

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 Einzelnere 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 (Ausz. 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 vereinzelte, „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 zwiespältig 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. Zwiespältig 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 bloße 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 Ineinsschau 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.