

Friedemann Barniske / Neuendettelsau

# Alttestamentlicher Monotheismus als Religion der Erhabenheit

Überlegungen zu Hegels Sicht der Religionsgeschichte

## I Einleitung

Für die Charakterisierung des Verhältnisses von Hegel zu Schleiermacher wird gemeinhin auf die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* vom Sommersemester 1821 sowie die berühmt-berüchtigte Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie von 1822 verwiesen. Bei der Analyse dieser gezielten Abrechnung mit Schleiermachers Bestimmung der Religion als *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*<sup>1</sup> hat Walter Jaeschke in seinen *paralipomena hegeliana* auf die spezifische Verortung des Begriffs *Abhängigkeit* in Hegels Religionsphilosophie aufmerksam gemacht.<sup>2</sup> So fällt eben nicht nur ins Auge, dass Hegel im Sommersemester 1821 plötzlich erstmals eine als solche ausgewiesene religionsphilosophische Vorlesung hält. Zudem wird der Terminus *Abhängigkeit* für die römische Religion als „Religion der Zweckmäßigkeit“<sup>3</sup> sowie die monotheistische Religion des Alten Testaments – die „Religion der Erhabenheit“<sup>4</sup> – namhaft gemacht.<sup>5</sup>

Doch gerade der ästhetische Begriff der *Erhabenheit* ist es, welcher über die polemische Dimension der Hegelschen Erörterung des alttestamentlichen Monotheismus und die Auseinandersetzung des Sommersemesters 1821 hinaus- oder vielmehr zurückverweist. Im unmittelbar vorangegangenen Wintersemester 1820/21 liest Hegel in Berlin nämlich zunächst über die Ästhetik.<sup>6</sup> In diesen *Vorlesungen über die Ästhetik* kommt der alttestamentliche Monotheismus als besondere Entwicklungsstufe des

---

1 Vgl. Friedrich Schleiermacher [1821/22], *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Teilband 1*, KGA I/7,1, hg. v. Hermann Peiter, Berlin / New York 1980, 33-37 (§ 9).

2 Walter Jaeschke, „Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers“, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984. Teilband 2*, hg. v. Kurt-Victor Selge, Berlin / New York 1985, 1157–1169.

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion*, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1994, 95.96.397.579.

4 Hegel 1994, 29.40.58.323.561 (Anm. 3).

5 Vgl. Jaeschke 1985, 1158 (Anm. 2).

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, Gesammelte Werke, Bd. 28/1, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823, hg. v. Niklas Hebing, Hamburg 2015, 1–214.

ästhetischen Bewusstseins zu stehen, ohne bereits als Munition für die Auseinandersetzung mit Schleiermacher erhalten zu müssen.

Insofern sollen die folgenden Ausführungen einerseits Hegels Deutung der alttestamentlichen Religion in unverstellter Weise in den Blick nehmen, um andererseits gleichsam den kunstphilosophischen Vorkriegszustand der religionstheoretischen Kontroverse in Erinnerung zu rufen.

Zu diesem Zwecke ist zunächst das Verhältnis von Kunst und Religion bei Hegel zu skizzieren (II). Anschließend soll vor dem Hintergrund seines Symbolbegriffs die ästhetische Bestimmung der hebräischen Religiosität unter dem Signum der Erhabenheit rekonstruiert werden (III). Ein Blick auf Verbindungen vom Erhabenen zur Gottesvorstellung Luthers schließt die Erörterung (IV).

## II Das Verhältnis von Kunst und Religion bei Hegel

Um die Frage nach der systematischen Möglichkeit einer Apostrophierung einzelner Stufen der Entfaltung des religiösen Bewusstseins mit Hilfe ästhetischer Kategorien angemessen einschätzen zu können, bedarf es eines Blickes auf Hegels Verhältnisbestimmung von Kunst und Religion überhaupt.

Der *absolute Geist* fächert sich Hegel bekanntermaßen in drei Explikationsstufen auf, deren Gehalt jeweils das Unbedingte selbst darstellt, ohne dass die jeweilige besondere Ausformung dieser gemeinsamen Substanz mit den anderen Sphären übereinkäme. Die erste Stufe bildet die Kunst, die zweite die Religion im engeren Sinne und die dritte schließlich die Philosophie.<sup>7</sup>

Für die Bestimmung des Verhältnisses von Kunst und Religion sind näherhin die drei Modi der Selbstvergegenwärtigung des Geistes in seiner Absolutheit von maßgeblichem Interesse. Auf der Stufe der Kunst wird sich der Geist in der Weise des sinnlichen Scheinens selbst präsent. Demgegenüber macht Hegel für die Religion im engeren Sinne die Vorstellung als Medium des seiner selbst bewussten Geistes namhaft. Schließlich weiß sich der absolute Geist in seiner vollendeten Gestalt als Philosophie im Modus des begrifflichen Denkens.

