

Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich erwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. (Gen 12,1-3)

Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium. (Mk 1,14f.)

"Offenkundig falsch ist die Meinung derer, die behaupten, es sei – hinsichtlich der Wahrheit des Glaubens – gleichgültig, was einer über die geschaffene Welt denke, wofern er nur über Gott die rechte Meinung habe. Ein Irrtum nämlich über die Welt wirkt sich aus in einem falschen Denken über Gott." (Thomas v. Aquin, Summa contra gentiles, II 3)

"Sicher muß die Kirche Transzendenz und die Hoffnung auf den Himmel hervorheben, aber auf der Grundlage ihrer Verpflichtung, für eine gerechtere Welt zu wirken, die diese Transzendenz und Spiritualität widerspiegeln wird." (Oscar A. Romero, zit. nach M. Maier, Oscar Romero 63)

"Begreifen ist Beherrschen." (Hegel, Liebe und Religion, in: Frühe Schriften (Werke 1, stw 601), 242)

"Die fromme Bekehrung darf nicht im Innern des Gemütes bleiben, sondern muß zu einer wirklichen gegenwärtigen Welt werden, die sich nach der Bestimmung des absoluten Geistes verhalte." (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke 12, stw 612), 405)

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| Einleitung | 13 |
| 1. Das Ziel der Arbeit | 13 |
| 2. Der biblische Hintergrund Hegels | 15 |
| 3. Die Jugendschriften als Einführung in den Gehalt des spekulativen Denkens von Hegel | 16 |
| 4. Der genuine Eigenwert der Jugendschriften Hegels gegenüber seinem Gesamtwerk | 16 |
| 5. Das Problem des Antijudaismus in Hegels Jugendschriften | 18 |
| 6. Hegels Denken in Gestalten und die Gestalt des "Juden" | 20 |
| 7. Zum Titel und zur Entwicklung der Arbeit | 22 |
| 8. Zur Zitierweise der Arbeit | 23 |
| | |
| I. Die Abstraktheit des Verstandes und die Scheidewand zwischen Leben und Lehre | 24 |
| | |
| II. Das Problem der Trennung und das Vermissen "des Geistes, der lebendig macht" | 32 |
| 1. Die Religion in ihrer idealen Gestalt als Verlebendigung des Verstandes und als Trost im Leid | 33 |
| 2. Der Zerfall der Freiheit im Auseinandertreten von Einzelfnem und Allgemeinem und der mechanistische bürgerliche Staat als Entfremdungsgeschehen | 35 |
| 3. Die Erbsündenlehre als Trennung von "der Schönheit der Natur" | 38 |
| 4. Die Suche nach "Triebfedern" der Moralität als Ausdruck gesellschaftlicher Trennung | 39 |

| | |
|--|----|
| 5. Herrschaftsstellungen und Gesinnungszwang als Entfremdung | 40 |
| 6. Hegels Kritik an der Postulatenlehre | 42 |
| 7. Eigentum und Verjenseitigung als Entfremdungsprozesse | 46 |

III. Der Verlust der Erinnerung und der Zerfall der Freiheit 50

IV. Der "böse" Blick Hegels dargestellt am Leben Abrahams: 56

Die Einsamkeit des transzendentalen Ichs, der Verlust von Gesellschaft und Politik und die entsprechende Gottesprojektion des Verstandes

| | |
|---|----|
| 1. Zur Einführung | 58 |
| 2. Abraham als Ausgangsgestalt jüdisch-christlicher Tradition | 59 |
| 3. Der ursprüngliche Riss des Seienden | 60 |
| 4. Der biblische Abraham als Ausgangspunkt des Heils und der hegelsche Abraham als Ausgangspunkt neuzeitlichen Herrschaftsdenkens | 62 |
| 5. Der Mensch als Weltbegegnung | 67 |
| a. Der Mensch IST seine Weltbegegnung als Monade (Leibniz) | 67 |
| Anmerkung 1: Gottes Güte als zureichender Grund | 70 |
| Anmerkung 2: Leibniz und Kant | 70 |
| Anmerkung 3: Armin Kreiners Theodizeekonzept | 71 |
| b. Der Mensch IST seine Weltbegegnung als sprachlich-geschichtliches Wesen oder: Die Einholung der Geschichte in die Philosophie durch den jungen Hegel | 73 |
| c. Die Weltbegegnung tritt dem Menschen gegenständlich entgegen | 74 |
| Anmerkung 4: Jan Assmanns Kosmosmystik und Hegels Vereinigungsdenken | 80 |
| 6. Die Bindung Gottes an die Weltbegegnung des Menschen – Pantheismus und Akosmismus als Irrwege einer Gottesrede | 81 |
| 7. Die Verortung Gottes in der (biblischen) Geschichte | 84 |

| | |
|---|-----|
| V. Entwürfe über Religion und Liebe – | 86 |
| Liebe und Positivität / Liebe und Reflexion / | |
| Scham als Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz – | |
| Erste Annäherung zu einem Begriff des | |
| begeisteten Daseins | |
| 1. Zur Einführung | 88 |
| 2. Positive und sympathetische Weltbegegnung: das Fragment "Morality, Love, Religion" (N 374-377) | 88 |
| 3. Die Problematik des göttlichen Ideals: Zu Hegels Fragment "Love and Religion" (N 377-378) | 98 |
| 4. Die Welt als "Sammlung von Beschränktheiten" und die Leere der Existenz: das Fragment "Die Liebe" I (N 378-382) | 107 |
| 5. Reflexionen über die Liebe: das Fragment "Die Liebe" II | 111 |
| 6. Liebe und Scham - Scham als Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz: das Fragment "Die Liebe" III | 118 |
| 7. Die Vereinigung der Liebe und die Vereinigung unter einem Prinzip: das Fragment "Glauben und Sein" (N 382-385) | 124 |
| | |
| VI. Der "Geist des Christentums und sein Schicksal" | 134 |
| und das "Systemfragegment von 1800": | |
| Gesetz, Schicksal, Liebe und Religion beim jungen Hegel | |
| 1. "Gesetz", "Schicksal" und "Liebe" als Bewusst-Seinsgestalten | 135 |
| 2. Annäherungen zum Begriff des Gesetzes | 135 |
| a. Gesetz im Sinne Kants | 135 |
| b. Hegels Kritik am kantischen Gesetzesbegriff und an der noetischen Kategorie des Gesetzes überhaupt | 140 |
| ba. Kritik an der abstrakt allgemeinen Form des Gesetzes | 140 |
| Anmerkung 1: Die Polyphonie des Gesetzesbegriffs | 143 |

| | |
|--|-----|
| bb.Hegels Kritik an der Achtung des Gesetzes und der andere Blick der Bergpredigt bzw. der Bibel überhaupt | 143 |
| bc. Der Blick des Gesetzes und seine Aporien | 147 |
| Anmerkung 2: Die Bedeutung der Tora | 154 |
| 3. Schicksal als Welt-Begegnung | 155 |
| 4. Liebe, Religion und "unendliches" Leben | 165 |
| a. Religion als Pleroma der Liebe und als absolute Synthesis | 165 |
| b. Das verweigerte Leben der christlichen Gemeinde: Wider die Innerlichkeit des Glaubens | 169 |
| c. Hegels Würdigung des Judentums | 173 |
| VII: Liebe als Gottes-Entgegnung: Entsprechung im Wider-Spruch | 176 |
| 1. Zur Einführung | 178 |
| 2. Exkurs: Dostojewskis Roman "Schuld und Sühne" als Darstellung von Schicksal und Liebe | 178 |
| 3. Die Theodizee in der Sphäre der Reflexion und in der Sphäre der Liebe | 190 |
| 4. Gottesoffenbarung als Entsprechung im Wider-Spruch | 192 |
| Literaturverzeichnis | 199 |

Danksagung

Ich möchte am Beginn all die vielen Menschen nennen, ohne die diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre. Vor allen anderen möchte ich meine Mutter, Maria Appel, erwähnen, deren gelebtes Christentum mir in jeder Beziehung Vorbild ist. Ihr sei diese Arbeit gewidmet. Ganz besonders möchte ich auch Prof. DDr. Johann Reikerstorfer danken, der mich in jeder Hinsicht die letzten Jahre gefördert hat und der auf dem Institut für Fundamentaltheologie ein Klima geschaffen hat, aus dessen Geist neben vielen anderen auch ich lebe und dessen Tradition ich mich verpflichtet fühle. Viele Anregungen, die im Einzelnen nicht zitiert werden konnten, gehen auf ihn zurück. Viel schulde ich auch Friedrich Kern, der mich mit Hegel vertraut gemacht hat und Nicoletta Capozza, die mir wichtige theologische Einsichten vermittelt hat. Weiters möchte ich auch allen Mitarbeitern und Studenten auf unserem Institut danken für die fruchtbare Zusammenarbeit, besonders Wolfgang Klaghofer, der wichtige Impulse für diese Arbeit gegeben hat, ebenso den Teilnehmern an den diversen Hegel-Lesekreisen. Für die Korrektur und die Hilfe bei der Drucklegung danke ich meiner Schwester Renate, Michael Scherzer, Peter Zeillinger und Hubert Weber, für die aufmerksame Anteilnahme an meiner Arbeit Georg Rakowitz, Jakob Deibl, Raimund Stadlmann, Martin Plzak, Florian Nehrer, Achim Erens, Augustinus Gugerel und Franz Moser. Für seine Unterweisung in der Bibel danke ich Prof. P. DDr. Georg Braulik. Schließlich möchte ich auch ganz besonders meines verstorbenen Vaters Leopold Appel gedenken, der wichtige Fundamente für meinen Lebensweg gelegt hat.

Einleitung

1. Das Ziel der Arbeit

Die vorliegende Arbeit will nicht primär eine (möglichst wörtliche) Interpretation der sogenannten theologischen Jugendschriften geben (obwohl eine solche an manchen Stellen unerlässlich sein wird). Für den gesamten Gedankengang des jungen Hegel, allerdings nicht für Texte im Einzelnen, liegt eine solche in Hubert Busches "Das Leben des Lebendigen" (siehe Lit.Verzeichnis) vor, einzelne Passagen wurden auch mit sehr viel Geist im dritten Band von Bruno Liebrucks monumentalem Werk "Sprache und Bewußtsein" (siehe Lit.Verzeichnis) ausgelegt. Daneben gibt es einige weitere Arbeiten, die Einzelaspekte des jungen Hegels unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchten.¹

Dagegen sollen hier – quasi im Dialog mit dem jungen Hegel – Aspekte eines Christentums *als* Weltbegegnung vorgestellt werden, wobei das Wort "Welt" sowohl in seinen politischen als auch seinen epistemischen Implikationen und nicht zuletzt theologisch (*Schöpfung und gefallene Welt*) verstanden werden soll. Dabei soll zum Vorschein gebracht werden, dass diese Weltbegegnung immer schon eine Gottesbegegnung oder besser noch, um Gott nicht allzu bruchlos in der Welt zu verorten, was gerade die Welthaftigkeit des Glaubens unterliefe, eine Gottes-Entgegnung voraussetzt. Diese Entgegnung Gottes zeigt sich als sich gerade an den (üblicherweise selbstgefällig verdrängten) Brüchen unserer Realität manifestierender, den heillosen Geschichts-Logos negierender schöpferischer Wider-Spruch (als Schöpfungs-Logos), der vom Menschen eine welt-hafte, d.h. diese Welt und menschliche Projektionen verändernde Entsprechung verlangt, ohne die der Mensch keiner wahrhaft geistvollen Existenz fähig wäre. Von dieser Grundfigur aus soll gezeigt werden, dass die Dichotomien Natur/Gnade, Freiheit (des Menschen)/Allmacht (Gottes), Christologie von unten/Christologie von oben vermittelt werden müssen in eine Schau, *die die Transzendenz des Menschen und die Offenbarung Gottes streng aufeinander bezieht, ohne beide zu nivellieren*. Für diesen Bezug ist unseres Erachtens eine *kritische* Lektüre des jungen Hegel aufgrund seiner phänomenalen Einsichten, aber auch seiner charakteristischen Fehldeutungen des Christentums, eine bedeutsame Hilfe.

Unserer Meinung nach, die sich natürlich im Lauf der Arbeit zu bewähren hat, sind Hegels Jugendschriften geprägt von einem Denken, das sich der Gottes-

¹ Auch hier sei auf das Literaturverzeichnis verwiesen!

frage nicht in einer romantisch-mystizistischen Innerlichkeit, auch nicht in einem Offenbarungspositivismus und schließlich nicht in der philosophischen Gottesschau der aristotelischen "noesis noeseos" nähert, sondern *die menschliche Gesellschaft und deren Weltumgang als Ort eines Gott-Denkens* zum Ausgangspunkt nehmen will. Hegel schließt damit in gewisser Hinsicht an eine Grundaussage des Hl. Thomas an, die wir eingangs als eines der Leitthemen unserer Arbeit ausgewählt haben. Dabei ergibt sich die Aktualität Hegels daraus, dass er einerseits sich der neuzeitlichen Wende zum Subjekt und dessen Autonomiebestrebung unbedingt verpflichtet weiß. Ein Christentum, welches an einer Theonomie im Sinne einer der menschlichen Freiheit "äußerlichen" Willkürherrschaft Gottes festhielte (und damit – theologisch gesprochen – die Schöpfung im Sinne einer nominalistisch verstandenen Willkürfreiheit Gottes außer IHM setzte), also mit Hegel gesprochen, ein "*positives*" Christentum, würde seinen Anspruch, "Salz der Erde" und "Licht der Völker" zu sein, verraten und würde sich selbst äußerlich. Ebenso ein Christentum, welches Gott in einer schlechten Transzendenz so verjenseitigte, dass ER nicht mehr als Kraft für politische und gesellschaftliche Umkehr wahrgenommen werden könnte. Andererseits aber, und hier nimmt bereits der junge Hegel etwas vorweg, das vor allem im 20. Jahrhundert (und wohl auch im beginnenden 21. Jahrhundert mit seinem "Endsieg" der Manchesterliberalismus-Ideologie, eines neuen Rüstungswahnsinns und des Wahnsinns mancher Formen biogenetischer Phantasien) ungeheure (im wahrsten Sinn des Wortes) Aktualität gewonnen hat, sieht Hegel auch die Schattenseite der aufgeklärten Gesellschaft, die Dialektik der Aufklärung: Es ist das bindungslose Subjekt, welchem die Welt (und die Anderen) Objekt des eigenen Herrschaftsstrebens geworden sind. Um den Zusammenhang von Freiheit (als neuzeitliches oder besser gesagt: genuin christliches Leitmotiv), Weltumgang, Gesellschaft und Gottesrede näher analysieren zu können, beginnt Hegel sein Werk mit einer umfassenden Wissenskritik. Er steht dabei in der erkenntniskritischen Tradition Kants, gleichzeitig aber sucht er diese zu erweitern, um den Menschen (gegen transzendente Abstraktionen) als Subjekt der Gesellschaft in den Blick zu bekommen. Dieses Bemühen – ebenso wie die Verortung des Christentums "in der Mitte" der Welt – findet sich auch in der Neueren Politischen Theologie und im Schrifttum von Bonhoeffer, wobei allerdings das Verhängnis des jungen Hegel, aus dem wir freilich ebenfalls unsere Lehren ziehen können, darin besteht, sich tendenziell zu stark einem Vereinigungsmythos (und damit einer subtilen Art von Weltflucht!) hinzugeben, wengleich auch dieser in den letzten Jugendschriften zunehmend relativiert wird. Immerhin aber wird Hegels eindringliche Kritik an heteronomen Wissens- und Gesellschaftsstrukturen und seine Kritik an einem sich ins Private zurückziehenden Christentum bedacht werden wollen, nicht zuletzt dann, wenn das Christentum als wider-sprechende Welt-Begegnung zur Sprache gebracht

werden soll². *Unsere Aufgabe wird es dabei letztlich sein, Gestalten der Weltbegegnung, wie sie Hegel uns aufzeigt und im Anschluss und in Kritik an ihm, auf die Begegnung mit dem lebendigen Gott und seinem Logos (Christus) transparent zu machen.*

