

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Bernhard Nitsche, Florian Baab (eds.), *Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz?*, It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Appel, Kurt

Religion und Gott im Ausgang von Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Beitrag zur anthropologischen Klassifikation der Religion von Bernhard Nitsche  
in: Bernhard Nitsche, Florian Baab (eds.), *Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz?*, pp. 117–130

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018 (Beiträge zur Komparativen Theologie 27)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657788866\\_006](https://doi.org/10.30965/9783657788866_006)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Bernhard Nitsche, Florian Baab (Hrsg.), *Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz?*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Appel, Kurt

Religion und Gott im Ausgang von Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Beitrag zur anthropologischen Klassifikation der Religion von Bernhard Nitsche  
in: Bernhard Nitsche, Florian Baab (Hrsg.), *Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz?*, S. 117–130

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018 (Beiträge zur Komparativen Theologie 27)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657788866\\_006](https://doi.org/10.30965/9783657788866_006)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

# Religion und Gott im Ausgang von Hegels Phänomenologie des Geistes

## Ein Beitrag zur anthropologischen Klassifikation der Religion von Bernhard Nitsche

### 1. Zur anthropologischen Klassifikation der Religion von Bernhard Nitsche

1. Bernhard Nitsche (N.) legt eine sehr differenzierte Darstellung möglicher Zugänge zur Religion dar. Damit versucht er, systematische Zusammenhänge zwischen geographisch und zeitlich völlig verschiedenen religiösen und philosophischen Traditionen der Gottesfrage sichtbar zu machen, was ihm meiner Meinung nach gut gelingt. Nicht zuletzt erarbeitet er Vergleichspunkte, die helfen können, ein erstes Verständnis für nicht unmittelbar in christliche Kategorien aufzuhebende religiöse und philosophische Traditionen zu gewinnen.

2. Eine Stärke seines Ansatzes besteht darin, dass die Gesichtspunkte, unter denen er diverse Zugänge zur Gottesfrage zu systematisieren sucht, nicht willkürlich, d.h. aus rein äußerlichen Beobachtungen gewonnen sind, wenngleich er sich, wie sowohl das dem Band zugrundeliegende Thesenpapier als auch etliche seiner Veröffentlichungen zeigen<sup>1</sup>, intensiv mit verschiedenen religiösen Traditionen befasst hat. Die Methode, die N. wählt, ist nämlich streng systematisch mit Anlehnung an Kant und die idealistische Tradition bis hin zu Dieter Henrich. Es werden die drei kantischen Vernunftideen Mensch, Welt und Gott in Beziehung gesetzt. Näherhin zieht er aus der Weltbeziehung und der damit korrespondierenden Selbstbeziehung des Menschen Konsequenzen für die Gottesfrage. Die Grundformen der Personalität bestehen dabei nach N. *erstens* in solchen mit einem Primat des *Weltbezugs* im Sinne der *Gegenständlichkeit*, die sich auf der Persönlichkeitsebene als Erfahrung des (objekthaften) *Körpers* und des durch sein relationales Gefüge geprägten *Leibes* manifestieren. *Zweitens* zeigen sich Persönlichkeitskonzeptionen, die sich auf den Primat der *sozialen Welt* stützen. Darin unterscheidet N. die *Handlungswelt*, in der sich Personalität im Sinne der Identifizierung mit *sozialen Rollen* gestaltet, und *Eigenwelten*, in denen das Subjekt um seiner Identität willen dazu angehalten ist, die eigene Identität je neu zu konstruieren. *Drittens* schließlich bestimmt N., besonders in Anlehnung an Henrich und transzendentaltheologische Traditionen, Personalität als Selbstbezug im Sinne eines *apriorischen Selbstseins*.

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. BERNHARD NITSCHKE, Gott-Welt-Mensch. Raimon Panikkers Denken – Paradigma für eine Systematische Theologie in interreligiöser Perspektive? (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 6), Zürich 2006.

3. Den Schritt zum Gottesbezug setzt N. mit dem Gedanken eines Bedeutungszusammenhanges der Geschichte, aus dem sich der letzte Sinnhorizont des personalen Daseins ergibt. Dieser müsse auch das wie immer geartete Verlorene der Geschichte einschließen, womit sich der Bedeutungszusammenhang einerseits im Sinne eines hoffnungsvollen Vorgriffs auf Zukunft erweitert und andererseits auch die vergangenen Epochen einschließt. Da diese Hoffnung empirisch unerschwinglich ist, führt sie zu einem Gottespostulat als letztem Sinn- und Motivationshorizont endlich-geschichtlicher Existenz.

Dagegen könnte, folgte man Agamben, angeführt werden, dass das Verlorene – im Sinne der Achtung von dessen absoluter Unverfügbarkeit – als Verlorenes bezeugt und erinnert werden müsse<sup>2</sup>. Dazu wäre zu diskutieren, ob der Gottesgedanke nicht vielmehr erst da in seiner Wirklichkeit auftritt, wo sich Repräsentationen des Totalen (auch im kantischen Sinne eines postulatorischen Vorgriffs) aufgelöst und als Schein erwiesen haben und Kontingenz als solche (an)erkannt wurde. Folgt man allerdings dem oben angeführten transzendentallogischen Argumentationsmuster, ergibt sich die Gotteskonzeption folgerichtig als umfassendes Bezugssystem der einzelnen Weltzugänge und damit verbundener Konzeptionen der Personalität. Im Sinne der Selbstausslegung der Person als Weltbezug manifestiert sich Gott als *Göttliches*, d.h. als vorpersonale Weltseele und Weltrelation. Die soziale Welt als personales Bezugssystem findet ihre transzendente Fundierung in der Vorstellung von Gott als Person – und zwar sowohl als höchstes Du als auch als absolutes Ich. Die transzendente Fundierung der Person in ihrem Selbstsein dagegen führt zum Gedanken einer absoluten „Ichheit“ oder wie N. dies ausdrückt: zu Gott als vollkommener Subjektivität und Freiheit.

