die unverhüllte Ironie des letzten Satzteilens zeigt, dass HEGEL das bürgerliche Gesellschaftssystem mit seinen ganz am Wirtschaftsleben orientierten Strukturen und Rechtsnormen nicht eben hoch einschätzte; und doch fordert er im gleichen Satz die ausdrückliche und förmliche Anerkennung der Berechtigung, ja Notwendigkeit dieses Gesellschaftssystems und seiner Un-Ordnung – es muss „dieses System mit Bewusstsein aufgenommen“ werden. Ja, um die förmliche Anerkennung des bürgerlichen Gesellschaftssystems möglich zu machen, fordert HEGEL sogar das Wiederaufleben des ersten Standes der Edlen, der Wehrleute, als eines eigenen, über dem bürgerlichen stehenden und diesen anerkennenden Standes – und mit dieser Neukonstruktion wendet sich der geschichtliche Blick HEGELS mit einem Male nicht mehr aufs Altertum (wo es eine solche Gesellschaftsordnung nie gegeben hat), sondern auf die Neuzeit. In der Anerkennung durch den ersten Stand erhalten die Bürger, fährt HEGEL fort, „für ihre politische Nullität ... den Ersatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes, und in der vollkommenen Sicherheit des Genusses derselben“³⁸, während im gesellschaftlichen Ganzen die idealen Ansprüche der Sittlichkeit mit den empirischen Erfordernissen des Wirtschaftslebens ausgesöhnt werden. „Welche Versöhnung“, schreibt

³⁶ Der in der Rechtsphilosophie dominierende Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ als der vom Staat zu unterscheidenden „societas civilis“ ist zwar formell im Naturrechtsaufsatz noch nicht entwickelt; doch wird die *sachliche* Problematik der einen eigenen Stand bildenden Bourgeoisie bereits ansichtig. Vgl. dazu Manfred RIEDEL, Tradition und Revolution in Hegels „Philosophie des Rechts“, und: Der Begriff der „Bürgerlichen Gesellschaft“ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: DERS., Studien zu Hegels Rechtsphilosophie (= edition suhrkamp 355) (Frankfurt a. M. 1969) 100–166.

³⁷ Werke, Bd. 1 (Berlin 1832) 385.

³⁸ Ebd.

HEGEL, „eben in der Erkenntnis der Notwendigkeit und in dem Rechte besteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten gibt [d. h. dem un-vernünftigen Kräftespiel des bürgerlichen Wirtschaftslebens, das eben doch die Grundlage – die ‚Natur‘ – allen sittlichen Staatslebens bildet], indem sie ihnen einen Teil ihrer selbst überlässt und opfert. Denn die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und Objektivieren der Verwicklung mit dem Unorganischen; – durch welche Anschauung diese Verwicklung gelöst, das Unorganische abgetrennt, und, als solches erkannt, hiemit selbst in die Indifferenz [die das Vernünftige kennzeichnet] aufgenommen ist: das Lebendige aber [d. h. die reine Sittlichkeit], indem es das, was es als einen Teil seiner selbst weiss, in dasselbe [Unorganische] legt, und dem Tode opfert, dessen Recht zugleich anerkennt und zugleich sich davon gereinigt hat“³⁹.

In diesem Text erhalten wir nicht nur einen Kommentar zum Bildwort des „Aufopfern“ aus der Schlusspassage der „Phänomenologie“ („aufopfern“ würde hiernach die *Anerkennung* eines zu einem selbst gehörigen *andern* als anderes bedeuten), sondern hier wird vor allem auch deutlich, was HEGEL sich unter der „Auferstehung“ nach dem Tode Gottes vorstellt. Denn nun fährt HEGEL unmittelbar mit dem zuvor schon angeführten Text fort: „Es ist dies nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen ...“ und zeigt dann, wie im gedoppelten Tod der menschlichen *und* der göttlichen Natur des Absoluten „die reine Abstraktion“ der menschlichen Natur (die in der Bildsprache die Stelle des bürgerlichen Gesellschaftssystems vertritt) „durch die Vereinigung mit der göttlichen [Natur – die hier für das Vernünftig-Sittliche steht] aufgehoben ist: dass diese in sie hineinscheint und sie durch dies ideelle Einssein im Geist zu ihrem ausgesöhnten lebendigen Leibe macht“⁴⁰. So wird hier also das Menschliche (das bürgerliche Gesellschaftssystem) zum „Leibe“, zur äusseren Wirklichkeit, des Göttlichen (d. h. der reinen Sittlichkeit). Oder, mythisch gewendet, der Ausgang des Prozesses der Eumeniden zeigt, wie auf Eintreten der Athene (des göttlich-vernünftigen Prinzips) diesen chthonischen Mächten (die hier als Bild für das

³⁹ Ebd. 386.

⁴⁰ Ebd. 387. Zum Begriff des „Hineinscheinens“ vgl. später Rechtsphilosophie § 182, Zusatz (Werke, Bd. 7 [Berlin 1833] 247).

„Chthonische“ der bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaft stehen) in der Polis selbst ein Altar errichtet wird, wodurch „ihre wilde Natur“ in das Vernunftsystem aufgenommen, von ihm anerkannt „und hiedurch beruhigt wäre“⁴¹. Beide Bilder, das christlich-theologische wie das antikenmythische, unter denen hier der Tod und die Auferstehung „Gottes“ vorgeführt werden, sagen im gegebenen Kontext das Gleiche: Das Nicht-absolute und Nicht-vernünftige der bürgerlichen Wirtschafts- und Rechtsordnung wird vom Absoluten, von der das Staatsganze im Auge habenden „Sittlichkeit“, *anerkannt* und erhält so selbst absolute Geltung; das Absolute sittlichen (d. h. gesellschaftlich-politischen) Lebens muss fortan im „rein Zufälligen“ der bürgerlichen Gesellschaft und ihres „Systems der Bedürfnisse“ als seiner Erscheinungsform gesucht und gefunden werden; und dies alles geschieht (und das ist das Wichtigste und zugleich auch das Dunkelste an HEGELS Aussage) kraft einer *Selbstaufopferung des Absoluten*. Wie diese Selbstaufopferung auf gesellschaftlich-politischer Ebene aussehen würde, erklärt HEGEL hier nicht im einzelnen, und er verschweigt auch, dass die hier angezielte „Auferstehung“ eben doch erst in politischer *Zukunft* stattfinden kann. Denn – das wird aus HEGELS späteren Schriften deutlich – die politisch-vernünftige Anerkennung und Kanonisierung der „bürgerlichen Gesellschaft“ war die Aufgabe, die sich die Vernunft in der Französischen Revolution gestellt hatte und die sie dort nicht zu lösen vermochte, und eben diese bislang ungelöste Aufgabe, sagt HEGEL zu Ende seiner Vorlesungen über die „Philosophie der Weltgeschichte“, ist der „Knoten“, an dem die Weltgeschichte heute steht und der seine Lösung in der Zukunft finden muss⁴². Wir können hier nicht weiter über diesen „Knoten“ nachdenken und auch nicht über seine Auflösung, wie HEGEL sie in der „Rechtsphilosophie“ und vor allem im sattsam bekannten Zusatz zu § 552 der „Enzyklopädie“ entwirft. Dort fordert er, dass eine Reformation auf religiösem Gebiet (die tatsächlich eher einer Säkularisierung des Christentums gleichsieht) mit einer Revolution auf politischem Gebiet Hand in Hand gehen müsse⁴³ – eine Ineinschau von theologischen und politischen Perspektiven,

⁴¹ Werke, Bd. 1 (Berlin 1832) 387.

⁴² Werke, Bd. 9 (Berlin 1837) 444.

⁴³ „Es ist nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion umzuändern, – eine *Revolution* ohne eine *Reformation* gemacht zu haben, – zu

wie sie uns auch in der Auslegung des Bildworts vom Tode Gottes als kennzeichnend für HEGELS Denken erschienen ist. Die Bedeutung dieses Bildworts dürfte jetzt genügend geklärt sein, sodass wir uns abschließend noch ein paar grundsätzlicheren Überlegungen zuwenden können, die HEGELS Denken auch für uns noch aktuell und herausfordernd erscheinen lassen.

IV.

Zunächst: das Bildwort vom Tode Gottes steht bei HEGEL für ein ihn bedrängendes kulturgeschichtliches und *gesellschaftlich-politisches Problem*, für die Frage nach dem Verlust des idealen Gemeinwesens der Polis, einen Verlust, den wir durch das Aufkommen des abstrakten Rechts und des bürgerlichen Gesellschaftssystems gekennzeichnet fanden. Dass HEGEL diesen durchaus nicht-theologischen Tatbestand dennoch mit einem der Theologie entlehnten Bildwort signalisiert, bedeutet ferner, dass er die *Lösung* seines Problems grundsätzlich auf *theologischer* Ebene sucht. Nur die Theologie, so scheint es, kann eine hinreichende Antwort geben auf die Fragen, die die geschichtliche Situation der Neuzeit stellt.

Dies ist umso bemerkenswerter, als HEGELS Problem, theologisch gesprochen, die säkularisierte, nicht mehr ganzheitlich, sondern sektoriell verfasste und eben deshalb (*als* Gesellschaft) religionslose *Gesellschaft* der Neuzeit betrifft. In *dieser Gesellschaft* empfindet das fromme Bewusstsein „den unendlichen Schmerz“, dass „Gott tot“ ist; in ihr ist ihm „der Hain zu Hölzern“ geworden. Für diese gott-lose Welt, lautet nun paradoxerweise die These HEGELS, gibt es nur eine auf Gott selbst rekurrierende theologische Erklärung. Sie besteht darin, zu *begreifen*, dass die geschichtliche Entwicklung aus dem Wesen *Gottes selbst notwendig* war – und damit im eigentlichen Sinne „Heilsgeschichte“, weil Gottesgeschichte ist. Die Gott-ist-tot-Theologie hatte nicht ganz unrecht, wenn sie HEGELS Bildwort zur theologischen Aufarbeitung der Probleme einer säkularisierten und atheistisch gewordenen Welt benützte; man kann sich

meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben ...“ (Werke, Bd. 7,2 [Berlin 1845] 434).

allerdings fragen, ob sie in ihren theologischen Überlegungen so tief geschürft hat wie HEGEL selbst.

Obwohl an Christi Tod abgelesen, ist HEGELS Bildwort nämlich nicht nur christologischer, sondern eigentlich *theologischer* Natur. Es spricht davon, dass die kenotische Selbst-aufopferung, kraft deren Gott Er selbst *und* sein anderes, und somit wirklich „alles“ ist, konstitutiv zum Wesen Gottes selbst gehört. Diese Theologie, so wird jetzt auch deutlich, ist nicht so sehr Offenbarungstheologie, Auslegung des geoffenbarten Gotteswortes, als vielmehr *Ontotheologie*, Auslegung Gottes vom Sein her – doch nicht so, dass ein allgemeines Seinsgesetz unbesehen auf Gott angewendet würde; vielmehr konstituiert umgekehrt das innerste Lebensgesetz Gottes das allgemeine Gesetz vor allem des geschichtlichen Seins.

Damit dürfte klar geworden sein, dass sich HEGEL keineswegs als Atheist einstufen lässt, und auch das Stichwort „Pantheismus“ könnte nur mit mancherlei Restriktionen auf sein Denken angewendet werden. Zugleich wird aber auch die tiefgründige *Zweideutigkeit* des Hegelschen Denkens deutlich, eine Zweideutigkeit, die sich sowohl auf Seiten der Theologie wie auf Seiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit zeigt.

Auf Seiten der Theologie führt HEGELS Denken zu einer eigentlichen Säkularisierung der Theologie; diese wird zu einer Instanz für die Erklärung geschichtlich-gesellschaftlicher Vorgänge. Nicht das Wesen Gottes interessiert hier im letzten, sondern das, was dieses Wesen an der geschichtlichen Welt begreifbar machen kann; nicht Gott interessiert, sondern die Theologie. Manchmal, vor allem in den frühen Schriften HEGELS, aber auch wieder in der „Rechtsphilosophie“, sieht es so aus, als wäre „Gott“ überhaupt nur eine Chiffre für gesellschaftlich-geschichtliche Zusammenhänge und deren Notwendigkeit. Wir meinen allerdings, eine derart reduktive Auslegung würde der Sichtweise HEGELS selbst nicht gerecht – aber mehr, weil HEGEL als Philosophen am „Absoluten“ selbst, als weil ihm als Gläubigem an Gott gelegen ist.

Auf der anderen Seite drängt HEGELS theologische Deutung der säkularisierten Gesellschaft paradoxerweise auf deren *Sakralisierung*. Das Profane, ja Gott-lose der Geschichte wird in dieser Deutung selbst göttlich-notwendig. Darin liegt eine Verabsolutierung und *Konsekration des Faktischen*, die auch dann unannehmbar scheint, wenn man bedenkt, dass sie nicht notwendig *reaktionär* als Konsekration des Bestehenden und Geschehenen verstanden werden muss, sondern durchaus auch in *revolutionärer* Perspektive als ein sich notwendig in die Zukunft hinein

fortentwickelnder Prozess gedeutet werden kann. So oder so aber wird dem Geschichtlichen seine *Kontingenz* entzogen – jene Kontingenz, die ihm als einem Produkt *freier*, menschlicher wie göttlicher, Handlungen und Entscheidungen zukäme.

Damit sind wir auf den kritischen Punkt in HEGELS, im übrigen grossartigem, theologischem Geschichtsverständnis gestossen. Geschichte ist für HEGEL ein *notwendiger Prozess*, notwendig aus der inneren Wesensnotwendigkeit Gottes selbst. Gott aber müssen wir uns, so scheint es, ebenso notwendig als *abgründigen Freiheitsakt* denken – als einen Akt personaler Freiheit, deren „Notwendigkeit“ wenigstens wir Menschen nicht mehr einzusehen vermögen. Andernfalls könnten wir Gott „auf die Schliche kommen“, und unser menschliches Wissen würde, wenigstens in diesem einen Punkt, Gott nicht nur begreifen, sondern umgreifen. Spiegelbildlich zur Freiheit Gottes können wir dann auch *unsere eigene Freiheit* als geschichtlich Handelnde annehmen – eine Freiheit, die dadurch nicht beeinträchtigt, sondern eher bestätigt wird, dass wir selbst sie in uns selbst nicht zu greifen und zu begreifen vermögen. Diese unsere menschliche Freiheit kann und wird, vielleicht unvermeidlich, mit Gottes Freiheit in Konflikt kommen, und die Geschichte wird somit *dramatisch* – so dramatisch wie es der Tod Christi, in genuin christlichem Verständnis, als Kampf zwischen Leben und Tod, zwischen Liebe und Sünde war. Ob wir die Geschichte (die Heils-geschichte!) in diesem Sinne als eine *Begegnung zweier Freiheiten* oder aber als einen *Prozess der Selbstausslegung Gottes* verstehen wollen: darum geht es letztlich im Gespräch mit HEGEL, auch und gerade angesichts seines tiefsinnigen Wortes vom Tode Gottes.

Die Säkularisierung der Apokalyptik in der neueren deutschen Philosophie

I. Von Kant bis Hegel und die Vorfahren

1. Enthusiasmus über die Französische Revolution

„Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend oder Greuelthaten dermassen angefüllt sein, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweiten Male unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt ...“¹. Diese „beinahe“ enthusiastischen Worte hat der sonst wenig zum Enthusiasmus neigende KANT vor 200 Jahren, 1798, im Blick auf die Französische Revolution geschrieben.

33 Jahre später findet der alternde, längst zum „preussischen Staatsphilosophen“ (HAYM) gewordene HEGEL in seinen Berliner „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ ähnlich enthusiastische Worte für das gleiche Ereignis: „Im Gedanken des Rechts ist ... eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr Alles basirt sein. So lange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, dass der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, dass der

¹ Immanuel KANT, Der Streit der Facultäten, Zweiter Abschnitt, Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei, Nr. 6: Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset (A 143f; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 85–87).

Nous die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, dass der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen“².

Wie kam es zu dieser endzeitlichen, apokalyptischen Beurteilung eines zeitgeschichtlichen Ereignisses durch zwei der grössten deutschen Philosophen? Beide waren nicht so naiv, zu übersehen, das die Französische Revolution auch noch in einem ganz anderen Sinn apokalyptische Züge trug: durch den „Terreur“, die Schreckensherrschaft ROBESPIERRES. Von KANT haben wir das Unerträgliche solcher „Kosten“ bereits gehört, aber auch HEGEL fährt in seiner Vorlesung fort: „Von Robespierre wurde das Prinzip der Tugend als das Höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sei diesem Menschen mit der Tugend ernst gewesen. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung beurteilt werden: es tritt demnach ... schlechthin das Verhältnis des Verdachts ein, denn die Tugend, sobald sie verdächtigt wird, ist schon verurteilt ... Es herrschen jetzt die *Tugend* und der *Schrecken*, denn die subjektive Tugend, die bloss von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich“³. Dass HEGELS ganze Philosophie von dieser Enttäuschung an der Französischen Revolution her konstruiert wurde, werden wir noch sehen. Zunächst aber ist zu fragen, wie dieses geschichtliche Ereignis einen derartigen philosophischen, ja theologischen Stellenwert erhalten konnte.

2. Die Vorfahren: Geschichtsphilosophie und Joachimismus. Lessing

1. Zwei Linien philosophisch-theologischer Geschichtsdeutung führten zu diesem Ergebnis. Die eine ist in den Titeln der beiden zitierten Werke bereits angedeutet. HEGEL spricht von „Philosophie der Geschichte“ und

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Viertes Teil: Die germanische Welt, Dritter Abschnitt: Die neue Zeit, Drittes Kapitel: Die Aufklärung und die Revolution (Werke, Bd. 8 [Berlin 1840] 535f).

³ Ebd. 539.

KANT stellt die „Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Besseren sei“. Beides weist zurück auf VOLTAIRE, der eine „Philosophie der Geschichte“ zwar nicht allererst erfunden, aber ihr den Namen gegeben hat. Als Fortsetzung und im Gegensatz zu BOSSUETS heils- und kirchengeschichtlich orientiertem „Discours sur l’histoire universelle“ will VOLTAIRE die Geschichte völlig untheologisch als Abfolge verschiedener kultureller Veränderungen der immer gleichen Menschennatur lesen – kann aber nicht umhin, sein eigenes „Siècle de Louis XIV“ als absoluten Höhepunkt der Menschheitsgeschichte zu verstehen. TURGOT und CONDORCET werden diese Sicht der Geschichte als zivilisatorische Fortschrittsgeschichte der Menschheit kanonisieren, CONDORCET in seiner „Esquisse d’un Tableau Historique des Progrès Humains“, die 1794, vier Jahre vor KANTS eingangs zitierter Äusserung, erschienen war. Doch auch KANT selbst hatte sich schon 1784 als Geschichtsphilosoph betätigt. In seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ liess er die ganze Menschheitsgeschichte – prophezeiend – auf eine weltumfassende (wir würden heute sagen: globale) überstaatliche Friedensorganisation hinauslaufen. KANT war zu diesen Überlegungen angeregt worden von den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ seines ehemaligen Schülers HERDER, die eben zu erscheinen begannen. HERDER selbst hatte in seiner Jugend, wiederum zehn Jahre zuvor (1774), unter dem bezeichnenden Titel „*Auch* eine Philosophie der Geschichte der Menschheit“ Position gegen VOLTAIRES säkularisierte Geschichtsphilosophie ergriffen und wollte damals den Fortschritt der Menschheit auf die göttliche Offenbarung zurückführen.

Im Blick auf dieses Hin und Her zwischen theologischen und säkularen Geschichtsdeutungen wird Karl LÖWITHs These plausibel, die er in seinem klassischen Werk „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ vorgelegt hat⁴. Ihr zufolge kann die philosophische Sicht der Geschichte als eines zivilisatorischen Fortschreitens der Menschheit nur als Säkularisierung der christlichen, eschatologisch ausgerichteten Geschichtstheologie verstanden werden. Erst durch das Christentum hat die Geschichte (und nicht nur die Natur) überhaupt zum Gegenstand philosophischen

⁴ Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (= Urban-Bücher 2) (Stuttgart 1953).

Nachdenkens werden können, weil es am Ende der Geschichte interessiert ist und deshalb eine theologische Deutung der Gesamtgeschichte vorlegt. Erst so konnte überhaupt so etwas wie „Weltgeschichte“ ins Auge gefasst werden.

2. Das führt uns nun zu einer zweiten geistigen Ahnenreihe von KANT und HEGEL. Seit dem Hochmittelalter hat sich ein theologisch-apokalyptisches Deutungsschema des geschichtlichen Fortschreitens etabliert, das untergründig die europäische Geistesgeschichte durchzieht und sie mitbestimmt. Als einer der letzten ist Henri DE LUBAC in seinem hochgelehrten zweibändigen Werk „La postérité spirituelle de Joachim de Flore“⁵ diesem immer wieder auftauchenden apokalyptischen Theologumenon nachgegangen. Der kalabresische Zisterzienserabt und Gründer des Floriazenserordens JOACHIM vertrat, sehr vereinfacht gesagt, eine Drei-Reiche- oder genauer Drei-Zeitalter-Lehre, die auf die Zeit des Vaters (d. h. des Alten Testaments) und auf die Zeit des Sohnes (d. h. des Neuen Testaments) eine dritte Zeit des Heiligen Geistes folgen lässt. „Dieses ‚Mönchszeitalter‘ stellt Joachim als ‚johanneisches‘ der ‚petrinschen‘ Kirche der zweiten Zeit gegenüber ... Die neue Zeit wird eine vollständige Einhaltung der Bergpredigt bringen, damit dem Geist der Armut zum Durchbruch verhelfen, die Beendigung der Kriege bedeuten und den Sieg des geistlichen Schriftverständnisses und damit das Evangelium aeternum von Apk 14,6 bringen; endlich denkt Joachim an eine Bekehrung der Juden und eine Wiedervereinigung mit den Griechen“ – so hat Joseph RATZINGER im „Lexikon für Theologie und Kirche“ die Lehren JOACHIMS zusammengefasst⁶.

Da nach JOACHIMS Berechnung das neue Zeitalter um 1260 eintreten sollte, entfachte seine Schriftauslegung einen apokalyptischen Enthusiasmus, namentlich bei den Bettelorden, und hier vor allem bei den Franziskaner-Spiritualen, die sich als Vorkämpfer des neuen Zeitalters verstehen konnten. Nicht zuletzt durch die Vermittlung der Spiritualen ist auf das Jahr 1300 hin vom Joachimismus der Anstoss zum ersten Ju-

⁵ Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Bd. 1: *De Joachim à Schelling* (= Collection le Sycomore, série Horizon 3); Bd. 2: *De Saint-Simon à nos jours* (= Collection le Sycomore, série Horizon 8) (Paris / Namur 1979–1981).

⁶ Joseph RATZINGER, Art. Joachim v. Fiore, in: *LThK*² 5 (1960) 975.

beljäh ausgegangen. Dieses wurde bekanntlich von Papst BONIFAZ VIII. nur ausgerufen, um eine Volksbewegung aufzufangen und sie in geordnete Bahnen, d. h. auf päpstliche Mühlen zu lenken.

Der Joachimismus zeigt nun aber ein Gesicht der Apokalyptik, das heute oft übersehen wird. In der Johannes-Apokalypse werden nicht nur Katastrophen angekündigt, sondern auch und vor allem eine Heilszeit für die Auserwählten, das berühmte Millennium, die tausend Jahre, in denen nach Apk 20,2–7 der Satan gefesselt sein soll, während die für Christus Gemarterten mit Christus als Priesterkönige herrschen. Bei den Christen löst deshalb die apokalyptische Naherwartung nicht so sehr Angst aus, als vielmehr jenen freudigen Enthusiasmus, von dem wir eingangs gehört haben.

3. Hier kann es uns nicht darum gehen, den ganzen Weg nachzuzeichnen, den die Endzeiterwartung von JOACHIM bis KANT und HEGEL genommen hat. Nur zwei Vorläufer seien genannt, bei denen das joachimitische Erbe besonders deutlich zutage tritt. Gotthold Ephraim LESSING beschliesst seine „Erziehung des Menschengeschlechts“ mit dem ausdrücklichen Hinweis auf JOACHIMS „ewiges Evangelium“:

„Nein, sie wird kommen, sie wird gewiss kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird, da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehemals bloss heften und stärken sollten, die inneren, besseren Belohnungen derselben zu erkennen. Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines *neuen ewigen Evangeliums*, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird. Vielleicht, dass selbst gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen, ewigen Evangeliums aufgefangen hatten und nur darin irrten, dass sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten. Vielleicht war ihr *dreifaches Alter der Welt* keine so leere Grille; und gewiss hatten sie keine schlimmen Absichten, wenn sie lehrten, dass der Neue Bund wohl ebenso antiquiert werden müsse, als es der Alte geworden. Es blieb auch bei ihnen immer die nämliche Ökonomie

des nämlichen Gottes. Immer – sie meine Sprache sprechen zu lassen – der nämliche Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts“⁷.

Von hier aus wird uns KANTS „teilnehmender“ Enthusiasmus an der Französischen Revolution verständlich. Was LESSING als neues Zeitalter der Welt, als „ewiges Evangelium“ voraussagt, ist nicht mehr und nicht weniger als KANTS kategorischer Imperativ, die Pflicht um der Pflicht willen, und nicht aus Hoffnung auf jenseitigen Lohn. LESSING selbst hat diesen Übergang, nicht nur von der Offenbarungsreligion auf die Vernunftreligion, sondern von der Religion auf die Moral der autonomen Vernunft, wie seine Formulierungen zeigen, durchaus apokalyptisch verstanden. Anderswo zitiert er Hieronymus CARDANUS: „Necesse est anno millesimo octingentesimo magnam mutationem futuram esse in Christi lege“⁸. Aufschlussreich ist auch „Nathan der Weise“, ein Stück, das mit chiliastisch-apokalyptischen Symbolen vollgespickt ist: Jerusalem, der Friede unter den Religionen, der edle Jude, Fremde, die sich als Bruder und Schwester erkennen, ja selbst die Rettung durch Feuer hindurch fehlt nicht.

Weniger klar ist, ob dieses angekündigte neue Zeitalter selbst noch christlich sein soll. Nathans Ringparabel („Der echte Ring vermutlich ging verloren“) und die Freimaurergespräche „Ernst und Falk“ sprechen dagegen, ebenso das von JACOBI überlieferte Bekenntnis LESSINGS zum Spinozismus. Buddhistisch und spinozistisch endet denn auch die „Erziehung des Menschengeschlechts“ mit einem Bekenntnis zur Metempsychose (oder Reinkarnation, wie wir heute sagen), mit dem Glauben an den „Lauf der Natur“, der dieses neue Zeitalter heraufführen soll, und mit dem emphatischen Ruf: „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“⁹

⁷ Gotthold Ephraim LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts § 85–88 (Werke und Briefe in 12 Bänden, Bd. 10: Werke 1778–1781, hrsg. von Arno SCHILSON/Axel SCHMITT [= Bibliothek deutscher Klassiker 170] [Frankfurt a. M. 2001] 96f).

⁸ Gotthold Ephraim LESSING, Über eine Prophezeiung des Cardanus, die christliche Religion betreffend (Werke und Briefe in 12 Bänden, Bd. 8: Werke 1774–1778, hrsg. von Arno SCHILSON [= Bibliothek deutscher Klassiker 45] [Frankfurt a. M. 1989] 660–662).

⁹ Gotthold Ephraim LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts § 94–99. § 84. § 100 (Werke und Briefe in 12 Bänden, Bd. 10 [Anm. 7] 96. 98f).

In dreifachem Sinn ist somit hier die christliche Endzeiterwartung säkularisiert worden: An die Stelle einer religiösen Vollendung tritt eine rein menschliche, anstelle des Übergangs von der Zeit in die Ewigkeit wird die Zeit selbst „verewigt“ (wir erinnern uns an SPINOZAS „sub specie aeternitatis“), und die Geschichte selbst wird zur Offenbarung – nicht Gottes, sondern der Vollendung des Menschen; denn schliesslich (und das ist das Dritte und Entscheidende) tritt nicht mehr Gott als frei und souverän Handelnder auf („Niemand kennt die Stunde, nicht einmal der Sohn“, Mk 13,32), sondern alles erschöpft sich in einem vorhersagbaren, notwendig ablaufenden Naturprozess.

3. Kants „unsichtbare Kirche“

KANT – und damit kommen wir zu ihm zurück – kann LESSINGS radikale Säkularisierung der Apokalyptik nicht mitvollziehen. Er hat zu viel ROUSSEAU gelesen, um LESSINGS harmlosen Freimaurerglauben an den moralischen Fortschritt der Menschheit zu teilen. Ihm ist das „fruchtbare Bathos der Erfahrung“¹⁰ zu wichtig, als dass er sich mit dem rein intelligiblen Reich der Freiheit und mit den Postulaten der reinen praktischen Vernunft begnügen könnte. Deshalb stellt er neben seine zweite Frage: „Was soll ich tun?“ die dritte: „Was darf ich hoffen?“, und neben seine ersten beiden Kritiken „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Hier wird die Geschichte wegen des „radikalen Bösen in der menschlichen Natur“ wieder zur Heilsgeschichte. Hier gibt es wieder einen, letztlich apokalyptischen, „Kampf des guten Prinzips mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen“, und deshalb kann „der Sieg des guten Prinzips über das Böse“ nur ekklesiologisch-eschatologisch durch „die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden“ erfolgen. Dieser letzte Punkt ist jener, der uns hier interessiert.