2. Der biblische Hintergrund Hegels

Für Hegel kommt es, wenn er seine Wissens- und Gesellschaftskritik formuliert, darauf an, gegenüber dem alles vergegenständlichenden ("positiven") Herrschaftsblick einen *geistigen Blick* auf den Anderen zu gewinnen, d.h. einen Blick, in dem der Andere in seiner Würde und Transzendenz zur Sprache kommt. Wichtig, und in der Hegel-Forschung meines Erachtens nach unterbelichtet, ist in diesem Zusammenhang, dass Hegel sein Denken nicht nur aus kantischen und aristotelisch-(neu)platonischen Quellen, nicht nur von Schiller, Schelling, Hölderlin (oder später: Spinoza) schöpft – so wichtig all diese Denker im Einzelnen waren –, sondern dass das paulinische und johanneische Schrifttum einen entscheidenden Bezugspunkt für seine Philosophie (bzw. Gotteslehre) darstellen. Gott als Liebe (1 Joh 4,16) und Christus als Pleroma (Erfüllung) des Gesetzes (vgl. Röm 13,10) sind entscheidende Leitmotive des jungen Hegel (bzw. Hegels überhaupt), ebenso und vor allem die Anknüpfung an das paulinische Freiheitsverständnis, welches er für die Situation der Neuzeit fruchtbar machen will. Auch die Suche nach dem geistigen Blick auf den Menschen hat wohl ihr Vorbild bei Paulus (vgl. z.B. Röm 7). Man kann wohl sogar überhaupt sagen, dass letztlich Hegel den Versuch einer gedanklichen Durchdringung der zentralen johannäischen und paulinischen Theologumena, die er in einer Synthese vorlegen will, macht. D.h. wir haben in Hegels Jugendschriften nicht nur einen "Katalysator" für unser eigenes theologisches Konzept, sondern selber einen erstangigen, wenn auch nicht systematisch ausgearbeiteten und in mehrerer Hinsicht gescheiterten (weshalb Hegel auch in Jena von seinem ursprünglichen Konzept abrückte) theologischen Entwurf vor uns. Tatsächlich ist wohl, dies sei hier allerdings nur angedeutet, sogar das ganze spekulative Werk Hegels ein einziger Versuch, die zentralen christlichen Dogmen (Trinität, Inkarnation) zu entfalten, wobei das Besondere darin liegt, dass Hegel nicht mit äußerlichen Denkkategorien an diese herangeht, sondern diese Dogmen selber inneres Moment seiner philosophischen Methode, sprich des spekulativen Denkens, sind. Wie wäre etwa die spezifische Form der hegelschen Dialektik anders erklärbar denn als Entfaltung des Satzes, dass Gott der Logos IST (in Identität von Identität und Nichtidentität)? Verschwiegen werden soll allerdings nicht, dass bei aller Berechtigung des Diktums, dass es keinen Zugang zu Jesus ohne

² Für eine Verortung des Gottesgedankens im Horizont der Welt unter Berücksichtigung von Leid und Nichtidentität, vgl. J. Reikerstorfer, *Leiddurchkreuzt*.

Paulus gibt³, welches wohl auch Hegels Intention treffen würde, in der tendenziellen Abwertung der synoptisch-jesuanischen Tradition (und ihrer Leid- und Theodizeesensibilität), ja, eines großen Teils der alttestamentlichen Tradition (zu Hegels Zerrbild der Juden s.u.) überhaupt, sich eines der Hauptdefizite der Philosophie bzw. Theologie Hegels kundtut, welches dann vor allem in seiner ausgearbeiteten spekulativen Philosophie problematische Konsequenzen zeitigen wird.

3. Die Jugendschriften als Einführung in den Gehalt des spekulativen Denkens von Hegel

Ein weiterer Gesichtspunkt der vorliegenden Arbeit ist, dass sie auch (wenn gleich dies nicht ihre primäre Absicht ist) als kritische Einleitung in das Denken Hegels gelesen werden kann⁴. Tatsächlich ist die Problematik der theologischen und philosophischen Rezeption Hegels, dass dieser vor allem durch seine Vorlesungen und durch die Rechtsphilosophie verstanden wird, nicht von seinen äußerst schwierigen spekulativen Schriften, d.h. der Phänomenologie des Geistes und der Wissenschaft der Logik. Gerade in diesem Zusammenhang zeigt sich, dass wohl die Jugendschriften, v.a. mit ihrem erkenntniskritischen Interesse, auch mit der Wandlung des transzendental-kategorialen Denkens Kants in eine "Schau der Gestalten" die spekulative Philosophie antizipieren und sich von daher wohl besonders als Einstieg in eine möglichst unverstellte Sichtweise des hegelschen Denkens eignen.

4. Der genuine Eigenwert der Jugendschriften Hegels gegenüber seinem Gesamtwerk

Die Frage, auf die hier ebenfalls eingegangen werden muss, ist, warum die vorliegende Arbeit nicht direkt die Phänomenologie des Geistes oder die Wissenschaft der Logik (oder die ebenfalls spekulativen Jenenser Schriften) für die Entwicklung ihres theologischen Konzepts heranzieht. Ein Grund liegt darin,

³ Dies haben so unterschiedliche Denker wie G. Bornkamm in seinem epochalen Paulusbuch (G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart [u.a.] 1969) und S. Zizek (S. Zizek, Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen, Berlin 2000) gesehen, um nur zwei herauszugreifen.

⁴ Darin vergleichbar Hans Küngs Buch "Menschwerdung Gottes", der zwar einen guten Überblick über Hegels Jugendschriften gibt, aber auf den tieferen Gehalt dieser Schriften nur cursorisch eingeht. Daraus ergibt sich letztlich, dass wir aus unserem Umgang mit dem jungen Hegel andere inhaltliche Konsequenzen ziehen werden.

dass eine solche Auseinandersetzung eine umfangreiche Kommentierung voraussetzte, weil ein wirklich adäquater Zugang zu den genannten Werken in keiner Weise vorausgesetzt werden kann. Man wird sogar feststellen müssen, dass gerade die Hauptwerke Hegels (für die Logik gilt dies noch stärker als für die Phänomenologie) – trotz schier unüberschaubarer Literatur zu Einzelfragen – erst in Ansätzen *gesichert* kommentiert sind.

An durchgängigen Kommentaren, die angesichts der immensen Schwierigkeiten der genannten Texte eigentlich unerlässlich sind, will man mehr als einen ungefähren Inhalt verstehen (eine solche vorzügliche Inhaltsangabe für die Phänomenologie gibt Ludwig Siep), sind in Bezug auf die Phänomenologie vor allem der Kommentar von B. Liebrucks zu nennen, der allerdings einerseits oft vom Gedankengang Hegels entfernt ist, andererseits selber teilweise eines Kommentares bedürfte. Die logische Struktur der Phänomenologie zeichnet der Kommentar von C.A. Scheyer nach, der zwar sehr erhellend, aber aus sachlichen Gründen doch reichlich formalistisch ist. Ähnliches gilt für den Kommentar von J. Heinrichs, der Bezug auf die Jenenser Schriften nimmt. Am ehesten einem umfassenden Kommentar nahe kommen die Ausführungen von J. Schmidt, der allerdings nur die letzten Kapitel der Phänomenologie kommentiert, und, bei aller – wirklich verdienstvollen – Reichhaltigkeit, doch die entscheidenden spekulativen Momente (d.h. die dialektische Bewegung des Begriffs) des Textes nicht immer berücksichtigt. Genannt seien schließlich noch die Kommentare von Heidegger (Bd.32), der allerdings nur die ersten drei Kapitel behandelt und von Fink, der das Werk bis zum Vernunftkapitel – sehr klar und lesenswert, sachlich allerdings nicht immer richtig – auslegt. Die Situation bei der Wissenschaft der Logik ist vergleichsweise wesentlich schlechter: Hier gibt es lediglich einen Kommentar von Liebrucks, der durchgängig, aber mit derselben Problematik wie bei der Phänomenologie, kommentiert, und, als Nachlass, einen (teils fragmentarischen) Kommentar von Klaus Hartmann. (Für die genauen Zitationen vgl. das Lit.Verzeichnis.)

Was für uns allerdings wesentlich stärker wiegt, sind inhaltliche Gründe. Gerade die Jugendschriften eignen sich hervorragend als Gesprächspartner für die Entfaltung einer der "Erde" verpflichteten Theologie (Bonhoeffer). Einerseits beziehen sie nämlich Stellung gegen jede Sakralisierung, Privatisierung und Verjenseitigung des Christentums zugunsten der Suche nach einem einigenden Band einer freien menschlichen Gemeinschaft. Andererseits kann man an ihnen auch das Scheitern einer Vereinigungsphilosophie aufzeigen, die das Moment der Nicht-Identität und den "Sündenfall" quasi pelagianisch nicht ernst genug nimmt. Damit kann aber einer Theologie ein Raum eröffnet werden, die die Nicht-Identität, die Theodizeefrage, den eschatologischen Vorbehalt, die "Entsicherheit auf Gott" (Reikerstorfer)⁵ als für ihren Logos konstitutiv weiß. J. Reikerstorfer schreibt über diesen Logos, der bei uns zur Vertiefung des hegel-

⁵ Reikerstorfer, Klage 275.

schen Programms der Gottesbegegnung in Welt als Entsprechung im Widerspruch ausgearbeitet werden soll, Folgendes:

"Wenn Gott in seiner Offenbarung die Welt gleichsam "erobert", um sie in ihrem eschatologischen Schöpfungsgeheimnis zu offenbaren, dann läge in ihr auch ein kommunikatives "Noch-nicht", eine Differenz, d.h. eine in aller Heilzusage noch vermisste Gerechtigkeit, was nicht nur im christologischen "Begriff", sondern im Logos der Gottesrede selbst einen strukturellen Niederschlag finden müsste."⁶

Weiters wird man wohl auch sagen können, dass der fragmentarische Charakter der Jugendschriften große Vorteile aufweist. Man ist nicht so stark gefährdet, sich quasi von der Sprache und der Gedankenwelt Hegels "verschlingen" zu lassen und dabei – (möglicherweise) die Gebrochenheit der Welt überspringend – deren Anfragen "von einem höchsten Standpunkt aus"⁷ vorschnell aufzulösen.

Auf alle Fälle aber stehen wir auch mit den Jugendschriften Hegels am Anfang eines beeindruckenden Denkens, welches in seinem Ringen und Suchen, in seinem oft fragmentarischen und widersprüchlichen Charakter einer produktiven theologischen Auseinandersetzung wohl ebenso, wenn auch auf andere Weise, Raum gibt wie das ausgearbeitete System Hegels⁸.

5. Das Problem des Antijudaismus in Hegels Jugendschriften

Will man heute die theologischen Jugendschriften zum Inhalt eines Diskurses machen, darf *eine* Auseinandersetzung nicht ausgespart werden, nämlich jene mit dem oft haarsträubenden Antijudaismus, der uns in diesen Schriften entgentritt. Nun soll hier nicht in aller Ausführlichkeit über eine antijudaistische oder auch nicht antijudaistische Haltung Hegels generell diskutiert werden, vielmehr sei nur erwähnt, dass Hegel in seinen Vorlesungen das Judentum (weit entfernt, diesem gerechtzuwerden) wesentlich freundlicher zeichnete als in den Jugendschriften: In den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte finden sich Aussagen wie die, dass mit dem Judentum wahre Moralität auftreten kann (XII 243), dass wir "bei diesem Volke den harten Dienst, als Verhältnis zum reinen Gedanken" (XII 243) finden (mit ähnlichen Worten bezeichnet Hegel sein Bemühen), dass die "jüdische Geschichte große Züge" aufweist (XII 244) oder dass "aus dem jüdischen Volke das Höhere aufgegangen ist, daß der Geist zum absoluten Selbstbewußtsein gekommen ist" (XII 388). In den Vorle-

⁶ Reikerstorfer, Klage 272.

⁷ Vgl. Heideggers Einschätzung der Philosophie Hegels als höchster Standpunkt des Selbstbewusstseins, so in: Heidegger, Hegel 4.

⁸ Sehr schön ist im Übrigen der Unterschied von Jugendschriften und Hauptwerk ausgearbeitet in Düsing, Problem.

sungen über die Philosophie der Religion nennt Hegel die jüdische Religion jene der "Erhabenheit", was nicht zufällig Assoziationen an Kant weckt. Der jüdische Monotheismus wird hier mit höchstem Respekt erwähnt:

"Uns erscheint es geläufig, nicht auffallend und wichtig, daß Gott so als Einer bestimmt ist, weil wir an diese Vorstellung gewöhnt sind. Sie ist auch formell, aber unendlich wichtig, und es ist nicht zu verwundern, daß das jüdische Volk sich dies so hoch angerechnet hat; denn dass Gott Einer ist, ist die Wurzel der Subjektivität, der intellektuellen Welt, der Weg zur Wahrheit." (XVII 53)

Auch in den Jugendschriften treffen wir auf freundliche Worte über das Judentum, so wird uns z.B. als letzter Text (sieht man von der Überarbeitung der Positivitätsschrift ab) derselbigen das "Systemfragment von 1800" mit der uns noch zu beschäftigen habenden Passage begegnen, dass die Religion des Judentums "das Würdigste, Edelste" [ist], "wenn die Vereinigung" [gemeint ist hier der christliche Glauben an die Inkarnation] "mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre". (I 427). Nichtsdestotrotz können diese Beobachtungen den generell judenfeindlichen Ton nicht wegdisputieren. Zunächst ist dazu zuzugeben, dass vor allem für den jungen Hegel (aber nicht nur für diesen, man vgl. etwa Hölderlin, von dem Hegel sehr stark beeinflusst war⁹) eine sehr starke Sympathie für das Griechentum mit seiner philosophischen und kulturellen Tradition dazu führte, das Judentum gegenüber diesem (zumindestens was dessen Logos betrifft) als minderwertig(er) einzustufen¹⁰. Der tiefere Grund, der uns markant in den Jugendschriften gegenübertritt, ist, dass das Moment der Fremde, der Nicht-Identität, der Heimatlosigkeit bei der Vereinigungssuche Hegels irritieren musste, wengleich ihm dieses Moment im Laufe der Zeit zunehmend zu Bewusstsein kam. Weiters ist zu bedenken, dass Hegels judenfeindliche Tendenzen oftmals einfach eine Übernahme von vorgeprägten Topoi, im Speziellen des englischen und französischen Deismus, darstellen. Schließlich zeigt sich auch an diesen Passagen die starke Prägung Hegels durch die johanneische und paulinische Tradition, in der (namentlich in ersterer) ebenfalls "die Juden" als Gegner auftraten. Mit diesen bloßen Konstatierungen hat man allerdings noch nicht den eigentlichen Punkt der Einstellung Hegels getroffen. Vielmehr übernimmt Hegel vor allem ein uns auch in den johanneischen Schriften begegnendes Stilmittel, nämlich die Symbolisierung der Juden (jenseits jeder rassischen Konnotation) für eine bestimmte Geisteshaltung. Allerdings muss dies bei Hegel noch in einem umfassenderen Kontext gesehen werden, der ganz zentral für die Interpretation der Jugendschriften (aber auch etwa der "Phänomenologie des Geistes") ist: nämlich Hegels Denken in Gestalten.

