

# Theologie im Anschluß an Hegel

## Überlegungen zu einer religions-philosophischen Zweideutigkeit

von

Jörg Dierken

### I

Seit dem sogenannten Zusammenbruch des Hegelschen<sup>1</sup> Systems besteht in der Theologie weitgehend Einigkeit darüber, daß sie sich von der Spekulation *abzusetzen* habe<sup>2</sup>, da Hegels Religionsphilosophie *zweideutig* sei. Denn diese Philosophie habe im Zuge ihres Begreifens von Religion dieselbe *als solche* zerstört – was in der auf Hegel folgenden Religionskritik zutage getreten sei. Gerade die »Zweideutigkeit« von Hegels philosophischer »Rechtfertigung« der Religion durch eine »Kritik« ihrer positiven Gestalt habe die Mittel bereitgestellt für die eine Generation nach Hegel vollzogene »entschiedene Destruktion der christlichen Philosophie und der christlichen Religion«<sup>3</sup>. Daß die Theologie

---

<sup>1</sup> Nachweise und Belege aus den Schriften G. W. F. Hegels sind im fortlaufenden Text in Klammern angegeben. Dabei werden folgende Siglen verwandt: BR = Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung [1–92]. Der Begriff der Religion [93 ff], hg. v. W. JAESCHKE, 1983. – VR = Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion, hg. v. W. JAESCHKE, 1984. – ThWA 1–20 = Werke in zwanzig Bänden, hg. v. E. MOLDENHAUER u. K.M. MICHEL, 1969–71 (Theorie-Werkausgabe). – Enz/Enz § Anm./Enz § Zus. = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830/aaO, Anmerkung/aaO, Zusatz (= ThWA 8–10). – WdL I/II = Wissenschaft der Logik, Bd. I/II (= ThWA 5–6). – GW 4 = Jenaer kritische Schriften, hg. v. H. BUCHNER u. O. PÖGGELER, 1968. – Phän = Phänomenologie des Geistes, hg. v. W. BONSIEPEN u. R. HEEDE, 1980. – GW 19 = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827), hg. v. W. BONSIEPEN u. H.-CH. LUCAS, 1989. – GB = Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, hg. v. G. LASSON (PhB 64), 1930. – Orthographie und Interpunktion richten sich nach den zitierten Ausgaben.

<sup>2</sup> Vgl. das theologiegeschichtliche Referat von F. W. GRAF, Der Untergang des Individuums. Ein Vorschlag zur historisch-systematischen Rekonstruktion der theologischen Hegel-Kritik (in: Die Flucht in den Begriff, hg. v. F. W. GRAF u. F. WAGNER, 1982, 274–307).

<sup>3</sup> K. LÖWITZ, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, 1981<sup>8</sup>, 356. Diese Formulierung des christentumskritischen Diagnostikers benennt das Hauptmotiv für die theologischen Vorbehalte gegenüber Hegel.

sich von Hegels Denken abzustoßen suchte, scheint aufgrund der offenbar folgerichtigen Wirkungsgeschichte von Hegels »Vollendung der christlichen Philosophie«<sup>4</sup> nur zu plausibel: klingt doch in dem Wort »Vollendung« schon das Ende an.

Demgegenüber hat F. Wagner nachgewiesen, daß die Rede von der Zweideutigkeit auf einer Legendenbildung basiert. Die »Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff«<sup>5</sup> ist vielmehr ein eindeutig rekonstruierbarer Vorgang, der in Hegels Philosophiekonzept notwendig angelegt ist. Zweideutig erscheint dieser Vorgang allein demjenigen religiösen Bewußtsein, das die religiösen Inhalte nur in der noch unbegriffenen Form der Vorstellung kennt und deshalb in der Aufhebung der Vorstellungsform die Zerstörung der Inhalte erblickt. Es zieht sich auf eine partikuläre Selbstbehauptung zurück – und setzt ebendadurch die Religionskritik ins Recht, welche zeigt, daß die von ihm aufgebotenen Gottesvorstellungen unverstandene Produktionen seiner selbst sind. Da die Religionskritik jedoch ihrerseits mit Denkmitteln arbeitet, die den spekulativen Gedanken verkürzen, hat Wagner vorgeschlagen, die Theologie im *Anschluß* an Hegel als eine religionsbegründende Theorie des Absoluten auszuarbeiten<sup>6</sup>, um mit Hilfe der Spekulation theologisch der Religionskritik entgegenzutreten.

Wenn im folgenden nach einer Möglichkeit von Theologie im *Anschluß* an Hegel gefragt und dabei *zugleich* von einer mit dessen Religionsphilosophie verbundenen *Zweideutigkeit* ausgegangen werden soll, so macht dies zwei Abgrenzungen erforderlich. Zum einen kann die Theologie nicht in polemische Konkurrenz zur Spekulation treten. Vielmehr ist sie zu entwickeln im *Anschluß* an eine gedanklich nachvollziehbare Problematik der Spekulation, für welche nicht bloß die beschränkte Wahrnehmungsperspektive des religiösen Bewußtseins verantwortlich zeichnet. Zum anderen ist daher eine Abgrenzung gegenüber einer Konzeption vonnöten, die der Hegelschen Philosophie eine solche Eindeutigkeit konzidiert, daß sie als philosophische Theorie des Absoluten theologisch direkt anschlussfähig erscheint.

Die Zweideutigkeit resultiert – soviel als These vorweg – aus dem Problem, daß die durch die menschliche Subjektivität *vollzogene* Religion als vollständiges Selbstbewußtsein Gottes *bestimmt ist*, obgleich die Religion ihre Bestimmtheit nicht begrifflich durchschauen kann. Dies hat tendenziell die

<sup>4</sup> AaO 53.

<sup>5</sup> Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von F. WAGNER (NZSTh 18, 1976, 44–73). Wagner erhellt durch eine Interpretation der »Aufhebung« unter anderem auch »das Bündnis von religiösem und religionskritischem Bewußtsein beim Aufbau einer Hegel-Legende« (68).

<sup>6</sup> Vgl. F. WAGNER, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, 1986, 580.

Selbstdestruktion der Religion zur Folge. Denn wenn der *Religionsvollzug* seiner Bestimmtheit nach das *Selbstbewußtsein* Gottes ist, dann muß der Religion praktizierende Mensch von seinem Tun ein immer auch begrifflich verfaßtes *Wissen* erwerben, in welchem Subjekt und Objekt sich vermitteln. Aber gerade dieses für den Religionsvollzug beanspruchte Wissen um seine Bestimmtheit vermag das religiös tätige Bewußtsein nicht zu erlangen, da es an dessen Stelle ein bloßes Vorstellungsverhältnis setzt. Gott tritt hierin in die Position eines vorgestellten Gegenstandes, und sein religiös zu realisierendes *Selbstbewußtsein* wird verfehlt. Angesichts dieses Sachverhaltes wird die Aufhebung der Vorstellung in den philosophischen Begriff plausibel. Denn die Philosophie ist die Instanz, die das für den Religionsvollzug erforderliche Wissen um seine Bestimmtheit begrifflich expliziert. Allerdings ergibt sich bezüglich der Philosophie sogleich das Problem, wie denn in ihr die *Vollzugsaktualität* der Religion soll aufbewahrt werden können. Zwar ist in der Philosophie die Aktualität der Religion aufgehoben und im Begriff gefaßt, da im Begriff Bestimmtheit und Vollzug totalvermittelt und mithin identisch sind, aber diese Identität ist im Begriff nur von seiten der Bestimmtheit aufgebaut. Entläßt die Philosophie nicht wiederum den in ihren Begriff eingegangenen Vollzug, so zieht sie sich in eine totalvermittelte und zugleich unmittelbare Identität von Selbstbewußtsein Gottes und menschlichem Wissen zusammen. Obzwar durch die Bestimmtheit generiert, würde der Vollzug dieser Identität schließlich einem reinen intellektuellen Anschauen gleichen, von dem ohne Inanspruchnahme einer Differenzfolie nicht gesagt werden kann, *was es denn ist* – womit die Philosophie letztlich begriffslos würde.

Nach dieser kleinen Problemexposition (I) sollen im folgenden die Konturen eines Theologieverständnisses im Anschluß an Hegel entworfen werden. Zunächst wird dazu der Blick gelenkt auf das Leben (II) und die Lehre (III) der Religion in der Moderne, um den geschichtlichen Motiven für die Ausbildung der Religionsphilosophie nachzuspüren. Weiterhin wird die Nahtstelle von Religion und Philosophie in systematischer Perspektive entfaltet. Im Ausgang von der strukturellen Verfaßtheit der Religion einerseits (IV) und von der der Philosophie andererseits (V) werden die mit der philosophischen Religionsexplikation verbundenen gedanklichen Probleme rekonstruiert, um sodann die Theologie zu konzipieren als diejenige hermeneutische Wissenschaft, welche es der im Religionsvollzug stehenden Subjektivität ermöglicht, sich über ihre göttlich vermittelte Bestimmtheit Rechenschaft abzulegen, ohne die Sphäre der Religion zu verlassen<sup>7</sup>. Die Theologie erhellt deshalb die Relation von Glaube

<sup>7</sup> Eine solche Begründung von Theologie ist allerdings nicht als reine Hegel-Interpretation zu leisten; der interpretierende Zugang zu Hegel leitet deshalb auch nur hin zu einer an Hegel zwar anschließenden, aber nicht »Hegelschen« Konzeption von Theo-

und Lehre (VI). Ferner ist aufzuzeigen, warum die Differenzierung in Glaube und Lehre überhaupt notwendig ist, obwohl begrifflich verstanden die Religion als Moment des absoluten Geistes monistischer Natur ist. Daher wird abschließend das Verhältnis der Theologie zum Absoluten betrachtet und ihre Verfaßtheit gegenüber der Philosophie beschrieben (VII).