Kurz, und deshalb auch verkürzend zusammengefasst, ist KANTS Gedankengang etwa folgender. Es geht ihm um die Möglichkeit der Verwirklichung des sittlich Guten. Da der Mensch von Natur aus böse ist, d. h. den Hang hat, seine Eigeninteressen der allgemeinen Vernunftein-

¹⁰ Immanuel KANT, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Anhang (A 204; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 4 [Berlin 1903] 373 Anmerkung).

sicht vorzuziehen, ist das Gute nur durch eine „Revolution in der Gesinnung im Menschen“, d. h. durch eine Bekehrung zu verwirklichen. Zu dieser braucht es das Beispiel eines allseits sittlich guten Menschen, d. h. eines „Gottessohnes“, d. h. der „personifizierten Idee des guten Prinzips“, dessen menschliches Leben die Machbarkeit des sittlich Guten vor Augen führt. Doch diese „idea Christi“, als in der Vergangenheit vorgestellt, genügt noch nicht. Der Anreiz zum Bösen kommt weniger aus der menschlichen Natur als aus der menschlichen Gesellschaft – wir hören den Schüler ROUSSEAU. Der Mensch „ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, dass ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, dass diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen“¹¹.

KANT schliesst daraus, dass somit eine neue, an der Vernunft und den „Tugendgesetzen“ ausgerichtete menschliche Gesellschaft gefordert ist, „eine ethisch-bürgerliche (im Gegensatz der rechtlich-bürgerlichen) Gesellschaft oder ein ethisches gemeines Wesen“. „Dieses kann mitten in einem politischen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen“¹², folgt jedoch einem anderen „Vereinigungsprinzip“, nämlich der Tugend und nicht dem Recht. KANT nennt diese ethisch-bürgerliche Gesellschaft auch „die unsichtbare Kirche“ – „eine blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung“¹³. Sie muss schon deshalb unsichtbar bleiben, weil die ethische Gesinnung gleich der gesetzgebenden Vernunft

¹¹ KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Drittes Stück: Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden (A 120, B 128; KANTs Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6 [Berlin 1907] 93f).

¹² Ebd. (A 122, B 130; KANTs Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6 [Berlin 1907] 94).

¹³ Ebd., Erste Abtheilung, IV: Die Idee eines Volks Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen (A 134, B 142; KANTs Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6 [Berlin 1907] 101).

ausserhalb des Bereichs der Erfahrung liegt und deshalb nur von Gott, dem „Herzenskündiger“, beurteilt werden kann.

Deshalb lässt sich auch die ethisch-bürgerliche Gesellschaft geschichtlich-empirisch nicht verwirklichen. Sie bleibt ganz und gar eschatologisch¹⁴. Und doch spricht KANT die Hoffnung aus (er hat als erster der Hoffnung einen Platz in der Philosophie zugestanden), dass sie sich auf Grund der „moralischen Tendenz des Menschengeschlechts“ „allmählich“ herausbilden werde. So wird der Enthusiasmus verständlich, mit dem KANT im eingangs zitierten Text „eine Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset“¹⁵, begrüsst hat, um sich dann im folgenden Abschnitt gar zu einer „wahrsagenden Geschichte der Menschheit“ zu versteigen: „Nun behauptete ich, dem Menschengeschlechte nach den Aspecten und Vorzeichen unserer Tage [wenn auch *pianissimo*, ist der apokalyptische Grundton immer noch durchzuhören] die Erreichung dieses Zwecks und hiemit zugleich das von da nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren auch ohne Sehergeist [KANT bleibt bescheiden] vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschheitsgeschichte [wie die Französische Revolution] vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Lauf der Dinge herausgeklügelt hätte ...“¹⁶.

¹⁴ KANTS Rousseauscher Gesellschaftspessimismus führt ihn zur strikten Ablehnung des Chiliasmus: Wer nach dem Guten im Menschen sucht, „wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der grossen Gesellschaften, Staaten genannt, gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg ist) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen liessen, vorschlagen können: so dass der philosophische Chiliasm, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, eben so wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird“; ebd., Erstes Stück, Nr. III (A 26f, B 30f; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6 [Berlin 1907] 34).

¹⁵ KANT, Der Streit der Facultäten ... Erneuerte Frage ... Nr. 6 (Anm. 1) (A 142; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 85).

¹⁶ Ebd. Nr. 7: Wahrsagende Geschichte der Menschheit (A 149; KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 88).

4. Hegels Vision einer Vereinigung von Revolution und Reformation

Hier ist nun die kürzeste Brücke, die von KANT zu HEGEL führt. Denn der junge HEGEL hat sich als Theologiestudent in Tübingen und dann als Privatlehrer bei der Familie VON STEIGER in Bern zugleich für die Französische Revolution begeistert und KANTS „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ eingehend studiert. Einen seiner ersten Briefe an seinen Studienfreund SCHELLING beschliesst er im Januar 1795 mit den Worten: „Vernunft und Freiheit bleibt unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche“¹⁷.

Doch HEGEL bleibt nicht bei KANTS Enthusiasmus und auch nicht bei seiner blossen Hoffnung stehen. Als realistisch und praktisch denkender Schwabe fragt er sich zuerst einmal, wie denn eine Religion aussehen müsste, die zugleich Volksreligion wäre und den kantischen Ansprüchen genüge. Und als er schon bald das Ende im Schrecken der Französischen Revolution miterleben muss – wir haben sein abschliessendes Urteil darüber bereits gehört –, da stellt sich für HEGEL nicht nur die Frage, ob und warum es so kommen musste, sondern er fragt sich wiederum, wie denn ein Staat bzw. eine Gesellschaft aussehen müssten, die die Ideale der Revolution in stabiler Weise verwirklichten, ohne in den Gesinnungsterror umzuschlagen. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass HEGELS ganzes Lebenswerk ein Ringen um diese (von ihrer kantischen Herkunft her letztlich religiöse) Lösung des politisch-sozialen Problems ist, welches die Französische Revolution gestellt hat. Auch HEGELS scheinbar rein theoretische Werke, die „Phänomenologie des Geistes“ und die „Wissenschaft der Logik“, stehen im Dienst der Lösung dieses praktischen Problems.

Wir wissen, wie HEGELS abschliessende Vision aussieht, die die Lösung bringen soll – mehr als eine Vision ist es wohl nicht. HEGEL hat sie in einer späten Anmerkung zu § 552 der „Enzyklopädie“ dargelegt. Es gilt, die Französische Revolution mit dem Geist der deutschen Reformation zu durchtränken und zu unterbauen: „Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion

¹⁷ Briefe von und an Hegel, hrsg. von Johannes HOFFMEISTER, Bd. 1 (Hamburg 1952) 18.

umzuändern, – eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, – zu meinen, mit der Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben, und durch äussere Garantien ... den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei wachsender Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben“¹⁸.

Lassen wir uns durch das Wort „Reformation“ nicht täuschen. Den „religiösen Geist“ in seiner Tiefe „zu seiner Wahrheit erheben“, meint für HEGEL wesentlich mehr als nur die Reformation LUTHERS; es geht um eine radikale Säkularisierung, Ver-Weltlichung, des Religiösen: „Der religiöse Geist muss das Weltliche immanent durchdringen“, hat er ein paar Zeilen früher geschrieben. „Jenes konkrete Innewohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, – die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, – die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit gegen die Heiligkeit der Armut und ihres Müssigganges, – die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens“¹⁹ – wobei diese dreifache „Sittlichkeit“ genau der Dreiteilung der hegelschen Rechtsphilosophie entspricht.

5. Hegels „schwäbische Geistesahnen“: Bengel und Oetinger

Was aber ist an dieser – zweifellos etwas biedereren – Vision einer gut bürgerlichen Gesellschaftsordnung noch apokalyptisch? Um die Antwort zu finden, müssen wir den Blick auf HEGELS „schwäbische Geistesahnen“ werfen, wie sie uns Robert SCHNEIDER und Ernst BENZ nahegebracht haben: die „Kirchenväter“ des schwäbischen Pietismus, Johann Albrecht BENGEL und Friedrich Christoph OETINGER. Vor allem der erste war ein Vollblutapokalyptiker. Er hat sich eingehend mit der Erklärung der Johannesapokalypse befasst und versuchte, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen,

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss § 552 Anmerkung (gegen Ende) (Werke, Bd. 7,2 [Berlin 1845] 434f).

¹⁹ Ebd. 433.

die er als apokalyptisch einstufte: „die verschärften Angriffe der Gegenreformation gegen den deutschen Protestantismus, das Vordringen des kirchenfeindlichen Rationalismus, das Auftreten einer materialistischen und atheistischen Philosophie, die bereits anfang, eine populäre Weltanschauung, ein antichristlicher Religionsersatz zu werden, der Einbruch der rationalistischen Kritik an Bibel und kirchlichem Dogma in die inneren Bereiche der Kirche selbst, das Auftreten eines neuen Typus des politischen Menschen jenseits von Gut und Böse in der Gestalt der absolutistischen Fürsten seiner Zeit – all dieses lässt ihn die Geschichte seiner eigenen Zeit als eine Epoche verstehen, in der die Auseinandersetzung zwischen Christ und Antichrist ihrem Höhepunkt entgegeneilt“²⁰.

Bei der Vorbereitung zu einer Predigt zum 1. Dezember 1724 meinte BENGEL durch ein besonderes Gnadengeschenk den wahren Schlüssel zur Berechnung der heilsgeschichtlichen Chronologie gefunden zu haben. Indem er das „Tier“ von Apk 13,11 mit dem Papsttum gleichsetzte, glaubte er, durch die „Zahl des Tieres“ (666) den Anbruch des neuen Äons auf 1809, später auf 1837 festsetzen zu können. Diese Bengelsche Chronologie mag bei KANTS und HEGELS „Enthusiasmus“ mitgespielt haben. Wichtiger jedoch ist folgendes: Nach BENGEL wie nach OETINGER wird der neue Äon, das Tausendjährige Reich durch eine neue, vollendete Gestalt der Gesellschaft gekennzeichnet sein, die „vollkommenste Republik“ der güldenen Zeit. Deshalb, so OETINGER, der als jüngerer der erwarteten Zeitenwende näher steht, muss sich die Welt und müssen sich ihre Regierungen jetzt schon auf diese Vollendung der menschlichen Gesellschaft vorbereiten. „Aus der Endzeiterwartung BENGELS erwächst also bei OETINGER ein ganz konkretes ethisches, soziales, politisches und pädagogisches Reformprogramm“²¹.

Die neue Gesellschaft wird demokratisch sein, weil alle Menschen im Plane Gottes untereinander gleich sind. Das Privateigentum wird allmählich abgeschafft, und keiner wird mehr vom andern etwas „als Schuldigkeit fordern, denn wenn alles im Überfluss da wäre“, würde jeder „willig sein, dem andern zu reichen, wenn er etwas nötig hätte, ohne Obligation, höchstens würde man eines mit dem andern vertauschen, und

²⁰ Ernst BENZ, Schelling. Werden und Wirken seines Denkens (= Alba Vigiliae NF 15) (Zürich / Stuttgart 1955) 32f.

²¹ Ebd. 51.

kein Geld würde gar nicht in Gebrauch sein²². Mit anderen Worten, an die Stelle der Ordnung des Rechts und der Macht und Gewalt würde die Ordnung der Liebe treten, ja der Staat selbst würde aufgehoben. Dabei geht es hier, wie Ernst BENZ richtig bemerkt, keineswegs um eine Gesellschaftsutopie, um ein Idealbild einer wünschenswerten, aber nicht zu verwirklichenden Gesellschaft. „Das eschatologische Denken dagegen“, so Ernst BENZ, „entwirft ein Bild des Endzustandes der Menschheit unter dem Gesichtspunkt: das ist die Wirklichkeit, die uns bevorsteht, auf die die ganze bisherige Geschichtsentwicklung hinstrebt und ... auf die wir uns vorzubereiten haben“²³. In diesem geistigen Horizont wird HEGELS Konstruktion des Geschichtsverlaufs auf eine vollkommene Gesellschaft hin nicht nur verständlich, sondern geradezu selbstverständlich.

Zwei weitere apokalyptische Grundeinsichten seines Denkens könnte HEGEL von seinen theologischen Geistesahnen übernommen haben. Das eine ist die Einsicht, dass es in der Geschichte nur durch Kampf und Auseinandersetzung vorwärts geht – was die Grundidee von HEGELS Dialektik ist. „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehlt“, schreibt HEGEL, in Auseinandersetzung mit SCHELLING, schon in der Vorrede zur „Phänomenologie“²⁴. Und eben aus dieser Einsicht meint er gleichenorts: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist“²⁵. Schon fünf Jahre zuvor hatte er in dem nicht enden wollenden Schlusssatz von „Glauben und Wissen“ auf die theologische Begründung seiner Geschichtsdialektik hingewiesen: Es ist dies der „spekulative Karfreitag“ des Todes Gottes, „der sonst historisch war“ und aus dem allein

²² Friedrich Christoph OETINGER, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Karl Christian Eberhard EHMANN, Zweite Abteilung, Bd. 6 (Stuttgart 1864) 30, zitiert bei BENZ, Schelling (Anm. 20) 52.

²³ BENZ, Schelling (Anm. 20) 50.

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede (*Sämtliche Werke*. Neue kritische Ausgabe, Bd. 5: *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. von Johannes HOFFMEISTER [Leipzig 1952 bzw. Hamburg 1952] 20; *Werke*, Bd. 2 [Berlin 1832] 15).

²⁵ Ebd. (*Sämtliche Werke*, Bd. 5 [Anm. 24] 15; *Werke*, Bd. 2 [Berlin 1832] 10).

„die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die breiteste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann, und muss“²⁶. Indem HEGEL den ganzen Gang der Geschichte in ihren entscheidenden Phasen, namentlich auch die moderne bürgerliche Wirtschaftsgesellschaft mit ihrem ethisch untragbaren Individualismus unter die Chiffre des „Todes Gottes“ stellt, wird HEGELS ganze Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie apokalyptisch.

Die andere Einsicht, die HEGEL wahrscheinlich von BENGEL übernommen hat, ist die Geschichtsdeutung als „rückwärtsgewandte Prophezie“. Denn erst im Rückblick, sagt BENGEL, lassen sich die verschiedenen Geschichtsperioden unterscheiden und lässt sich der zielgerichtete Geschichtsverlauf und damit der Sinn der Geschichte erkennen. Diese Sichtweise, die HEGEL übernimmt, wird für seine Philosophie zum Schicksal werden. So sehr HEGEL nach einer neuen, vollkommenen Gesellschaftsform sucht, so entschieden betont er auch, dass die Philosophie nur die bereits geschene Geschichte erhellen kann. „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, dass erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfasst, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“²⁷.

Was hier als abgeklärte philosophische Altersweisheit erscheint, ist vielleicht ebensowohl die Vorsicht eines Professors in politisch heikler Stellung. Es könnte aber auch – und nicht zuletzt – theologische

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (Werke, Bd. 1 [Berlin 1832] 157) vgl. dazu meinen Aufsatz: Peter HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in: *Gregorianum* 64 (1983) S. 539–560 bzw. oben in diesem Band.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede* (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 20f).

Klugheit im Raum der Apokalyptik sein; denn der neue Äon lässt sich weder berechnen noch beschreiben; er muss sich von sich aus offenbaren, *apokalýptesthai*, „sich entbergen“. Die Aufgabe der Philosophie kann einzig darin bestehen, „die Vernunft als Rose im Kreuz der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen“, welche „Versöhnung mit der Wirklichkeit ... die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen“²⁸. Begreifen aber lässt sich nur „das, *was ist*“²⁹, nicht das, was sein soll, und auch nicht das Zukünftige. Diese – m. E. berechnete – philosophische Selbstbescheidung hat nun aber HEGELS Philosophie geschichtlich scheitern lassen.

II. Von Hegel bis Marx und die Nachfahren

1. Die Junghegelianer: Futurisierung der Dialektik

Es gibt, wie wir gesehen haben, ein Paradox in HEGELS Denken. Einerseits beruht seine ganze Kraft auf einer geschichtlich vorwärtsdrängenden Dialektik, so wie es ja auch in seinen Ursprüngen aus der Unzufriedenheit mit der Gegenwart entstanden ist. Andererseits soll es sich damit begnügen, rückwärtsgewandt die Vergangenheit und so auch die Gegenwart zu begreifen; jeder Vorgriff auf die Zukunft soll ihm verwehrt bleiben. Anders als BENGEL bleibt HEGEL ausschliesslich der „rückwärts gewandte Prophet“, ja er spricht (entgegen einer verbreiteten Schulbuchmeinung) auch nicht vom Ende der Geschichte.

Dieses paradoxe Gleichgewicht konnte sich begreiflicherweise nicht lange halten. Schon die zweite Generation der Hegelschüler, die sogenannten Junghegelianer, liessen sich den Blick in die Zukunft nicht mehr versagen. Ja, ihr ganzes Interesse richtete sich jetzt auf die Zukunft, die durch eine „Revolution“ (ein Erbstück der Hegelschen Dialektik!) herbeigeführt werden soll. Die Gründung der „Hallischen Jahrbücher“ im Jahr 1838 durch Arnold RUGE und Theodor ECHTERMAYER kann als Beginn dieser „Futurisierung der Dialektik“ (Peter CORNEHL) gelten,

²⁸ Ebd. 19.

²⁹ Ebd.

durch die der Hegelianismus bald nach dem Tod des Meisters wieder apokalyptisch wird.

Anlass zu dieser Wende waren nicht theoretische Überlegungen, sondern „ein tiefgreifender Umschwung in der allgemeinen Lebenserfahrung ... In dem Masse nämlich, wie die politische Entwicklung der dreissiger Jahre das allgemeine romantisch-idealistische Klima eines durch und durch optimistischen bürgerlichen Lebensgefühls zersetzte, die Ernüchterung wuchs und mit der Ernüchterung die Erbitterung über die realen Zustände“, wurde HEGELS denkerische Versöhnung mit der Wirklichkeit unglaubwürdig. „Da das Bewusstsein der Präsenz des Absoluten, der Ewigkeit in der Zeit nicht – wie bei HEGEL – das Resultat einer langen Denkarbeit bildete, sondern umgekehrt zunächst in mehr oder weniger emotionaler Begeisterung als irrationales Erlebnis übernommen war, musste es seine Überzeugungskraft verlieren, als sich die Erwartung einer unmittelbaren „Verwirklichung“ jener umfassenden Aufhebung der Entzweiung in der Gegenwart als Illusion erwies ...“³⁰. So wurde nun zunächst die Gegenwart selbst „apokalyptisch“ interpretiert, als Epoche höchster gesellschaftlicher Entfremdung, als Zeit der absoluten Sündhaftigkeit – und auf eine solche Epoche musste ja dann unmittelbar der Anbruch der neuen Welt folgen, sowohl aus apokalyptischer Folgerichtigkeit, wie gemäss der Hegelschen Dialektik von Entzweiung und Versöhnung.

So wird es verständlich, dass sich die Bemühungen der Linkshegelianer zunächst auf eine Kritik der Gegenwart richteten. Die prophetische Entlarvung nicht nur der gesellschaftlichen Missstände, sondern auch und vor allem des Christentums, dem (im Gefolge von HEGEL) die Schuld an dieser missgebildeten Moderne zugeschrieben wurde, sollte dialektisch-revolutionär das Neue herbeiführen. Diese beissende Religions- und Gesellschaftskritik FEUERBACHS, BRUNO BAUERS und MAX STIRNERS, um nur die bekanntesten Namen zu nennen, hielt sich selbst für bedeutend wirkungsmächtiger (und war es auf die Länge wohl auch), als dies MARX und ENGELS in ihrer noch beissenderen „Kritik der kritischen Kritik“ zugestehen wollten.

³⁰ Peter CORNEHL, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule (Göttingen 1971) 314.

2. Karl Marx und die Verwirklichung der Eschatologie

Tatsächlich brauchte es Karl MARX, um die bei den Junghegelianern neu aufgebrochene Apokalyptik zu ihrer Vollgestalt zu bringen. Was uns in diesem Zusammenhang interessiert, ist nicht der klassische doppelte Beitrag von Karl MARX zur Umkehrung HEGELS: Das Praktisch-Werden der Philosophie im Sinne der allbekanntesten elften „These über Feuerbach“: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*“, und die wissenschaftliche Untermauerung der revolutionären Theorie durch den Historischen Materialismus. Der apokalyptischen Tradition entsprechen vielmehr zwei Sonderlehren dieser Theorie: die Rolle des Proletariats und der Klassenkampf.

Auf die messianische Rolle des Proletariats bei Karl MARX ist immer wieder hingewiesen worden. Sie wird dadurch erhärtet, dass MARX in einer Frühschrift „Zur Judenfrage“ dem Judentum diese messianische Rolle zugeschrieben hat – messianisch im vollen Sinne des leidenden Gottesknechtes, der „die Sünden der Welt auf sich nimmt“. Marx sieht in dem (von ihm sehr einseitig gezeichneten) Judentum „nur die besondere Erscheinung von dem Judentum der bürgerlichen Gesellschaft“³¹, nämlich der Allherrschaft des Geldes. Deshalb ist „die *gesellschaftliche* Emanzipation des Juden ... die *Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum*“³². Analog dazu wird später das Proletariat zum Realsymbol für die gegenwärtige Missgestalt der Gesellschaft werden, und seine Befreiung zur Befreiung der Gesellschaft von ihrer Missgestalt. Hören wir dazu einen so unverdächtigen Zeugen wie Maurice JAURÈS: „C’est sous une transposition hégélienne du christianisme que Marx se représente le mouvement moderne d’émancipation. De même que ... le Sauveur, pour sauver en effet tous les hommes, a dû se réduire à ce degré de dénuement tout voisin à l’animalité, au-dessous duquel ne se pouvait rencontrer aucun homme ... de même dans la dialectique de Marx, le prolétariat, le sauveur moderne, a dû être dépouillé de toute garantie, dévêtu de tout droit, abaissé au plus profond de néant historique et social, pour en relever en se relevant toute l’humanité. Et comme le dieu-homme, pour rester dans sa mission a dû rester pauvre, souffrant et

³¹ Karl MARX, Zur Judenfrage, Abschnitt II (Karl MARX / Friedrich ENGELS, Werke, Bd. 1 [Berlin 1981] 374).

³² Ebd., Schlusssatz (377).

humilié jusqu'au jour triomphal de la résurrection ... , ainsi le prolétariat reste d'autant mieux dans sa mission dialectique, que, jusqu'au soulèvement final, jusqu'à la résurrection révolutionnaire de l'humanité, il porte, comme une croix toujours plus pesante, la loi essentielle d'oppression et de dépression du capitalisme. De là évidemment, chez Marx, une tendance originelle à accueillir difficilement l'idée d'un relèvement partiel du prolétariat ... Je dirai presque que Marx avait besoin d'un prolétariat infiniment appauvri et dénué³³.

Dazu kommt nun das andere typisch apokalyptische Moment. Das Proletariat erfüllt seine messianische Heilsrolle nicht durch ein einfaches dialektisches Umschlagen, nach der Art des „Todes Gottes“ bei HEGEL. Zur Erfüllung der Geschichte braucht es einen Kampf, den Klassenkampf. Da das Weltproletariat „die letzte antagonistische Form“³⁴ der Gesellschaft darstellt, ist sein Kampf ein wahrhaft endzeitlicher Kampf. Dieser führt allerdings nach MARXens Lehre nicht zum Ende der Geschichte, sondern zum Ende der „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“³⁵ und damit zum Beginn ihrer wahren Geschichte. Zum Tausendjährigen Reich?, so fragen wir uns. Eine dritte Sonderlehre des Historischen Materialismus scheint darauf hinzuweisen: Der endzeitliche Untergang des Staates in der klassenlosen Gesellschaft; denn in dieser steht der Mensch unmittelbar zum Menschen. Es herrscht die Gesellschaftsordnung der Feuerbachschen Liebe.

Eine weitere Frage drängt sich hier auf, die sich wohl nicht beantworten lässt, und die dennoch unvermeidlich bleibt. MARX war jüdischer Abstammung, zwei seiner engsten Jugendfreunde, die zur Entwicklung seines Denkens entscheidend beigetragen haben, waren Juden: Moses HESS, „der kommunistische Rabbi“, wie ihn seine Freunde scherzhaft nannten, und Heinrich HEINE. Daher die Frage: Wie weit haben wir im Historischen Materialismus eine säkularisierte jüdische Messias Hoffnung vor uns?

³³ Jean JAURÈS, *Études socialistes*, Introduction, in: *Cahiers de la Quinzaine*, Dez. 1901, LXXVI–LXXVII, zitiert bei: Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle* (Anm. 4) Bd. 2, 361.

³⁴ Karl MARX, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort (Karl MARX / Friedrich ENGELS, *Werke*, Bd. 13 [Berlin 1978] 9).

³⁵ Ebd.

3. Ernst Bloch und die Ontologisierung der Apokalyptik

Diese gleiche Frage ist an den einzigen Marxisten unseres Jahrhunderts, den wir hier noch betrachten wollen, überhaupt nicht mehr zu richten; denn er hat sie selbst und ausdrücklich beantwortet. Ernst BLOCH stellt seinen apokalyptischen Marxismus ausdrücklich in die Nachfolge der jüdischen Propheten, des „Juden“ MARX³⁶, des sozialistischen Zionisten Moses HESS und des jüdischstämmigen JOACHIM VON FIORE. „Ubi Lenin, ibi Jerusalem ... Zionismus mündet in Sozialismus, oder er mündet überhaupt nicht“³⁷.

Doch nicht wegen des religiös-atheistischen Unterbaus seines Sozialismus (der manche Theologen und Theologinnen fasziniert hat) wählen wir hier Ernst BLOCH aus, sondern weil er der konsequenteste Apokalyptiker unter allen Marxisten ist. „Konsequent“ nicht nur im gängigen Sinne, dass sein ganzes Denken um die Endzeiterwartung kreist, sondern auch im spezifisch theologischen Sinn einer rein futurischen Eschatologie. BLOCH bekämpft mit Vehemenz, ja mit der Leidenschaft eines Propheten, jede präsentische oder realisierte Eschatologie, derzufolge in Kreuz und Auferstehung Jesu die Heilszeit bereits angebrochen wäre. Jesus ist für BLOCH nur darum der Fortsetzer und Vollender des Judentums, weil er nicht Gott, nicht Gottes Vaterschaft verkündet, sondern das Kommen des Reiches, das ein Reich des Menschen, des künftigen, vollkommenen Menschen sein wird.

Der Inhalt von BLOCHS Prophetie des „Novum“, des „Ultimum“ braucht uns hier nicht zu interessieren. Wichtig ist vielmehr die Art und Weise, wie es erwartet wird und wie es kommen soll. Denn an dieser Art und Weise der Heilserwartung, der Blochschen „Hoffnung ohne Glauben“ (VON BALTHASAR) lässt sich das Schicksal der marxistischen Apokalyptik am deutlichsten ablesen.

Wie die christliche hat auch die marxistische Apokalyptik mit dem gleichen Problem zu ringen: Die Naherwartung hat sich nicht erfüllt. Mehr noch, zwei der Grundpfeiler der Marxschen Theorie sind zusammengebrochen, das Proletariat und der Klassenkampf. Ich kann mich

³⁶ Ernst BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Kapitel 36: Freiheit und Ordnung, Abriss der Sozialutopien, Altneuland, Programm des Zionismus, in: DERS., Gesamtausgabe, Bd. 5 (Frankfurt a. M. 1959) 708.

³⁷ Ebd. 711. 713.

noch lebhaft erinnern, wie uns ein guter Kenner der französischen Arbeiterschaft anlässlich der Unruhen, die Ende der fünfziger Jahre zur Machtergreifung von General DE GAULLE geführt haben, versicherte, die Arbeiter würden keinen Aufstand machen. „Sie haben ihren Kühlschrank, ihren Fernseher und ihr Auto; sie werden nicht mehr auf die Strasse gehen“. Ein Proletariat im Sinne von MARX existiert nicht mehr. Die Ereignisse von 1968 haben diese Prognose bestätigt. Darum hat man krampfhaft nach einem neuen „Proletariat“ gesucht, das die klassenkämpferische Rolle des alten übernehmen könnte, und es zuerst in den Ländern der Dritten Welt, dann in der Frauenwelt gefunden. Doch die Klassenkampftheorie selbst ist „out“. Wiederum habe ich es mit eigenen Ohren gehört, wie am philosophischen Weltkongress in Brighton 1988 der offizielle Vertreter der Philosophischen Akademie in Moskau seinen Vorredner aus der DDR energisch tadelte, weil er die Klassenkampftheorie auf die Dritte Welt übertragen wollte. Die Klassenkampftheorie, hiess es, sei nicht mehr gültig.

BLOCH dagegen kleidet sein Dennoch in eine Art „Ontologisierung“ der Apokalyptik. Er entwickelt eine Wissenschaft von den „Tendenzen“ und „Latenzen“, vom „Noch-nicht-Sein“, das der eigentliche Gegenstand des „Wissens“, d. h. „einer sich in Praxis aufhebenden, mit ihrer revolutionären Verwirklichung selbst praktisch werdenden Theorie“³⁸ ist. Alles gerät so in den Bannkreis der Apokalyptik, diese selbst aber wird zu einer Art Weltprozess, den die Blochsche Hoffnung wahrnimmt und vorantreibt. Mit einer kultur- und religionsgeschichtlichen Gelehrsamkeit, welche die Hegelsche noch überbietet, wird von allen Seiten Material herbeigeschafft, um BLOCHS „Prinzip Hoffnung“ zu erhärten. Weil es jedoch, um mit HEGEL zu sprechen, beim „trockenen Versichern“ bleibt und der Weltprozess nicht dialektisch nachkonstruiert wird, fehlt BLOCHS Prophetie die Einsichtigkeit. Von Hoffnung hör’ ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.

