

Dear reader

This is an author-produced version of an article published in *Oehl, T., and Kok, A. (2018), Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*. This article has been peer-reviewed and copy-edited but does not include the final publisher's layout including the book pagination.

Citation for the published article:

Sans, Georg

"Tod Gottes und Andersheit des Geistes : die Ambivalenz von Hegels Philosophie der geoffenbarten Religion"

Oehl, T., and Kok, A. (eds), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, 2018: 529-547

URL: https://doi.org/10.1163/9789004363182_024

Access to the published version may require subscription.

Published with permission from: Brill

Thank you for supporting Green Open Access.

Your IxTheo team

Tod Gottes und Andersheit des Geistes

Die Ambivalenz von Hegels Philosophie der geoffenbarten Religion

Georg Sans SJ

Unter dem Einfluss der analytischen Philosophie bildete sich in den letzten Jahrzehnten die Tendenz aus, die Interpreten Hegels grob in zwei Lager einzuteilen. Auf der einen Seite stehen die Vertreter der sogenannten metaphysischen Lesart. Ihnen zufolge enthält Hegels System eine neuartige philosophische Theorie des Absoluten. Das Absolute deutet Hegel als ein lebendiges Ganzes, das die Natur mit umfasst, das aber nur in geistigen Kategorien angemessen begriffen werden kann. Metaphysisch im engeren Sinn oder theologisch ist eine Lesart, die den absoluten Geist der hegelschen Philosophie mit dem Gott der christlichen Religion gleichsetzt.¹ Gegen die Annahme, Hegel propagiere unter Schlagwörtern wie das ‚absolute Wissen‘, die ‚absolute Idee‘ oder der ‚absolute Geist‘ die philosophische Erkenntnis einer Art nicht-empirischen ‚Supergegenstandes‘, wenden sich die Vertreter der nicht-metaphysischen Lesart. Ihrer Ansicht nach bleibt Hegel, was die Ablehnung jeder Art von spekulativer Erkenntnis des Absoluten anbelangt, Kant treu. Hegels Rede vom Geist im Allgemeinen und vom absoluten Geist im Besonderen beinhalte keine metaphysische oder gar theologische Existenzbehauptung, sondern beziehe sich einzig auf die sozialen Erscheinungsformen und kulturellen Errungenschaften des endlichen, menschlichen Geistes.

Die Frontstellung zwischen metaphysischer und nicht-metaphysischer Hegelinterpretation gleicht in vieler Hinsicht den Auseinandersetzungen innerhalb der frühen hegelschen Schule. Sieht man von der politischen Gemengelage der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ab, lässt sich der Streit auf die Gretchenfrage nach der Religion zuspitzen. Genau wie die hegelsche Rechte damals, deuten die Vertreter der metaphysischen Lesart heute die religiöse Sprache realistisch. Der Gott, von dem der Religionsphilosoph handelt, ist *prima facie* nicht weniger wirklich als die Materie für den Naturphilosophen oder historische Ereignisse für die Geschichtsphilosophin. In antirealistischer Perspektive hingegen lässt sich die Rede von Gott als die Funktion eines anderen Bereichs der Wirklichkeit auffassen, der seinerseits als das eigentlich Reale gelten kann. So wird der religiöse Glaube beispielsweise als Ausdruck individueller Bedürfnisse oder gesellschaftlicher Konventionen verstanden. Der Antirealist betrachtet die Religion als eine der Weisen, wie die Wünsche des Einzelnen oder bestimmte gemeinschaftliche Normen im menschlichen Bewusstsein erscheinen.

L1 Der spekulative Karfreitag

Den Werken Hegels ist seine Vergangenheit als Theologe zeitlebens anzumerken. Das gilt nicht nur für die frühen Berner und Frankfurter Schriften, sondern bis in die späten Berliner Jahre. Dabei ist

¹ Zu den Grenzen einer solchen Gleichsetzung vgl. G. Sans, „Hegels philosophische Theologie nach Kant“, in: *Theologie und Philosophie* 91, 2016, 386-401.

Hegels Bezugnahme auf das Christentum durch eine tiefe Ambivalenz geprägt. Auf der einen Seite bemüht sich der Philosoph wie kaum ein anderer um die begriffliche Durchdringung des christlichen Glaubens. Auf der anderen Seite bedient sich Hegel seit der Jenaer Zeit bestimmter christlicher Theologumena zur Erläuterung des von der spekulativen Philosophie Gemeinten. Deshalb bleibt unklar, ob für Hegel das Christentum als Begriffenes selbst Bestand hat, oder ob es durch das Begreifen als im Wesentlichen überwunden gelten muss.² Hinter dieser Alternative lassen sich leicht die beiden Flügel der hegelschen Schule erkennen. Während die Rechte Hegels Philosophie der Religion als zeitgemäße Vorlage für eine orthodoxe christliche Dogmatik feierte, machte die Linke sich an den Nachweis, dass es sich bei dem absoluten Geist der hegelschen Philosophie letzten Endes um die Menschheit selbst handle. Sobald die religiösen Vorstellungen in philosophische Begriffe übersetzt sind, so lautete die Vermutung, verschwindet jeder Anschein von Transzendenz.

Zum eigentlichen Propheten des neuen Zeitalters, in dem die Religion ihren orientierenden Sinn verloren hat, wurde Friedrich Nietzsche. Mit glühendem Eifer bekämpfte er alles, was den Anspruch auf absolute Geltung machte. Zugleich ließ er keinen Zweifel daran, dass ein solcher Werteverlust den meisten Zeitgenossen zu schaffen machen werde, weil sie mit ihrer neuen, ganz auf sich selbst gestellten Freiheit nichts anzufangen wüssten. Die Nachricht vom Tod Gottes verkündet bei Nietzsche zunächst einer, den die anderen für verrückt halten. Zu dem Aphorismus vom tolleren Menschen hat sich Nietzsche, wie Eugen Biser vermutet, von Heinrich Heine anregen lassen.³ Heine wiederum berichtet von einem Besuch in dem Londoner Hospital für Geisteskranke „New Bedlam“. Damals verlor er seinen Begleiter aus den Augen und befand sich plötzlich allein unter lauter Wahnsinnigen. An das Gefühl von Beklemmung, das ihn dabei überkam, müsse er jedes Mal denken, wenn er jemanden an der Existenz Gottes zweifeln höre.

Heines Bemerkung ist auf Immanuel Kant gemünzt, der in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die theoretische Erkenntnis der Existenz Gottes für unmöglich erklärt hatte. Heine beschreibt die Tat Kants als einen regelrechten Amoklauf: „Er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blut.“⁴ Wie viel von der Dramatik dieser Stelle der literarischen Inszenierung geschuldet ist, und wie sehr Heine hier als Ironiker spricht, bleibe dahingestellt. Jedenfalls bezichtigte der Dichter in späteren Jahren nicht nur

² Für W. Jaeschke handelt es sich bei der Ambivalenz um keine „Zweideutigkeit“, sondern um eine „Zweischneidigkeit“ (vgl. *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart; Weimar [Metzler Verlag] 2003, 473).

³ Vgl. E. Biser, „Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 78, 1971, 34-65, 56 ff.

⁴ H. Heine, „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, in: *Der Salon*, Zweiter Band, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1835, 1-284, 211 f.

Kant, sondern auch seinen Berliner Lehrer Hegel, der Gottlosigkeit Vorschub geleistet zu haben.⁵ Ist Hegel also einer der Vollstrecker des Todes Gottes? Eine Antwort wird durch den Umstand erschwert, dass Hegel mit dem theologischen Denken und der religiösen Sprache bestens vertraut war, so dass er Theologumena auch dort passend einzusetzen verstand, wo sie keinen religiösen Sinn mehr besaßen. Die Rede vom Tod Gottes bildet davon keine Ausnahme, sondern stellt einen besonders lehrreichen Fall dar, denn anders als Nietzsche spielt Hegel ausdrücklich auf ihren Ursprung in der christlichen Frömmigkeit an.