Während nun in der Forschung vornehmlich der Übergang zwischen Religion im engeren Sinne und Philosophie als der höchsten Stufe der Selbstexplikation des absoluten Geistes unter dem Stichwort der „Flucht in den Begriff“<sup>8</sup> problematisiert wurde, ist für unseren Zusammenhang der vermeintliche Unterschied der jeweiligen Modi der Selbstthematizierung des Geistes in Kunst und Religion von entscheidender Bedeutung. Schließlich dürfte das Verhältnis von Kunst und Religion nur insoweit

<sup>7</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, hg.v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970, 366–394 (§§ 553–577).

<sup>8</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm Graf / Falk Wagner (Hg.), *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart 1982.

zutreffend zu bestimmen sein, als sich auch die beiden jeweils zu Grunde liegenden Bestimmungen erkenntnistheoretischer Provenienz durchsichtig machen lassen.

Blickt man nun in die einschlägigen Passagen der *Nürnberger Propädeutik*, so werden sinnliche Anschauung und Vorstellung oder Bild gleichermaßen im Kontext der Psychologie bzw. Lehre vom subjektiven Geist unter der übergeordneten Rubrik der „Vorstellung“<sup>9</sup> verhandelt.

In diesem Zusammenhang kommt die sinnliche Anschauung auf der unteren Stufe der basalen Verknüpfung sinnlicher Eindrücke des Gemüts zur Vorstellung eines unmittelbar gegenwärtigen Objekts der Wahrnehmung zu stehen. „Die *Anschauung* ist die unmittelbare Vorstellung, worin die Gefühlsbestimmungen zu einem vom Subjekte abgetrennten Gegenstande gemacht sind, welcher frei von dem einzelnen Subjekte und zugleich für dasselbe *ist*.“<sup>10</sup> Demnach stellt die sinnliche Anschauung diejenige Explikationsstufe der Vorstellung überhaupt dar, auf welcher dem vorstellenden Subjekt der Gegenstand seiner verknüpfenden Tätigkeit in der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar gegeben ist. Die Sinneseindrücke, aus deren Verknüpftsein im Bewusstsein das Objekt der sinnlichen Vorstellung generiert wird, sind der synthetisierenden Instanz im Raume gegenwärtig.

Gegenüber dieser unmittelbaren Gegenwart sinnlicher Eindrücke des Gemüts und ihrer Verknüpfung zum Objekt der Wahrnehmung tritt auf der Stufe der Vorstellung im engeren Sinne ein spezifischer Überschritt ein. Denn sofern die subjektive Seite der Genese des Wahrnehmungsgegenstandes bedacht wird, haben wir es nicht mehr zwingend mit der unmittelbaren Präsenz sinnlicher Eindrücke zu tun. Vielmehr tritt der Objektivität des sinnlichen Gegenstandes die Innerlichkeit der Wahrnehmung zur Seite. „Die Anschauung ist [...] als Objekt zugleich *für das Subjekt*.“<sup>11</sup> – wie Hegel sagt. Diese Aneignung der Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken im Modus ihrer Verknüpfung zum wahrgenommenen Gegenstand zeitigt eine Umformung desselben. Das sinnliche Objekt der Anschauung wird gleichsam zum inneren Besitz der vorstellenden Instanz gewandelt. Dabei findet eine Transformation der unmittelbaren Anschauung des Gegenstandes durch seine Verknüpfung im Subjekte statt. „Dies letztere [...] scheidet sich von der Objektivität, indem es die Anschauung zum *Bilde* macht.“<sup>12</sup> Damit wird zugleich das Objekt als Produkt der synthetisierenden Operation des Bewusstseins von der Notwendigkeit der unmittelbaren raum-zeitlichen Gegenwart sinnlicher Eindrücke abgelöst. „Die Anschauung ist als Vorstellung die *eigene* Zeit und der *eigene* Raum des Subjekts, in die Zeit und den Raum als *allgemeine Formen* versetzt.“<sup>13</sup> Demnach ergibt sich auf der Ebene der sinnlichen Vorstellung im weiteren Sinne eine Binnendifferenzierung, welche wesentlich an der raum-zeitlichen Gegen-

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, Werke 4, hg.v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970, 9 – 69, hier 43.

<sup>10</sup> Hegel 1970, *Enzyklopädie für die Oberklasse*, 44, § 135 (Anm. 9).

<sup>11</sup> Hegel 1970, *Enzyklopädie für die Oberklasse*, 45, § 139 (Anm. 9).

<sup>12</sup> Hegel 1970, *Enzyklopädie für die Oberklasse*, 45, § 139 (Anm. 9).