Damit tritt Gott also als *kosmische (pantheistische) Macht*, als *absolutes Du* und als *transzendentaler Freiheitsvollzug* auf, wobei N. im zweiten Teil seiner Überlegungen viele interessante Konkretionen vorschlägt. Dass die einzelnen Dimensionen nicht völlig trennbar sind und dass v.a. die erste (pantheistische) und die dritte (gewissermaßen akosmische) Position immer wieder ineinander umschlagen, wird von ihm ebenfalls deutlich herausgearbeitet.

4. Hegels spekulative Philosophie, die im Folgenden Referenzpunkt für die Gottesfrage sein wird, entzieht sich im Gegensatz zu der in diversen Vorlesungen behandelten Realphilosophie unmittelbarer inhaltlicher Umsetzungen. Besonders die *Wissenschaft der Logik* (WdL)<sup>3</sup> muss zunächst als Denkform betrachtet werden, die in ihren Verweisungszusammenhängen Bedeutung erlangt, aber nicht unmittelbar positivierbaren Bestimmungen zugänglich ist.

---

<sup>2</sup> Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2006.

<sup>3</sup> Im Folgenden werden Hegels Werke zitiert nach der Suhrkamp-Ausgabe. Vgl. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden* (stw 601-621), Frankfurt 1986.

Letztere werden vielmehr systematisch außer Kraft gesetzt. Überspitzt wird man daher sagen müssen, dass die Hegelsche Logik verdeutlichen kann, was (oder wer) Gott bzw. der Mensch *nicht* ist. Die *Phänomenologie des Geistes* (PhdG), das andere spekulative Hauptwerk Hegels, verortet dagegen als *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* die Religion (und deren Gottesgestalten) in den Zusammenhängen von ganz bestimmten Weltauffassungsweisen, was bedeutet, dass die Gottesfrage in der PhdG nie „an sich“ zu thematisieren ist, sondern in entsprechenden Frage- und Bewusstseinshorizonten eingebettet ist.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, sich der Gottesfrage im Ausgang der PhdG zu nähern, wobei besonderes Augenmerk auf das Religionskapitel der PhdG gelegt wird. Diese Wahl hat zum einen ganz praktische Gründe: Die Hegelschen Vorlesungen zur Religionsphilosophie werden von K.H. Ruhstorfer thematisiert, während die für die Gottesfrage ebenfalls bedeutsame WdL, will man sie für die Gottesfrage bzw. den Ansatz von N. fruchtbar machen, wenigstens in einigen Passagen umfassend interpretiert werden müsste, was den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde (allerdings wird auf sie natürlich wenigstens indirekt in der Interpretation der PhdG zurückgegriffen). Zum anderen aber vermag gerade die PhdG das Thema Religion auf originelle Weise zur Sprache zu bringen, nicht zuletzt in Abhebung von anderen Wissenszugängen, die Hegel in diesem Werk herausarbeitet.

## 2. Die Religion als Ende der Selbstreflexion des Bewusstseins. Zu Hegels Darstellung der Religion und des absoluten Geistes in der PhdG

1. Am Ende des Gewissenskapitels, welches den ersten großen Teil der PhdG abschließt, in dem es um den Versuch des Subjekts geht, sich in der Welt wiederzufinden (zu reflektieren, siehe 2.) und welches in das Religionskapitel überleitet, macht das *gewissenhafte* Bewusstsein eine doppelte Erfahrung: Es erfährt erstens im Gewährwerden der eigenen Endlichkeit das Ende seines Geltungsanspruchs, mit dem es bisher die Welt zu unterwerfen trachtete, und zweitens in der *Verzeihung* der Endlichkeit (in ihren moralischen und noetischen Konsequenzen), die es bisher zugunsten der Einnahme eines absoluten Standpunktes (bis hin zum Kantischen Postulat) überwinden wollte, dass die Welt nicht durch sein Handeln gemäß dem eigenen Willen erstellbar ist, sondern vielmehr Antwort auf ein substantielles Geschehen ist, welches vorgängig den Menschen „angesprochen“ hat.

2. Hegels Religionsphilosophie handelt vom Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Versteht man den absoluten Geist so, dass er die Selbstseinsstruktur zum Ausdruck bringt, so kann diese – genau wie in Kants Paralogismuskritik – nicht dahingehend interpretiert werden, dass sich ein Selbst mittels Selbstvergegenständlichung (Selbstreflexion) fassen könnte.

Die Religion bringt vielmehr eine Verlufterkenntnis des sich selbst zu reflektieren trachtenden Selbst zum Ausdruck, nämlich den Verlust der Möglichkeit, sich in seiner Welt direkt zu verorten. Die dem religiösen (Selbst-)Bewusstsein vorhergehenden Bewusstseinsstufen haben in ihrem bisherigen Durchgang der PhdG die Erfahrung gemacht, dass keine Gestalt der Welt das Ich adäquat darstellen kann. Es fand sich nicht im Hier und Jetzt der sinnlichen Gewissheit, ebensowenig in den Dingen, mit denen es die Wahrnehmung zu tun hatte. Das Bewusstsein erblickte im Durchgang durch die Kraft die *zweite übersinnliche Welt*, allerdings konnte es sich dabei nicht in den Gesetzen (Naturgesetzen, Ideenwelten) des Verstandes verorten. Auch die weiteren Gestalten boten keinen letztgültigen Ort für das Selbst. Es versuchte sich im Lebendigen ansichtig zu werden und schließlich im anderen Selbstbewusstsein, mit dem es aber in einen Kampf auf Leben und Tod eintrat. Auch der Genuss, die Arbeit und der Versuch einer melancholischen Vereinigung mit dem Absoluten scheiterten. Es fand sich nicht in den Beobachtungen seines theoretischen Vernunftgebrauchs, nicht in der Erotik und der Tugend. In weiterer Folge versuchte es sich durch sein „Werk“ (heute könnte man sagen: seine Trademark) zum Ausdruck zu bringen, aber auch dieser Versuch scheiterte. Die letzten vergeblichen Anläufe führten es in den sittlichen Geist und in die *Geltungsansprüche* des Rechts, des Reichtums und der Staatsmacht, der Einsicht und des Glaubens, des Terrors und schließlich des moralischen Urteils und des Gewissens.