Am Ende des berühmten Jenaer Journalaufsatzes über „Glauben und Wissen“ zeichnet Hegel in knappen Zügen sein philosophisches Programm und fasst es in die Formel zusammen, dass Sein und Denken, Endliches und Unendliches einander nicht gegenseitig ausschließen, dass also „das Sein schlechthin nicht außer dem Unendlichen, Ich, Denken, sondern beide eins sind“. Um dieses Ziel zu erreichen, fährt Hegel fort, müssten der „unendliche Schmerz“ und das „absolute Leiden“ als Moment der Idee des Ganzen begriffen werden. Diesen Schmerz beschreibt Hegel als „das Gefühl: Gott selbst ist tot“, auf dem „die Religion der neuen Zeit“ beruhe (GW 4, 413 f.). Mit der Religion der neuen Zeit ist der Protestantismus gemeint. Für den protestantischen Christen bildet das schmerzliche Gefühl des Todes Gottes die geistliche Erfahrung des Karfreitags. Wenn Jesus von Nazareth, wie es im Credo heißt, göttlichen Wesens ist, stirbt am Kreuz nicht bloß irgendein Mensch, sondern die zweite göttliche Person.⁶

Die Stimmung des Karfreitags fängt ein Kirchenlied ein, auf das Hegel an der zitierten Stelle anspielt. Die erste Strophe stammt von dem Jesuiten Friedrich Spee (1591-1635): „O Traurigkeit, o Herzeleid! / Ist das dann nicht zu klagen, / Gottes Vaters einigs Kind / Wird zum Grab getragen.“ Der evangelische Prediger Johannes Rist (1607-1667) fügte dem Choral eine zweite Strophe hinzu, deren erste Zeile lautet: „O große Not! Gott selbst liegt tot.“⁷ Die Rede vom Tod Gottes bezieht sich demnach ursprünglich auf den Kreuzestod Jesu. Das Leiden und Sterben des menschengewordenen Sohnes Gottes steht für Luther im Mittelpunkt christlicher Theologie. Nicht derjenige sei wert, „ein Theologe zu heißen, der Gottes unsichtbares Wesen durch das Geschaffene erkennt und erblickt“, sondern nur der, „der Gottes sichtbares und (den Menschen) zugewandtes Wesen durch Leiden und Kreuz erblickt und erkennt“.⁸ Der natürlichen Gotteslehre des Aristoteles und der mittelalterlichen

⁵ Vgl. H. Heine, „Geständnisse“, in: *Vermischte Schriften*, Erster Band, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1854, 1-122, 63.

⁶ Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund vgl. F. Depoortere, „‘God Himself is Dead!’ Luther, Hegel, and the Death of God“, in: *Philosophy and Theology* 19, 2007, 171-195.

⁷ Vgl. A. Stock, „O Traurigkeit, o Herzeleid“, in: H. Becker u. a. (Hrsg.), *Geistliches Wunderhorn*. Große deutsche Kirchenlieder, München (C. H. Beck) 2001, 193-199.

⁸ M. Luther, „Die Heidelberger Disputation“, in: *Luther deutsch*, Bd. 1: Die Anfänge, hrsg. von K. Aland, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1969 (orig. 1518), 379-394, 388.

Scholastik stellt der Reformator eine Theologie gegenüber, die Gott in der Schwachheit und Torheit des Kreuzes erkenne.⁹ Einer solchen ‚Theologie des Kreuzes‘ fällt die paradoxe Aufgabe zu, sich auf die Endlichkeit des Unendlichen und auf die Sterblichkeit des ewigen Gottes einen Reim zu machen.¹⁰

Hegel begnügt sich nicht mit der Anspielung auf den Schmerz der Christen am Karfreitag, sondern er verleiht der Rede vom Tod Gottes sogleich eine allgemeinere Bedeutung, indem er sie mit einem Diktum Blaise Pascals verbindet: „La nature est telle qu’elle marque partout un Dieu perdu et dans l’homme et hors de l’homme“ (GW 4, 414).¹¹ Der verlorene Gott Pascals teilt mit dem gekreuzigten Gott Luthers, dass beide in der Welt nicht anzutreffen sind. Lediglich der Schmerz in den Seelen der Gläubigen und einige Spuren in der Natur weisen auf den abwesenden Gott hin. Allerdings unterschlägt Hegel die letzte Zeile von Pascals Diktum. Nach ‚einen verlorenen Gott sowohl im Menschen als auch außerhalb des Menschen‘ fügt Pascal hinzu: „et une nature corrompue“. Die Anzeichen ihrer Verderbnis liegen in der Natur selbst. Hinter der Bemerkung Pascals stehen sein Jansenismus und die Gnadenlehre des Augustinus. War Gott in der Natur ursprünglich sichtbar, ging er infolge des Sündenfalls verloren. Seitdem trägt die Natur die Spuren des Verlustes Gottes an sich.

Im Zusammenhang von „Glauben und Wissen“ gilt Hegels Interesse weder der Christologie des lutherischen Liedes noch der Erbsündenlehre Pascals. Stattdessen prägt er die Formel von dem „spekulativen Karfreitag“, den die Philosophie „in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen“ müsse (GW 4, 414). Die Deutung der Metapher hat von der Frage auszugehen, wer oder was am spekulativen Karfreitag stirbt.¹² Aus der Anspielung auf das Kirchenlied darf geschlossen werden, dass es nicht nur am historischen, sondern auch bei dem spekulativen Karfreitag – in einem noch näher zu bestimmenden Sinn – um den Tod Gottes geht. Ließe die spekulative Philosophie Gott nun einfach sterben, wäre das Unwohlsein Heinrich Heines berechtigt. Genau wie Kants Kritik der Scheinbeweise der rationalen Theologie bezweckte auch die Philosophie Hegels, das Denken von

⁹ Vgl. Luther, „Heidelberger Disputation“, 389. – Sowohl bei der Erkenntnis Gottes aus den Werken der Schöpfung als auch bei der Torheit des Kreuzes handelt es sich um Motive aus den Briefen des Apostels Paulus (vgl. Röm 1,20 und 1 Kor 1,18).

¹⁰ In seinen Berliner Vorlesungen nennt Hegel seine Quelle beim Namen: „‚Gott selbst ist tot‘ heißt es in einem lutherischen Lied; damit ist das Bewusstsein ausgedrückt, dass das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst sind, dass es in Gott selbst ist, dass die Endlichkeit, das Negative, das Anderssein nicht außer Gott ist und als Anderssein die Einheit mit Gott nicht hindert“ (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: Die vollendete Religion, Hamburg [Meiner] 1984, 249 f.).

¹¹ „Die Natur ist so beschaffen, dass sie überall, sowohl im Menschen als auch außerhalb des Menschen, auf einen verlorenen Gott hinweist“ (B. Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, übers. von U. Kunzmann, Stuttgart [Reclam Verlag] 1997, 272).

¹² Zum Folgenden vgl. G. Sans, „Quem morreu na Sexta-feira Santa Especulativa? Hegel como pensador da ilustração“, in: *Ágora Filosófica* 11, 2012, 101-122.

überkommenen religiösen Vorstellungen zu reinigen. Die beiden Philosophen würden zu einem Teil jenes kollektiven Wir, das dem toten Menschen Nietzsches zufolge Gott getötet hat.

Die Einseitigkeit einer solchen Sichtweise belegt mit Blick auf Kant seine Bemerkung, er habe das spekulative Wissen „aufheben“ müssen, um zum praktischen Glauben „Platz zu bekommen“.¹³ Was Hegel betrifft, bezieht sich die theologische Metapher vom spekulativen Karfreitag nicht bloß auf das Sterben am Kreuz, sondern sie eröffnet auch einen Ausblick auf die Auferstehung der Toten an Ostern. Der Aufsatz „Glauben und Wissen“ endet mit der Ankündigung, dass die „höchste Totalität“ aus der Gottlosigkeit des spekulativen Karfreitags „in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grund, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muss“ (GW 4, 414).¹⁴ Die hegelsche ‚Philosophie des Kreuzes‘ zielt demnach auf die Einsicht, dass Leid und Tod keineswegs den endgültigen Verlust Gottes bedeuten. Vielmehr sind der Schmerz und alles Negative als Moment der absoluten Idee aufzufassen. Am spekulativen Karfreitag ‚stirbt‘ weniger Gott überhaupt als eine einseitige Vorstellung von Gott. Hegel bringt sie mit den „dogmatischen Philosophien“ und den „Naturreligionen“ in Zusammenhang. Sowohl der Dogmatismus in der Philosophie als auch die religiöse Verehrung der Natur schlagen dem Absoluten alles Positive zu, während sie das Negative außer Acht lassen. Ihre Bestimmungen des Göttlichen enthalten nur das „Heitere“, aber eben deshalb auch „Ungründlichere und Einzelner“ (ebd.). Um das Absolute als Ganzes und in allen seinen Momenten zu erfassen, darf die negative Seite nicht unterschlagen werden.