<sup>13</sup> Hegel 1970, *Enzyklopädie für die Oberklasse*, 45, § 141 (Anm. 9).

wart sinnlicher Eindrücke hängt. Sofern dem vorstellenden Subjekt der Gegenstand seiner Wahrnehmung in Form sinnlicher Perzeptionen gegeben ist, haben wir es mit dem Vorstellungsmodus der unmittelbaren sinnlichen Anschauung zu tun. Sofern das Subjekt hingegen die sinnliche Vorstellung bereits gehabt hat, ist dieselbe zum inneren Bilde transformiert und von der Notwendigkeit unmittelbarer Sinneseindrücke befreit. Folglich ist innerhalb des Begriffs der (sinnlichen) Vorstellung im weiteren Sinne zwischen der unmittelbaren Anschauung und dem inneren Bilde bzw. der sinnlichen Vorstellung im engeren Sinne zu unterscheiden.

Dem Begriff der Vorstellung gehört freilich neben sinnlicher Anschauung und innerem Bild noch eine dritte Gestalt an. Selbige findet sich nicht mehr im Kontext der Thematisierung sinnlicher Gegenständlichkeit, sondern auf der Ebene „*theoretischer Mitteilung*“<sup>14</sup> mit Hilfe der Sprache. Das entscheidende Merkmal der Sprache ist für Hegel nämlich, „daß durch die *Artikulation der Töne* nicht nur *Bilder* in ihren Bestimmungen, sondern auch *abstrakte Vorstellungen* bezeichnet werden. – Die konkrete Vorstellung wird überhaupt durch das *Wortzeichen* zu etwas *Bildlosem* gemacht, das sich mit dem Zeichen identifiziert.“<sup>15</sup> Jenes *Bildlose* macht demnach als *abstraktum* die höchste Stufe der Vorstellung aus. Die Sprache verbleibt als Medium der theoretischen Mitteilung eben nicht auf der Ebene der sinnlichen Vorstellung als unmittelbarer Anschauung oder innerem Bilde. Vielmehr markiert es im Modus der lautlichen Artikulation die Sphäre des abstrakt Allgemeinen. „Der *Ton* ist die flüchtige Erscheinung einer Innerlichkeit, die in dieser Äußerung nicht ein Äußerliches bleibt, sondern sich als ein Subjektives, Innerliches kundgibt, das wesentlich etwas *bedeutet*.“<sup>16</sup> Der Begriff der Vorstellung differenziert sich bei Hegel folglich in 1) sinnliche Vorstellung und 2) abstrakte Vorstellung oder Bedeutung, wobei sich die sinnliche Vorstellung wiederum in a) sinnliche Anschauung und b) inneres Bild oder Vorstellung aufgliedert.

Daraus resultiert nun freilich für die drei Modi der Selbstvergegenwärtigung des Absoluten im Geiste, dass sich Kunst und Religion insofern wesentlich näherstehen denn Religion und Philosophie, als der qualitative Sprung auf der Ebene ihrer Repräsentationsmedien ebenso sehr zwischen religiösem Bild und abstraktem Begriff anzusiedeln ist. Die Differenz von Religion im engeren Sinne und Philosophie korrespondiert derjenigen von sinnlicher und abstrakter Vorstellung, wohingegen zwischen Kunst und Religion eine innere Affinität auszumachen ist allein schon aufgrund ihres Rückgriffs auf das gemeinsame Medium der sinnlichen Vorstellung anstelle der abstrakten Allgemeinheit des Gedankens. In diesem Zusammenhang stellt der Unterschied zwischen sinnlicher Anschauung und innerem Bilde lediglich eine Binnendifferenzierung innerhalb der sinnlichen Vorstellung dar. Die Zeus-Statue der alten Griechen bedient sich ebenso der sinnlichen Vorstellung wie die Heilsgeschichte

14 Hegel 1970, *Enzyklopädie für die Oberklasse*, 52, § 157 (Anm. 9).

15 Hegel 1970, *Enzyklopädie für die Oberklasse*, 52, § 157 (Anm. 9).

16 Hegel 1970, *Enzyklopädie für die Oberklasse*, 52, § 157 (Anm. 9). (Hervorhebung F.B.).

von der Inkarnation des Gottessohnes. Lediglich bezüglich des Aspekts der raumzeitlichen Präsenz des jeweiligen Inhalts der sinnlichen Vorstellung ist ein qualitativer Unterschied zu konstatieren, sofern es sich beim Götterbild um eine unmittelbar gegenwärtige Gestalt sinnlicher Vorstellung handelt, während auf der Stufe der Religion im eigentlichen Verstande bei Hegel die Innerlichkeit der (sinnlichen) Vorstellung maßgeblich zu sein scheint.