Im Brechen der *Geltung* vollzieht sich der entscheidende Schritt hin zur Erkenntnis, dass die *Welt keine Projektionsfläche des Ichs ist*. Hegel spricht im Gefolge von Fichte und Schelling von der Struktur des Ich=Ich, in welchem das Absolute im Deutschen Idealismus und auch in Hegels Jugendschriften verortet wurde<sup>4</sup>. Es bringt zum Ausdruck, dass die Welt nicht in einem Subjekt-Objekt-Gegensatz (oder Denken-Sein-Gegensatz) gefasst werden kann, sondern an ihr selbst begeistert ist. Die „objektive“ Welt ist Setzung des absoluten Subjekts, welches der individuellen Selbstreflexion zu Grunde liegt. Mit anderen Worten: Die Objekte sind das Andere des (im Sinne eines Genetivus obiectivus) sich selbst setzenden Subjekts: Ich=Ich (womit gewissermaßen der dritte Gottesbegriff nach N., d.i. Gott als vorgängiges Selbstsein, beschrieben wäre).

Hegel dagegen macht darauf aufmerksam, dass das Ich=Ich, also der Hegelsche Begriff oder das Bewusst-Sein (mit dem Bindestrich zwischen Bewusstsein und Sein wird auf dessen

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu HUBERT BUSCHE, *Das Leben der Lebendigen. Hegels Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten* (Hegel-Studien/Beiheft 31), Bonn 1987. ISABELLA GUANZINI, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Milano 2013. BRUNO LIEBRUCKS, *Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen* (Sprache und Bewußtsein Bd.3), Frankfurt 1966. Ferner: KURT APPEL, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*, Münster/Hamburg/London 2003.

unlösbarer Zusammenhang verwiesen), sich nicht unmittelbar über seine Gegenständlichkeit einzuholen und zu definieren vermag. Hegels Religionsphilosophie ist damit das genaue Gegenteil von Feuerbachs Religionskritik. Feuerbach wollte die Religion als Projektion des Menschen dechiffrieren. Bei Hegel ist es genau umgekehrt: Die Religion ist das Ende aller Projektionen. „Selbstbewusstsein des absoluten Geistes“ bedeutet, dass sich das Selbst nicht mehr von seiner Gegenständlichkeit her versteht, sondern von der Auflösung derselben. Während die ersten Bewusstseinsstufen bis zum *Geist* der Versuch des Selbst waren, sich *positiv* in seiner Welt zu verorten, drückt die *Religion ein negatives Verhältnis* des Selbst zum Sein aus. Dieses negative Verhältnis gestaltet sich dabei zunehmend als *anderes* Selbst. Am Aufgang des Anderen, welches nicht mehr in die immanenten Kategorien des Ich einzuordnen ist und daher *absolut* ist, zerbricht die Selbstkonzeption des Subjekts.

3. Dadurch sind alle Religionsstufen in Hegels PhdG Verlufterfahrungen. Gott bedeutet im wahrsten Sinne des Wortes das Ende der Welt. Bei genauer Lektüre des Religionskapitels merkt man, dass dessen Gestalten voll sind mit Todessymboliken, von der ägyptischen Religion und ihrer Totenkult bis hin zur offenbaren Religion (Christentum) und ihrem Leitsatz: „Gott ist tot“. Dies ist kein Zufall, vielmehr spiegelt sich darin das nicht zuletzt von Heidegger herausgestrichene Wissen, dass im Tod die Selbstkonzeptionen des Selbst zerbrechen.

4. Am Ende des Gewissenskapitels entäußerte sich das Subjekt, d.h. es trat aus der Sichselbstgleichheit seiner Substanz, d.i. seinem Sichwissen im Gegenstand heraus. Der Andere kam als Projektionsfläche abhanden, und es beheimatete sich nicht mehr in seinem Geltungsanspruch. Im ersten Teil der PhdG ist jede Stufe positive Darstellung des Selbst. Ab der Religion ist der Gegenstand dessen negative Darstellung<sup>5</sup>. Es erfährt sich in der Entzogenheit des Gegenstandes, der somit nicht mehr bloße Substanz für es ist, sondern in sich stehendes „Selbst“ (ipse; Negativität). Dem Bewusstsein widerfährt die Fremde des Gegenstandes und paradoxerweise wird es sich gerade in dessen eigenständiger Wirklichkeit, d.h. in dessen Nichtverortbarkeit, als Bewusst-Sein (d.h. als nicht mehr vom Gegenstand abgetrennt) finden.

Damit stößt es zunehmend auf die Wahrheit seines Gegenstandes: Er ist der sich jeweils Entziehende, der in seiner Entzogenheit dem Bewusstsein als Selbstbewusstsein, d.i. als Bewusst-Sein *entspricht*. An die Stelle der linearen Beziehung eines Subjekts zu einem Objekt tritt eine Beziehung der Wechselseitigkeit, in der sich Bewusstsein und Gegenstand als einander

---

<sup>5</sup> Für eine detailliertere und spekulative Darstellung des Verhältnisses von Religion und Gewissen siehe THOMAS AUINGER, Das absolute Wissen als Ort der Ver-einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes, Würzburg 2003.

entziehende entsprechen. In jeder Wissensauffassung tritt das Absolute dem Bewusstsein als *Entsprechung* der Entzogenheit des begegnenden Gegenstandes entgegen.