L1 Das unglückliche Bewusstsein

Diente die Rede vom spekulativen Karfreitag in „Glauben und Wissen“ zur Kennzeichnung der spekulativen Theorie des Absoluten, gebraucht Hegel die Formel vom Tod Gottes in der *Phänomenologie des Geistes* erstmals zu religionsphilosophischen Zwecken. Im Abschnitt über die offenbare Religion schreibt er dem unglücklichen Bewusstsein, von dem bereits im Selbstbewusstseins-Kapitel die Rede war, die schmerzliche Einsicht zu, „dass Gott gestorben ist“ (GW

¹³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.

¹⁴ Im *Naturrechtsaufsatz* desselben Jahres spricht Hegel von einer „Aufführung der Tragödie im Sittlichen“, die „das Absolute ewig mit sich selbst spielt“ und die darin bestehe, „dass es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt“ (GW 4, 458 f.). Vordergründig ist damit der Mythos des Phönix gemeint, der seinerseits von alters her als Symbol für Tod und Auferstehung Jesu gedeutet wurde. Der christologische Sinn tritt wenige Zeilen später zutage, wenn Hegel von „zwei Naturen“ des Göttlichen spricht. Indem die göttliche Natur den Tod der menschlichen bezwinde, vereinige sich die menschliche Natur mit der göttlichen zur Schau des Absoluten (GW 4, 459).

9, 401).¹⁵ Das Unglück erwächst aus der Entzweiung des menschlichen Bewusstseins, das zerrissen ist zwischen seiner eigenen endlichen Wirklichkeit auf der einen und dem unendlichen Wesen Gottes auf der anderen Seite. Je klarer sich der einzelne Mensch seiner Begrenztheit bewusst wird, desto deutlicher erkennt er den Abstand, der ihn von Gott trennt. Die Unerreichbarkeit Gottes und die Nichtigkeit des Menschen bilden zwei Seiten einer Medaille. Hegel verbindet die Anerkennung der menschlichen Endlichkeit mit dem Unglück über den Verlust Gottes.

Anders als die Rede vom spekulativen Karfreitag in „Glauben und Wissen“ bezieht sich die Formel vom Tod Gottes in der *Phänomenologie des Geistes* nicht auf die Religion der neuen Zeit, also auf das protestantische Christentum, sondern auf den Untergang der griechischen Kultur. In der „sittlichen Welt“ Griechenlands herrschte für den Jenaer Hegel jene Harmonie zwischen Menschen und Göttern, die das unglückliche Bewusstsein so schmerzhaft vermisst. Der Umschlag geschah zur Zeit des römischen Reichs. Damals verstummte „das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondere zu wissen taten“. Die religiösen Formen wurden ihres Sinns und Inhalts entleert: „Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, so wie 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 [sc. göttlichen] Wesen zurück“ (GW 9, 402).

Wenn der ‚Tod Gottes‘, den das unglückliche Bewusstsein betrauert, auf das Ende der heidnischen Welt gemünzt ist, kann sich die Metapher an der Stelle nicht auf das Sterben Jesu am Kreuz beziehen. Auf den Tod des Gottmenschen¹⁶ kommt Hegel einige Seiten später zu sprechen. Indem der unendliche Gott als einzelner Mensch stirbt, überwindet er den Gegensatz, der ihn von der endlichen Wirklichkeit trennt. Das bedeutet, „dass durch das Geschehen der eigenen Entäußerung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Dasein versöhnt ist“ (GW 9, 418). Das Geschehen des Karfreitags und den Gedanken der Versöhnung des Absoluten mit sich selbst bringt Hegel wieder mit Ostern in Zusammenhang. Durch das Sterben Jesu ende die sinnliche Gegenwart Gottes, doch lebe er weiter im Bewusstsein der Gemeinde. Der Tod Gottes „ist daher sein Erstehen als Geist“ (GW 9, 415).

Was beim spekulativen Karfreitag die Auferstehung der höchsten Idee oder Totalität war, ist in der offenbaren Religion die „geistige Einheit“ Gottes mit der Gemeinde der Gläubigen. Aus der

¹⁵ Die Herausgeber der kritischen Edition verweisen auf Luthers Erläuterung der Lehre von den zwei Naturen Christi: „Was von ihm geredet wird als Menschen, das muss man von Gott auch reden: nämlich, Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, darum ist Gott gestorben“ (M. Luther, „Von den Konziliis und Kirchen“, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 50, Weimar [Böhlau Verlag] 1914, 488-653, 589 [orig. 1539]; zit. GW 9, 530). Trotz der wörtlichen Übereinstimmung halte ich es für fraglich, dass Hegel die Rede vom Tod Gottes an dieser Stelle christologisch gemeint hat.

¹⁶ Hegel spricht von der „göttliche Mensch, oder menschliche Gott“ (GW 9, 417).

Vorstellung von Tod und Auferstehung ergibt sich für Hegel das christliche Gottesverständnis. Durch seine Menschwerdung rückt Gott aus dem abstrakten Jenseits ins Diesseits. Sein Eingehen in die endliche Wirklichkeit findet die endgültige Beglaubigung durch das Sterben des Gottmenschen, das Hegel wiederum als die Offenbarung des Wesens Gottes deutet. Es geht am Karfreitag also keineswegs um ein Verschwinden Gottes oder um seinen abermaligen Entzug ins Abstrakte, sondern um die dem Geist eigentümliche Art von Allgemeinheit. Gott erscheint in der christlichen Gemeinde als „die Einheit, worin die Unterschiede nur als Momente oder als aufgehobene sind“ (GW 9, 417).

In der *Phänomenologie* erläutert Hegel die Verfassung des Geistes ausgehend von der Struktur des Selbstbewusstseins. Der Geist bzw. das Selbstbewusstsein beziehen sich in ihrem Anderen auf sich selbst. Dieses Andere – sei es die materielle Natur, seien es andere Subjekte – wird dadurch als Einzelnes zum Moment eines Allgemeinen. In der offenbaren Religion kommt die spezifische Form der absoluten Selbstbeziehung gleich mehrfach vor.¹⁷ Hegel spricht von den drei Elementen des reinen Denkens, des Vorstellens und des Selbstbewusstseins. Das erste Element spielt auf die dogmatische Lehre von der immanenten Trinität an. Gott habe „die Bedeutung des absoluten Geistes“, der hier als „reines Anderswerden“ aufgefasst werde (GW 9, 410). Im zweiten Element tritt der ewige Geist ins zeitliche Dasein. Dieser Übergang wird im Christentum als Erschaffen der Welt und als Menschwerdung Gottes vorgestellt. Dem dritten Element entspricht die christliche Gemeinde. Sie entsteht nach dem Tod des Gottmenschen aus der „aufgehobene[n] unmittelbare[n] Gegenwart“ des absoluten Wesens, das nunmehr „als allgemeines Selbstbewusstsein“ in den Gläubigen lebt (GW 9, 415).

