

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Hegel-Jahrbuch 2003*. 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 / Auinger, Thomas

Zum Verhältnis von Glauben und Wissen in seiner Relevanz für das "Heute"

in: *Hegel-Jahrbuch 2003*: XXIV. Internationaler Hegel-Kongress Jena 2002. Glauben und Wissen Erster Teil, pp. 90–95

Berlin: Akademie Verlag 2003

URL: <https://doi.org/10.1524/hgjb.2003.5.jg.90>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter and Duncker & Humblot:

<https://www.duncker-humblot.de/autoren/open-access-fuer-zeitschriftenartikel/autorenrechte/c-659>;

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rights-and-permissions/repositorypolicy?lang=en>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Hegel-Jahrbuch 2003* 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 / Auinger, Thomas

Zum Verhältnis von Glauben und Wissen in seiner Relevanz für das "Heute"

in: *Hegel-Jahrbuch 2003*: XXIV. Internationaler Hegel-Kongress Jena 2002. Glauben und Wissen Erster Teil, S. 90–95

Berlin: Akademie Verlag 2003

URL: <https://doi.org/10.1524/hgjb.2003.5.jg.90>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Verlage De Gruyter und Duncker & Humblot publiziert:

<https://www.duncker-humblot.de/autoren/open-access-fuer-zeitschriftenartikel/autorenrechte/c-659>;

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rights-and-permissions/repositorypolicy?lang=en>

Ihr IxTheo-Team

Kurt Appel / Thomas Auinger, Wien

ZUM VERHÄLTNISS VON GLAUBEN UND WISSEN
IN SEINER RELEVANZ FÜR DAS „HEUTE“

1. Die Verortung des Ausdrucks Glaube im „Heute“ und sein Bezug zum Wissen

In Abänderung zum ursprünglich Geplanten erwartet Sie „heute“ ein Vortrag, der von zwei Personen konzipiert wurde, zwar nicht simultan, aber als Dialog. Dieser wird, der Thematik des Vortrages - nämlich der Problematik des Verhältnisses von „Glauben und Wissen“ - entsprechend, zwischen einem katholischen Theologen und einem Philosophen geführt. Abgesehen von der möglichen Schwierigkeit eines solchen Dialogs enthält schon der erste genannte Satz eine für beide Dialogpartner weiterführende Schwierigkeit.

Wenn wir nämlich „Heute“ sagen, eröffnet sich darin schon der unabdingbare Verweis auf die Tatsache, dass dieses „Heute“ die Rede von Glaube und Wissen immer schon beeinflusst hat. Vielleicht ist aber die Formulierung „immer schon“ eine Wesensaussage, die bereits die implizite Voraussetzung enthielte, dass dieses „Heute“ selber ein *wesentliches* Bestehen hätte. In diesem Zusammenhang drängt sich der Einspruch geschichtssensibler zeitgenössischer Philosopheme gegen „essentialistische“ Aussagen, die einer schlechten „Metaphysik der Präsenz“ entspringen, auf. Andererseits scheinen sich aber alle Aussagen vor dem hermeneutischen Ausgangspunkt des „Heute“ rechtfertigen zu müssen. Gerade dadurch erhält die Gegenwart eine eigentümliche Stellung als „ortloser Ort“ der Voraussetzung, der uns allerdings nicht zu einem festumrissenen, quasi positivierbaren Anfang führt, sondern uns vor den Effekt des Voraussetzens selber stellt. Vielleicht eröffnet sich gerade in der Reflexion auf diesen Effekt des Voraussetzens sowohl das eigentümliche Spannungsverhältnis von Glaube und Wissen als auch die nichtperiphere Bedeutung jenes Verhältnisses für dieses „Heute“.