5. Hegel betont am Eingang des Religionskapitels Folgendes:

Die Reihe der verschiedenen Religionen, die sich ergeben werden, stellt ebensosehr wieder nur die verschiedenen Seiten einer einzigen, und zwar *jeder einzelnen* dar, und die Vorstellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer anderen auszuzeichnen scheinen, kommen in jeder vor.<sup>6</sup>

Das Christentum und seine Gotteswirklichkeit stellt sich in Hegels Darstellung einerseits als *Zusammenfassung* (Aufhebung) aller wirklichen Religionen dar, wobei es der Bewusstseinsgestalt des Gewissens entspricht. Auf der anderen Seite ist es Ausgangspunkt für ein je neu (und universal) sich entfaltendes freies geistiges Geschehen. *Gott entspricht der letzten Stufe des Bewusstseins als Freiheit des Gegenstandes.*

6. Der erste Gang der PhdG von der sinnlichen Gewissheit bis zum Geist thematisiert die *Entäußerung des Subjekts*, insofern dieses immer stärker die Erfahrung macht, nicht unmittelbar „in“ der Welt zu sein, d.h. sich nicht in seiner Gegenständlichkeit findet. Dem entspricht auf religiöser Seite eine *Entäußerung der Substanz*. In den einzelnen religiösen Stufen gestaltet sich die Entzogenheit des Seins zunehmend als Negatives, d.h. als Selbst (insofern das Subjekt nie positiv fassbar ist). Damit ist zum Ausdruck gebracht, dass das Sein in keine Abhängigkeit vom Bewusstsein zu bringen ist. In dieser Erfahrung wird das Bewusstsein zunehmend verstehen, dass jede Stufe sich entziehender Gegenständlichkeit des Seins bereits ein Entsprechen in Bezug auf die unverfügbare (negative) Seite des Bewusstsein selbst war. Denn in der Entzogenheit des Gegenstandes wird sich das Bewusstsein der eigenen Entzogenheit bewusst. Das Bewusstsein ist Selbstbewusstsein, dem sich entziehende Selbstbewusstseinsgestalten entsprechen, wobei diese Entsprechung nach Hegel die Liebe Gottes zur Welt zum Ausdruck bringt (womit gewissermaßen die zweite Dimension der Gottessystematik von N. aufleuchtet, d.i. Gott als absolutes Du). Es ist daher nicht mehr einfach mit handhabbaren Substanzen konfrontiert, vielmehr verschwindet die substanzhafte Seite des Seins zunehmend und hervor tritt die Dimension des Selbst. Mit anderen Worten: Die Substanz entäußert an ihr selbst die Dimension des Selbst.

Dahinter steht das Wissen, dass das Selbst da auftritt, wo das Andere nicht mehr vergegenständlicht werden kann. „Selbst“ bedeutet daher das Ende der Substanz oder die Subjektwerdung der Substanz, was im 20. Jahrhundert auf besondere Weise Levinas erkannt hat. Wo mir der Andere noch Substanz ist, habe ich ihn noch nicht im vollen Sinne des Wortes

---

<sup>6</sup> Hegel, PhdG III 504f.

als Subjekt, d.h. als Selbst erfasst. In der Religion tritt daher der sich entziehende Charakter des Seins hervor und gestaltet sich in Folge als Absolutes.

7. Die erste religiöse Gestalt nennt Hegel das *Lichtwesen*. Dessen Aufgang widerfährt dem religiösen Bewusstsein. Das Lichtwesen ist ein treffendes Bild des Aufgangs der Religion, weil das Licht das alles Durchdringende ist, ohne dass man seiner habhaft werden kann (in dieser Stufe hätten wir die erste Klasse der Gotteskonzeption nach N.: Gott als kosmische Macht). An der Entzogenheit des Lichtwesens erlebt das Bewusst-Sein daher auch die erste Erschütterung durch das Andere.

Besonders Augenmerk kann man auf die *Tierreligion* legen, weil sich in ihr der Umschlag zwischen dem Geist- und dem Religionskapitel deutlich machen lässt. Wäre das Tier bloßer Gegenstand des Bewusstseins, spiegelte sich Letzteres z.B. in der animalischen Vitalität. In der Tierreligion dagegen fungiert das Tier als Symbol der Befremdlichkeit des Gegenstandes, da im Tier eine nicht einholbare Alterität begegnet. Damit ist das Sich-Entziehen des Gegenstandes gestaltet, d.h. der Verlust an projizierbarer Gegenständlichkeit, den das Bewusstsein erlitten hat.

8. Der mit dem zunehmenden Verlust an Gegenständlichkeit einhergehende Verlust an Möglichkeiten zur Selbstfindung verstärkt sich in den folgenden Stufen: In der *Religion des Werkmeisters* verweisen die Kanten der „Kristalle der Pyramiden und Obelisken“ auf das Begrenzte und in einem tieferen Sinne auf die Schranke des Todes. Dieser bringt den Untergang des Gegenstandes, der das Selbst als ortlos zurücklässt, d.h. den Verlust, den das Selbst darin erfahren hat, zum Ausdruck. Die Undurchdringlichkeit des Anderen, d.h. des sich entzogen habenden Gegenstandes, manifestiert sich auch in der Hieroglyphe, in der das Ambivalente des Tierischen (Ausdruck von Vitalität und Symbol von Todesgefahr und Fremdheit) festgehalten wird im undurchdringlichen Zeichen. Das Absolute entspricht auf dieser Stufe dem Bewusstsein als undurchdringliches Geheimnis, hinter dem sich der Tod verbirgt.

Die *Kunstreligion* hebt mit der Schöpfung der *Götterskulptur* als *abstraktes Kunstwerk* an, in der der Künstler den individuellen und kollektiven Leidensgang des Selbstverlustes im Hervorbringen der Göttergestalt zum Ausdruck zu bringen sucht, deren Erhabenheit jede (tröstende) Vereinigung ausschließt. Deren Abstraktion liegt darin, dass die Negativität (d.i. das Selbst als Verlust, als Sich-anders-Werden) mit der Statue noch nicht entsprechend dargestellt werden kann. Im *Orakel* und im *Hymnus* gestaltet sich die Erfahrung der Negativität das erste Mal sprachlich. In das Zentrum des *Kultus* tritt das Opfer: Konkret wird die Natur als

aufgeopferte Gottheit aufgefasst. Gott entspricht auf diese Weise als sich gebender und sich entziehender Genuss der Natur.