Gleichsam als Coda zu BLOCH wäre hier auch der katholische Prophet und Visionär Teilhard DE CHARDIN zu nennen – der um BLOCH wohl nicht einmal gewusst hat. Auch er entwickelt, nun als Anthropologe und Geologe, eine eschatologisch dynamische Gesamtschau des Welt-

³⁸ Ernst THEUNISSEN, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1972) 365.

prozesses, der für ihn auf den Punkt Omega zuläuft. Was ihm vorzuhalten wäre, hat ihm schon Maurice BLONDEL in einem von Henri DE LUBAC veröffentlichten Briefwechsel vorgehalten: dass es bei ihm zu geradlinig, zu ungebrochen auf das Ziel zugeht, und dass er nicht in Rechnung stellt, dass das Eschaton, das Omega, nur durch ein Sterben hindurch erreicht werden kann. Allerdings ist zur Verteidigung von Teilhard DE CHARDIN hinzuzufügen, dass er seine Zukunftsvisionen im wahrhaft apokalyptischen Umfeld der Schützengräben an der Marne entwickelt hat. Wo Apokalypse geschieht, braucht man nicht mehr von ihr zu reden.

4. Der eigentliche Apokalyptiker des 19. und 20. Jahrhunderts: Friedrich Nietzsche

So laut nun aber die apokalyptische Rhetorik der Marxisten gedröhnt hat, sie wird nicht nur an prophetischer Sprachgewalt, sondern auch der Sache nach von einem Anderen übertroffen, der der eigentliche Apokalyptiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts ist und der bis in unsere Zeit fortwirkt: Friedrich NIETZSCHE. Dass er Apokalyptiker ist und sein will, zeigt schon der Titel „Antichrist“, den er sich selbst beilegt. Mit den klassischen kosmischen Symbolen der Apokalyptik schildert er das apokalyptische Ereignis unserer Zeit, den Tod Gottes: „Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Iren wir nicht durch ein unendliches Nichts? ...“ und so weiter und so fort³⁹. NIETZSCHE wird so zum Apokalyptiker der säkularisierten Apokalyptik. Was die Neuzeit, vor allem seit HEGEL, zustande gebracht hat (der „Tod Gottes“ ist ja ein HEGEL-Zitat), ist nichts als die Zerstörung der alten Ordnung, ja aller Sinnrichtung der Geschichte, die sie doch gerade etablieren wollte.

³⁹ Friedrich NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Drittes Buch, 125: Der tolle Mensch (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio COLLI / Mazzino MONTINARI, Bd. 3 [München 1980] 481).

Es bleibt aber nicht beim Nihilismus, etwa im Sinn eines Max STIRNER („Ich hab mein Sach' auf nichts gestellt“). NIETZSCHE hat auch eine Zukunftsvision: den Übermensch (auch dieser ist ein MARX-Zitat), und Zarathustra ist sein Prophet. Der Übermensch wird, wie der Hirtenknabe, der Schlange der ewigen Wiederkehr den Kopf abbeißen. Er wird sich selbst genug sein, jenseits von gut und böse, er wird der Erde treu bleiben, keinen Gott und keine „hinterweltlerische“ Metaphysik mehr brauchen. Aber – es ist noch nicht an der Zeit. Zarathustra muss, wie der tolle Mensch, wiederholt bekennen: „Ich komme zu früh“. NIETZSCHE bleibt auch darin Apokalyptiker, dass er weiss, dass alle Vorhersagen immer „zu früh“ kommen.

Weniger klug als er, haben seine kleinbürgerlichen Nachfahren (NIETZSCHE hasste das Kleinbürgertum) die Apokalypse in eigener Regie zu inszenieren versucht. „Mussolini Dux“ (scilicet Babylonis – wie es heute noch auf dem Obelisk am Foro Italico in Rom zu lesen steht) versuchte es vor allem mit Rhetorik. Das „Dritte Reich“ dagegen (welches das „tausendjährige“ Reich sein sollte) hat eine reale Apokalypse inszeniert, an der es schliesslich selbst zugrunde gegangen ist.

Doch NIETZSCHEs eigentliches Anliegen, das Endgericht über das verbürgerlichte Christentum, hat keiner seiner Nachfahren aufgegriffen. Wenn wir es heute wieder aufgreifen wollten – und wir müssen es wohl oder übel aufgreifen –, dann müssten wir zu einem Vorfahren NIETZSCHEs zurückkehren, der das gleiche Anliegen, allerdings ohne apokalyptische Töne, aber aus echtem Christus-Glauben und mit dem Opfer seines eigenen Lebens verfochten hat: Sören KIERKEGAARD.

In einem Werk, das die „Apokalypse“ schon im Titel trägt, und das die Fortschreibung einer an der Universität Zürich eingereichten Dissertation ist, hat Hans Urs VON BALTHASAR NIETZSCHE und KIERKEGAARD zu einem imaginären Zweikampf antreten lassen, in dem KIERKEGAARD erst in der letzten Runde obsiegt, weil er, existentieller noch als NIETZSCHE, die „Macht der Liebe“ und nicht die „Liebe zur Macht“⁴⁰ vertritt. Dann hat er NIETZSCHE noch einmal Aug' in Aug' zu DOSTOJEWSKI gestellt, an dessen Legende vom Grossinquisitor auch heute kei-

⁴⁰ Hans Urs VON BALTHASAR, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen, Bd. 1: Der deutsche Idealismus, 5. Der Zweikampf: Kierkegaard und Nietzsche (Salzburg / Leipzig 1937) bzw. (= Studienausgabe Hans Urs VON BALTHASAR, Bd. 3,1) (Einsiedeln / Freiburg i. Br. ³1998) 695–734.

ner vorbeikommt, der über Apokalyptik nachdenken will. Aber das wäre ein anderes Kapitel, das nicht mehr zu diesem Thema gehört.

Fassen wir zusammen, was wir gesehen haben: Apokalyptik zieht sich untergründig durch einen grossen Teil der neueren deutschen Philosophie hindurch. Dabei meint Apokalyptik durchaus nicht nur Schreckensvisionen; sie ist auch, ja noch häufiger, Chiliasmus im Gefolge von JOACHIM, d. h. Erwartung eines neuen, besseren Weltalters. Dieses wird jedoch durchwegs diesseitig, säkular, nicht jenseitig, religiös gesehen: als Erwartung eines neuen, besseren Menschentyps und/oder einer neuen, besseren Gesellschaftsordnung. In diesen Erwartungen spielt das Judentum eine mehr zu erahnende als genau definierbare wichtige Rolle. Heute müssen wir das Scheitern dieser Endzeiterwartungen feststellen. Die selbstinszenierte Apokalypse des „Dritten Reichs“ hat zwar die von KANT vorhergesagte UNO hervorgebracht, nicht aber den von ihm erwarteten „ewigen Frieden“; ja die UNO ist nicht einmal imstande, die von ihr selbst verkündeten Menschenrechte durchzusetzen. Und den Untergang des real existierenden Sozialismus haben wir noch miterlebt.

Vielleicht ist es deshalb an der Zeit, dass wir zur echten, zur christlichen Johannesapokalypse zurückkehren.

Hegel und Kant, Augustinus und Thomas von Aquin über Krieg und Frieden

Wenn der Philosoph gefragt wird, was er unter Frieden verstehe und wie Frieden zu stiften sei, kommt er in Verlegenheit. Er kann nicht einfach eine empirische Antwort geben: Wie es zum Krieg komme, welches die politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und psychologischen Gründe und Hintergründe eines Krieges seien, und was man gegen diese tun und wie man Kriege vermeiden könne¹. Der Philosoph ist vielmehr aufgefordert, sich Gedanken zu machen über das Wesen von Krieg und Frieden und damit über die grundsätzliche Vermeidbarkeit oder Unvermeidlichkeit des Krieges.

Gerade da kommt der Philosoph in Verlegenheit. In der Philosophie machen sich zwei grundsätzliche Auffassungen über Krieg und Frieden den Platz streitig und folglich auch zwei verschiedene Anweisungen für die Friedensarbeit. Die eine Auffassung, die im neuzeitlichen Denken überwiegt und die wir die pessimistische nennen können, sieht im Krieg einen Normalzustand der Menschheit und im Frieden eine zwar wünschenswerte, doch nur selten und schwer zu erreichende Ausnahme. Im patristischen und mittelalterlichen Denken herrschte dagegen eine andere Auffassung vor, die man als optimistisch oder idealistisch bezeichnen könnte. Sie sah das Streben nach Frieden in der menschlichen Natur verankert; deshalb sei der Friede als Normalzustand und der Krieg als Ausnahme zu betrachten. Den beiden Auffassungen entsprechend wird auch der Friede verschieden definiert: als Situation ohne Krieg oder als zu bewahrendes Gut. Auf den ersten Blick scheinen beide Auffassungen je auf ihre Weise recht zu haben; die neuzeitliche, weil sie den tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnissen und den Lehren der Geschichte

¹ Das philosophische Symposium, für das der nachstehende Beitrag (in englischer Sprache) ausgearbeitet wurde, trug den Thomas HOBBS entnommenen Titel „The Causes of Quarrell“.

Rechnung trägt, die mittelalterliche, weil sie einer tief verankerten Sehnsucht der Menschen entspricht. Gemäss der neuzeitlichen Auffassung müsste sich die Friedensarbeit darauf beschränken, Kriege zu verhindern, während nach der älteren Auffassung der Friede positiv gefördert werden kann.

Wie sind die beiden Auffassungen philosophisch zu beurteilen? Zur Beantwortung dieser Frage sollen hier beide Auffassungen in einigen ihrer Hauptvertreter dargestellt und dann gegeneinander abgewogen werden.

1. Hegel: Eine politische Theologie des Krieges

Für HEGEL ist die Geschichte, wie sie sich tatsächlich ereignet hat, ein bevorzugter Gegenstand philosophischen Denkens. „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefasst“². In dieser Sicht entwickelte HEGEL eine Philosophie des Krieges, die wir heute, nach den Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts als erschreckend bezeichnen müssen. Der Krieg hat für HEGEL, in einem oft zitierten Text, „die höhere Bedeutung, dass durch ihn ... die sittliche Gesundheit der Völker ... erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie die dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ewiger Friede versetzen würde“³. Das mag zunächst vor allem als ein Lob der Bürgertugenden zu verstehen sein, die der Krieg mit sich bringe – sei es im Sinne NIETZSCHES: „Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr, als den langen ... Der Krieg und der Mut haben mehr grosse Dinge getan als die Nächstenliebe“⁴, sei es, näherliegend, im Sinne KANTS: „Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 19).

³ Ebd. § 324 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 418), ein Eigenzitat aus seiner frühen Schrift „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ (1802/03) (Werke, Bd. 1 [Berlin 1832] 373). Im Zusatz zu diesem Paragraphen bezeichnet HEGEL den Frieden als ein „Versumpfen der Menschen“ (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 419).

⁴ Friedrich NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra (1883), I. Vom Krieg und vom Kriegsvolk (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio COLLI / Mazzino MONTINARI, Bd. 4 [Berlin / New York 1980] 58f).

Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Frieden den blossen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt“⁵.

Es wäre leicht, eine Geschichte der Missverständnisse des Wortes HERAKLITS, der Krieg sei der Vater von allem⁶, im Sinne einer Verherrlichung des Krieges und der Kriegstugenden zu schreiben. Auch heute noch beten die verschiedenen Faschismen die Verherrlichung des Krieges nach. Doch nicht darum ging es HEGEL, sondern um den Nachweis, dass der Krieg, entgegen allem äusseren Anschein, seinem Wesen nach grundsätzlich vernünftig sei. Die menschliche Gesellschaft weist nach HEGEL drei Organisationsformen auf: die Familie, die „bürgerliche Gesellschaft“ und den Staat. Erst in der Neuzeit habe sich die „bürgerliche Gesellschaft“, das auf Bedürfnissen, Interessen und Austausch beruhende Wirtschaftssystem, als eigenständiges Strukturelement herausgebildet, und erst jetzt zeige sich der Staat in seiner ganzen Vernünftigkeit. Der moderne Staat kann nicht mehr einfach als Zusammenschluss von Familien oder gar von Einzelindividuen verstanden werden; er greift ordnend und gesetzgebend in das anarchische Chaos der von Privatinteressen bestimmten „bürgerlichen Gesellschaft“ ein, „wo alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo alle Wellen der Leidenschaft ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft [des Staates] regiert werden“⁷.

Als derart in die Wirtschaftswelt „hineinscheinende Vernunft“ ist HEGELS Staat die Negation jener Negativität, welche die bürgerliche Gesellschaft darstellt, und für diese seine (positiv zu wertende) Negationsfunktion kommt dem Staat der Krieg zu Hilfe. Mit seinem gewohnten Sarkasmus gegenüber der pietistischen Erbaulichkeit bemerkt HEGEL:

⁵ Immanuel KANT, Kritik der Urteilskraft (1790) § 28 (A 107) (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 5 [Berlin 1908] 263).

⁶ „*Pólemos pánton men patér esti*“; HERAKLIT, Fragment 53 (DIELS / KRANZ).

⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 182, Zusatz (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 247).

„Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigentum, aber diese *reale* Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die notwendig ist. Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstätigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die Alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen“⁸.

Die Tapferkeit, die der Krieg herausfordert, wird erst dann zur Tugend, wenn sie etwas Vernünftiges, Allgemeingültiges zum Ziele hat. Im Fall des (modernen) Krieges ist das zu verteidigende Vernünftige die „Souverainität des Staates“⁹. Als allgemeingültiges ist dieses vernünftige Ziel jedoch nicht so sehr Gegenstand persönlicher Tapferkeit; es muss vielmehr mit „abstrakteren“ allgemeinen Mitteln verteidigt werden. Damit begründet HEGEL die grundsätzliche Vernünftigkeit der modernen Waffensysteme: „Das Prinzip der modernen Welt, der *Gedanke* und das *Allgemeine*, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, dass ihre Äusserung mechanischer zu sein scheint und nicht als Tun dieser *besonderen* Person, sondern nur als *Glieder* eines Ganzen, – ebenso dass sie als nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganzes überhaupt gekehrt, somit der persönliche Mut als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Prinzip hat darum das *Feuergewehr* erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe [wie Francis Bacon meinte] hat die bloss persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstraktere verwandelt“¹⁰.

Die hier aufgezeigte Vernünftigkeit gilt jedoch nur für den Krieg als solchen. Die konkreten, historischen Kriege dagegen entspringen ganz anderen als vernünftigen Motiven, nämlich den Einzelinteressen der beteiligten Staaten und den daraus sich ergebenden Streitigkeiten. Da es „keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten“ gibt (und auch diese nur durch freie, nicht erzwingbare Übereinkunft zwischen den Streitenden), kann der Streit zwischen Staaten, „in-

⁸ Ebd. § 324, Zusatz (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 420).

⁹ Ebd. § 324 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 420).

¹⁰ Ebd. § 328 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 423).

sofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch *Krieg* entschieden werden“¹¹. Was im einzelnen als hinreichender Kriegsgrund betrachtet wird, bleibt dabei der Willkür der beteiligten Staaten überlassen. Damit wendet sich HEGEL ausdrücklich gegen die „*Kantische* Vorstellung eines *ewigen Friedens* durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete“¹², und lässt als unabdingbaren Rest von Vernünftigkeit in jeder konkreten Kriegssituation nur „die völkerrechtliche Bestimmung“ gelten, „dass in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, somit z. B. die Gesandten respektiert, und überhaupt, dass er nicht ... gegen die Privat-Personen geführt werde“¹³. Im übrigen aber gilt: „In das Verhältnis der Staaten gegeneinander ... fällt das höchst bewegte Spiel der innern Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und des Lasters, wie der äussern Zufälligkeit, in den grössten Dimensionen der Erscheinung – ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbständigkeit des Staates, der Zufälligkeit ausgesetzt wird“¹⁴.

In dieses Summum der Zufälligkeit und Widervernünftigkeit soll nun „der allgemeine Geist, der Geist der Welt“, welcher die „Weltgeschichte“ zum „Weltgericht“ macht¹⁵, eine höchste Vernünftigkeit einbringen, welche dann auch die grundsätzliche Vernünftigkeit des Krieges einbeschliesst. HEGELS Philosophie von Krieg und Frieden kann somit nur im Rahmen einer Theodizee der Weltgeschichte begriffen werden¹⁶, und diese wiederum ist nur aufgrund massiv theologischer Vorannahmen

¹¹ Ebd. § 333f (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 427).

¹² Ebd. § 333 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 427).

¹³ Ebd. § 338 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 429).

¹⁴ Ebd. § 340 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 430).

¹⁵ Ebd. § 340 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 430); vgl. schon ebd. § 339, Zusatz: „Das Verhältnis von Staaten zu Staaten ist schwankend: es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet: der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seiende Geist, der Weltgeist“.

¹⁶ Am unverblümtesten ist dies ausgesprochen im Zusatz zu § 209 der grossen „Enzyklopädie“ (Werke, Bd. 6 [Berlin 1839] 382): „Die Vernunft ist ebenso listig als mächtig ... Man kann in diesem Sinne sagen, dass die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Prozess gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott lässt die Menschen mit ihren besonderen Interessen und Leidenschaften gewähren, und was dadurch zu Stande kommt, das ist die Vollführung *seiner* Absichten, welche ein Anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war“.

einsichtig. Darin besteht das Neue des hegelschen Denkens gegenüber dem seiner Vorgänger, nicht zuletzt in der Lehre von Krieg und Frieden. Ein kurzer Überblick über diese Lehre bei HEGELS Vorgängern macht dies deutlich.

2. Kant: Friede als Pflicht

Gemeinsame Grundannahme aller neuzeitlichen Lehren über Krieg und Frieden ist die Verderbtheit der menschlichen Natur, die von sich aus zum Bösen neigt – eine Annahme, die auch den ökonomischen Theorien der Neuzeit zugrunde liegt. Alle Autoren halten jedoch auch daran fest, dass sich diese Verderbtheit durch die menschliche Vernunft korrigieren lässt. MACCHIAVELLI sah die Vernunft im Fürsten konzentriert, der durch seine „virtù“, seine aufrechte Tüchtigkeit und durch Gewalt und List seine Untertanen zur Vernunft bringen soll, um so das verderbte, darniederliegende Staatswesen wiederherzustellen. Für Thomas HOBBS überzeugt die Vernunft die miteinander in Fehde liegenden Individuen, sie sollen durch einen Gesellschaftsvertrag ein Gemeinwesen bilden, das die üblen Folgen des allgemeinen Kriegszustands zu überwinden vermöge. Für ROUSSEAU ist dieser Gesellschaftsvertrag geradezu die geschichtliche Erscheinungsform der menschlichen Vernunft; er bringe nach all den Übeln, die aus der Vergesellschaftung der Menschen folgen, die ursprüngliche Güte der vernünftigen Menschennatur wieder zum Vorschein. Denn in der einen, vernünftigen „volonté générale“ überwinde der Gesellschaftsvertrag die in der „volonté de tous“ sich widersprechenden und bekämpfenden Einzelinteressen.

Von ROUSSEAU angeregt hat KANT in einigen seiner kleineren Schriften diese Sicht philosophisch vertieft und zu einer Philosophie der Weltgeschichte ausgebaut. Seine Religionsphilosophie, „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793), gründet KANT bekanntlich auf die anthropologische Einsicht eines „radikal Bösen“ in der menschlichen Natur, das nur durch die Religion bzw. eine „unsichtbare Kirche“ überwunden werden könne. Diese Einsicht hatte er schon seiner geschichtsphilosophischen „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) zugrundegelegt. Dort hatte er aufgezeigt, dass die Natur den Menschen nicht nur anleite, in einem Staat und unter einer staatlichen Autorität zu leben, sondern dass sie auch die Staa-

ten selbst dazu führen werde, sich in einem Staatenbund zusammenschliessen. Das werde geschehen, um die Kriege zu vermeiden, die bei wachsender wirtschaftlicher Verflechtung der Staaten nicht mehr tragbar seien: „Endlich: wird selbst der Krieg allmählich nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluss, den jede Staatserschütterung in unserem durch seine Gewerbe so sehr verketteten Weltteil auf alle anderen Staaten tut, so merklich, dass sich diese, durch ihre eigene Gefahr gedungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten und so alles von weitem zu einem künftigen grossen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat“¹⁷.

Zehn Jahre später wird KANT in der von HEGEL abgelehnten Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1794) die fundamentalen Artikel einer internationalen, dem Frieden dienenden Gesetzgebung entwerfen, und noch 1798, mitten in der Französischen Revolution, in der neuen republikanischen Verfassung ein sicheres Mittel sehen, künftig alle Kriege zu vermeiden: „Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution ... ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäss organisierte bürgerliche Gesellschaft ... kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im grossen einmal errungen worden, qualifiziert sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht in eine solche einzutreten ...“¹⁸.

Die Geschichte verlief jedoch anders als KANT das vorausgesehen und erhofft hatte. Die in ihrer Verfassung auf Vernunft gegründete Französische Revolution endete in einer Schreckensherrschaft und in den

¹⁷ Immanuel KANT, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Achter Satz (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 8 [Berlin 1912] 28).

¹⁸ Immanuel KANT, Der Streit der Facultäten, Zweiter Abschnitt, Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? (1798), Nr. 8 (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 90f).

napoleonischen Kriegen. HEGEL, der diese Wende miterlebte, sah sich gezwungen, dem tatsächlichen Geschichtsverlauf Rechnung zu tragen, und die Vernunft in der Geschichte erst in dem das Tagesgeschehen transzendierenden und es durchformenden *Ganzen* der Geschichte zu suchen – eine Aufgabe, die nur in einer theologischen Perspektive zu bewältigen war.

KANT hatte auf drei Ebenen argumentiert. Auf der Ebene der (reinen) Vernunft ist eine republikanische Verfassung eine notwendige Idee, die als solche nicht in der Erfahrungswelt zu finden ist. In seiner ersten geschichtsphilosophischen Schrift spricht er von einem „Naturzweck“, den wir weder erkennen noch als gegeben behaupten können, den wir jedoch voraussetzen müssen und der unser Verhalten bestimmt. Folglich erklärt er das Erstreben einer solchen Verfassung auf einer zweiten Ebene nicht nur als möglich, sondern als Pflicht¹⁹. Die Erfüllung dieser Pflicht wird, drittens, auf der Ebene der Erfahrung empirisch feststellbare Ergebnisse zeitigen: „Allmählich wird die Gewalttätigkeit von seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohltätigkeit, weniger Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u.s.w. teils aus wohlverstandenen eigenem Vorteil im gemeinen Wesen entspringen und sich endlich dies auch auf die Völker im äusseren Verhältnis gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken ...“²⁰. Diese guten Auswirkungen bleiben für KANT ausschliesslich empirisch, als bessere äussere Verhaltensweisen; sie bedeuten keine echte moralische Verbesserung: „Nicht ein immer wachsendes Quantum der *Moralität* in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Produkte ihrer *Legalität* in pflichtmässigen Handlungen ...“²¹. Auch hier argumentiert KANT immer noch von seiner Grundvoraussetzung aus, dem „radikalen Bösen“ in der menschlichen Natur, und er versteht folglich den Frieden als Fehlen von Krieg. Des-

¹⁹ Ebd. Nr. 9, Anmerkung (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 92): „Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, vollendet zu hoffen, ist ein süsser Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes“.

²⁰ Ebd. Nr. 9 (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 91f).

²¹ Ebd. Nr. 9 (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 91).

halb entwirft er ein geschichtsphilosophisches Modell der Annäherung an die Kriegslosigkeit.

HEGEL widersprach den Überlegungen KANTS auf allen drei Ebenen. Den geschichtlichen Fortschritt, an den auch er glaubte, definierte er als ein wachsendes „Bewusstsein der Freiheit“ – noch über die französische Verfassung hinaus. Gegen die kantische Auffassung der Pflicht, die ein Auseinanderklaffen von Legalität und Moralität in Kauf nahm, betrachtete HEGEL die „Sittlichkeit“ im wirklichen Staat als übergreifende Synthese von Moral und Legalität. Grundlegend für diese beiden Auffassungen HEGELS ist, drittens, sein neues Verständnis der Vernunft in der Geschichte. Er lehnte KANTS Ausflucht in eine rein ideale Vernünftigkeit ab, die mit dem realen Verlauf der Geschichte nichts mehr zu tun habe. Gegen diesen falschen Platonismus stellte HEGEL sein berühmterichtiges aristotelisch-platonisches Prinzip auf: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“²². Statt ein unerreichbar zukünftiges Ideal zu entwerfen, muss die Philosophie die Vernunft in der tatsächlich verlaufenden Geschichte erkennen. Zu dieser Überzeugung war HEGEL nicht zuletzt durch die Geschichte des Christentums gekommen, wo der scheinbar sinnwidrige Untergang der Antike zur höheren Sinnhaftigkeit des Christentums geführt hatte. Das scheinbar unlösbare Problem des Unvernünftigen in der Geschichte muss durch den Rekurs auf die Grundwahrheit des Christentums, die Verknüpfung von Tod und Auferstehung Christi gelöst werden, aus der sich, wie andernorts gezeigt²³, die unabdingbare Notwendigkeit der Negation und des Negativen ableitet.

Somit rechnet auch HEGEL, weniger ausdrücklich als ROUSSEAU und KANT, mit einer grundlegenden Schlechtigkeit des Menschen, wie sie sich beispielsweise in der „bürgerlichen Gesellschaft“ und im Konflikt zwischen den Staaten zeigt. Aus diesem Schlechten soll sich jedoch das Gute und Vernünftige nicht allererst ergeben müssen; das Schlechte selbst entspricht schon der Vernunft als deren notwendiges negatives Moment und muss nur noch als solches erkannt werden, „als die Rose im

²² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 17).

²³ In den Aufsätzen „Hegel und die Theologie“ und „Der Tod Gottes beim jungen Hegel“ oben in diesem Band.

Kreuze der Gegenwart“²⁴. „Diese vernünftige Einsicht“ sei das Beste, was eine christlich geprägte Geschichtsphilosophie zu bieten habe, eine „*Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Aufforderung ergangen ist, zu *begreifen*, und in dem, was substantiell ist, ... nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen“²⁵. Eine Hoffnung auf „ewigen Frieden“ kann und will HEGEL nicht geben.

3. Augustinus: Eine theologisch geprägte Anthropologie des Friedens

Das Problem des Friedens trägt, wie schon KANTS Titel „Zum ewigen Frieden“ andeutet, eschatologische Züge. Ein allgemeiner Friede wurde von den Denkern der Neuzeit als ein erst in Zukunft, ja erst endzeitlich, und bei HEGEL sogar als ein überhaupt nicht erreichbares Ziel betrachtet. Im gegenwärtigen Zustand der gefallenen Menschheit betrachten alle neuzeitlichen Denker den Krieg als unvermeidlich und unabwendbar. Das Beste, was sie für die Gegenwart zu bieten hatten, war bei KANT die moralische Pflicht, nach Frieden zu streben, und bei HEGEL eine philosophische Aussöhnung mit der unerfreulichen Wirklichkeit.

Um über diese pessimistische Sicht hinaus zu kommen, müsste deren Grundvoraussetzung in Frage gestellt werden, die radikale Verbundenheit der menschlichen Natur, die einen Zustand voller Vernünftigkeit wenn überhaupt, dann erst eschatologisch erreichbar macht. Die vorreformatorische christliche Theologie bietet nun eine Alternative zu diesen Voraussetzungen an. Das Eschaton ist für sie zumindest anfänglich schon verwirklicht, und die menschliche Natur wurde durch die Erbsünde zwar beschädigt, sie ist aber nicht radikal böse geworden. Philosophisch kann dieses „Jetzt schon“ des Eschatons mit dem aristotelischen Begriff der „*Entelechia*“ gefasst werden: Das wirkliche (nicht nur vorgestellte oder erhoffte) Ziel bestimmt den Prozess des Werdens und regt ihn an. Das Werdende ist als solches von seinem Ziel her bestimmt und ist von ihm

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 19).

²⁵ Ebd.

her zu definieren, besitzt jedoch noch nicht die volle Wirklichkeit des Ziels. Die Finalursache ist, so gesehen, die erste und wichtigste aller Ursachen, und die Naturgesetze sind folglich teleologisch und nicht mechanistisch zu verstehen. Im Blick auf das menschliche Streben ist das Ziel nicht nur ein der Vernunft und dem freien Willensentscheid vorgelegtes Ideal oder Gegenstand einer Pflicht; es löst vielmehr das Streben allererst aus und beeinflusst es fortwährend.

Diese teleologische Sichtweise führt so zu einer Anthropologie eigener Prägung. Während der Mensch für KANT und für die meisten neuzeitlichen Denker ein Gemisch aus guter Vernunft und schlechtem Streben ist, nahm die christlich-mittelalterliche Anthropologie in erster Linie ein gutes Streben im Menschen an. Sie betrachtete die Vernunft nicht nur als ein (letztlich neutrales) Urteilsvermögen, sondern als ein geistiges Streben nach Wahrheit und folglich auch zum Guten hin. Das Gute beeinflusst, ja bestimmt in dieser teleologischen Sicht alle Entscheidungen und das Verhalten des Menschen in aktiver Weise, und die urteilende Vernunft hat nur zu entscheiden, was in einer konkreten Situation das wahre Gute ist. Der Mensch muss deshalb nicht erst durch die üblen Folgen des Bösen zum Guten gezwungen werden; das Gute selbst lockt ihn an – noch über all seine bösen Bestrebungen hinaus.

Im Rahmen dieser metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen ist die wohl einflussreichste christliche Friedenslehre entstanden, die AUGUSTINUS in „De civitate Dei“ vorgelegt hat²⁶. Der andere massgebliche christliche Denker, THOMAS VON AQUIN, hat sie übernommen und sie in einigen Punkten ergänzt. Fassen wir diese Lehre kurz zusammen.