⁹ Vgl. C. Jamme, Ein ungelehrtes Buch.

¹⁰ Wobei dies ja auch in der Theologie bis ins 20. Jh. eine weitverbreitete Einstellung war und ist. Einer der ersten, der vom Logos Jerusalems spricht, ist J.B. Metz!

6. Hegels Denken in Gestalten und die Gestalt des "Juden"

Hegels Denken tritt von Anfang an in eine Auseinandersetzung mit Kant ein. Auch wenn es wenig direkt ausgearbeitete Kantinterpretationen gibt, kann man doch sagen, dass Kant immer (eine) Hintergrundfolie des hegelschen Denkens bleibt. Ja, man wird wohl nicht falsch liegen in der Behauptung, dass sich Hegels Philosophie als der Versuch einer Synthese von Aristotelismus und Kantianismus unter den Prämissen des Christentums begreifen lässt. Einer der Hauptansatzpunkte dabei ist der Versuch, aus dem, wie Hegel meint, starren und abstrakten kategorialen System Kants auszubrechen sowie die innere Zerrissenheit, die er im kantischen System sieht, eine Zerrissenheit zwischen Einzelem und Allgemeinem, Natur und Freiheit, Sinnlichkeit und Vernunft, Neigung und Gesetz, zu überwinden bzw. auch die von Leibniz aufgeworfene Frage nach dem Lebendigen, die Kant letztlich unterlaufen hat – auch die Kritik der Urteilskraft ist hier keine befriedigende Lösung –, neu zu denken und dabei dem Leben und damit der Welt gerechter zu werden. Diese Welt ist für Hegel von Anfang an nicht als vergegenständlichte Urteilshandlung des transzendenten Ichs aufzufassen. Allerdings will Hegel auch nicht hinter Kant zurückgehen. So greift er die *Kategorien* auf und wandelt sie um in *Gestalten* des *Bewusst-Seins* (Wir wählen hier diese Schreibweise, weil sie von Anfang an die Korrelation beider Ebenen bewusst machen soll. Hegel denkt nicht – darin gleicht er Leibniz¹¹ – in einer starr zu fixierenden Subjekt/Objekt-Differenz). Die Gestalt ist, wir werden darauf noch ausführlich zurückkommen, nicht Verstandes-Handlung, sondern die Weltbegegnung des denkenden Subjekts, wie sie ihm gestalthaft (objektiv) wird. Dieses Subjekt ist dabei nie als isoliertes, auch nicht als transzendentes Subjekt zu verstehen, sondern es ist immer schon eingebettet in einem geistig-intersubjektiven und auch geschichtlichen Raum, der aber bei Hegel eben nicht der Raum zwischen bloß empirisch aufzufassenden Subjekten ist (von denen dann nicht gewusst würde, wie ein solch geistiger Raum überhaupt "entstünde"), sondern bereits unter dem Geist Gottes steht. Ist man sich dieser Gestalthaftigkeit des hegelschen Denkens bewusst geworden, dann fällt ins Auge, dass es in gewisser Hinsicht einer Bühne gleicht.

Hegel steht mit diesem Zugang nicht allein, man denke etwa an Goethes Faustbeginn (aber auch an die Gedichte Hölderlins):

"Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten!
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt
Versuch´ ich wohl euch diesmal fest zu halten?
Fühl´ ich mein Herz noch jenem Wahn geneigt?"

¹¹ Natürlich kann man auch Kant eine solche naive Subjekt/Objektbeziehung keinesfalls unterstellen, allerdings vergegenständlicht Kant die Welt in der, wie Liebrucks sich treffend ausdrückt, Erstellung der Welt der Positivität.

Es werden in seiner Philosophie Geisteshaltungen vorgestellt und personifiziert. Dabei wird auch der Rezipient einbezogen. Wichtig ist, dass es in jedem "Stück" mindestens drei Akteure gibt. Erstens die jeweilige *Gestalt* "auf der Bühne", die einen gewissen Geisteszustand, einen bestimmten Weltumgang charakterisieren soll, gleichzeitig aber auch die Aufgabe hat, auf die eigene Zeit zu verweisen gleich einer Travestie. Hierin sind wir beim *Akteur*. Es ist dies der Beschreiber der Gestalt. Dieser zeichnet eben nicht objektiv historische Abläufe nach – einem solchen verobjektivierenden Zugang zur Welt gilt die Hauptkritik von Hegels Jugendschriften –, sondern in der Beschreibung seiner Gestalt immer auch sich selber, d.h. aber immer auch die eigenen Abstraktionen. Schließlich gibt es als dritten Akteur den *Leser*, der angehalten ist, den Moment- bzw. Abstraktionsgehalt einer Gestalt zu erfahren, sich darin wiederzufinden und gleichzeitig darüber hinauszugehen (Anm.: In der Phänomenologie wäre dieser sich in seinem Vollzug selbstbewusste Hinausgang das absolute Wissen, in den Jugendschriften wird sich dieser Vollzug als "Geist" und "unendliches Leben" darstellen).

Was nun die Jugendschriften betrifft, werden dies sei hier antizipierend gesagt, *Kant* und *Fichte* als alttestamentliche Gestalten dargestellt (etwa in der Gestalt des *Abraham* oder, v.a. Kant betreffend, in der Gestalt des *Moses*). Die *Deutschen*, konkret die lutherische(n) Kirche(n) bzw. auch das durch Kant geprägte Denken, für die der junge Hegel "*Positivität*" (hier wie im Folgenden immer im Sinne von vergegenständlichendem Herrschaftswissen und Entfremdung zu verstehen), "Naturentfremdung" (infolge einer – wie es der junge Hegel sieht – Entgöttlichung der Natur) und "Knechtschaft unter dem Gesetz" konstatiert, erhalten die Gestalt der *Juden*.

Über den Deutschen hinaus ist allerdings der hegelsche Jude der Prototyp des aufgeklärten Menschen in seinen spezifischen Gefährdungen. Weiters sei darauf hingewiesen, dass, wenn die Juden auch als Knechte bezeichnet werden¹², hier bereits die erste Formulierung der Herr-Knecht-Dialektik aufscheint. Es braucht dabei an dieser Stelle nicht näher darauf eingegangen zu werden, dass sich der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit in der Gestalt des Knechtes vollziehen wird. Das unglückliche Bewusstsein, welches eine weitere Bewusstseinsgestalt ist, die sich hinter dem "Juden" verbirgt, hat im Großteil der Jugendschriften (allerdings nicht in allen!) noch pejorative Bedeutung und steht im Gegensatz zum glücklichen Bewusst-Sein der *Griechen*. Allerdings ist auch hier darauf zu verweisen, dass es in der Phänomenologie eine entscheidende Stufe zur offenbaren Religion und damit zur Freiheit des Menschen darstellt, eine Stufe, ohne die das Sich-Wohl-Befinden, wie es im komödiantischen Bewusstsein (der Griechen) zum Ausdruck kommt, niemals Substantialität gewinnen könnte. Doch nach diesen Vorgriffen, die im Verlauf der Arbeit noch verdeutlicht werden sollen, sei zuletzt an dieser Stelle Busche zitiert, der den

¹² So z.B. in den Fragmenten "Der Geist des Judentums" (N 243-260) (I 274-297).

Aspekt des zweiten Akteurs (also des Beschreibers einer Gestalt) sehr klar im Zusammenhang mit Hegels Antijudaismus sieht, also die Tatsache, dass Hegels meist "böser" Blick auf die Juden selber Ausdruck einer Abstraktion ist (wie wir am Ende dieser Arbeit aufweisen werden) und auf den Schreiber zurückfällt:

"Hegels Kritik dessen, was er immer wieder "die Juden" nennt, ist zugleich eine Analyse des eigenen bösen Blicks. Und Hegel weiß das auch. Die Knechtschaft des mannigfaltigen jüdischen Lebens unter der Einheit eines gedachten Gesetzes ist genau die gedachte Einheit, unter die er die Juden gesetzt hat. Die Juden sind die Teufel, weil das Böse in der Perspektive liegt, die sie verteufelt."¹³

7. Zum Titel und zur Entwicklung der Arbeit

Die Einleitung soll noch genutzt werden, um etwas über den Titel zu sagen. Oben wurde bereits ausgeführt, dass Hegel Gottes-Begegnung als Welt-Begegnung denkt. Allerdings darf Gottes Offenbarung nicht bruchlos in einer solchen Begegnung verortet werden, sondern vielmehr dort, wo sein schöpferischer Logos als *Wider-Spruch* (wir wählen diese Schreibweise, um anzuzeigen, dass es sich dabei nicht um eine einfache Verneinung, sondern um einen genuin eigenen Logos, in dessen Entfaltung erst die Negation in ihrer Wirklichkeitsbedeutung gefasst werden kann, handelt) gegenüber einem (durch den Sündenfall) *verkehrten* und damit unheilvoll gewordenen Weltlogos erfahren wird, was innerhalb einer die Sphäre dieser Welt (und der in ihr waltenden Selbstbezüglichkeit) verändernden *Entsprechung* des Menschen geschieht. Um diese Entsprechungsstruktur als Ort und Konsequenz des *Offenbarungswortes* Gottes herauszuarbeiten, werden wir am Ende dieser Arbeit eine in Hegels Jugendschriften – v.a. im Liebesbegriff – selbst angelegte Kehre gegenüber dem hegelschen Gedankenduktus (gleich seiner verkehrten Welt in der Phänomenologie des Geistes) vornehmen, in dem wir den *Liebesbegriff* (der in den letzten Fragmenten auch als unendliches Sein begegnet), innerhalb dessen Hegel die Offenbarung Gottes verortet, zu entfalten versuchen. Gerade darin soll der Gehalt der Aussage, dass Gott in(mitten) der Welt begegnet, weiterentwickelt und vertieft werden und so Gott in seiner Transzendenz gegen alle pantheistischen und pelagianischen Verkürzungen angedacht werden. In diesem Versuch des Aufweises, dass das innerste Moment der Welthaftigkeit Gottes dessen Liebe als entgegengerender Wider-Spruch gegenüber einer "nicht-identischen", zerbrochenen und gefallenen "Welt" ist, und dass Gott sich darin von der Welt *absolut* (d.h. nicht räumlich positiv) unterscheidet (was der junge Hegel trotz Einsichten, die in unsere Richtung weisen, tendenziell unterlaufen hat), wozu wir uns in einem Exkurs auch Einsichten von Dostojewskis Roman "Schuld und Sühne" bedienen wollen, wird sich die Arbeit und die Auseinandersetzung mit dem jungen Hegel beschließen. Um allerdings zu diesem Aufweis zu gelangen, wird es sich als notwendig erweisen, Hegels Jugendwerk *aus einem theologischen Blick* auszugsg-

¹³ Busche 206

weise zu besprechen, wobei wir im Großen und Ganzen die chronologische Reihenfolge einhalten werden. Dabei soll, wie gesagt, die *Welthaftigkeit* (Inkarnation) *Gottes*, die von Anfang an auch in ihrer *gesellschaftspolitischen* und *epistemischen Relevanz* Leitthema bei Hegel ist, immer stärker hervortreten und im Schlusskapitel mittels unserer eigenen Position zur Darstellung gebracht werden.

Im Einzelnen werden wir im ersten Kapitel Hegels Kritik an einer Position, die das Christentum lediglich auf einer abstrakten Verstandesebene zu verorten mag, nachzeichnen, im zweiten Kapitel soll dessen Auseinandersetzung mit einer sich als christlich verstehenden Gesellschaft, deren Glieder nicht mehr in lebendigem Austausch und Zusammenhang stehen, zur Sprache kommen. Das dritte Kapitel soll sich mit der Diagnose Hegels, dass unsere neuzeitliche Welt durch einen Erinnerungsverlust, der sukzessive den Zerfall politischer (im Gegensatz zu einer abstrakt individualistischen) Freiheit nach sich zieht, gekennzeichnet ist, beschäftigen. Im vierten Kapitel wird uns schließlich anhand des Fragments "Der Geist des Judentums" das Einholen der Geschichtlichkeit in die Philosophie und Theologie und die massive Kritik am neuzeitlichen privatistischen Herrschaftsdenken begegnen. Im fünften Kapitel sollen anhand einiger Fragmente Hegels ein Denken aus der Liebe und ein abstraktes Verstandesdenken in seinem Herrschaftscharakter gegenübergestellt werden. Das sechste Kapitel will anhand der Schrift "Der Geist des Christentums" einerseits zwei zentrale Begriffe des jungen Hegel, nämlich den "positiven" Gesetzesbegriff und den Schicksalsbegriff gegenüberstellen und andererseits Hegels Abrechnung mit einem weltverneinenden und gesellschaftsvergessen-apolitischen Christentum nachzeichnen. Im abschließenden siebenten Kapitel soll schließlich im Anschluss an einen Exkurs über Dostojewski, insbesondere dessen Roman "Schuld und Sühne", und in Explikation und Weiterführung des Hegelschen Liebesbegriffs das die Geschichte und das Schicksal unterbrechende und die Gesellschaft verwandelnde Handeln Gottes in Jesus Christus als Ort SEINER Offenbarung herausgearbeitet werden.

8. Zur Zitierweise der Arbeit

Zum Abschluss der vorliegenden Einleitung sei noch etwas über die Zitierweise der Arbeit gesagt: Zitiert werden Hegels Schriften, so weit als möglich, nach der Suhrkamp-Ausgabe. Diese bietet einen zuverlässigen Text und ist leicht zugänglich. Nohl (in der Folge abgekürzt N) bzw. die Historisch-Kritische Ausgabe (abgekürzt HK), von der bisher leider nur der erste Band der Jugendschriften (mit den Tübinger und Berner Fragmenten, aber ohne die entscheidenden Frankfurter Texte) vorliegt, werden nur, wenn nicht anders möglich, herangezogen. Nicht zuletzt, da die vorliegende Arbeit keine Hegelphilologie, sondern ein theologischer Entwurf in Auseinandersetzung mit dem jungen Hegel sein will, scheint diese Vorgangsweise am leserfreundlichsten zu sein.