Von großem Interesse ist die Inszenierung des Körpers im *lebendigen Kunstwerk*, bei der Hegel an die Olympischen Spiele denkt. Der *Körper* als lebendiges Kunstwerk impliziert den Aufgang eines zweiten, nicht mehr positivierbaren, d.h. ungegenständlichen Körpers. Er transformiert sich ganz in verweisende *Bewegung*, die gerade nicht Selbstdarstellung des Ich ist, sondern dessen Transzendierung. Waren bereits die ersten Gestaltungen (Licht, Tier, Pyramide, Götterstatue etc.) Verweis auf Anderes, so manifestiert sich derselbe in dieser Stufe expliziter. Damit tritt an die Stelle des Gegenstandes als Projektionsfläche der Selbstbespiegelung, die den ersten Teil der PhdG prägte, immer stärker der Gegenstand als Verweis auf Anderes. Man könnte auch sagen, dass dieser Verweis auf Anderes das Andere als Verweis auf eine fundamentale Entzogenheit ist. Diese Entzogenheit ist das Absolute, das in dieser Entzogenheit Selbst ist.

9. In der Kunstreligion schafft der Mensch, sei es als Bildhauer der Götterstatuen, sei es als epischer Sänger oder tragischer Dichter, die Götter, insofern sich die göttliche Substanz in diesem Schaffen selbst offenbart (entäußert), *womit wir beim Kern des Mythos angelangt sind*. Dabei zeigt sich in den ersten Stufen der griechischen *Kunstreligion* die göttliche Substanz schon in menschlicher Gestalt, aber sie trägt in der Darstellung der Götter (Genetivus subjectivus und Genetivus objectivus!) noch idealisierte Form und bringt noch nicht die konkrete, d.h. leidvolle, sterbliche und entfremdete Wirklichkeit des Menschen zum Ausdruck. Über das lebendige Kunstwerk hinaus führt das *geistige Kunstwerk*, welches durch die Sprache geprägt ist<sup>7</sup>. Als Epos und stärker noch als Tragödie gestaltet sich dessen Verweischarakter immer deutlicher als Verweis auf die schicksalhafte Notwendigkeit des Todes. Diese manifestiert sich zunächst in Gestalt einer göttlichen Welt, die den Tod zuteilt und den Menschen in dessen Angesicht zunehmend mit der eigenen Endlichkeit konfrontiert. In weiterer Folge tritt die Notwendigkeit des Todes immer stärker hervor, bleibt aber zunächst noch hinter der Maske des Schauspielers verborgen. Gott ist in dieser Stufe die verborgene Unheimlichkeit des Schicksals, die sich als unerbittlich ablaufende Zeit zum Ausdruck bringt.

10. Der Kulminationspunkt des geistigen Kunstwerks ist das *komödiantische Bewusstsein*. In ihm lüftet sich die Maske, und die sich hinter ihr befindliche Welt wird endgültig als Welt des Todes dechiffriert. Das komödiantische Bewusstsein versucht dem Tod nicht mehr zu

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu ALFRED DUNSHIRN, *Die Einheit der Ilias als tragisches Selbstbewusstsein*, Das homerische Epos bei G.W.F. Hegel in der Phänomenologie des Geistes und in den Vorlesungen über die Ästhetik, Würzburg 2004.

entfliehen, vielmehr begegnet es ihm mit einem Zerlachen. In diesem Lachen geht die gesamte todesverfallene Welt zu Grunde und damit jede Form von Substanz und der darauf aufbauende Selbstbezug, der sich über einen Gegenstand zu vermitteln suchte.

In diesem Lachen als Ende jeder Gegenständlichkeit tritt daher das Selbst in seiner reinsten Form hervor, das Ich ist vollkommen auf sich zurückgeworfen. Es bekommt damit die Bedeutung des Absoluten – unter Annihilierung auch der Götter. Auf diese Weise stellt sich das „Selbstbewusstsein als das Schicksal der Götter dar“ (PhdG III 541).

11. Philosophiegeschichtlich gesehen ist wohl das Beispiel für das komödiantische Bewusstseins schlechthin Nietzsche. Das geistvolle Moment der Komödie liegt darin, dass alle substanziellen Positivitäten, d.h. nicht zuletzt die als Herren aller Zeiten auftretenden Schicksalsmächte zerlacht werden. Allerdings findet die Komödie als absolut inhaltszersetzendes Wissen keinen substanziellen Halt mehr und trägt daher den Untergang in sich.

Die Komödie mit ihrem Leitsatz „Das Selbst ist das absolute Wesen“ darf nicht als egozentrische Figur missverstanden werden. In der Komödie manifestiert sich der Verlust der Geltung nicht mehr als von ihr zu vollbringender Verzicht wie dies noch im Gewissen der Fall war. Sie stellt auch nicht, wie der Skeptizismus, ein sich in der Zerstörung des Gegenstandes erhaltendes Ich dar. Vielmehr weiß die Komödie, dass der Verlust ein substanzielles Geschehen ist und jedes wirklich substanzielle Geschehen einen Verlust miteinschließt. In dieser Erkenntnis zerlacht sie alles, woran sich das Bewusst-Sein bisher gehalten hat. In der Religion wurde bisher die Erfahrung der Unabhängigkeit des Gegenstandes verbunden mit der eigenen Endlichkeit gemacht. Die Komödie zelebriert die Befreiung von der Gegenständlichkeit und affirmiert darin auch das Selbst als Verlusterfahrung. D.h. es affirmiert jene Erfahrung, die in den bisherigen Stufen dem religiösen Bewusstsein widerfahren sind. Allerdings wird diese Verlusterfahrung letztlich auch das Selbst des komödiantischen Bewusstseins ergreifen. Es schlägt dadurch in das unglückliche Bewusstsein um.

12. Die Wahrheit des komödiantischen Bewusstseins, nämlich die Haltlosigkeit eines auf sich zurückgeworfenen Selbstbewusstseins, spricht das unglückliche Bewusstsein aus, das dieses Selbst selbst bereits als Verlust erfahren hat. Es „weiß ein solches Gelten [des Selbst] vielmehr als den vollkommenen Verlust; es selbst ist dieser seiner bewusste Verlust und die Entäußerung seines Wissens von sich“ (PhdG III 547). Im Verlust des Wissens von sich ist es (absolute) „Entäußerung des Subjekts“ und als solches die Gegenbewegung bzw. die Vervollständigung des glücklichen, komischen Bewusstseins, in welchem sich die „Entäußerung der Substanz“ in

das Selbst vollzogen hat. Erst beide Entäußerungsbewegungen zusammengenommen werden die wirkliche Entäußerung der Substanz als korrespondierende Bewegung der Gewissensentäußerung ergeben.