Umgekehrt hieße das, dass sich auch das Verhältnis von Glaube und von Wissen durch den je eigenen Bezug auf das „Heute“ bestimmt. In diesem „Heute“ taucht oft die Aussage der „Wiederkehr der Religion“ auf. Darin verbirgt sich möglicherweise ein fundamentaleres Risiko als jene Risiken, die - wie Vattimo im Zusammenhang mit möglichen Deutungen einer Wiederkehr der Religion ausführt – „die Existenz der

Gattung und ihres ‚Wesens‘ selbst zu bedrohen scheinen.“¹ Denn der Bedeutungsgehalt einer solchen Bedrohung generiert sich nicht von selbst, ihm wird allererst auf der vorausgesetzten Grundlage eines bestimmten Risikobewusstseins gegenüber dem Phänomen der Zeitlichkeit² selbst eine Bedeutung verliehen. Man könnte dieses Risiko als das „radikale Risiko des Gegenwärtig-Seins“ bezeichnen. Die Brisanz eines derartigen Risikos würde sich aber nicht aus der Reflexion auf mögliche Katastrophenszenarien speisen, sie läge schon in der Bestimmung der je heutigen Gegenwart, insofern sich diese nicht bloß in einer inhaltlichen Zeitanalyse erschöpft, sondern indem sie die radikale Besinnung auf den Stellenwert und den Ort des Gegenwärtig-Seins als solchen enthält. Diese Besinnung wird aber unter der Ägide des Glaubens anders aussehen als unter der Ägide des Wissens. Was jedoch auf alle Fälle an beide gemeinsam ergeht, ist die Aufforderung zur Beantwortung der Frage, inwieweit der Charakter und die Beurteilung der Gegenwart auf gewisse *Voraussetzungen* zurückgreifen müssen oder wie dieser wohl ohnehin unvermeidliche Rekurs auf Voraussetzungen eigentlich aufzufassen sei. Eben darin verbirgt sich nämlich das Riskante, weil die auf diesem Feld getroffenen Festlegungen möglicherweise fatale Konsequenzen nach sich ziehen könnten. Für unsere Bemühung heißt das also, dass, wenn wir nicht den Versuch einer Regredierung in geistlose Unmittelbarkeit (das „Heute“ als das geist- und heillose sowie weltvergessene Hier und Jetzt, nicht zuletzt unserer die Behaglichkeit des Vergessens suchenden Konsumgesellschaft) unternehmen wollen und wenn wir darin überein kommen, dass wir uns nicht auf einem durch metaphysische oder transzendentallogische Wahrheiten fest gepflastertem Terrain bewegen können, wir aus der anfänglichen Orientierung am „Heute“ auf eine Erwägung der Voraussetzungsproblematik zurückverwiesen werden.

2. Zur Voraussetzungsproblematik von Glauben und Wissen

Die im ersten Abschnitt sich ergebende Voraussetzungsproblematik kommt bei Hegel in besonderer Weise in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen zum Tragen.

¹ Gianni VATTIMO, *Die Spur der Spur*, in: J. Derrida/G. Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, S. 109.

² Ein sehr grundsätzliches Zeitlichkeits-Risiko steht auch im Hintergrund der von Habermas thematisierten Frage, „ob wir uns auch weiterhin als ungeteilte Autoren unserer Lebensgeschichte verstehen werden und uns gegenseitig als autonom handelnde Personen anerkennen können.“ - Jürgen

