

THEORIEN DER ALLEINHEIT IM IDEALISMUS HEGELS UND SCHELLINGS

Gott als Person bei Hegel

Karlheinz Ruhstorfer

Einleitung

Im Hintergrund meiner Überlegungen steht die Frage einer Hermeneutik der Heiligen Schrift. Wie können wir durch die Postmoderne, die Moderne und die spekulative Philosophie und Theologie in ihren verschiedenen Epochen hindurch einen Zugang zur biblischen Offenbarung finden, die vor gegenwärtigem Denken zu verantworten ist.¹ Gerade für die katholische Theologie, die sich traditionell in besonderer Weise der patristisch-scholastischen Metaphysik verbunden weiß, stellt sich immer noch die Frage einer Versöhnung mit den Entwicklungen der Neuzeit, der Moderne und der Postmoderne in aller Radikalität. Der vorliegende Beitrag ist ein Plädoyer für die Rezeption neuzeitlicher Philosophie, die als eine maßgebliche Deutung des christlichen Prinzips angesehen werden kann. Durch die Neuzeit und nur durch sie wurde die absolute Freiheit im Wesen des Menschen, die prinzipielle Gleichheit aller Menschen und damit verbunden die Würde des Menschen als eine Frucht biblischer Offenbarung denkbar. Autonomie, Demokratie und kritisches Selbstbewusstsein gehören ebenso zu den Früchten des neueren Denkens wie der kirchliche Heilsoptimismus bezüglich aller Menschen (LG 16). Das Zweite Vatikanische Konzil kann als eine erste gleichermaßen vorsichtige wie tiefgreifende Rezeption der Neuzeit durch die Katholische Kirche gelten, die freilich noch nicht abgeschlossen ist. Die soeben angedeuteten Errungenschaften stehen in einer inneren Verbindung mit der formalen Struktur neuzeitlichen Denkens, die in Anlehnung an die kantischen Relationsurteile als *disjunktiv* oder *dialektisch* und in Anlehnung an die entsprechenden Relationskategorien als *Wechselwirkung* oder *Gemeinschaft* bezeichnet werden kann.² Gott und Mensch befinden sich nach neuzeitlichem Selbstverständnis in einer besonderen Gemeinschaft oder *communio*. So ist es denn kein Zufall, dass *communio* ein Zentralbegriff der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist.

¹ Siehe dazu Ruhstorfer, Karlheinz: Zur Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 127,4 (2005). 449–481; Ders.: Die Quelle des Denkens und Glaubens. Zum Theologischen Ort der Heiligen Schrift heute, in: Söding, Thomas (Hg.): Geist in Buchstaben? Neue Ansätze der Exegese (QD 225), Freiburg u. a. 2007. 98–149.

² Zu den hier verwendeten Kategorien siehe Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft B 95 und B 106.

Um ein wenig auszuholen: Die vorchristliche Epoche der Metaphysik geht – in deutlicher Parallele zum hebräischen Denken des Alten Testaments – vom *Gott über uns* oder vom Himmlischen Vater aus. Die göttliche Wahrheit und die Welt der Erscheinungen verhalten sich zueinander wie *Substanz* und *Akzidens*. Dabei ist die göttliche Wahrheit als höchste Idee oder oberstes Wesen (*ousia*) *kategorisch* aussagbar. Die Erste Philosophie sagt, *wie es ist* in Unterscheidung von *wie es nicht ist*. Für die patristisch-scholastische Epoche ist Gott selbst zunächst nicht mehr kategorisch zu begreifen. Er ist *ineffabile*, d.h. man kann nicht sagen, *wie er ist*, sondern vielmehr, *wie er nicht ist*, weshalb eine prinzipielle Vermittlung notwendig wird. Jesus Christus, der Sohn Gottes, vermittelt als der *Gott unter uns* zwischen Gott und Mensch. Das Wissen von Gott wird prinzipiell *hypothetisch*, d.h. es steht unter der Bedingung des Glaubens – *nisi credideritis non intellegitis* (Jes 7,9 LXX). Gott bzw. der Mittler wird zur ersten *Ursache* (*causa*) schlechthin, der alles als *Wirkung* unterstellt ist. Die menschliche Vernunft und die menschliche Freiheit bleiben der Offenbarung bzw. der Gnade und deren kirchlicher Vermittlung untergeordnet. Diese christozentrische Sicht der Dinge ändert sich schon beginnend mit der Deutschen Mystik (Meister Eckhart) und der *via moderna* (William Occam) im Spätmittelalter. Bereits in der frühen Neuzeit bildet sich eine Dialektik zwischen Gott und Mensch aus, die beide als auf einer Ebene befindlich vorgestellt werden.³ Dies ist deshalb keine hybride Vorstellung, da es ausgehend vom Konstruktionspunkt *Gott in uns* in der Neuzeit zu einer neuen Fassung des Christlichen kommt – innerhalb und außerhalb der Katholischen Kirche. Über Humanismus und Reformation, Aufklärung und Revolution entfaltet sich der Geist der Neuzeit. Der neue Konstruktionspunkt des prinzipiellen Wissens ist *pneumato-logisch* zu fassen. Der göttliche *Geist* als der *Gott in uns* manifestiert sich nicht zuletzt in der neuen Bestimmtheit von Vernunft und menschlicher Freiheit, wie sie in besonderer Weise im Deutschen Idealismus gedacht wird. Das Wahre wird hier nicht nur als *Substanz* des göttlichen Vaters (Erste Epoche) und nicht nur als das *eine* gott-menschliche Objekt oder die *Ursache* des Heils: Jesus (Zweite Epoche), sondern vor allem als die göttliche Subjektivität im Herzen der Menschheit gedacht. Dies ist der Ort, wo sich *Gemeinschaft* oder *Wechselwirkung* von Gott und Mensch verwirklicht. Eben weil der *Geist* als das *Göttliche in uns* als das Wahre begriffen wird, kommen der Subjektivität und der Personalität sowohl Gottes als auch des Menschen in der Neuzeit eine neuartige Bedeutung zu. Diese Behauptung will ich im Weiteren am Beispiel Hegels illustrieren.

Hegels Konzeption Gottes als Person ist in einen Kontext eingebettet, in dem die göttliche Persönlichkeit in Frage gestellt wurde. Tatsächlich hat Fichte in seiner Schrift „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“⁴ die Persönlichkeit Gottes bestritten und damit den so genannten „Atheismus-

³ Ruhstorfer, Karlheinz: Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der ‚Geistlichen Übungen‘ des Ignatius von Loyola (Freiburger theologische Studien 161). Freiburg 1998; ders.: Sola gratia. Der Streit um die Gnade im 16. Jahrhundert, seine Auswirkungen für die Neuzeit und seine Virulenz in der Gegenwart, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 126 (2004), 199–210.

⁴ Fichtes Werke hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1971 (Nachdr. d. Ausg. Berlin 1845/46 u. Bonn 1834/35). Bd. 5, 187.

streit“ ausgelöst. Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes spielt jedoch in der Entwicklung von Fichtes Denken eine zentrale Rolle.⁵ In vergleichbarer Weise hat die Philosophie Hegels ebenfalls diesbezüglich einen Streit ausgelöst, der vor allem in seiner Schule weitergetragen wurde. Auch hier war der Vorwurf, die Persönlichkeit Gottes wie übrigens auch die Unsterblichkeit der Seele werde von Hegel gelehrt. Es kann hier nicht darum gehen, die Entwicklung Hegels ausgehend von der „Differenzschrift“, in der er sich von Fichte abgrenzt, nachzuzeichnen. Fest steht: Die Subjektivität und damit die Persönlichkeit Gottes zu denken, kann als ein Programm hegelscher Philosophie gelten, das sich bereits in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ ausspricht. Gegen die Vorstellung Gottes als bloß absoluter Einheit und nur reiner und mithin leerer Identität wendet sich das berühmte Wort von der Nacht, in der alle „Kühe schwarz“ sind:

„Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegensetzen, – oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis“ (13).⁶

Dagegen macht Hegel klar, dass das „Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (14) sei. Gott, das Absolute, als Subjekt wird als eine „Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“ (14) aufgefasst. Nur wenn der Subjektivität eine Objektivität entgegensteht, kann die Differenz entstehen, die auch für den Begriff der Person oder Persönlichkeit konstitutiv ist, und die gerade Fichte in „Über unseren Glauben an die göttliche Weltregierung“ in Frage gestellt hatte. Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag nach Hegel sehr wohl als „ein Spielen der Liebe mit sich selbst“ (14) angesprochen werden. Damit werden auch jene Momente erwähnt, die für die klassische Trinitätslehre konstitutiv sind, um hier nur an die Prozessionen des Erkennens und der Liebe zu erinnern, die nach Thomas die göttlichen Personen ausmachen und damit auch das innergöttliche Leben bestimmen. Für Hegel nun kommt alles darauf an, das Moment der Negativität im Einen und Selben selbst zu denken, welches die Persönlichkeit und das heißt die Konkretion Gottes konstituiert, da sich die konkrete Bestimmtheit nur über die definierende Negation gewinnen lässt. Auch hier ist daran zu denken, dass nach Thomas die innergöttlichen Relationen als real zu bestimmen sind. Nur wenn etwa Vater und Sohn wirklich zu unterscheiden sind, dann verbleichen die innergöttlichen, personkonstituierenden Unterschiede nicht zum blassen Modalismus. Zwar ist Gott an sich die „abstrakte Allgemeinheit“ oder „die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung sowie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist“ (15). Doch „für sich“ und das heißt auch für mich bzw. für uns wird es entscheidend, die Andersheit ernst zu nehmen. Das bedeutet, die

⁵ Siehe dazu Wagner, Falk: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel. Gütersloh 1971.

⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1988. Die folgenden Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

Entfremdung und ihre Überwindung als ein wesentliches Moment des göttlichen Lebens und Wirkens selbst wahrzunehmen, womit Hegel auf Jesus Christus als den menschgewordenen Gottessohn und die in ihm vollbrachte Versöhnung anspielt. Bereits in diesen Zeilen der „Phänomenologie des Geistes“ zeigt sich die für Hegel so charakteristische Verschränkung von immanenter und ökonomischer Trinität. Darin liegt, dass die Persönlichkeit und auch die Dreipersonlichkeit Gottes stets nur von der Menschwerdung Gottes her gedacht werden kann. Dies findet im hegelschen System seine reifste Entfaltung in den „Vorlesungen zur Philosophie der Religion“, in denen die christliche Religion als explizite Entfaltung der Trinitätslehre eingeführt wird. Hier ist auch der Ort, an dem die Persönlichkeit Gottes ihre deutlichste Vorstellung findet.

1. Das Moment der Allgemeinheit: Der Begriff Gottes

Die Persönlichkeit Gottes erscheint in den „Vorlesungen zur Religionsphilosophie“ im vollen Sinn des Begriffs erst im Horizont der „vollendeten Religion“, also des Christentums. Eben deshalb ist die Vorstellung von Gott als Person das Resultat der bisherigen Entwicklung der Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie setzt ein mit der Klärung des Begriffs ‚Gott‘:

„Womit wir anfangen – daß das, was wir überhaupt Gott heißen, Gott in unbestimmtem Sinn, die Wahrheit ist von allem, – ist Resultat der ganzen Philosophie. Diese betrachtet nach unserer Einteilung zuerst das Logische, das reine Denken in seiner Entwicklung, dann die Natur. Das dritte ist der Geist, der in Beziehung auf die Natur ist, der endliche Geist, und der sich erhebt zum absoluten Geist, und der Gang der Philosophie führt darauf, daß von allem diesem das letzte Resultat Gott ist“ (1,267).⁷

Das Resultat ist zugleich der Anfang aller Philosophie, weshalb hier an den Anfang aller Philosophie in der „Wissenschaft der Logik“ erinnert werden muss, in der Gott zunächst als die absolute Unbestimmtheit, die reine Abstraktion erscheint, die als das Sein eingeführt wird, welches noch nicht vom Nichts unterschieden werden kann. Schon der abschließende Teil der Logik, die Lehre vom Begriff, kann als eine Lehre vom immanent dreipersönlichen Gott gedeutet werden,⁸ der dann in der Naturphilosophie die Äußerlichkeit des Nichtgöttlichen setzt und in der Geistphilosophie aus der Sphäre des Nichtgöttlichen zu sich selbst zurückkehrt. Es ist für den Gedanken der Persönlichkeit und mithin der Subjektivität Gottes nicht unerheblich zu bemerken, dass die Sphäre des Geistes mit dem subjektiven Geist anhebt, um über die Mitte des objektiven Geistes im absoluten Geist aufzugehen. Schon hier zeichnet sich ab, wie im Absoluten ein Moment der Subjektivität und der Objektivität aufgehoben ist.

⁷ Die folgenden Angaben im Text beziehen sich auf Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 3 Bde. Hamburg 1993.

⁸ Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes (Anm. 5). 229f.: „Spekulativ-logisch betrachtet ist die Dreieinigkeit Gottes als die Allgemeinheit des Begriffs zu fassen.“

Auch die „Religionsphilosophie“ fasst Gott zunächst in der Abstraktion, „daß Gott der Mittelpunkt, das absolut Wahre überhaupt sei, von dem alles ausgeht und in das alles zurückgeht, von dem alles abhängig ist und außer dem nichts absolute, wahrhafte Selbständigkeit hat als nur dies. Das ist der Inhalt des Anfangs“ (1,267). Diese Abstraktion ist die Fassung Gottes in seiner Allgemeinheit, dem keine Schranke, Endlichkeit und Besonderheit zukommt. Gott allein ist wirklich und wahrhaftig. In aller Deutlichkeit findet sich hier das monistische Moment in der Religionsphilosophie Hegels. Auf dieser Stufe der Reflexion gilt: Alles ist Eins. Hegel selbst erinnert an den Pantheismus- und den Atheismusstreit des 18. Jahrhunderts, wenn er einräumt, dass der Gedanke Gottes als absolute Substanz – abstrakt festgehalten – dem Vorwurf des Spinozismus und Pantheismus unterliege (1,289). Aber dass Gott Substanz sei, schließt die Subjektivität Gottes nicht aus. Denn – wie bereits in der „Phänomenologie“ angedeutet – ist Gott ebenso sehr Geist, der absolute, einfache und wesentlich bei sich seiende Geist. Geist bezeichnet bei Hegel stets die in sich differente Einheit bzw. die aufgehobene und somit versöhnte Verschiedenheit. Vehement grenzt sich Hegel gegen den Vorwurf ab, seine Philosophie sei ein pantheistisches „Identitätssystem“ – ein Vorwurf, der sich mutatis mutandis bis in die neueste Philosophie, um hier nur an Emmanuel Levinas und Jacques Derrida zu erinnern, erhalten hat. Seinen zeitgenössischen Kritikern wirft Hegel vor: „[...] sie übersehen die Hauptsache, wie immer!“ (1,273). Die Hauptsache aber ist hier wie bereits in der „Phänomenologie des Geistes“, dass das Wahre eben nicht nur Substanz ist, sondern auch Subjekt, nicht nur Allgemeines, sondern auch Einzelnes, nicht nur Identität, sondern auch Differenz. So ist denn bezogen auf eine monistische Intuition zu sagen, dass es nach Hegel allein darauf ankommt, Gott als die absolute Einheit konkret zu denken, und das heißt, die Differenzen und die Negativität im Einen zu entfalten und so die Gottheit Gottes zu bestimmen: „Die ganze Philosophie ist nichts anderes als ein Studium der Bestimmung der Einheit“ und damit auch der Bestimmung der Unterschiede.

2. Die bestimmte Religion:

Das Werden der Persönlichkeit Gottes in den Religionen

Die Subjektivität Gottes bleibt in den Naturreligionen, mit denen das Moment der Besonderheit oder die Religionsgeschichte anhebt, noch unbestimmt. Im Manuskript spricht Hegel davon, dass die Subjektivität hier „nur erst formell, d.h. noch nicht in sich selbständig, nämlich noch nicht in sich zur Totalität des Unterschieds ausgebildet [sei], es ist nicht ernst damit“ (2,16f.). Der Ernst der Individualität Gottes komme erst mit dem Judentum und Griechentum in die Welt. Hegel fasst in der Vorlesung von 1824 die Religionen der Erhabenheit, Schönheit und Zweckmäßigkeit, konkret die Religionen der Juden, Griechen und Römer, als Religionen der geistigen Individualität zusammen (2,282). Erst hier erhebe sich das Geistige über das Natürliche zur Freiheit (2,532). „Die allgemeine Bestimmung dieser Stufe ist die freie Subjektivität, die ihren Drang,

