

Theologische Hegel-Literatur 1960–1967

Ein kritischer Bericht

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

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

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

„Hegels Aufhebung der christlichen Religion“

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

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

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

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

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

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

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

Der „Deus absconditus et revelatus“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Für SCHLEIERMACHER übrigens noch entschiedener als für HEGEL.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dreifaltigkeit und Heilsgeschichte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Christus und die Christologie

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

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

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

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

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

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

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

Die säkularisierte Gesellschaft als theologisches Problem

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

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

⁴³ Vgl. oben Anm. 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Schlussfolgerungen: Philosophie und Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

Anhang

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

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

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

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

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