Dabei ist für ihn das Voraussetzungsmoment so evidentermaßen das Bestimmende des Glaubens, dass er in den Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes lapidar vermerken kann, dass der „Glauben überhaupt [...] die Form irgendeiner Voraussetzung, einer, woher sie auch komme, festen zugrunde liegenden Annahme“³ sei. Im Unterschied zum Standpunkt der Religion behält für Hegel dabei der Ausdruck „Glauben“ immer die Konnotation einer Entgegensetzung bei, gerade auch dann, wenn unter „Glauben“ das das Voraussetzungsmoment vertilgen wollende unmittelbare Sich-Versenken ins Göttliche verstanden wird. Selbst am Kulminationspunkt der religiösen Entwicklung, wie sie in der „offenbaren Religion“, also der Thematisierung des Christentums in der Phänomenologie des Geistes, skizziert wird, bleibt das religiöse Bewusstsein noch „mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet“.⁴ Dies impliziert für ihn die Problematik, dass auch in der „offenbaren Religion“ die anvisierte Versöhnung von Wesen und Selbst, d.h. die Versöhnung des geistigen Gehalts der Offenbarung mit dem Lebensvollzug in seiner konkreten Wirklichkeit, immer noch als „jenseits liegende Versöhnung“⁵ aufgefasst wird. Hegel umreißt am Übergang zum „absoluten Wissen“ diese Problematik folgendermaßen:

„Seine eigene Versöhnung tritt daher als ein *Fernes* in sein Bewußtsein ein, als ein *Fernes der Zukunft*, wie die Versöhnung, die das andere *Selbst* vollbrachte, als eine *Ferne der Vergangenheit* erscheint“.⁶

Und in Bezug auf die Gemeinde heißt es weiter unten:

„Was als das *Ansich* oder die Seite der *reinen Vermittlung* in ihr Bewußtsein tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als *gegenwärtig*, als die Seite der *Unmittelbarkeit* und des *Daseins*, ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu erwarten hat. Sie ist wohl *an sich* versöhnt mit dem Wesen; und vom *Wesen* wird wohl gewußt, daß es

HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/M. 2001, S. 49.

³ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in: ders., *Werkausgabe*, hg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 17, Frankfurt/M. ²1991, S. 352.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, *Werkausgabe* (siehe Anm. 3) Band 3, S. 574.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

den Gegenstand nicht mehr als sich entfremdet erkennt, sondern in seiner Liebe als sich gleich. Aber für das Selbstbewußtsein hat diese unmittelbare Gegenwart noch nicht Geistsgestalt“.⁷

Die entscheidende Kritik an der (christlichen) Religion, die später, bewusst oder unbewusst, im Anschluss an Hegel immer wieder aufgenommen wurde, betrifft hier also gerade diesen Mangel an *Gegenwärtigkeit* des *Verweisungszusammenhangs*, innerhalb dessen das „Heute“ erst *als* der *Ort* menschlichen *Handelns* konkretisierbar und konstituierbar wird. Das Voraussetzen hat in diesem Mangel immer die beiden Richtungen des Voraus: Also einerseits den Bezug auf die Vergangenheit, dass die Erlösung ein Geschehen in der *Vergangenheit war*, und andererseits den Bezug auf die *Zukunft*, dass dieses in der Vergangenheit ergangene Heils- und Versöhnungsgeschehen erst in seine volle Gültigkeit gehoben *sein wird*. Dies bedeutet dann also, dass sich die beiden genannten Bezüge des Voraus in einer identischen Beziehung manifestieren, in der nichtsdestotrotz diese Identität nicht völlig realisiert ist, weil ihre Präsenz *verhüllt* bleibt und ihr Status noch nicht dem eines wirklichen Offenbarseins entspricht. Die Erlösung als sich erfüllende Vergegenwärtigung des „Heute“ bliebe unter diesem Aspekt immer mit einem Warten affiziert und als solche aus dieser Präsenz des „Heute“ ausgelagert. Dies darf aber nicht dahingehend verstanden werden, als ob für Hegel der Aspekt des „Heute“ keinen Ausdruck in der Religion fände, denn auch in ihr wird ein Standpunkt des Voraussetzens eingenommen, der durchaus als ein freier „Ort“ zu interpretieren ist und keine positivierende Besetzung (im Sinne eines endlichen, unverrückbaren Inhalts, der die Herausforderung des *Handelns* als Form der *Präsenz* des „Heute“ determinierte und damit sistierte) erlaubt. Er ist also der Mittelpunkt, von dem jene Bestimmungen zusammengehalten werden, die sich in einer bestimmten *Entscheidung* und dem damit verbundenen, den Horizont des „Heute“ *eröffnenden* Risikos kundtun. Das Mangelhafte der solcher Art aufgefassten Religion ist also nicht die Leerheit dieses Raums, sondern dies, dass in ihr kein explizites Bewusstsein über diesen Freiraum bestünde. Vielmehr wird dieser durch Vorstellungsinhalte umschrieben, durch die jedoch der Wirklichkeit, wie Hegel bereits in der Einleitung zur Religion vermerkt, nicht „ihr vollkommenes Recht“⁸ zugestanden würde. Diese