Diese Gemeinsamkeit von Kunst und Religion hinsichtlich der Sinnlichkeit ihres subjektiven Vorstellens im Gegenüber zur Abstraktheit der Vorstellung auf dem Felde der Philosophie als spekulativer Vollendungsgestalt des absoluten Geistes plausibilisiert darüber hinaus ein religionsgeschichtliches Phänomen, welches sich nicht zuletzt bei der Kategorisierung der Gestalten des religiösen wie ästhetischen Bewusstseins in Hegels Philosophie niederschlägt. Der Umstand, dass sich Hegel offenkundig ästhetischer Kategorien zur analytischen Beschreibung von Gestalten des religiösen Bewusstseins bedient, ist ja seinerseits nicht nur der Ausdruck einer systemtheoretisch bedingten Koinzidenz beim Rückgriff auf den Begriff der Vorstellung. Vielmehr spiegelt sich darin die religionsgeschichtliche Erscheinung einer grundlegend künstlerischen Gestalt von Religiosität. Namentlich ist für die Betrachtungen Hegels auf seine Bestimmung der Religion der alten Griechen zu verweisen, welche unter dem Signum der „Religion der Schönheit“<sup>17</sup> zu stehen kommt.

Für Hegel hat sich im antiken Hellas die Religiosität im Modus der Kunst ausgebildet. Dies wird an der klassischen griechischen Statue festgemacht, deren Plastizität doch zugleich in jeder Einzelheit die Gottheit als solche zum Ausdruck bringt. Ebenso kann Hegel die dionysisch-trunkene Versammlung des Volkes bei den Spielen als sinnliche Verkörperung der hellenischen Vorstellung vom Göttlichen verstehen. Das Religiöse drückt sich demnach im antiken Griechenland am Orte der Kunst aus. Die Idee der Religion verwirklicht sich in der ästhetischen Produktion der Griechen, so dass sich das religiöse Bewusstsein als ein ästhetisches Phänomen kundgibt. Mithin kommt es im Falle der alten Griechen zu einer veritablen Substitution der Kulturfelder. Die Religion erscheint als Kunst. Sie wird gleichsam durch die Ästhetik ersetzt, wie dies anhand der Plastiken des Phidias exemplifiziert sei.

Das „Leben in der Religion“<sup>18</sup> – wie Hegel das Selbstverhältnis des (absoluten) Geistes in den *Vorlesungen über die Ästhetik* bezeichnen kann – vollzieht sich potentiell eben sowohl im Medium der sinnlichen Anschauung (Kunst) wie des inneren Bildes (Religion) wie auch der abstrakten Vorstellung (Philosophie). Dass sich Hegel demnach neben der Kategorie der Schönheit ebenso derjenigen der Erhabenheit bedienen kann, um eine spezifische Formation der antiken Religionsgeschichte auf den Begriff zu bringen, dürfte kaum mehr verwundern.

---

<sup>17</sup> Hegel 1994, 66.353.532.534 (Anm. 3).

<sup>18</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Werke 13, hg.v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970, 139.

### III Symbol und Erhabenheit

Das Erhabene wird von Hegel im weiteren Kontext der symbolischen Kunstform verortet, wobei sich bei der Durchsicht der einzelnen Vorlesungsjahrgänge kleinere Verschiebungen hinsichtlich des genaueren Ortes ergeben, die wir hier auf sich beruhen lassen können.

Das Symbol selbst wiederum wird als partielle Koinzidenz der beiden Momente des Ästhetischen – Bedeutung und Ausdruck – gefasst, wobei eine sinnliche Gestalt in ihrer gegebenen Beschaffenheit den ideellen Gehalt, der versinnbildlicht werden soll, bereits enthält. „Der Löwe z. B. ist das Symbol der Stärke, Stärke ist seine allgemeine Vorstellung.“<sup>19</sup> Freilich beinhaltet die sinnliche Erscheinung eines Löwen neben der körperlichen Stärke noch andere Eigenschaften, die im Rahmen der Symbolisierung der Stärke vom Bewusstsein ausgeblendet werden. Zu denken wären an die gelben Zähne oder dergleichen. „Deshalb ist das Symbol auch oft dunkel und zweideutig.“<sup>20</sup> Im Symbolischen kommen die abstrakte Vorstellung, welche ins Bild gesetzt werden soll, und die sinnliche Gestalt – wie im Falle der Stärke des Löwen – nur teilweise überein. Der partiellen Angemessenheit des symbolischen Ausdrucks korrespondiert die partielle „Unangemessenheit“<sup>21</sup> desselben für den avisierten ideellen Gehalt. „Das Symbolische überhaupt enthält eine Bedeutung, allgemeine Vorstellung, Gedanken oder Begriff, der sich in einem Bilde darstellt. [...] Bei dem Symbol setzen wir also einen Unterschied zwischen der Bedeutung und dem Ausdruck, Daseyn dieser Bedeutung.“<sup>22</sup> Insofern auf der Stufe des Symbolischen jedoch beide Momente des Ästhetischen – abstrakte Vorstellung und sinnliche Gestalt – zu keiner adäquaten Synthesis gebracht sind, kann von einer konstitutiven Inkommensurabilität von Bedeutung und Ausdruck auf dieser Stufe des ästhetischen Bewusstseins gesprochen werden. „Denn bei einem Symbole ist der Zusammenhang des Ausgedrückteynsolgenden und des Ausgedrückten zwar vorhanden, aber nicht vollkommen; das Ausgedrückte enthält zwar die Bestimmungen, die es zu dem machen, was es seyn soll; es treten aber noch andre Bestimmungen, äußerliche gleichgültige Formen zu dem Ausgedrückten hinzu.“<sup>23</sup>