Trieb befriedigt hat“ (533); erst jetzt werde Gott als Geist und der „Geist als geistiges Subjekt“ (ebd.) gewusst. Bemerkenswert ist, dass die Folge von Judentum und Griechentum in den verschiedenen Fassungen der „Religionsphilosophie“ wechselt: Anders als im Manuskript und im Kolleg von 1824 lässt die Vorlesung von 1827 diese Sphäre mit der Religion der Griechen als der „Religion der Menschlichkeit“ (534) einsetzen. Der Mensch als solcher wird affirmiert und das, was der Mensch konkret ist, wird als Göttliches dargestellt. Umgekehrt ist alles Göttliche den Menschen wesentlich bekannt, handelt es sich bei den Göttern doch um Personifikationen von Naturmächten wie Himmel, Meer, Sonne und Mond (536), wobei die Sonne, der Mond gerade in ihrer Subjektivität jeweils Gott sind. Es werden aber auch die geistigen Kräfte und Realitäten als göttliche Personen vorgestellt, wie das Gedächtnis als Mnemosyne, die Gerechtigkeit als Dike oder die Vergeltung als Nemesis. Zeus erscheint hier als der politische Gott, der Gott der Gesetze, die das Leben der Menschen und Götter bestimmen (538). Dabei kann Hegel mit Herodot einräumen, dass Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht haben. Es handelt sich um keine Gottheiten des Verstandes, sondern um solche der „Phantasie für die Phantasie“ (551). Gleichwohl entwickeln sich die griechischen Götter zu luziden sittlichen Mächten. Doch eben weil Dichter, Bildhauer und Maler den Griechen zu verstehen gaben, wer ihre Götter sind (551), verbindet Hegel die griechische Religion mit der Schönheit, kommt doch im Kunstwerk die Gegenständlichkeit des Göttlichen zur sinnlichen Anschauung. Hier ist zu erinnern, dass Hegel in der „Enzyklopädie“ die Kunst als eine Gestalt des absoluten Geistes mit dem Griechentum verbindet. Sowohl die griechische Religion als auch die griechische Kunst lassen die göttlichen Persönlichkeiten vor Augen treten. Doch fällt hier das Göttliche noch in eine Vielheit auseinander. Obwohl die Welt der Götter wie die der Menschen einer inneren Ordnung gehorcht (559), werden die Götter als ebenso getrennte endliche Subjektivitäten vorgestellt wie die Menschen. Die Vorstellung Gottes als die eine, absolute Subjektivität ist die Errungenschaft des Judentums.

Im Judentum werden nun die besonderen geistigen und sittlichen Mächte „als eine geistige Einheit zusammengefasst“ (561). Hier erscheint die allgemeine Einheit wesentlich als Subjektivität. Die göttliche Subjektivität löst sich nun gänzlich von der Sphäre der Natürlichkeit und zwar sowohl von äußerer Sinnlichkeit als auch von sinnlicher Anschauung. Im Judentum entsteht die Subjektivität Gottes auf dem „Boden des reinen Gedankens“. Von ihr kann Hegel sagen: „Sie ist die geistige subjektive Einheit, und diese erst verdient für uns den Namen Gott“ (561). Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes wird hier mit dem Gedanken seiner absoluten Einheit verbunden, die über jede sinnliche und geistige Anschauung erhaben ist. Der gestaltlose Gott wird als die absolute Macht und Weisheit verstanden, und obwohl er durch keine irdische Wirklichkeit veranschaulicht werden kann, ist er der Grund für das Hervortreten des von ihm Verschiedenen. Weil die Weisheit Gottes hier noch abstrakt gedacht wird, nimmt das von ihr Gesetzte die Form des unmittelbar Anderen an, das heißt des Nichtgöttlichen, das außerhalb Gottes gesetzt ist. Davon unterscheidet Hegel die konkrete Gestalt der kreativen Weisheit, die im Christentum dann als Sohn vorgestellt

wird und durch Menschwerdung und Personwerdung das von Gott Verschiedene mit ihm versöhnt. In der Religion der Erhabenheit geht die Welt zwar aus dem Vorsatz des absolut ersten Subjekts hervor und ist mithin Schöpfung, bleibt aber das schlechthin Andere zum Schöpfer (564). Darin liegt, dass die Welt ihrerseits nun „entgöttert“ wird. Die neue „Prosa der Welt“ steht zur gedichteten Welt der griechischen Götter im Gegensatz. Doch auch der alttestamentliche Gott wird mit endlichen Attributen wie Güte und Gerechtigkeit ausgezeichnet (566). Wenn Hegel die jüdische Religion mit der Erhabenheit verbindet, dann nicht weil das „unendliche Subjekt“ als solches erhaben wäre, vielmehr tritt die Erhabenheit des an und für sich absoluten und heiligen Subjekts (569) erst mit Blick auf seine Erscheinung in der Welt hervor: „Die Erhabenheit ist erst die Erscheinung, Beziehung dieses unendlichen Subjekts auf die Welt“ (ebd.). Gott manifestiert sich in dieser Welt, ja mehr noch, diese Welt ist die Manifestation Gottes, jedoch derart, dass das Natürliche, Weltliche der unendlichen Subjektivität Gottes unangemessen ist. Gott erscheint in der Welt als über sie erhaben. Gleichwohl bleibt die Welt dem Willen Gottes unterworfen. Die Welt wird nicht mehr wie in der griechischen Religion von einem blinden Fatum (572) gelenkt, sondern vom Willen der absoluten Persönlichkeit. Dabei gibt Gott auch die Gesetze der Sittlichkeit. Sein Wille manifestiert sich im Gesetz. Das Erfüllen des Gesetzes durch das menschliche Recht tun und das damit verbundene Wohlergehen des Menschen führen zu einer Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit, die eben nicht mehr von geistloser Notwendigkeit, sondern von göttlichem Wohlwollen bedingt ist. Der Mensch und sein Wohlergehen sind Zweck des göttlichen Willens. Hegel bezeichnet es als eine „bewundernswürdige Seite“ des jüdischen Volkes, diesen Zusammenhang geknüpft zu haben (573). Noch einmal: Der eine Gott, dessen Macht die Welt hervorgebracht hat, dessen Güte und Gerechtigkeit die Menschenwelt bestimmt, ist der persönliche Garant für das Wohl des Menschen. Vor allem aber erstrecken sich das Wohlwollen und die Fürsorge Gottes auf die Besonderheit einer bestimmten Nation. So erscheint im Judentum Gott zunächst – wie im Übrigen auch bei den Griechen – als „Nationalgott“, wobei Hegel einräumt, dass dies in übertragenem Sinn auch noch für die Christenheit zutrifft, die sich ebenfalls als besonderes Gottesvolk begreift (2,576). Vor allem aber bleibt für Hegel das Manko bestehen, dass „Gott wohl der Eine ist, aber so in sich selbst auch nur in der Bestimmtheit dieser Einheit, nicht das in sich selbst ewig sich Entwickelnde ist“ (574). Gott ist zwar Einheit und Person, doch die Differenz, die Zeitlichkeit, Weltlichkeit und somit auch letztlich die Menschlichkeit und menschliche Subjektivität bleiben außerhalb Gottes selbst.

Die Verbindung von griechischer und jüdischer Religion hat nun die Eigenart an sich, dass beide zwar die Einseitigkeiten verlieren, jedoch „jedes der Prinzipien zugleich durch die Aufnahme in sein Gegenteil verderben wird [...]. Die Religion der Schönheit verliert die konkrete Individualität ihrer Götter und damit auch deren sittlichen, selbständigen Inhalt; die Götter werden zu Mitteln herabgesetzt. Die Religion der Erhabenheit verliert die Ausrichtung auf das Eine, Ewige und Überirdische. Verbunden werden sie zu einem zunächst empirischen Allgemeinen, zu einem ausführlichen und äußerlichen Zweck; in der Religion der Zweckmä-