Der radikalste Ausdruck dieser Entäußerung, in der mit dem Selbst auch *alle* Substanz entäußert wird, und damit die „Wahrheit“ des unglücklichen Bewusstseins, welches sich noch an einen melancholischen Fluchtpunkt klammerte, spricht sich in der Offenbarung des Kreuzestodes Jesu „als das harte Wort [aus], dass *Gott gestorben ist*“.

Unter diesem Tod Gottes ist nicht im Sinne eines atheistischen Zugangs die Ersetzung Gottes durch ein wie immer geartetes Nichts zu verstehen, sondern das Verschwinden Gottes als Gegenstand und Reflexionsebene des Ichs.

13. Im komödiantischen Bewusstsein offenbart sich Gott als Verlust, wenngleich dieser noch als Lachen zum Ausdruck gebracht wird. Die Verlusterfahrung steigert sich im unglücklichen Bewusstsein. Mit diesem Verlustgeschehen, welches Subjekt und Substanz betrifft, ist das Bewusst-Sein in seine Wahrheit gelangt. Das Selbst *ist* Verlust, wobei allerdings hinzuzufügen ist, dass nicht der heteronome Verlust an eine äußere Instanz im Sinne einer Fremdbestimmung gemeint ist. Vielmehr ist es diese Entzogenheit, die die absolute Wahrheit und Wahrheit des Absoluten ausdrückt.

In ihrer ersten Form gestaltet sie sich sinnlich. Das Selbst, welches der Verlust der Substanz war, wird auf unmittelbare Weise als Sinnliches genommen. Damit ist auch die Wahrheit der Sinnlichkeit ausgesprochen, denn diese ist ein ständiges Sich-Entziehen, was die sinnliche Gewissheit zwar am Anfang der PhdG erfahren, aber noch nicht begriffen hat. Die unmittelbare, einmalige, sinnliche Form des absoluten Selbst, in das aller Verlust an Substantialität zurückgeht, wird offenbar in der konkreten Geschichte des Jesus von Nazareth. Die Sinnlichkeit als erste Form der PhdG ist damit auch die letzte, in der sich das Absolute manifestiert. Allerdings nicht mehr im Sinne eines festzuhaltenden Hier und Jetzt, sondern im Sinne des Verlustes an fixierter Gegenständlichkeit. Damit zeigt es sich als alle reflexiv-vermittelten Bilder und Gestalten Aufhebendes, welchem nur in einer Verlusterfahrung des Gegenständlichen entsprochen werden kann.

14. In der Menschwerdung Gottes bringt sich der höchste Gegensatz des Ich=Ich zum Ausdruck. Das Absolute und das Sinnliche, Ewigkeit und Zeit, das Allgemeine und das Einzelne treten in eine Vereinigung, in der keines der Entgegengesetzten als solches festhaltbar ist. Jesus als der menschengewordene Gott ist nicht nur das gestaltete Absolute, sondern auch die göttliche Entsprechung des weltlichen Selbstverlustes, der hervortretenden Entzogenheit und

des sich damit verbindenden Freilassens der Wirklichkeit. Der Sohn ist am Kreuz nicht *unmittelbar* die Darstellung Gottes, sondern in seiner Verletzbarkeit und Endlichkeit ganz Verweis auf den sich entziehenden Vater und als solcher Gott. Als Gekreuzigter entspricht das sich darin zum Ausdruck bringende von sich ablassende Göttliche (Entäußerung der Substanz) – also die Bewegung Gottes zur Endlichkeit – der Entäußerung des Gewissens in der Verzeihung (Entäußerung des Subjekts) – also der Bewegung des Menschen zur Endlichkeit. Beide Bewegungen in diesem Entsprechen zusammengenommen sind die Bewegung Gottes.

15. Hegel bringt diese doppelte Entäußerung folgendermaßen zum Ausdruck:

Insofern das Selbstbewusstsein einseitig nur *seine eigene* Entäußerung erfasst, wenn ihm schon sein Gegenstand also ebensowohl Sein als Selbst ist, und es alles Dasein als geistiges Wesen weiß, so ist dadurch dennoch noch nicht für es der wahre Geist geworden, insofern nämlich das Sein überhaupt oder die Substanz nicht *an sich* ebenso ihrerseits sich ihrer selbst entäußerte und zum Selbstbewusstsein wurde. (PhdG III 550)

Während im Gewissen das „Selbstbewusstsein einseitig nur *seine eigene* Entäußerung erfasst“ hat und so diese Entäußerung noch als *sein* Handeln interpretiert, wird diese Entäußerung jetzt als substanzielles Geschehen erkannt.

Das Selbst erfährt in diesem wechselseitigen Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes in Jesu Menschwerdung, Tod und Auferstehung als Entäußerung der Substanz und der Nachfolge als Entäußerung des Subjekts radikale Entfremdung, die es aber gleichzeitig als Tun Gottes (Entäußerung der Substanz als Heiligung der endlichen Welt) wahrzunehmen vermag. Im Verlust der unmittelbaren substanziellen Wirklichkeit, der bereits im Gewissen als Ablassen von dem eigenen Geltungsanspruch und der Anerkennung der Welt als endlicher als Ermöglichung der Anerkennung des Anderen dargestellt wurde, begeistert sich ihm diese Welt. Dabei erkennt das Bewusstsein, dass es nicht *seine* Tat ist, die diese Welt erst begeistern muss. Denn darin wäre die Welt wiederum nur das Tun des eigenen Ichs. Es erkennt, vermittelt durch die offenbare Religion als absoluten Inhalt, die Welt als die Sphäre des *Heiligen Geistes*, der die *absolute Gabe* ist. Dieses substanzielle Geschehen (d.h. die Entäußerung der Substanz) ist zusammengefasst in der Person des Jesus von Nazareth, in dem die Negativität der Wirklichkeit (d.h. die Wirklichkeit als Entäußerung der Substanz) als „*einfaches* positives Selbst“ (des Gekreuzigten) wahrgenommen wird.