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., S. 497.

Wirklichkeit müsste nämlich nach Hegel als ein „selbständiges freies Dasein“⁹ gewusst werden, worin sie nicht als bloße Ver-„Kleid“¹⁰-ung eines religiösen Heilsprozesses fungierte. Eine derartige Wirklichkeit stünde erst unter der Ägide jenes Wissens, welches Hegel als begreifendes Wissen verstanden hat, in welchem das „Heute“ so sehr ins Zentrum gerückt ist, dass sich in ihm, wie Hegel dies zum Ausdruck bringt, die „Zeit tilgt“.¹¹ Dies kann nicht heißen, dass von allem Geschichtlichen abstrahiert wird, sondern verweist darauf, dass das Handeln sich selbst Voraussetzung ist, indem es keines äußerlichen Rückbezugs auf Vergangenes mehr bedarf, weil begriffen ist, dass dies Vergangene schon vollkommen in die gegenwärtige Situation eingegangen ist und in ihr, auch ohne explizite Aufschlüsselung, wirkt. Eben dies bringt sich an der berühmten Stelle in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte zum Ausdruck, wo es heißt:

„daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben. Jede Zeit hat so eigentümliche Umstände, ist ein so individueller Zustand, daß in ihm aus ihm selbst entschieden werden muß und allein entschieden werden kann. Im Gedränge der Weltbegebenheiten hilft nicht ein allgemeiner Grundsatz, nicht das Erinnern an ähnliche Verhältnisse, denn so etwas wie eine fahle Erinnerung hat keine Kraft gegen die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart“.¹²

In Bezug auf die Religion legt sich hieraus der Schluss nahe, dass sich aus der Hegelschen Skepsis gegenüber irgendwelchen Lehren aus der Geschichte auch eine gewisse Skepsis gegenüber einer geschichtlich ausgeprägten christlichen *Lehre* ableiten lässt, insbesondere, wenn diese sich zu sehr in ihrem Lehrgebäude einhaust und zuwenig auf ihre *Praxisrelevanz* achtet. Doch auch wenn der immanent praktische Aspekt des Christentums in angemessener Weise zum Austrag kommt, so bleibt für Hegel in der religiösen Zuwendung zum *Dasein* in seiner je heutigen Wirklichkeit ein

⁹ Ebd., S. 498.

¹⁰ Ebd. S. 497 u. 498.

¹¹ Ebd., S. 584.

¹² G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werkausgabe* (siehe Anm. 3) Band 12, S. 17.