ßigkeit ist der Zweck dies Umfassende, aber ein äußerlicher, der dann erst in den Menschen fällt. Dieser Zweck soll realisiert werden, und der Gott ist die Macht, ihn zu realisieren“ (580). Zwar gelten in der römischen Religion die menschlichen Zwecke und das menschliche Subjekt hat ein selbständiges und wesentliches Gelten, doch bleibt dies die Individualität einer abstrakten bzw. rechtlichen Person, die vor allem durch ihren Besitz konstituiert wird. Personsein heißt hier besitzen. Weshalb etwa Sklaven, die ihrerseits Besitz eines anderen sind, nicht als Personen gelten. Die moralische und sittliche Geltung der Person tritt hinter der Vorstellung des Besitzes zurück (590). Generell geht das Individuum im Allgemeinen des öffentlichen Wohls unter. Der Untergang des Individuums manifestiert sich nicht nur im „kalten Patriotismus“ der Römer, sondern auch in ihren religiösen Spielen, in denen das gegenseitige Morden Tausender zur öffentlichen Unterhaltung herabsinkt. Sowohl in der römischen Staatsidee als auch in der Ideologie der Spiele erweist sich die Belanglosigkeit der Subjektivität. Die letztlich universale und sittliche Herrschaft des einen Gottes, wie sie im Judentum zur Welt kam, sinkt herab zur universalen Herrschaft des römischen Reichs bzw. des einen Kaisers, dessen subjektive Macht als göttliche verehrt wird. Er wird zum allgemeinen Subjekt, zum einen *dominus ac deus*, dem der gesamte Erdkreis unterworfen ist. Nicht zuletzt der Schmerz und das ungeheure Unglück, das durch die abstrakte Macht der römischen Welt hervorgebracht wurde, bereitet den Boden für die Versöhnung (2,591). Zwar bieten die stoische und skeptische Philosophie Auswege aus dem Leid durch eine abstrakte Vertiefung in die selbstbewusste Innerlichkeit. Doch handelt es sich dabei lediglich um eine Flucht aus der Welt in das Innere des Subjekts, das etwa in der Stoa sich allem Äußeren gegenüber unerschütterlich zeigen soll (Ataraxie). Das Allgemeine und das Einzelne können so gerade nicht versöhnt werden (3,232f.). Die erhoffte Versöhnung konnte sich nach Hegel nur in jenem Land ereignen, das in der Mitte liegt zwischen der orientalischen Fixierung des Allgemeinen und Abstrakten, wie Hegel sie in den Religionen Chinas, Indiens, Persiens und Ägyptens beschrieben hat, und der abendländischen Ausrichtung auf das Individuelle und Endliche, die in Griechenland und Rom ihren Ort hat, nämlich in Israel. Im Manuskript heißt es: „[...] orientalisches Prinzip der reinen Abstraktion sich vereinen mit der Endlichkeit [und Einzelheit] des Abendlandes“ (2,136). In Palästina kommt Gott selbst als menschliche Person zur Welt.

3. Die vollendete Religion: Gott als dreieine Person

In Jesus Christus ereignet sich nach Hegel die Versöhnung von göttlicher Allgemeinheit und menschlicher Einzelheit. „Da aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“. Das heißt: Der Geist, das Bedürfnis des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt (3,233).“ Dieser Geist gibt in Jesus von Nazareth die notwendige Anschauung der „unendlichen Endlichkeit“ (2,137) bzw. der „absoluten Subjektivität“ (3,193). Erst mit diesem Gedanken gewinnt die Forderung Hegels, Gott als Persönlichkeit zu denken, die vollkommene Konkretion. Denn, wie schon Fichte deutlich gemacht hat, impliziert Person-Sein in

notwendiger Weise das Endlich-Sein. In der Menschwerdung Gottes wird aber der Gegensatz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit aufgehoben. Das „ewige Versöhnen“ von Endlichkeit und Unendlichkeit in Gott selbst ist nach Hegel die wahre Fassung Gottes als Dreifaltigkeit:

„Daß dies die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen, göttlichen Idee, daß Gott dies ist, als lebendiger Geist sich von sich zu unterscheiden, ein Andres zu setzten und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben“ (3,234).

Daraufhin gliedert Hegel die Darstellung der christlichen Religion in drei Sphären, die zugleich drei Verhältnisweisen des Subjekts zu Gott bezeichnen. Es handelt sich hierbei also nicht nur um die objektive Darstellung des „Reiches des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“, wie die von Marheineke 1832 bis 1845 herausgegebene Fassung der Religionsphilosophie formuliert,⁹ sondern um drei Gegenwartsweisen Gottes bezogen auf das menschliche Subjekt. Nur so fällt Hegel nicht hinter die subjektphilosophische Kehre der Philosophie bei Descartes bzw. bei Kant zurück.¹⁰ Und nur so bewahrheitet sich das epochale Prinzip der Neuzeit: Der Heilige Geist als der Gott in uns, der sich in disjunktiver Gemeinschaft oder Wechselwirkung mit dem Geist des Menschen befindet.

Zuerst rückt die „Idee Gottes“ in den Blick, wie sie für das Denken oder an sich ist (3,197): „Gott in seiner Ewigkeit vor der Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt“ (198). Dies ist mit Blick auf die Begriffslogik gesprochen das Moment der Allgemeinheit. „Reich des Vaters“ (3,199). Sodann ereignet sich im Moment der Besonderheit die Entäußerung der ewigen Idee für den endlichen und empirischen Geist bzw. für die sinnliche Anschauung und Vorstellung. Natur und Geist bilden die beiden Dimensionen der von Gott zunächst getrennten Welt, die Gott aber durch den Prozess der Versöhnung zur Freiheit und zur Wahrheit zurückbringen will. In Jesus Christus bringt sich Gott selbst dem endlichen Geist zur sinnlichen Vorstellung. In Christus kulminiert das Moment der Besonderheit. „Reich des Sohnes“. Und schließlich will der göttliche Geist auch für die endliche Subjektivität und in der Subjektivität des endlichen Geistes zu sich kommen – Moment der Einzelheit. Im Innersten des subjektiven Geistes vollendet sich die neuzeitliche Fassung Gottes als Gott in uns. „Wir“, das meint hier aber auch die Pluralität der Subjekte, in denen die Versöhnung wirklich geworden ist. Entsprechend bildet der Heilige Geist in seiner Gemeinde das letzte Moment in der Konkretion Gottes als Person. „Reich des Geistes“.

3.1 Das erste Element: Allgemeinheit der göttlichen Person

Einerseits ist das erste Element, das Hegel nun bespricht, in besonderer Weise der ersten göttlichen Person, dem Vater, zugeordnet. Andererseits handelt

⁹ Darauf basiert auch die von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel besorgte Suhrkamp Werkausgabe (Bd. 16 und 17), Frankfurt 1986.

¹⁰ Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes (Anm. 126). 226.

es sich bei der abstrakten Betrachtung Gottes „in seiner ewigen Idee“ um die Darstellung der immanenten Trinität. Ausgehend von der absoluten Einheit des Vaters wird die innere Dreiheit entfaltet. Die drei göttlichen Personen werden in abstracto, also noch vor der Konkretion in der endlichen Person Jesu Christi, eingeführt.

„Diese ewige Idee nämlich ist dann ausgesprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt – das ist Gott selbst, ewig dreieinig. Der Geist selbst ist dieser Prozeß, Bewegung, Leben. Dies Leben ist, sich zu unterscheiden, sich zu bestimmen, und die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst“ (3,201).

Bevor Hegel auf die Trinität explizit zu sprechen kommt, wird Gott als der Schöpfer vorgestellt. Es gehört zum göttlichen Wesen, Schöpfer zu sein. Dass Hegel die Kreativität Gottes als notwendiges Wesensmerkmal auffassen kann, hängt mit der epochalen Logik der Neuzeit zusammen.¹¹ Denn wenn das epochale Prinzip als der Geist, das Göttliche in uns, aufgefasst wird, dann kann die Schöpfung niemals als Gott nur äußerlich betrachtet werden. Gott selbst ist das innerste Konstitutivum des Geschaffenen und die Schöpfung ihrerseits hat ihre wahre Wirklichkeit ausschließlich in Gott. Darin liegt letztlich die Würde der geschaffenen Welt, die ihre höchste Verwirklichung in der menschlichen Vernunft und Freiheit findet. Freiheit und Vernunft sind Erscheinungsformen Gottes in der Welt, weshalb sie auch in ihrer bloßen Natürlichkeit den „spekulativen Karfreitag“ durchleben müssen, um durch die Negation der Endlichkeit in die Gemeinschaft mit der Göttlichkeit zu gelangen. Das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf ist nicht mehr nur das Unterstellen einer ersten Ursache wie in Spätantike und Mittelalter, sondern die Wechselwirkung von Schöpfer und Geschöpf. Gott und Mensch befinden sich in einer Gemeinschaft, weshalb die neuzeitliche Vernunft und die Freiheit ihrerseits als Erstursachen begriffen werden können. Sie sind allerdings nur deshalb absolut, weil sie und wenn sie als Erscheinung Gottes im Anderen begriffen werden. Dieses Andere ist dann nicht nur eine Gott äußerliche Möglichkeit, sondern die Selbstverwirklichung Gottes im Endlichen. Eine derart aufgefasste Schöpfung ist die notwendige Verwirklichung der absoluten Freiheit Gottes. Während die Relation Schöpfer und Geschöpf in Patristik und Scholastik als das hypothetische Verhältnis der ersten Ursache zur Wirkung vorgestellt wird, erscheint in der Neuzeit das disjunktive oder dialektische Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. Das Geschöpf ist die Negation Gottes, die Gott durch den Tod des Gottessohnes und Menschensohnes als die Negation der Negation mit sich versöhnt. Deshalb kann auch der Schöpfungsakt nicht als ein einmaliges Auf-den-Weg-Bringen vorgestellt werden, sondern die Wirklichkeit der Schöpfung ist die kontinuierliche Gegenwart des Unendlichen im Endlichen: „Daß er Schöpfer ist, ist nicht ein actus, der einmal vorgekommen wäre; was in der Idee ist, ist ewiges Moment, ewiges Bestimmen derselben“ (3,200). Eben

¹¹ Hier ist auch zu bemerken, dass Freiheit und Notwendigkeit für Hegel ihrerseits innerlich konvergieren. Die höchste Form der Freiheit ist identisch mit der Notwendigkeit. Gerade die göttliche Freiheit handelt niemals willkürlich, sondern stets mit Vorsatz und Vernunft und deshalb auch mit innerer Notwendigkeit.

deshalb kann Hegel auch schon vor der Wirklichkeit Schöpfung im eigentlichen Sinn von dieser sprechen, da das Gott Gegenüberstehende, das Endliche von jeher in der Idee Gottes selbst – dem Sohn – vorbestimmt ist.