## II

Die Lage, in der der reife Hegel seine Religionsphilosophie ausgearbeitet hat, war tendenziell durch den Untergang der Lehrbestimmungen im Religionsvollzug ausgezeichnet. Suchte noch der junge vorspekulative Hegel die herrschende Objektivität der »fides quae creditur« in der Subjektivität der »fides qua creditur« verschwinden zu lassen, bis daß ihm hiermit auch die Möglichkeit einer philosophisch-theologischen Bestimmung der Natur des Religionsvollzugs entglitt, so sieht sich der spekulative Berliner Hegel »der positiven Lehre unendlich näher« (BR, 45) – angesichts einer Situation, in der die professionelle »Theologie unserer Zeit, der letzten dreißig bis fünfzig Jahre« das Dogma hinweggeräumt habe (BR, 66), so daß in der »allgemeinen Religiosität« eine »beinahe universelle Gleichgültigkeit gegen die sonst für wesentlich gehaltenen Glaubenslehren eingetreten ist« (BR, 67). Aufgrund dieser Gleichgültigkeit gegen die Lehre wird es unmöglich, den Charakter von Religion zu benennen, zu bestimmen und zu erkennen. Zwar verfällt hierdurch nicht die Religion insgesamt; zunächst die Subjektivität der unmittelbaren Frömmigkeit, ferner die moralische Bildung und schließlich die ästhetische und historische Beschäftigung mit Gestalten des Höheren lassen die Religion auch nach der aufklärerischen Destruktion des Dogmas weiterexistieren. Aber da keine der genannten Umgangsweisen mit Religion über einen aktuell gültigen Lehrbegriff verfügt, »schrumpft [die Religion] damit in das einfache Gefühl, in das inhaltslose Erheben des Geistes zu einem Ewigen usf. zusammen, von dem es sich aber nichts zu sagen hat und weiß« (BR, 22). Damit ist die Religion schutzlos denjenigen Bestrebungen ausgeliefert, die ihr Bestimmtheit einhauchen wollen durch eine funktionale Inanspruchnahme für beliebige Partikularinteressen. Kann die Religion nicht mehr an ihr selbst bestimmt und in ihrer Totalität verantwortet werden, dann ist das religiöse Gemüt zu einem wider-

---

logie. Diese wäre bereits deshalb unmöglich, weil Hegel der Theologie in seinem Systemkonzept keinen eigenen Platz eingeräumt hat. Gleichwohl sprechen sachliche Argumente dafür, die Theologie im Ausgang von Hegels Philosophiebegriff zu begründen und ihre Struktur exemplarisch mit Hilfe seiner Religionsphilosophie zu beschreiben.

sprüchlichen Leben in zwei voneinander strikt abgesetzten Sphären verurteilt: Es vollzieht die »inhaltslose Erhebung zu einem Ewigen« – was seine Weltüberhebung einschließt –, während es sich zugleich den »zeitlichen« Imperativen der faktischen Welt im Interesse seiner Selbsterhaltung unterwerfen muß.

Gleichwohl enthält die in die Subjektivität umgeschmolzene Religion des Hegelschen Zeitalters ein Moment, das anschlussfähig ist für die Philosophie, so sehr diese auch der Lehre nahestehen mag. Dieses Moment ist eigentümlicherweise das von Hegel so genannte »unmittelbare Wissen«, die Gewißheit Gottes im unmittelbaren Religionsvollzug<sup>8</sup>. Dieses Wissen ist deshalb für die Philosophie anschlussfähig, weil es die Positivität und die autoritäre Begründung von Religion verabschiedet zugunsten einer Einheit von ihrem Wesen und ihrer Existenz, welche in der Aktualität des Selbstbewußtseins realisiert ist. Eine solche Einheit charakterisiert auch das im Begriff selbsttätige philosophische Denken, das jedem orthodoxen Dogmatismus abhold ist. Während die orthodoxe Theologie im Dogma ein vom Vollzug der Gewißheit getrenntes objektives Gottesbewußtsein formuliert, das aufgrund seiner Autorität beansprucht, subjektiv für wahr gehalten zu werden, überwindet das unmittelbare Wissen die Trennung vom Gottesbewußtsein und -gewißheit, indem es jenes in diese versenkt. Dabei zieht das unmittelbare Wissen nur eine polemische Konsequenz aus der orthodoxen Konzeption. Denn weil diese das Fürwahrhalten des Dogmas vom religiösen Bewußtsein fordert, trägt sie die für den Aufbau des Dogmas charakteristische Trennung vom Glaubensvollzug gerade in den Glauben selbst hinein: Wenn der lediglich objektive Gottesgedanke auch den Platz der subjektiven Glaubensgewißheit einnimmt, dann erfüllt allein die in sich *gebrochene* Subjektivität die im Namen Gottes gelehrte Wahrheit. Eine solche Konzeption provoziert im modernen Zeitalter der *Selbstentdeckung* von Subjektivität eine Fundamentalkritik – und zwar um der religiösen Wahrheit willen, insofern sie auf Glaubensgewißheit abzielt. In der Konsequenz dieser Kritik tritt die subjektive Selbstvergewisserung schließlich an die Stelle des dogmatischen Gottesgedankens. Können »Härte, objektiver Befehl, äußerliches Daraufhalten« die orthodoxe Lehre nicht vor der ihrer selbst innegewordenen Subjektivität retten (VR, 95), dann fällt das Insistieren des unmittelbaren Wissens auf der Einheit von Gottesgewißheit und selbstbewußtem Religionsvollzug mit wahrhafter Religion zusammen. Denn Religion bedeutet immer »diese Beziehung überhaupt« – nämlich von Bewußtsein und Gott –, »dies Wissen von Gott und diese Untrennbarkeit des Bewußtseins von diesem Inhalt« (BR, 72). Die Untrennbarkeit von Subjekt und Gott kann freilich nur

---

<sup>8</sup> Diese Wertung des unmittelbaren Wissens spricht Hegel freilich erst 1827 aus (vgl. BR, 71 f); in den vorangehenden Kollegien von 1821 und 1824 dominiert die Polemik gegenüber einem solchen Wissen.

dann aufgebaut werden, wenn die subjektive Bewußtseinsseite die Selbstentzweiung überwindet, wie dies im unmittelbaren Wissen geschieht. Es realisiert die in der Religion in Gestalt einer Beziehung angelegte Einheit von Selbst- und Gottesbewußtsein, dabei dem Umstand Rechnung tragend, daß ein wahrhaftes Wissen von einem Inhalt auf »Überzeugung« und auf »Zustimmung des eigenen . . . Bewußtseins beruht« (BR, 72). In der damit verbundenen Pflicht subjektiver »Beglaubigung« entfernt das unmittelbare Wissen allerdings alles bloß Äußerliche oder setzt es zumindest zu einem Gleichgültigen herab.

Verbindet die Philosophie mit dem unmittelbaren Wissen das Prinzip der Identität von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein, insofern sie im Erkennen Denken und Gedanken aufeinander bezieht, so unterscheidet sie sich vom unmittelbaren Wissen darin, daß dieses die Beziehung *nur* als unmittelbare Identität kennt, während jene um den vermittelten Charakter der Identität weiß. Da das unmittelbare Wissen die in der Beziehung von Selbst- und Gottesbewußtsein an sich enthaltene Vermittlung in die bloße Unmittelbarkeit zurücknimmt, geht mit der Differenz von Selbst- und Gottesbewußtsein auch die Bestimmtheit in diesem Wissen unter. Demgegenüber erfährt das philosophische Wissen die Bestimmtheit seines Inhalts. Hierin liegt die Strukturdifferenz zwischen dem unmittelbaren Wissen und der Philosophie beschlossen. Denn die Philosophie vereint in ihrem Medium, dem Begriff, zwar den Selbst- und den Gegenstandsbezug, indem sie die Bestimmtheit ihres Inhalts denkt; aber sie differenziert im Zuge solchen Denkens zugleich Selbst- und Gegenstandsbezug, indem sie die Bestimmtheit des Inhalts als *dessen* Selbstsein in *ihrem* Gegenstandsbezug begreift. Allein deshalb kann sie, obzwar nicht dogmatisch verfahren, der Lehre »unendlich näher« stehen. Freilich setzt eine solche Nähe von Philosophie und Lehre voraus, daß die Lehre ihrerseits den Vollzug der Identität von Gottes- und Selbstbewußtsein vermittelt. Daher weist die von Hegel in jenem Diktum gemeinte Dogmatik ein immanentes Gefälle zur Pneumatologie hin auf. Anders als in traditioneller Dogmatik steht Pneumatologie bei Hegel indessen nicht für eine gegenständliche Thematisierung der dritten Person der Trinität; vielmehr zielt die Pneumatologie auf die im Kultus realisierte subjektive Wirklichkeit von wahrer Religion ab. Die pneumatologische Bestimmung des Kultus »ist diese, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott zu wissen und Gott in mir« (BR, 331).

### III

So sehr Hegel dieses Gefälle zur Pneumatologie als den in der christlichen Dogmatik selbst angelegten Grundsinn versteht, so wenig beruft er sich für die von seiner Philosophie reklamierte Nähe zur positiven Lehre auf eine empi-

risch gegebene Gestalt derselben. Der an der Pneumatologie orientierte Lehrbegriff verdankt sich vielmehr seiner eigenen Philosophie, deren Methode »der sich explizierende Begriff« ist (BR, 83). Aus ihm resultiert folglich auch der Gehalt des gemeinten Lehrbegriffs der christlichen Religion, auch wenn Hegel in der Religionsphilosophie durchaus eine Reihe von tradierten Vorstellungen aufgreift, um diesen Begriff zu veranschaulichen. Allerdings kann der Hegelsche Begriff den pneumatologischen Gehalt des Christentums nur deshalb aus sich heraussetzen, weil diese Religion ihrerseits in ihn transformiert ist: Die generative Kraft des Begriffs ist dadurch ermöglicht, daß der zu generierende Gehalt – obzwar in anderer Gestalt – in ihn eingegangen ist.