Aus dieser grundlegenden Inkommensurabilität von ideellem Gehalt und sinnlicher Erscheinung resultieren verschiedene Möglichkeiten der Relationierung beider Seiten. Einerseits können Bedeutung und Ausdruck in ein positives Verhältnis gesetzt werden, indem das Sinnliche stets als manifeste Gestalt des Verweises auf die Idealität

---

<sup>19</sup> Hegel 2015, 66 (Anm. 6).

<sup>20</sup> Hegel 2015, 66 (Anm. 6).

<sup>21</sup> Hegel 2015, 18 (Anm. 6).

<sup>22</sup> Hegel 2015, 66 (Anm. 6).

<sup>23</sup> Hegel 2015, 18 (Anm. 6). Vgl. Hegel 1970, 50, § 154 (Anm. 9): „Das *Symbolisieren* der Einbildungskraft besteht darin, daß sie sinnlichen Erscheinungen oder Bildern Vorstellungen oder Gedanken *anderer Art* unterlegt, als sie unmittelbar ausdrücken, die jedoch eine *analoge* Beziehung mit ihnen haben und jene Bilder als den Ausdruck derselben darstellen.“

der Bedeutung verstanden wird. Diese positive Form der Erhabenheit identifiziert Hegel mit dem Pantheismus der alten Inder, Perser und bestimmter Spielarten christlicher Mystik. Die positive Erhabenheit findet ihren religiösen Niederschlag in der Vorstellung von Gott als dem All-Einen.

Andererseits können im Rahmen der Religionsgeschichte und ihrer ästhetischen Gestaltungen die sinnliche Sphäre und der ideelle Gehalt des Bewusstseins einer grundsätzlich negativen Verhältnisbestimmung zugeführt werden. Dabei nimmt das religiöse Subjekt seinen Ausgang bei der abstrakten Vorstellung eines Allgemeinen überhaupt. Die ideelle Bedeutung wird als wesentlicher Gehalt des Bewusstseins erkannt, an dessen unbedingter Dignität der prinzipielle Rang der sinnlichen Erscheinung strandet. Der ideelle Gehalt wird im Modus der Absolutheit gefasst – „der Begriff, das Denken, an sich, als das absolut Bedeutende“<sup>24</sup> gewürdigt. In diesem Zusammenhang bleibt das ideelle Moment des Symbolischen für das ästhetische Bewusstsein jedoch nicht auf seine Funktion im Gefüge des Kunstwerks beschränkt. Vielmehr drückt sich die Einsicht in die Absolutheit des Allgemeinen in der Strukturisomorphie des ideellen Gehalts mit dem Vollzug des Subjekts selbst aus. „Die absolute Bedeutung ist [...] das Selbstbewußtseyn, das Denken selbst“<sup>25</sup>. Das Allgemeine der Bedeutung entspricht als absolutes notwendig dem Gefüge des Selbstbewusstseins. Die Bedeutung tritt im Modus ihrer Absolutheit nicht in eine andere Ordnung ein, sondern begreift den Unterschied von Bedeutetem und Bedeutendem in sich. Anders gesagt ist Bedeutung stets „Bedeutung von...“ und birgt demnach in sich bereits eine Mannigfaltigkeit, welche zur Synthesis gebracht wird. Insofern kann Hegel vor dem Hintergrund der Selbstbewusstseins- bzw. Negativitätsstruktur des Ideellen mit Recht von *absoluter Bedeutung* sprechen.

Selbige ist für unseren Zusammenhang nun der entscheidende Ausgangspunkt, da sich dem ästhetischen Bewusstsein im Kontext der religiösen Vorstellungswelt des Alten Testaments jene absolute Bedeutung in der Objektivierung des hebräischen Gottesgedankens imprägniert. Auf diese Weise wird die grundlegende Idealität des Allgemeinen dem frommen Subjekt dieser religionsgeschichtlichen Formation als Dreh- und Angelpunkt der eigenen Reflexion eingeschrieben. Die Vorstellung des einen und einzigen Gottes stellt mithin die religiöse Grundlage des ästhetischen Bewusstseins einer unbedingten Geltung des ideellen Gehalts dar. Der hebräische oder alttestamentliche Monotheismus wird als Monotheismus der (absoluten) Bedeutung exponiert. „Bei dieser Vorstellung setzen wir als das absolut Bedeutende den Einen Gott, das absolut Allgemeine, das Eine, gegen welches die Natur und der menschliche Geist das Dienende, seine Verherrlichung, sein Geschenk sind, und wogegen er sich als absolute Macht verhält, mit der wesentlichen Bestimmung, *Herr zu sein*.“<sup>26</sup>