Die *Phänomenologie* schließt mit der bekannten Wendung von der begriffenen Geschichte als der „Schädelstätte des absoluten Geistes“ (GW 9, 434). Mit ‚Schädelstätte‘ übersetzte Martin Luther die griechische Umschreibung für das hebräische Wort ‚Golgota‘, den Namen desjenigen Hügels in der Nähe von Jerusalem, auf dem Jesus Christus der Überlieferung nach gekreuzigt wurde. Dem spekulativen Karfreitag als Zeitangabe entspricht die Schädelstätte des absoluten Geistes als Ortsangabe. Der Gehalt der beiden Metaphern ist der gleiche. Jedes Mal geht es um die Natur eines Absoluten – genannt ‚Begriff‘, ‚Idee‘ oder ‚Geist‘ –, zu dessen Momenten die endliche Wirklichkeit mit all ihren Licht- und Schattenseiten gehört. In der *Phänomenologie* beschreibt Hegel die Stationen des absoluten Geistes auf dem Weg zu seiner Selbsterkenntnis im philosophischen Wissen. Die begriffene Geschichte bilde „die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre“ (ebd.). Würde das Absolute ohne das Endliche gedacht, in dem es sich realisiert und auf das es sich als sein Anderes bezieht, geriete es selbst zu etwas gleichsam Totem.

L1 Die Absolutheit des Geistes

¹⁷ Zum Folgenden vgl. J. Schmidt, „*Geist*“, „*Religion*“ und „*absolutes Wissen*“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „*Phänomenologie des Geistes*“, Stuttgart (Kohlhammer) 1997, 411-435.

Der Tod Gottes, verstanden als die Aufnahme des Moments der Negativität in die göttliche Natur, bewahrt das Absolute vor einer anderen Art von Tod, nämlich vor der Gefahr, zu etwas rein Abstraktem, der Wirklichkeit Entzogenem zu werden. Deshalb ist nicht gesagt, dass ‚Gott‘ mit seinem ‚Tod‘ aufhörte zu existieren. Hegel bedient sich der Metapher vielmehr zur Verständigung über die Verfassung des absoluten Geistes. Dasjenige, was stirbt, ist sozusagen das endliche Moment des Absoluten, die unmittelbare Erscheinung Gottes in Menschengestalt. Da Tod und Vergehen zur Natur alles Endlichen gehören, zeigt sich im Sterben des menschengewordenen Gottes das Endliche und Unendliches übergreifende Absolute. Insofern dieses das Endliche in sich aufhebt, gehört zu ihm sein eigenes Vergehen als eines Endlichen. Würde der unendliche Gott dagegen vom Endlichen getrennt, müsste er Hegel zufolge als etwas Lebloses und in diesem Sinn Totes gelten.

Den Gedanken des Absoluten als eines alle Gegensätze Übergreifenden erklärt Hegel am Ende der enzyklopädischen Logik. Ausgehend von der Feststellung, dass die Idee „wesentlich Prozess“ und als solcher „absolute Negativität“ sei, beschreibt er den dialektischen Verlauf als ein Sichbestimmen des Begriffs zur Objektivität und ein Zurückkehren der Äußerlichkeit in die Subjektivität. In der dazugehörigen Anmerkung verwahrt sich Hegel gegen ein statisches Verständnis des Absoluten ebenso wie gegen eine falsche Nivellierung der beiden Momente der Idee. „In der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität“ (§ 215; GW 20, 218). Diese „übergreifende“ darf nicht mit der „einseitigen“ Subjektivität verwechselt werden, die in der Gestalt endlicher Subjekte erscheint. Während das subjektive Bewusstsein auf einen ihm äußerlichen Gegenstand gerichtet ist, bezieht sich die von Hegel ‚Idee‘ oder ‚Geist‘ genannte übergreifende Subjektivität in ihrem Anderen ganz auf sich selbst.

Gegenüber einem Unendliches und Endliches, Denken und Sein, Subjekt und Objekt umfassenden Absoluten gibt es kein Äußeres und kein Drittes mehr. Deshalb verliert der Begriff der Transzendenz im Kontext der hegelschen Logik seinen Sinn.¹⁸ Infolgedessen scheint auch Gott in die Immanenz des dialektischen Prozesses der Idee gezwungen zu werden. Weil aber die hegelsche Idee nichts anderes ist als eine Nachfolgebestimmung des reinen Seins vom Anfang der Logik, lässt sich nicht leicht entscheiden, ob der Glaube an den jenseitigen Gott mit dem Gedanken der übergreifenden Subjektivität verträglich ist oder nicht. Um hier einer Klärung näherzukommen, ist ein Blick auf die systematische Anlage der hegelschen Philosophie des Geistes erforderlich.

Im Selbstbewusstseins-Kapitel der *Phänomenologie* definiert Hegel den Geist unüberbietbar knapp als „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“ (GW 9, 108). Die Pointe der anschließenden Abhandlung über Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins liegt in der Einsicht, dass kein Ich seiner selbst bewusst werden, das heißt wissen kann, wer oder was es ist, wenn es in seinem

¹⁸ Allenfalls könnte man von ‚Transzendenz‘ sprechen, wenn eines der beiden Extreme das andere ‚übergreift‘. So würde die hegelsche Idee sowohl die (einseitige) Subjektivität als auch die (nicht weniger einseitige) Objektivität ‚transzendieren‘, indem sie beide ‚übergreift‘.

Selbstbewusstsein nicht zugleich von einem Anderen anerkannt wird. Anerkennendes und anerkanntes Ich gemeinsam bilden ein Wir. Bei dem Wir handelt es sich ebenfalls um ein Ich in dem Sinn, dass auch die Festlegung, wer oder was jenes Wir ist, auf der Beziehung wechselseitiger Anerkennung beruht. Da also auch das Wir die Struktur eines Selbst besitzt, können die einander Anerkennenden sowohl dem je Anderen als auch sich als Gemeinschaft Regeln auferlegen, in denen zum Ausdruck kommt, wer oder was sie sind. Auf die Weise entsteht, was Hegel eine „Welt“ nennt, was wir heute vielleicht eher als die Gesellschaft bezeichnen würden. Das entscheidende Merkmal des Wir besteht in der institutionellen Ordnung, in der sich die Anerkennungsverhältnisse der Mitglieder einer Gemeinschaft untereinander kristallisieren und für die Hegel den Ausdruck „Sittlichkeit“ prägt.¹⁹

In Hegels reifem System, das er in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* dargestellt hat, entsprechen den beiden Seiten von Ich und Wir grob gesagt der subjektive und der objektive Geist. Genauer wäre das Selbstbewusstseins-Kapitel der *Phänomenologie* dem subjektiven und das Geist-Kapitel dem objektiven Geist zuzuordnen. Außerdem ist daran zu erinnern, dass der hegelschen Philosophie des subjektiven Geistes kein individualistisches, monadologisches Verständnis des Ich zugrunde liegt, sondern dass das Selbstbewusstsein auch für den Heidelberger und den Berliner Hegel eine Beziehung intersubjektiver Anerkennung voraussetzt. Daher ist der objektive Geist nicht einfach als eine Ansammlung von mehreren Personen zu verstehen. Die Objektivität des Geistes kommt durch die Regeln zustande, die der Gemeinschaft eine institutionelle Verfassung verleihen. Zu den Momenten des objektiven Geistes gehören neben den abstrakten Normen des Rechts und der Moral die konkreten Einrichtungen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates.

Weder das einzelne menschliche Ich noch das gesellschaftliche Wir, weder die Beziehung der gegenseitigen Anerkennung noch die soziale Ordnung, weder der subjektive noch der objektive Geist ist für Hegel bereits das Absolute. In der *Phänomenologie* führt er das Absolute vielmehr als metaphysische Bestimmung ein und kennzeichnet es in deutlicher Anspielung auf Spinoza zunächst als Substanz. Die absolute Substanz sei freilich „ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (GW 9, 18).²⁰ Der metaphysischen Bedeutung des Absoluten geschieht durch die bewussteinstheoretischen Kategorien kein Abbruch, wie ein Blick auf die letzten beiden Kapitel

¹⁹ Vgl. „Die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewusst ist“ (GW 9, 238). – Die Sittlichkeit ist „der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit“ (Hegel, *Grundlinien*, § 142; GW 14, 137). – Die Zwecktätigkeit des Willens ist, „seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objektiven Seite zu realisieren, dass sie als eine durch jenen bestimmte Welt sei“ (Hegel, *Enzyklopädie*, § 484; GW 20, 478).