I. Die Abstraktheit des Verstandes und die Scheidewand zwischen Leben und Lehre

Jesus ging in das Haus eines Pharisäers, der ihn zum Essen eingeladen hatte, und legte sich zu Tisch. Als nun eine Sünderin, die in der Stadt lebte, erfuhr, dass er im Haus des Pharisäers bei Tisch war, kam sie mit einem Alabastergefäß voll wohlriechendem Öl und trat von hinten an ihn heran. Dabei weinte sie, und ihre Tränen fielen auf seine Füße. Sie trockenete seine Füße mit ihrem Haar, küsste sie und salbte sie mit dem Öl. Als der Pharisäer, der ihn eingeladen hatte, das sah, dachte er: Wenn er wirklich ein Prophet wäre, müsste er wissen, was das für eine Frau ist, von der er sich berühren lässt; er müsste, dass sie eine Sünderin ist. Da wandte sich Jesus an ihn und sagte: Simon, ich möchte dir etwas sagen. Er erwiderte: Sprich, Meister! (Jesus sagte:) Ein Geldverleiher hatte zwei Schuldner; der eine war ihm fünfhundert Denare schuldig, der andere fünfzig. Als sie ihre Schulden nicht bezahlen konnten, erließ er sie beiden. Wer von ihnen wird ihn nun mehr lieben? Simon antwortete: Ich nehme an, der, dem er mehr erlassen hat. Jesus sagte zu ihm: Du hast recht. Dann wandte er sich der Frau zu und sagte zu Simon: Siehst Du diese Frau? Als ich in Dein Haus kam, hast du mir kein Wasser zum Waschen der Füße gegeben; sie aber hat ihre Tränen über meinen Füßen vergossen und sie mit ihrem Haar abgetrocknet. Du hast mir (zur Begrüßung) keinen Kuss gegeben; sie aber hat mir, seit ich hier bin, unaufhörlich die Füße geküsst. Du hast mir nicht das Haar mit Öl gesalbt; sie aber hat mir mit ihrem wohlriechenden Öl die Füße gesalbt. Deshalb sage ich dir: Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, weil sie (mir) so viel Liebe gezeigt hat. Wem aber nur wenig vergeben wird, der zeigt auch nur wenig Liebe. Dann sagte er zu ihr: Deine Sünden sind dir vergeben. Da dachten die anderen Gäste: Wer ist das, dass er sogar Sünden vergibt? Er aber sagte zu der Frau: Dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden! (Lk 7,36-50)

1. Wir wollen uns am Beginn der Arbeit den von Nohl so genannten "Fragmenten über Volksreligion und Christentum" ausschnittsweise zuwenden (insbesondere dem Fragment 16 der historisch-kritischen Hegelausgabe "Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten", bei Nohl 9-44), die teilweise noch in Tübingen, teilweise in Bern verfasst wurden. Zu berücksichtigen ist bei Hegels Jugendschriften immer, dass sie einerseits nicht zur Publikation bestimmt waren, also gewissermaßen private Überlegungen darstellten, auf der anderen Seite aber von Hegel nie vernichtet, sondern immer sorgsam aufbewahrt wurden. Wir werden diese ersten Schriften nicht zuletzt deshalb beachten, weil sie uns bereits in die *Erkenntniskritik* oder – vielleicht noch besser, weil allgemeiner gesagt – *Wissenskritik* Hegels als Grundlage jedes adäquaten religiösen Sprechens einführen.

2. Ein ganz entscheidender Bezugspunkt für den jungen Hegel ist dabei das Werk Kants. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Fragmente liegt – mit Ausnahme der Metaphysik der Sitten (und der posthum erschienenen Logik, vom Opus Postumum wollen wir hier absehen) – das Hauptwerk Kants publiziert vor. 1793 – also ziemlich zeitgleich diesem Fragment – erschien die Religionschrift, davor die drei Kritiken. In Bezug auf die Religion hatte Kant scharf die Grenze zwischen Vernunftreligion und bloßem Afterdienst abgesteckt, oder anders gesagt: Kant versuchte eine legitime Hoffnung, die die Autonomie des Menschen wahrt und auf der vernunftgeleiteten Moralität der autonomen Gesetzgebung des Menschen beruht, zu scheiden von jeder Form religiöser Heteronomie, die den Menschen seiner Bestimmung als Freiheitswesen entfremden musste. Implizit verband sich damit allerdings auch die Suche nach einem – mit Leibniz gesprochen – neuen "vinculum substantiale", einem substantiellen Band, welches den autonomen Menschen in einem "ethischen Gemeinwesen" zusammenschließen würde. Diesen Bemühungen um eine durch die (praktische) Vernunft geläuterte Religion (Vernunftreligion als hermeneutisches Prinzip der Beurteilung der historisch auftretenden Religionen) stand ein "Kirchenglaube" gegenüber, der dann problematisch wurde, wenn dessen immer geschichtlich kontingente Lehren letzter Maßstab menschlichen Verhaltens zu sein beanspruchten – auch gegen die moralisch-vernünftigen Gesetze. Nach Kant musste ein solcherart primär geschichtlich-kontingent motivierter Glaube den Menschen nicht nur mit sich als Vernunftwesen entzweien, sondern vor allem auch die Menschen untereinander, weil hier quasi kontingentes Gesetz gegen kontingentes Gesetz stünde.

Hegel will nun nicht den Freiheits- und Vernunftanspruch, den Kant so eindrücklich gestellt hat, untergraben, allerdings verschiebt er den Maßstab Kants – von Anfang an! Sein Schwerpunkt liegt auf der Frage, *wie die Religion im Leben des Menschen lebendig wird* bzw. ist. Dass sie dabei eine eminente Bedeutung für

das Freiheitsbewusstsein hat, bringt Hegel klar zum Ausdruck: "Volksreligion, die große Gesinnungen erzeugt und nährt, geht Hand in Hand mit der Freiheit." (I 41) Allerdings ist es für Hegel evident, dass dabei der bloße Verstand, eine bloße Vernunftreligion ein viel zu dürres Instrument ist, um das menschliche Leben in seinen mannigfaltigen Bezügen zu motivieren. In diesem Zusammenhang führt er uns bereits zwei *Gestalten* vor. Einerseits die "Sünderin" aus Lk 7, und deren "von Reue, Zutrauen und Liebe durchdrungene[n] Seele" (I 20), andererseits die Gesellschaft mit ihrer "Rechthaberei des Verstandes" und ihrem "kalten Herz" (ebd.). Hier wird also explizit der (im Ich verschlossen bleibenden) Reflexion das (vom Ich absehende) Ringen und Flehen nach Gott als genuiner Ort religiösen Vollzugs gegenübergestellt. Am vielleicht präzisesten bringt Hegel seine Skepsis gegenüber der Verstandeshybris in einer späteren Neufassung des Anfangs jenes Fragments zum Ausdruck, dem Nohl den Titel "Die Positivität der christlichen Religion" gegeben hat:

"Ein solcher Versuch [einer neuen Dogmatik, die dem menschlichen Leben gerecht würde] setzte den Glauben voraus, daß die Überzeugung vieler Jahrhunderte, das, was die Millionen, die in diesen Jahrhunderten darauf lebten und starben, für Pflicht und heilige Wahrheit hielten, – daß dies nicht barer Unsinn und gar Immoralität, wenigstens den Meinungen nach, gewesen ist." (I 221)

Hegel, der in dieser Zeit durchaus voraussetzt, dass die Religion ein geistiges Band zwischen den Menschen darstellt, zeigt in den ersten Fragmenten von "Volksreligion und Christentum" auf, warum eben die Religion immer mehr ist als abstrakte Vernunftidentität. Er weist in diesem Zusammenhang auf die Endlichkeit des Menschen hin, die er bejaht. Diese Endlichkeit konkretisiert er zwar nicht wie Bloch als "Hunger", aber auch er stellt fest:

"Erschrecken wir also nicht, wenn wir zu finden glauben müssen, daß Sinnlichkeit das Hauptelement bei allem Handeln und Streben des Menschen ist, [...] – so sehr müssen wir bei Betrachtung des Menschen überhaupt und seines Lebens seine Sinnlichkeit, seine Abhängigkeit von der äußeren und inneren Natur – von dem, was ihn umgibt und in dem er lebt, und von den sinnlichen Neigungen und dem blinden Instinkt – vorzüglich in Anschlag bringen; die Natur des Menschen ist mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert [...]" (I 10f.)

Hegel wird dann auch diese Sinnlichkeit zunehmend in einen kulturell-geistigen Kontext einbetten, nicht zuletzt aufgrund der Erfahrung, wie unmöglich es dem Menschen ist, einen "natürlichen" oder "unmittelbaren" Zugang zur Welt zu finden, einer Erfahrung, die sich für ihn vor allem in der Auseinandersetzung mit der christlichen Kultur aufdrängen wird. Aber zunächst ist es für Hegel evident, dass jeder menschliche religiöse Vollzug, der lebendiges Salz einer Gesellschaft ist und nicht schon die Entfremdung an sich hat, seinen Ort inmitten menschlicher Kultur und menschlicher Beziehungen haben muss, Be-

ziehungen, die ihrerseits, wie Hegel bald aufzeigen wird, ihr Selbstverständnis aus der geschichtlichen Substanz einer Gesellschaft gewinnen und die die Sphäre des Geistigen und des Sinnlichen umgreifen müssen. Hegel, der einen solchen Vollzug "subjektive Religion" nennt, schreibt:

"Subjektive Religion ist lebendig, Wirksamkeit im Innern des Wesens und Tätigkeit nach außen. Subjektive Religion ist etwas Individuelles [hier meint Hegel "individuell" nicht im Sinne von privatistisch, sondern im Sinne von "lebendig"], objektive [Religion in Lehrsätzen] die Abstraktion, jene das lebendige Buch der Natur, die Pflanzen, Insekten, Vögel und Tiere, wie sie untereinander eins vom andern leben, jedes lebt, jedes genießt, sie sind vermischt, überall trifft man alle Arten beisammen an, - diese das Kabinett des Naturlehrers, der die Insekten getötet, die Pflanzen gedörret, die Tiere ausgestopft (hat) oder in Branntwein aufbehält und alles zusammen rangiert, was die Natur trennte, nur nach einem Zweck ordnet, wo die Natur unendliche Mannigfaltigkeit von Zwecken in ein freundschaftliches Band verschlang." (I 14)

Hegel geht hier bereits tendenziell einen Schritt weiter: Der Verstand wird hier bereits als todbringende (und herrschaftliche) Macht erfahren, die an die Substanz der Dinge nicht herantrifft. Wir müssen diese Stelle hervorheben, weil sich hier ein entscheidendes Motiv des hegelschen Denkens anbahnt: nämlich die Einsicht, dass menschliches Reflexionsvermögen die Welt immer stärker zu differenzieren vermag, dass aber diese Form der Differenzierung, insofern sie mit Objektivierung (also Positivität) verbunden ist, an das Wesen der Dinge, für Hegel immer der geistige (d.i. letztlich der religiöse) Vollzug innerhalb der Welt des Menschen (die Stellung der Natur soll an dieser Stelle auf sich beruhen, allerdings ist Hegel hier sehr nah bei Leibniz und seiner Monadenlehre), d.h. das Eintreten in ein Band mit dem Anderen, nicht herankommt. Die Aufgabe, die sich Hegel stellen wird, ist einerseits einem Irrationalismus auszuweichen, der gerade nicht die lebendige Beziehung zwischen Gliedern einer Gesellschaft zum Ausdruck bringen könnte, sondern immer Willkür auf Kosten des Anderen wäre, andererseits aber nicht in rationalistische Engführungen zu verfallen (wie er sie sehr bald im kantischen System zu finden glaubte).

Hegel sieht sogar den Verstand eingebettet in einen ganz bestimmten Umgang des Menschen, d.h. er ist nicht mehr die universale Kraft, auf die hin alles zuzustreben hätte, sondern selber Spielball vorreflexiver Überlegungen, d.h. solcher, die er selber nicht mehr reflektiert:

"Der Verstand ist ein Hofmann, der sich nach den Launen seines Herrn gefällig richtet, - er weiß zu jeder Leidenschaft, zu jeder Unternehmung Rechtfertigungsgründe aufzutreiben, er ist vorzüglich ein Diener der Eigenliebe [...]" (I 21)

Hier spricht Hegel auch eine weitere Tendenz des Verstandes, oder wohl eher gesagt des Wissens, an: nämlich die Gefahr, dass es gerade in all seiner Diffe-

renziertheit Vehikel der Selbstdarstellung wird und damit nicht der Ausgangspunkt "schön menschlicher Religion" und "Gemeinschaft". Anders gesagt: Wo Wissen nicht auf die eigenen Grundlagen reflektiert und sich nicht in den Dienst der Gemeinschaft stellt, ist es nichts anderes als ungeistiges Aufzählen von Fakten. Wir können hier bereits kritisch anmerken, dass dies für jede Form von Wissen gilt. Auch das spekulative Denken, welches Hegel gerade in Auseinandersetzung mit dem Kantianismus seiner (und unserer Zeit, wie später aufgezeigt werden soll) entwickelt hat, kann zum "Schriftgelehrtentum" verkommen, d.h. nicht den Anderen, sondern sich selbst wollen. Hegel konkretisiert einen solch abstrakten Wissenscharakter zunächst einmal anhand der religiösen Lehre seiner Zeit: Hier gilt sowohl für den Fetischglauben, den Kant so kritisiert hat, der sich christlicherseits in einer offenbarungspositivistischen, dem menschlichen Freiheitsvollzug äußerlichen dogmatischen Sprache kundtut, als auch für eine natürliche "moralische" Religion, dass beide den Menschen nicht in wirkliche Freiheit, welche für Hegel sich nicht einfach als Autonomie, sondern als lebendige Beziehung von Subjekten darstellt, setzen können. Hegel sieht auch das Problem einer christlichen Lehre, wenn sie zu viel weiß, wenn sie nicht Antwort auf das Ringen des Menschen um einen Ort in der Welt (Gesellschaft), wenn sie nicht Ausdruck seiner Hoffnung wider der Last seiner Endlichkeit ("Trost für die Leiden" I 32) ist. Sarkastisch formuliert er:

"Ferner hat man der leidenden Menschheit zum Besten von allen Enden und Orten her einen solchen Haufen von Trostgründen, im Unglück zu gebrauchen, zusammengeschaftert, daß es einem am Ende leid tun könnte, daß man nicht alle acht Tage einen Vater oder Mutter zu verlieren hat, nicht mit Blindheit geschlagen ist [...]" (I 35)

Religion ist bei Hegel in dieser Zeit die Erfahrung, die der Mensch mit seinem Gott macht, die Hoffnung, die er auf IHN in all den Unbilden seines Lebens setzt, er ist dabei der Adressat menschlicher Ergebenheit, menschlicher Klage, menschlichen Leides, menschlicher Freude. Hier klingt bereits an, dass der Weltumgang des Menschen Ort des Gott-setzenden Bewusstseins ist.