Der Friede ist auch für AUGUSTINUS ein eschatologisches Gut, ja *das* entscheidende eschatologische Gut. „Hier auf Erden ... werden wir uns bereits glücklich nennen, wenn wir den Frieden in jenem geringen Masse haben, wie er hier bei einem guten Leben möglich ist; aber dieses Glück, verglichen mit jenem, das wir die Endglückseligkeit nennen, wird sich geradezu als Elend herausstellen“; denn in jenem Endzustand wird

²⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, De civitate Dei 19,10–14 (AURELIUS AUGUSTINUS, Der Gottesstaat. In deutscher Sprache von Carl Johann PERL, Bd. 3 [Salzburg 1953] 281–294).

„uns der Friede zuteil werden ... , so gut und so gross, wie es keinen besseren und grösseren geben kann“²⁷.

AUGUSTINUS erklärt dann das allgemeine Streben nach Frieden in einer Art Phänomenologie, indem er zunächst einige Grenzfälle betrachtet, wo man auf den ersten Blick kein Friedensstreben entdeckt. Der erste und naheliegendste Fall ist wiederum der Krieg, genauer gesagt jene Menschen, „die Kriege wollen“. Doch auch diese wollen „nichts anderes als siegen; sie begehren also durch Krieg zu ruhmreichem Frieden zu gelangen. Was ist ein Sieg anderes als Unterwerfung der Widersacher? Ist sie erreicht, gibt es Frieden. Auch von denen, die bloss Kriegstüchtigkeit mit Befehlen und Kämpfen üben wollen, werden Kriege nur in der Absicht auf Frieden geführt. Daher steht es fest, dass der Friede das erwünschte Ziel des Krieges ist, und jeder Mensch sucht durch Krieg den Frieden, niemand durch Frieden den Krieg“. Als Probe aufs Exempel lassen auch jene, „die den Frieden, den sie haben, gestört sehen wollen, nicht den Frieden ... , sondern wünschen ihn nur nach ihrem Ermessen abgeändert. Sie wollen nicht, dass kein Friede sei, sondern dass er so sei, wie sie ihn wollen“²⁸.

Als gleichsam vorweggenommene Antwort auf HOBBS' Vorstellung einer von der Räuberei bestimmten Naturgesellschaft²⁹ fährt AUGUSTINUS fort: „Selbst der Räuber will den Frieden mit seinen Genossen, damit er um so wirksamer und gefahrloser den Frieden der anderen gefährden kann ... In seinem Hause möchte er wenigstens mit Weib und Kindern, und wen er sonst noch dort hat, in Frieden leben; denn ohne Zweifel freut er sich, wenn sie ihm auf den Wink gehorchen“³⁰.

²⁷ Ebd. 19,10 (PERL [Anm. 26] 282).

²⁸ Ebd. 19,12 (PERL [Anm. 26] 284).

²⁹ Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), Teil 2, Kap. 17 (The English Works of Thomas HOBBS, hrsg. von William MOLESWORTH, Bd. 3 [London 1840] 154): „And in all places where men have lived by small families, to rob and spoil one another, has been a trade, and so far from being reputed against the law of nature, that the greater spoils they gained, the greater was their honour“ (Thomas HOBBS, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, hrsg. und eingeleitet von Iring FETSCHER [= *Politeia* 22] [Neuwied / Berlin 1966] 131: „Und überall dort, wo die Menschen in kleinen Familien zusammenlebten, war gegenseitiges Rauben und Plündern ein Gewerbe und weit davon entfernt, als naturrechtswidrig angesehen zu werden, je grösser die Beute, die sie machten, desto grösser die Ehre“).

³⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 19,12 (PERL [Anm. 26] 284f).

Als äussersten Grenzfall möglicher Verneinung des Friedensstrebens bezieht sich AUGUSTINUS sodann auf ein Wesen aus der griechischen und römischen Mythologie, das man „seiner Ungeselligkeit und Wildheit wegen ... lieber einen Halbmenschen als einen Menschen nennen“ sollte: Cacus, den Bösen (*kakós*). Auch er „wütete vielleicht gar nicht aus dem Verlangen, Unheil zu stiften, sondern nur aus Lebenszwang“; denn „in seiner einsamen Höhle, in der, wie es heisst, der Boden immerfort von frischem Blut dampfte, wollte er trotzdem nichts anderes als Frieden, und keiner durfte ihm dort lästig sein, keine Gewalt, kein Schrecken hätte ihre Ruhe stören dürfen. Ebenso wünschte er mit seinem Leibe Frieden zu halten, und nur wenn er ihn hatte, war ihm wohl, denn dann war er der Herr seiner ihm gehorsamen Glieder“³¹. Die Meditation über dieses literarische und in der Literatur als Gegenbild zu Herakles übersteigerte Beispiel führt AUGUSTINUS weiter zur Betrachtung der Tierwelt: „Selbst die wildesten Raubtiere ... bewahren ihre eigene Art durch einen gewissen Frieden; sie begatten, zeugen und gebären, hüten und ernähren ihre Jungen ...“³².

Gegen den naheliegenden Einwurf, „dass der Friede der Ungerechten in Vergleich mit dem der Gerechten gar nicht Friede genannt werden sollte“, bemerkt AUGUSTINUS: „Auch das Verkehrte muss in einem Teil, aus einem Teil und mit einem Teil der Dinge, in denen es sich befindet oder aus denen es besteht, in Frieden leben; anders wäre es überhaupt nichts“. Er beruft sich dafür auf das eher ausgefallene Beispiel eines mit dem Kopf nach unten gehenkten Menschen: „Alles was von Natur aus oben sein soll, ist nach unten, und was die Natur unten haben will, ist nach oben gekommen. Diese Verkehrtheit stört den leiblichen Frieden und schafft dadurch Beschweris. Trotzdem ist die Seele mit ihrem Leib noch im Frieden und um sein Wohlsein sehr bemüht; deshalb leidet der Leib ...“³³. Selbst nach dem Tod dieses Menschen, werde sein Leib „nicht ohne einen gewissen Frieden der Teile untereinander sein und wird immer noch einen Hängenden darstellen“³⁴. Mehr noch, dieser Leib verlange, gemäss der aristotelischen Lehre vom „locus naturalis“, „nach

³¹ Ebd. (PERL [Anm. 26] 285f).

³² Ebd. (PERL [Anm. 26] 288).

³³ Ebd. (PERL [Anm. 26] 287).

³⁴ Ebd. (PERL [Anm. 26] 288).

dem Ort... , wo er ruhen möchte“; er lasse „vom Frieden seiner natürlichen Ordnung nicht ab, indem er ihn entweder festhält oder sich zu ihm hinstürzt“³⁵.

Fast unbemerkt ist AUGUSTINUS so vom Frieden als einer gesellschaftlichen bzw. anthropologischen Grösse zum Frieden als Naturgesetz hinübergelitten und hat damit seine eigentliche Fragestellung erreicht. Schon ganz am Anfang seiner Betrachtung über den Frieden hatte er die These aufgestellt, die Vergesellschaftung des Menschen und sein Friedensstreben seien in der Menschennatur selbst verankert: „Um wieviel mehr [als die Tiere] wird der Mensch, gewissermassen angeleitet durch die Gesetze seiner Natur, Geselligkeit suchen, wird sich bemühen, soviel an ihm selbst liegt, Frieden mit allen Menschen aufrecht zu erhalten ...?“³⁶ Als Fazit seiner phänomenologischen Erörterungen kann er diese These mit einer Definition des Friedens untermauern. In all den betrachteten Situationen wurde nach einer geordneten Harmonie oder einem geordneten Gleichgewicht verschiedener Teile oder Bestrebungen gesucht, aus dem sich dann der Friede ergab. Folglich sei „der Friede für alle Dinge die Ruhe der Ordnung (*tranquillitas ordinis*)“, „Ordnung“ aber bedeute „die Verteilung der gleichen und ungleichen Dinge, die jedem seinen Platz zuweist“³⁷.

Aus dieser Definition leitet AUGUSTINUS zwei apriorische Argumente ab, die den Frieden als eine allgemeingültige Grundgegebenheit aufzeigen sollen. Beide Beweise könnte man als transzendental bezeichnen, weil sie den Frieden als Möglichkeitsbedingung für die Erfahrung einer anderen, empirisch gegebenen Wirklichkeit aufzeigen. Beide argumentieren im Rahmen einer Logik der Privation (*stéresis*), d. h. eines Fehlens, das auf eine Wirklichkeit hinweist, welche es überhaupt erst als ein Fehlen erfahren lässt.

Der erste Beweisgang beruht wieder auf einer Gegenüberstellung von Krieg und Frieden: „So wie es ... ein gewisses Leben ohne Leid gibt, aber kein Leid ohne Leben möglich ist, so gibt es auch eine Art Frieden ohne Krieg, aber Krieg ohne irgend einen Frieden kann es nicht geben. Das ergibt sich nicht aus dem Wesen des Krieges, sondern aus der

³⁵ Ebd. (PERL [Anm. 26] 288).

³⁶ Ebd. (PERL [Anm. 26] 287).

³⁷ Ebd. 19,13 (PERL [Anm. 26] 289).

Tatsache, dass er von oder in Naturen geführt wird, die keine Naturen wären, würden sie ihren Bestand nicht auf irgendeinen Frieden gründen³⁸. Man wird einwerfen, hier werde Ungleiches miteinander verglichen: Während das Leben tatsächlich die innerlich notwendige Voraussetzung dafür ist, dass es überhaupt Leiden geben kann, scheint zwischen den kriegführenden Personen (den „Naturen“ des AUGUSTINUS) und dem Krieg, den sie führen, kein notwendiger, sondern nur ein rein tatsächlicher Zusammenhang zu bestehen. Das Argument springt hier von einer Art der Verknüpfung auf eine andere über; was in einem noch undifferenzierten Wirklichkeitsverständnis vielleicht gar nicht bemerkt wurde.

Überzeugender ist deshalb das zweite Argument, zu dem AUGUSTINUS bezeichnenderweise, wie schon zum ersten, von einer theologischen Überlegung geführt wird. War der erste Beweis der Schlusspunkt einer Meditation darüber, dass sich auch noch die Verdammten in einer Friedensordnung befinden, so meditiert AUGUSTINUS jetzt wieder über einen Grenzfall, den Teufel im Gegensatz zu Gott: „Deshalb gibt es eine Natur, in der kein Übel ist oder auch kein Übel sein kann; eine Natur aber, in der kein Gut ist, kann es nicht geben. Daher ist nicht einmal die Natur des Teufels, soweit sie Natur ist, schlecht, sondern erst Verkehrt-heit hat sie schlecht gemacht“³⁹. Ausdrücklicher könnte man die anthropologische Gegenposition zu jener der neuzeitlichen Denker wohl kaum formulieren. Nun beginnt AUGUSTINUS zu argumentieren: „Das Gute von Gott, das in seiner [des Teufels] Natur liegt, entzieht ihn nicht der Gerechtigkeit Gottes, durch die er in die Strafe eingeordnet wird, und mit ihr verfolgt Gott nicht das Gute, das er geschaffen hat, sondern das Böse, das jener beging. Gott hebt nämlich nicht das Ganze auf, das er der Natur gegeben hat, sondern nimmt etwas und lässt etwas zurück, damit ein Rest bleibe, der um das Weggenommene trauern kann. So ist gerade der Schmerz [dieser Trauer] das Zeugnis für das weggenommene und zurückgebliebene Gut. Wäre kein Gut zurückgeblieben, könnte das weggenommene Gut nicht betrauert werden“⁴⁰. So kommt AUGUSTINUS schliesslich zu dem Schluss, auf den er von Anfang an zielt: „Wer Schmerz empfindet über den verlorenen Frieden seiner Natur, leidet ihn

³⁸ Ebd. (PERL [Anm. 26] 290).

³⁹ Ebd. (PERL [Anm. 26] 290).

⁴⁰ Ebd. (PERL [Anm. 26] 290).

aus irgendwelchen Resten des in ihm zurückgebliebenen Friedens, durch die bewirkt wird, dass ihm seine Natur immer noch Freundin ist⁴¹. Anders gewendet: Ein Verlust der Frieden gewährenden Ordnung kann nur auf Grund des immer noch verbleibenden Restes dieser Ordnung erfahren werden.

Wir mussten die Beweisführung des AUGUSTINUS hier etwas ausführlicher referieren; denn sie ist uns nicht nur ungewohnt, sie wirft auch Licht auf den Naturbegriff des AUGUSTINUS, der letztlich theologisch begründet ist. Er macht deutlich, in welchem weitem, „ontologischen“ Sinn AUGUSTINUS den Frieden versteht. Das zeigt schon seine Friedensdefinition als „*tranquillitas ordinis*“. Der politisch-militärische Friede erscheint schliesslich nur noch als ein Sonderfall einer weit umfassenderen Wirklichkeit.

4. Thomas von Aquin: Eine philosophische Weiterführung der augustinischen Sicht

AUGUSTINUS' Definition des Friedens als „*tranquillitas ordinis*“ hat durch ihre Übernahme durch THOMAS VON AQUIN weite Verbreitung gefunden und ist zu einem philosophischen Grundbegriff geworden. In gewohnter Weise klärt der Aquinate auch, was bei AUGUSTINUS unausgesprochen blieb. Der Friede besteht nicht nur in der geordneten Übereinstimmung zwischen Personen; er setzt auch ein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Strebungen der einzelnen Person voraus. „Wenn nämlich ein Mensch mit dem anderen nicht aus eigenem Willensantrieb übereinstimmt, sondern nur durch die Furcht vor einem drohenden Übel dazu gezwungen wird, hat solche Eintracht nichts mit Frieden zu tun, weil die Ordnung jedes der beiden, die in Übereinstimmung sind, nicht gewahrt, sondern von einem, der Furcht einflösst, gestört ist. Deshalb schickt er [AUGUSTINUS] voraus, dass ‚der Friede die Ruhe der Ordnung (*tranquillitas ordinis*) ist‘. Diese Ruhe liegt darin, dass alle Regungen des Strebevermögens im Menschen zur Ruhe gekommen sind“⁴².

⁴¹ Ebd. (PERL [Anm. 26] 291).

⁴² THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* II/II, q. 29, art. 1, ad 1 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A [Heidelberg / Graz / Wien / Köln 1959] 211f).

Aus dieser Klarstellung ergibt sich ein weiteres apriorisches Argument dafür, dass alles nach Frieden strebt. Jeder Mensch, aber auch jedes Tier „strebt auch danach, das Angestrebte zu erreichen, und in der Folge nach der Beseitigung dessen, was die Erreichung hindern kann. Die Erreichung des ersehnten Gutes aber kann gehindert werden durch das entgegengesetzte Streben, sei es das eigene oder das eines anderen; und beides wird durch den Frieden aufgehoben (Art. 1). Deshalb strebt jedes Strebende notwendig nach Frieden ...“⁴³. Daraus folgt dann unmittelbar die praktische Anwendung: „Auch jene, die auf Kriege und Streitigkeiten aus sind, ersehnen nur den Frieden, den sie nicht zu haben wähen. Wie nämlich (Art. 1, ad 1) gesagt, ist das noch kein Friede, wenn einer mit dem andern übereinstimmt gegen das, was er eigentlich möchte. Und so versuchen die Menschen, diese [Schein-]Eintracht durch Kriege zu zerstören, da sie doch des Friedens ermangeln, damit sie zum wirklichen Frieden kommen, in dem dann nichts mehr ihrem Willen entgegen ist“⁴⁴.

Hier fällt auf, dass THOMAS die Auffassung des AUGUSTINUS vom Frieden als einem letzten Ziel relativiert. Der Friede wird für ihn nur so weit angestrebt, als er für die Erreichung des wirklich letzten Ziels notwendig ist. Das thomistische Friedensverständnis erscheint somit weniger eschatologisch, aber realistischer als jenes des AUGUSTINUS, der den Frieden theologisch als das höchste Gut betrachtet hatte – eine Sichtweise, die all seinen philosophischen Argumenten zugrunde lag. Beide Autoren weisen jedoch übereinstimmend zur Förderung des Friedens vor allem auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe hin. Denn „zur Bewandnis des Friedens gehört eine doppelte Einigung: Die eine liegt in der Ausrichtung der eigenen Bestrebungen auf Eines; die andere ist die Einigung des eigenen Strebens mit dem der anderen. Beide Arten der Einigung bewirkt die Gottesliebe. Und zwar die erste Einigung dadurch, dass wir Gott von ganzem Herzen lieben, so dass wir schlechthin alles auf Ihn beziehen. Und damit gehen alle unsere Bestrebungen auf Eines. Die andere Einigung aber besteht dadurch, dass wir den Nächsten lieben wie uns selbst, woraus sich ergibt, dass wir den Willen des Nächsten zu

⁴³ Ebd., art. 2 c (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A [Anm. 42] 213).

⁴⁴ Ebd. art. 2, ad 2 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A [Anm. 42] 214).

erfüllen trachten“⁴⁵. AUGUSTINUS hat erklärend hinzugefügt, dieses zweite Gebot beinhalte zweierlei, „erstens keinem zu schaden, und zweitens sogar jedem womöglich zu nützen“⁴⁶. Das aber heisst, auf die Friedensarbeit angewendet, dass diese weit mehr beinhalten muss, als nur die Verhinderung von Streitigkeit und Krieg.

5. Zwei verschiedene Denkformen

Auf Grund dieser Vorgaben können wir nun das christlich-mittelalterliche Friedensverständnis mit dem neuzeitlichen vergleichen. AUGUSTINUS' Auffassung vom Frieden als Naturgesetz scheint sich zunächst kaum von Thomas HOBBS' „natürlichem Gesetz“ zu unterscheiden: „Also ist folgendes eine Vorschrift oder allgemeine Regel der Vernunft: Suche Frieden, solange nur Hoffnung darauf besteht ... (that every man ought to endeavour peace as far as he has hope of obtaining it ...)“⁴⁷. Der Unterschied zwischen den beiden Auffassungen liegt in dem einen Wort „Vorschrift“ bzw. „ought“. Für die christlich-mittelalterlichen Denker legt das Naturgesetz eine Seinsordnung vor, die immer schon gegeben ist. Es beschreibt somit, wonach alle Wesen immer und unvermeidlich streben, auch wenn dieses Streben nicht immer zum Ziele führt oder sogar oft kaum wahrnehmbar ist. Jedes Naturgesetz ist folglich uneingeschränkt und unbedingt gültig, während HOBBS' Vorschrift oder Pflicht („ought“) nur unter der Klausel „solange als ...“ gilt, die unmittelbar danach noch einmal eingeschränkt wird: „Verschwindet diese [Hoffnung auf Frieden], so schaffe dir von allen Seiten Hilfe [im Krieg] und nutze sie; dies steht dir frei“⁴⁸. Die christlich-mittelalterliche Friedensauffassung und jene der neuzeitlichen Denker unterscheiden sich somit nicht nur durch eine positive („tranquillitas ordinis“) oder negative (Fehlen von Streit und Krieg) Definition des Friedens; die Christen betrachten

⁴⁵ Ebd. art. 3 c (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd.17A [Anm. 42] 217).

⁴⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 19,14 (PERL [Anm. 26] 293).

⁴⁷ Thomas HOBBS, *Leviathan*, Teil 1, Kap. 14 (MOLESWORTH, Bd. 3 [Anm. 29] 119; FETCHER [Anm. 29] 99).

⁴⁸ Ebd. (MOLESWORTH, Bd. 3 [Anm. 29] 119: „and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps and advantages of war“; FETCHER [Anm. 29] 99).

darüber hinaus den Frieden als ein absolutes, uneingeschränktes Gut, während er im neuzeitlichen Denken nur ein bedingtes, eingeschränktes Gut ist.

Folglich besteht, nach christlicher Auffassung, grössere Hoffnung, den Frieden wirklich zu erreichen, als im modernen Verständnis. Das zur Natur des Menschen gehörende Friedensstreben kann nie vollständig fehlen oder ausgeschaltet werden, während das blosses „Sollen“ der Modernen immer gefährdet bleibt – ganz ausdrücklich auch und gerade in KANTS Auffassung vom friedensfördernden Staatenbund als einem „verborgenen Plan der Natur“⁴⁹. Den beiden Auffassungen liegen, wie wir gesehen haben, zwei verschiedene theologische Lehrmeinungen über die menschliche Natur zugrunde. Für AUGUSTINUS und die mittelalterlichen Denker ist diese durch die Ursünde zwar beschädigt worden; in ihrem Grunde bleibt sie jedoch gut, und aus dieser guten Wurzel kann und wird Gutes hervorgehen, namentlich nach ihrer Heilung durch die göttliche Gnade. Für die Denker der Neuzeit ist dagegen radikale Bosheit das Kennzeichen der gefallenen Menschennatur; sie ist und bleibt zutiefst verdorben, selbst dann, wenn Gott sie in Gnaden annimmt. Das Gute ist für sie immer nur ein durch freie Entscheidung anzustrebendes Ziel.

So weit, so gut. Doch ist die christlich-mittelalterliche Auffassung nicht völlig utopisch? Und führt eine derartige Utopie im öffentlichen, politischen Leben nicht fast unweigerlich zu Fanatismus und Gewalt? Mehr noch, ist die mittelalterliche Auffassung überhaupt auf das öffentlich-politische Leben anwendbar? Betrifft sie nicht einzig die einzelnen Personen, ohne irgendwelches Licht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zu werfen? Allerdings: Im Licht dieser christlichen Auffassung hat THOMAS MORUS seine „Utopia“ geschrieben, die wahrscheinlich als Gegenschrift zu MACCHIAVELLIS „Principe“ gedacht war. Eine utopische Sichtweise führt erst dann zu Fanatismus und Gewalt, wenn sie als ein Sollen verstanden wird, als ein Ziel, das mit menschlichen Mitteln unbedingt verwirklicht werden soll. Für die christlich-mittelalterlichen Denker ist der Friede jedoch eher ein Gut, das erhofft wird, als ein zu

⁴⁹ Immanuel KANT, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Achter und Neunter Satz (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 8 [Berlin 1912] 27–30); DERS., Zum ewigen Frieden, Zweiter Abschnitt, Erster Zusatz (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 8 [Berlin 1912] 360–368).

verwirklichendes Ziel. In dieser eschatologischen Sicht ist der Friede, das sei zugegeben, mehr eine Erfüllung des individuellen Strebens als ein Strukturprinzip für politisches, namentlich zwischenstaatliches Handeln. Die gleichen Denker haben sich jedoch auch mit der Frage des (gerechten) Krieges befasst, während andererseits die neuzeitlichen Autoren (mit Ausnahme von HEGEL) ihre politische Theorie ebenfalls auf anthropologische Überlegungen über die menschliche Natur abstützen.

Wie kommt es dann, dass uns die christlich-mittelalterlichen Friedenstheorien trotz allem so fremd und eigenartig erscheinen? Es ist sicher keine Frage des zeitlichen Abstands; denn zwischen THOMAS und uns liegen nicht mehr Jahrhunderte als zwischen THOMAS und AUGUSTINUS. Was uns befremdet, ist ihre Denkform und ihre Weltsicht, die wir kaum mehr teilen können. Wir sind gewohnt, zunächst auf die Gegebenheiten der Erfahrung zu achten und diese dann zu deuten – wenn immer möglich, in einer Art Mechanik. Thomas HOBBS ist da ein geradezu wegweisendes Beispiel für dieses Weltverständnis, auch wenn sich sein Denken vielleicht weniger ausschliesslich auf Erfahrung abstützt, als dies auf den ersten Blick scheinen mag. Die christlich-mittelalterlichen Denker dagegen bemühten sich im Gefolge der antiken Philosophie vor allem um die Ergründung des nicht unmittelbar erfahrbaren Wesens der Dinge, und das hiess für sie um den tieferen Sinn und die Zielausrichtung des Gegebenen.

Diese beiden Sichtweisen, so verschieden sie sein mögen, schliessen sich jedoch nicht aus, sondern können sich gegenseitig ergänzen. Es wäre sinnvoll, die neuzeitlichen empirischen Theorien über Krieg und Frieden im Sinne der metaphysischen Sichtweise der früheren Denker zu vertiefen. Das könnte verstehen lassen, weshalb die Menschen den Friedensbemühungen so hohe Priorität zuerkennen und den Verlust des Friedens in jeder Hinsicht als höchst bedauernswert betrachten. Die christlich-mittelalterliche Sichtweise vermag darüber hinaus auch die Hoffnung zu stärken, dass ein so allgemeines, in der menschlichen Natur verwurzeltetes Streben letztlich nicht vergeblich sein kann, sondern irgendwann und irgendwie seine gewisse Erfüllung finden muss. Das könnte des weiteren zu einer positiveren Würdigung der pazifistischen Bestrebungen führen und gleichzeitig deren Einseitigkeiten korrigieren. Der Pazifismus ergibt sich aus dem der menschlichen Natur eingeschriebenen Verlangen nach Frieden; er wird jedoch einseitig, wenn er seine Überzeugungskraft vor allem aus der Angst vor

einem Atomkrieg bezieht, und wenn er sich in erster Linie für Abrüstung und Entmilitarisierung einsetzt. Es gibt tiefere und menschlichere Beweggründe, sich für den Frieden einzusetzen, und echte Friedensarbeit hat in erster Linie das Verständnis zwischen den Personen, den Nationen und den Ideologien zu fördern. Ein erneutes Nachdenken über die christliche, mittelalterliche Philosophie des Friedens könnte dazu Hilfe bieten.

Hegel und die philosophische Vermittlung ethischer Werte

Eine christliche Ethik sollte sich, ihrem Wesen nach, eher an einer Wertethik orientieren als an einer Pflichtethik. Der christliche Glaube ist selbst ein Wert, und er legt neue Wertmassstäbe für das ethische Handeln vor. Doch da erhebt sich sogleich eine grundlegende Frage. Ein ethischer Wert muss definitionsgemäss allgemeine Geltung beanspruchen können – darin ist KANT mit seinem kategorischen Imperativ recht zu geben. Können jedoch die christlichen Werte in unserer pluralistischen Welt, in der sich die verschiedensten kulturellen und religiösen Überzeugungen ein Stelldichein geben, noch Allgemeingültigkeit beanspruchen? Die Frage stellt sich nicht nur für die christlichen Werte; denn jede Wertvorstellung scheint entweder so weitgehend kulturell, religiös und geschichtlich bedingt zu sein, dass sie kaum noch Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann, oder sie bleibt derart abstrakt und unbestimmt, dass sich daraus schwerlich Regeln für das konkrete Handeln ableiten lassen.

Hier drängt sich ein Rückgriff auf philosophische Überlegungen auf. Der philosophische Diskurs, der sich nur auf Vernunftargumente stützt, die jedem denkenden Menschen einsichtig sein können, vermag vielleicht als einziger zu vermitteln zwischen den je wieder andern, religiös oder anderswie bedingten Wertvorstellungen und der allgemeinen Anerkennung, die ihnen als ethische Werte zukommen soll. Noch eindeutiger kommt der Philosophie jedoch die umgekehrte Aufgabe zu, die allgemeinen Wertnormen, mit denen sie sich für gewöhnlich befasst, auch für das ethische Handeln praktisch brauchbar und anwendbar zu machen. Anders gewendet: Wäre es nicht eine der vornehmsten Aufgaben eines christlichen Philosophen, den christlichen Werten, die er hochschätzt und aus denen er lebt, in unserer heutigen pluralistischen, interkulturellen und interreligiösen Welt Anerkennung zu verschaffen?

Der nachstehende Beitrag erhebt nicht den Anspruch, die anstehenden Fragen abschliessend und unmittelbar praktisch anwendbar zu

beantworten¹. Es geht hier nur darum, den philosophischen Begriff einer Vermittlung ethischer Werte so umfassend wie möglich zu untersuchen, um so den Weg zur Lösung der anstehenden Fragen aufzuzeigen und Anstöße zu geben für weitere, unmittelbar praxisbezogene Diskussionen.

I. Der Begriff Vermittlung

1. Die logische Vermittlung

A. Hegel

Wer über den Begriff Vermittlung nachzudenken beginnt, stösst schon bald auf den Namen HEGEL. Gegen die nachkantischen Philosophien, die von einer unmittelbaren Erfassung des Absoluten sprachen – der Glaube JACOBI, die intellektuelle Anschauung SCHELLINGS und später das Gefühl absoluter Abhängigkeit SCHLEIERMACHERS – unterstrich HEGEL die unabdingbar vermittelte und vermittelnde Natur unseres Erkennens und Denkens. Nie ist uns etwas unmittelbar Gegebenes bewusst und kann es auch gar nicht sein. Wir erkennen „etwas“ immer nur vermittelt eines *Denkvorgangs*, will sagen vermittelt einer Verneinung des unmittelbar Gegebenen, welche ihm durch die Gegenüberstellung zu seinem „Andern“ feste Kontur verleiht. Diese Verneinung bleibt rein statisch, wenn sie auf der Ebene des *Verstandes* geschieht und nur den *Kontrast* des Gegebenen (bzw. des zu Denkenden) zu seinem Andern feststellt. Sie kann aber auch die Form eines dynamischen und wechselseitigen *Übergangs* vom einen zum andern annehmen, wenn die *Vernunft* die beiden Entgegengesetzten zugleich umgreift. Der *Geist* erkennt schliesslich als „vernünftiger Verstand oder verständige Vernunft“² die Identität der

¹ Der vorliegende Beitrag wurde im Rahmen eines von der „Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie“ angeregten Forschungsprojekts über „Die philosophische Vermittlung der christlichen Werte“ ausgearbeitet und sollte ihm als Prolegomenon dienen. Als solches darf er wohl auch unabhängig vom ganzen Projekt ein gewisses Interesse beanspruchen.

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Vorrede zur ersten Ausgabe (Werke, Bd. 3 [Berlin 1834] 7).

beiden Vorgehensweisen, der verstandesmässigen und der vernunftgemässen.