²⁰ In der *Enzyklopädie* beschreibt Hegel den absoluten Geist als die „eine und allgemeine Substanz“, die von sich selbst weiß, indem sie sich teilt „in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist“ (§ 554; GW 20, 542).

zeigt. In der Religion, so Hegel, sei der Geist „unmittelbar sein eigenes reines Selbstbewusstsein“ (GW 9, 364). Indem der menschengewordene Sohn und die christliche Gemeinde sich mit dem Absoluten eins wissen, erkennen sie das göttliche Wesen als Geist. Das absolute Wissen schließlich unterscheidet sich von der Religion nicht dem Inhalt, sondern lediglich seiner Form nach. Das Absolute wird nicht mehr als unmittelbares Gegenüber vorgestellt, sondern begrifflich gewusst. In dieser letzten Gestalt des Bewusstseins sei die Wahrheit „für den wissenden Geist in der Form des Wissens seiner selbst“ (GW 9, 427). Deshalb bedeuten absolutes Wissen und sich als Geist wissender Geist ein und dasselbe.²¹

In der *Phänomenologie des Geistes* rechtfertigt Hegel den Fortgang über Ich und Wir, Sittlichkeit und Moralität hinaus zur Religion und zum absoluten Wissen mit der Brüchigkeit der gesellschaftlichen Ordnung. Das menschliche Zusammenleben wird bedroht durch das Böse und die Selbstgerechtigkeit, mit der ein jeder auf dem eigenen Standpunkt beharrt. Dabei lenkt Hegel den Blick des Lesers sowohl auf die Gewissenlosigkeit derjenigen, die unsittliche oder unmoralische Taten begehen, als auch auf die Tatenlosigkeit eines Gutmenschentums, das sich vor allem in der Beurteilung fremder Handlungen gefällt. Zur Überwindung des Gegensatzes zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit genügt weder die Berufung auf das individuelle Gewissen noch der Hinweis auf die öffentliche Moral. Um einen Ausgleich zwischen (ungerecht) Handelnden und (ungerecht) Urteilenden zu schaffen, müssen beide Seiten die Begrenztheit ihres jeweiligen Standpunkts einsehen. Das geschieht durch das „Eingeständnis des Bösen“ (GW 9, 359) und durch die Verzeihung, die einer dem anderen widerfahren lässt. Indem sich die beiden aussprechen, überwinden sie den Gegensatz zwischen der moralischen Ordnung und dem konkreten Handeln. Da jede Seite einen Schritt auf die andere zugehen muss, entspringt das „Wort der Versöhnung“ weder der individuellen Gewissheit, noch beruht es auf einem intersubjektiven Konsens. Für Hegel handelt es sich bei dem Eingeständnis und der Verzeihung des Bösen vielmehr um „ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist“ (GW 9, 361).

Durch die Rede vom absoluten Geist deutet Hegel an, dass die Entwicklung der Sittlichkeit und Moralität in der Versöhnung ihr „Ziel und Resultat“ erreicht (GW 9, 240). Zugleich tritt die Religion als neue Gestalt des Bewusstseins hervor. Daher liegt die Vermutung nahe, dass die den Prozess des Anerkennens zum Abschluss bringende Versöhnung eine religiöse Dimension besitzt.²² Der letzte Satz

²¹ Ganz ähnliche Überlegungen stellt Hegel bereits am Ende des dritten Jenaer Systementwurfs von 1805/06 an. Dort ist einerseits von der (christlichen) Religion als dem „Wissen des absoluten Geistes von sich als absolutem Geist“ die Rede (GW 8, 280); andererseits heißt es über die Philosophie, in ihr sei das „Ich als solches“ das „Wissen des absoluten Geistes“ (GW 8, 286).

²² Vgl. S. Houlgate, „G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit“, in: R. Solomon; D. Sherman (Hrsg.), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Malden, MA (Blackwell) 2003, 8-29, 24 ff. – L. Siep verweist auf das Begnadigungsrecht des Staatsoberhauptes als nicht religiöse Form gelebter Versöhnung (*Der Weg der*

des Geist-Kapitels scheint die Deutung zu bestätigen, denn Hegel beschreibt die zwischenmenschliche Versöhnung als ein theologisches Geschehen. Das „versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen“, sei „der erscheinende Gott mitten unter ihnen“ (GW 9, 362). Religiöse Vorstellungen und moralisches Handeln sind demnach zwei Arten, wie der absolute Geist von sich selbst weiß. Im Kapitel über das absolute Wissen beschreibt Hegel den Unterschied als einen zwischen dem Ansichsein und dem Fürsichsein bzw. dem Inhalt und der Form des absoluten Geistes. Die Vereinigung des (religiösen) Bewusstseins mit dem (ethischen) Selbstbewusstsein geschieht im reinen (philosophischen) Wissen des Geistes von sich.²³

Zwischen Moralität und Religion herrscht in der *Phänomenologie* eine strukturelle Entsprechung. Von der Versöhnung schreibt Hegel, in ihr schaue der Geist „das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegenteil, in dem reinen Wissen seiner selbst als der absolut in sich seienden Einzelheit“ an (GW 9, 361). Dieses absolute Wissen des Geistes von sich richtet sich auf die Übereinstimmung zwischen der allgemeinen Ordnung einerseits und dem konkret handelnden Einzelnen andererseits. Die Einheit findet ihren unmittelbaren Ausdruck in den Worten, mit denen der eine den anderen anerkennt. Das Eingeständnis des Bösen und dessen Verzeihung sind für Hegel „das Dasein des zur Zweierheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt, und in seiner vollkommenen Entäußerung und [im] Gegenteil die Gewissheit seiner selbst hat“ (GW 9, 362). Auch ohne ausdrücklichen Hinweis auf den „erscheinenden Gott mitten unter ihnen“ lässt sich die Nähe zur christlichen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes nicht übersehen. Im Religions-Kapitel spricht Hegel diesbezüglich vom Selbstbewusstsein des Geistes „in seiner Entäußerung“ und der Bewegung, „in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten“ (GW 9, 405).

L1 Die geoffenbarte Religion

Die *Phänomenologie* kennt noch keinen ausdrücklichen Gegensatz zwischen dem absoluten Geist der Religion auf der einen und dem Geist der Moralität oder Sittlichkeit auf der anderen Seite.²⁴ Die klare Dreiteilung der Philosophie des Geistes bildete Hegel erst im Lauf der Nürnberger Jahre aus. Die Entwicklung lässt sich anhand der Manuskripte und Mitschriften zu seinen Gymnasialkursen

„*Phänomenologie des Geistes*“. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „*Phänomenologie des Geistes*“, Frankfurt am Main [Suhrkamp Verlag] 2000, 215; vgl. Hegel, *Grundlinien*, § 282; GW 14, 238).

²³ Vgl. GW 9, 425 ff. sowie dazu T. Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung*. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2003.

²⁴ Das Gleiche gilt für den Systementwurf von 1805/06. Dort spricht Hegel vom Staat als dem „einfachen absoluten Geist, der seiner selbst gewiss ist“ (GW 8, 258), sowie von Kunst, Religion und (philosophischer) Wissenschaft als der Welt des „absolut freien Geistes“ (GW 8, 277).

verfolgen und findet in der Heidelberger Enzyklopädie von 1817 ihren Abschluss.²⁵ Die Lehre über den absoluten Geist besteht wiederum aus drei Teilen, die bekanntlich der Kunst, der Religion und der Philosophie gewidmet sind. An diesem Aufbau hat sich in den späteren Auflagen des Kompendiums nichts mehr geändert. Das ist bemerkenswert angesichts der vielfältigen Umarbeitungen, die Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Kunst und die Philosophie der Religion während der Berliner Jahre erfuhren. Je eingehender er sich mit der Geschichte von Kunst und Religion auseinandersetzte, desto größere Eigenständigkeit gewann die Ästhetik gegenüber der Religionsphilosophie.²⁶