3. Hegel spricht schließlich in unserem Fragment auch die Problematik an, ob nicht überhaupt jede Form der Reflexion über die Religion nicht bereits der Anfang ihres Endes sei:

"Wie Religion überhaupt eine Sache des Herzens ist, so könnte es eine Frage sein, wie weit sich Raisonement einmischen darf, um Religion zu bleiben." (I 24f.)

Betrachtet man den Kontext, meint Hegel nicht, dass die Religion in einen irrationalen Bereich des Herzens ausgelagert werden darf – es geht ja gerade um ihre gesellschaftliche, d.h. aber immer auch allgemeine Einbettung –, vielmehr

stellt Hegel dem Raisonement die "Weisheit" gegenüber (I 25), die aus der "Fülle des Herzens" spricht (I 25). D.h. die Reflexion darf der Religion nicht so äußerlich sein, dass sie sich nachträglich an einem abstrakten Maßstab zu messen hätte, vielmehr ist ihr Wahrheitsmaßstab ihre Kraft, eine Gesellschaft zu verbinden. Dies geht neuzeitlich nur unter den Prämissen individueller Freiheit, alles andere wäre für Hegel schlechte Positivität, allerdings einer Freiheit, die Raum für menschliche Ausdrucksformen lässt, oder diese auch zur Verfügung stellt. Das Problem der versperrten Ausdrucksformen wird Hegel dann auch in weiteren Fragmenten beschäftigen. Anders gesagt: Für Hegel ist der Freiheitsbegriff Kants im Sinne moralischer Selbstbestimmung zu abstrakt, demgegenüber geht es ihm um einen Freiheitsbegriff, welcher den Menschen in die Möglichkeit setzt, der Welt in ihren mannigfaltigen Bezügen zu begegnen. Hegel denkt hier den Menschen noch nicht als weltbegegnendes Wesen, aber er antizipiert genau dies.

Deutlicher kommt dies noch in einer anderen Passage zum Ausdruck, in der Hegel von der Liebe schreibt (hier begegnet sie erstmals markant, sie wird ihn die ganzen Jugendschriften hindurch immer stärker beschäftigen):

"[...] das Grundprinzip des empirischen Charakters ist Liebe, die etwas Analoges mit der Vernunft hat, insofern als die Liebe in anderen Menschen sich selbst findet oder vielmehr sich selbst vergessend sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in anderen lebt, empfindet und tätig ist – so wie Vernunft, als Prinzip allgemein geltender Gesetze, sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkennt, als Mitbürgerin einer intelligiblen Welt. Der empirische Charakter der Menschen wird zwar von Lust und Unlust affiziert, [aber] Liebe, wenn es schon ein pathologisches Prinzip des Handelns ist, ist uneigennützig, sie handelt nicht darum gut, weil sie berechnet hat, daß Freuden, die aus ihren Handlungen entspringen, unvermischter und länger dauernd sind, als die der Sinnlichkeit oder die aus der Befriedigung irgendeiner Leidenschaft entspringen – es ist also nicht das Prinzip der verfeinerten Selbstliebe, wo das Ich am Ende immer der letzte Zweck ist." (I 30)

Hier ist noch nicht der Ort, über das berühmte Diktum der "Sichselbstfindung im Anderen" zu schreiben, sondern es genügt, dass Hegel Verstandesreflexion um den Begriff der Liebe erweitern will, wobei eben diese Liebe um des Anderen willen von einer verfeinerten Selbstliebe geschieden werden muss (also um dies vorwegzunehmen, von einem affirmativen Verständnis des berühmten hegelschen Diktums vom "im anderen bei sich sein"). Diese Liebe ist, analog der Vernunft (und zwar einer solchen, die nicht bloß herrschaftliche Verstandesreflexion ist, sondern die Welt und den anderen Menschen vernimmt, also eine, die mit der Liebe einhergeht), das gemeinsame Band, welches erstens Menschen verbinden kann und zweitens den Menschen aus sich herauszusetzen vermag. Gerade dieses Aus-Sich-Heraussetzen ist als wichtiges Motiv in weite-

rer Folge zu beachten. Hegel spricht relativ wenig von Gott, er führt nur am Rande ein "Warum" der Religion (die für ihn belebende Verbindung des Gemeinwesens sein muss) aus. Eher nähert er sich ihr indirekt und in Abgrenzung zur "Positivität". Diese hieße gerade, nicht aus sich heraus zu kommen; Positivität wäre auch der lächerliche Versuch des Menschen, aus sich heraus lieben zu wollen. Die Liebe würde damit etwas Herstellbares wie ein technisches, also, wie wir sehen werden, immer endliches Produkt. Dagegen ist die Liebe das Phänomen, welches dem Menschen in dem Herausgesetztwerden aus seinen endlichen Machtphantasien (und als solche entlarvt Hegel auch einen berechnenden und positivierenden Verstand) widerfährt, worin er ihren religiösen Charakter sieht.

4. Noch einmal zu betonen ist, dass Hegel bei aller Verstandeskritik, die hier bereits aufleuchtet, doch an der grundsätzlichen Einsicht Kants festhält, dass es keine "äußere", "positive", auch keine religiöse Autorität geben darf, die den Menschen wider eigene Einsicht binden darf, sondern dass der Mensch autonomes und, so könnte man sagen, begründungsmächtiges, Subjekt ist:

"Die Lehren müssen notwendig, auch wenn ihre Autorität auf einer göttlichen Offenbarung beruht, so beschaffen sein, daß sie eigentlich durch die allgemeine Vernunft der Menschen autorisiert sind, daß ihre Verpflichtung jeder Mensch einsieht und fühlt [...]" (I 33)

Hegel wird nun auch immer stärker die Frage beschäftigen, warum es trotz (ein "trotz", dass sich für ihn dann immer mehr in ein "wegen" wandeln wird) 2000jähriger christlicher Tradition nicht gelungen ist, ein Gemeinwesen freier und selbstbestimmter Bürger aufzubauen, wobei eben das Problem gewissermaßen zwei Seiten hat. Auf der einen Seite ist die Gesellschaft, wie er sie sieht, weit unter dem Niveau eines kantischen Freiheitsverständnis. Darüber hinausgehend aber sieht Hegel auf der anderen Seite das grundsätzliche Problem einer tiefgreifenden Entfremdung, die sich als Entfremdung der Menschen untereinander gestaltet, in ihren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen, in ihrem "ungelebten" Leben (die sich im religiösen Vollzug als "düstere Außenseite" und Freudlosigkeit zeigt - I 41), aber auch in der Entfremdung des Menschen von der Gesellschaft, in – wenn man diesen Ausdruck verwenden will – einem (Heils)egoismus des Subjekts, der sich als totale Bindungs- und Beziehungsunfähigkeit zum Ausdruck bringt.

5. Wir können hier im Rückgriff auf die bereits erwähnte Stelle über das Verschwinden der Religion im Gegenüber der Reflexion (I 24f.) schon eine andere Problematik ansprechen, die gerade auch in heutigen ekklesiologischen Diskussionen immer präsent ist, aber ebenso massiv Fragen der Bioethik, Philosophie, Religionswissenschaft, ja letztlich überhaupt Fragen der Anthropologie betrifft,

nämlich das Verhältnis von profaner und sakraler Weltsicht. Die alten sakralen Lebensordnungen haben ihre Bindungskraft verloren, die Dogmatik ist für Hegel nur mehr Nachklang davon. Die (abstrakte) Reflexion andererseits, dies wird Hegel immer stärker herausarbeiten, ist der große Vernichter jeder Mannigfaltigkeit des Lebens und jeder Beziehung und bildet genau deshalb nicht ein mögliches Band zwischen den Menschen.

Man denke hier auch an die großartige Analyse der Aufklärung in der Phänomenologie des Geistes. Die Aufklärung, nachdem sie sich gegen den Glauben durchgesetzt und die Welt entsakralisiert hat, endet in einem platten Nützlichkeitsdenken und einem diesen korrespondierenden Freiheitswahn, der im großen Schrecken mündet.¹⁴

6. Bevor wir Hegel aber in der Analyse dieser Problematiken folgen, wollen wir uns im nächsten Kapitel einigen (wenigen) Passagen weiterer Fragmente seiner Berner Zeit zuwenden¹⁵, in denen Hegel eine immer schärfere Kritik am Christentum formuliert, eine Kritik, die sich an der Frage entzündet, wieso dieses nicht (im verbindenden Sinn) wirkmächtig geworden sei.

¹⁴ Zu einer Analyse dieser Kapitel vgl. F. Grimmlinger, Genesis.

¹⁵ In verschiedener Ausführlichkeit gehen auf diese Passagen Busche (Leben), Küng (Menschwerdung) und Pöggeler (Anfänge) ein.

II. Das Problem der Trennung und das Vermissen des "Geistes, der lebendig macht"

Doch der Herr sprach zu mir: Selbst wenn Mose und Samuel vor mein Angesicht träten, würde sich mein Herz diesem Volk nicht mehr zuneigen. Schaff sie mir aus den Augen, sie sollen gehen. Fragen sie dich dann: Wohin sollen wir gehen?, so sag ihnen: So spricht der Herr: Wer der Pest verfallen ist, zur Pest! Wer dem Schwert, zum Schwert! Wer dem Hunger, zum Hunger! Wer zur Gefangenschaft, zur Gefangenschaft! (Jer 15,1f.)

Seht, es kommen Tage – Spruch Gottes, des Herrn -, da schicke ich den Hunger ins Land, nicht den Hunger nach Brot, nicht Durst nach Wasser, sondern nach einem Wort des Herrn. Dann wanken die Menschen von Meer zu Meer, sie ziehen von Norden nach Osten, um das Wort des Herrn zu suchen; doch sie finden es nicht. An jenem Tag werden die schönen jungen Mädchen, und die jungen Männer ohnmächtig vor Durst [...]. (Am 8,11-13)

Da erging in der Wüste das Wort Gottes an Johannes, den Sohn des Zacharias. Und er zog in die Gegend am Jordan und verkündete dort überall Umkehr und Taufe zur Vergebung der Sünden. [...] Das Volk zog in Scharen zu ihm heraus, um sich von ihm taufen zu lassen. Er sagte zu ihnen: Ihr Schlangenbrut, wer hat euch denn gelehrt, dass ihr dem kommenden Gericht enttrinnen könnt? Bringt Früchte hervor, die eure Umkehr zeigen, und fangt nicht an zu sagen: Wir haben ja Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen. Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der keine gute Frucht hervorbringt, wird umgebaut und ins Feuer geworfen. (Lk 3,2f.7-9)

1. Die Religion in ihrer idealen Gestalt als Verlebendigung des Verstandes und als Trost im Leid

Wir wollen im Folgenden – nach einer teils rekapitulierenden Bestimmung des Ausgangspunkts – weitere Fragmente aus Hegels Berner Zeit anschauen, vor allem ein Fragment mit dem Beginn "Jetzt braucht die Menge..." (HK Nr. 26, bei Nohl dem Konvolut, welches er "Volksreligion und Christentum" betitelt hat, beigegeben), weiters ein paar ausgewählte Ausschnitte aus einem der längsten Texte: "man mag die widersprechenden Betrachtungen..." (HK Nr. 32, bei Nohl sehr stimmig "Die Positivität der christlichen Religion" betitelt). Etliches werden wir in unserer Arbeit nicht näher behandeln, vor allem nicht "Das Leben Jesu", aber auch weite Teile des oben erwähnten Fragments "man mag die widersprechenden Betrachtungen" nicht¹⁶, da dies für den Gesamtduktus unserer Arbeit nicht notwendig scheint.

Hegel geht in diesen von uns nicht näher behandelten Passagen – sehr stark von der kantischen Religionsschrift inspiriert – dem Grund der den Einzelnen von der Welt bzw. Gesellschaft trennenden Positivität nach und sieht ihn im jüdischen Gesetz bzw. in einem äußerlichen Gesetzesgehorsam (hier ist natürlich wieder der Spiegel zu bedenken, den Hegel auch seiner Gesellschaft vorhält). Jesus konnte diese Positivität letztlich nicht überwinden, weil auch seine Negation dieser Positivität letztere zur Grundlage hatte. Dies zeigt sich besonders im Vergleich zu Sokrates, der als Idealbild griechischen Ethos gepriesen wird und symbolisch für eine gelungene Integration persönlicher und demokratischer Freiheit in ein Gemeinganzes steht. Hegel listet im Folgenden solche Positivitäten, die seiner Meinung nach die Kirchengeschichte von ihren Anfängen an kennzeichnen, auf: Es ist die Heraussetzung des Individuums Jesus (wobei wohl tatsächlich die Gefahr richtig gesehen ist, die in einer rein individualistischen Jesus-Mystik liegt, weil sie gerade vom Gesamt des Heilsgeschehens, von der gesellschaftlichen Dimension abzublenden vermag. Hier ist im Übrigen auch interessant, dass gerade jüdische Theologen betonen, dass es nicht um die Person des Messias geht!), der Glaube an Wunder (Wundersucht), der "Kadavergehorsam", der den Christen gegenüber dem Auftrag Christi namens der Kirche abverlangt wird, die Mystifizierung des Abendmahls, die "Ausbreitungssucht", die Staatswerdung des Christentums einhergehend mit konfessionellen Streitigkeiten, die Intoleranz gegenüber Andersgesinnten u.a.m. (wir werden auf diese Kritikpunkte Hegels teilweise noch gesondert eingehen werden).

Zum Abschluss des Kapitels werden wir schließlich Auszüge aus den Fragment "Ein positiver Glaube" (HK Nr. 33) und "Jedes Volk" (HK Nr. 34) besprechen.

¹⁶ Eine sehr gute und aufschlussreiche Interpretation bietet Busche 77-129.

Wir wollen uns dabei ganz speziell auf jene Problemsicht Hegels konzentrieren, die sich immer drängender die Frage stellt, wieso das Christentum nicht lebendig (d.h. den Einzelnen mit Gesellschaft und Natur verbindend, beides fällt für Hegel zusammen) geworden ist und wie sich die Entfremdungssymptome in der Gesellschaft auswirken. Dabei ist in Erinnerung zu rufen, dass Hegel nach einer Volksreligion sucht, die als *vinculum substantiale* einer Gesellschaft freier Bürger dienen kann. Die ersten Schriften haben gezeigt, dass eine reine Vernunftreligion diese Aufgabe nicht erfüllen kann, da sie dem Menschen zu äußerlich bliebe und wieder trennend wirkte. Ja, für Hegel ist es sogar so, dass die Religion ihren Ort gerade darin hat, dem abstrakten Verstand die entsprechende *Einbildungskraft* (Hegel verwendet auch den Terminus *Phantasie* dafür, der keinesfalls mit dem Irrealen verwechselt werden darf) beizulegen (er transformiert dabei die kantischen Erkenntnisstämme von Verstand und Einbildungskraft; der Verstand wäre der – so könnte man sagen – Verteidiger menschlicher Autonomie gegenüber jeder Willkür des Denkens, die Einbildungskraft der Bereich der individuellen und gesellschaftlichen Verlebendigung des Verstandes). Eine so vereinigte Religion könnte dem Volk Leben und Halt geben. Hegel schreibt z.B.:

"Der einzig wahre Trost im Leiden (für Schmerzen gibt es keinen Trost – denen ist nur die Stärke der Seele entgegenzusetzen) ist Vertrauen auf die Vorsehung Gottes, alles andere ist leeres Geschwätz, das vom Herzen abgleitet.