Die *Sprache* ist der erste und wichtigste Ort, an dem diese Vermittlungen geschehen. Sie verwandelt das Gegebene in ein Gesagtes oder zumindest Aussagbares. Sobald wir auch nur ein einziges Wort gebrauchen – und es ist unmöglich, keines zu gebrauchen, wären es auch nur so elementare Worte wie „hier“, „da“, „dieses“ – *sagen* wir schon mehr als was wir unmittelbar wahrnehmen bzw. *meinen*³. Schon der geringste Versuch, das zu erfassen, was wir wahrzunehmen meinen, verwandelt das Wahrgenommene in ein Gedachtes, das Einmalige in etwas Allgemeines und verneint dessen unfassbare Unmittelbarkeit durch eine „Vermittlung“. Das zeigt sich noch deutlicher, wenn wir über dieses angeblich unmittelbar Gegebene etwas auszusagen versuchen – und wäre es auch nur „Das nehme ich wahr“ oder noch einfacher „Das da“. Jede Aussage unterscheidet zwischen einem Subjekt („Das“) und einem Prädikat („da“), um deren Ineinsfall aussagen zu können. Damit schliesst sich der Kreis eines vollständigen Vermittlungsvorgangs: „Was mehr ist, als ein solches Wort, der Übergang auch nur zu einem Satze, enthält ein *Anderswerden*, das zurückgenommen werden muss, ist eine Vermittlung“⁴.

Mit dem Begriff der Vermittlung anerkennt HEGEL, dass unser Erkennen unabdingbar *diskursiv* ist. Erkenntnis ist mehr und anderes als nur eine statische Synthese von Sinnesdaten unter einem Verstandesbegriff (den Kategorien), wie KANT meinte; sie ist auch nicht nur eine Rückbindung dieser Gegebenheiten an einen Bewusstseinsakt, die „Tathandlung“ FICHTES. Auch FICHTES Tathandlung bleibt erstaunlich statisch in ihrer absoluten Sichselbstgleichheit, die nur äusserlich an ein Nicht-Ich stösst. Doch schon die kantische Synthese beinhaltet, näher betrachtet, eine *Denkbewegung*; denn sie durchläuft einerseits die Vielfalt der Sinneseindrücke, um sie in die Einheit einer *Gestalt* zusammenzufassen, und sie eint diese Vielfalt andererseits dadurch, dass sie diese auf ihre eigene Sichselbstgleichheit als Denkakt bezieht – eine *reflexive* Be-

³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, I. Die sinnliche Gewissheit oder das Dieses und das Meinen (Werke, Bd. 2 [Berlin 1832] 73–92).

⁴ Ebd., Vorrede (Werke, Bd. 2 [Berlin 1832] 16).

wegung, die HEGEL als Vermittlung bezeichnet. Gleichermassen muss auch die fichtesche Tathandlung, das Sichselbstsetzen des Ich, als ein Ausgang und eine Rückkehr zu sich selbst aufgefasst werden, damit es überhaupt einem Nicht-Ich begegnen kann, und ist somit wiederum eine *Reflexion*. Der Beitrag HEGELS besteht schliesslich nur darin, dass er die *Notwendigkeit* einer solchen Bewegung des Denkens klar erkannt hat und folglich unsere menschliche Erkenntnis wie unsere Geistigkeit durch ihre Diskursivität definiert. Erst als Diskurs und als Vermittlung unterscheidet sich unser Erkennen und Denken vom bloss sinnlich-animalischen Wahrnehmen⁵. Umgekehrt – und damit überschreiten wir HEGEL auf einen weiteren, aber in der Tradition verbürgten Horizont hin – unterscheidet sich unser menschlicher Geist durch diese seine unabdingbare Diskursivität vom Geist schlechthin, der aristotelischen *nóesis nóeseos* und dem thomistischen „intellectus subsistens“. Unser menschlicher *noûs* existiert konkret nur als *diánoia*, unser menschlicher „intellectus“ funktioniert als „ratio“.

Dieser Rückgriff auf den Aristotelismus wird uns vom Begriff der Vermittlung selbst nahegelegt. Doch bevor wir von HEGEL zu ARISTOTELES zurückkehren, drängt sich eine semantische Zwischenbemerkung auf. Das Wort „vermitteln“, das der Alltagssprache entnommen ist, hat dort eine doppelte Bedeutung. Es meint einerseits „jemandem etwas verschaffen“, andererseits „beitragen zur Beilegung eines Zwists“. HEGEL, der mit einem ausgesprochenen Feingefühl für etymologische Untertöne seine philosophische Terminologie fast immer der Alltagssprache entnimmt, hat zweifellos die doppelte Bedeutung des Wortes „Vermittlung“ im Ohr, aber auch seinen Anklang an etwas „Mittleres“, eine „Mitte“ zwischen zwei Personen oder Dingen, welche die beiden verbindet und in Beziehung setzt. Allem Anschein nach war es HEGEL, der das Alltagswort „vermitteln“ zu philosophischer Würde erhob, um es dem anderen, in der Philosophie längst geläufigen Ausdruck des „Unmittelbaren“ entgegenzusetzen. Das Unmittelbare steht, rein sprachlich gesehen, nur im Gegensatz zum „Mittelbaren“, nicht aber zur „Vermittlung“. Das Gegenwort zu dieser wäre vielmehr „unvermittelt“, was so viel heisst wie

⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss § 50 (Werke, Bd. 6 [Berlin 1839] 145).

„plötzlich“, „unerwartet“⁶. Gegenüber dem „unmittelbaren“ Wissen seiner Vorgänger stellt HEGEL nicht einfach fest, dass all unser Wissen mittelbar ist; er unterstreicht darüber hinaus die Notwendigkeit einer vorgängigen Vermittlung und vollzieht so den Schritt von einem statisch *begründenden* Modell unseres Wissens zur dynamischen *Beschreibung*, wie unser Erkennen überhaupt erst zustande kommen kann. Halten wir hier zunächst einmal fest, dass HEGELS Begriff der Vermittlung immer auf etwas „Mittleres“ verweist – konkret gesprochen auf den „Mittelbegriff“ des aristotelischen Syllogismus.

B. Aristoteles

Bekanntlich wird bei ARISTOTELES das sichere Wissen, die *epistème*, durch einen Syllogismus vermittelt, und dies dank eines vermittelnden Mittelbegriffs. So beruht mein sicheres Wissen, dass SOKRATES sterblich ist (und dass ich es gleichfalls bin) auf den beiden Prämissen, dass alle Menschen sterblich sind und dass SOKRATES ein Mensch ist – wobei der Mittelbegriff des Menschseins die beiden wahren Aussagen miteinander verbindet. Jedes begründete Urteil impliziert somit über seine Kopula hinaus und als ihr tragender Grund einen dritten, zwischen Subjekt und Prädikat vermittelnden Begriff. Im Syllogismus wird dieser ausdrücklich gemacht. Das ist mehr als eine logische Spielerei; darin kommt vielmehr zum Ausdruck, dass jedes Seiende, das sich unserem Erkennen zeigt, ontologisch gesehen ein abgeleitetes Sein hat, und dass es nur dank eines übergreifenden „Vermittelnden“ so ist, wie es ist. Erst unser diskursives Denken bringt diese Struktur der Seienden ans Licht, indem es auseinanderlegt, was im konkreten Seienden eins ist. Deswegen behandelt ARISTOTELES die „Vermittlung“ in der Logik und nicht in der Ontologie, d. h. der *Physik* oder *Metaphysik*. Wenn wir die aristotelische Vermittlung gegenüber der hegelschen abgrenzen müssten, würden wir sagen, dass sie schlicht und einfach „logisch“ ist, weil sie nur den *Denkinhalt*

⁶ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, Vorrede: „... die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt ...“ (Werke, Bd. 2 [Berlin 1832] 22).

betrifft, während die hegelsche Vermittlung eher als „transzendental“ zu bezeichnen wäre, weil sie bei der Betrachtung des *Denkakts* ansetzt.

Diese verschiedene Sichtweise erklärt auch einen noch augenfälligeren Unterschied zwischen der hegelschen und der aristotelischen Vermittlung. Während die hegelsche Vermittlung paradoxerweise ohne Rückgriff auf ein vermittelndes Drittes einfach durch die *negierende Tätigkeit* des Denkens geschieht, setzt die aristotelische Vermittlung immer die *positive (An)erkenntnis* eines Mittelbegriffs voraus, d. h. eines nicht dialektischen, nicht durch bloße Negation des Einen erreichbaren Anders, eines wirklichen „Dritten“. Der aristotelische Syllogismus, der gegenüber dem dialektischen Denken HEGELS als statisch erscheint, vollzieht in Tat und Wahrheit den grösseren Erkenntnisschritt. Er verweist auf eine weiter ausgreifende, freiere Denkbewegung.

HEGEL selbst hat sich im Kapitel seiner *Logik* über den „Begriff“⁷ ausdrücklich und ausführlich mit der aristotelischen Syllogistik auseinandergesetzt. Er teilt die verschiedenen Figuren des Syllogismus nach der Quantität ihrer Termini ein. Die erste Figur (E – B – A) vermittelt ein einzelnes Subjekt durch einen partikulären Terminus mit einer allgemeinen Bestimmung: Dieser *Einzelne* (SOKRATES) fällt, weil er *ein solcher* (Mensch) ist, unter die *allgemeine* Bestimmung der Sterblichkeit. Auf diese Weise wird der Syllogismus zu einem Abbild der Bewegung des hegelschen „Begriffs“; er ist der „äusserliche“⁸ Ausdruck einer Denkbewegung. Die „Vermittlung“, die im Syllogismus geschieht, bringt nur die Diskursivität unseres Geistes ans Licht, mehr nicht.

Dieser Feststellung gegenüber mag man sich fragen, ob denn jede Vermittlung immer nur logisch zu verstehen ist. Verweisen die aristotelischen Mittelbegriffe nicht vielmehr auf eine andere Art von „Vermittlung“, auf eine *ontologische* Vermittlung, kraft derer etwas durch das Dazwischentreten eines „Andern“ *so ist, wie es ist* – und nicht nur als solches *erkannt* wird? Gibt es über alle bloss denkerischen Vermittlungen hinaus so etwas wie eine seinsmässige Vermittlung?

⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil, Erster Abschnitt, Drittes Kapitel (Werke, Bd. 5 [Berlin 1834] 118–171); DERS., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 181–193 (Werke, Bd. 6 [Berlin 1840] 382–403).

⁸ Ebd. § 185 (Werke, Bd. 6 [Berlin 1840] 345).

2. Die geschichtliche Vermittlung

Die Beantwortung dieser Frage ist entscheidend für unsere Untersuchung. Wer von der „Vermittlung eines Wertes“ spricht, meint damit offenbar mehr als die bloße Kenntlichmachung, dass diese oder jene Gegebenheit einen Wert darstellt, und mehr als eine bloße Denkbewegung, die ein „Dies-da“ mit einem allgemeinen axiologischen Wissen in Verbindung bringt. Er will vielmehr sagen, dass „dies-da“ ein Wert *ist* oder Wert *hat*, weil sich darin die Wirklichkeit (und nicht bloss der Begriff) „Wert“ vorfindet und sich uns darbietet. Ist diese spontane Sichtweise berechtigt, lässt sie sich philosophisch rechtfertigen?

Die logische Formel, mit der eine solche seinsmässige Wertvermittlung beschrieben werden müsste, würde jedenfalls genau umgekehrt lauten als jene der logischen Vermittlung. Sie müsste vom Allgemeinen durch das Partikuläre auf das Einzelne schliessen: Der *allgemeine* Wert verwirklicht sich als *solch besonderer* in diesem „Dies-da“. Eine derartige „Schlussfolgerung“ lässt sich mit den Gesetzen der Logik nicht mehr rechtfertigen; es geht um mehr und anderes als um eine bloße (allenfalls dialektische) Denkbewegung. Denn während wir grundsätzlich jedes Einzelne mit Hilfe der Logik auf jenes Allgemeine zurückführen können, das es als Einzelfall darstellt, fehlt uns jedes logische Mittel, um *apriori* abzuleiten, dass sich dieses Allgemeine auf diese besondere Weise darstellen kann oder dass es sich in diesem oder jenem „Dies-da“ verwirklichen *muss*, dass es, mit andern Worten, nicht umhin kann, so und nicht anders zu sein. Ein mögliches „Anderssein“ ist uns vielleicht völlig unbekannt und wir können es uns nicht einmal vorstellen. Eine „Vermittlung“, die Werte konkretisieren würde, scheint folglich (für uns) zum Bereich des unableitbar Tatsächlichen zu gehören. Bezeichnen wir sie deshalb als *geschichtliche* Wertvermittlung; denn das geschichtliche Geschehen ist der Ort des unableitbar Tatsächlichen.

Nun denkt HEGEL in der Tat mindestens ebenso oft über solche geschichtliche Vermittlungen nach wie über die logische Vermittlung⁹.

⁹ Auf der Unterscheidung zwischen logischer und geschichtlicher Vermittlung ist die immer noch lesenswerte Studie von Henri NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris 1945) aufgebaut.

Sein Werk kann uns also auch in dieser Frage als Leitfaden dienen. Man wird sogar sagen müssen, dass HEGEL den Begriff der logischen Vermittlung überhaupt erst eingeführt hat, um die tatsächlich vorliegenden geschichtlichen Vermittlungen „denken“ zu können, will sagen, um sie in einem begründeten rationalen Diskurs nachzuvollziehen. Sein philosophisches Denken wurde vom Ungenügen des kantischen Formalismus im Bereich der ethischen Praxis angeregt. KANTS kategorischer Imperativ als unmittelbarer (!) Spruch der Vernunft sei nicht fähig, konkrete Verhaltensweisen vorzuschreiben; deshalb eigne er sich weder als Leitprinzip für eine „Volkserziehung“¹⁰ noch für den Entwurf einer staatlichen Verfassung, welche das Ideal der Französischen Revolution ohne deren Schattenseiten verwirklichen könne. Dieser grundlegende Mangel der kantischen Ethik sei schon im Denken ROUSSEAUS zu finden, der das Gewissen als ein unmittelbares Gefühl („sentiment qui est inné“)¹¹ aufgefasst und damit die Willkür und die Untaten der Schreckensherrschaft ROBBESPIERRES ermöglicht habe. Folglich müsse sich, so schliesst HEGEL, die reine praktische Vernunft, die KANT und ROUSSEAU zu Recht zum obersten und einzigen Prinzip der Ethik erklärt hatten, in einer konkret „vernünftigen“ Wirklichkeit *vermittelt* vorfinden, aus der sich dann praktische Normen sowohl für das persönliche wie für das politische Handeln ergeben.

Dieses konkrete, normativ-vernünftige Wirkliche suchte der junge HEGEL zuerst auf den Spuren von KANTS „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ in der christlichen Religion. Später führte er die in KANTS „unsichtbarer Kirche“ angedeutete Säkularisation konsequent zu Ende und erklärte den Staat und die dem Staat zugrundeliegenden Gesellschaftsstrukturen, die Familie und die „bürgerliche Gesellschaft“ (d. h. die Wirtschafts[un]ordnung), zu diesen normativ-vernünftigen Ge-

¹⁰ Der Gedanke einer „Volkserziehung“ steht am Ursprung der frühesten Tübinger Fragmente HEGELS, die Hermann NOHL (Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften in der Königlichen Bibliothek in Berlin [Tübingen 1907]) mit „Volkserziehung und Christentum“ betitelt hatte (ebd. 1–72); Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Gesammelte Werke, Bd. 1: Frühe Schriften 1 (Hamburg 1989) Text 16–26 (ebd. 83–164).

¹¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*. Livre IV. Profession de foi du Vicaire Savoyard (Œuvres complètes, hrsg. von Michel LAUNAY, Bd. 3 [Paris 1971] 241).

gebenheiten. In den Werken seiner Reife bezeichnete er diese als Formen der „Sittlichkeit“¹².

So beginnt sich ein Lösungsweg für unsere Aufgabe abzuzeichnen. Zur Erhellung der geschichtlichen Wertvermittlung wird es nützlich sein, HEGELS Ausführungen über die *Sittlichkeit* neu zu überdenken und dabei den für HEGEL kennzeichnenden Irrweg zu vermeiden, dass er diese geschichtlichen Vermittlungen vermittels einer logischen Vermittlung begreifen bzw. sie auf eine logische Vermittlung zurückführen wollte. Unsere Untersuchung kann also zwar hegelsche Denkmuster und Begriffe gebrauchen, wird diese aber sozusagen „gegen den Strich“ des hegelschen Denkens lesen müssen. In erster Linie heisst das, dass wir in unseren Ausführungen bewusst nicht dialektisch vorgehen, weil man unableitbare geschichtliche *Tatsachen* nicht dialektisch rekonstruieren kann und darf.

Eine solche Rekonstruktion, wenn sie denn gelänge, wäre als *philosophische Vermittlung* ohnehin nur eine Zwischenphase des ganzen Vermittlungsgeschehens. Eine philosophische Vermittlung ist nie absolut notwendig. Sie hängt immer vom freien Entschluss ab, philosophisch denken zu wollen, und sie erscheint stets als zweitrangig und abgeleitet gegenüber den vielfältigen „vor-philosophischen“ Vermittlungen, die sie immer schon vorfindet und über die sie nur nach-denken kann. Auf der andern Seite muss die philosophische Vermittlung, um wirksam zu werden, in eine „nach-philosophische“ Vermittlung übergehen, welche Denken und Tun miteinander verbindet, ja sie muss schliesslich in ihr aufgehen; denn das Denken als solches bringt nichts zustande und verwirklicht nichts. Betrachten wir diese drei Etappen der geschichtlichen Vermittlung, eine nach der andern, in ihrer Anwendung auf die Wertvermittlung.

¹² Vgl. dazu den vorstehenden Beitrag in diesem Band: „Der Tod Gottes beim jungen Hegel“.

II. Die drei Etappen der geschichtlichen Wertvermittlung

1. Die vor-philosophische Vermittlung

Einen Wert, d. h. etwas, das unserem Tun nicht nur als ein von uns willkürlich gesetztes Ziel, sondern als ein *zu erlangendes Gut* entgegentritt, erfahren wir immer in doppelter Weise. Einerseits zeigt sich uns jeder, auch der konkreteste Wert als etwas *Allgemeingültiges*, allein schon deshalb weil wir ihn als etwas Anstrebenswertes und Gutes erfahren. Wenn das Ziel, das ich anstrebe, wenn die Tat, die ich mir vornehme und die ich als wertvoll betrachte, nicht auch allgemein und in den Augen anderer als gut und wertvoll gelten kann, d. h. wenn sie nichts Allgemeingültiges an sich hätte, könnte ich ihren Wert nicht als einen echten Wert anerkennen. Sie wären nichts als meine Marotte, eine Illusion oder mein willkürlicher Willensentschluss. Die erste Formel des kategorischen Imperativs KANTS¹³, die die Allgemeingültigkeit seiner Maxime als erstes und grundlegendes Kriterium eines ethisch guten Wollens ansieht, ist zweifellos richtig; doch sie bedarf einer Ergänzung.

Denn jeder Wert kann, ungeachtet seiner Allgemeingültigkeit, von mir immer nur in ganz *konkreter* Gestalt und unter ganz konkreten Umständen angestrebt oder meinem Willen als verpflichtend auferlegt werden. Denn das, was *ist*, existiert immer nur als ein einzelnes konkretes „Dies-da“, und das, was ich tue oder tun will, kann immer nur *diese einzelne konkrete* Tat sein. Unser Erkennen geht unabdingbar immer von einer konkreten Sinneserfahrung aus, und selbst der abstrakteste Gedanke bedarf einer „*conversio ad phantasma*“ – unbeschadet der Tatsache, dass wir dieses Einzelne immer nur auf allgemeine Weise wahrnehmen. In gleicher Weise kann „das, was ich hier und jetzt tun will“, von mir immer nur als diese ganz konkrete (und folglich „*einzelne*“) Tat erwählt werden – ungeachtet dessen, dass ich sie in dieser ihrer konkreten Einzelheit weder begrifflich fassen noch sie mir vorstellen kann. Fiele meine Wahl nicht auf etwas ganz Konkretes, würde ich überhaupt nichts erwählen; meine Wahl hätte keinen bestimmten Inhalt oder sie fiel, anders gewendet, auf etwas Nicht-Mögliches – so wie beispielsweise die ganz

¹³ Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft § 7 (A 54) (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 5 [Berlin 1908] 30).

allgemeine Menschenliebe zu keinen konkreten Taten führt. Um wirksam zu werden, muss sich die Liebe in konkreten Verhaltensweisen „inkarnieren“.

Jeder Wert als *gegeben* oder *aufgegeben* (und nicht bloss vorgestellter oder konstruierter nach Art der kartesischen „*ideae fictae*“), d. h. als ein mich transzendierender, mich gegebenenfalls sogar verpflichtender Wert, tritt mir somit immer als ein ganz konkretes „Dies da“ entgegen – im Unterschied zur einzelnen festgestellten oder feststellbaren *Tatsache*, die ich, wie wir gesehen haben, immer nur mit etwas Allgemeinem vermittelt wahrnehme.

Folglich muss die Vermittlung der Werte vom Allgemeinen zum einzelnen Objekt des Wollens oder des Tuns nicht erst von unserem Denken vollzogen werden, und geschähe dies auch ganz spontan und unbewusst. Es ist eine Vermittlung, die jeder denkerischen Vermittlung zuvorkommt und immer schon geschehen ist. Als Philosophen haben wir jedoch die Möglichkeit, ja die Aufgabe, diese vor-philosophische Vermittlung denkerisch nachzuvollziehen. Dafür kann HEGELS Darstellung der Bestimmung unseres Wollens, wie er sie in seiner „Rechtsphilosophie“ vorlegt, als Leitfaden dienen.

1. Eine erste Art vor-philosophischer Wertvermittlung stellt HEGEL unter den Titel der *Legalität* oder des „abstrakten Rechts“. Einige Werte werden uns von einer *Autorität* in der konkreten Gestalt von Geboten oder empfohlenen Verhaltensweisen vorgelegt. Diese Autoritäten können ganz verschiedene sein: die Eltern, die Erzieher, die Kirche, gesellschaftliche oder wissenschaftliche Autoritäten, „opinion Leaders“, Personen, die wir bewundern, mögen diese nun wirklich oder nur in unserer Phantasie existieren, Helden und Heilige, usw. Sie alle legen uns bestimmte Werte entweder durch ausdrücklichen Befehl oder Aufforderung oder durch ihr Beispiel nahe. All diesen Wertvermittlungen ist eines gemeinsam: Die Vermittlung zwischen „einem Wert“ und dem „Dies-da“ vollzieht sich ausserhalb unseres Denkens und ohne unser Zutun; die Autorität *teilt sie uns mit* durch ihr Verhalten oder durch ihr Wort. Für den, der diese Mitteilung empfängt (im doppelten, aktiven und passiven Sinn dieses Worts), beschränkt sich die „Vermittlung“ auf eine Art gläubige Hinnahme, eine gleichsam spontane Zustimmung zur Autorität, deren Denken und Erkenntnisse er sich zu eigen macht. Er nimmt spontan an, die Autorität vermöge das wirklich Wertvolle besser und umfas-

sender zu erkennen. Diese erste Art geschichtlicher Wertvermittlung ist wohl die häufigste; sie bleibt für uns Menschen unentbehrlich.

2. Auf einer zweiten Stufe, die HEGEL als *Moralität* bezeichnet, verinnerlicht das Subjekt diese Wertvermittlung in seinem Gewissen. Klassisch wird der Gewissensspruch durch einen Syllogismus erklärt, somit wiederum durch eine logische Vermittlung. Der Obersatz dieses Syllogismus spricht die Vernunft des Handelnden an und seine Fähigkeit zu erkennen, nachzudenken und verantwortlich zu handeln. Dies wird im Untersatz mit der Fähigkeit desselben Subjekts vermittelt, konkrete Sachverhalte wahrzunehmen und zu beurteilen. So entsteht der Anschein, dass die Wertvermittlung im Gewissen durch einen einfachen Diskurs unseres Denkens geschieht. Doch gerade so geschieht sie nicht. Die Wertvermittlung durch das Gewissen lässt sich zwar in einem Syllogismus *darstellen*; sie kommt jedoch nicht durch eine syllogistische Deduktion *zustande*. Sie ist vielmehr der spontanen Kreativität und Erfindungsgabe des Subjekts zu danken, das auch dort noch gültige, weder erkünstelte, noch sophistische „Mittelbegriffe“ zu finden weiss, wo das einfache Nachdenken überhaupt keine säh. Die Urform der Wertvermittlung durch das Gewissen besteht nicht in einem Rückgriff auf allgemeine Prinzipien; sie gleicht vielmehr der so genannten „Erkenntnis durch Konnaturalität“¹⁴, einer Art intuitiven Wissens, das sich mehr aus dem Sein des Subjekts als aus seinem Erkenntnisvermögen ergibt. In diesem Sinne ist HEGEL recht zu geben, wenn er das Gewissen im Sinne KANTS und ROUSSEAUS als eine Art unmittelbarer Erkenntnis auffasste. Das gleiche wäre auch von SCHELERS „intentionalem Wertfühlen“ zu sagen.

Die Unmittelbarkeit des subjektiven Werturteils tritt dort noch deutlicher zutage, wo es sich nicht um ethische, sondern um Werte anderer Art handelt. Das ästhetische Geschmacksurteil, die Kreativität des Künstlers, der politische Instinkt und der Sinn für das Religiöse scheinen ähnlich strukturiert zu sein wie das Gewissen. Auch da handelt es sich um eine sozusagen „unmittelbare Vermittlung“, die sich zwar auch in

¹⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* II/II, q. 45, art. 2 (Deutsche Thomasausgabe, Bd. 17B [Heidelberg / Graz / Wien / Köln 1966] 169f); auch das in q. 47–49 (ebd. 484–537) über die Klugheit Gesagte wäre zu vergleichen.

einer Art Syllogismus darstellen liesse, die sich jedoch nicht daraus ergibt und sich auch nicht restlos darauf zurückführen lässt. Der prospektiv bestimmende Charakter dieser Wertvermittlung ist da sogar noch deutlicher als beim Gewissensurteil. Der Wert eines „Dies-da“ wird da nicht nur festgestellt, sondern als konkrete Verwirklichung eines allgemeinen Wertes (bzw. einer allgemeinen Wertvorstellung) in einem konkreten „Dies-da“ *entdeckt* oder *entworfen*. Im Unterschied dazu scheint das Gewissensurteil in erster Linie ein „reflexives Urteil“ im Sinne KANTS zu sein, das erst *post factum* den Wert oder Unwert einer bestimmten Handlung *feststellt*. Doch wenn das Gewissensurteil in keiner Weise prospektiv und bestimmend sein könnte, d. h. wenn es unfähig wäre, den Wert *dieser* konkreten Handlung zu entdecken und zu entwerfen, wären wir überhaupt nicht zu ethischem Handeln fähig.

Infolge dieser seiner kreativen Komponente bleibt das prospektive Gewissensurteil weitgehend unkontrollierbar; es scheint selbst keiner Norm oder keinem Kriterium mehr zu gehorchen. Deshalb muss diese zweite Stufe der Wertvermittlung, so unabdingbar, ja sogar unüberholbar sie für die Vermittlung ethischer Werte ist, dennoch von einer dritten Art vor-philosophischer geschichtlicher Wertvermittlung umgriffen und in sie einbezogen werden.

3. Diese dritte Art stellt HEGEL unter dem Namen der *Sittlichkeit* dar. Sie ist weit verbreitet und untergreift in einem gewissen Sinne die beiden erstgenannten¹⁵. Dennoch bleibt sie weitgehend unbekannt und wird selten ausdrücklich behandelt. Es handelt sich um die geschichtlich-gesellschaftliche Vermittlung der ethischen Werte, will sagen um ihre Konkretisierung in *traditionellen Verhaltensmustern*, die durch die verschiedenen Institutionen einer Gesellschaft vorgeprägt sind. Die Vermittlung zwischen „einem Wert“ und „Diesem-da“ geschieht hier durch diese Institutionen. Das in einer bestimmten Institution als richtig und gültig Anerkannte wird quasi automatisch als Verwirklichung eines Wertes betrachtet. Die einzelnen Subjekte gehören dieser Institution an und identifizieren sich mehr oder weniger weitgehend mit ihr; deshalb erleben sie

¹⁵ Es verdient angemerkt zu werden, dass sowohl die Ethik wie die Moral ihren Namen vom griechischen bzw. vom lateinischen Wort für „Sitte“ herleiten. Die Sitte scheint die Urform von Ethik und Moral gewesen zu sein.

diese Wertvermittlung ebenso sehr als mit ihrem Gewissen übereinstimmend als von aussen auferlegt. So stellt diese dritte Art von Wertvermittlung gewissermassen eine Synthese der beiden anderen dar.

Die Institution erscheint als eine *Autorität*, die ihren Mitgliedern gegenübertritt und deren Anweisungen sie befolgen. Sie ist als Institution mehr als die Gesamtheit ihrer Mitglieder, aus denen sie sich zusammensetzt. Ihre Mitglieder folgen jedoch deshalb den in der Institution kodierten Verhaltensmustern, weil sie ihrem *eigensten Interesse* entsprechen, das sich in den Interessen der gesellschaftlichen Gruppe wiedererkennt und sich mit ihnen identifiziert. Der Einzelne ist sich bewusst, dass er teilhat am Leben der Gruppe und er hat sich deren Werturteile immer schon zu eigen gemacht, ja er weiss sogar, dass er für diese Werturteile mitverantwortlich ist. Folglich gehorcht er im Befolgen der Anweisungen der Institution gewissermassen sich selbst. HEGEL, der sich hier an ROUSSEAUS Begriff der „volonté générale“ anschliesst, erklärt, dass die Institution die vernünftige Natur der Einzelnen nicht nur darstellt und zum Ausdruck bringt, sondern sie geradezu *ist*. Ein jeder ist und versteht sich als Glied seiner Familie und seines Vaterlands, als Sohn seiner Zeit und seiner Kultur, geprägt durch Verhaltensmuster, die ihm zur zweiten Natur geworden sind¹⁶.