Aber selbst wenn die Philosophie ihren Begriff der christlichen Religion und mithin den von ihr gemeinten Lehrbegriff auf die empirische Verfassung des Christentums und eine vorgegebene Dogmatik gründen wollte, so wäre sie Hegels Gegenwartsdiagnose zufolge in eine mißliche Lage gestellt. Denn nicht nur hat das religiöse Bewußtsein den orthodoxen Lehrbegriff einer Fundamentalkritik unterzogen, sondern es hat auch im Zuge der Kritik seine konstruktive Fähigkeit zum Aufbau einer angemessenen Lehre eingebüßt. Ebendies treibt den religiösen Inhalt zur »Flucht in den Begriff« (vgl. VR, 267). Ist die »Lehre dieser [sc. christlich-religiösen] Wahrheit . . . im Glauben nicht mehr gerechtfertigt«, dann ist »die Zeit erfüllt . . . , daß die Rechtfertigung durch [den] Begriff [ein] Bedürfnis ist« (VR, 95). Mit der Befriedigung dieses Bedürfnisses ist freilich die Kritik der unmittelbar vollzogenen Religion und ihres tradierten Lehrbegriffs unumgänglich verbunden. Es fallen die Positivität der Tradition und mit ihr die Unbefangenheit eines vorkritisch-naiven religiösen Gemüts. An ihre Stelle treten die Transformation tradierter Vorstellungen in begriffliche Bestimmungen und die Überführung einer unbefangenen Frömmigkeit in die Dauerreflexion des Erkennens, dessen Aufhebung in eine neue spekulative Gewißheit nur einem esoterischen Kreis philosophisch Gebildeter zugänglich ist.

Wie die Philosophie überhaupt, so treten auch die Kritik und Rechtfertigung der Religion durch den Begriff erst in einer solchen geschichtlichen Lage auf, in der »die bisherige Gestalt der Religion usw. nicht mehr genügt« (ThWA 18, 71), weil sich Brüche und Verderben in ihr geltend gemacht haben. Hegel läßt keinen Zweifel daran, daß das geschichtliche Bedürfnis nach Philosophie, weil »mit dem Untergange einer reellen Welt« anhebend, nur mehr der Nachklang einer wirklichen »Lebendigkeit« und »Frische der Jugend« ist (ThWA 18, 71 f). »Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug« (ThWA 7, 28). Zwar geht die Fülle der vergangenen Lebendigkeit in das wahrhaft philosophische Erkennen ein, aber diese wird im Begriff in eine »ideelle Welt« transformiert (ThWA 18, 72). Welcher Preis mit

einer solchen Transformation verbunden ist, läßt sich an dem berühmten Schluß der Religionsphilosophie-Vorlesung von 1821 ablesen. Hatte Hegel die Religionsphilosophie aus dem Bedürfnis einer Reformulierung der objektiven Inhalte angesichts der aufgekomenen Reflexionskultur der Subjektivität heraus konzipiert und suchte er mit Hilfe der Religionsphilosophie eine Versöhnung zu stiften zwischen Religion und Vernunft, zwischen Gottesglauben und Weltwirklichkeit: so muß er unter »empirische[r] Betrachtung der sogenannten Zeichen der Zeit« das Scheitern seines Unternehmens eingestehen (VR, 94). Denn die durch die Flucht in den Begriff intendierte Versöhnung jener Entzweiungen formt nicht die »zeitliche Gegenwart«, sondern gilt allein im Bereich der Philosophie – und hierin »selbst partiell« (VR, 96). Die Philosophie wird deshalb ihrerseits »partiell«; ein »Priesterstand [ist] isoliert – [im] Heiligtum« (VR, 97)<sup>9</sup>. Daß die Philosophie einen partikularen und isolierten Priesterstand bildet, formuliert immerhin ein Philosoph, der für seine Wissenschaft gerade die höchste Allgemeinheit reklamiert. Und wenn Hegel weiterhin davon spricht, daß der philosophische Priesterstand sein »Besitztum der Wahrheit« zu hüten habe und deshalb mit der Welt »nicht zusammengehen« dürfe (ebd.), dann muß die Bestimmung der Wahrheit erinnert werden, der zufolge Wahrheit die Übereinstimmung von Begriff und Wirklichkeit ist. Diese Bestimmung liegt auch Hegels berühmtem Diktum über die Identität von Vernunft und Wirklichkeit zugrunde: »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig« (ThWA 7, 24; Enz § 6). So viel begriffliche Evidenz dieses Diktum enthält, so viel Wirklichkeitsferne im gemeinen Wort-sinn scheint ihm gleichwohl zu eigen – zumal dieses Diktum gerade für die Religion gelten soll, obwohl sie der Rechtfertigung durch die Philosophie bedarf.

Da nach Hegel die empirisch vorfindliche Religion jene Übereinstimmung nicht verbürgt, kann die Identität von Vernunft und Wirklichkeit allein in der philosophischen Betrachtung existent sein. Ironisch formuliert K. Marx diesen Tatbestand, indem er bei Hegel »mein wahres religiöses Dasein« in »mein[em] religionsphilosophische[n] Dasein« angesiedelt findet und mithin die Religionsphilosophie für die wahre *Existenz* der Religion ausgegeben sieht<sup>10</sup>. In der

<sup>9</sup> Allerdings ist das 1821 eingestandene Scheitern der Versöhnung nicht das letzte Wort, das Hegel im Blick auf das religionsphilosophische Versöhnungsprogramm zu sagen hat. Die 1824 vorgetragene »Realisierung des Glaubens« und die »Realisierung des Geistigen der Gemeinde« von 1827 beanspruchen, über das 1821 formulierte Scheitern hinauszugehen, indem sie in der Sittlichkeit eine Perspektive der Versöhnung von Gottesglauben und Weltwirklichkeit erblicken. Daß mit der hierfür vorausgesetzten und systematisch plausiblen Aufhebung der Religion in die Philosophie und der Bewahrung der Religion in einer »Gemeinde der Philosophie« (VR, 176) jedoch auch systematische Probleme verbunden sind, wird der folgende Abschnitt zeigen.

<sup>10</sup> K. MARX, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Marx-Engels-Werke, Erg. Bd., Erster Teil, 1977, (465–588) 582.

Tat macht nach Hegels Konzeption die Philosophie – im Blick auf die Religion also die Religionsphilosophie – die Übereinstimmung von Vernunft und Wirklichkeit begreiflich; allein ihr »Bereifen« von deren Identität steht für die Existenz der Wahrheit ein. Wenn aber die Identität von Vernunft und Wirklichkeit nicht empirisch gegeben ist, sondern durch den philosophischen Begriff »erkannt« werden muß, dann gerät der Begriff in eine einseitige, nur produzierende Stellung. Demgegenüber betont Hegel allerdings, daß die Philosophie das »was ist zu begreifen« habe (ThWA 7, 26); die Religionsphilosophie hat dementsprechend den »Endzweck, die Religion, die *ist*, zu erkennen und zu begreifen« (BR, 10; Herv. im Orig.) – auch wenn ihre Methode und ihr Medium der Begriff ist. Nun befindet sich jedoch die vorfindliche Religion in einem Zustand der Entzweiung und des Verfalls. Mithin ist das, »was wirklich ist«, nicht das, was es dem philosophischen Begriff zufolge »ist«: nämlich vernünftig. Dies hat nicht nur für den Religionsvollzug prekäre Folgen, sondern auch für die Religionsphilosophie, da ihr Gehalt bestimmungsgemäß in der Identität von Vernunft und Wirklichkeit besteht. Zwar sucht sie durch ihre hermeneutische Kraft die Religion auf den Begriff und mithin zur Vernunft zu bringen, aber trotz der ihr eigenen bildungspraktischen Absicht kann sie nicht die Identität von Vernunft und Wirklichkeit am Orte des »Seins« der Religion hervorbringen: Anders als in seiner Jugendzeit, in der Hegel im Bunde mit den Tübinger Freunden auf eine neue Religionsstiftung setzte (vgl. ThWA 1, 236)<sup>11</sup>, will der alte Hegel aus philosophischer Einsicht jenes »ist« in einer realen Gestalt des Christentums finden und nicht in ein geschichtsüberfliegendes Schwärmertum ableiten. Diese reale Gestalt ist für Hegel der Protestantismus, obwohl nach Hegels Gegenwartsdiagnose allein eine philosophische Re-konstruktion das »ist« in ihm erblicken kann. Daher verdankt sich ausgerechnet das »ist« der *philosophischen Einsicht in die Notwendigkeit von realer Existenz eines begrifflichen Gehalts*. Zwar eignet dem Protestantismus Hegel zufolge selbst die Tendenz zur philosophischen Einsicht – sind doch seine Charakteristika die Kritik allen äußerlichen Autoritätsglaubens und die Beglaubigung des religiösen Inhalts in der wahrhaften subjektiven Gewißheit –, aber dieses protestantische Prinzip zu bewahren ist allein der Philosophie möglich. So gerät gerade der reife, dem Positivismusverdacht ausgesetzte Hegel<sup>12</sup> in die paradoxe Lage, das der Philosophie entsprechende Sein

<sup>11</sup> Wie es auch immer um die Autorschaft des sogenannten ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus bestellt sein mag: der Gedanke einer neuen Religion dürfte kein unhegelscher sein. Vgl. zum Thema »neue Religion« auch das von Rosenkranz mitgeteilte, jedoch in der Jenaer Zeit entstandene Systemkonzept (in: K. ROSENKRANZ, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck von 1977 v. O. PÖGGELER, 1977, [99–141] 132–141).

<sup>12</sup> Vgl. MARX (s. Anm. 10), 581.

der Religion nur auf dem Boden der philosophischen Erkenntnis geltend machen zu können – obschon diese Erkenntnis nicht das Sein der Religion im emphatischen Sinne zu produzieren bezweckt, soll sie nicht in einem unphilosophischen Sinne »erbau[lich]« werden (BR, 8).