Wie muß Volksreligion beschaffen sein? [...]

A. I. Ihre Lehren müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet sein.

II. Phantasie, Herz und Sinnlichkeit müssen dabei nicht leer ausgehen.

III. Sie muß so beschaffen sein, daß sich alle Bedürfnisse des Lebens, die öffentlichen Staatshandlungen daran anschließen.

B. Was hat sie zu vermeiden?

Den Fetschglauben – worunter besonders auch der in unserem wortreichen Zeitalter häufig ist, daß man der Forderung der Vernunft durch Tiraden über Aufklärung u. dgl. Genüge geleistet zu haben glaubt [...]" (I 32f.)

Eine solche, auf Freiheit gegründete Religion, die gleichzeitig im lebendigen (das heißt für Hegel immer auch "sinnlich" bzw. "sakramental") Vollzug tragender Grund der Gesellschaft ist, kann dem Menschen im Leid substantiell (d.h. nicht nur betäubend) beistehen. Sie ist darin in seinen Augen der einzige Trost, den der Mensch sich reell geben kann. Hier unterscheidet er das Leid vom gewissermaßen alogischen Schmerz, der einfach ertragen werden muss. Was Leid bedeutet, wird hier noch nicht ausdifferenziert (wenn sich auch in Verbindung mit anderen Texten ein Bezug auf die kantische Postulatenlehre vom empirisch nicht einzuholenden höchsten Gut nahelegt, welches auch die Glückswürdigkeit des Menschen umfasst; eine weitere Dimension des Leides ist für Hegel die Isolation des Einzelnen von der Gemeinschaft), aber zusammen

mit seinen Ausführungen über die Notwendigkeit der Phantasie kann man wohl hier sagen, dass der Mensch als endliches Wesen in den Blick genommen ist. Projektion wäre also nicht die Hoffnung auf den erlösenden Gott, sondern die Hoffnung, dass der Mensch ohne eine solche Gottesrede der Hoffnung dem Leid begegnen (und vielleicht ist eine solche "säkulare Hoffnung" doch nichts anderes als ein Nein gegen ein heilstriumphalistisches Christentum, welches aber mit dem Verlust des Christentums insgesamt selber den Boden unter den Füßen verlöre) und wirkliche Vereinigung untereinander erreichen könnte.

Hingewiesen sei auch noch darauf, dass Hegel in dieser Zeit Jesus Christus als die Gestalt gewordene Vereinigung von Vernunft (Moralität, göttliche Dimension) und Einbildungskraft (endliche, menschliche Dimension) sieht – "ohne das Göttliche hätten wir nur den Menschen, hier aber ein wahres übermenschliches Ideal" (I 83). Dies spricht Hegel Jesus im Vergleich zu Sokrates zu, obwohl in dieser Phase die Sympathien Hegels bei letzterem zu liegen scheinen, da er generell in der griechischen Religion und in der ihr korrespondierenden Sittlichkeit (der Polis) das einigende Band einer Gesellschaft wahrhaftiger verwirklicht sieht (allerdings muss man wohl in diesem Verweis auf die Göttlichkeit Jesu das Bewusstsein sehen, dass die Autonomie der Neuzeit und deren Wert von Hegel durchaus anerkannt ist).

Nach dieser Einführung wollen wir uns aber der Ausgangsfrage Hegels stellen, nämlich nach dem Scheitern der Verbindung von Moralität, Lebendigkeit und damit verbunden der Gemeinschaftlichkeit (im Sinne des gesellschaftlichen Zusammenhalts) in der christlichen Welt, die Hegel innerlich und äußerlich ausgehöhlt und zerfallen sieht.

2. Der Zerfall der Freiheit im Auseinandertreten von Einzelnem und Allgemeinem und der mechanistische bürgerliche Staat als Entfremdungsgeschehen

Im kleinen Fragment "Jetzt braucht die Menge" (I 99-101) nimmt Hegel einen ersten Anlauf, den Entfremdungsprozess innerhalb der christlichen Welt, der dazu geführt hat, dass der christliche Staat seinen Bürgern äußerlich geworden ist, zu erklären. Er verortet hier dessen Beginn (zunächst) nicht im Judentum, auch nicht in der christlichen Urgemeinde, sondern im Zerfall des römischen Reiches. Dieser Zerfall ist nichts anderes als der Verlust des republikanischen Bewusstseins und die Transformation des "Ethos" in den "Rechtszustand". Später (vgl. etwa I 206 oder das älteste Systemfragment des deutschen Idealismus: I 234-236) wird sich für Hegel die Ursache dieses Zerfalls im Blick auf einen mechanistischen und anonymen Staatsapparat konkretisieren, in dem sich der Einzelne nicht mehr wiederfinden kann, hier wird dieser Zerfall noch nicht

näher charakterisiert. Wohl aber macht Hegel hier auf die Konsequenzen aufmerksam, die an die Religionskritiken des 19. Jh. erinnern:

"Aber blinden Gehorsam unter die bösen Launen verworfener Menschen sich zur Maxime zu machen, war nur ein Volk von der höchsten Verdorbenheit, von der tiefsten moralischen Kraftlosigkeit fähig [...]. Ein solches Volk, das, von sich selbst und von allen Göttern verlassen, ein Privatleben führt, braucht Zeichen und Wunder, braucht Versicherungen von der Gottheit, daß es ein zukünftiges Leben habe, da es diesen Glauben in sich selbst nicht mehr haben kann." (I 100)

Offensichtlich meint hier Hegel nicht nur die Römer, sondern auch die Situation – sowohl die kirchliche als auch die staatliche insgesamt – seiner Zeit, die von einem blinden Gehorsam gegenüber abgehobenen Autoritäten geprägt ist. Dieser ist nichts anderes als jene Geisteshaltung, die dann auftreten muss, wenn das Band innerhalb einer Gemeinschaft zerbrochen ist, wenn die Glieder dieser Gemeinschaft ins Private abgedrängt wurden. Dieses Abdrängen wirft aber den Menschen zurück auf sein nacktes Nichts, und der Zufälligkeit und Bindungslosigkeit seiner Existenz entspricht dann die Willkür und Bindungslosigkeit der Herrschaftsform, die damit als "positiv" begegnet. In diese Leere der Existenz kann, so scheint es, inhaltlich nahezu jede beliebige Lehre eindringen, formal allerdings nur eine solche (wobei wir hier bereits sehen werden, dass sich bei Hegel im Gegensatz zu Kant Inhalt und Form nicht trennen lassen, weil jede Form dem Menschen als Inhalt entgegentritt), die der Entfremdung des Subjekts untereinander entspricht, d.h. eine solche, die auf äußerlichen Gehorsam gegründet ist (und diesen wieder als Inhalt aufnimmt). In dieser Situation der Entfremdung, die Hegel in späteren Schriften noch viel klarer durchdenken wird, tritt das Christentum, welches seiner Auffassung nach selber einem positiven Erbe entsprungen ist, auf, dessen Analyse sich für Hegel dann als Aufgabe darstellt. Zu betonen ist an dieser Stelle bereits, dass Hegel den Eintritt des Christentums von nun an immer als Entfremdungsprozess erfassen wird, später dann¹⁷ allerdings als Entfremdungsschritt, ohne den ein geistiger Blick auf den Menschen überhaupt nicht möglich ist. Anders gesagt: Hegel wird berücksichtigen, dass es ohne Entfremdung, ohne Negativität, ohne Nicht-Identität keine *geistige* menschliche Identität geben kann.

Nach diesem Vorblick sei aber noch ein wichtiger Hinweis für die hegelschen Gedankengänge angebracht: Es ist dies die Stellung von Einzelfem und Allgemeinem. Für Hegel wird es sich immer stärker als Abstraktion erweisen, wenn das Allgemeine als "positiv Allgemeines" (z.B. ein nichtrepublikanischer Staat, was für den jungen Hegel jede bürokratisch-geprägte Staatsform wäre, genauso,

¹⁷ So definitiv in der Phänomenologie des Geistes.

und in gewisser Hinsicht noch schlimmer, eine verbürokratisierte Religion) dem Einzelnen als Äußeres entgegentritt. Anders gesprochen: Wenn ein Allgemeines als Subsumptionsallgemeines als Summe seiner Teile verstanden würde und diese Teile unter sich hätte. Dem gegenüber versucht Hegel die Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit zu denken. Dies wäre kein Individuum, welches völlig vom Allgemeinen aufgesogen würde (wie in mythischen Gesellschaften), sondern das die Allgemeinheit in seinem freien (individuellen) Vollzug repräsentierende, die dialektische Bewegung von Individualität und Allgemeinheit. Zunächst soll in diesem Zusammenhang noch die Bemerkung genügen, dass erst ein wahrhaft geistiger Zugang zur Welt (also ein Zugang, der die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit, in ihren Verweisungszusammenhängen und die Individuen als sich gegenseitig Anerkennende hervorbringt) konkrete Individualität setzt.

Die Paradoxie von Einzelheit und Allgemeinheit tut sich auf, wenn ein Mensch seine Individualität in äußerliche Zufälligkeiten setzt – wie dies in jeweiligen Modeströmungen der Fall ist. Dann schlägt diese Individualität sofort um in eine abstrakte Allgemeinheit (weil das "Merkmal" nur in seinem allgemeinen Charakter als ausgezeichnetes Merkmal wahrgenommen werden kann), wie umgekehrt erst der Dienst an der Allgemeinheit (als Akt konkreter Freiheit) dem Individuum konkrete Individualität, in hegelischer Terminologie: "Leben", schenkt.

Für Hegel ist also der Zerfall gemeinsamer Verbindlichkeiten und das damit einhergehende Auseinandertreten von Einzelnem und Allgemeinem mit dem damit verbundenen individuellen Wahn Ausdruck tiefster Trennung und damit Zerrissenheit des Subjekts. Dagegen steht für ihn die Frage nach der Renaissance verbindlicher Praxis an. Allerdings gibt es für ihn das Dilemma, dass er dem Staat eine solche Verbindlichkeit nicht zutraut. Im etwas später (bereits in Frankfurt) verfassten "Ältesten Systemfragment des deutschen Idealismus" (ob dies nun mit Hölderlin verfasst wurde oder nicht, sei hier dahingestellt, auf alle Fälle gibt es die Intentionen Hegels wider) heißt es sogar:

"Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also über den Staat hinaus. – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*." (I 234f.)

Andererseits vermag die christliche Religion, die sich völlig den Staat einverleibt hat, diese Beziehung ebenfalls nicht zu stiften. So bleibt für Hegel jede Form von Vereinigung vorläufig Utopie (darin ähnelt er dem frühen Sozialismus). Ein Zurück in vormoderne Polis- und Ethosstrukturen der Griechen scheint dabei eine solche Vision zu sein, wobei für Hegel eine entsprechende Religiosität den

Menschen auch wieder an seinem gebührenden Ort, nämlich der "Schönheit der Idee der menschlichen Natur" einsetzen müsste.

3. Die Erbsündenlehre als Trennung von "der Schönheit der Natur"

Immer wieder polemisiert Hegel gegen jene Erbsündenlehre, die den offensichtlich unheilvollen Zustand des Menschen derartig (undialektisch) ontologisiert, dass damit jede Emanzipationsbemühung von Grund auf ad absurdum geführt ist. So bringt Hegel die Verdorbenheit der menschlichen Natur in Zusammenhang mit "schlechten Regierungen" (I 91) und erkennt in der Pejorierung des Menschen und in einem Vorgang, in dem Gott dem Menschen so äußerlich wird, daß er als positives (d.h. gegenständliches) Ideal den Menschen quasi unendlich entwertet, eine Grundlage für Machtansprüche, die in einem solchen Weltbild gegen den Menschen auftreten.

Die hier vorgebrachte Kritik nimmt bereits viel von der Feuerbachschen Kritik vorweg, der ebenfalls die "Selbstentzweiung des Menschen" kritisiert hat und die Tatsache, dass der Gottesbegriff als Kehrseite eine Abwertung des Menschenbegriffs und der Endlichkeit generiert.

Anders gesagt: Für Hegel eröffnet eine Rede von der grundsätzlichen Verdorbenheit des Menschen die Möglichkeit jeder Legitimation von Unterdrückung und vor allem von einer Hierarchie, die selber dann in einer Mittlerfunktion zwischen einem als positiv gedachten Gott und der erbärmlichen Menschheit ein Rettungsmonopol für sich vindiziert. Auf dieser Ebene verortet er auch Jesus Christus, der deshalb erscheinen musste, weil der Mensch sich selber als so verworfen ansah:

"Warum erkennen wir in tugendhaften Menschen nicht, daß sie nicht nur Fleisch von unserem Fleisch, Bein von unserem Bein [sind], sondern fühlen auch die moralische Sympathie, daß dies Geist von unserem Geist, Kraft von unserer Kraft ist? – Ach, man hat uns überredet, daß diese Vermögen fremdartig, daß der Mensch nur in die Reihe der Naturwesen, und zwar verdorbener gehöre, man hat die Idee der Heiligkeit gänzlich isoliert [dieser Isolierung entspricht die Privation aus dem öffentlichen Leben] und allein einem fernen Wesen beigelegt, sie mit der Einschränkung unter eine sinnliche Natur für unvereinbar gehalten [...]. Diese Erniedrigung der menschlichen Natur erlaubt es uns also nicht, in tugendhaften Menschen uns selbst wiederzuerkennen, - für ein solches Ideal [...] bedurfte es eines Gottmenschen." (I 96f.)