Von dem Reichtum an Phänomenen, den der Philosoph vor den Hörern seiner Vorlesungen ausbreitete, ist im letzten Teil der *Enzyklopädie* nur wenig zu spüren. Das liegt zum Teil an der naturgemäßen Knappheit eines solchen Grundrisses. Doch scheint Hegel der Geschichtlichkeit keine die Systematik der Philosophie des absoluten Geistes bestimmende Funktion beizumessen. Hält man sich an den Wortlaut des Kompendiums, bilden Kunst, Religion und Philosophie keine in der Zeit nacheinander auftretende und sich gegenseitig ablösende Erscheinungsformen des Absoluten. Eher handelt es sich um unterschiedliche Arten, wie der Geist von sich selbst weiß. Die Selbstbezüglichkeit liegt für Hegel im Begriff des Geistes. In Anknüpfung an die Logik und nach dem Durchgang durch die Natur definiert er den Geist als „die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee [...], deren Objekt ebenso wohl als das Subjekt der Begriff ist“ (§ 381; GW 20, 381). Ferner beschreibt er die Identität mit sich selbst als „absolute Negativität des Begriffs“ (§ 382; GW 20, 382). Da man einen Gegenstand nur dadurch als bestimmt denken kann, dass etwas anderes von ihm ausgeschlossen oder verneint wird, ist Negativität gleichbedeutend mit der Bestimmtheit des Gegenstands. Die Negativität ist absolut, wenn der Gegenstand durch nichts als durch sich selbst bestimmt ist. Das bedeutet für Hegel, dass die Bestimmung, die sich der ersten Negation verdankte, ihrerseits aufgehoben, das heißt negiert werden muss. Deshalb spricht er von der zweiten Negation als einem „Zurückkommen“ des Geistes (§ 381; GW 20, 382).²⁷

²⁵ Siehe dazu Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 211 ff. und 267 f.

²⁶ In der *Phänomenologie* findet sich kein eigenes Kapitel über die Kunst, sondern das Religions-Kapitel enthält lediglich einen Abschnitt über die „Kunstreligion“. In der *Enzyklopädie* von 1817 ist die erste Abteilung der Philosophie des absoluten Geistes mit „Die Religion der Kunst“ überschrieben. Ab der zweiten Auflage lautete die Überschrift nur noch „Die Kunst“, während der Inhalt im Wesentlichen gleich blieb.

²⁷ Im entsprechenden mündlichen Zusatz heißt es: „Als die unterscheidende Bestimmtheit des Begriffs des Geistes muss die Idealität, d. h. das Aufheben des Andersseins der Idee, das aus ihrem Anderen in sich Zurückkehren und Zurückgekehrtsein derselben bezeichnet werden. [...] Alle Tätigkeiten des Geistes sind nichts als verschiedene Weisen der Zurückführung des Äußerlichen zu der Innerlichkeit, welche der Geist selbst ist, und nur durch diese Zurückführung, durch diese Idealisierung oder Assimilation des Äußerlichen wird und ist er Geist“ (GW 25, 927 und 930).

Der subjektive, der objektive und der absolute Geist unterscheiden sich voneinander durch das jeweilige Andere sowie durch die Art und Weise, auf die sie mit ihm identisch sind. Der subjektive Geist hat sein Anderes in der äußeren Natur, die er dank der Vernunft erkennen und dank des Willens handelnd gestalten kann. Das Andere des objektiven Geistes sind die gesellschaftlichen Normen und Institutionen, in denen sich die Freiheit eines Volkes verwirklicht und die das Leben der Menschen regeln. Subjektiver und objektiver Geist bilden, wie Hegel ausdrücklich erklärt, den „endlichen Geist“ (§ 386; GW 20, 383). Ihm gegenüber steht der unendliche oder absolute Geist. „Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geist“, beginnt Hegel die Abhandlung über den absoluten Geist. Der subjektive und der objektive Geist seien „als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet“ (§ 553, GW 20, 542). Auch als absoluter bezieht sich der Geist nur in einem Anderen auf sich selbst. Das Andere ist nun der endliche Geist, in dem das Absolute als Geist erscheint. Darum ist der absolute Geist „ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität“ (§ 554; GW 20, 542).

In den Formen des von Hegel so genannten endlichen Geistes erscheint das Absolute noch nicht als Bewusstsein seiner selbst. Erst in Kunst, Religion und Philosophie zeigt es sich als Geist. Die Produkte künstlerischen Schaffens, die religiösen Vollzüge und das philosophische Erkennen sind deshalb nicht weniger real. Kunst, Religion und Philosophie bilden Errungenschaften des menschlichen Geistes und kulturelle Leistungen, deren Inhalt die absolute Idee ist. Während das Kunstwerk „nur Zeichen der Idee“ ist (§ 556; GW 20, 543), ist der Inhalt in der Religion „als absoluter Geist für den Geist“ (§ 563; GW 20, 549). Die wichtigste Bestimmung des absoluten Geistes entlehnt Hegel der christlichen Theologie, indem er das absolute Wissen als Offenbaren deutet: „Der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert“ (§ 564; GW 20, 549). Im Gedanken der Selbstmanifestation liegt die Identität von Form und Inhalt. Das Absolute zeigt sich als etwas, das sich selbst zu erkennen gibt. „Seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst“ (§ 383; GW 20, 382).²⁸

²⁸ In einer Vorlesungsnachschrift von 1822 heißt es zu dem entsprechenden Paragraphen der Heidelberger *Enzyklopädie*: „Sagen wir nun in der Religion: Gott hat sich in seinem Sohn, durch seinen Sohn geoffenbart, und fragen: was hat Gott durch ihn offenbart, so nehmen wir den Sohn als ein Vermittelndes Organ an, außer dem es noch das Offenbarte gibt. Das Erkennen aber gibt diesen Sinn der Offenbarung an: dass einen Sohn zu haben dasjenige selbst ist, was Gott offenbart hat. Der Inhalt der Offenbarung ist der Sohn selbst, nicht noch ein anderes außer ihm Offenbartes, das Offenbare selbst ist die Offenbarung. Gott hat also einen Sohn und Liebe zu ihm, das ist der Geist. Einen Sohn haben, heißt sich unterscheiden, sich als Anderes setzen. Der Sohn ist dies Offenbaren selbst; was dadurch offenbar wird, ist die Natur Gottes selbst, sich zu offenbaren, sich zu unterscheiden, und in diesem Anderen sich selbst anzuschauen“ (GW 25, 17).

Im Abschnitt der *Enzyklopädie* über die geoffenbarte Religion entfaltet Hegel seine These von der Selbstoffenbarung Gottes unter Verwendung von Elementen aus der Wissenschaft der Logik. Er gliedert die Offenbarung in die drei Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelheit. Mit den Sphären des Besonderen und des Einzelnen verbindet er wiederum die Formen des Urteils und des Schlusses. Auf diese begriffslogischen Elemente bezieht Hegel die Gehalte der biblischen Geschichte und der christlichen Dogmatik.²⁹ Er unterscheidet zunächst die immanente Trinität als das ewige Wesen Gottes von seiner endlichen Erscheinung. Mit der Erschaffung der Welt tritt nicht nur der Geist in Gegensatz zur Natur, sondern der endliche Geist entfernt sich von seinem Ursprung und verkehrt sich zum Bösen. Am Punkt der größten Entfremdung beginnt die „Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen“ (§ 566; GW 20, 551). In theologischer Sprache ausgedrückt, geschieht die Versöhnung durch die Menschwerdung Gottes einerseits und durch die Vergöttlichung des Menschen andererseits. Gott überwindet das Böse, indem er sich selbst – in der Person seines Sohnes – „zum einzelnen Selbstbewusstsein verwirklicht“ und „in die Zeitlichkeit versetzt“. Obwohl die Formel vom Tod Gottes nicht ausdrücklich fällt, spielt Hegel auf den Tod Jesu an, wenn er von dem menschengewordenen Sohn als „in dem Schmerz der Negativität ersterbend“ spricht. Ebenso deutlich wie die Anspielung auf den Karfreitag sind die Hinweise auf Ostern und Pfingsten. In seiner Negativität werde das Absolute „als unendliche Subjektivität identisch mit sich“. In der „absoluten Rückkehr“ liegt für Hegel „die Idee des ewigen, aber lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes“ (§ 569; GW 20, 552). Durch die Menschwerdung des Sohnes schafft Gott die Voraussetzung für die Versöhnung des sündigen Menschen. Indem sich der Gläubige seines eigenen, bösen Willens entäußert, erkennt er sich als vereint mit Gott. Wie das Sterben des Gottmenschen, so geschieht auch die Rechtfertigung des Sünders „in dem Schmerz der Negativität“. Am Ende des Prozesses der Erlösung wird der absolute Geist als „inwohnend im Selbstbewusstsein“ vorgestellt (§ 570; GW 20, 553).³⁰

Im letzten, zusammenfassenden Paragraphen des Abschnitts spricht Hegel von drei Schlüssen, welche die „Vermittlung des Geistes mit sich selbst“ und die „Offenbarung desselben“ darstellen

²⁹ Zum Folgenden vgl. die Kommentare von M. Inwood, *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford; New York (Oxford University Press) 2007, 630-635; A. Peperzak, A., *Selbsterkenntnis des Absoluten*. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann Holzboog) 1987, 97-110; M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin (De Gruyter) 1970, 244-297.