#### IV

Freilich macht Hegel aus dieser Not auch eine Tugend. Denn weil er das Scheitern einer Versöhnung der entzweiten religiösen Gegenwartslage antizipiert, erblickt er in der philosophischen Erkenntnis und der ihr verpflichteten »Gemeinde der Philosophie« (VR, 176) die vollendete Existenz der Religion. Allerdings sind es nicht allein geschichtsphilosophische, sondern mehr noch systematische Gründe, die für die Überführung der Religion in die Gemeinde der Philosophie und für die »Flucht in den Begriff« verantwortlich zeichnen. Die im Zuge der Aufklärung eingetretene Zersetzung des Dogmas als der objektiven Bestimmungsinstanz von Religion einerseits sowie die romantische Verkürzung des Glaubens als des subjektiven Religionsvollzuges zu gestaltloser Herzensgewißheit und Ewigkeitssehnsucht andererseits lassen sich systematisch als geschichtliche Manifestationen eines in der Verfaßtheit von Religion angelegten *strukturellen* Dilemmas ansehen. In dieser systematischen Perspektive wird deutlich, daß die Flucht in den Begriff, so sehr sie historisch aufgrund des Verfalls der empirisch vorfindlichen Religion plausibel werden mag, ihre Ursache in der Eigenbeschaffenheit von Religion hat. Zwar ist auch diese systematische Perspektive geschichtlich vermittelt, insofern ihr historisches Entstehungsdatum mit dem Verfallsdatum der empirisch existenten Religion konvergiert. Aber Hegel zufolge ist das allein in dieser systematischen Perspektive erkennbare strukturelle Dilemma der Religion *immer schon* in ihrer Natur angelegt.

Dieses Dilemma ist darin zu sehen, daß zwischen Inhalt und Form eine religiös nicht vollkommen vermittelbare Differenz besteht, obwohl die Verfaßtheit von Religion gerade deren Vermittlung bezweckt. Anders gesagt: Bestimmtheit und Vollzug von Religion sind dadurch ausgezeichnet, daß zur Kongruenz zu kommen in ihrem je selbsteigenen Charakter begründet ist; ebendies hintertreibt jedoch ein Selbstmißverständnis, das in der spezifischen Differenz von Bestimmtheit und Vollzug wurzelt.

Die Bestimmtheit der Religion wird durch religiöse Inhalte von der Lehre expliziert. Sie besagt, daß der objektive Gottesgedanke und das subjektive Gottesbewußtsein durch ihre Beziehung zu einer Einheit gelangen; in traditioneller Terminologie steht für diese Einheit: Gewißheit Gottes im Glauben.

Hegel zufolge waltet im Christentum als der vollendeten Religion ein solches Sinngefälle in der Lehre. Auf die Entfaltung des Zentralgehaltes der Menschwerdung Gottes bezogen, zielt der in sich vielschichtige Komplex der objektiven theo-logischen Inhalte eben darauf, daß vermöge des in ihm dargestellten »Sichwissen[s]« Gottes im Menschen der Mensch seinerseits »fortgeht zum Sichwissen . . . in Gott« (Enz § 564, Anm.). Da in diesem doppelten Sichwissen auch das Zentrum des Religionsvollzugs besteht – realisiert sich doch nach Hegel durch die Beziehung von Gott und Mensch deren kultischer *Zusammenschluß* zu einer konkreten Identität<sup>13</sup> –, erfüllt sich die theo-logisch ausgesprochene Bestimmtheit darin, den Vollzug zu vermitteln und hierdurch in ihn restlos einzugehen: Der religiöse Inhalt bestimmt sich zur Form selbstbewußter Gottesgewißheit. In Hegels religionsphilosophischer Terminologie heißt der soeben exponierte Zusammenschluß *Geist*<sup>14</sup>. Geist meint jedoch kein zu Gott und Mensch hinzutretendes Drittes, welches beiden gegenüber äußerlich wäre. Sondern Geist *ist* der Vollzug des Zusammenschlusses *selbst*, die sein Geschehen ermöglichende »Mitte« der Extreme. Zugleich ist der Geist aber ebenso als die Selbstdifferenzierung der »Mitte« in die Extreme zu denken, denn die Bestimmtheit der Mitte ist nur *darzustellen* mit Hilfe der Relation ihrer Extreme. Im Geist stimmen Vollzug und Bestimmtheit zusammen, denn der Geist bezieht sich in seiner Bestimmtheit durch die Relation zu den Extremen zugleich auf sich als Mitte. Logisch-kategorial ist dies begründet in der Struktur selbstbezüglicher Negativität: Als das Nichts der Extreme ist die Mitte sich *selbst* wohl etwas – nämlich eben das doppelte Nichts; manifestieren kann sie ihren Charakter allerdings nur vermittels des gedoppelten *Gegenteiles* ihrer selbst, der gesetzten Extreme. Aufgrund der skizzierten Struktur konstituiert der Geist durch den Vollzug seiner Eigenbestimmtheit die Extreme eines religiösen Verhältnisses von Gott und Mensch und realisiert ihren Zusammenschluß in ihrem Sich-Wissen im Anderen; daher ist der Geist in der Religion »sein eignes reines Selbstbewußtseyn« (Phän, 364). Hegels begriffliche Formel für die Religion lautet deshalb: Selbstbewußtsein des Geistes. Sie formuliert aus der *Mitte* des religiösen Verhältnisses von Gott und Mensch denselben Sachverhalt, welcher unter einer spezifischen Veränderung der Darstellungsperspektive mit den Stichworten: Gewißheit Gottes im Glauben, von seiten der *doppelsinnigen Bewegung der Extreme* dieses Verhältnisses angezeigt war.

Beziehen sich nun die begriffliche Religionsformel – Selbstbewußtsein des Geistes – und die über das religiöse Verhältnis aufgebaute Wendung – Gewiß-

<sup>13</sup> Vgl. das am Ende des Abschnitts II angeführte Zitat (BR, 331).

<sup>14</sup> Vgl. zu der folgenden knappen Exposition des Geist-Begriffes: J. DIERKEN, Gott als Geist. Theo-logik und Religionsvollzug in Hegels Religionsphilosophie (in: Wahrheit und Versöhnung, hg. v. D. KORSCH u. H. RUDDIES, 1989, 47–72).

heit Gottes im Glauben<sup>15</sup> – auf denselben Sachverhalt aus unterschiedlicher Perspektive und läßt sich noch diese Perspektivendifferenz aus der als Geist namhaften Struktur begreifen, so tritt dennoch ein religiös nicht lösbares Problem auf: Das im Glaubensvollzug befindliche Bewußtsein vermag sich nämlich nicht als Moment des Selbstbewußtseins des Geistes zu begreifen, obwohl es die als Geist namhafte Struktur im Vollzug seiner Glaubensgewißheit immer schon in Anspruch genommen hat. Aufgrund seiner Verfaßtheit als *vorstellendes* Bewußtsein versteht es den Glaubensvollzug nicht als den Zusammenschluß von Gott und sich, welcher neben der göttlichen auch durch seine eigene Selbstentäußerung vermittelt ist. Vielmehr erscheint ihm der Glaubensvollzug in *gegenständlicher* Form als ein kausal von Gott hervorgebrachtes Geschehen, dem gegenüber es lediglich als passives Objekt zu stehen kommt. Mit der theo-logischen Objektivation des Glaubensvollzuges zieht so ein unbegriffener Dualismus in die Religion ein, welcher dem faktischen Glaubensvollzug die theo-logische Explikation seiner Bestimmtheit *gegenüberstellt*. In Aufnahme einer Formulierung aus der »Differenzschrift« kann der Glaube als eine »Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute« rekonstruiert werden, »in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtseyn, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist« (GW 4, 21). Diese Asymmetrie des Bewußtseins im Glaubensverhältnis zum Absoluten – sie veranlaßt Hegel als grammatisches Subjekt der Beziehung die »Beschränktheit« anzuführen – gründet in der Struktur des *Bewußtseins*, das seinen Glaubensvollzug gegenständlich zu explizieren sucht. Dadurch, daß der Glaube ins Bewußtsein gehoben und in seiner Bestimmtheit vom Bewußtsein entfaltet wird, ist er unweigerlich mit dem dem Bewußtsein eigenen Strukturmoment der *Trennung* behaftet: Bewußtsein, zumal vorstellendes, bedeutet Unterscheiden zwischen sich und seinem Gegenstand. Dies hat zur Folge, daß die glaubensmäßige *Identität* von Gott und Mensch nicht *als* solche im Bewußtsein ausgesprochen wird, sondern als *Differenz*. Zwar hat der Differenzcharakter des Bewußtseins sein momentanes Recht, insofern der Glaubensvollzug vermittelt ist über eine Bewegung im *Beziehungsverhältnis* von Gott und Mensch, aber er müßte als das dialektische Oppositum der Glaubensidentität begriffen und mithin als Moment einer Identität von Identität *und* Differenz gesetzt werden – anderenfalls wäre der Glaubensvollzug nur als menschliches Gottesbewußtsein und nicht als das wechselseitige Sich-Wissen-im-Anderen von Gott und Mensch verstanden. Diese Identität gleichursprünglicher Identität und Differenz vermag allein die Struktur des *Selbstbewußtseins* des *Geistes* spekulativ thematisch werden zu lassen, nicht jedoch das Bewußtsein. Hat das religiöse Bewußtsein die selbstbegründet in Geltung stehende Struktur »Selbstbewußtsein des Geistes« immer schon in Anspruch

<sup>15</sup> Sie stammt freilich nicht von Hegel selbst.

genommen, wenn es den Glauben subjektiv vollzieht, so zerstört es diese Struktur und mithin zugleich den Glauben, wenn es durch seine gegenständliche Explikation den Glauben zureichend bestimmen und dessen Vollzug normieren will.