Kritisch soll allerdings bereits an dieser Stelle vermerkt werden, dass, bei aller Berechtigung der hegelschen Kritik, die ja auch eine regressive Sakralisierung von Macht auf Kosten des Menschen entlarvt, das Problematische seiner Sicht

(welche sich auch in der Sicht des Judentums kundtut) ist, dass in einer (latenten) Idealisierung des Menschen die Heillosigkeit der bestehenden Welt, die "Opfer der Geschichte", die Umkehr als noetische Kategorie, die erst Menschen- und Gottesliebe ermöglicht, nur allzu leicht überblendet werden. Verstellt wird also der Blick darauf, dass "schon die biblische Erzählung vom Sündenfall [...] die Menschheitsgeschichte von Anfang an und im ganzen in einer letzten Grundentfremdung [sieht], die den Menschen nicht wahrhaft als Mensch und auch Gott noch nicht in seiner eigentlichen Wahrheit als Gott erscheinen lässt."¹⁸ Tatsächlich stellt wohl diese Überblendung eine generelle Gefahr bei Hegel dar. Er ist wohl auf der richtigen Spur, wenn er den Gottmenschen in der Heillosigkeit des Menschen verortet und man wird wohl tatsächlich negieren müssen, dass sich die Schöpfung und Gott so äußerlich sind, dass letzterer wie ein Deus ex machina in die Welt hineintreten müsste, vielmehr muss gelten, "dass Gott ohne den Menschen in der Wirklichkeit niemals zu bestimmtem (und bestimmendem) Dasein gelangen [könnte]"¹⁹. Allerdings muss dies wohl gedacht werden als "Selbstdurchsetzung [...] in der Wirklichkeit, die er selbst erobert, um in ihr als Sinngebung des Daseins präsent zu werden."²⁰ Ohne letzteren Aspekt wäre der Mensch ständig in der Gefahr einer Selbstapothese, die ihn unempfindlich für die Endlichkeit und für das "Anderere" der Schöpfung überhaupt machte.

4. Die Suche nach "Triebfedern" der Moralität als Ausdruck gesellschaftlicher Trennung

Hegel zeigt in dem kleinen Fragment "Jetzt braucht die Menge" eine weitere schwerwiegende Konsequenz aus der Entfremdungssituation des öffentlich-religiösen Lebens auf, wobei darin zugleich eine Kritik an jenem schlechten Kantianismus (nicht an Kant!) liegt, der vor allem in der damaligen Theologie sehr stark die moralischen "Triebfedern" betont hatte. Einhergehend damit konkretisiert er seine Vision eines öffentlichen Lebens:

"Im Privatleben mußte Liebe zum Leben, Bequemlichkeit und Verschönerung desselben unser höchstes Interesse sein (welche in ein System von Klugheit gebracht unsere Moralität ausmachten); jetzt, wenn moralische Ideen in dem Menschen Platz greifen können, so sinken jene Güter im Wert, und Verfassungen, die nur Leben und Eigentum garantieren, werden nimmer für die besten gehal-

¹⁸ J. Reikerstorfer, Zur Frage nach dem wahren Menschen, in: Ders. (Hg.), Gesetz und Freiheit, Wien 1983, 131-148 (139).

¹⁹ J. Reikerstorfer, Ursprünglichkeit 9.

²⁰ Ebda 11f.

ten, - der ganze ängstliche Apparat, das künstliche System von Triebfedern und Trostgründen, worin soviel tausend Schwache ihr Labsal fanden, wird entbehrlicher. Das System der Religion [...] wird jetzt eigene wahre, selbständige Würde erhalten." (I 101)

Für Hegel ist allerdings bereits die Frage nach dem Verhältnis von Triebfedern der Moralität und solchen der Sinnlichkeit eine, die das Problem unterläuft. Eine solche Trennung ist bereits Ausdruck eines privatistischen und entfremdeten Denkens. Dagegen ist eine aktive Teilnahme an einem nicht entfremdeten Gemeinwesen für sich Triebfeder genug, und Moralität und Interesse würden genau in einem solchen Von-Sich-Absehen-Können zusammenfallen.

5. Herrschaftsstellungen und Gesinnungszwang als Entfremdung

Im fünften Teil dieses Kapitels wollen wir uns noch dem Fragment "man mag die widersprechenden Betrachtungen" (HK Nr. 32) zuwenden. Hier wird einerseits die Frage nach dem Warum der Entfremdung gestellt, die Hegel in gesetzlicher Positivität (symbolisiert zunächst durch das Judentum, ohne dort die Ursachen dieser Positivität weiter zu hinterfragen) sieht, andererseits vor allem die Folgen davon analysiert. Eine der härtesten Kritiken betrifft dabei die Folgen für das Zusammenleben: Der positive Blick ist ein Herrschaftsblick, der Dinge und Menschen aus ihrem organischen Zusammenhang herauslösen muss und sich verfügbar macht. Die eigene Existenz wird dann nicht durch den inneren Zusammenhalt der Gemeinschaft bestimmt, sondern durch das Ausüben von Macht, also letztlich durch Über- und Unterordnungsverhältnisse und den damit verbundenen Demütigungen.

"In Ansehung der Gleichheit unter den ersten Christen, da der Sklave der Bruder seines Herrn wurde, da Demut, sich über niemand zu erheben, die Menschen nicht nach Ehren und Würden, nicht nach Talenten und anderen glänzenden Eigenschaften, sondern nach der Stärke ihres Glaubens zu schätzen, das Gefühl seiner eigenen Unwürdigkeit das erste Gesetz eines Christen wurde, - diese Theorie ist allerdings [...] beibehalten worden, aber klüglich wird beigefügt, daß es so in den Augen des Himmels sei, und es wird daher in diesem Erdenleben weiter keine Notiz davon genommen; und der Einfältige, der diese Grundsätze der Demut und der die Verabscheuung alles Stolzes und aller Eitelkeit mit rührender Beredsamkeit von seinem Bischofe oder Superintendenten vortragen hört und die Miene der Erbauung mitansieht, womit die vornehmen Herren und Damen dies in der Gemeine mitanhören, der Einfältige, der jetzt nach der Predigt seinen Prälaten samt den vornehmen Herren und Damen vertraulich anginge und in ihnen demütige Brüder und Freunde zu finden hoffte, würde in ihrer lächelnden oder verächtlichen Miene bald lesen können, daß dies nicht so dem Worte (nach) zu nehmen sei, daß davon erst im Himmel eigentlich die An-

wendung werde zu finden sein; und wenn vornehme christliche Prälaten noch heutigentags einer Anzahl Armen jährlich die Füße waschen, so ist das nicht viel mehr als eine Komödie, nach welcher alles beim Alten belassen wird [...]" (I 127)

Letztlich ist also die Hierarchisierung einer Gemeinschaft Ausdruck ihrer inneren Trennung bzw. der Entfremdung ihrer Glieder untereinander und gerade da, wo das einzelne Individuum und die Gesellschaft keine innere Substanz haben, werden als Ersatz für diesen Zusammenhalt ein Geflecht von Herrschaftsstrukturen errichtet. Auch die Kirchen sind für Hegel zu solchen institutionalisierten Machtapparaten degeneriert, gegenüber denen das Ideal der Gleichheit vor Gott zur Schmierkomödie herabgesunken ist, wobei das Staatskirchenwesen letztlich den Gipfelpunkt dieser Entfremdung darstellt.

Hegel weist aber noch andere dramatische Folgen nach, die bis ins privateste Leben und dessen innerster Ausdrucksmöglichkeiten reichen.

"Auch unsere Sitten, insofern sie Empfindungen durch äußere Zeichen darlegen, beziehen sich nicht sowohl auf Empfindungen, die man wirklich hat, sondern die man haben soll, wie man beim Tode seiner Anverwandten Traurigkeit mehr empfinden soll, als wirklich immer empfindet, und sich die äußeren Zeichen dieses Gefühls nicht sowohl nach dem, was man wirklich fühlt, sondern was man empfinden soll, richten, wobei man sogar in Ansehung der Stärke und der Dauer der Empfindung übereingekommen ist [...]" (I 183)

Hegel beginnt hier eine Kehrseite jener bürgerlichen Verinnerlichung, die dem mit dem Individualismus einhergehenden Verlust gesellschaftlicher Substanz entspricht, nachzuzeichnen. Auf der einen Seite will sie, ihrer Individualität bewusst, das Individuum vom "Zwang des Gemeinwesens" und von den "äußeren" Zwängen der Religion und des Ethos befreien, gleichzeitig verlagert sich aber dieser Zwang ins Innere. Hegel zeigt in der Abrahamsdarstellung, wie wir noch sehen werden, dass auch die Autonomie kantischer Moralität nichts anderes als ein solch sublimierter Zwang ist. Diese Passagen weisen bereits in diese Richtung (namentlich im Ansprechen der kantischen Gesinnungsethik), und nehmen etwas vorweg, das z.B. Nietzsche in der "Genealogie der Moral" oder Elias in seinem bahnbrechenden Werk "Über den Prozess der Zivilisation" ähnlich dargestellt haben. Hegel sieht darin auch eine Art Dialektik der Gewissensfreiheit: Diese führt nicht notwendigerweise zu einem befreiteren Zugang zum Anderen, sondern vermag die Positivität, aus der sie herkommt, und von der sie sich zu befreien sucht, nicht hinter sich zu lassen. Während also bisher das Gesetz (der Juden) Prototyp der Positivität war, verlagert sich die Kritik jetzt auf jenen christlichen Vollzug, der zwar das "Gesetz" hinter sich zu lassen meint, gleichzeitig aber dessen Zwang internalisiert und sogar "überbietet":

"Der Hauptunterschied soll darin bestehen, daß die Juden mit ihren äußeren Zeremonien der Gottheit genug zu tun glaubten, den Christen hingegen eingeschärft werde, daß es dabei allein auf die Gesinnung ankomme, mit der zwei Menschen die gleiche Handlung erreichten; [...] und daß auch in der christlichen Kirche noch der widersprechende Zusatz, Empfindungen zu gebieten, hinzukommt, da in dem Judentum doch nur Handlungen geboten waren [...]." (I 184f.)

Folge davon ist für Hegel, dass der (neuzeitliche) Mensch (jüdisch-christlicher Tradition) "schlechterdings keine Einheit mehr" hat (I 186), weil sogar die alltäglichsten, leibhaftigsten Ausdrucksformen des Menschen in die Entfremdung geraten, und somit jeder zwanglose Umgang verunmöglicht ist. Damit hat Hegel quasi in dieser Entsinnlichung die tiefste Trennungsebene von einem lebendigen Gemeinganzem freier Menschen angerissen.

6. Hegels Kritik an der Postulatenlehre

Wir wollen uns in diesem Abschnitt dem Fragment "Ein positiver Glaube" (HK Nr. 33) zuwenden, welches Nohl als Zusatz zum Fragment, welches er "Die Positivität der christlichen Religion" bezeichnet hat, angefügt hat. In ihm wollen wir, nachdem wir diese bereits im zweiten Punkt angerissen haben, noch einmal die Kritik des jungen Hegel an der kantischen Postulatenlehre ansprechen, eine Kritik, die bekanntlich Hegel immer aufrechterhalten hat, und die er vor allem im Moralitätskapitel der Phänomenologie dann in differenziertere Form gebracht hat.²¹ Im Text "Ein positiver Glaube" deutet Hegel die Postulatenlehre bereits als Symptom eines Freiheitszerfalls, den er im nächsten Fragment (siehe auch Kap.II/7, Kap.III) noch massiver in den Blick nimmt. Allerdings stellt sich dabei bereits die Frage, ob Hegel nicht bei allen wichtigen Einsichten die kantische Fragestellung im Besonderen und das Theodizeeproblem im Allgemeinen unterläuft, was dann für eine weitere Diskussion entscheidende Konsequenzen hätte.

Hegel beginnt mit einer Frage:

"Wie kommt in dem besonders in neueren Zeiten berühmt gewordenen und bei allen Völkern vorkommenden Postulate der Harmonie der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit die Vernunft zu einer Forderung an etwas, das sie in dieser Rücksicht als von sich unabhängig, unbestimmbar anerkennt?" (I 195)

Hegel setzt hier diese Harmonie von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit bei allen Völkern unbefragt voraus. Immerhin wird man sagen können, dass tat-

²¹ Für eine genaue Auseinandersetzung Hegels mit der kantischen Moralität vgl. Prestel, Verstellungen.

sächlich diese Übereinstimmung wohl in verschiedenen Facetten vorkommt. Eine davon ist die uns auch in älteren Teilen der Bibel (wirksam allerdings bis in die Zeit Jesu hinein, und, obwohl gerade von ihm durchbrochen, auch nach ihm weiterlebend) begegnende Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Dieser konnte sich zwar in segmentären Gesellschaften auf eine breite Erfahrungsbasis stützen, verlor aber gleichzeitig in sich differenzierenden Gesellschaften, vor allem auch in solchen, in denen das Individuum aus dem unmittelbaren Ethos der Gesellschaft heraustrat, seine Plausibilität.

Allerdings muss bezüglich der Frage, ob eine solche Plausibilität jemals erschwinglich war, eine Analyse archaischer (mythischer) Religionsformen nachdenklich stimmen, denn auch diese waren geprägt vom Bewusstsein, dass der Mensch *grundsätzlich* aus dem Bonum der Natur, welches auch durch das jeweilige Ethos nicht mehr einholbar war, herausgefallen ist. Dies wurde nun "gelöst" durch sich ständig steigernde Opfer an die Götter (um die durch die Negativität des Menschen auseinandergerissene Welt nicht völlig im Chaos versinken zu lassen, opferte man den Göttern diese Negativität der Individualität oder Repräsentationen davon, wobei noch zu ergänzen ist, dass in den Göttern *auch* die eigene Gewalttätigkeit, d.h. die Verkehrung des natürlich-guten Selbsterhaltungstriebes in das reflektiv-böse Sich-Selbst-Wollen-im-Andern dem Menschen entgegengetreten ist). Auf eine andere Form der Bewältigung vom Nichterreichen des höchsten Gutes, nämlich der Identifikation mit einem Totemtier, weist H.D. Klein hin:

"Er [der Mensch, der sich mit einem Totemtier identifiziert] entscheidet sich hier gegen die Freiheit, die er hat, und durch die Entscheidung zugleich für die Freiheit, so daß die Identifikation mit dem Naturwesen, z.B. mit dem Totemtier, zugleich Symbol seiner Freiheit ist. Was veranlaßt uns aber je und je dazu, die Entscheidung gegen die Freiheit zu treffen und uns totemistisch in unserer Phantasie mit Tieren, Pflanzen usw. zu identifizieren? Die Veranlassung dazu gibt die dauernde Erfahrung der Nichtexistenz des höchsten Gutes. Die Phantasieentscheidung für die totemistische Identifikation mit dem Naturwesen hat demnach den Sinn, sich in der Phantasie in einen Zustand zu begeben, in welchem Sein und das Gute nicht so auseinandergetreten sind wie dort, wo menschliche Freiheit herrscht und wo Tugend und Glückseligkeit niemals in entsprechender Proportion hier und jetzt aufzufinden sind."²²

Was weniger archaische Formen der Religiosität anbelangt, könnte man sagen, dass das ursprüngliche Bonum, welches bei Kant transformiert die Fassung des höchsten Gutes bekommt, durch den Gerichtsgedanken (eines "jenseitigen" Gerichts) hindurch für den Menschen gesetzt ist (ich verwende hier bewusst

²² Klein, Geschichtsphilosophie 55.