---

24 Hegel 2015, 85 (Anm. 6).

25 Hegel 2015, 84 (Anm. 6).

26 Hegel 2015, 85 (Anm. 6).

Demnach geht mit der absoluten Geltung des ideellen Gehalts – Gottes als des Einen und Einzigen – notwendig die Depotenzenierung der sinnlichen Phänomene überhaupt einher. Letztere kommen nunmehr lediglich in der Position des Endlichen zu stehen, dessen Mangel an Bedeutung ihnen nur noch die Funktion der Verherrlichung des abstrakten Göttlichen gewährt. Der absoluten Macht des Schöpfergottes korrespondiert die Ohnmacht der Kreatur.

Für das ästhetische Bewusstsein bedeutet dies ebenjene Inkommensurabilität von Bedeutung und Ausdruck, welche bereits für das Symbolische überhaupt kennzeichnend war. Jedoch geht die strukturelle Unangemessenheit von ideellem Gehalt und sinnlicher Gestalt auf der Stufe des alttestamentlichen Monotheismus und seiner ästhetischen Ausformung mit einem *Wissen* um die Inadäquatheit von absolutem Sinn und endlicher Sinnlichkeit einher. Diese „classische Erhabenheit“<sup>27</sup> – wie Hegel diese Explikationsstufe des ästhetischen Bewusstseins nennt – stellt sich in charakteristischer Weise als ein Bewusstsein der Inkommensurabilität von Bedeutung und Ausdruck dar. „[I]n ihr liegt die Bestimmung, sich zu erheben zu der Einen reinen Substanz, von der alles ausgeht, und zu der alles zurückkehrt. Sie ist [...] nur eine abstrakte Vorstellung, steht aber weit höher als die concrete [sc. sinnliche] ihr gegenüberstehende Vorstellung.“<sup>28</sup>

Dieses Bewusstsein der Inkommensurabilität von ideellem Gehalt und sinnlicher Gestalt drückt sich für Hegel vornehmlich in den dichterischen Produktionen der Hebräer aus. „Bei aller Härte und Strenge ihres Cultus und ihrer Gesetze, müssen wir doch ihrer classischen Erhabenheit, die sich in ihren Gesängen und Poesien ausspricht, Gerechtigkeit widerfahren lassen. Diese Gesänge, diese Lobreden auf das Absolut-Allgemeine, auf das Eine, sind immer noch herrlich und groß.“<sup>29</sup> Das Bewusstsein der Unangemessenheit der eigenen Gestaltungsmittel angesichts der Absolutheit und Selbständigkeit der Bedeutung wird vor allem in den Psalmen in exemplarischer Weise zum Ausdruck gebracht. Hegel macht für dieses Innesein der notwendigen Inadäquatheit von Sinnlichkeit und Idealität Ps 104, Ps 97 und Ps 136 geltend, insofern jeweils die Depotenzenierung der sinnlichen Phänomene angesichts der unbedingten Würde des Allgemeinen zum Gegenstand der ästhetischen Gestaltung gemacht wird. „Ihre Hauptseite ist [...] diese Erhabenheit, daß das Eine, der Herr es ist, von dem alles herkommt, und an dem alles nur zur Verherrlichung dient.“<sup>30</sup>

Die unbedingte Bedeutsamkeit der Allgemeinheit überhaupt für das Bewusstsein dieser Stufe artikuliert sich für Hegel in der Vorstellung von der Macht und Herrschaft der Gottheit. Dieser Schlüsselgedanke des ästhetischen Bewusstseins der Erhabenheit kommt in paradigmatischer Weise in der poetischen Rede von der göttlichen Erschaffung der Welt durchs Wort zum Ausdruck. „Ein berühmtes Beispiel der Erhabenheit in den jüdischen Darstellungen ist der Ausdruck im Buche Mosis: ‚Gott sprach:

---

27 Hegel 2015, 85 (Anm. 6).

28 Hegel 2015, 85 (Anm. 6).

29 Hegel 2015, 86 (Anm. 6).

30 Hegel 2015, 85 (Anm. 6).



es werde Licht, und es ward Licht.“<sup>31</sup> Damit greift Hegel bereits in der Ästhetik-Vorlesung vom Wintersemester 1820/21 auf den klassischen Beleg des Longin bzw. Pseudo-Longin für die Erhabenheit der hebräischen Dichtkunst zurück,<sup>32</sup> ohne dessen Namen eigens zu erwähnen. Dies erfolgt dann erst 1824 im Rahmen der *Religionsphilosophie*.<sup>33</sup>