Diesem strukturellen Dilemma der Religion begegnet Hegels Theorem der Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. Es intendiert keineswegs eine Aufhebung der Religion überhaupt, wie daraus erhellt, daß Hegel den philosophischen Begriff in seinem Systemkonzept der Sphäre des absoluten Geistes zuweist, welche er insgesamt als »Religion« bezeichnet (Enz § 554). Vielmehr geht es in der Aufhebung darum, die Religion zu retten angesichts der mit der Form des vorstellenden Bewußtseins verbundenen Dualismen, deren Inbegriff die nicht zureichend vermittelte Differenz von Bestimmtheit und Vollzug ist. Denn Dualismen sind, wenn sie zum Charakteristikum von Religion erhoben werden, für diese selbst ruinös: Sie stiften ihr eine Zweideutigkeit ein, die es unmöglich macht zu unterscheiden, ob Religion eine Gestalt eines »unglücklichen Bewußtseins« ist, welches seine Selbsterfüllung in Gottesgewißheit beständig untergräbt, oder ob Religion eine Gestalt des Geistes ist, dessen Selbstbewußtsein prozessual als Sich-Wissen-im-Anderen zur Darstellung gelangt. Diese Zweideutigkeit wird in der Aufhebung der Vorstellung in den Begriff zur Eindeutigkeit gebracht, indem der religiöse Inhalt von der Vorstellungsform abgelöst und unter Veränderung in die Form des Begriffs überführt wird. Verändert wird der objektive Inhalt insofern, als er nicht mehr in gegenständlicher Position und mithin bleibender Differenz gegenüber der subjektiven Form auftritt – oder in einer dogmatisch-traditionellen Formulierung: als absolutes göttliches Wesen. Vielmehr manifestiert der absolute Inhalt in der Begriffsform nur die ihm eigene Bestimmtheit, in den Wissensvollzug einzugehen, da er selbst „Form von sich ist, d. h. . . . Wissen von sich ist« (BR, 243). Im Begriff bilden Inhalt und Form eine spekulative Einheit, aus der zwar nicht die Differenz überhaupt eskamotiert ist, aber in der diese *zusammen* mit ihrem Oppositum zu stehen kommt. Eben darum ist die Begriffsform der Struktur »Selbstbewußtsein des Geistes« adäquat.

Möglich ist diese Veränderung des Inhalts deshalb, weil das philosophische Verfahren der »Kritik des Gedankens« (Enz § 573, Anm.) sich über die ausschließende Unmittelbarkeit einzelner Inhaltsmomente erhebt, die innere Struktur der Totalität des Inhaltes erfaßt und die in sie eingegangene Formbestimmtheit begreift. Was in der Vorstellung »sich entfaltendes Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten« ist – nämlich: die Darstellung der Religion in der dogmatischen Sequenz von immanenter Trinität über Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie bis zur Glaubensgewißheit –, wird vom »selbstbewußten Denken« in seiner immanenten Logizität erkannt (Enz § 572). Zielt sie darauf, daß der objektive Inhalt in die Subjek-

tivität des Wissens eingeht, und ist sie ihrerseits in ihrer Eigengeltung genetisch vermittelt durch die sich in die Objektivität entäußernde Subjektivität<sup>16</sup>, so ist diese »an und für sich seiende Notwendigkeit« (Enz § 573) selbst *Gedanke*. Gedanke an die »an und für sich seiende Notwendigkeit« freilich nicht im landläufigen Wortsinn, dem zufolge Gedanken durch bloße Zufälligkeit und Nichtobjektivität gekennzeichnet sind. Vielmehr besagt »Gedanke« in dem hier thematischen spekulativen Zusammenhang die innere Bestimmtheit eines Sachverhaltes, wobei der Sachverhalt mit der Bestimmtheit strikt zusammenfällt: Die Bestimmtheit ist, gewußt bzw. gedacht zu sein. Solches zu fassen vermag allerdings nur das »selbstbewußte« und begreifende Denken (Enz § 572), die »absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt« (Enz § 573). Denn dieses Denken ist der reine Vollzug, der selbst seine Bestimmtheit *ist* – da dieser Vollzug dadurch bestimmt ist, daß die Bestimmtheit Vollzug *ist*. Im Denken treffen Vollzug und Bestimmtheit darum zusammen, weil beide als das je Andere ihres Anderen vermittelt sind durch dasselbe und beide mithin durch ihr je Anderes sie selbst sind. »Das Denken ist Vermittlung durch das Aufheben der Vermittlung«; seine »Natur« ist »diese Gleichheit mit sich selbst, diese reine Durchsichtigkeit der Tätigkeit mit sich, die aber schlechthin *ist*, d. i. die in sich Negation des Negativen ist« (BR, 209 f; Herv. im Orig.).

## V

Obwohl die mit der Vorstellungsform verbundene Zweideutigkeit die Überführung der Religion in die Form des Denkens plausibel erscheinen läßt, ist mit dieser Überführung ein Problem verbunden, welches dieser Form selbst eine Zweideutigkeit einstiftet. Es liegt darin beschlossen, daß das als »Vermittlung durch das Aufheben der Vermittlung« charakterisierte Denken eine zweite Unmittelbarkeit heraufführt, welche dessen immanenten Vermittlungscharakter verdeckt. Die gedankliche Identität von Bestimmtheit und Vollzug kann zwar auf negationslogische Weise expliziert werden; sie wird auch über die Einsicht in die Unvermitteltheit ihrer religiösen Herkunftsgestalt verständlich. Aber sie

<sup>16</sup> Zu dem hier nicht eigens erörterten religionsphilosophischen Grundgedanken Hegels, daß die Objektivität der Theologie auf dem Boden der Erkenntnis aufgebaut wird durch die sich unter *Negation* ihrer Endlichkeit »erhebende« Subjektivität des menschlichen Bewußtseins, welche der Sache nach ihrerseits konstituiert ist durch den von seiner bloßen Selbstbezogenheit *ablassenden* Gott, vgl. J. DIERKEN, Hegels Interpretation der Gottesbeweise (NZSTh 32, 1990, 275–318).

ist nicht *als solche* erfassbar, wenn sie nur in jene Unmittelbarkeit zusammengezogen ist. Diese Sachlage hat Konsequenzen für Hegels Konzeption der Philosophie, also der durch die Identität von Bestimmtheit und Vollzug gekennzeichneten Wissenschaft des selbstbewußten Denkens: Sie realisiert ihr Sich-selbst-Begreifen dadurch, daß sie »auf ihr Wissen *zurücksieht*« (Enz § 573; Herv. im Orig.). Das *Sich-selbst-Erfassen* des Philosophiebegriffs geschieht *vermittels* eines *Rückblickes* auf die Realien<sup>17</sup>, die durch eine wenigstens partielle Differenz von Bestimmtheit und Vollzug ausgezeichnet waren. Allerdings werden die Realien nicht in ihrer gleichsam »realen« Gestalt thematisch. Vielmehr finden sie in den sich-selbst-erfassenden Philosophiebegriff dadurch Eingang, daß die »philosophische« Philosophie<sup>18</sup> das realphilosophische Verfahren der Re-konstruktion des Geistes in den Realien erkennt, das zur »Aufhebung« der Realien führt. Die reine Philosophie erfaßt sich also dadurch, daß sie sich als die Folge der realphilosophischen Tätigkeit begreift – als deren Möglichkeitsbedingung sie freilich immer schon sich selbst vorausgesetzt haben muß. Denn anderenfalls wäre sie *bloß abkünftig* von den Realien und könnte sich mithin auch nicht *vermittels* deren »Aufhebung« *selbst* erfassen. Die ihren Begriff erfassende Philosophie ist daher ebenso die ihrerseits leere Bedingung wie auch das vollkommen erfüllte Resultat des materialen Verfahrens, den Geist in seinen Realgestalten zu verstehen. Sind *in bezug auf* dieses materiale Verfahren sowohl der Bedingungs- als auch der Resultatscharakter der Philosophie durchaus bestimmt zu explizieren, so werden sie indes *abgelöst* von diesem Verfahren indifferent. Sie kommen als der vollkommene Gegensatz zueinander zugleich zur Deckung: Die resultathaft Erfüllung mit allem Gehalt ist von der vorausgesetzten Leere nicht mehr zu unterscheiden, da jene Erfüllung keine Leere enthält und umgekehrt diese Leere alles erfüllt.

Mit Bezug auf ihre realphilosophische Tätigkeit kann hingegen die »philosophische« Philosophie angesehen werden als *Methodologie* ihrer an den Realien *vollzogenen* Verfahrensweise, die deren Eigenverfaßtheit wider ihr Selbstmißverständnis versteht. Hegel expliziert denn auch seinen »philosophischen« Philosophiebegriff unter Rückgriff auf die in der Logik explizierte »absolute«, weil »sich selbst denkende Idee« (Enz § 236), die zugleich »die Methode« ist (WdL II, 550; Enz § 237). Zwar ist die Methode schon in der Logik nicht als

<sup>17</sup> Dies sind sämtliche nichtphilosophische Themen, die in Hegels System entfaltet werden und deren letztes und höchstes die Religion ist.

<sup>18</sup> Gemeint ist mit dieser bzw. der im folgenden namhaften »reinen« Philosophie die Hegels System beschließende Wissenschaft, welche sich auf keine außerphilosophischen Realien – wie z. B. Recht, Kunst, Religion – mehr bezieht, sondern allein auf die Philosophie.

eine gleichsam *bloß* formelle gedacht, da sie alle Bestimmtheit ideell enthält und diese im Vollzug sukzessiven Selbstbestimmens ebenso als Denken wie auch als Sein setzt. Zudem ist sie am Ende des Systems in der Wirklichkeit »bewährt« (Enz § 574), da hier der realphilosophische Gang in die »philosophische« Philosophie emporgehoben ist. Gleichwohl ist auch am Ende des Systems mit der reinphilosophischen Methode das Problem verbunden, daß sie sich urteilen muß, um sich in ihrer Bestimmtheit zu vollziehen und aus derjenigen zweiten Unmittelbarkeit herauszutreten, in die die methodisch getätigte Totalvermittlung hineinführt. Denn nachdem eine erste Unmittelbarkeit vermittels des Aufzeigens von Vermittlung aufgehoben worden ist, muß das Vermitteln selbst vermittelt und mithin die Vermittlung aufgehoben werden, so daß das beide Momente vereinigende Resultat »*ebensosehr* Unmittelbarkeit *als* Vermittlung« ist (WdL II, 565; Herv. im Orig.). Angesichts dieses Umstandes beinhalten die die reine Philosophie explizierenden Schlußparagrafen des Systems nichts anderes als eine dreifache Rekapitulation des triadischen Gesamtsystems, aus welchem die Idee der Philosophie resultiert und dessen Stufen längst beschritten sind<sup>19</sup>: Ohne sachlich etwas Neues hervorzubringen, kehrt die das System beschließende Philosophie gleichsam an dessen Anfang zurück, um die Identität von Vollzug und Bestimmtheit aufs Neue zu differenzieren.