16. Hegel spricht davon, dass die offenbare Religion zwar den absoluten Inhalt besitzt, diesen aber in der „Form der Vorstellung“. Ihr Mangel besteht zunächst darin, dass sie das „positive Selbst“ (PhdG III 551) des menschengewordenen Gottes vergegenständlicht und in ihm nicht die absolute Negativität des selbständigen freien Daseins anerkennt. Es sieht also in der

Wirklichkeit Jesu nur die Seite der Einzelheit, d.h. die irdische Dimension und erkennt nicht Jesus als den absoluten Geist. Die positive Vereinigung, die das religiöse Bewusstsein gleich der Andacht des unglücklichen Bewusstseins mit Jesus erstrebt, ist deshalb nicht möglich, da das „Sein in Gewesensein“ (PhdG III 555) übergeht. Darin zeigt sich der spekulative Sinn des Verschwindens, der das erste Mal in der sinnlichen Gewissheit aufgetreten ist. Jesus „verschwindet“ als Gegenstand unserer Reflexion, um Kraft des Hl. Geistes als weder zu distanzierendes noch zu vereinnahmendes Subjekt auferstehen zu können. Sein Dasein als absolutes Subjekt konkretisiert sich im Hl. Geist als Menschwerdung des Menschen, d.h. als Anerkennung des Subjekts als der Substanz. Diese Bewegung ist zugleich die Anerkennung des Menschen durch Gott, der sich seiner Substanz entäußert und Mensch wird.<sup>8</sup>

17. In der Hegelinterpretation gibt es sowohl die Tendenz, Gott als „Ichheit“ des Menschen als auch Gott als die „Iche“, die sich gegenseitig anerkennen, aufzufassen. Die *zweite* Position ist ein Rückfall in wesenslogische Bestimmungen, weil dadurch der Mensch als Ursache des Geistes gesetzt wird<sup>9</sup>. Damit wird das Versöhnungsgeschehen zwischen Endlichem und Unendlichem – d.h. die Anerkennung des Endlichen als Entsprechung Gottes und damit als wahre Unendlichkeit – als bloß endliche subjektive Handlung interpretiert. Dagegen vollzieht sich nach Hegel diese Versöhnung als Doppelbewegung der Entäußerung der Substanz (offenbare Religion) und der Entäußerung des Subjekts (Gewissen). Damit ist Gott das absolute Subjekt, welches sich als Hl. Geist in der Anerkennung manifestiert. Zur *ersten* Position – Gott als Ichheit! – ist zu sagen, dass der Ausdruck „Ichheit“ implizieren könnte, dass Gott die Subjektivität des Subjekts im Sinne eines Substrats oder gar der Summe der endlichen Bewegungen der Iche (objektiver Geist) wäre. *Gott „ist“ hingegen das nicht vergegenständlichbare „Ich“ „vor“ dem Ich, eine fundamentalere Bestimmung, als jedes „Ich selbst“ zum Ausdruck bringen kann. ER eröffnet sich im „Sich-anders-Werden“ als anderer „Ort“, als Anspruch und Vor-Gabe des Subjekts, welches in seinen jeweiligen Weltbegegnungen SEINE jeweilige Entsprechung erfährt.*

18. Die Philosophie bringt nach Hegel entgegen anderslautender Interpretationen keinen eigenen Inhalt gegenüber der Religion hervor und kann diese auch nicht ersetzen. Denn dies implizierte einen Rückfall in die „fürsichseiende Versöhnung des Gewissens“ (PhdG III 579)

---

<sup>8</sup> Sehr schön bringt diese hegelsche Grundfigur D. Bonhoeffer zum Ausdruck, wenn er in „Widerstand und Ergebung“ (414) schreibt: „Unser Verhältnis zu Gott ist kein „religiöses“ zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im „Dasein-für-andere“, in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente.“ Vgl. dazu Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Werke 8), Gütersloh 1998.

<sup>9</sup> Das Ursache-Wirkungs-Verhältnis, welches im zweiten Teil der Logik, der Wesenslogik abgehandelt wird, kennt noch nicht die Freiheit des Begriffs. D.h. mit der zweiten Position wird noch nicht der Freiheit alles Geistigen Rechnung getragen.

und damit in das handelnde Hervorbringen des eigenen Selbst.<sup>10</sup> Das Selbst wäre auf diese Weise noch immer gegenständlich als Träger einer Handlung. Deshalb hat die Entäußerung des Subjekts ihre Gegenbewegung an der Entäußerung der Substanz, womit Licht auf die Bedeutung der Sinnlichkeit und auf die Stellung Jesu fällt. Hegel schreibt in der „offenbaren Religion“:

Dass diese Bedeutung des Gegenständlichen also nicht bloße Einbildung sei, muss sie *an sich* sein, d.h. [nur] *einmal* dem Bewusstsein aus dem Begriff entspringen und in ihrer Notwendigkeit hervorgehen. So ist uns durch das Erkennen des *unmittelbaren Bewusstseins* oder des Bewusstseins des *seienden* Gegenstandes, durch seine notwendige Bewegung der sich selbst wissende Geist entsprungen. Dieser Begriff, der als unmittelbarer auch die Gestalt der *Unmittelbarkeit* für sein Bewusstsein hatte, hat sich *zweitens* die Gestalt des Selbstbewusstseins *an sich*, d.h. nach eben der Notwendigkeit des Begriffes gegeben, als das *Sein* oder die *Unmittelbarkeit*, die der inhaltslose Gegenstand des sinnlichen Bewusstseins ist, sich seiner entäußert und Ich für das Bewusstsein wird.<sup>11</sup>