Wenn die Trinität also zunächst vor aller Schöpfung zunächst als das Allgemeine eingeführt wird, dann ist damit gesagt, dass das Besondere und Einzelne schon immer im Allgemeinen aufgehoben ist. Dieses Aufgehobensein ist auf dieser Stufe der Reflexion allerdings so aufzufassen, dass Gott und sein Gegenüber im Anfang streng dasselbe sind. Wie am Ende ist Gott am Anfang schlechthin Alles in Allem (vgl. 1 Kor 15,28). Unterscheiden bedeutet hier, den Unterschied als keinen zu setzen. In der immanenten Trinität ist der Eine in dem Anderen bei sich selbst. Der Unterschied zwischen Vater und Sohn oder – mit dem Johannesprolog gesprochen – zwischen Gott und dem Logos (Begriff) ist noch nicht wirklich geworden. Beide setzen sich in strenger Identität. Wie schon im Horizont des Augustinus erscheint hier die dritte göttliche Person als die Einheit von Vater und Sohn: „Dies, dass es so ist, ist der heilige Geist selbst oder, nach der Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe: Der heilige Geist ist die ewige Liebe“ (3,201). Der Geist ist im hegelschen Denken nicht die unterbelichtete dritte göttliche Person, als die er in der Tradition häufig erscheint, sondern der Konstruktionspunkt der Philosophie und mithin der Wirklichkeit überhaupt. So führt Hegel im Manuskript der Religionsphilosophie bereits das erste Element, die „Sphäre a“) über den Begriff des Geistes ein. Der Geist selbst ist der Inbegriff Gottes. Der Geist selbst ist die Trinität und damit die bestimmte, weil von sich selbst unterschiedene Persönlichkeit:

„Gott ist Geist – im Element des Gedankens, das, was mit Recht der ewige Gott, Gott als solcher heißt, denn hier ist der Schein der Endlichkeit, der Entäußerung und sein Erscheinen an einer für sich selbständigen Realität nicht vorhanden.

Gott ist Geist, d. i. das, was wir dreieinigen Gott heißen. Rein spekulativer Inhalt, d. i. mysterium Gottes; Gott ist Geist, die absolute Tätigkeit, actus purus, d. i. Subjektivität, unendliche Persönlichkeit, unendliche Unterscheidung seiner von sich selbst, Erzeugung; aber dieses Unterschiedene – sich gegenständliche, sich objektive Göttlichkeit – ist im ewigen Begriff der Allgemeinheit als absoluter Subjektivität gehalten; so ist es in seiner unendlichen Unterscheidung gesetzt, nicht zur Finsternis, d. i. fürsichsein, Undurchsichtigkeit, Undurchdringlichkeit, Endlichkeit gekommen, sondern ist zugleich als in seinem Unterschied in dieser unmittelbaren Einheit bleibend und in seinem Unterschied an ihm selbst somit der ganze göttliche Begriff – Sohn und Gott; diese absolute Einheit als sich in ihrem Unterschied identisch für sich – die ewige Liebe“ (3,16).

Wenn Hegel den Heiligen Geist mit der ewigen Liebe identifiziert, so ist darauf zu achten, wie die weitere Bestimmung von Liebe lautet. Liebe ist das Unterscheiden von zwei Verschiedenen, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. „Das Bewusstsein, Gefühl dieser Identität dieser beiden – dieses, außer mir und in dem Anderen zu sein – ist die Liebe“ (201). Liebe ist demnach ein interpersonales Geschehen, wobei sich das Selbstbewusstsein im je Anderen findet. Dadurch wird die Beziehung zum Anderen konstitutiv für das eigene Selbst, das nur im Anderen seine Befriedigung und seinen Frieden findet. Ohne

diesen Frieden mit sich zerfällt die Personalität. Die Personen sind nur das Bewusstsein ihres Außersichseins und ihrer Identität im Anschauen, Fühlen und Wissen der Einheit. Mit diesen zwischenmenschlichen Assonanzen interpretiert Hegel auch die innergöttliche Bezogenheit.

Die innergöttliche Andersheit darf aber nicht nur als begriffliche vorgestellt werden. Vielmehr fordert Hegel den Übergang vom Begriff zum Sein, zur Realität. Der Begriff setzt seinem Begriff nach das Andere zu sich selbst, das hier aber noch nicht das Äußere der geschaffenen Welt sein kann, vielmehr handelt es sich um einen inneren Vorgang, „nun aber soll das Sein, die Objektivität am Begriff aufgezeigt werden als eine Tätigkeit, Folge, als ein Bestimmen des Begriffs“ (204). Benennt man nun Gott, den Vater, als Vater, so bleibt das Denken einerseits in der Abstraktion, doch andererseits begrenzt es den Vater gegen den Sohn. Damit überschreitet Gott die einfache Unendlichkeit, die nichts gegen sich hat, zunächst in die Endlichkeit des Vaters gegen den Sohn und des Sohnes gegen den Vater. Doch besteht gerade seine wahre Unendlichkeit darin, den Unterschied zu setzen und ihn zugleich aufzuheben (205). Während im sinnlichen Bereich die Konstitution des Anderen auch eine numerische Zweiheit ergibt und auch eine Liebesbeziehung stets zwischen zwei Personen in Raum und Zeit besteht, verhält es sich im Bereich des Göttlichen anders. Ohne räumliches und zeitliches Auseinander oder Ineinander bleibt trotz des Andersseins das Entgegensetzen bei sich selbst: „Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Andern nur mit sich selbst verbunden [...]“ (206).

Die Spannung zwischen Selbigkeit und Andersheit der göttlichen Personen sind sowohl für die sinnliche Anschauung als auch für den Verstand, der nur abstrakte Identitäten denken kann, ein Geheimnis (205). Für den Verstand bleiben die Unterschiedenen entweder voneinander getrennt, dann sind sie nicht Eines, oder sie sind nicht wahrhaft voneinander geschieden, dann sind sie nicht Zweiheit bzw. Dreiheit. Doch anders als der Verstand kann die spekulative Vernunft die Einheit des Verschiedenen denken, denn ihr Wesen ist es, Geist zu sein, und das bedeutet gerade die Identität von Identität und Nichtidentität zum Ausgangspunkt zu nehmen und so die prinzipielle Disjunktion oder Dialektik zu begreifen. Dies impliziert auf Seiten des menschlichen Denkens einen Subjektwechsel oder – mit der „Phänomenologie“ gesprochen – den spekulativen Karfreitag, an welchem das natürliche Bewusstsein verscheidet. Das zum wahren Selbstbewusstsein gekommene Denken begreift sich selbst in Gemeinschaft mit dem göttlichen Geist. Es begreift den Geist als das wahre Selbst. Doch arbeitet auch die religiöse Vorstellung noch – anders als die Philosophie – mit Ausdrücken, welche der sinnlichen und natürlichen Sphäre entnommen sind, wie zum Beispiel Vater und Sohn (209). Doch handelt es sich hierbei um Anschauungen, welche durch das theologisch-philosophische Begreifen abgelegt bzw. aufgehoben werden müssen.¹² Gott ist in absolut anderer Weise Vater als es unsere Vorstellung oder unsere Erfahrung erfassen kann.