In einer programmatischen Passage am Ende der großen Logik bestätigt Hegel den eigentümlich paradoxen Sachverhalt, daß der durch die Identität von Vollzug und Bestimmtheit gekennzeichnete philosophische Begriff sich nicht in seinem unmittelbaren Selbstvollzug begreift und in seiner Bestimmtheit erfaßt, sondern daß dieses vermittels des Begreifens – näher: des Begreifens des Begreifens – der Realien aus Natur- und Geistphilosophie geschieht. Der Begriff begreift nämlich sich selbst durch das Sich-selbst-Erfassen einer Struktur, die ihrerseits schließlich auch durch die Identität von Bestimmtheit und Vollzug charakterisiert ist: nämlich der Idee, die unter sukzessiver Vollkommenheitssteigerung sich selbst in den Realien darstellt, Dasein gibt und erfaßt. Es heißt im Zusammenhang der Erörterung der absoluten Idee: »Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie *alle Bestimmtheit* in sich enthält und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der

<sup>19</sup> Bezeichnenderweise hat Hegel diese Schlußparagrafen erst in die dritte Auflage der Enzyklopädie von 1830 eingefügt; die Enzyklopädie von 1827 endet hingegen mit dem § 574, welcher den in den §§ 572/573 durch die »Aufhebung« von Kunst und Religion gewonnenen Philosophiebegriff durch die Einheit von Ende und Anfang gekennzeichnet sein läßt. Vgl. GW 19, 415.

Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, *ibr Dasein* darzustellen, Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben; die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise, die höchste, der Begriff ist« (WdL II, 549; Herv. im Orig.). Auffällig ist an dieser Passage die mehrfach wechselnde Stellung der Idee gegenüber den grammatischen Subjekten. Während Natur und Geist unterschiedene Weisen sind, das Dasein der Idee darzustellen, sind Kunst und Religion die verschiedenen Weisen der Idee, sich zu erfassen und ein angemessenes Dasein zu geben, und schließlich ist die Philosophie die Weise, die Idee zu erfassen. Insbesondere der letzte Wechsel von Kunst und Religion zur Philosophie erstaunt: Trotz der Identität von Inhalt und Zweck unterscheidet die Philosophie von Kunst und Religion, daß sie nicht ein *Sich-selbst-Erfassen* der Idee ist, sondern daß sie die Idee als *Objekt* erfaßt. Dies erstaunt besonders, weil die Weise des Erfassens der Idee durch die Philosophie die höchste, der Begriff, ist. Hegel fährt fort: »Sie [sc. die Philosophie] faßt daher jene Gestaltungen der reellen und ideellen Endlichkeit sowie der Unendlichkeit und Heiligkeit in sich und begreift sie und sich selbst« (ebd.). Mithin ist die Weise, in der die Philosophie die Idee erfaßt, das Begreifen der von der Philosophie unterschiedenen Weisen des Sich-selbst-Erfassens der Idee; hierdurch begreift schließlich die Philosophie auch sich selbst. In dieser Satzsequenz macht Hegel kenntlich, daß die höchste Weise, die Idee zu erfassen, bezogen ist auf die niedrigeren Modi des Sich-selbst-Erfassens der Idee. Diese Aufstellung steht in Kontrast zu einer Deutung, der zufolge der Selbstvollzug des philosophischen Begreifens unmittelbar identisch ist mit dem Sich-selbst-Erfassen der ihrerseits durch die Identität von Vollzug und Bestimmtheit gekennzeichneten Idee<sup>20</sup>.

Hegel hat keinen Zweifel daran gelassen, daß das begriffliche philosophische Denken die höchste Weise ist, diese Identität zu explizieren – trotz der ge-

<sup>20</sup> In der Exposition des der Idee gewidmeten Abschnitts der Logik wird die skizzierte Gedankenfigur vorbereitet, indem Hegel hier in dem Vorblick auf die drei Kapitel der »Idee« einen grammatischen Subjektwechsel vornimmt. Gegenüber den nahezu parallel aufgebauten Sätzen: »So ist die Idee erstlich das Leben« und »So ist die Idee zweitens die Idee des Wahren und des Guten« heißt es hinsichtlich des dritten Kapitels: »Drittens erkennt der Geist die Idee als seine absolute Wahrheit« (WdL II, 468 f). Anders als in der im Text zitierten Passage ist hier allerdings vom Geist als Subjekt die Rede – welcher indessen »immer Idee« ist (Enz § 385, Zus.), und zwar im Unterschied zu ihrer reinlogischen Form in Gestalt ihrer sich wissenden Wirklichkeit. Zu diesem Problemkomplex vgl. H. FOLKERS, Art. Idealismus, EKL<sup>3</sup>, Bd. 2, (592–599) 597. Zur Deutung der Logik vgl. auch T. KOCH, Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner »Wissenschaft der Logik«, 1967.

wissen Zweideutigkeit, daß eben die Explikation der Identität eine Relation und mithin ein Differentes erfordert, welches freilich seinerseits durch die Identität von Vollzug und Bestimmtheit charakterisiert ist. Gleichwohl kann das mit dem Stichwort »Zweideutigkeit« angezeigte *hermeneutische* Grundproblem der spekulativen Identitätsphilosophie Anlaß geben, die niedrigeren Modi der in sich gebrochenen Explikation dieser Identität erneut in Augenschein zu nehmen – und zwar sub specie der Philosophie. Ohne die philosophische Einsicht der Strukturidentität von Bestimmtheit und Vollzug zu unterlaufen, kann das mit dieser Einsicht gedanklich verbundene Explikationsproblem ein Licht werfen auf das im engeren Sinne religiöse Selbstbewußtsein des Geistes, indem es hermeneutisch die mit diesem gegebene *Dualität als ein notwendiges Explikationsmoment* der Natur des Geistes zu verstehen lehrt. Das hermeneutische Explikationsproblem der »philosophischen« Philosophie läßt sich nämlich spekulativ in die Grundlegung einer Hermeneutik der Realgestalten des Geistes überführen, welche die religiöse Darstellung des Geistes in ihrem Eigensein durchsichtig zu machen erlaubt. Allerdings kann sich eine solche, zu der Hegelschen Verlaufsrichtung der »Aufhebung« gegenläufige Sichtweise des Verhältnisses von Philosophie und Religion<sup>21</sup> nicht philologisch auf Hegel stützen. Er hat auf der Basis der philosophisch konstituierten Identitätshermeneutik keine Grundlegung einer Differenzhermeneutik ausgearbeitet, und sein Systemkonzept sieht eine solche, der spezifischen Struktur der Religion verpflichtete Differenzhermeneutik nicht vor. Dennoch ist es sinnvoll, sich bei der hermeneutischen Reformulierung des religiösen Differenz- oder Dualitätsproblems an die Hegelsche Konzeption des Religionsbegriffs zu halten: Läßt sich doch eine solche Reformulierung nur unter Wahrung der von Hegel als »Selbstbewußtsein des Geistes« bezeichneten Strukturidentität von Bestimmtheit und Vollzug vornehmen, wenn nicht Religion einem *einsinnigen* Differenzbewußtsein ausgeliefert und hierdurch verfälscht werden soll. Die mit dem Explikationsproblem der »philosophischen« Philosophie begründete Umkehrung der Verlaufsrichtung des Übergangs von Religion zu Philosophie ist jedoch vor eine Schwierigkeit gestellt, die in der »philosophischen« Philosophie nicht gegeben ist. Während nämlich hier die Extreme des Explikationsverhältnisses der Identität ihrerseits durch die Identität von Bestimmtheit und Vollzug bestimmt sind, war dies in der Religion nicht der Fall. In ihr waren zu-

<sup>21</sup> Der Vollständigkeit halber muß neben der Religion noch die Kunst als Gestalt des absoluten Geistes wenigstens erwähnt werden, auch wenn sie an dieser Stelle nicht eigens thematisiert werden kann. Daß darüber hinaus in der angezeigten Sichtweise auch die anderen Realien des Hegelschen Systems in Betracht kommen müßten, liegt auf der Hand, auch wenn aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu den Gestalten der Natur und des nichtabsoluten Geistes sich strukturell andere hermeneutische Probleme mit einer solchen Betrachtung einstellen.

nächst Bestimmtheit und Vollzug einfache und gegeneinandergestellte Extreme, traditionell Lehre und Glaube genannt. Beide müssen daher – mit Hilfe der philosophisch begründeten Differenzhermeneutik – so verstanden werden, daß in ihnen jeweils ihr Anderes sichtbar wird und beide sich im Übergang in ihr Anderes erfüllen. Für die Realisierung dieser differenzhermeneutischen Aufgabe steht eben: Theologie im Anschluß an Hegel. Sie ist die Instanz der Selbstverständigung der Religion angesichts der mit ihr verbundenen Dualität, da sie mit Hilfe der Philosophie die Verlaufsrichtung der philosophischen »Aufhebung« umkehren und hierdurch die Grundelemente der Religion neu verstehen kann.