Mangel aufrecht, der schlicht und einfach darin besteht, dass dieses gegenwärtige Dasein durch den *Totalitätsanspruch* der Religion nicht in seiner eigenen Dignität und letztlich nicht in seiner eigentümlichen *Freiheit* begriffen wird. Die daseiende Wirklichkeit muss vielmehr für Hegel *wissentlich* in ihrer *Andersartigkeit* aufgefasst werden, so dass das Anderssein nicht mit einer ihm fremden Bedeutung überlagert wird, sondern sich in seiner jeweils *anderen* Art entfalten kann und entfalten darf.¹³ Erst wenn also das Dasein in der „Form des freien „*Andersseins*“¹⁴ hervortritt, kann sich das „Heute“ in jener Dimension des Voraussetzens zeigen, in welcher eine offene Geschichte erst besprechbar wird. Eben darin läge dann die Eröffnung desjenigen Freiheitsraums, der, fernab aller mythischen und postmythischen Abstraktionen und Zwänge, das Anderssein nicht bloß als gesichtslose und als solche immer vereinnahmbare Totalität bestimmte, sondern darin den konkreten Bezug „zur geschichtskonstitutive[n] Wirklichkeit der Anderen“¹⁵ fände. In Bezug auf die von uns noch zu besprechende Problematik eines *eschatologischen* Seinsverständnisses soll darauf hingewiesen werden, dass die bisherigen Ausführungen, auch wenn sie mit dem Thema des Absoluten verknüpft werden, kein Absolutes als Endprodukt eines verobjektivierbaren Geschichtsverlaufes implizieren können, wie sich dies durchaus in manchen marxistischen, aber auch rechtshegelianischen Hegelfortschreibungen nahelegt. Solange nämlich noch von einem Absoluten dergestalt präsentisch metaphysisch und nicht in der Form des freien Andersseins die Rede ist, wird die von uns dargestellte Dimension des handlungs- und geschichtseröffnenden „Heute“ verschüttet bleiben.

3. Das „Heute“ in einem eschatologischen Seinsverständnis unter der Voraussetzung des "NachfolgehORIZONTS" biblischer Offenbarung

Dem gegenüber stellt sich aus theologischer Perspektive der Gedanke ein, dass gerade ein solches „Voraus“ das konstitutive Moment eines Glaubensweges, der sich als *Nachfolge* versteht, ausmacht. In diesem Zusammenhang ist zu erinnern, dass sowohl im Exodusereignis als Gründungsgeschichte des Volkes Israel (Ex 13,21: Der Herr zog

¹³ Darin unterscheidet sich Hegel von Leibniz und Kant, die von der durchgängigen Bestimmtheit der Wirklichkeit ausgehen.

¹⁴ HEGEL, *Phänomenologie*, a.a.O. (Anm. 4), S. 497.

¹⁵ Johann REIKERSTORFER, *Leiddurchkreuzt. Zum Logos christlicher Gottesrede*, in: J.B. Metz/J. Reikertorfer/J. Werbick (Hg.), *Gottesrede*, Münster 2001, S. 25.

ihnen voraus...) als auch vor allem in der Begegnung mit dem Auferstandenen von einem solchen „Voraus“ die Rede ist. Nicht zufällig heißt es im Markusevangelium (Mk 16,7), dass der auferstandene Jesus seinen Jüngern nach Galiläa (also in jenes Gebiet, an jenem – nicht mehr rein geographisch zu verstehenden – *voraus-gesetzten* Topos, in dem Jesus die zerstreuten und verlorenen Glieder Israels zu „*sammeln*“ begonnen hat), vorausgeht. Letztlich ist die Bibel überhaupt an ihren zentralen Punkten von einem solchen „Voraus“ geprägt. Die beiden die Bibel eröffnenden Schöpfungsgeschichten erzählen in Abhebung zu einem Schöpfungsverständnis, welches die Schöpfung von den natürlichen Abläufen her interpretiert, und in Abhebung zu einer Geschichte, die lediglich auf längst Vergangenes zielt, ein Geschehen, in dem als „Anfang“ der Heilswille Gottes offenbart werden soll („Gott sah, dass es gut war“ heißt es am Beginn der Bibel, in der „priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte“, die als *Cantus Firmus* der ganzen Bibel und damit des Glaubensweges der Juden und Christen fungiert). Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass auch diese Offenbarung nicht im Sinne einer Voraussetzung aus fernen Zeiten her verstanden werden will. Vielmehr reflektiert in diesen Geschichten ein Volk, eine Gesellschaft (dies ist vielleicht der bessere Terminus) paradigmatisch nicht über die Ursprünge des *Eigenen* (Israel schrieb niemals eine triumphalistische Nationalgeschichte), ja, es muss sogar auffallen, dass Israel als *eigene* Größe erst viel später in der Bibel vorkommt (nämlich erst im zweiten Buch, im Buch Exodus, darin völlig ungleich mit allen anderen Völkern und Gesellschaften, die letztlich immer die Geschichte mit diesem Eigenen beginnen ließen), sondern es reflektiert über die Möglichkeit einer Erde als „Lebenshaus“, konkret über die Bedrängnisse einer Gesellschaft unter der Gewalt einer fremden Macht oder kürzer gesagt einer Gesellschaft in der *Fremde* (die erste Schöpfungsgeschichte entstand im Exil Israels in Babylon). Letztlich reflektiert es die Möglichkeit einer Überwindung von Gewalt, Unheil und Tod (die Wässer, die zurückgedrängt werden, und die dann in der Sintflut aufgrund der Gewalttat des Menschen wieder auftauchen, sind die Chaoswässer der Gewalt, die Babylon und alle entfremdenden Mächte repräsentieren usw.). Darin ist aber das Voraus und auch das bereits angesprochene „Jetzt“ bereits präziser verortbar. In der biblischen Heilsgeschichte geht es immer um dieses „Jetzt“, historisierende Reflexion liegt ihr ferne. Jesus spricht (in gut biblischer Tradition) davon, dass die Zeit „erfüllt“ ist, dass so viel Präsenz in ihr steckt, dass alle Gewohnheiten verlassen werden