¹² „Das Verhältnis von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: Dies natürliche Verhältnis ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von

Ausdrücklich interpretiert Hegel auch die Rede von drei göttlichen Personen. Der Verstand bezeichnet die „drei Einsen“ in Gott als Personen und zählt diese als drei (210). Und so scheint es unvermeidlich, dass hierbei auch drei Götter angesprochen werden müssten. Das Problem, das bereits für Augustinus und Thomas von Aquin eine Hauptschwierigkeit der Trinitätslehre darstellte, verschärft sich im Horizont der Neuzeit, in der die Persönlichkeit als die Erscheinungsform der Freiheit im Individuum zu begreifen ist, welches von sich sagt: „Ich bin Person, ich bin für mich“ und sich gerade so ausschließend gegenüber dem Anderen verhält, da es in der Abgrenzung sein Selbstsein hat.¹³ Der Verstand sagt nun: „Zwei können nicht Eins sein, jedes ist ein starres, sprödes, selbständiges Fürsichsein“ (210). Eine vernünftige Betrachtung von Person und Persönlichkeit macht aber deutlich, dass Sittlichkeit und Liebe die Person auffordern, gerade das Besondere, die Isolierung und Absonderung aufzugeben und sich zur Allgemeinheit zu erweitern. Eine sittliche Person ist niemals nur für sich, bedeutet das radikale Fürsichsein doch Bosheit. Das Böse isoliert, das Gute verbindet. Freundschaft und Liebe bewirken, dass ich meine abstrakte und beziehungslose Persönlichkeit aufgabe und durch den Anderen zu meinem wahren Selbst finde: „Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen“ (211). Weil die wahre Persönlichkeit immer schon über sich selbst hinaus ist, wird sowohl der Widerspruch zwischen den Personen als solchen aufgehoben als auch die numerische Vielheit in der Trinität unterlaufen, sind doch die rein geistigen göttlichen Personen durch keinerlei raum-zeitliche oder materielle Differenz voneinander getrennt.

Die erste göttliche Person nun, der Vater, wird näher als das Eins, das Seiende, das Abstrakte, der Urgrund, die Tiefe, das Unbegreifliche und noch Unbestimmte eingeführt. Der Sohn nun aber ist das Bestimmen selbst, die Tätigkeit, sich zu bestimmen und zwar durch die Vernunft, weshalb die zweite Person auch *lógos* oder *sophia* bezeichnet wird. Zugleich ist der Sohn das Urbild des Menschen, wobei es entscheidend ist, dass der „Eingeborene ebenso im Schoße Gottes bleibt, der Unterschied also keiner ist“ (213), wie Hegel mit Blick auf Joh 1,18 formuliert. Wiewohl hier also die immanente Trinität beschrieben wird, besteht die hegelsche Fassung darin, dass einerseits die Dreieinigkeit gerade als die dialektische Bewegung des Setzens und der Aufhebung der Gegensätze in allem und überall zu erkennen ist und dass sie andererseits zuhächst im Herzen des Menschen geboren werden muss (214). Mit Verweis auf Jakob Böhme wird verdeutlicht, dass die Trinitätsspekulation kein transzendentes An-sich Gottes fixieren will, sondern dass stets das Für-uns mitgedacht ist. Auch die Betrachtung der ersten Sphäre ist eine anfängliche Explikation des *Gottes in uns*.

sich [...], er tut dies und ist in dem gesetzten Anderen schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): Aber wir müssen wohl wissen, dass Gott dies ganze Tun selbst ist. Gott ist der Anfang, er tut dies, aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität: So als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre [...], er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung [...], er ist der ewige Prozeß“ (209).

¹³ Die Problematik des neuzeitlichen Personbegriffs in der Trinitätslehre wurde bereits von Karl Rahner aufgegriffen etwa in ders.: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg u. a. 1976. 139f.

3.2 Zweites Element: Besondere Persönlichkeit Jesu

Hier tritt nun die Unendlichkeit und Allgemeinheit Gottes heraus in die Endlichkeit und Besonderheit, wie sie der Form des Bewusstseins und der Vorstellung entsprechen. Hegel unterscheidet sogleich zwei Seiten des Fortgangs. Einerseits ist da das endliche Subjekt oder die menschliche Person, für welche die Idee Gottes ist. Andererseits kann der Fortschritt seitens der göttlichen Idee selbst gedacht werden. In jedem Fall ist zunächst die Bestimmung der Andersheit in Gott als solchen einzutragen. Was die göttliche Idee selbst angeht, wird die zweite göttliche Person in ihrer Verschiedenheit von der ersten aufgefasst. Die Verschiedenheit geht nun aber über die innergöttliche Differenz hinaus in das Nicht-Göttliche. Entsprechend dem dialektischen Grundzug bestimmt sich der Sohn in diesem zweiten Schritt als die radikale Negation des göttlichen Vaters allerdings zunächst in die äußere Wirklichkeit ohne Gott fort. Durch den Sohn und im Sohn ereignet sich die Erschaffung der Welt, die Hegel allerdings auch als Sohn im weiteren Wortsinn begreift. „Es ist die absolute Freiheit der Idee, dass sie in ihrem Bestimmen, Urteilen, das Andere als sein Freies, Selbständiges entlässt. Dies Andere als ein Freies, Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt“ (217). Die Welt ist das Andere Gottes. Auf dieser Stufe der Negation entäußert sich Gott seines Gottseins und der Sohn seines Sohnseins *stricte dictu*. Die Negation Gottes ist die Welt schlechthin. Wobei auch die Negation nicht als Festes angesehen werden darf, sondern als ein „Prozess der Welt an ihr“ (216), kommt doch alles darauf an, das Andere wiederum in das Eine aufzuheben. Die endliche Welt legt sich auseinander in die Sphäre der Natur und diejenige des endlichen Geistes oder der endlichen Persönlichkeiten (218). Hier hat das Anderssein der endlichen Person ihren Ort. Obwohl das Reich der Natur in seiner Ungeistigkeit als der größte Abstand zu Gott erscheint, erreicht doch die Negation Gottes ihren äußersten Gegensatz zu Gott in der Setzung des bösen Wissens und Wollens, die im Verharren in der Besonderheit besteht (220). Die geistige Person als solche, die auf ihrer Abgrenzung von Gott, Welt und anderen endlichen Personen beharrt, ist das Böse schlechthin. Diese Besonderung kann sich nicht aus sich selbst mit dem göttlichen und allgemeinen Willen versöhnen.

Doch genau an diesem Punkt findet auch der Gedanke der Persönlichkeit Gottes seine besondere Konkretion. Die Versöhnung von Besonderheit und Allgemeinheit, von Gottheit und Menschheit geschieht in der Einzelheit des menschengewordenen Sohnes Gottes, Jesus von Nazareth, der gleichermaßen menschliche und göttliche Person ist. Dabei sind zwei Momente zu unterscheiden: Einerseits soll hier die menschliche Natur als solche in ihrer Endlichkeit, Schwäche und ihrem Anderssein zur Gottheit mit Gott selbst vermittelt und so versöhnt werden. Dem Menschen soll die Substantialität der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur im Allgemeinen zu Bewusstsein kommen. Letztlich wird die Welt als die Sphäre des Nicht-Göttlichen mit dem Göttlichen versöhnt. Die entäußerte und die innergöttliche Seite des Sohnes gilt es zu vermitteln. Dazu bedarf es der Erscheinung Gottes in dieser Welt (236f.). Andererseits impliziert der Gedanke der Menschwerdung Gottes gerade, dass die all-

gemeine Einheit von Gottheit und Menschheit in einem besonderen Menschen erscheinen musste (238). Nur so wird die Besonderheit des Menschen mit der Allgemeinheit Gottes vermittelt. Und nur so kann die menschliche Endlichkeit erhalten bleiben und doch in die göttliche Unendlichkeit aufgehoben werden. Der historisch kontingente Mensch Jesus von Nazareth versöhnt die einzelne Persönlichkeit und die allgemeine Einheit:

„Einmal ist allemal; Subjekt muss an Subjekt sich wenden – ohne Wahl; diesen zu seinem Heiligen zu machen hat auch lokale, ausschließende Veranlassung. In ewiger Idee nur ein Sohn; Einer, nur ausschließend gegen andere endliche – nicht an und für sich – ewige Liebe.

Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelheit – der schönste Punkt der christlichen Religion; erst die absolute Verklärung der Endlichkeit zur Anschauung gebracht. Darüber sich Rechenschaft geben und ein Bewusstsein haben“ (48).

Wie Gott als solcher schon vor der Inkarnation bereits Subjektivität und Persönlichkeit ist, so ist er dies auch in der Menschwerdung. Wie der Mensch seinerseits nicht nur als Substanz, sondern vor allem als Subjekt aufgefasst wird, so kann sich die Vermittlung von Gottheit und Menschheit nur persönlich und individuell ereignen. In der „Enzyklopädie“ nennt Hegel das Christentum die Religion des Trostes. Das Tröstliche des Christentums liegt darin, dass sich der allgemeine Heilswille Gottes (vgl. 1 Tim 2,4) in der Bewahrung der menschlichen Person verwirklicht. Weil Gott selbst als „absolute Subjektivität“ gewusst wird, sind auch die menschliche Subjektivität und Besonderheit „nichts abstrakt zu Negierendes, sondern zugleich als ein zu Konservierendes erkannt“ (Enz §147 Zusatz; 8, 292).