## VI

Freilich bedeutet »Theologie« hier nicht Gotteslehre im engen Sinne. »Theologie« meint zunächst mit Hegel »nicht nur das Religiöse als solches in der Form des religiösen Inhalts, sondern das Begreifen des religiösen Inhalts« (BR, 247) – welches auch die spezifische Form einschließt, in der der Inhalt erscheint. Als »Begreifen« ist Theologie weitgehend identisch mit dem, was Hegel unter dem Titel »Religionsphilosophie« vorgetragen hat. Will die Religionsphilosophie im Gefolge der Aufklärungstradition dazu anleiten, Religion denkend zu erfassen, und reicht sie deshalb dem religiösen Bewußtsein die Leiter zu einem allgemeinen und mit der modernen Wissenschaftskultur vermittelbaren Religionsverständnis, so ist darüber hinaus die mit der Deutung von Glaube und Lehre betraute Theologie bestrebt, sich in den Dienst des Lebens von Religion zu stellen, indem sie Glaube und Lehre ausbalanciert und so einer objektivistischen Zerstörung der Wirklichkeit und einer subjektivistischen Zerstörung der Wahrheit gleichermaßen wehrt. Ausgehend von dem bei Hegel unter dem Titel: »Selbstbewußtsein des Geistes«, namhaften Sachverhalt, daß Religion die Identität von Denken und Sein oder Bestimmtheit und Vollzug ist, gilt es das religiös mit diesem Sachverhalt verbundene dualistische Selbstmißverständnis aufzuklären, indem die sachlogische Notwendigkeit einer gedoppelten Explikationsweise jenes Selbstbewußtseins zum Verständnis gebracht wird. Hierzu ist es erforderlich, Glaube und Lehre als die beiden Grundelemente der gedoppelten Explikationsweise aus einer identischen Struktur heraus begreiflich zu machen. Diese Struktur ist der auf dem Geist basierende Kultus. In ihm kommen Glaube und Lehre zusammen; er ist der Ort, an dem Vollzug und Bestimmtheit eine sowohl vom Vollzug als auch von der Bestimmtheit her vermittelte Einheit bilden. Die Erkenntnis seiner Natur ist der Gehalt einer hermeneutischen Theologie, welche im Anschluß an Hegel und auf dem Boden des durch die Beziehung von Religion und Philosophie eröffneten Wissens um beider »Zweideutigkeit« erhellt, warum gerade die

durch die *kultische Einheit* geprägte Religion in der *Doppelheit von Glaube und Lehre* gelebt werden und sich aussprechen muß.

Der Kultus ist dadurch ausgezeichnet, daß in ihm die im Gottesgedanken konzentrierte objektive Bestimmtheit und der in der Glaubensgewißheit enthaltene subjektive Vollzug von Religion zu einer Einheit gelangen. Diese Einheit wird von Hegel ebenso von ihrer objektiven Seite her als eine »substantielle« beschrieben (BR, 243) wie von ihrer subjektiven Seite her als »Tätigkeit« gedacht (BR, 238). Bezieht sich ersteres auf die kraft der Christologie als »Einheit von Gott und Mensch« gefaßte Bestimmtheit des Gottesgedankens, so hebt letzteres ab auf die Aktualität des sich in Gott erfüllenden Menschen. Beide Faktoren sind nicht voneinander zu trennen: Sie bilden eine Relation von Voraussetzen und Setzen, Darstellen und Herstellen, Lassen und Tun. Für ihre Beziehung steht bei Hegel – darin terminologisch der kirchlichen Tradition analog – der Geist; die durch ihn bezeichnete Struktur verdichtet Hegel mehrfach im theologisch schönen Wortspiel von einem Zeugnis des Geistes, das im Bezeugen erzeugt und vice versa (vgl. BR, 237 ff; Enz § 573, Anm. u. ö.). Wie aus den angeführten Opposita erhellt, ist die Geist-Einheit durch eine immanente *Gegenläufigkeit* ihrer Momente konstituiert, weshalb negativ jedes in sein Anderes hineinreicht. Die subjektive Seite der Tätigkeit ist daher in sich bestimmt als Negation bloßen Fürsichseins, und die objektive der Bestimmtheit vollzieht sich selbst in einer Preisgabe ihres bloßen Ansichseins: kultisch erhebt sich der Mensch unter selbsttätiger Aufopferung seiner subjektiven Partikularität zu Gott, weil Gott in Christus von seiner abstrakt-jenseitigen Allgemeinheit abgesehen hat.

Sind auch die subjektive und die objektive Seite – oder kürzer: Glaube und Gott – im Geist durcheinander vermittelt, so muß ebendies an ihnen selbst kenntlich gemacht werden; anderenfalls wäre einem subjektivistischen bzw. objektivistischen Mißverständnis nicht gewehrt. Im Hinblick auf den Glauben als Vollzugsaktualität von Religion würde das subjektivistische Mißverständnis zu einer suisuffizienten Selbstgewißheit führen, die es unmöglich macht, ihn von der ironischen »Eitelkeit« eines allen Gehalt zunichte machenden Selbstbezuges des Subjekts noch zu unterscheiden; er wäre mithin ein unendliches, aber gleichwohl bloß »formelle[s], sich in sich als absolut wissende[s] Selbstbewußtsein« eines partikularen Subjekts (Enz § 571, Anm.). Obwohl der Glaube nichts anderes als Selbstgewißheit ist, muß er um seiner Wahrheit willen aus der an sich vermittelten, aber für ihn selbst unmittelbaren Unmittelbarkeit seiner reinen Vollzugsaktualität heraustreten. Deshalb entfaltet Hegel den als das »Innere des Kultus« bestimmten Glauben (BR, 241) dahingehend, daß der Glaube ein diskursives Element zur Geltung bringt<sup>22</sup>. Dieses Element wurzelt

<sup>22</sup> Freilich hat Hegel diesem diskursiven Moment keine große Aufmerksamkeit ge-

in seinem Gottesbezug und kommt *theo*-logisch bestimmt zur Sprache. Der Glaube ist nämlich der lebendige Prozeß, sich im *Anderen* zu erkennen und das eigene Selbstsein in der Anerkennung durch den Anderen zu gewinnen. Darüber hinaus ist »Glauben überhaupt . . . die Form irgendeiner Voraussetzung«, die, auch wenn sie gedanklich eingeholt und Resultat ist, wiederum Glauben hervorbringt und »wieder eine Seite hat, welche Voraussetzung« ist (GB, 9). Attestiert Hegel an der zitierten Stelle schon dem »freien Denken« (ebd.) einen momentanen Glaubens- und Diskurscharakter, insofern es nicht unmittelbar intellektuelles Anschauen des Absoluten ist, so eignet dem Glauben das Moment der Diskursivität um so stärker, als dieser gerade vollzugsaktuale Selbstgewißheit nur mit Bezug auf ein manifestes *Anderes – ist*. Eben darum stimmen in Glauben, wiewohl in sich prozessual, Bestimmtheit und Vollzug zusammen: Bestimmt durch den Bezug auf ein *Anderes*, welches *Selbstgewißheit* vermittelt, kommt der Glaubensvollzug in seiner Bestimmtheit mit sich überein.

Die »Voraussetzung« des kultisch praktizierten Glaubens ist der in der Lehre objektiv entfaltete Tatbestand, »daß die Versöhnung Gottes mit dem Menschen an und für sich vollendet ist« (BR, 332)<sup>23</sup>, »vollbracht . . . in Gott als der absoluten Einheit« (BR, 249). In Umkehrung des subjektivistischen Mißverständnisses des Glaubens bergen die zitierten Wendungen die Möglichkeit eines objektivistischen Mißverständnisses in sich, dem zufolge die Versöhnung allein in Gott und ohne den zu versöhnenden Menschen vonstatten gegangen wäre. Die substanzmetaphysisch anmutende Rede von Gott als der absoluten Einheit muß daher als eine Begründungs- und Explikationsgestalt der Versöhnung gedeutet werden, welche sich kraft immanenter Bestimmtheit in die kultische Realisierung hinein übersetzt. Für eine solche Deutung steht der gesamte Apparat der dogmatischen Bestimmung des Gottesgedankens in seiner Immanenz und seiner ihr entsprechenden Ökonomie. In einem »System des objektiven Gegenstands« (BR, 106) kommt deshalb die Wahrheit so zur Darstellung, daß sie sich darin erfüllt, im subjektiven Wissen gegenwärtige Wirklichkeit zu sein. Da diesem »System« ein *Anderes* als Urbild von *Anderssein* überhaupt

---

widmet, da er auch in der reifen Religionsphilosophie den Glauben mit Hilfe des Vorstellungsverhältnisses charakterisiert, dessen begriffliches Schema bereits die »Differenzschrift« aufgestellt hat. Dennoch greift die systematische Bestimmung des Glaubens durch den Berliner Hegel über das theoretische Vorstellungsverhältnis hinaus, da dieser den Glauben zugleich als den Inbegriff des praktischen Kultverhältnisses versteht.

<sup>23</sup> Daß die Versöhnung »an und für sich vollendet« ist, ist allerdings eine unpräzise Formulierung, da sie »an und für sich vollendet« keine Voraussetzung mehr wäre. Dennoch macht Hegels Formulierung Sinn, da sie den eigentümlichen Charakter des Verhältnisses von Glaube und Versöhnung im Christentum umkreist.

immanent ist – also: der Sohn –, wird das auch für Gott signifikante Moment der Selbstnegation theo-logisch entfaltet. Als »Selbstablassen« bestimmt (VR, 21), ist gerade der objektive und zunächst substanzielle Gottesgedanke daraufhin angelegt, die unter eigentätiger Selbstentäußerung zu vollziehende Anerkennung durch den Menschen hervorzurufen. Allerdings ist das im theo-logischen System ausgesprochene Moment der Selbstnegation nicht aktual realisiert. Die Eigentätigkeit Gottes ist nur *vorgestellt*, auch wenn das vorstellende menschliche Bewußtsein anhand dieses Paradigmas sich selbsttätig aufopfernd zu Gott erhebt. Dennoch ist auch jenes System des göttlichen Gegenstandes nicht bar jeder Aktualität. Sie ist bereits darin zu sehen, daß die menschliche Selbsttätigkeit göttlicherseits begründet ist. Die selbsttätig vom Menschen vollzogene Erhebung zu Gott sowie die Produktion des auf diese Erhebung abzielenden theologischen Gedankengefüges sind nur denkbar, wenn die menschliche Selbsttätigkeit in der göttlichen wurzelt, da die menschliche Selbsttätigkeit sich nicht vollkommen selbsttätig hervorbringen kann. Insbesondere aber eignet jenem System des Gottesgedankens deshalb Aktualität, weil sich »diese [sc. gott-menschliche Naturen-] Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Weltlichkeit« zeigt (VR, 46 f). Aufgrund ihrer nach dem Modell des ontologischen Arguments gefaßten *Inkarnation* kann Hegel die theo-logische Wahrheit mit einem solchen »ist« als der »unendliche[n] Form« und als der »unmittelbare[n] Gewißheit der Gegenwart« verbinden, wie es »nur im philosophischen Erkennen durch den Begriff, im Element der Allgemeinheit wiederkehrt« (VR, 47). Geht es auch in der weiteren Entwicklung der christlichen Religion darum, die in die Unmittelbarkeit des »ist« eingegangene Vermittlung kenntlich zu machen, insofern die Auslegung der Einzelheit Christi die – ebenso inkarnations- wie anerkennungslogisch verfaßte – Einwohnung Gottes in das kultische Selbstbewußtsein der Gemeinde bewirkt, so enthält bereits der Gottesgedanke kraft seiner christologischen Bestimmtheit das Moment, das ihm angesichts seines theoretisch-vorstellungshaften Charakters abzugehen schien: nämlich das Moment der Vollzugsaktualität von Religion als der Einheit von Gott und Mensch.