müssen (bis hin zur heiligsten Pflicht der damaligen Zeit, dem Begraben der Toten). Was macht also diese Präsenz aus: J.B. Metz gibt dabei einen prägnanten Hinweis. In seinem Hauptwerk „*Glaube in Geschichte und Gesellschaft*“ fällt der bemerkenswerte Satz: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“.¹⁶ Damit hat er eine zentrale Aussage der biblischen Intention in aller Prägnanz wiedergegeben. Bevor wir auf diese Aussage eingehen und sie mit den oben angeführten Stellen der Bibel verbinden, sei noch auf einen zweiten Interpreten der Heilsgeschichte, nämlich auf Hegel selbst verwiesen. Konkret der „junge Hegel“ beschäftigte sich intensiv mit der *Gestalt* des Abrahams. Dieser symbolisiert nicht nur den neuzeitlichen Menschen, sondern er steht grundsätzlich und – wie Hegel meint, repräsentativ für das jüdische Volk – für Heimatlosigkeit, für Fremde, für Nichtidentität. Hegel sieht zur Zeit der Abfassung dieser Fragmente noch nicht oder vielleicht erst in aller Ambivalenz, dass gerade aus dieser Fremde „das Geistige“ entspringt. Damit sind wir sozusagen bei einer zweiten (neben „Unterbrechung“) Bestimmung der Religion bzw. der Offenbarung, die direkt in der Bibel besprochen wird, nämlich der Erfahrung der *Fremde*: Die erste große Gestalt der Bibel, Abraham, steht, wie Hegel richtig gesehen hat, paradigmatisch für diese, ebenso Moses (der nie den Jordan hin ins „gelobte Land“ überschreitet, erst Jesus wird diesen Schritt tun, doch dazu später) und natürlich Israel überhaupt. Diese Fremde wird als Schranke gegen die Behausung ins Eigene, gegen die Behaglichkeit der Siegermythen dieser Welt konkret. Dabei wird Israel sich verwiesen sehen auf seinen Gott, der als JHWH, als „Ich bin da..“ erfahren wird, ein Gott, der ebenfalls nicht beschränkbar bleibt auf einen positivierbaren Ort, sondern immer die kritische Differenz gegen die Imaginationen des eigenen Selbst wahrt (dies ist der Kern des biblischen Bilderverbots; Gott ist, wie uns die Einleitung des Dekalogs versichert, präsent als Befreier aus dem Sklavenhaus und diese *Freiheitsgeschichte* inmitten einer Geschichte der *Entfremdung* daher seine einzige mögliche Repräsentation). Diese Differenz der Fremde ist aber auch der Ort der Unterbrechung Gottes. Die *Fremde* ist nämlich zunächst einmal der konkrete Ort des Menschen, die Ausgangslage. Sie ist nichts Exotisches, sondern der Ausdruck einer Welt des realen Unheils, theologisch gesprochen, einer Welt unter der Macht der Sünde. Der Mensch kann ihr entgehen durch eine Einhausung ins Eigene, die gipfelt im Versuch der Usurpierung des