Dennoch ist auch die Negation der Besonderheit ein Moment in der Versöhnung, das sich im Kreuzesgeschehen manifestiert. Das Ende des Endlichen, die Negation der Negation ist der Aufgang des Unendlichen. Entscheidend ist dabei, dass die menschliche Person durch den Tod ebenso wenig ausgelöscht wird wie die göttliche. Dabei ist für Hegel klar, dass nicht nur die menschliche Natur am Kreuz stirbt, sondern auch die göttliche. Nur so erreicht die Negativität Gott selbst und nur so sind wir im Grund versöhnt:

„Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufheben alles Höheren ist damit verbunden. – Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: Es wendet sich somit zum Gegenteil“ (3,247 Anm.).

Indem der Glaube die Wahrheit über den Tod Christi erfasst, wird er zum Bewusstsein der absoluten Wahrheit. Es manifestiert sich, was Gott an und für sich ist. Gott selbst ist der Lebenslauf Christi, er ist aber auch der Prozess der gesamten Entwicklung, in welcher das Allgemeine sich selbst gegenüberstellt und sich darin als identisch mit sich erweist. Entsprechend besagt Dreieinigkeit für Hegel:

„Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluss seiner mit sich“ (3,245 Anm.). Hier zeigt sich nun die wahre Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität: Das individuelle Schicksal Jesu, der evolutive Weltprozess und die unwandelbare ewige Dreifaltigkeit Gottes fallen im höchsten Punkt der Betrachtung zusammen. Der am Kreuz verschiedene Mensch Jesus und der von Gott verschiedene Lauf der Weltgeschichte sind in der in sich differenten Einheit Gottes gleichermaßen bewahrt, negiert und damit verklärt – mit einem Wort: Welt und Mensch werden in Gott aufgehoben.

3.3 Das dritte Element: Die einzelne Persönlichkeit in der Gemeinde

Die Auferstehung Christi ist der Ausgangspunkt für die Stiftung der Gemeinde. In den Herzen und Gemütern der Gläubigen wird nun klar, dass es sich im Leben Jesu nicht nur um einen besonderen Lebenslauf handelt, sondern um das Erscheinen des dreifaltigen Gottes. Es geht nicht um die moralische Lehre Jesu, nicht um Moralität, Sittlichkeit und Gewissen, sondern „um eine Befriedigung, außerhalb deren nichts Höheres ist – das Verhältnis zu Gott selbst“ (245). Die sich darin offenbarende Gegenwart Gottes realisiert sich im einzelnen Menschen, genauer in der Gemeinschaft der Einzelnen, d.h. in der Gemeinde. Was an sich in Jesus Christus stattgefunden hat, muss nun für mich wirklich werden. Jeder Einzelne kann in das von Jesus gestiftete besondere Gottesverhältnis eintreten und so seinerseits zum Kind Gottes werden. Mit dem Tod Jesu verabschiedet Hegel die bloß historisch-weltliche Betrachtung Jesu. Das Pfingstereignis vollendet das Geschehen um Jesus, das nun nicht mehr äußerlich historisch, sondern geistig gedeutet wird. So vollendet sich die hegelsche Religionslehre – wie auch die „Enzyklopädie“ – in der Betrachtung des Geistes:

„Es ist die Ausgießung des heiligen Geistes. Der Geist [ist es,] der diese in der Erscheinung vorgehende Geschichte geistig auffaßt, darin die Idee Gottes, sein Leben, seine Bewegung erkennt. Die Gemeinde sind die einzelnen empirischen Subjekte, die im Geiste Gottes sind [...]“ (252).

Im Heiligen Geistes wird es möglich, die Geschichte Jesu im Geist der Wahrheit aufzufassen. Nur der göttliche Geist erkennt in der Geschichte Jesu schließlich seine eigene Entwicklung. Dies besagt, dass einerseits die einzelnen Personen der Gemeinde von der besonderen Geschichte Jesu und seiner Persönlichkeit unterschieden sind. Sie stehen ihr gegenüber und glauben an die Versöhnung durch den einen Gottmenschen Jesus. Doch gerade deshalb kann andererseits begriffen werden, dass die „Natur des Geistes an ihr selbst dieser Prozess ist“, der nun sinnfällig wurde. Jetzt kommt alles darauf an, dass sich die menschliche Person selbst als Geist auffasst, die Dynamik an ihr selbst durchläuft und somit Bürger des Reiches Gottes wird (252). Dadurch verwirklicht sich der Heilige Geist als der Gott in uns.

Voraussetzung für das Entstehen der Gemeinde ist die Gewissheit, dass die Versöhnung vollbracht ist, diese Gewissheit gründet einerseits in der nicht-spe-

kulativen geschichtlichen Tatsache des Christusgeschehens und andererseits in der spekulativen Durchdringung von dessen Wahrheit. Wie schon der Beweis Gottes nach Hegel mit der sinnlichen Erscheinung einsetzt, diese aber schließlich in ihrer Unwahrheit aufdeckt, um zur Einsicht zu gelangen, dass „die Wahrheit nicht das Sinnliche, die unmittelbare Welt der Endlichkeit ist, sondern das Unendliche“ (253), so kommt auch hier wieder die monistische Intuition zum Zuge, dass, wie die geistige Wahrheit des Christusgeschehens zu begreifen war, nun die Wahrheit des Geistes in der Gemeinde zu erfassen ist. „So ist die Gemeinde selbst der existierende Geist, der Geist in seiner Existenz, Gott als Gemeinde existierend“ (254). Hier realisiert sich das Bewusstsein: Gott ist Geist. Im hegelschen Begriff der Gemeinde findet sich eine ausgeprägte Verwirklichung des Geistes als epochales Prinzip der Neuzeit. Der Geist ist der Gott in uns. Das einzelne Subjekt weiß sich als vom Geist Gottes erfüllt. Gleichwohl bleibt die Schwierigkeit bestehen, dass das einzelne menschliche Subjekt gerade nicht identisch ist mit dem absoluten Geist. Es erhält sich die „Äußerlichkeit, das Anderssein, überhaupt die Endlichkeit, Unvollkommenheit“ (255). Die Erscheinung der menschlichen Person ist nicht identisch mit ihrem eigenen Wesenskern, und nur dieser ist eins mit dem göttlichen Geist. Doch sieht Gott, wie Hegel sich ausdrückt, das Herz des Menschen an, „den substantiellen Willen, die innerste alles befassende Subjektivität des Menschen, das innere, wahre, ernstliche Wollen“ (255). Diese Wirklichkeit der göttlichen Freiheit im Menschen ist es also und nicht die Mangelhaftigkeit, dass er Fehler begeht und ein kontingentes Dasein hat, was die Einheit von Gott und Mensch ausmacht. Weder die Betrübnisse und Dunkelheiten des Individuums noch diejenigen der Gemeinde können deshalb den Begriff der Gemeinde als Wirklichkeit des Heiligen Geistes verfinstern:

„Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, die insofern der Prozeß des Subjekts in und an ihm selbst ist, des Subjekts, das in den Geist aufgenommen, geistig ist, so dass der Geist Gottes in ihm wohnt. Dies sein reines Selbstbewusstsein ist zugleich Bewusstsein der Wahrheit, und das reine Selbstbewusstsein, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm“ (256).

Nach dem Entstehen der Gemeinde betrachtet Hegel deren Bestehen, d.h. deren Selbstvollzüge, in denen sich die Gegenwart Gottes in der menschlichen Gesellschaft verwirklicht. Zuerst kommt es auf die Allgemeinheit (Katholizität!) der Kirche an. Diese findet sich in ihrer Lehre, die vor allem als Lehre von der Versöhnung gefasst wird. Der lutherische *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen, erhält sich bei Hegel als der Prozess der Versöhnung von Gott und Mensch durch den Sohn und das heißt im tieferen philosophischen Verständnis in der dialektischen Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte. Diese Einsicht liegt der Lehre der Kirche zu Grunde und sie verwirklicht sich auch in deren Sakramenten, zunächst in der Taufe, durch die das Individuum in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wird. Durch Erziehung, Übung und Bildung soll sich das Kind zu eigen machen, was an sich wirklich ist, nämlich die Versöhnung und das Leben aus dem Geist der

Versöhnung. Aus Freiheit soll und kann der Mensch das Böse erst gar nicht aufkommen lassen. Doch selbst da, wo das Böse für den Menschen zur Tatsache wird, vermag der Geist Gottes, das Böse als an sich Nichtiges aufzudecken und mehr noch kommt ihm die Macht zu, „das Böse ungeschehen zu machen“ (259), weshalb auch Buße und Reue Verwirklichungen des Geistes sind. Das Bestehen der Gemeinde vollendet sich aber darin, dass sich das Individuum die Gegenwart Gottes in der Eucharistie aneignet:

„Es handelt sich eben um die bewusste Gegenwart Gottes, die Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes, das Gefühl seiner unmittelbaren Gegenwart im Subjekt. [...] Diese Einheit fängt an mit der Hostie“ (260).