³⁰ Die umstrittene Frage nach dem Verhältnis des hegelschen absoluten Geistes zu der dritten göttlichen Person muss hier ausgeklammert bleiben. Siehe dazu kritisch Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 468-471.

sollen (§ 571; GW 20, 553).³¹ Mit der logischen Form des Schlusses verweist er auf die begriffliche und insofern vernünftige Einheit, die das philosophische Denken in die Vielfalt religiöser Vorstellungen zu bringen vermag.³² Damit ist der Übergang von der Religion zur Philosophie vorbereitet und das „Wissen der absoluten Idee“ erreicht, das den absoluten Geist ausmacht (§ 553; GW 20, 542). Der Abschnitt über die Philosophie hält die im Durchgang durch die Religion gewonnene metaphilosophische Einsicht nur noch fest. Hegel schreibt der Philosophie ein Wissen vom „Begriff der Kunst und Religion“ zu, „in welchem das in dem Inhalt Verschiedene als notwendig und dies Notwendige als frei erkannt ist“ (§ 572; GW 20, 555).

L1 Das Andere des Absoluten

Aus der engen Verknüpfung des philosophischen Erkennens mit Kunst und Religion ergibt sich, dass weder die Selbsterkenntnis des endlichen Subjekts noch die Reflexion auf die gesellschaftliche Wirklichkeit genügen, um das Wesen des absoluten Geistes zu erfassen. Dieser Befund kann niemanden in Erstaunen versetzen, der den Anfang der *Enzyklopädie* gelesen hat, wo es von der Philosophie heißt, sie habe „ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich“. Sowohl der Religion als auch der Philosophie gehe es um die Wahrheit „im höchsten Sinn“, nämlich „in dem, dass Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist“ (§ 1; GW 20, 39). Weil es in der Philosophie letztlich um den wahren Gott oder die göttliche Wahrheit geht, nimmt Hegel auch die Kunst hauptsächlich insofern in den Blick, als sie einen Beitrag zur Erkenntnis Gottes leistet. Der gleichnamige Abschnitt der *Enzyklopädie* handelt vornehmlich von der griechischen „Religion der schönen Kunst“ (§ 557; GW 20, 554) und erwähnt eher beiläufig die „symbolische“ Kunst der orientalischen Religionen sowie die „romantische“ Kunst des christlichen Zeitalters (§ 561 f.; GW 20, 546 ff.).³³ Im Abschnitt über die Religion kommt allein das Christentum als die „wahrhafte“ oder „absolute“ Religion zur Sprache (§ 564; GW 20, 549). Wenn Hegel die Sphäre des absoluten Geistes

³¹ Zur Schlussförmigkeit des Begriffs der Offenbarung vgl. G. Sans, „Hegels Begriff der Offenbarung als Schluss von drei Schlüssen“, in: T. Pierini u. a. (Hrsg.), *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, Pisa; Roma (Fabrizio Serra editore) 2011, 167-181.

³² Wenigstens erwähnt sei, dass die Form endlicher Vorstellungen für Hegel nicht nur im philosophischen Denken, sondern auch in der Andacht und im Kultus aufgehoben ist (vgl. *Enzyklopädie*, § 555; GW 20, 543, und § 565; GW 20, 551, sowie dazu W. Jaeschke, „Die geoffenbarte Religion“, in: Hermann Drüe u. a. [Hrsg.], *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ [1830]. Ein Kommentar zum Systemgrundschrift*, Frankfurt [Suhrkamp] 2000, 375-466, 412 ff.).

³³ Dass damit nicht das letzte Wort über das Verhältnis von Kunst und Religion gesprochen sein muss, zeigt Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 445-450.

im Ganzen als „die Religion“ bezeichnet (§ 554; GW 20, 542), bezieht er sich ebenfalls auf die christliche, geoffenbarte Religion.³⁴

Die Sonderstellung des Christentums hat weniger mit irgendwelchen persönlichen Vorlieben oder kulturellen Gepflogenheiten zu tun als mit dem Begriff des Absoluten als Geist, der durch die geoffenbarte Religion erstmals die Bühne der Geschichte betrat. Nach Hegels Überzeugung vermag am ehesten die christliche Religion eine angemessene Vorstellung von dem zu vermitteln, was die Philosophie unter dem Absoluten versteht.³⁵ Dabei handelt es sich weder um eine Bevormundung des philosophischen Denkens durch den religiösen Glauben, noch um eine Engführung der Philosophie des Geistes auf die Religion. Im Mittelpunkt steht vielmehr die These, dass etwas nur dann als absolut gelten kann, wenn es sich in seinem Anderen offenbart und selbst erkennt. Genau das ist in der christlichen Religion der Fall, indem Gott die Welt erschafft und Mensch wird. Weil Gott sich offenbart, kann der endliche Geist von ihm wissen. Worauf es nach dem hegelschen Begriff des absoluten Geistes ankommt, ist die Abhängigkeit des menschlichen Gottesbewusstseins vom göttlichen Selbstbewusstsein. Das „Sichwissen des Menschen in Gott“ folgt aus Gottes „Selbstbewusstsein im Menschen“ (§ 564 Anm.; GW 20, 550). Die Erkenntnis des Absoluten durch den endlichen Geist ist nichts anderes als eine Weise, wie sich jenes im Anderen auf sich selbst bezieht.

Die Deutung der Philosophie des absoluten Geistes hängt an der Klärung des Verhältnisses zwischen Selbstbezüglichkeit und Andersheit. Gemäß dem zur Negativität des Begriffs Gesagten ist das Andere des Absoluten zugleich mit diesem identisch. Lässt sich die Absolutheit des Geistes also auf ein – sei es individuelles, sei es kollektives – Wissen des Menschen von sich selbst zurückführen? Oder ist der absolute Geist etwas gegenüber dem Ich (subjektiver Geist) und dem Wir (objektiver Geist) Drittes? Eine Antwort wird erschwert durch Hegels Rede von der übergreifenden Subjektivität. Das den Gegensatz von Subjekt und Objekt Übergreifende ist die Subjektivität, die damit zugleich als die eine Seite des Gegensatzes und als absolut gedacht wird. Führt Hegel im letzten Teil seines Systems nun ein vom endlichen Geist verschiedenes, absolutes Subjekt ein, wie es die metaphysische und die theologische Lesart nahelegen? Oder will er den Menschen nur über seine Fähigkeit aufklären, sich in Kunst, Religion und Philosophie von natürlichen Zwängen und gesellschaftlichen Gepflogenheiten frei zu machen, wie es die nicht-metaphysische Interpretation zu fordern scheint?

Hegels Rede vom Tod Gottes bietet keinen Anhaltspunkt zur Auflösung dieser Ambivalenz. Denn während es sich in der christlichen Theologie um eine mögliche Deutung des Sterbens Jesu am Kreuz handelt, wird daraus in der hegelschen Philosophie eine Metapher – sei es für das Verschwinden einer

³⁴ Zur Bedeutung der nichtchristlichen Religionen vgl. Jaeschke, „Die geoffenbarte Religion“, 415-425.

