

## 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 Jena<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> 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*“<sup>2</sup>.

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-

---

<sup>2</sup> 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“<sup>3</sup>.

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

---

<sup>3</sup> 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“ sein<sup>4</sup>. 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-

---

<sup>4</sup> 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“<sup>5</sup> 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.

---

<sup>5</sup> 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 Seele<sup>6</sup>. 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“<sup>7</sup>.

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 Schlussspassus 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 begreifen<sup>8</sup>.

---

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

<sup>7</sup> Ebd. XXV Anm.

<sup>8</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobi'sche und Fichtesche Philosophie, Schlusssatz (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“<sup>9</sup>. 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

---

<sup>9</sup> 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 muss<sup>10</sup>.

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-

---

<sup>10</sup> 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 ist<sup>11</sup>; 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

---

<sup>11</sup> 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 ...“<sup>12</sup>. 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

---

<sup>12</sup> 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 ist<sup>13</sup>. 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 aufruhet 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

---

<sup>13</sup> 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 unterwerfen<sup>14</sup>.

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

---

<sup>14</sup> 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*.