Mit der Einsicht in die Absolutheit und Selbständigkeit des Allgemeinen in Gestalt des alttestamentlichen Schöpfergottes gehen für Hegel auf Seiten der sinnlichen Phänomene drei Gestalten der Emanzipation einher. Letztere stellen sich als mittelbares Resultat der Potenzierung des ideellen Gehalts zur absoluten Bedeutung dar. Die erste mittelbare Emanzipation im Kontext des Bewusstseins negativer Erhabenheit betrifft die Vorstellung vom Menschen. Dieser wird im Angesicht der Macht des Herrn zum Geschöpf herabgestuft, dem jegliche Bedeutsamkeit abgeht. Freilich geht mit dieser massiven Restriktion auf den Verweischarakter zugunsten des Allgemeinen der Gottheit die Entkoppelung des Humanen von der Sphäre des Göttlichen einher. „In Rücksicht des Menschen muß bemerkt werden, daß das Denken vor dem Herrn ganz verschwindet, und daß andererseits gerade durch dieses Denken die freie Persönlichkeit des Menschen hervorgeht.“<sup>34</sup> Diese Emanzipation des menschlichen Subjekts als Resultat der Einsicht in die absolute Geltung der Bedeutung äußert sich für Hegel – ganz aufklärerisch gedacht – in dem Erwachen zur Sittlichkeit, dem „Abscheiden des Guten vom Bösen. Dadurch tritt überhaupt die Hoheit des Menschen auf, sein Selbstgefühl.“<sup>35</sup>

Die zweite Form der Emanzipation auf der Stufe des Bewusstseins der Erhabenheit der absoluten Bedeutung betrifft den Weltbegriff. Insofern nämlich Gott und Mensch für sich aufgefasst sind, kommt auch die Relation des humanen Subjekts zur sinnlichen Sphäre erneut aufs Tableau. „Indem nun so das Absolute, Eine, als Macht da steht, und andererseits die freie Persönlichkeit auch ihr Recht erhält, so geht daraus von selbst hervor, [...] daß die Dinge in ihrem wahrhaften Verhältnisse zum Menschen erscheinen.“<sup>36</sup> Der Bereich der sinnlichen Phänomene präsentiert sich dem Bewusstsein nicht mehr als Kampfplatz des Göttlichen, sondern wird vor dem Hintergrund der Selbständigkeit des erhabenen Schöpfers einer Profanisierung unterzogen. Die Welt ist nunmehr vorrangig die Sphäre des Gegenständlichen für das vorstellende

---

31 Hegel 2015, 85 (Anm. 6).

32 Longinus, *Vom Erhabenen*, griech. / dt., hg. u. übers. v. Otto Schönberger, Stuttgart 1988, 25–27 (Kap. 9,9): „Ebenso hat auch der Gesetzgeber der Juden, gewiß nicht der erste beste, weil er die Macht des Göttlichen würdig auffaßte, diese auch sprachlich geoffenbart, indem er gleich am Beginn seiner Gesetze schrieb ‚Gott sprach‘ – was? ‚Es werde Licht, und es ward Licht; es werde Land und es ward.‘“ Vgl. Martin Fritz, *Vom Erhabenen. Der Traktat ‚Peri Hypsous‘ und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2011, 28–158.

33 Vgl. Hegel 1994, 332 (Anm. 3).

34 Hegel 2015, 86 (Anm. 6).

35 Hegel 2015, 87 (Anm. 6).

36 Hegel 2015, 85 (Anm. 6).

Subjekt. „Dadurch wird die Natur, so zu sagen, ganz entgöttert.“<sup>37</sup> Diese Entgötterung der Welt stellt selbige der freien Naturbetrachtung durch den Menschen anheim, der seine profane Umgebung daraufhin zu erfassen sich anschickt. „Mit der Bestimmung, daß die Naturgegenstände in ihrer Bestimmtheit, Begrenzung erkannt werden, damit kann verknüpft werden, daß die lebendigen Gegenstände in ihrer freien Lebendigkeit aufgefaßt werden, aber ohne, daß ihnen mehr zugeschrieben werde, als dieses Lebendige zu seyn.“<sup>38</sup> Hegel verweist dafür auf die Naturbetrachtung im Buche Hiob.<sup>39</sup>