³⁵ Siehe dazu G. Sans, „Philosophische Begriffe ohne religiöse Vorstellungen sind leer. Hegel über das Wissen vom Unbedingten und den Glauben an Gott“, in: F. Resch (Hrsg.), *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, Dresden (Text & Dialog) 2016, 385-400.

bestimmten Gottesvorstellung oder Gottes überhaupt aus der menschlichen Kultur, sei es für die Negativität des Absoluten. Mit dem Letzteren ist der Gedanke eines Absoluten gemeint, das sein Anderes nicht von sich ausschließt, sondern in sich aufnimmt. Dieses Andere des Absoluten ist das Endliche. Zu den Merkmalen seiner ‚Andersheit‘ gehören Leiden und Schmerz, das Böse und der Tod. Das hegelsche Absolute umfasst also nicht nur ganz allgemein sein Gegenteil oder alle einseitigen Bestimmungen. Wenn Hegel schreibt, der Geist könne „die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen“ und „in dieser Negativität affirmativ sich erhalten“ (§ 382; GW 20, 382), geht es ihm gleichsam um die Schattenseiten der Wirklichkeit. Auf sie spielt der ursprünglich religiöse Ausdruck „Versöhnung“ an, mit dem Hegel den Prozess des absoluten Geistes abschließend kennzeichnet (§ 555; GW 20, 543).

Seit der Jenaer Zeit bemühte sich Hegel, die Negativität oder Andersheit des Absoluten zu denken, und griff dabei immer wieder auf die Formel vom Tod Gottes zurück. Doch genauso wenig wie in der christlichen Theologie besitzt der Tod Gottes im Narrativ der spekulativen Philosophie das letzte Wort. Hegel denkt ein Absolutes, das den Tod überdauert und die Negativität als Moment in sich aufnimmt, ohne dass es dadurch am Ende aufhören würde, absolut zu sein. Gleichwohl ändert sich die Auffassung des Absoluten, nämlich von einem jenseitigen Unendlichen zu einer allumfassenden Ganzheit. Durch die Annahme eines solchen übergreifenden Ganzen scheint die einseitige Vorstellung von Gott als einem Gegenüber des Menschen hinfällig zu werden. Zugleich verwahrt sich Hegel gegen die Fehldeutung der Philosophie des absoluten Geistes als Pantheismus, dem zufolge „Gott zusammengesetzt sei aus Gott und der Welt“ (§ 573 Anm.; GW 20, 567). In der gleichen Anmerkung weist er den Vorwurf des Atheismus entschieden zurück. Will man darin mehr sehen als eine bloße Schutzbehauptung, gilt es die systematische Anlage der hegelschen Philosophie des Geistes ernst zu nehmen. Dasjenige Ganze, von dem die Philosophie handelt, lässt sich nicht in anthropologische, psychologische oder soziale Kategorien auflösen. Das Absolute kann in Kunst und Religion nur erscheinen, solange diese nicht ihrerseits auf natürliche oder gesellschaftliche Phänomene reduziert werden.

Das Christentum eröffnet für Hegel den Zugang zu einem Verständnis des Absoluten, welches das Endliche in sich aufnimmt, aber nicht im individuellen oder sozialen Selbstbewusstsein des Menschen aufgeht. Die Ambivalenz der geoffenbarten Religion zeigt sich bei dem Versuch, die Verfassung des absoluten Geistes anders auszudrücken als in der Begrifflichkeit spekulativer Philosophie. Aus philosophischer Sicht bleibt dann nur die Alternative, das Absolute entweder in ein abstraktes Jenseits zu verlegen, oder aus ihm einen Teil der Natur und der Menschenwelt zu machen. Dem Letzteren entspricht eine nicht-metaphysische Lesart Hegels und eine antirealistische Deutung der Religion. Der Gedanke eines abstrakten, dem Menschen entzogenen Gottes hingegen wäre das Todesurteil für die Religion. Deshalb plädiert Hegel für seinen Begriff des Absoluten als Geist, der im Anderen erscheint und es zugleich übergreift. Soll der absolute Geist, von dem die Religion spricht, mehr sein als Individuum (subjektiver Geist) und Gesellschaft (objektiver Geist), ist die Festlegung auf eine

reichhaltigere Ontologie und damit Metaphysik unausweichlich. Doch dazu kann niemand gezwungen werden – auch nicht mit dem Hinweis auf den religiösen Glauben.

L1 Literaturverzeichnis

- Auinger, T., *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2003.
- Biser, E., „Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 78, 1971, 34-65.
- Depoortere, F., „„God Himself is Dead!‘ Luther, Hegel, and the Death of God“, in: *Philosophy and Theology* 19, 2007, 171-195.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Gesammelte Werke Bd. 20, Hamburg (Meiner Verlag) 1992 (orig. 1830).
- Hegel, G.W.F., „Glauben und Wissen“, in: *Jenaer kritische Schriften*, Gesammelte Werke Bd. 4, Hamburg (Meiner Verlag) 1968, 315-414 (orig. 1802).
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Gesammelte Werke Bd. 14, Hamburg (Meiner Verlag) 2009 (orig. 1821).
- Hegel, G.W.F., *Jenaer Systementwürfe III*, Gesammelte Werke Bd. 8, Hamburg (Meiner Verlag) 1976.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke Bd. 9, Hamburg (Meiner Verlag) 1980 (orig. 1807).
- Hegel, G.W.F., „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“, in: *Jenaer kritische Schriften*, Gesammelte Werke Bd. 4, Hamburg (Meiner Verlag) 1968, 417-485 (orig. 1802).
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: Die vollendete Religion, Hamburg (Meiner Verlag) 1984.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, Gesammelte Werke Bd. 25, Hamburg (Meiner Verlag) 2008-2016.
- Heine, H., „Geständnisse“, in: *Vermischte Schriften*, Erster Band, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1854, 1-122.
- Heine, H., „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, in: *Der Salon*, Zweiter Band, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1835, 1-284.
- Houlgate, S., „G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit“, in: R. Solomon; D. Sherman (Hrsg.), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Malden, MA (Blackwell) 2003, 8-29.
- Inwood, M., *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford; New York (Oxford University Press) 2007.
- Jaeschke, W., „Die geoffenbarte Religion“, in: Hermann Drüe u. a. (Hrsg.), *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*, Frankfurt (Suhrkamp Verlag) 2000, 375-466.
- Jaeschke, W., *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart; Weimar (Metzler Verlag) 2003.
- Luther, M., „Die Heidelberger Disputation“, in: *Luther deutsch*, Bd. 1: Die Anfänge, hrsg. von K. Aland, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1969, 379-394 (orig. 1518).
- Pascal, B., *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, übers. von U. Kunzmann, Stuttgart (Reclam Verlag) 1997.
- Peperzak, A., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1987.
- Sans, G., „Hegels Begriff der Offenbarung als Schluss von drei Schlüssen“, in: T. Pierini u. a. (Hrsg.), *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, Pisa; Roma (Fabrizio Serra editore) 2011, 167-181.
- Sans, G., „Hegels philosophische Theologie nach Kant“, in: *Theologie und Philosophie* 91, 2016, 386-401.

- Sans, G., „Philosophische Begriffe ohne religiöse Vorstellungen sind leer. Hegel über das Wissen vom Unbedingten und den Glauben an Gott“, in: F. Resch (Hrsg.), *Die Frage nach dem Unbedingten*. Gott als genuines Thema der Philosophie, Dresden (Text & Dialog) 2016, 385-400.
- Sans, G., „Quem morreu na Sexta-feira Santa Especulativa? Hegel como pensador da ilustração“, in: *Ágora Filosófica* 11, 2012, 101-122.
- Schmidt, J., „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“, Stuttgart (Kohlhammer) 1997.
- Siep, L., *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“*. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“, Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag) 2000.
- Stock, A., „O Traurigkeit, o Herzeleid“, in: H. Becker u. a. (Hrsg.), *Geistliches Wunderhorn*. Große deutsche Kirchenlieder, München (C. H. Beck) 2001, 193-199.
- Theunissen, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin (De Gruyter) 1970.