Auch wenn erwiesen ist, daß Glaube und Lehre, Vollzug und Bestimmtheit jeweils selbst so beschaffen sind, daß beide zu dem Anderen ihrer selbst zurückgehen oder sich dorthin fortentwickeln, so gelangen doch beide auf dem Boden existenter Religion nicht in eine spekulative Gegensatzeinheit. Zwar ist eine solche Gegensatzeinheit – mit Hegel: der Geist – die logische Struktur, die es ermöglicht, in beiden ihr Anderes aufzuzeigen. Auch hat der Geist auf dem Boden der existenten Religion in der Struktur des Kultus eine sachgemäße Entsprechung, die beide Momente aus sich begreiflich zu machen erlaubt. Aber mit der durch den Geist ermöglichten Fortentwicklung von Glaube und Lehre zu ihrem jeweils Anderen ist nicht die Struktur des Geistes an ihr selbst

expliziert. Gleiches gilt für die logische Struktur des Kultus, die auch nicht am »Orte« ihres Vorkommens zur Darstellung gebracht ist, obwohl das Vorkommen auf der Struktur basiert. Denn die logische Struktur von Geist und Kultus ist selbstbezügliche Negativität. Aus ihr leitet sich der Übergang von Glaube und Lehre am »Orte« des existenten Kultus ab, und aus ihr begründet sich das hermeneutische Vermögen der Theologie. Wegen ihrer Unanschaulichkeit bleibt diese Negativität jedoch *als solche* im Kultus und in der Theologie verborgen.

## VII

Angesiedelt zwischen der Unmittelbarkeit des »ist« Gottes und seiner Wiederkehr im begrifflich vermittelten philosophischen Erkennen, steht die Theologie vor einer doppelten hermeneutischen Aufgabe. Zum einen obliegt ihr die Entfaltung der Bestimmungsrelationen, die in jenem »ist« in eine Vollzugsunmittelbarkeit zusammengezogen sind. Indem die Theologie die auf den Gemeindegott abhebende Menschwerdung Gottes thematisiert, geht sie im Zuge von deren Auslegung in Lehre über. Gleichwohl kommen Theologie und Lehre nicht vollständig zur Deckung. Denn der Theologie ist aufgegeben, noch den gleichsam kultischen Prozeß durchsichtig zu machen, in dem der unmittelbare Christusglaube in Lehre übergeht. Sie rekonstruiert daher in einer historischen Perspektive die Genese der Lehre aus der zum Glauben gekommenen Gemeinde, die durch die Negation der unmittelbaren Gegenwart Christi entstanden ist. Und sie konstruiert in einer systematischen Perspektive die Geltung der Lehre für die Gemeinde, welche in der Anerkennung Jesu Christi als Gottmensch ihren Bestand hat.

Zum anderen obliegt der Theologie die Verflüssigung der Lehre, damit diese nicht in bloßer Äußerlichkeit und Trennung gegenüber dem gemeindlichen religiösen Bewußtsein verharrt. Der Wiederkehr des »ist« in der philosophischen Erkenntnis vorausgreifend, bezweckt die Theologie darum, die Aktualität des kultischen Glaubens durch die Aufhebung einer bloß lehrmäßigen Entfaltung zu vermitteln. Die Theologie geht daher in die Einfachheit des Glaubensvollzuges ein, indem sie – in gewisser Ähnlichkeit zum philosophischen Wissen – die immanente Vermittlung der gelehrten Wahrheit zur Wirklichkeit ihrer Gewißheit tätigt. Allerdings werden auch Theologie und Glaube nicht vollkommen identisch. Denn die Theologie ist auch die Instanz, welche den Übergang der – christologischen – Voraussetzung des Glaubens in dessen Vollzugsaktualität darstellt. In Umkehrung des Verhältnisses von der Theologie zur Lehre ist das Verhältnis von der Theologie zum Glauben dadurch charakterisiert, daß die Theologie genetisch den Glauben aus seiner Voraussetzung rekonstruiert, indem sie deren im Glauben gesetzte Geltung konstruiert.

Angesichts ihrer Doppelaufgabe scheint die Theologie nun doch mit dem philosophischen Wissen kongruent zu werden. Gleichwohl waltet ein gewichtiger Unterschied zwischen beiden. Er besteht nicht nur in der Differenz zwischen einer vornehmlich vorstellungsbezogenen und einer begrifflichen Explikationsweise, sondern vor allem darin, daß nach Hegel die philosophische Philosophie der Geist selbst *ist*<sup>24</sup>, während die Theologie ihn *thematisiert*. Theologie im Anschluß an Hegel ist daher zwar Theologie des dritten Artikels, aber sie ist nicht das als Geist definierte Absolute selbst (vgl. Enz § 384, Anm.). Ist das Absolute *als* der Geist die an ihr selbst einfache, weil selbstbezüglich-negative Identität des Subjektiven und des Objektiven, so ist die Theologie als *Darstellung* des Geistes die zweifache, weil auf Lehre und Glaube oder Objektivität und Subjektivität bezogene Explikationsweise der in jener Identität enthaltenen Identität und Differenz. Freilich ist auch die jener Identität gegenüber differente Theologie im Geist als dem Absoluten gehalten, da eine solche Explikation der Identität am Orte des Differenten gerade durch die Struktur selbstbezüglicher Negativität ermöglicht und erfordert ist. Diese Struktur bringt die Philosophie zur Geltung, indem sie die selbstbezügliche Negativität im Begriff faßt, welcher an ihm selbst negativ ist. Er ist ebenso als Gegensatz-einheit wie als Gegenteil seiner selbst zu denken. Unbeschadet des Sachverhaltes, daß der Geist in der begrifflich verfahrenen Philosophie negationslogisch entfaltet ist, während er in der Theologie als unanschauliche immanente Mitte durch ein Geflecht von lehrmäßigen Vorstellungen und glaubensmäßigen Verrichtungen zur Darstellung kommt, und unbeschadet des Tatbestandes, daß eine reinphilosophische Entfaltung des Geistes mit der Unmöglichkeit ihrer unmittelbar-positiven Durchführung auch die Notwendigkeit eines Differenzverhältnisses dartut und indirekt mithin selbst in ein solches hineinführt, ist die skizzierte Relation von Philosophie und Theologie um des Geistes willen vonnöten. Denn die Philosophie wehrt vermöge der in ihr gewußten Identität des Geistes einem Auseinanderfallen in beziehungslose Differenzverhältnisse und Antagonismen, und die Theologie wehrt vermöge ihres Bezuges auf die Dualität der Darstellungsrelation des Geistes in Lehre und Glaube einer abstrakten Identitätskonzeption. Denn so sehr im Geist die Wahrheit und die

---

<sup>24</sup> Zumindest soll sie es sein – wie Hegel nicht müde wird zu versichern. Die *Notwendigkeit* der Identität von reiner Philosophie und Geist läßt sich außerdem leicht erweisen und muß um der Geist-Konzeption willen angenommen werden, auch wenn sich die oben erörterten Probleme einer unmittelbaren Verwirklichung der reinen Philosophie einstellen. Denn die reine Philosophie ist als der Geist an ihr selbst negativ – und damit an ihr selbst undurchführbar. Daher betreffen ihre Probleme nur die *Durchführung* des Programms reiner und von den Realien apart gesetzter Philosophie, nicht jedoch deren *Begründung*.

Wirklichkeit nur eine und in eins sind, so wenig lassen sie sich »in einem Satze ... aussprechen« – wie Hegel im Hinblick auf die Wahrheit bemerkt (VR, 6). Eben diese Wahrheit kann eine Theologie im Anschluß an Hegel kenntlich machen – und sich damit zugleich in den Dienst wirklicher Religion stellen<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Nach Abschluß des Manuskripts erschien: G. FIGAL, Die doppelte Haushaltung. Religionsphilosophie im Anschluß an Hegel (Hegel-Studien 24, 1989, 107–123). Ähnlich wie mein theologischer Beitrag beabsichtigt diese philosophische Studie, das Verhältnis von Religion und Philosophie zu enthierarchisieren. Figal begründet seine These eines »wechselseitigen Darstellungsverhältnis[ses]« von Religion und Philosophie (121) dadurch, daß er Hegels Theorem der »Rechtfertigung« der Religion durch die Philosophie hervorhebt und die Figur der »Aufhebung« in den Hintergrund treten läßt. Mit dieser Begründung der These wird allerdings das Moment der Differenz unterbelichtet, das die Sphäre der Religion charakterisiert und das die strukturelle Unterscheidung von Religion und Philosophie erfordert. Eine spezifische Hermeneutik der Differenz, wie ich sie im Ausgang von der Philosophie als Aufgabe der Theologie formuliert habe, verbindet Figal daher nicht mit seinem Programm einer »Religionsphilosophie im Anschluß an Hegel«.