Die dritte Gestalt der Emanzipation erstreckt sich schließlich auf die Sittlichkeit des menschlichen Subjekts. Letztere wird von Hegel im Sinne eines Resultats der Einsicht in die Endlichkeit und Vergänglichkeit des Sinnlichen überhaupt gedeutet. Die Entgötterung der Welt zeitigt für alle Erscheinung – den Menschen als endliches Geschöpf eingeschlossen – Folgen bezüglich ihres Ranges gegenüber der absoluten Bedeutsamkeit des Ideellen. Sie sind samt und sonders durch ein konstitutives Bedeutungsdefizit gekennzeichnet, welches auf der Stufe des Bewusstseins der Erhabenheit freilich in dichterischer Gestalt reflektiert wird. Dieses „Anerkennen der Vergänglichkeit dieser Dinge [...] offenbart sich oft sehr groß und erhaben, z. B. im 90. Psalm.“<sup>40</sup> Jedoch verbleibt das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit nicht auf der Ebene bloßer Selbstbezeichnung. Vielmehr schreitet die subjektive Reflexion zur Deutung des endlichen Charakters ihrer selbst als Ausdruck eines sittlichen Defizits fort. Der Mangel an Bedeutsamkeit wird zur Vorstellung einer Sündhaftigkeit der Kreatur entwickelt. „Das Bewußtseyn dieser Endlichkeit drückt sich [...] bestimmter aus in Beziehung auf die Sittlichkeit, und somit tritt der tiefere Begriff der *Sünde* ein. Sünde ist nicht ein einzelnes Verbrechen [...], sondern es ist die Verletzung des Göttlichen, des Absoluten, des allein Mächtigen“<sup>41</sup>. Zugleich entspringt aus dem Wissen um die sittliche Unterscheidung von Gut und Böse – ganz im Sinne der aufgeklärten Lektüre von Gen 3 (*felix culpa*) – die Dignität des Menschen, „[d]ieses Verhältniß also, daß der Mensch gegen das Absolute nur ein Nichtiges, ein Organ ist, und doch in sich ein an und für sich Seyendes“<sup>42</sup>.

Somit setzt der alttestamentliche Monotheismus als Religion der Erhabenheit auf der Basis seines Bewusstseins der Inkommensurabilität von absoluter Bedeutung und endlichem Ausdruck ein emanzipatives Potential in Bezug auf Mensch und Welt frei.

---

37 Hegel 2015, 85 (Anm. 6).

38 Hegel 2015, 85 (Anm. 6).

39 Vgl. Hegel 2015, 87–88 (Anm. 6): „So finden wir auch im Hebräischen solche prächtigen Naturbeschreibungen und besonders Beschreibungen des Lebendigen. Zu den berühmtesten dieser Art gehören die im Buche Hiob, von Behemoth und Leviathan. Hier sind die Gestaltungen geehrt, in ihrer freien Kräftigkeit aufgefaßt.“

40 Hegel 2015, 88 (Anm. 6).

41 Hegel 2015, 88 (Anm. 6).

42 Hegel 2015, 89 (Anm. 6).

## IV Schluss

Fragt man vor dem Hintergrund des diesjährigen Reformationsjubiläums nun nach Anknüpfungspunkten der Hegelschen Bestimmung des alttestamentlichen Monotheismus mit Hilfe der ästhetischen Kategorie der Erhabenheit, so wird man vor allem Luthers Offenbarungsverständnis in den Blick nehmen dürfen. Letzteres hat er – wie könnte es anders sein – in doppelter Gestalt niedergelegt. Zum einen expliziert Luther in der *Heidelberger Disputation* (1518) seinen Gedanken einer Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Modus ihrer Verborgenheit unter dem Gegenteil des Kreuzes.<sup>43</sup> Der *Deus absconditus* offenbart sich *sub contrario modo*.

Zum anderen ist das Verhältnis von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* in *De servo arbitrio* (1525) noch einmal ganz anders gelagert.<sup>44</sup> Hier geht der Verborgene nicht vollständig in seiner Offenbarung auf – selbst in der Offenbarung unter dem Gegenteil nicht. Vielmehr wird mit dem Verweis auf den *Deus ipse* ein offenbarungstheoretisches Defizit markiert, welches für Luther nicht einzuholen ist. Es bleibt – mit Ulrich Barth gesprochen – ein „blinder Fleck“<sup>45</sup> in der Offenbarungserkenntnis. Das Absolute geht nicht in der Gestalt seiner Offenbarung auf, sondern schießt gleichsam darüber hinaus. Insofern lässt sich hier unschwer die Struktur der Inkommensurabilität von absoluter Bedeutung und bedingtem Ausdruck ausmachen, wie sie für die Erhabenheit kennzeichnend war. Das zu Offenbarende entzieht sich letztlich der vollständigen Offenbarung seiner selbst. Demnach birgt die Luthersche Fassung der Gottesvorstellung ein Gefüge, das demjenigen der Religion der Erhabenheit entspricht. Folglich lassen sich in Hegels Deutung des alttestamentlichen Monotheismus wesentliche Motive für die Explikation des reformatorischen Gottesbildes ausfindig machen, die ebenso dem Verdikt gegenüber Schleiermacher einiges an Schärfe und Plausibilität nehmen dürften.

---

<sup>43</sup> Vgl. Ulrich Barth, „Die Dialektik des Offenbarungsgedankens. Luthers *Theologia crucis*“, in: ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 97–123.

<sup>44</sup> Vgl. Barth 2004, 115–116 (Anm. 43).

<sup>45</sup> Barth 2004, 115 (Anm. 43).