So erstaunt es nicht, dass die meisten ethischen Werte durch die „Sitte“ vermittelt werden – nicht so sehr in dem Sinne, dass jeder so handelt, entscheidet und urteilt, wie *man* das tut, sondern als ein gemeinsames Erbgut an Überzeugungen, Urteilkriterien, nachzuahmenden Vorbildern, kurz dessen, „was sich schickt“ unter den gegebenen Umständen und in einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht oder Gruppe – dem „decorum“ der Römer und der hegelschen „Rechtschaffenheit“¹⁷. Die gesellschaftlichen Gebilde und Institutionen sind nun aber geschichtlich gewachsen, und ihre Wertvermittlung ist folglich die im eigentlichsten Sinne *geschichtliche* Wertvermittlung. In dem Masse, als ein Mensch

¹⁶ Zum Begriff der zweiten Natur vgl. z. B. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 151 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 217) mit dem Kommentar von Joachim RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt a. M. 1969) 265 Anm.

¹⁷ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 150 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 214).

sich mit dieser auch ihn betreffenden Geschichte zu identifizieren vermag und sie sich zu eigen macht, kommt er zu voller menschlicher und sittlicher Reife. Das unterstreicht nochmals, wie sehr auch die Wertvermittlung durch die Sitte immer der Verinnerlichung und der Aneignung durch das persönliche *Gewissen* bedarf.

Diese Verinnerlichung wird in der institutionellen Objektivität der *Sittlichkeit* nicht aufgehoben; doch sie muss von ihr bemessen und beurteilt werden. Denn die Wertvermittlung durch das Gewissen bleibt immer privat und persönlich; niemand hat Zugang zum Geheimnis eines fremden Gewissens, und noch weniger kann jemand stellvertretend für eine andere Person einen Gewissensentscheid fällen. Und doch muss jeder Wert als solcher immer auch universelle Geltung haben und allgemein als Wert anerkennbar sein. Das gilt nicht zuletzt auch für die Gewissensentscheidung. Nicht nur der Entscheidende selbst, sondern auch die „Öffentlichkeit“ muss diese Entscheidung (insofern sie von ihr betroffen ist) als richtig und wert-voll beurteilen und anerkennen können. Hier liegt die eigentliche Aufgabe der *Sittlichkeit*. Ihre Art von Wertvermittlung, die „Sitte“, ist immer öffentlich, eine gesellschaftliche, und von dieser gegebenen Gesellschaft überprüfbare Grösse. Der Einzelne aber kann als Glied dieser Gruppe nicht umhin, die Berechtigung des der „Sitte“ gemässen Urteils und seiner Anwendung auf seinen Einzelfall anzuerkennen.

Doch gerade weil sie öffentlich ist, ist die Wertvermittlung durch die Sitte keineswegs unangreifbar. Gerade ihr gegenüber können und müssen immer wieder neu *kritische Anfragen* gestellt werden. Es ist immer wieder zu fragen, ob dies oder jenes, das zur Sitte geworden ist, weiterhin berechtigt bleibt und zu rechtfertigen ist. Vermittelt diese konkrete geschichtlich gewordene Sitte immer noch einen wirklichen Wert oder wurde sie durch die Geschichte überholt? Kann sich ein vernünftiger Mensch in seinem Gewissen noch mit dieser traditionellen Verhaltensweise identifizieren, die doch jetzt überhaupt nicht mehr vernünftig zu sein scheint? Angesichts dieser Fragen und der Krise einer bestimmten Gestalt der *Sittlichkeit* wurde und wird immer wieder ein philosophisches Nachdenken über die Wertvermittlung unvermeidlich.

2. Die philosophische Wertvermittlung

Die Philosophie verdankt ihre Geburt einer gesellschaftlich-politischen Krise, namentlich der religiösen Werte. SOKRATES und PLATON versuchten mit ihrer Philosophie eine Antwort auf diese Krise zu geben. Seitdem griff man immer wieder auf die Philosophie und ihre Wertvorstellungen zurück, wenn sich in der Geschichte des Abendlandes eine neue Krise der traditionellen Wertvermittlungen abzeichnete: als das aufkommende Christentum die Fundamente der antiken Welt zu erschüttern begann, als die Erstarkung der mittelalterlichen Gemeinwesen die Feudalordnung bedrohte, als die Umwälzungen der anhebenden Neuzeit die mittelalterliche Christenheit zu Fall brachten und als die Zerstörungen der Französischen Revolution nach einer neuen Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung riefen – von anderen, uns näher liegenden Krisen ganz zu schweigen. Wenn HEGEL feststellt, dass die Philosophie „als der *Gedanke* der Welt ... erst in der Zeit [erscheint], nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat“¹⁸, ist dies keine harmlose Aussage. Das Erscheinen der Philosophie wird als Symptom eines Zerfalls einer geschichtlichen und kulturellen Wirklichkeit oder einer Wachstumskrise gewertet. In einer Krisenzeit, so HEGEL, klammern sich die Menschen am Denken als Rettungsplanke fest.

Daraus ist ein doppelter Schluss zu ziehen. Zum einen muss das philosophische Nachdenken mehr und anderes sein als das bloße Bewusstmachen der vor-philosophischen Wertvermittlungen. Bewusst sind jene Vermittlungen schon ganz spontan; denn der Mensch als denkendes Wesen *weiss* und *will* wissen, was er tut¹⁹. Philosophie besteht darüber hinaus in einem *systematischen Nachdenken* über die Voraussetzungen, das Weshalb, das Wie und das Wozu jener Vermittlungen (anders gewendet, über die transzendentalen Bedingungen ihrer Möglichkeit), und sucht sie zu rechtfertigen. Mit seinem Nachdenken leistet der Philosoph eine Arbeit, die der Wertvermittlung wiederum zugute kommt. Sein Den-

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 20).

¹⁹ Emblematisch dafür Friedrich SCHILLER, Das Lied von der Glocke: „Das ist’s ja, was den Menschen zieret, / und dazu ward ihm der Verstand, / dass er im innern Herzen spüret, / was er erschafft mit seiner Hand“.

ken trägt nicht nur dazu bei, dass die vor-philosophische Vermittlung ethischer Werte bewusster und sachgerechter geschieht; es deckt auch die Struktur von Vermittlung überhaupt auf und verweist damit auf *andere mögliche Formen von Wertvermittlung*.

So entfaltet sich der Beitrag des Philosophen für die Vermittlung ethischer Werte auf drei Ebenen:

- in erster Linie denkt er kritisch über die tatsächlich vorliegenden vor-philosophischen Wertvermittlungen nach: die *reflexive* Aufgabe der Philosophie;
- sodann kann er diese Vermittlungen in neuer und besser durchdachter Form vorlegen: die *propositive* Aufgabe der Philosophie;
- schliesslich deckt das philosophische Nachdenken neue und andere Möglichkeiten der Wertvermittlung auf: die *prospektive* Aufgabe der Philosophie.

Die philosophische Arbeit kann naturgemäss immer nur von einem einzelnen Philosophen geleistet werden; es gibt kein kollektives Denken und kein Mensch kann anstelle eines anderen denken. Doch als philosophischer Diskurs müssen die Gedanken vernunftgemäss und somit auch für andere Denker zugänglich sein. Sie können von andern kontrolliert, gegebenenfalls korrigiert und reproduziert werden. Versuchen wir so, den Dreischritt einer philosophischen Vermittlung ethischer Werte näher zu beschreiben.

a) Als erstes muss der Philosoph über die Struktur und die Tragweite der vor-philosophischen Wertvermittlungen *nachdenken*, ungefähr so, wie wir es hier getan haben. Er wird diese Vermittlungen in ihrer Vermittlungsfunktion analysieren und sich fragen, wie weit sie einen Einzelfall, ein „Dies-da“ als konkrete Verwirklichung eines allgemeinen Wertes nachweisen können. Dafür wird der Philosoph die in diesen Vermittlungen implizierten Syllogismen ausdrücklich zu machen suchen. Für den Syllogismus des Gewissens ist dies seit jeher geschehen. Der springende Punkt bei dieser Arbeit ist das Aufsuchen und die Rechtfertigung des *Mittelbegriffs* eines jeden dieser Syllogismen. Der Mittelbegriff stellt sich in jedem Fall als etwas „Partikuläres“, „ein Sonderfall von ...“ dar;

folglich muss der diesen Mittelbegriff rechtfertigende Prosylogismus die Form haben: „Dieses Einzelne erweist sich auf Grund eines allgemeinen Prinzips als ein Sonderfall von ...“ (E – A – B)²⁰ Der neue Mittelbegriff, dessen sich das philosophische Nachdenken bei seiner Rechtfertigung bedient, muss folglich immer allgemein, ja so allgemein wie möglich sein; denn von *diesem oder jenem* allgemeinen Wert war schon in dem zu rechtfertigenden Syllogismus die Rede. Das aber heisst, dass der jetzt gesuchte Mittelbegriff *den Wert schlechthin* darstellen muss, d. h. das, was einen Wert überhaupt erst zum Wert macht. So entdecken wir, dass jede Wertvermittlung letztlich immer kraft eines *allgemeinen Prinzips der Wertbestimmung* bzw. der Anerkennung eines Wertes *als Wert* geschieht. Dieses Prinzip können wir als *vermittelnde Idee* der vor-philosophischen Vermittlungen ethischer Werte bezeichnen.

Geschichtlich gesehen hat die Philosophie drei solcher vermittelnder Ideen aufgestellt bzw. entdeckt, aus denen sich die drei grossen Systeme ethischen Denkens ergaben. Sie lassen sich auch auf die Vermittlung anderer Werte anwenden.

Die erste ist die Idee des *Glücks*: „Das und das ist ein Wert, weil es mich glücklich macht“. Auf dieser Idee beruhen die ethischen Eudämonismen, von ARISTOTELES über die Stoiker und die Epikureer bis zur thomistischen Ethik der Ausrichtung des Menschen auf die beseligende Gottesschau. Auf die gleiche Idee stützt sich auch die Bewertung des Schönen als „das, was gefällt“, die Bewertung der Religion als „tröstend“ und als Verheissung eines Lebens im Jenseits nicht weniger als die Hochschätzung traditioneller sittlicher Regeln als das, „was uns ein ruhiges Leben verschafft“, weil sie das Gefühl verleihen, gesellschaftlich integriert zu sein. In all diesen Fällen ist das Glück im weitesten Sinn zu verstehen, als volle Entfaltung des Menschseins.

Eine zweite wertvermittelnde Idee, die noch älter ist, aber erst nach der Glücksidee ausdrücklich thematisiert wurde, ist der *göttliche Wille*: „Das und das ist ein Wert, weil Gott (bzw. die Götter) es so haben will (bzw. es so haben wollen)“. Das ist zweifellos das älteste, eigentlich archaische Rechtfertigungsprinzip nicht nur für jede Autorität, sondern auch für das persönliche Gewissen und vor allem für die Sitte. Es liegt

²⁰ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (Werke, Bd. 5 [Berlin 1834] 130f).

den meisten, wenn nicht überhaupt allen Wertsystemen der vorphilosophischen Kulturen zugrunde. Dass diese wertvermittelnde Idee dennoch erst spät im philosophischen Bewusstsein Eingang gefunden hat, dann aber zu einem Erbgut der Philosophie geworden ist, ist wohl daraus zu erklären, dass die Philosophie als Antwort auf die Krise einer von Mythen geprägten Kultur und ihres theonomen Wertsystems entstanden ist. Deshalb ist diese wertvermittelnde Idee erst wieder in der theonomen Ethik der Väterzeit und des Mittelalters als Idee des „ewigen Gesetzes“ zu finden, an dem die Vernunft Anteil habe. Doch dürfen wir das sokratische *daimónion* und die Idee des Guten bei PLATON als Vorläufer einer theonomen Ethik nicht übersehen. Ihren Höhepunkt erreichte diese Ethik im Voluntarismus der Nominalisten und in der reformatorischen Gottesvorstellung, die in der existentialistischen Situationsethik Urständ gefeiert hat. Die Idee des göttlichen Willens ist jedoch noch weniger als die Idee des Glücks eine homogene und immer gleichbleibende Idee. Ihre Spannweite reicht von einer intellektualistischen Vorstellung (Gott als die höchste Vernunft) bis zu einem anti-intellektualistischen Voluntarismus.

Die dritte wertvermittelnde Idee, die in der Geschichte der Ethik den göttlichen Willen abgelöst hat, erweist sich als nicht minder vielgestaltig: die Idee der *Natur*: „Das und das ist ein Wert, weil es der Natur entspricht“ – entweder der ganzen Natur oder der spezifischen Natur des Menschen, ja sogar der Natur dieser einzelnen Person. Die Bestimmung der „Natur“ ist somit keineswegs eindeutig, was sich wohl auch daraus erklärt, dass der Begriff der Natur oft als säkularisierte Formel für die göttliche Vorsehung bzw. die gleichfalls göttliche *phýsis* gebraucht wurde. Das liess Raum für fortschreitende Vereinfachungen, von der „Natur“ der Vorsokratiker und der Stoiker²¹, deren göttlicher Ursprung noch deutlich durchscheint, bis zur „Natur der Sache“ und zum „Naturrecht“ der säkularisierten Naturrechtslehre eines Hugo GROTIUS. Diese sollte die in einer konfessionell gespaltenen Gesellschaft nicht mehr eindeutige theonome Wertvermittlung durch eine neue, für alle einsichtige und annehmbare Vermittlungsidee ersetzen. Eine gleichlautende Idee war jedoch auch schon im Naturrecht der nachtridentinischen katholischen Theologie zu finden, und sie findet sich heute in verflachter Form in der

²¹ Vgl. deren ethisches Grundprinzip des *homologouménos té phýsei zên*.

populären Vorstellung, dass etwas ethisch gut ist, weil es „natürlich“ ist, so zu handeln; denn alle handeln ja so.

b) Bis hierher hat das philosophische Nachdenken nur das einzuholen und ausdrücklich zu machen versucht, was tatsächlich gelebt wurde und was sich von selbst versteht. In diesem Sinn stimmt HEGELS Feststellung, dass die Philosophie „immer zu spät kommt“²². Doch in diesem Ausdrücklich-Machen, im Aufzeigen dessen, was man ohne das philosophische Nachdenken überhaupt nicht entdeckt hätte, und vor allem im Bedürfnis, das ausdrücklich zu rechtfertigen, was vor dem Eingreifen der Philosophie unangefochten gegolten hat, bringt das philosophische Nachdenken auch *etwas Neues* zutage. Es lässt die vor-philosophischen Wertvermittlungen in einem neuen, bisher unbekanntem Licht erscheinen. So kann man sie sich auf eine bisher unerahnte Weise zu eigen machen. Was vorher mehr oder weniger unbewusst gelebt wurde und ebenso unhinterfragt wie unmitteilbar blieb, wird jetzt zu einem hellbewussten Wissen, das man besitzt und das man auch anderen mitteilen kann. In der Folge kann die Wertvermittlung auch zum Gegenstand öffentlicher Diskussion und Kritik werden.

Die Philosophie ist deshalb nicht nur Symptom einer Krise der Wertvorstellungen; sie kann ihr auch abhelfen. Sie leitet eine Debatte ein und schafft die Möglichkeit, öffentlich über die in Krise geratenen traditionellen Wertvermittlungen zu diskutieren. Damit bereitet sie den Weg für einen neuen Wertekonsens. Eine solche Wertedebatte ist zwar in erster Linie Sache der Politik und nicht der Philosophie; doch die Philosophie übernimmt darin nicht nur die Rolle einer Zuschauerin und gegebenenfalls einer Moderatorin. Sie trägt auch positiv zur Diskussion bei, legt kritische Einwände oder Rechtfertigungsgründe vor, entwirft Vorschläge, wie die überkommenen Formen der Wertvermittlung den neuen Erfordernissen und den gesellschaftlichen Veränderungen angepasst werden könnten, ja sie kann, wenn nötig, auch ganz neue Lösungsansätze entwerfen.

All dies können wir, ohne negativen Beigeschmack, die *ideologische* Funktion der Philosophie nennen. Damit ist die Hilfe gemeint,

²² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 20).

welche die Philosophie für das Leben der Gesellschaft und des Staates anbietet, indem sie bei der Ausarbeitung leitender Ideen mitwirkt. Als Beispiel für diese *propositive* Vermittlungsfunktion der Philosophie wären alle politischen Schriften von Philosophen anzuführen, von PLATONS „Staat“ bis zu HABERMAS und manchen unserer Zeitgenossen. In mehr hintergründiger Form übte die Philosophie diese Vermittlungsfunktion bei der Erklärung der Menschenrechte aus und bei der Grundwertdiskussion im Nachkriegsdeutschland sowie bei den Debatten um die „civil religion“ in den Vereinigten Staaten. Stets wurde da eine Plattform für einen möglichst breiten Konsens gesucht, der nicht nur für das gute Funktionieren eines demokratischen Staatswesens unentbehrlich ist, sondern auch schon für sein Zustandekommen.

c) Die Aufgabe der Philosophie beschränkt sich jedoch nicht nur darauf, überkommene Wertvermittlungen in verbesserter und überarbeiteter Form neu vorzulegen. Bei seinem rechtfertigenden Nachdenken über die Wertvermittlungen dringt der Philosoph zu ihren letzten Grundlagen vor. So entdeckt er am Grund des Seins das Sollen und neben den tatsächlich ins Werk gesetzten Ideen auch noch andere, nicht weniger sinnvolle. Das zeigt schon die Geschichte der Entdeckung der wertvermittelnden Ideen. Es war ein naheliegender Gedanke, den göttlichen Willen als Grund für den Wert oder Unwert einzelner Handlungen anzunehmen. Viel weniger naheliegend war es, die anthroponome Idee des Glücks an die Stelle des göttlichen Willens treten zu lassen, und die Aufnahme der Idee der Natur als dritter wertvermittelnder Idee lässt sich vollends nur aus der Arbeit der Philosophie erklären. Das philosophische Denken nimmt immer über das tatsächlich Vorliegende hinaus noch mehr und anderes wahr; es ist von Natur aus innovativ und kreativ. Es braucht sich dafür gar nicht in das oft läppische Spiel der Erfindung neuer Systeme oder der Errichtung gedanklicher Luftschlösser zu verlieren.

Durch diese mit der philosophischen Alltagsarbeit gegebene *prospektive* Vermittlung wird die Philosophie zu einem Antrieb für den Fortschritt im gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben – ein Fortschritt, der manchmal auch ein Rückschritt sein kann. Das können ein paar Beispiele besser verdeutlichen als eine lange theoretische Erörterung. Im Widerspruch zu seiner eigenen Theorie ist der Marxismus vor allem durch seine neuen philosophischen Einsichten wirksam geworden, gleich wie die Französische Revolution nicht zuletzt den neuen Ideen der

„philosophes“ zu verdanken war und wie die „kopernikanische Revolution“ Galileo GALILEIS nicht zuletzt in einer neuen Naturphilosophie bestand. Wie gut und richtig diese Ideen jeweils waren, steht hier nicht zur Diskussion; so oder so haben philosophische Ideen den Gang der Welt entscheidend beeinflusst.

Noch fehlt in dieser Analyse ein wesentliches Element. Bisher haben wir die philosophische Wertvermittlung nur in ihrer anagogischen Funktion als „resolutio“ betrachtet, will sagen als Aufsuchen immer allgemeinerer Prinzipien. Das ist in der Tat die Hauptaufgabe der Philosophie. Wenn die philosophische Wertvermittlung jedoch für die Praxis, für das ethische Handeln, wegweisend werden soll, müsste sie auch die Gegenbewegung vollziehen können und auf ein ganz konkretes „Dies-da“ abzielen, auf einen konkreten, philosophisch begründeten und gerechtfertigten Einzelwert. Ist das philosophische Denken auch imstande, jene Vermittlungen zu vollziehen, die wir als *geschichtliche* Vermittlungen bezeichnet haben? In der Sprache KANTS: Können philosophische Werturteile nicht nur reflexiv, sondern auch bestimmend sein?

Diese Frage ist entscheidend für unser Anliegen. Wenn die Philosophie nicht imstande wäre, konkrete Handlungsnormen oder Handlungsmodelle vorzulegen, welchen Sinn hätte es dann noch, von einer „philosophischen Vermittlung christlicher Werte“ zu sprechen? Das unter diesem Namen laufende Forschungsprogramm denkt zweifellos an die Vorlage konkreter Normen und nicht nur an eine theoretische Rechtfertigung der christlichen Wertvorstellungen – die eine solche Rechtfertigung gar nicht brauchen. Die Hilfe der Philosophen ist vielmehr gefragt, wenn es darum geht, die christlichen Wertvorstellungen in einem säkularisierten Umfeld und abgesehen vom gelebten christlichen Glauben in die Praxis überzuführen.

Diese Art von Wertvermittlung scheint jedoch ausserhalb des Kompetenzbereichs der Philosophie zu liegen. Sie ist im Bereich der Praxis und des ethischen Handelns zu suchen, während die Philosophie immer nur ein Nachdenken über das Handeln ist, selbst jedoch nicht handelt. Was hier noch weiter erfragt werden kann, ist nur die Bedeutung des Nachdenkens für das Handeln, wie es dieses vielleicht verändert und wie der Schritt vom Nachdenken zu neuem Handeln geschieht. Wir können das als *nach-philosophische* Wertvermittlung bezeichnen.

3. Die nach-philosophische Wertvermittlung

Eine unüberschreitbare Grenze des menschlichen Denkens besteht darin, dass das Konkrete für uns gänzlich unableitbar bleibt. Wenn unsere Deduktionen bis zum konkreten Einzelnen vordringen könnten, wäre unser Geist welterschöpfend; wir besäßen ein absolutes Wissen und wären nicht auf die Sinneserkenntnis und auf die Erfahrung angewiesen. Aus der gleichen Begrenzung ergibt sich auch, dass wir unser Handeln nie allein nach unseren Ideen gestalten können und dass es nie in vollem Licht des Bewusstseins geschieht. Auch in der grössten Aktivität findet sich immer noch ein passives Element; immer erleiden wir unser Handeln ebenso sehr, als dass wir selbst handeln; immer ist der Entschluss zum Handeln uns nicht weniger aufgegeben, als dass er von uns stammt. Etwas zu tun, gehört zu unserem innersten Wesen, und gerade darum erscheint es uns als ebenso unausweichlich wie als frei gewollt. Das hat vor allem Maurice BLONDEL in eindringlichen Analysen des menschlichen Tuns, der „action“, aufgezeigt²³.

Aus diesen Feststellungen folgt aber auch, dass wir nicht erst zum Tun übergehen müssen oder gar zum Entschluss, überhaupt etwas zu tun – als läge uns das Tun irgendwie fern. Wir finden uns immer schon vor am Tun und wir sind immer im Begriff, etwas zu tun, selbst dann, wenn wir scheinbar gar nichts tun. Der Übergang zum Handeln bedarf keiner ausdrücklichen Vermittlung, so wenig wie wir den Weg zu den konkreten Gegebenheiten der Erfahrung erst noch suchen müssen. Wir sind immer und unausweichlich immer schon dort. Wir können gar nicht nicht handeln, denn auch das Nichtstun oder die Zurückhaltung sind immer noch eine Art zu handeln. Doch wenn dem so ist, wozu noch all die geschichtlichen Wertvermittlungen, von denen wir gesprochen haben, wozu vor allem die philosophische Wertvermittlung? Es ist wiederum Maurice BLONDEL, der auf eine Antwort hinweist. Er bezeichnet das Denken als eine Zwischenphase („phase médiane“) des Tuns. Aus unserem Tun hervorgegangen, führt das Denken wieder zu neuem Tun, ja es ist selbst ein Tun. Doch der Durchgang durch die Zwischenphase des Denkens verändert unser Handeln. Es ist nach dem Denken nicht mehr gleich wie vor der denkerischen „Vermittlung“. Vor dem Denken und

²³ Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893) (Paris 1950) VII–XI.

ohne das Denken war oder wäre es reine Spontaneität, blinder Impuls, eine Art Geschehen, gleichsam die Entfaltung einer Naturkraft. Nach dem Denken und dank der Vermittlung des Denkens wird das Tun zu einem menschlichen, frei gewollten Handeln, das uns zumindest bewusst ist und in das wir mehr oder weniger ausdrücklich einwilligen – ein Handeln, das auf ein Ziel zugeht, ein Ziel, das Teil einer umfassenderen Absicht oder gar eines Lebensentwurfs sein kann.

Auch wenn ich scheinbar gedankenlos und ohne Vermittlung des Denkens handle, schliesst dieses Tun als menschliches doch immer ein Moment der Wahl und der Entscheidung in sich – auch wenn diese nur darin bestünde, mich nicht entscheiden zu wollen. Ich handle ja nie ohne einen wenigstens minimalen Grad von Bewusstheit und damit auch von Denken. In jedem Augenblick meines Lebens befinde ich mich, objektiv gesehen, in einer Entscheidungssituation. Doch bevor ich wirklich gehandelt habe, ist nie genau abzusehen, wie mein Handeln tatsächlich aussehen wird. Gerade aus diesem Unwissen ergibt sich der Entscheidungscharakter einer jeden meiner Handlungen; denn das Nachher (die Vergangenheit) sieht immer anders aus als das Vorher (die Zukunft).

Das Denken durchformt nun diese Entscheidungssituation und macht sie zu einem Moment bewusster und frei gewollter *Wahl*. Hier kommen die von uns untersuchten Wertvermittlungen ins Spiel; hier nimmt das *Erkennen* eines „Dies-da“ als Wert oder Unwert unmittelbar Einfluss auf mein (künftiges) Handeln. Die Erkenntnis hilft mir, das „Dies-da“ zum Inhalt und Ziel meines Handelns zu machen, d. h. es zu erwählen (bzw. es nicht zu erwählen), indem ich es mehr oder minder ausdrücklich mit anderen, auch möglichen Handlungen, Motivationen oder Zielsetzungen vergleiche, und es ihnen vorziehe (bzw. nicht vorziehe). Diese Werterkenntnis geschieht in aller Regel nach dem Schema einer vor-philosophischen Wertvermittlung.

Die philosophische Wertvermittlung unterscheidet sich jedoch von der vor-philosophischen Wertvermittlung nur durch ihren höheren Grad von Bewusstheit und Reflexion. Sie bewirkt, dass ich im Fluss meines Tuns, das ohne sie einfach unbemerkt dahinplätschern würde, nachhaltiger innehalte (und vielleicht überhaupt erstmals innehalte), um „nachzudenken“. So bereitet die philosophische Wertvermittlung auf eine bewusstere und freiere Entscheidung zum Handeln vor. Hier stellt sich dann auch erstmals die Frage, wie vom Denken wieder zum Handeln übergegangen wird. Das Problem wäre unlösbar, wenn das Nachdenken

den Fluss des Tuns gänzlich unterbräche, wenn es in diesen Fluss etwas völlig Neues einfügte, eine „Idee“, die mit allem Bisherigen nichts zu tun hätte und die nun erstmals „ins Werk gesetzt“ werden müsste. So verhält es sich jedoch nie. Auch das abstrakteste, rein spekulative Denken, auch die ausgefallenste Idee geht immer irgendwie aus meinem Tun hervor, sie gehören zu meinem Tun und sind selbst ein Tun – sonst gäbe es sie gar nicht. HEGEL, ein spekulativer Philosoph wie kaum ein anderer, vermerkt ironisch, dass sich ROUSSEAUS „Contrat Social“ nicht verwirklichen liess, weil ihn dieser als etwas völlig frei und bewusst zu Bewerkstellendes entworfen hatte, ohne Bezug auf das immer schon vorgegebene gesellschaftliche Sein und Handeln²⁴. Der Nachdruck, den HEGEL auf geschichtliche Kontinuität und auf die „Sitte“ legt, unterstreicht noch einmal, dass alles neue Denken von Vorgegebenem und von im Tun bereits Erreichtem abhängt.

Das aber verschärft nochmals die Frage, was denn das nachdenkende Innehalten und der Aufstau im Fluss des Tuns für mein Handeln bedeuten können und ob dadurch etwas grundlegend Neues in mein Tun eingeführt wird. An erster Stelle ist – negativ – zu bemerken, dass die Philosophie das menschliche Handeln normalerweise nicht durch neue, nie dagewesene Ideen beeinflusst; denn solche Ideen bleiben meist wirkungslos. Folglich ist weder die prospektive noch die propositive philosophische Wertvermittlung allzu hoch zu bewerten. Was haben denn philosophische Ideen, ja sogar die politischen Projekte der Philosophen in der Geschichte wirklich bewirkt? So wichtig es war, dass Werke wie der „Staat“ PLATONS, der „Gottesstaat“ AUGUSTINS, die „Utopia“ und der „Contrat Social“ geschrieben wurden, so wenig wurden ihre Ideen in der Geschichte je verwirklicht. Der Einfluss der philosophischen Wertvermittlung auf die Praxis ist auf einer anderen Ebene zu suchen.

Er liegt – positiv – in erster Linie darin, dass das philosophische Denken das menschliche Handeln umsichtiger und damit auch freier werden lässt. Zunächst einmal *umsichtiger*. Das philosophische Nachdenken lässt jede Handlung und Entscheidung in einem weiteren Horizont sehen; es zeigt alternative, manchmal auch fernabliegende Entscheidungsmöglichkeiten auf, die man ohne Nachdenken überhaupt nicht wahrgenom-

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 258 zu vergleichen mit § 273 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 314f und 359).

men hätte. Es macht bewusst, welche Grundentscheidungen oft scheinbar unbedeutenden und nebensächlichen Handlungsentscheidungen zugrunde liegen. Damit fördert es das politische Bewusstsein und erlaubt, Politik nicht nur sachgemäss zu betreiben, sondern auch im Wissen um die Werte, die jeweils auf dem Spiel stehen.