¹⁶ J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz ⁵1992, S. 166.

Göttlichen, welches in den beiden Schöpfungsgeschichten als Macht über die Zeit auftritt. Im Buch Genesis vertreibt Gott den Menschen aus dem Paradies, damit er nicht nach dem „Baum der Erkenntnis“ vom „Baum des Lebens“ nimmt. Damit ist zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch auf ganz spezielle Art und Weise die Herrschaft Gottes über die Zeit nachzuahmen suchen wird. Er wird diese zu „tilgen“ versuchen, indem er sein eigenes „Ich“ ins Unendliche erweitert, er wird dadurch die Welt technisch praktisch zu *beherrschen* beginnen. Gleichzeitig wird ihm darin die Zeit nicht Ort der Erfüllung, des erfüllten „Jetzt“ sein, sondern im immerwährenden Streben nach Unterwerfung wird ihm diese Zeit technisch-praktisch entgegnetreten als ins Unendliche verlaufender Zeitstrom, in dem es weder Zukunft, noch Vergangenheit (die in der Gleichgültigkeit des Vergessens versinkt) und damit aber auch nicht wirkliche Präsenz gibt. Im Übrigen gleichen sich hier evolutionäre Konzeptionen und eine bestimmte Form von Unsterblichkeitsphantasien (nämlich jene, die dieses Selbstische bewusst oder unbewusst in eine eigentlich heillose Unendlichkeit perpetuieren).

J.B. Metz schreibt über diese Zeitkonzeption:

„Die Logik der Evolution nämlich ist die im Denken bereits festgemachte Herrschaft des Todes über die Geschichte: ihr ist am Ende alles gleich gültig wie dem Tod. Nichts, was war, ist vor ihrer gnadenlosen, gleichgültigen Kontinuität zu retten. Diese Evolutionslogik ist nicht unschuldig; sie ist auch nicht nur (etwa im Stile eines methodologischen Atheismus) agnostisch. Für sie ist Gott - der Gott der Lebenden und der Toten, der Gott, der auch die Vergangenheit, die Toten nicht in Ruhe läßt - schlechthin undenkbar. Sie ist, weit mehr als jeder emphatische Atheismus der in der Negation noch dem Negierten verhaftet bleibt, die eigentliche unpathetische Gott-losigkeit“.¹⁷

Die biblische Voraussetzung geht dagegen von einem anderen Zeitkonzept aus. Dieses gewinnt sie aus der Erfahrung der Unterbrechung. In ihr offenbart sich Gott gerade in diesen Situationen der Entfremdung als „jetzt“ präsenter Gott des Lebens, d.h. als der, der die Heillosigkeit der Zeit durchbrechen kann, als der, der das Zerissensein des Bewusst-Seins, welches der junge Hegel als Schicksal bestimmt hat, unterbricht zu

¹⁷ Ebd. S. 169.