Die ganze PhdG muss als doppelte Entäußerungsbewegung gelesen werden: Die *erste* kann anhand der Darstellung der Entfremdung als das Zerschneiden der Geltung und der damit verbundenen Freilassung des Anderen nachvollzogen werden: Sie ist die Bewegung des Subjekts in die Substanz, die darin mündet, dass das „Selbstbewusstsein als Dingheit“ gesetzt ist, d.h. in der Erkenntnis, dass es der nicht mehr objektivierbare Andere ist, in dem sich alle Substantialität versammelt und an dem das eigene Selbst in seinen Selbstkonzeptionen zu Grunde geht. Die *zweite* Entäußerung, nämlich die der Substanz, findet ihren tiefsten Ausdruck in der offenbaren Religion und mündet in der Erkenntnis, dass die Substantialität jenen Verlust an Gegenständlichkeit darstellt, in dem die Wirklichkeit als (anderes) Selbst aufzutreten vermag. Jetzt kann die Tragweite dieses Geschehens nachvollzogen werden: Es manifestiert sich bereits im *Sein der sinnlichen Gewissheit*, welches sich aus seiner Unmittelbarkeit *entäußert* und sich in seiner Entzogenheit zum Zeig- und Benennbaren macht. In weiterer Folge setzt es sich durch alle Stufen der PhdG fort (etwa als sich gebendes Inneres der Kraft, als die Sittlichkeit freigebender Geist usw.), bis die Gegenbewegung zur ersten Entäußerung dahingehend abgeschlossen ist, dass erkannt wird, dass die Substanz in dieser Entäußerung die Gestalt des Selbstbewusstseins hat. Dabei aber kann die sich entäußernde Gegenständlichkeit nur in allen substanziellen Momenten gewahrt bleiben, wenn die sinnliche Gewissheit darin aufbewahrt ist. Erst durch die *Menschwerdung Gottes* in der konkreten, d.h. räumlich („Hier“)

---

<sup>10</sup> T. Auinger schreibt in „Das absolute Wissen als Ort der Vereinigung“ (184): „Diese Selbstaufhebung [des Ich] hat jedoch nunmehr die *Inhaltlichkeit* der Religion zu ihrer absoluten Grundlage, weil in ihr die Besonderheit durch die <Form des Vorstellens> [PhdG, III 582] zu einem konstitutiven Moment des absoluten Geistes geworden ist. Diese Form wird zwar im absoluten Wissen aufgehoben und zur <Form des Wissens> [PhdG, III 582] <geklärt>, sie ist aber eine Form, die notwendig ist, um die Bewegung des *Handelns* nicht zu einer abstrakten Wissensbewegung *in sich selbst* verkommen zu lassen, die dann wiederum nur eine einseitig *fürsichseiende* Versöhnung des Bewusstseins mit dem Selbstbewusstsein [Gewissen] ergeben würde.“

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, PhdG, III 550f.

und zeitlich („Jetzt“) verortbaren Existenz Jesu, der als der menschengewordene Gott auch die in seinem Leben und seinem Kreuzestod sich vollziehende Entäußerung des Subjekts ist, kann die Entäußerungsbewegung zu ihrem Abschluss kommen, weil in ihr *alle* Stufen der Substantialität in ihre wahre Bedeutung gesetzt sind und sich auf diese Weise zeigt, *dass bereits in der Sinnlichkeit der absolute Geist dem Bewusstsein (als sich Entziehender im Hier und Jetzt) entsprochen hat*. Das absolute Wissen als auf die Religion folgende letzte Stufe der PhdG bringt daher nichts anderes zur Darstellung als die Bewegung des absoluten Geistes, der der Gang Gottes zum Menschen im Gang des Menschen zum Menschen ist.

19. Damit eröffnet sich die Möglichkeit einer Zusammenschau der wichtigsten Gestalten der PhdG, nämlich des Gewissens und der offenbaren Religion: Das *Gewissen* konnte von allem Geltungsanspruch ablassen durch eine von ihm nicht thematisierte Vermittlung, nämlich durch die Vermittlung der Entäußerung der Substanz, wie sie in Jesus von Nazareth sinnlich hervorgetreten ist. Andernfalls wäre sein Ablassen noch *seine* Handlung gewesen (und das Bewusstsein bliebe auf sich bezogen). Wirklich verzeihen im Sinne des Von-sich-Ablassens (und nicht im Sinne der Selbstgerechtigkeit) kann es nämlich nur, weil die Endlichkeit an sich gerechtfertigt (verzeihen) ist. In der offenbaren Religion vollzieht sich dieses Ablassen durch Gott selbst und damit als substanzielles Geschehen. Sie ist der Übergang zum absoluten Wissen davon, dass das Bewusst-Sein das Heilsgeschehen, welches in der Versöhnung von Endlichem und Unendlichem besteht, nicht in der Vergangenheit (als historisches Geschehen) oder als Zukunft (im Sinne eines reinen Hoffnungsgedankens) fixieren kann. Das *absolute Wissen* muss vielmehr die Versöhnungstat Gottes als eigene in der Offenheit des Aufgangs des Anderen vollziehen und darin das Sein des absoluten Geistes erkennen.

### 3. Konsequenzen für den Gottesgedanken und die Klassifikation von Bernhard Nitsche

Aus dem Ausgeführten ergibt sich, dass alle Dimensionen von N. Klassifikation in Hegels PhdG auftreten. Gott ist als Bewusst-Sein die Selbsterfahrung des Menschen im Anderen, die verbunden ist mit einem Zerschneiden aller Wissenskonzeptionen, in dem ER selber entspricht. In jeder Bewusst-Seins-Gestalt manifestiert sich Gott ferner als transpersonales Subjekt (und Substanz), welches im Aufgang des Anderen das absolute Du bedeutet, welches sich aber jeder definitiven Symbolisierung entzieht. In diesem Sinne ist Gott letztlich jenes ursprüngliche Wort<sup>12</sup>, welches nicht aufhört, sich *nicht* zur Sprache zu bringen<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, VI 550.

<sup>13</sup> Vgl. HANS-DIETER BAHR, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.