Indem es den Bezugshorizont erweitert, macht das philosophische Innehalten das menschliche Handeln auch *freier*; denn jetzt stehen mehr und besser erkannte Wahlmöglichkeiten zur Verfügung. Der schlimmste Feind einer freien Entscheidung ist nicht der äussere Zwang, sondern die Routine, und von dieser befreit das philosophische Denken. So wird es zu einer Instanz politischen, gesellschaftlichen und kulturellen *Wechsels*. Indem es von der routinierten Engführung befreit, öffnet das Denken den Blick für neue, innovative Entscheidungen. Deren Verwirklichung ist nicht mehr Aufgabe der Philosophie; sie muss in die Hand der geschichtlich Handelnden gelegt werden. Doch im Rückbezug auf den Öffentlichkeitscharakter und die allgemeine Kommunikabilität der philosophischen Ideen können diese Handelnden einen Konsens für ihre Sichtweise suchen und finden.

Der Übergang von der Philosophie zur Praxis, vom Denken zum Handeln ist somit nicht als ein Ausmünzen der allgemeinen und abstrakten philosophischen Ideen in einzelne konkrete Handlungsanweisungen zu verstehen. Es geht vielmehr umgekehrt darum, das menschliche Handeln, das zumindest grundsätzlich auch von der Vernunft bestimmt ist, mit philosophischem Nachdenken zu durchtränken. Nur so ist eine „philosophische Vermittlung christlicher Werte“ überhaupt denkbar. Von einem konkreten „Ausmünzen“ der christlichen „Ideen“ könnte überhaupt nicht die Rede sein, weil sie selbst schon höchst konkret sind. So ist nur noch kurz anzugeben, wie eine „philosophische Vermittlung spezifisch christlicher Werte“ in ihren Grundzügen aussehen könnte und sollte.

III. Die Möglichkeit philosophischer Vermittlung angesichts der christlichen Werte

Ist die Rede von einer philosophischen Vermittlung der christlichen Werte nicht schon ein Widerspruch in sich? Würde eine solche Vermittlung die christlichen Werte nicht automatisch zu nicht mehr christlichen, son-

den philosophischen und philosophisch begründeten Werten machen? Würde hier das Christentum nicht seines eigensten Wertes beraubt und zu einer Ideologie oder Weltanschauung unter andern gemacht? Doch andererseits steht der christliche Glaube immer in offenem Bezug zur Welt; er ist keine Religion im Ghetto oder im Geheimarchiv. Als Christen glauben wir, dass die Wahrheit, die Normen und die Zielsetzungen des Christentums allen Menschen zugänglich sein müssen und für alle gültig sind; denn sie umschreiben den Weg zu *dem* einen, einzigen Heil für alle. Alle anderen Werte müssen sich letztlich an diesen christlichen Werten bemessen lassen. Wenn dem so ist, dann muss es notwendig eine „Vermittlung“, einen Durchgang und eine Brücke geben zwischen den spezifisch christlichen Werten und ihrer möglichen Verwirklichung in *jedem* menschlichen Handeln und in jeder gegebenen Situation. Dann aber muss auch die Philosophie bei dieser Wertvermittlung eine Rolle spielen; denn wenn überhaupt, dann ist es vor allem der philosophische, jedem vernünftigen Denken zugänglich Diskurs, der die Allgemeingültigkeit der christlichen Werte und der christlichen Wahrheit aufzeigen kann.

Diese Fragestellung führt wieder zum ersten und unmittelbaren Sinn des Wortes „Vermittlung“ zurück. Auch hier gilt es, zwischen zwei einander fernstehenden, ja entgegengesetzten Wirklichkeiten zu „vermitteln“, sie miteinander auszusöhnen und sie miteinander in Beziehung zu bringen. Ein bloss logischer Mittelbegriff vermag dies nicht; es braucht dafür ein wirkliches Dazwischen, das zu jeder der beiden Seiten in Bezug steht und das als Übersetzer und als eigentlicher Vermittler zwischen den beiden Realitäten funktionieren kann. Eine solche Übersetzungs- und Vermittlerfunktion ist eine der Hauptaufgaben der Philosophie.

Halten wir uns noch einmal die Ausgangslage vor Augen. Auf der einen Seite stehen da die christlichen Werte. Im christlichen Glauben als Religion und als Lebensregel, als Heilsverheissung und als Versprechen ewiger Seligkeit finden sich Werte, bereits *vermittelte*, inkarnierte und durch geschichtliche Vermittlungen konkretisierte Werte. Sie lassen sich am leichtesten in den Gebräuchen, in der „*Sitte*“ der christlichen Gemeinde finden, in ihren Verhaltensweisen (der Liturgie, der sakramentalen und aszetischen Praxis, den Regeln christlicher Moral usw.) und in den Erklärungen, die diese Gemeinschaft (in der Katechese, in den Äusserungen des Lehramts, in den Dogmen) über ihr Verhalten abgibt. Von den kirchlichen Gebräuchen geprägt, bildet der einzelne Christ sein *Ge-*

wissen und verwirklicht in seinem Handeln die in diesen Gebräuchen enthaltenen Werte. Sein Handeln, das als solches öffentlich ist, kann zum Vorbild und Modell für andere, ähnliche Verhaltensweisen werden. Als Beispiele wäre das Leben der Heiligen und heiligmässiger Personen anzuführen, aber auch jene etwas besonderen „Handlungen“ der Erarbeitung einer geistlichen Lehre oder einer Theologie.

Wenn wir diesen Wertvermittlungen auf den Grund gehen, verweisen sie immer auf eine *Urvermittlung*, die ihnen als Norm dient und aus der sie sich ergeben. Diese Urvermittlung ist die *Person Jesu Christi*, sein Leben und seine Lehre, sowie – subsidiär – das Wirken und die Lehre der Apostel. Erst der Rückverweis auf diese Urvermittlung macht einen Wert zu einem spezifisch christlichen Wert. Irgend eine besondere Eigenart oder gar die Tatsache, dass es ähnliche Werte ausserhalb des Christentums nicht gibt, können dazu noch nicht genügen. Wenn wir jedoch das „spezifisch Christliche“ so definieren, scheint eine philosophische Vermittlung christlicher Werte noch viel schwieriger, wenn nicht gar unmöglich zu werden. Denn entweder nimmt man diese Werte so, wie sie sich für den Blick der Philosophie darstellen, doch dann ist an ihnen nichts spezifisch Christliches mehr zu sehen und zu vermitteln (ausser vielleicht eine besondere Betonung bestimmter Werte). Wenn man dagegen auf die spezifisch christliche Rechtfertigung der Werthaf-tigkeit dieser Werte durch das Leben und die Lehre Christi achtet, dann müsste sich die Philosophie mit etwas beschäftigen, was nicht in ihrer Kompetenz liegt. Sie müsste sich dabei zudem bemühen, etwas zu „ver-mitteln“, das für die ausserchristliche Welt ohne Bedeutung ist und von ihr gar nicht aufgenommen werden kann, weil es nur im Raum des christlichen Glaubens überhaupt Sinn hat. Das *Videtur quod non*, das sich einer philosophischen Vermittlung der christlichen Werte entgegenstellt, scheint ohne Ausweg zu sein.

Die vorstehenden, etwas umständlichen Untersuchungen wurden angestellt, um trotz allem einen Ausweg aus dieser scheinbaren Sack-gasse zu finden. Auch die christlichen Werte stellen sich ja zunächst als geschichtlich vermittelte dar. Sollte es da nicht möglich sein, auch hier eine *wertvermittelnde Idee* zu entdecken, die diese geschichtlichen Vermittlungen gerechtfertigt hat, indem sie sie begründet? Das kann in diesem Fall keine philosophische Idee sein; doch vielleicht lässt sich ein einheitliches Prinzip oder eine Wirklichkeit entdecken, kraft derer sich das ganze christliche Leben in seinen vielfältigen Ausdrucksweisen ent-

faltet und das doch auch in den Augen des Philosophen sinnvoll ist. Als christlicher Philosoph darf man es wagen, wenigstens eine Hypothese vorzulegen.

Die christliche Offenbarung weist mehrmals ausdrücklich auf einen Grundwert hin, der als einziges, allgemeines und einheitliches wertvermittelndes Prinzip verstanden werden will. Es ist die christlich verstandene *Liebe*, die *caritas* oder *agápe*. Das neue, das einzige Gebot, das Christus seinen Jüngern gegeben hat, sagt dies ausdrücklich. Zum einen begründet Jesus dieses Gebot mit dem Beispiel seines eigenen Lebens, indem er auf die Liebe als treibende Kraft hinweist für alles, was er tut, getan hat und tun will²⁵. Zum anderen führt Paulus mehrmals alle Gebote und Regeln für ein christliches Verhalten auf dieses eine Gebot zurück²⁶. Eine letzte Bestätigung und Begründung finden wir schliesslich im ersten Johannesbrief, wo es heisst: „Gott ist Liebe“²⁷. Die geschichtlich am weitesten verbreitete und älteste wertvermittelnde Idee, der Wille Gottes, muss im christlichen Sinne theologisch als Liebeswille, als wertvermittelnde Liebe verstanden werden.

Diese nur auf theologischem Weg, aus Schrift und Tradition zu erschliessende Einsicht kann nun als philosophische Arbeitshypothese angenommen werden. Die Offenbarungswahrheit der göttlichen Liebe weist in der Tat einen auch für den Philosophen einsichtigen, ja sogar naheliegenden Sinngehalt auf. So darf man den Versuch wagen, sie in einem philosophischen Diskurs einzuholen – freilich nicht in dem Sinne, dass sie sich aus Vernunftprinzipien ableiten oder aus der Erfahrung erschliessen liesse. Ein philosophischer Diskurs jedoch, der die interpersonale Liebe (und nicht den platonischen Eros) bedenkt, vermag die christliche Zentralwahrheit, dass Gott Liebe ist, in etwa zu verstehen und zu erläutern, sie auf Einzelfälle anzuwenden und sie in ihren Auswirkungen zu bedenken. Ein solcher philosophischer Diskurs über die Liebe kann zu einer „Annäherung“ (ein Ausdruck, den Paul RICŒUR liebte) an die christliche Wahrheit vom Liebeswillen Gottes führen, weil die menschliche Liebe in einem echten Analogieverhältnis zur christlichen *agápe* steht. Und im gleichen Mass, als sie sich so die wertvermittelnde Idee

²⁵ Joh 13,34; 15,12.

²⁶ Röm 13,8f; Gal 5,14; Kol 3,14.

²⁷ 1 Joh 4,7.

des Christentums zu eigen machen kann, kann die Philosophie auch gegenüber den christlichen Werten einen wertvermittelnden Dienst leisten. Dies geschieht in dreifacher Weise.

Eine erste Aufgabe besteht in einer *philosophischen Auslegung* der geschichtlichen christlichen Wertvermittlungen. Im Licht der Idee der göttlichen Liebe wird die Philosophie aufzuzeigen versuchen, wie die verschiedenen Formen, in denen sich das christliche Leben traditionellerweise ausgedrückt hat und sich auch noch heute ausdrückt, als Träger echter Werte verstanden werden können, und sie wird weiter fragen, wie sich diese Werte in einen nicht-christlichen kulturellen Kontext übertragen lassen und auch dort Verständnis finden können. All dies ist eine eigentlich philosophische Aufgabe; denn sie kann nur durch vernünftiges Nachdenken über die christlichen Gegebenheiten gelöst werden, und nur ein solcher Diskurs ist allgemeingültig genug, um auch ausserhalb des christlichen Kontextes sinnträchtig zu bleiben.

Eine zweite, die erste ergänzende Aufgabe der Philosophie liegt sodann in einer *kritischen Sichtung* der verschiedenen vor-philosophischen und philosophischen Wertvermittlungen im Licht der wertvermittelnden Grundidee der Liebe. Es gilt – mit andern Worten – zuzusehen, ob und wie diese Wertvermittlungen mit dem Prinzip der Liebe vereinbar sind oder vereinbar sein können. Dann wäre zu erörtern, was in den traditionellen Wertvermittlungen ausdrücklicher gemacht oder verändert werden müsste, damit sie mit dem christlichen Prinzip der Liebe vereinbar bleiben. Kann die Idee des Glücks oder die Idee der Natur wirklich Ausdruck und Vermittler der christlichen Liebe sein, und wenn ja, unter welchen Bedingungen? Welche Folgerungen wären aus einer solchen Überprüfung für ein neues Verständnis und für eine christliche Beurteilung der geschichtlichen Wertvermittlungen zu ziehen?

Als drittes bleibt schliesslich zu hoffen, dass sich aus der kritischen Überprüfung auch hier Ausblicke auf *Alternativvorschläge* gegenüber den gängigen Wertvorstellungen ergeben. Diese Alternativen müssten dann genauso wie die früher genannten konkretisiert und in den Fluss der gesellschaftlichen Praxis eingefügt werden. Das philosophische Nachdenken über die christliche Grundidee könnte und sollte neue Entscheidungskriterien, Handlungsentwürfe und Optionen in die alltägliche, christentumsferne Praxis der Einzelnen und der menschlichen Gesellschaft einbringen, damit diese Praxis mehr und mehr dem christlichen Prinzip der Liebe entspricht.

Diese dreifache Aufgabe stellt sich meines Erachtens für eine „philosophische Vermittlung der christlichen Werte“, wenn man diese Werte zum einen in ihrem nachvollziehbar philosophischen und zum anderen in ihrem spezifisch christlichen Sinn versteht.

Christliches Philosophieren heute und morgen

Der vor hundert Jahren mit dem Rundschreiben LEOS XIII. „Aeterni Patris“ zur offiziellen Philosophie der kirchlichen Studienanstalten erhobene Neothomismus ist in der Folge zu einer der wichtigsten philosophischen Schulen des 20. Jahrhunderts geworden. Gewicht hatte sie zunächst quantitativ, nach der Zahl ihrer Vertreter, Publikationen, Fachzeitschriften, Kongresse; doch fehlten neben vorwiegend historischen Studien auch eindringliche spekulative Arbeiten thomistischer Richtung nicht, die das Gesicht der Philosophie in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts mitbestimmt haben. Namen wie ROUSSELOT, GILSON, MARITAIN, MARÉCHAL, PRZYWARA, SIEWERTH ... mögen für andere, jüngere stehen. Im „ÜBERWEG“ (1923) erscheint sogar HEIDEGGER noch unter dem Neothomismus; seine ersten Arbeiten waren tatsächlich der scholastischen Philosophie gewidmet.

Seit dem II. Vatikanischen Konzil läuft jedoch die neothomistische Schule offensichtlich aus. Es erscheinen kaum noch bedeutende Publikationen in scholastischer Philosophie. In den Priesterseminarien und den kirchlichen philosophischen Fakultäten wird, vor allem seit der Studienreform nach dem Konzil, kaum mehr Thomismus oder überhaupt Neuscholastik gelehrt. Die verschiedenen Kongresse und Vereinigungen, die immer noch den Namen des THOMAS VON AQUIN tragen, erbringen nur immer neu den Beweis, wie wenig heute von thomistischer Philosophie noch wirklich lebendig ist. Zwar wird da und dort, z. B. in Italien und in den USA, der Versuch gemacht, zwar nicht THOMAS selbst, aber doch wenigstens MARITAIN zu neuem Leben zu erwecken; doch dieser Versuch bleibt episodisch. Das Jahrhundert der Neuscholastik scheint endgültig zu Ende zu gehen.

Doch damit hat sich das Programm christlichen Philosophierens, für das der Neothomismus stellvertretend stand¹, keineswegs totgelaufen.

¹ Schon „Aeterni Patris“ hatte den Thomismus in den weiteren Horizont christlichen Philosophierens (der Ausdruck selbst findet sich in der Enzyklika nicht) von der

Auf die zu Beginn der dreissiger Jahre des 20. Jahrhunderts hart umstrittene Frage, ob überhaupt zu Recht von „christlicher Philosophie“ die Rede sein könne, wird heute überwiegend mit Ja geantwortet², und auch die von HEIDEGGER im Gefolge dieser Kontroverse aufgeworfene Schwierigkeit, dass ein Glaubender, ohne seinen Glauben aufzugeben, nicht philosophisch fragen könne, wird kaum noch als ernsthafte Schwierigkeit empfunden³. Philosophieren in „Annäherung an den Glauben“, wie RICŒUR formuliert⁴, erscheint heute als legitime Form philosophischen Denkens. Zahlreiche Philosophen bzw. Philosophieprofessoren verstehen sich ausdrücklich als christliche Philosophen. Dem Christentum verpflichtete philosophische oder philosophisch-theologische Zeitschriften florieren. Weltweit werden mehr denn je Kongresse und Studientagen in christlicher Philosophie abgehalten. Dieses Weiterleben mag auch mit der immer noch engen Verflechtung von philosophischen und theologischen Studien zusammenhängen; nicht wenige bedeutende Theologen hatten sich zuvor als Philosophen ausgezeichnet (RAHNER, PANNENBERG, JÜNGEL, KASPER ...), und gerade die neuere und neueste Theologie (Theologie der Hoffnung, politische Theologie, Theologie des Todes Gottes, Prozess-Theologie, Befreiungstheologie) bleibt weitgehend bestimmten neueren Philosophien verpflichtet. Man möchte fast

Patristik bis zur Scholastik gestellt, und der zeitgenössische Kommentar von Franz EHRLE (Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie; Neuausgabe unter dem Titel: Zur Enzyklika „Aeterni Patris“. Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu hrsg. von Franz PELSTER [= Sussidi eruditi 6] [Rom 1954]) unterstrich die Vielfalt der scholastischen Schulen. Die folgenden Überlegungen gehen zwar von der spezifischen Situation im katholischen Raum aus, doch dürften ihre Folgerungen grossenteils für das Philosophieren von Christen aller Konfessionen gültig sein.

² Vgl. z. B. Carmelo NICOLOSI, *Fede cristiana e riflessione filosofica. Teoria e storia di un dibattito* (Rom 1973); *Il senso della filosofia cristiana, oggi. Atti del XXXII convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate, 1977 (Brescia 1978).

³ Ich habe diese Frage diskutiert in: Peter HENRICI, *Philosophieren aus dem Glauben*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979) 361–373. Dort weitere Literatur.

⁴ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris 1969) 394 (deutsche Ausgabe: *Der Konflikt der Interpretationen*, 2 Bde. [München 1973–1974]). In ihrer Gedrängtheit bieten diese Zeilen die beste methodologische Überlegung zum Philosophieren von Christen, die ich kenne.

sagen, die Qualität einer Theologie bemesse sich heute an der Qualität der hinter ihr stehenden Philosophie⁵.

So ist es vielleicht kein Zufall, dass bis vor kurzem erstmals ein Philosoph auf dem Papstthron sass – dem Namen nach ein Thomist, aber in seinem Denken tatsächlich weit mehr der Phänomenologie SCHELERS und INGARDENS verpflichtet.

Mit dieser Feststellung ist auch der kennzeichnende Zug heutiger „christlicher Philosophie“ angesprochen: dass sie keine bestimmte Schule mehr bildet, sich nicht als Lehre oder System von anderen Philosophien unterscheidet, sondern dass sich ein Philosophieren nach den verschiedensten Methoden und Schulmeinungen als „christlich“ versteht.

Mit welchem Recht, wird man sich fragen und fragt man sich auf Zusammenkünften philosophierender Christen auch tatsächlich immer wieder: Mit welchem Recht nennt sich ein solches Philosophieren spezifisch „christlich“? Dazu genügt es ja offensichtlich nicht, dass der Philosophierende selbst Christ ist und sich – auch in seinem Philosophieren – ausdrücklich zum christlichen Glauben bekennt. Vielmehr wäre über diese persönliche Intention hinaus zu fragen, was denn das *Philosophieren selbst* zu einem unterscheidend christlichen stempelt, welche spezifischen Aufgaben sich solchem Philosophieren heute stellen und was folglich sein Beitrag zum gegenwärtigen „Weltgespräch Philosophie“ sein kann.

I.

Das Reden von „christlichem“ Philosophieren überhaupt scheint durch zwei Beobachtungen sprachlicher Art abgedeckt zu werden.

Zum einen tragen die meisten Philosophien *Personennamen*; wir sprechen vom Platonismus, Aristotelismus, Augustinismus, Thomismus, Kartesianismus, Kantianismus – bis hin zum Marxismus. Diese Philosophien tragen ihre Eigennamen in ganz anderer Weise als etwa eine wissenschaftliche Theorie. Ohne EUKLID und NEWTON könnte es die Eukli-

⁵ Vgl. dazu *Filosofia e teologie contemporanee. Atti del XXIX convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate, 1974 (Brescia 1975) sowie die Reihe der „Castelli-Colloquien“ in Rom (Archivio di Filosofia 1961–1977 und – im Auszug – *Kerygma und Mythos*, Bd. 1–10).

dische Geometrie oder die Newtonsche Physik sehr wohl und in wesentlich unveränderter Weise geben, und gleichermaßen sind weder das Gödelsche Theorem noch die Einsteinsche Relativitätstheorie an ihre Urheber gebunden. Ohne DESCARTES, KANT und HEGEL gäbe es jedoch nichts dergleichen wie den Kartesianismus, die Kantsche Kritik und die Hegelsche Dialektik. Jede Philosophie ist vielmehr in einzigartiger Weise mit der Person ihres Urhebers verbunden; erst die Persönlichkeit des Denkers verleiht ihr – über alle rationale Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen hinaus – ihre spezifische Prägung und damit ihre letzte Einheit. Dementsprechend ist anzunehmen, dass ein christlicher Denker seine Philosophie in spezifisch „christlicher“ Weise prägen wird.

Auf der anderen Seite pflegen wir zumindest die neueren Philosophien unter *Nationalnamen* zu gruppieren. Wir sprechen von deutscher, französischer, angelsächsischer, italienischer, spanischer ... Philosophie. Das ist nicht bloss ein bequemes äusseres Ordnungssystem für Philosophiehistoriker; die verschiedenen Philosophien selbst zeigen ihre Gruppenzugehörigkeit durch eine Art innerer Verwandtschaft, durch eine Reihe philosophischer *Stilmerkmale* an, die beispielsweise das deutsche Philosophieren eindeutig vom französischen oder vom angelsächsischen absetzen. Am deutlichsten zeigt sich dieser je besondere philosophische Nationalstil bei der Gegenprobe, der Übersetzung philosophischer Werke in einen anderen Kulturkreis. Der französische HEGEL oder KANT ist etwas durchaus anderes, eigengeprägtes, gegenüber dem deutschen Original Neues. Dabei lässt sich diese Verschiedenheit offenbar nicht auf den verschiedenen sprachlichen Kontext (und einen entsprechend verschiedenen „Geist“ der Nationalsprachen) reduzieren; denn viele der derart national unterschiedenen Philosophen haben ihre Werke ursprünglich im allen gemeinsamen Latein geschrieben – denken wir nur an BACON, DESCARTES, VICO. Die Verschiedenheit der philosophischen Nationalstile dürfte deshalb eher auf verschiedene *Denktraditionen* zurückzuführen sein, d. h. auf eine je verschiedene Art, Probleme zu sehen, Fragen zu stellen und zu beantworten, Gedankengänge zu führen und sie literarisch darzustellen.

Von da aus legt sich die Frage nahe, ob sich das Philosophieren von Christen vielleicht auch durch derartige philosophische Stilmerkmale auszeichne – die dann die nationalen Denkstile übergreifen müssten. Die Frage scheint mir zu bejahen zu sein. Aus der bisherigen Geschichte christlichen Philosophierens, namentlich der (Neu-)Scholastik,

und aus grundsätzlichen Überlegungen über das Denken in der Nähe zum Glauben lassen sich, thetisch, drei solcher Stilmerkmale entnehmen, die *zusammen* für christliches Philosophieren kennzeichnend zu sein scheinen:

1. Es wird ein philosophisches Fragen sein, das auf *Metaphysik* abzielt: auf das Ganze, auf das Sein selbst, auf letzten, alles tragenden Sinn. Das philosophische Fragen eines Glaubenden kann schon deshalb nicht beim Vorletzten, noch Erfahrbaren stehen bleiben, weil er aus dem Glauben die Gewissheit hat, dass es eine letzte Antwort gibt, und weil er zugleich auch weiss, dass diese Antwort durch denkendes Fragen nie einzuholen ist; das Problem HEIDEGGERS, „das Unausschöpfbare dieser Frage durch die Enthüllung dessen, was sie zu fragen fordert, auszuschöpfen, durchzufragen“⁶, bleibt zwar eine Fata Morgana, doch muss das Denken wenigstens an das Unausschöpfliche der Frage, an die nie zu erhaltende Antwort heranfragen, indem es über alles Beantwortbare hinausfragt. Metaphysik ist für den Menschen je und je Überstieg, Aufbruch.

2. Diese Metaphysik führt sozusagen notwendig zu einer Ethik – nicht nur in dem Sinne, dass jede theoretisch erkannte Wahrheit „praktiziert“ werden muss. Vielmehr erkennt der Glaubende in seinem philosophischen Fragen, dass die Theorie allein (auch in ihrem höchsten Sinne als „contemplatio“) nie zum Ziele kommt, sondern immer nur ein erhellendes Durchgangsmoment bleibt, während eigentliche Einsicht nur in (nicht: aus) der Praxis zuwächst. Das ethische „veritatem facere“ ist somit der ursprüngliche Ort metaphysischer Erkenntnis. Das kommt einerseits daher, dass das zu Erfragende so sehr mein Dasein betrifft – es geht ja um mein Heil, mein Ganzseinkönnen –, dass es nur mit meiner ganzen Daseinshaltung erfragt werden kann; zum anderen bestätigt der Glaube, dass auch eine theoretisch nicht einzuholende Antwort doch zur inneren Form praktischen Verhaltens werden kann und muss. Vom Glauben her gesehen steht das „Ich denke“ eindeutig in Funktion des „Ich will“ und „Ich tue“, nicht umgekehrt.

⁶ Martin HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik (Tübingen ³1966) 6.

3. Schliesslich wird diese ethische Metaphysik in besonderer Weise *kritisch* sein, d. h. der eigenen Grenzen bewusst, nicht systemschliessend, sondern Fragen eröffnend, problematisch, „sokratisch“. Weil die Antwort des Glaubens unerreichbar, je grösser ist, zwingt sie das philosophische Denken über jede scheinbar einleuchtende Antwort hinauszufragen und den eigenen rationalen Diskurs je und je neu zu problematisieren. Wer als Glaubender philosophiert, kann sich deshalb nie die Bequemlichkeit eines „-ismus“ leisten, der alle Fragen löst; er wird, im Gegenlicht der Glaubensgewissheit, je und je die Umrisse seiner denkerischen Gewissheiten zerbrechen sehen. Wenn GILSON in einer berühmten Formel von der „*foi génératrice de raison*“ gesprochen hat, dann wäre das zuerst und vor allem von der „*foi mère de critique*“ zu verstehen; die grundstürzenden Umschichtungen, die der christliche Glaube in die antike Ontologie und Anthropologie hineingetragen hat, begannen damit, dass eine Reihe antiker philosophischer Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten erschüttert wurden.

Und doch sind diese drei Stilmerkmale allein noch ungenügend, um ein Philosophieren als spezifisch christlich auszuweisen; sie mögen sich auch in Philosophien nichtchristlichen Ursprungs – beispielsweise im sokratischen Denken – beisammen finden. Da ein Rekurs auf die persönliche Intention und Glaubenshaltung des Philosophierenden in den meisten Fällen nicht möglich ist und da es auch dann noch zweifelhaft bliebe, ob das tatsächlich ausgeführte philosophische Werk auch wirklich den christlichen Intentionen seines Verfassers gerecht wird, müssen wir zusätzliche *objektive*, an der Gestalt einer Philosophie selbst ablesbare Kriterien finden, kraft derer sie als „christlich“ eingestuft werden kann. Aus dem über die philosophischen Nationalstile Gesagten lässt sich als solches Kriterium die spezifische *Denktradition* entnehmen, in der ein Philosophieren steht. Christliches Philosophieren wäre somit jenes, das sich bewusst und ausdrücklich *in die Tradition christlichen Denkens einordnet*, und zwar in zweifacher Hinsicht:

Zum einen muss dieses Philosophieren in Kontinuität mit dem christlichen *philosophischen* Denken der Väterzeit und des Mittelalters stehen, dessen Probleme wieder aufnehmen, dessen Lösungen neu bedenken, vertiefen und erweitern. Das braucht nicht in Gestalt einer historisierenden Neupatristik (wie im Augustinismus des 17. Jahrhunderts) oder Neuscholastik zu geschehen; man kann durchaus der Meinung sein,

dass diese philosophischen Schulen überholt sind, neue Probleme gestellt und neuere Denkmethode angewandt werden müssen. Und doch können die Probleme und Lösungsversuche jener Philosophien, die sich aus der Begegnung zwischen antiker Philosophie und christlicher Offenbarung ergaben, eben deshalb von Christen, die heute philosophieren, nicht einfach übergangen oder beiseite geschoben werden; sie sind auch heute, vielleicht in ganz anderer Form und jedenfalls in anderem Kontext, neu zu bedenken.

Denn das christliche Philosophieren muss, zum anderen, je und je in Kontinuität mit der christlichen *Theologie* und im Dialog mit ihr stehen. Solches theologisch polarisiertes Philosophieren finden wir in Patristik und Scholastik, wo das philosophische Denken vorwiegend innerhalb theologischer Untersuchungen zum Zuge kam; in etwas anderer Weise sind aber auch nicht wenige Philosopheme der neueren Zeit theologischer Herkunft – man denke etwa an das „radikale Böse“ bei KANT, an die christologische Problematik bei HEGEL und seinen Nachfolgern oder an die Philosophie der Offenbarung des späten SCHELLING. Sofern diese aus dem Christentum stammende Problematik – die ja als theologisch *wahr* philosophisch zumindest nicht *undenkbar* sein muss – vom Denken nicht einfach wegdisputiert oder (wie bei LESSING) auf eine schlichte Vernunftwahrheit reduziert wird, haben wir es hier mit einem Zug echt *christlichen* Philosophierens zu tun.