einem neuen „Vinculum Substantiale“, in dem der Mensch aus der Zerstreuung, aus der Fremde (und gegenseitigen Entfremdung) *versammelt* ist zu einer *neuen* Gemeinschaft. Dieser Unterbrechung korrespondiert das, was die Bibel Nachfolge nennt. Eine solche Logik stellt die Erwartungen auf den Kopf, sie wird daher von Jesus vor allem gleichnishaft besprochen, wobei diese Gleichnisse eben nicht die Analogie einer Bildhälfte mit einer verobjektivierbaren Sachhälfte darstellen, sondern versuchen, eine Realität *sui generis*, d.h. eine unsere Wirklichkeit aufhebende Realität darzustellen. Damit ist auch ein ganz spezifisches Zeitverständnis verknüpft: Die „*erfüllte Zeit*“, von der Jesus spricht, ist die durchbrochene, die *eschatologisch gespannte Zeit*, es ist jene, die die *Theodizeefrage* nicht zugunsten menschlicher Allmachtsphantasien verdrängt. Für Hegel war aus seinem Kontext heraus ein eschatologisches Verständnis der Zeit immer konnotiert mit einer Flucht in ein abstraktes Jenseits. Gerade dies ist aber nicht gemeint. Vielmehr ist die eschatologische Zeit das Moment der Durchbrechung des Unheillogos, es ist das Moment der authentischen Verbindung mit dem Anderen in der Nachfolge; es ist aber gleichzeitig das schmerzhafteste Bewusstsein darüber, dass die Zeit, verstanden als das ewig sich verlaufende Wirkliche, d.h. als der ewige „räumlich“ auseinandertretende Gegenwartspunkt, nicht zu einer versöhnten Präsenz des nachfolgenden Handelns zu führen vermag, sondern dass ein solches Handeln bereits immer in einer eschatologischen Spannung steht. In der Theologie wurde oft über das Verhältnis von präsentischer (zu dessen Vertretern man wohl auch die Hegelsche Philosophie rechnen mag) und futurischer Eschatologie diskutiert. Tatsächlich ist dieser Gegensatz aber ein scheinbarer. Denn Eschatologie meint das Zeit tilgende Durchbrechen der Zeit selbst. Aus der Erfahrung der Auferstehung heraus konnte der Evangelist Johannes Jesus den Jordan, d.h. die Schwelle ins „gelobte Land“ überschreiten lassen. Dieses Überschreiten geschieht unter der Voraussetzung der Erfahrung des biblischen Gottes, der Herr über die Zeit ist und diese Erfahrung in der Nachfolge, in der Option für die zerbrochene Welt, wie sie von Jesus ergriffen wurde, selbst mitgeteilt hat. Insofern ist das „Heute“ an diese Offenbarung und Nachfolge gebunden. Es ist damit ein Zeitverständnis impliziert, indem der Einzelne nicht der Zeit und ihrem endgültigen Verlaufen (was nichts anderes ist als die Macht des Todes) ausgeliefert ist, sondern im Horizont des die Zeit aufhebenden Gottes steht und darin

die Herausforderung der Nachfolge, die dieses „Heute“ stellt, ergreift, die ihrerseits aber eben keine Zeit hat und damit das volle Risiko menschlichen Handelns fordert.

Dieses Handlungsverständnis richtet sich nicht unbedingt gegen die Intention von Hegel, sondern hat durchaus die Kraft, die von Hegel ausgeführten Handlungsbestimmungen in sich aufzunehmen und in einen konkret inhaltlichen und darin zeitbezogenen Kontext zu stellen. Andererseits ist es auch bei Hegel so, dass das absolute Wissen nicht als Bestimmung aufgefasst werden darf, die autark als eigene Gestalt auftritt, wie dies vielleicht Hegels spätere Ausführungen nahelegen, sondern ein Wissen ist, das sich selbst im religiösen Wissen voraussetzt und damit erweist, dass es keinen eigenen Inhalt gegen den Inhalt der Religion generiert.

*DDr. Kurt Appel
Institut für Fundamentaltheologie
Universität Wien
Schottenring 21
A-1010 Wien
E-Mail: Kurt.Appel@univie.ac.at*

*Dr. Thomas Auinger
Karl Schwedgasse 12
A-1230 Wien
E-Mail: a8907911@unet.univie.ac.at*