Das Abendmahl ist für Hegel der Mittelpunkt der christlichen Lehre, weshalb auch von hier aus die verschiedenen christlichen Konfessionen ihr Gepräge erhalten. Er wendet sich gegen die Vorstellung einer bloß durch objektive Konsekration konstituierten Gegenwart Gottes als ein äußerliches, sinnfälliges Ding ohne Bezug zum Glauben und Geist der Gemeinde. Ebenso lehnt Hegel die reine Verinnerlichung der göttlichen Gegenwart als bloße Vorstellung und Erinnerung ab. Das angemessene Verständnis beginnt mit dem Äußeren, das zunächst nur ein „gewöhnliches und gemeines Ding ist“, aber das durch den Verzehr im Glauben des Subjekts in seiner Äußerlichkeit aufgehoben wird und den Genuss der Gegenwart Gottes als geistigen erfahrbar macht. Durch Wechselwirkung von Gemeinde und Geist, von Objekt und Subjekt, von Gott und Mensch wird die Hostie konsekriert und in den Leib Christi transformiert.¹⁴ Nach Hegel ist eine Konsekration unabhängig vom Gott in uns, dem Heiligen Geist, nicht denkbar. Das einzelne Gemeindemitglied ist auch in der Eucharistie niemals nur passiver Empfänger, sondern als Träger des göttlichen Geistes immer auch Spender des Sakraments (vgl. 261 Anm. 278).

Der letzte Punkt in der Betrachtung des „dritten Elements“ ist die Realisierung des Geistigen der Gemeinde außerhalb ihrer selbst oder das Verhältnis von Kirche und Welt. Hegel unterscheidet drei Weisen des Weltverhältnisses. Zum einen, das Nicht-Verhältnis oder das Sich-Zurückziehen des Glaubenden aus der Welt unter Verzicht auf den Trieb zur Natur, zum geselligen Leben, zu Kunst und Wissenschaft. Zum anderen die Herrschaft der Kirche über die Welt, wobei die Beziehung äußerlich bleibt, da die Welt weiterhin als das Unversöhnliche aufgefasst wird, das sich im Widerspruch zur Sphäre der Kirche befindet. Alle menschlichen Dimensionen in Trieb, Familie, Staatsleben gelten weiterhin als unheilig und mithin bleibt der Mensch – wie auch der göttliche Geist – in sich zerrissen. Erst in der Sphäre der Sittlichkeit durchdringt der Geist die Welt und der Mensch kann in allen seinen Dimensionen mit sich selbst versöhnt werden. Den evangelischen Räten, Armut, Keuschheit und Gehorsam, die den Verzicht auf Ehe, Besitz und Freiheit postulieren, hält Hegel die sittliche Realität

¹⁴ Hier besteht eine bemerkenswerte Parallele zwischen Christologie und Eucharistielehre! In beiden Fällen spielt der Geist der Gemeinde eine transformierende Rolle. Siehe dazu Jaeschke, Walter: Vernunft in Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart; Bad Cannstatt 1986.

von Ehe und Familienleben, tätigem Selbsterwerb und Verantwortung auf der Basis von freiem Gehorsam gegenüber der Sittlichkeit entgegen. Der aus dem Innersten des Menschen hervorgehende vernünftige und sittliche Wille soll sich in den weltlichen Verhältnissen ebenso einrichten wie verwirklichen. Doch tritt die neuzeitliche Freiheit zunächst in der Disjunktion von Verstand und Glaube, Freiheit und Religion auf. Für die Aufklärung gilt die abstrakte Identität als Prinzip. Gott verliert als Gegenstand des bloßen Verstandes die Fülle seiner Konkretionen und wird schließlich unerkennbar, da seine innere Differenziertheit und mithin Bestimmtheit in ein reines Abstraktum etwa als *être suprême* aufgelöst ist. Auch Kants Postulat von der theoretischen Unfassbarkeit der Idee Gottes verfällt Hegels Kritik an der Aufklärung und deren rationalem Objektivismus in Sachen Gotteserkenntnis. Das andere Extrem zu dieser „Knechtschaft des Geistes in der absoluten Region der Freiheit“ (267) ist die abstrakte Subjektivität ohne Inhalt. Hier weiß sich das Subjekt in seinem Gefühlsleben und seiner unbefangenen Frömmigkeit mit sich eins. Zu dieser Eitelkeit des Gefühls rechnet Hegel auch den Pietismus und seinen reinen Gottglauben ohne objektive Wahrheit und ohne Dogmen. Das Dritte und Vermittelnde zu Subjektivität und Objektivität, Gefühl und Verstand, Glaube und Aufklärung ist der Standpunkt der Philosophie. Die Wahrheit des christlichen Gottdenkens habe die Flucht in den Begriff angetreten.

„Der Begriff aber produziert zwar die Wahrheit – das ist die subjektive Freiheit –, aber er erkennt diese Wahrheit als ein zugleich nicht Produziertes, als an und für sich seiendes Wahres an. Dieser objektive Standpunkt allein ist fähig, das Zeugnis des Geistes auf gebildete, denkende Weise abzulegen und so das Zeugnis des Geistes auszusprechen. Er ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion; er erkennt eben diesen Inhalt nach seiner Notwendigkeit, nach seiner Vernunft. [...] In der Erscheinung Gottes bestimmt sich Gott.“ (268).

Gott, der selbst Geist ist, erscheint im Denken. Eben deshalb bringt die Philosophie Gott als ihren Gegenstand hervor und weiß doch Gott selbst sowohl als das hervorbringende Subjekt als auch als ewige unwandelbare Wirklichkeit vor jeder produktiven Tätigkeit der Vernunft. Diese Gedanken Hegels sind deshalb keine Hybris des bloßen Menschseins, weil das logische Subjekt des poetischen Geschehens gerade nicht der natürliche Mensch in seiner Endlichkeit, sondern der *Gott in uns* ist, der die Epoche der Neuzeit prägt. Gott selbst ist Anfang, Mitte und Vollendung des Geschehens. In eigentümlicher *Wechselwirkung* oder *Gemeinschaft* zwischen der Produktivität des Menschen und dem Heiligen Geist ereignet sich Gott vor den Augen der Vernunft: Gott ist Geist. Dies bedeutet für Hegel: Gott teilt sich mit. Er legt sich auseinander und bleibt doch ganz bei sich. Gott teilt sich in die Vernunft mit, die nach Hegel kein bloßes Vermögen des Menschen ist. Vernunft ist hier nicht mehr die *ratio naturalis* mittelalterlicher Philosophie, sondern sie ist ihrerseits eine Erscheinungsform *Gottes in uns*. So ist auch die Philosophie Hegels keine Magd der Theologie, sondern ihrerseits eine Art mystischer Theologie, in der sich Gott und Mensch

in einer Person vereinigen. Dieser Sachverhalt kann zum Schluss noch einmal als Schluss gefasst werden:

Der Mensch ist ein Vernunftwesen.

Die Vernunft ist ein Moment im dreifaltigen Gott.

Also birgt der Mensch in seinem innersten Wesen ein Moment der göttlichen Dreifaltigkeit.

„Diese Versöhnung ist die Philosophie. Die Philosophie ist insofern Theologie. Sie stellt die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur dar, daß die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist und daß der endliche Geist teils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt, diese Versöhnung hervorbringt. Diese Versöhnung ist dann der Friede Gottes, der nicht höher ist als alle Vernunft, sondern der durch die Vernunft erst gewußt, gedacht und als das Wahre erkannt wird“ (269).

Noch immer enthält neuzeitliches Denken für die katholische Theologie eine anstößige Wahrheit, der es sich zu stellen gilt. Der Gedanke der durch den göttlichen Geist vermittelten *communio* oder Gemeinschaft birgt weitreichende Konsequenzen nicht nur für die Theologie, sondern auch für eine Kirche, die ihre wesentlichen Bezugsgrößen noch immer in Patristik und Scholastik hat. Das Zweite Vatikanum hat die Tür für eine epochale Versöhnung geöffnet ...