Wir werden demnach die drei genannten Stilelemente – metaphysisch, ethisch, kritisch – in dem Masse als Kennzeichen christlichen Philosophierens ansprechen dürfen als sie Ausdruck der doppelten Kontinuität mit der christlichen philosophischen Tradition und mit den Problemen christlicher Theologie sind.

II.

Es geht uns hier jedoch nicht um die – im Grunde uninteressante – historische Etikettierung vergangener Philosophien, sondern um die Frage, wie das Philosophieren von Christen heute und in Zukunft aussehen wird und welcher Beitrag folglich von ihm erwartet werden darf. Aus dem Gesagten lassen sich, so scheint es, *drei Leitlinien* für solches Philosophieren entnehmen.

1. Christliches Philosophieren wird als Denken aus dem Glauben immer *weltanschaulich* sein. Unter „weltanschaulicher“ Philosophie verstehe ich dabei ein wertbeurteilendes und wertbegründendes, ja sinnstiftendes Denken, das an letzten Lebensfragen nicht vorbeigeht. Die beiden Stilelemente „metaphysisch“ und „ethisch“ weisen, zusammengenommen, auf diese Weltanschaulichkeit des Denkens hin; sie schliessen vorwiegend analytische oder vorwiegend historische Methoden zwar nicht aus, verbieten es aber, sich mit ihnen zufriedenzugeben und Philosophie bloss „als strenge Wissenschaft“ zu betreiben.

Vielleicht nicht der letzte Mangel, der die Neuscholastik in Misskredit gebracht hat, war ihr zwiespältiges Verhältnis zur Weltanschaulichkeit des Philosophierens. Auf der einen Seite waren ihre Inhalte geradezu penetrant weltanschaulicher Art – die Metaphysik, ja eine philosophische Gotteslehre standen im Mittelpunkt, eine Wertethik wurde breit ausgeführt und auch die Anthropologie und selbst die Naturphilosophie waren wertorientiert. Auf der anderen Seite jedoch wurde zunächst unter dem Druck eines eigenartigen Rationalismus (einem Relikt des 18. Jahrhunderts, das ins katholische 19. Jahrhundert hinübergerettet wurde) und später in Sorge um echte „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie (die man ihrerseits als Fehlübersetzung der antik-mittelalterlichen „scientia“ taxieren möchte) grösster Wert auf den rein rationalen, keineswegs weltanschaulichen Charakter des philosophischen Denkens gelegt. Aus diesem Zwiespalt zwischen Inhalt und Form mag es sich erklären, weshalb aus der letzten Generation scholastisch ausgebildeter Philosophen und Theologen die einen sich von der (wenigstens angeblich) weltanschauungsfreien sprachanalytischen Philosophie oder der Phänomenologie HUSSERLS anlocken liessen, während sich andere im Gegenteil dem durch und durch weltanschaulich geprägten Marxismus zuwandten.

Diese letzte Option deckt auch die stets lauende Gefahr weltanschaulichen Philosophierens auf: es kann zu blosser Ideologie oder wenigstens Dogmatismus werden, und der Ideologie- oder Dogmatismusverdacht lastet deshalb dauernd auf ihm. Gegenüber dem Philosophieren von Christen wird dieser Verdacht in dem Masse unbegründet bleiben, als sie sich daran erinnern, dass der christliche Glaube niemals fixfertige *Antworten* für das Denken liefern kann, sondern dieses nur immer neu dazu auffordert, letzte *Fragen* zu stellen und zu beantworten. Auch das Stilelement kritischen Wissens um die eigenen Grenzen gehört

deshalb mit zur Weltanschaulichkeit christlichen Philosophierens, und eben dadurch kann es zum nützlichen Gesprächspartner werden. Gegenüber dem Marxismus wird alles Doktrinäre (christlicher- wie marxistischerseits) je neu in Frage gestellt und auf die Vorläufigkeit aller Zukunftsbilder oder Geschichtsinterpretationen hingewiesen werden müssen; im Gespräch mit vorwiegend analytischen Philosophien ist auf die je neu sich eröffnenden transzendenten Fragehorizonte hinzuweisen. Gemeinsamer Gesprächsboden aber bleibt einerseits die Rationalität des Diskurses, in dem auch diese weltanschauliche Philosophie vorgetragen wird, andererseits die gemeinsame philosophische Vergangenheit.

2. Zweite Leitlinie für christliches Philosophieren ist in der Tat ein besonders ausgeprägtes *geschichtliches Bewusstsein*. Es soll ein Philosophieren in Kontinuität mit der grossen Tradition vor allem der mittelalterlichen Philosophie sein: diese Erwartung wird vor allem von kirchlicher Seite an den philosophierenden Christen herangetragen. Seit den recht drastischen und heute undenkbaren Massnahmen LEOS XIII. zur Durchsetzung des Neothomismus⁷ sind die Ermahnungen zur Treue gegenüber THOMAS VON AQUIN zwar zurückhaltender und vor allem nuancierter geworden, aber sie bleiben unüberhörbar⁸. Für einen christlichen Philosophen besteht auch gar kein Grund, diese Mahnungen nicht zu hören – obwohl er sie heute *anders* hören wird als zur Zeit der Neuscholastik.

Es bleibt das unbestreitbare Verdienst der scholastischen Erneuerung, die historische Erforschung des mittelalterlichen Denkens vorangetrieben zu haben – Namen wie GRABMANN und GILSON mögen für viele andere stehen. So wurde ein grosses und unerwartet reiches philosophisches Erbe wieder zugänglich gemacht, und die Erkenntnis brach sich Bahn, dass dieses scholastische Denken (in seiner barocken Um- und

⁷ Vgl. Roger AUBERT, Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII, in: Giuseppe ROSSINI (Hrsg.), Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27 – 28 – 29 dicembre 1960 (Rom 1961) 133–252, bes. 159–163.

⁸ Namentlich CONCILIIUM VATICANUM II, Decretum „Optatam totius“ Nr. 15 in einer bewusst weitmaschigen (an AUBERT, Aspects divers [Anm. 7] 148 erinnernden) Formulierung und JOHANNES PAUL II., Ansprache vom 17. November 1979, in: Acta Apostolicae Sedis 71 (1979) 1472–1483.

Ausgestaltung) zur Grundlage für fast die ganze neuzeitliche Philosophie wurde⁹. Die Neuscholastik nun sah ihre Aufgabe darin, sich dieses Erbe möglichst unverändert anzueignen: das *Gleiche* wie das Mittelalter in der Gegenwart *neu* zu denken. Die reifste Form solchen Neudenkens finden wir wohl im sogenannten „transzendentalen Thomismus“ (MARÉCHAL, RAHNER ...) ¹⁰, der die Philosophie des THOMAS mit den Methoden eines KANT, FICHTE oder HEGEL neu durchdacht und für unsere Zeit wieder zugänglich gemacht hat.

In diesem Programm des Neudenkens ist aber auch der doppelte Grund zu suchen, weshalb sich die neuscholastische Philosophie (abgesehen von allen äusseren widrigen Umständen wie der nachkonziliaren kirchlichen Studienreform) früher oder später totlaufen *musste*.

Einerseits nahm sie nämlich mit der grossen metaphysischen Tradition der Scholastik auch deren unübersehbare Lücken wieder auf. Jene Metaphysik stützte sich (in Fortführung der antiken Tradition) in erster Linie auf eine Erkenntnis der *Natur* und nicht des Menschen – d. h. sie war im wörtlichsten Sinne Meta-Physik –, und so kam sie nicht nur mit der Krise der aristotelischen Physik zu Beginn der Neuzeit auch selbst in die Krise, sondern sie liess auch all jene letztlich anthropologischen Probleme am Rande liegen, die heute im Mittelpunkt philosophischen Fragens stehen: die Frage nach Gesellschaft und Geschichte, nach der Sprache, nach Kunst und Religion, die hermeneutische Frage ... Weil es sich da nicht um zufällige Auslassungen, sondern um eine grundsätzlich andere Akzentsetzung handelte, konnte die Neuscholastik auch nicht einfach um soundsoviele neue philosophische Disziplinen erweitert werden; es galt, einen ganz neuen Ansatz zu finden.

Solche Neuansätze wurden andererseits von den neuscholastischen Philosophen selbst bereitgestellt. Indem sie zum Neudenken der alten

⁹ Vgl. z. B. Peter PETERSEN, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland (Leipzig 1921 bzw. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964); Max WUNDT, die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung (= Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 32) (Tübingen 1945 bzw. Hildesheim 1964); Étienne GILSON, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système carthésien (= Études de philosophie médiévale 13) (Paris 1930 bzw. ³1967); Virgilio LAZZERONI, La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica (= Problemi d'oggi 3) (Padua 1940) usw.

¹⁰ Dazu Otto MUCK, Die transzendente Methode der scholastischen Philosophie der Gegenwart (Innsbruck 1964).

Metaphysik neuzeitliche Denkmethode anwandten, führten sie ihre Schüler (d. h. die nach ihnen aktive Generation katholischer Philosophieprofessoren) ins neuzeitliche Denken selbst ein; und diese Schülergeneration fand es dann vielfach sachgemässer, eine Philosophie vorzulegen, die unmittelbar am Denken der Neuzeit ansetzte, ohne den Umweg über das Mittelalter zu nehmen. So hat das neuscholastische Philosophieren die Voraussetzung zu seiner Überwindung selbst geschaffen, und das wird ihm von der Geschichte zur Ehre anzurechnen sein.

In dieser nach-neuscholastischen Situation kann nun der christliche Philosoph in ein ganz neues und unbelastetes Verhältnis zum mittelalterlichen Erbe treten. Während die Neuscholastik das Gleiche wie im Mittelalter neu zu denken versucht, wird er heute vielmehr das Neue, das ihm zu denken aufgegeben ist, in Kontinuität mit der Vergangenheit zu denken versuchen. Mit anderen Worten: sein Verhältnis zur Scholastik wird ein *geschichtliches* sein – nicht anders als jeder Philosophierende sich heute auf das Denken der Antike und der Neuzeit beziehen muss. Indem aber auch das mittelalterliche, aus der Antike stammende und die Neuzeit vorbereitende Denken ausdrücklich in Erinnerung gehalten wird, erscheinen Antike und Neuzeit selbst in ihrer geschichtlichen Perspektivität und Relativität. Dank dieser scholastischen Erinnerung sollte das Philosophieren von Christen, *ceteris paribus*, ausgeprägtere geschichtliche Tiefe erhalten und damit auch (selbst)kritischer sein können. Der einzige Abstand, den wir von unserer Gegenwart gewinnen können, besteht ja im Rückgang in die Vergangenheit, und aus dieser geschichtlichen Perspektive erscheinen unsere eigenen Lieblingsideen und die philosophischen Moden unserer Zeit in ihrer eigenen gebührenden Kleinheit und Relativität.

3. Aus dieser geschichtlichen Bezogenheit ergibt sich schliesslich eine dritte Leitlinie für heutiges christliches Philosophieren, seine *Annäherung an spezifisch christliche Glaubensgehalte*. Die Neuscholastik, so sagten wir, ist in ihrer Entwicklung von der blossen Wiederaufnahme der alten Metaphysik zu einer wenigstens teilweisen Rezeption des neuzeitlichen Denkens fortgeschritten. Rezipiert wurden jedoch vor allem die Denkformen, weniger die neuen Inhalte der neueren Philosophie. Und doch sind gerade diese neuen Inhalte z. T. spezifisch christlicher Art und Herkunft, mehr als die im wesentlichen aus der Antike übernommenen Inhalte der mittelalterlichen Scholastik.

Einige dieser Inhalte wie Christologie, Erbsündenlehre, Offenbarungsphilosophie wurden bereits erwähnt; andere – wie die Schöpfungsontologie des Nominalismus – werden gleich noch zu besprechen sein. Darüber hinaus scheinen manche der in der Neuzeit neu aufkommenden philosophischen Disziplinen – Philosophie der Geschichte, Philosophie der Religion, philosophische Hermeneutik, vielleicht auch die philosophische Anthropologie (jedenfalls bei FEUERBACH) – letztlich auf Anstöße aus der christlichen Theologie zurückzugehen. Diese Anregungen hat ein philosophierender Christ heute wiederaufzunehmen, sie nicht nur historisch zu erforschen, sondern sie vor allem philosophisch neu zu bedenken und weiterzuführen.

Denn wenn schon das Symbol, wie RICŒUR sagt, „zu denken gibt“¹¹, dann gibt das christliche Dogma noch viel mehr zu denken. Es ist ja nicht ein verschlüsselter Ausdruck für menschlich Gedachtes oder Erfahrenes, sondern (so glaubt der Christ) gerade in seiner scheinbar durchschaubaren begrifflichen Formulierung Darstellung des göttlichen Mysteriums, das ineins unbegreiflich und sinnerhellend ist. Dabei werden vom Dogma auch philosophisch verstehbare Aussagen über Welt, Mensch und Geschichte gemacht, die jedoch in manchem dem von der griechischen Philosophie oder auch vom gemeinen Menschenverstand Gedachten zuwiderlaufen und die eben deshalb als alternative Denkmöglichkeiten die Beachtung des Philosophen verdienen. Diese vom christlichen Dogma angeregten Problemstellungen und Lösungsmöglichkeiten in die philosophische Diskussion einzubringen, scheint uns heute der wichtigste Beitrag christlichen Philosophierens zu sein.

Was damit inhaltlich etwa gemeint sein könnte, soll in einem letzten Abschnitt wenigstens andeutungsweise (und ganz ungeschützt) umrissen werden.

III.

1. Kennzeichnend für die mittelalterliche Scholastik war ihr Umbau der antiken Metaphysik in eine mit dem Dogma der *Weltschöpfung* vereinbare Ontologie – ein Umbau, der schon in der Aristotelesrezeption der

¹¹ Paul RICŒUR, *La symbolique du mal* (Paris 1960) 323 (deutsche Ausgabe: *Symbolik des Bösen* [Freiburg i. Br. / München 1971] 395).

jüdischen und arabischen Philosophen begann (die ja mit dem gleichen Problem des Schöpfergottes konfrontiert waren) und der in der thomistischen Realdistinktion zwischen *essentia* und *esse* seinen krönenden Abschluss gefunden haben soll.

Diese in der Neuscholastik gängige Sicht der Dinge übersah jedoch, dass es im Spätmittelalter Philosophen gab (wir fassen sie hier einmal generisch unter dem Namen „Nominalismus“ zusammen), die eine noch ausgeprägtere Schöpfungsontologie vorlegten als der Thomismus. In ihnen dominierte nicht das allgemeine Sein, sondern das faktisch gegebene Einzelding in seiner ausschliesslichen Abhängigkeit vom freien Schöpferwillen Gottes. Es war diese nominalistische Ontologie, die zur Grundlage für das ganze neuzeitliche Denken wurde – bis hin zum „Tractatus“ WITTGENSTEINS. So müsste es heute eine Aufgabe christlichen Philosophierens sein, diese nominalistische Ontologie so weit zu vertiefen, dass von ihr aus die Möglichkeit einer Metaphysik ansichtig würde. In der gegebenen Welt von Einzelfakten müsste nach deren (nicht nur bewusstseinsmässigen) Verbundenheit gefragt werden, und der Übergang zur Metaphysik könnte dann wohl vom Begriff der Ganzheit vermittelt werden, der in der Neuzeit ohnehin zum Schlüsselbegriff für das Absolute geworden ist. Für einen derartigen Gedankengang könnte beispielsweise LEIBNIZ Hilfestellung leisten und dabei auch zeigen, dass eine Ganzheitsmetaphysik nicht notwendig im Pantheismus oder in den kantischen Antinomien endet.

Der Nominalismus war jedoch nicht die letzte Station auf dem Wege einer Schöpfungsontologie. In der Neuzeit wurde das Geschöpf nicht mehr so sehr als gegebenes Einzelfaktum denn als endliches, sich selbst aufgegebenes *Subjekt* verstanden. Auch da taucht wohl zuerst der Gedanke an den „pantheistischen“ Ausgang der Subjektsphilosophie im deutschen Idealismus auf und in seinem Schatten vielleicht die Erinnerung an den „Einzelen“ bei KIERKEGAARD. Tatsächlich aber hat schon zwei Jahrhunderte früher DESCARTES eine – vom Christentum angeregte – Philosophie des endlichen, geschaffenen Subjekts vorgelegt, die sich zwar in ihrer ursprünglichen, dualistischen Ausprägung nicht halten liess, die aber dank ihrer augustinischen Aszendenz für den christlichen Philosophen weiterhin bedenkenswert bleibt.

Es wäre da genauer zu fragen, was eigentlich ein Subjekt als *endliches*, geschaffenes prägt: seine Leibhaftigkeit, sein Begehren („*désir*“), seine Faktizität, seine Fehlbarkeit – Themen, die uns aus der philoso-

phischen Anthropologie vertraut sind, die jedoch in ontologischer Sicht neu durchdacht werden müssten. Die Welt würde dann als ein Zusammen endlicher Subjekte gesehen, die untereinander kommunizieren, und das heisst: die in einer Geschichte stehen, die sie selbst gemacht haben. Auch die Natur käme da auf neue Weise in den Blick: nicht mehr wie die griechische *Physis* als das anwesende Absolute, auch nicht als blosser Inhalt des *Cogito*, sondern als Ermöglichungsgrund und Rahmen für das Kommunizieren von Subjekten.

2. Gestalt und Sendung *Christi* haben bereits bei HEGEL und KIERKEGAARD die Philosophie mit dem Problem der radikalen *Geschichtlichkeit* konfrontiert. Gegen das Geschichtliche, das nicht zu Verallgemeinernde und nicht unter ein Gesetz zu Bringende hatte sich das Denken immer wieder gesträubt, und bei HEGEL nahm es sozusagen seine Rache an Christus, indem es ihn zum allgemeinen Denkgesetz uminterpretierte¹². Tatsächlich bestätigt jedoch das Faktum Christi den nominalistischen Primat des Faktischen, und sein echtes Menschsein gibt dem Problem endlicher Subjektivität neue Dringlichkeit – vor allem wenn dieses Menschsein in einer Bewusstseinschristologie als menschliches Bewusstsein des Gottessohnes ausgesagt werden soll¹³. Der „Panchristismus“ Maurice BLONDELS stellt den bisher eindringlichsten, wenn auch in manchem fragwürdigen Versuch dar, das Bewusstsein Christi transzendentalphilosophisch als erstkonstitutives *Cogito* und *Patior* beziehungsweise ontologisch als den dem Weltgebäude allererst Halt gebenden „Schlussstein“ der Natur zu begreifen. Jedenfalls bleibt das erst in den letzten Jahren vermehrt wieder aufgegriffene Problem einer „philosophischen Christologie“¹⁴ beziehungsweise der philosophischen Reperkussion einer Christologie eine weiterhin zur Diskussion der Philosophen gestellte Frage.

¹² Vgl. dazu den Beitrag „Theologische Hegel-Literatur zwischen 1960 und 1967. Ein kritischer Bericht“ oben in diesem Band, bes. 88f.

¹³ Dazu Xavier TILLIETTE, Maurice Blondel et la controverse christologique, in: Dominique DUBARLE (Hrsg.), *Le modernisme (= Philosophie 5)* (Paris 1980) 129–160, bes. 132–140.

¹⁴ Vgl. die verschiedenen Arbeiten von Xavier TILLIETTE, namentlich DERS., *Philosophische Christologie. Eine Hinführung (= Theologia Romanica 22)* (Freiburg i. Br. 1998); *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate, 1975 (Brescia 1976).

3. Die *Erbsündenlehre* hängt theologisch eng mit der Christologie zusammen, weil wohl nur in der Parallele Christus-Adam so etwas wie Erbsünde überhaupt ansichtig und einsichtig werden kann. Obwohl die Erbsünde in der Neuzeit öfters Gegenstand philosophischer Betrachtung war (bei PASCAL, KANT, HEGEL, KIERKEGAARD), scheint es nicht, dass sich aus dieser Lehre philosophisch relevante Einsichten gewinnen lassen; sie dürfte für den christlichen Philosophen eher eine negativ-regulative Funktion haben, indem der hinter aller möglichen Archäologie des endlichen Subjekts aufklaffende Abgrund der Protologie sämtliche philosophische Aussagen über den Menschen und über das Böse relativiert. Der einzige positive Denkanstoss, der von der Erbsündenlehre für die Philosophie ausgehen könnte, liegt m. E. in dem, was KIERKEGAARD gerade nicht genügend thematisiert hat. „Erbsünde“ würde eine derartige Verbundenheit und Solidarität aller endlichen Einzelsubjekte voraussetzen, dass diese von einem ausser ihrer Existenz geschehenen, urgeschichtlichen Akt mitbetroffen und mitbedingt sein können. Christliches Philosophieren wäre damit eingeladen, die *Möglichkeit* einer solchen Solidarität zu bedenken – und damit das schon einmal angesprochene Grundproblem nachnominalistischer Ontologie, das Problem der seinsmässigen Kommunikation Einzelner. Das führt zu einer letzten Denkaufgabe, die sich aus dem christlichen Dogma ergibt.

4. Die christliche *Ekklesiologie* – auch in der Theologie ein relativ junger Traktat – ist von den Philosophen bisher wenig beachtet worden, und doch hat sie es mit Realitäten zu tun, die dem philosophischen Verständnis weitgehend zugänglich sind. „Philosophische Ekklesiologie“ gibt es bisher vor allem in der (kirchenkritischen) Religionsschrift KANTS und in der von ihr abhängigen Philosophie HEGELS, die vielleicht tiefgreifender „ekklesiologisch“ strukturiert ist, als es auf den ersten Blick scheinen möchte¹⁵. Und doch wären gerade von dieser Seite offenbar Anregungen zu erhalten, wie die bisher offenen Fragen weitergedacht werden könnten.

Kirchlichkeit spricht jedenfalls die Transzendenz der Sozialität, des In-Gemeinschaft-Seins, gegenüber den endlichen Einzelsubjekten

¹⁵ Vgl. beispielsweise die weittragende Anmerkung zu § 552 der „Enzyklopädie“ Georg Wilhelm Friedrich HEGELS (Werke, Bd. 7,2 [Berlin 1845] 427–439).

aus. Gesellschaft oder Gemeinschaft (beide deutschen Worte verfehlen in je anderer Richtung das hier Angezielte) bilden das Prius und Posterius zum eigenen Sein jedes Subjekts; das lässt sich philosophisch nachvollziehen durch die Überlegungen der Sprachphilosophie über den Öffentlichkeitscharakter und die Traditionsgebundenheit des sprachlichen Bewusstseins und durch einen Blick auf die Gesellschaftsbezogenheit allen menschlichen Tuns und Handelns. Konkrete Endlichkeit des Subjekts bekommt so die Bedeutung von Sein-in-Gemeinschaft, und die Gemeinschaft selbst wird zur Figur der Transzendenz.

Diese Aufstellung kann konkretisiert und begrenzt werden durch einen Blick auf zwei mit der Ekklesiologie eng verknüpfte theologische Lehren. Die Sakramentenlehre gibt einen Hinweis auf die unabdingbar *leibhafte* Grundlage des Seins-in-Gemeinschaft (und damit der Endlichkeit des Subjekts); die Eschatologie dagegen reisst (als wiederum negativ-regulatives Denkprinzip) zwischen der Transzendenz und ihrer gesellschaftlichen Figur eine unüberbrückbare Kluft auf. Jedes mögliche *télos* ist niemals das Eschaton, und gegenüber jedem denkbaren „Ziel der Geschichte“ ist somit ein eschatologischer Vorbehalt anzubringen.

So würde durch das Überdenken der philosophischen Implikationen der Ekklesiologie die Problematik abgerundet, die die Glaubensgehalte des Christentums in die Philosophie der Neuzeit eingebracht haben. Die Endlichkeit des endlichen Subjekts wäre festgemacht und überschritten durch sein Eingebundensein-in-Gemeinschaft. Die Leibhaftigkeit, die das Subjekt verendlicht, wäre zugleich Grundlage für sein Sein-in-Gemeinschaft und damit für sein Sein-in-Geschichte. Diese Geschichtlichkeit des endlichen Subjekts wäre weder nach vorwärts noch nach rückwärts an einem wirklich letzten Ende oder Anfang der Geschichte festzumachen; wenn schon, müsste sie ihren letzten Halt an einem geschichtlichen Subjekt in ihrer Mitte haben. Dieses für den Philosophen im letzten unsinnige Postulat findet der Gläubige in Christus erfüllt. Das gibt ihm den Mut, die radikale Endlichkeit und Geschichtlichkeit des menschlichen Subjekts zu Ende zu denken, ohne daraus nihilistische Konsequenzen zu ziehen.

Mit einem Wort: Ein Denken, das sich – von seinen eigenen philosophischen Prämissen aus – an die Glaubensgehalte des Christentums anzunähern versucht, wird heute mithilfe, die alte klassische Metaphysik durch eine neue „Metaanthropologie“, eine im konkreten Menschen verankerte Seinslehre zu ersetzen. Das, scheint uns, dürfte der entschei-

dende Beitrag sein, den christliches Philosophieren heute in das Gespräch der Philosophien einzubringen hat.

Bibliographische Nachweise

1. Philosophie und Theologie in der Priesterausbildung
Erstdruck unter dem Titel: Geschichtliche Anmerkungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Priesterausbildung, in: *Seminarium* 40 (2000) 491–501.
2. Was können Theologen von Leibniz, Kant und Hegel lernen?
Abschiedsvorlesung an der Theologischen Hochschule Chur, 31. Januar 2008. Erstdruck unter dem Titel: Das Christentum gibt zu denken, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 37 (2008) 515–529.
3. Hegel und die Theologie
Erstdruck (italienische Fassung) unter dem Titel: Hegel e la problematica teologica, in: *De Homine* 38–40 (1971) 415–423 sowie in: *Enciclopedia '72*, hrsg. vom Istituto della Enciclopedia Italiana (Rom 1972) 273–284. Erstdruck der deutschen Fassung in diesem Band.
4. Theologische Hegel-Literatur zwischen 1960 und 1967. Ein kritischer Bericht
Leicht überarbeitete Fassung. Erstdruck unter dem Titel: Hegel und die Theologie. Ein kritischer Bericht, in: *Gregorianum* 48 (1967) 706–746. Leicht ergänzte französische Fassung unter dem Titel: Hegel et la théologie. À propos de quelques publications récentes, in: *Archives de philosophie* 31 (1968) 36–71.
5. Der Tod Gottes beim jungen Hegel
Erstdruck unter gleichem Titel in der Festschrift für Henrique C. de Lima Vaz: Carlos PALÁCIO (Hrsg.), *Cristianismo e História* (= *Fé e realidade* 10) (São Paulo 1982) 29–49; Nachdruck in: *Gregorianum* 64 (1983) 539–560.
6. Die Säkularisierung der Apokalyptik in der neueren deutschen Philosophie
Erstdruck in: Urban FINK / Alfred SCHINDLER (Hrsg.), *Zeitstruktur*

und Apokalyptik. Interdisziplinäre Betrachtungen zur Jahrtausendwende (Zürich 1999) 181–202.

7. Hegel und Kant, Augustinus und Thomas von Aquin über Krieg und Frieden
Erstdruck (englische Fassung) unter dem Titel: Two Types of Philosophical Approaches to the Problem of War and Peace, in: Peter CAWS (Hrsg.), *The Causes of Quarrel. Essays on Peace, War, and Thomas Hobbes* (Boston, Mass. 1989) 149–161. Erstdruck der überarbeiteten deutschen Fassung in diesem Band.
8. Hegel und die philosophische Vermittlung ethischer Werte
Erstdruck (französische Fassung) unter dem Titel: La médiation philosophique des valeurs, in: *Gregorianum* 74 (1993) 515–541. Erstdruck der deutschen Fassung in diesem Band.
9. Christliches Philosophieren heute und morgen
Erstdruck unter dem Titel: Der Beitrag christlichen Philosophierens heute, in: Ulrike HINKE-DÖRNEMANN (Hrsg.), *Die Philosophie in der modernen Welt. Gedenkschrift für Prof. Dr. med. Dr. phil. Alwin Dieemer*, 16. April 1920 – 25. Dezember 1986 (Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris 1988) 819–831.

An HEGEL lässt sich ablesen, was geschieht, wenn ein Denker das Christentum in all seinen Dimensionen philosophisch zu begreifen versucht. Wie viele der grossen Philosophen ist HEGEL ausgebildeter Theologe. Als solcher hat er auch als Philosoph immer sehr nah an der christlichen Theologie «entlanggedacht».

Peter HENRICI hat sich als Philosophiehistoriker lange Jahre aus vorwiegend theologischem Interesse mit HEGEL beschäftigt. Seine in diesem Band vorgelegten Aufsätze lassen Revue passieren, warum HEGEL bis heute für Theologen von höchstem Interesse ist: Themen wie Tod Gottes, Säkularisierung, Vermittlung von Werten regen philosophisch-theologisch zum Denken an.

Peter HENRICI SJ

* 1928 in Zürich, 1960 bis 1993 ordentlicher Professor für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1993 bis 2007 Weihbischof des Bistums Chur und Generalvikar mit Sitz in Zürich. 1993 bis 2008 Gastprofessor, seit 2008 Honorarprofessor an der Theologischen Hochschule Chur.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG



9 783727 816451

ISBN 978-3-7278-1645-1

Band 8 Peter Henrici Hegel für Theologen

Schriftenreihe der
Theologischen Hochschule Chur
Band 8



Peter Henrici

Hegel für Theologen

Academic Press Fribourg