nicht den Terminus "erlangbar", weil das Recht eine Setzung des gütigen UND gerechten Gottes ist), womit er bereits deutlicher als (individualisiertes) Freiheitswesen hervortritt, in anderen Traditionen (Theravada-Buddhismus, Vedanta) durch die Aufhebung der Negativität des Ich, während in der griechisch-aristotelischen philosophischen Tradition – für Hegel auch bereits in den Jugendschriften ein entscheidender Bezugspunkt – die Frage insofern aufgelöst werden soll, als hier glückseliges und gutes Leben zusammenfallen sollen in der die Naturhaftigkeit übersteigenden Noesis Noeseos, die damit Äquivalent des Naturbonums wird. Gerade gegen eine solche Naturhaftigkeit richtet sich die kantische Unterscheidung von Freiheit und Natur, Mundus noumenon und Mundus phainomenon, sowie die Unterscheidung von moralischem Gesetz als Bestimmungsgrund und von der Natur als Objekt des Handelns, die er dann in der Postulatenlehre vermitteln muss.²³ Wir haben diesen längeren Exkurs nicht zuletzt deshalb gemacht, weil der massive Rückgriff Hegels auf den Aristotelismus immer in der Gefahr steht, in ein solches künstlich-naives Naturethos zurückzufallen.²⁴ Doch wenden wir uns wieder dem Text Hegels zu: Es ist hier die Frage, wie die Vernunft an etwas käme, was sie als von sich unabhängig anerkennt. Denn für Hegel stellt sich damit zugleich die Problematik der Heteronomie, die er auch noch in Kants Postulatenlehre sieht:

"Die Vernunft, die in irgendeinem Subjekt zu einem Grade von Herrschaft, von Macht gediehen ist, gibt dem Bewußtsein dieses Gefühl von Sollen, von Herrschen; wendet sie sich damit an den Willen, der ein bestimmtes Objekt des Triebes hat, so ist dieser nach der von der Vernunft gegebenen Form tätig, bietet die physischen Kräfte auf; siegen diese oder unterliegen sie im Kampfe mit fremde, widerstrebenden Kräften und ist der Wille dabei festgeblieben, so ist der Vernunft in jedem Falle Genüge geschehen, und wenn jemand den Tod der Ehre oder für Vaterland und Tugend gestorben ist, so hat man nur in unseren Zeiten sagen können, der Mann wäre eines besseren Schicksals würdig gewesen." (I 195)

Hegel übt also hier deshalb Kritik an der kantischen Postulatenlehre, weil für ihn überhaupt die Vernunft und die Freiheit als ihr praktisches Äquivalent grundsätzlich die bestimmende Macht sein müssen, und es bereits ein Zeichen mangelnder Hingabebereitschaft, wie sie seiner Meinung nach als typisch für die bürgerliche Gesellschaft mit ihrem Auf-sich-selbst-zurückgeworfen-Sein angesehen werden kann, ist, dass nicht die Hingabe an die allgemeine Vernunft von sich aus den Lohn mitbringt. Hegel führt weiter aus:

²³ Eine genaue Besprechung liegt vor in Appel, Kants Theodizeekritik.

²⁴ Eine hervorragende Erörterung des Problems bei Hegel findet sich bei P. Heintel, Moralität und Sittlichkeit.

"Wo die Vernunft einen Willen findet, der mehr von sinnlichen Neigungen beherrscht wird, und wo sie selten Gelegenheit findet, sich an ihn zu wenden, in solchen Subjekten vernimmt die Sinnlichkeit ihre Stimme, ihr Soll; und erklärt dies nach ihren eigenen Bedürfnissen und deutet dieses Soll der Vernunft als ein Verlangen nach Glückseligkeit, welches Verlangen darin von der sinnlichen Forderung der Glückseligkeit aber verschieden ist, daß es auf eine Stimme der Vernunft sich gründet, daß es eine Macht dieser voraussetzt, ein Soll aussprechen zu können, - und diese durch Vernunft gleichsam legitimierte Forderung heißt dann Würdigkeit zur Glückseligkeit [...]" (ebd.)

Er weist also hier darauf hin, dass auch die Glückseligkeit bereits ein hochvermittelter Prozess ist, der eben nur dann von der Vernunft abgekoppelt werden kann, wenn letztere – als politisches Ethos – keine allgemeine Verbindlichkeit mit sich trägt. Solcherart ist dann, wie Hegel feststellt, die Vernunft "amalgamiert" mit Sinnlichkeit und nicht mehr tragender Grund des Handelns. Die Natur gewinnt auf diese Art einen Selbststand, der aber, denkt man diese Gedanken zu Ende, nicht der Selbststand einer außervernünftigen Natur, sondern eines bindungslosen Subjekts ist. Hegel folgert daher:

"In dieser Rücksicht heißt Glaube Mangel des Bewußtseins, daß die Vernunft absolut, in sich selbst vollendet ist, - daß ihre unendliche Idee nur von sich selbst, rein von fremder Beimischung geschaffen werden muß, - daß diese nur durch die Entfernung eben dieses sich aufdringenden Fremden, nicht durch eine Anbildung desselben vollendet werden kann." (I 196)

Affirmativ soll hier bezüglich der Kritik Hegels an der Postulatenlehre festgehalten werden, dass Hegel gesehen hat, dass diese eine tatsächlich höchst fragwürdige Trennung des Menschen in Sinnlichkeit und Vernunft, in Einzelheit und Allgemeinheit, in Glückswürdigkeit und Glückseligkeit voraussetzt und so dem wirklichen Menschen in seiner Weltbegegnung äußerlich bleibt. Hegel sieht in ihr sogar das Symptom für einen Freiheitszerfall, weil sie dann auftritt, wenn die Freiheit, die in ihrer konkreten Form das Gemeinschaftsganze repräsentiert, nicht mehr alleiniger Bestimmungsgrund ist. Allerdings stellt sich dabei die Frage, ob eine Einbindung des handelnden Subjekts in ein gesellschaftlich Allgemeines so gelingen kann, dass damit die Theodizeefrage, die letztlich auch der Postulatenlehre zugrunde liegt, aufgehoben werden kann, oder ob nicht gerade in einer wirklich freien Gemeinschaft der Blick auf eine Welt freigesetzt würde, der das sie umgebende Leid der Welt umso schärfer wahrnehmen müsste. Auf jeden Fall wird man der Postulatenlehre zugute halten müssen, dass sie eine Verabsolutierung der "Präsenz", der empirischen Welt in ihrer unheilvollen Faktizität sowie auch eine Renaturierung in vorbewusster Ungebrochenheit hintanstellt.

7. Eigentum und Verjenseitigung als Entfremdungsprozesse

Nachdem wir im bisherigen Verlauf des Kapitels auf Entfremdungssituationen hingewiesen haben, die sich aus der Privatisierung des bindungslosen Ichs ergeben, werden wir im letzten Punkt dieses Kapitels im Anschluss an das Fragment "Jedes Volk" (HK Nr. 34, I 197-215; 1796 abgefasst) noch etwas ergänzen, was im zweiten Punkt nur angerissen wurde, nämlich Hegels Erklärung der Genese dieser Trennung. Spekulativer wird diese Genese erst im Abrahamsfragment, auch "Der Geist des Judentums" (von Nohl) genannt, abgehandelt, aber auch bereits im weiteren Verlauf dieses Fragments, welches uns auch im nächsten Kapitel beschäftigen wird, werden sich noch zusätzlich interessante Hinweise ergeben.

Hegel beginnt mit einer sehr radikalen Frage bzw. Infragestellung: Gegenüber der herkömmlichen Apologetik, die auf die Verkommenheit und intellektuelle Unzulänglichkeit des Heidentums hingewiesen hat, wenn es um die Erklärung des Phänomens der Ausbreitung des Christentums ging, weist Hegel darauf hin, dass wir es beim antiken Heidentum nicht nur mit einer hochdifferenzierten Kultur zu tun hatten, sondern dass "Evolutionsmodelle" (wie sie von Herder entwickelt wurden, wobei zu berücksichtigen ist, dass diese Entwicklung ihrerseits bereits auf eine lange Tradition zurückblicken kann, bis hin zu den Vätern) in der Beschreibung der Religionsaufeinanderfolge zur kurz greifen. Sie tragen nämlich nicht dem Umstand Rechnung, dass es nicht die Reflexionsebene ist, "nicht kalte Phantasieschlüsse" (I 204), die Menschen ihrer Religion entfremden, sondern die Widersprüche und Verwerfungen, die sich im gesellschaftlichen Leben auf tun.

Der späte Hegel ist übrigens bezüglich des Evolutionsschemas durchaus zweideutig. Einerseits finden sich Momente der Differenz von absolutem Geist, also dem die Welt durchwaltenden Geist Gottes, und Weltgeist (also dem geistesgeschichtlichen Werdegang), andererseits verschleift er diese Unterschiede, namentlich in der Rechtsphilosophie. Vor allem im fünften und sechsten Band von "Sprache und Bewußtsein" versucht Bruno Liebrucks, die Differenzen und Konsequenzen einer solchen Verschleifung herauszuarbeiten.

Gerade in der geschichtlichen Betrachtung, so Hegel, relativiert sich das Argument der überlegenen Vernunft durch die Tatsache, "daß bei der Verbreitung der christlichen Religion eher alles andere als Vernunft und Verstand sind angewendet worden" (I 204). Hegel fragt also folgendermaßen:

"Wie konnte eine Religion verdrängt werden, die seit Jahrhunderten sich in den Staaten festgesetzt hatte, die mit der Staatsverfassung aufs innigste zusammenhing, wie konnte der Glaube an Götter aufhören, denen die Städte und Reiche ihre Entstehung zuschrieben, denen die Völker alle Tage Opfer brachten, deren

Segen sie zu allen Geschäften anriefen [...], wie konnte der Glaube an die Götter, der mit tausend Fäden in das Gewebe des menschlichen Lebens verschlungen war, aus diesem Zusammenhang losgerissen werden?" (I 203)

Die Antwort, die Hegel gibt, ist provozierend: Es ist der Verlust der Freiheit Roms, der dieses empfänglich gemacht hat für die christliche Botschaft. Später, beginnend mit Frankfurt, wo er das Christentum neu erarbeitet, wird er die Dialektik von Entfremdung und Gewinnung sehen, hier knüpft er (ähnlich wie Nietzsche, dessen Christentumskritik durchaus an den jungen Hegel, v.a. der Berner Zeit, erinnert) an den Griechenlandmythos von Winckelmann u.a. an, um das Auseinanderbrechen der eigenen Gesellschaft, insbesondere den Verlust der Verbindlichkeit des Christentums zu analysieren. Natürlich weiß auch Hegel um die Beschränktheit der Freiheit in der Antike, aber die republikanische Teilhabe am politischen, gesellschaftlichen UND religiösen Leben bleibt für ihn vorbildhaft. Es ist dieses gesellschaftliche Ethos, dem der Einzelne seine Bedürfnisse, sogar sein Leben unterordnen kann ("für sein Individuum Fortdauer oder ewiges Leben zu verlangen oder zu erbetteln, konnte ihm [dem Republikaner] nicht oder nur selten einfallen") (I 205), welches Hegel beeindruckt. Die Rückseite, die Seite der Nichtidentität innerhalb dieses Ethos, die Negativität und Endlichkeit des Anderen (an der alle immanenten Versöhnungsversuche scheitern werden) ist (noch) nicht im Blick. Hegel sieht also im Zerschlagen der republikanischen Lebensordnungen und des daraus folgenden Unglücks, der Entfremdung, den Boden für das Verlangen nach einer neuen, größeren Ordnung aufbereitet. Dieser republikanische Lebenskreis ist dabei an den sich differenzierenden ökonomischen Verhältnissen zugrundegegangen (vgl. I 205f.), wobei die wirtschaftliche Ungleichheit mit Gewalt behauptet und das Gemeinwesen zu einer Beute der Besitzenden wird. Der große Rest der Menschen wurde dadurch für die politische Leitung überflüssig, dem Staatswesen äußerlich, er wurde atomisiert und war nur mehr Rad in der Anonymität. Markant kommt Hegels Kritik an dieser Entwicklung hin zu einer "Staatsmaschinerie" auch in folgender Passage zum Ausdruck:

"[...] einer geringen Anzahl von Bürgern war die Regierung der Staatsmaschine anvertraut, und diese dienten nur als einzelne Räder, die ihren Wert erst in Verbindung mit anderen erhalten – der jedem anvertraute Teil des zerstückelten Ganzen war im Verhältnis zu diesem so unbedeutend, daß der Einzelne dieses Verhältnis nicht zu kennen oder vor Augen zu haben brauchte. Brauchbarkeit im Staate war der große Zweck, den der Staat seinen Untertanen setzte, und der Zweck, den diese sich dabei setzten, war Erwerb und Unterhalt und noch etwa Eitelkeit. Alle Tätigkeit, alle Zwecke bezogen sich jetzt aufs Individuelle; keine Tätigkeit mehr für ein Ganzes, für eine Idee [...]" (I 206)

Der Verlust der Ideen angesichts anonymisierter Staatsgebilde (von deren Ausmaß und maßloser Übersteigerung im sogenannten Globalisierungsprozess heute sich Hegel noch keine Vorstellung machen konnte) muss hier erwähnt werden, weil Hegel in diesem Kontext die Situation des modernen Christentums einordnet. Es geht also auch hier nicht (primär) um ein historisches Begründen, sondern um eine Analyse, die hier allerdings in der Berner Zeit mit keinem Ausweg mehr rechnet. Hegel schließt dann weiter, dass anstelle der Civitas-Idee die abstrakte Idee des Eigentums tritt: "[...] das Recht des Bürgers gab nur ein Recht an Sicherheit des Eigentums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte"²⁵. Für Hegel war allerdings undenkbar, dass das Eigentum als solches hinreichende Identität geben konnte (weil es nur die abstrakte Leere des isolierten Ichs widerspiegelte, wie sich uns noch zeigen wird), weshalb das Absolute anderswo gesucht werden musste:

"Die Vernunft konnte es nie aufgeben, doch irgendwo das Absolute, das Selbständige, Praktische zu finden, in dem Willen der Menschen war es nicht mehr anzutreffen; es zeigte sich ihr noch in der Gottheit, die die christliche Religion ihr darbot, außerhalb der Sphäre unserer Macht [...]." (I 208)

Auch wenn diese Bestimmung den realen Gegebenheiten des Anfangs des Christentums nicht (oder nur teilweise, *denn dass das Christentum sich nur im Verlust der Sittlichkeit ausbreiten kann, ist wohl eine bleibende Einsicht Hegels*) gerecht wird, weist uns Hegel hier doch bereits auf Irrwege hin, die sich innerhalb einer christlichen Gestalt finden, nämlich in diesem Fall die (verräumlichte) Veräußerlichung und Verjenseitigung Gottes verbunden mit menschlicher Passivität, die sich, wie noch gezeigt werden soll, aus der richtigen Einschätzung der Welt als gebrochener und verkehrter Welt dann ergibt, wenn dieser Zustand "verräumlicht" und als "profane Welt", von der man sich abzukapseln habe, positioniert wird:

"Zu einer solchen, durch ein göttliches Wesen zustande zu bringenden Revolution, wobei die Menschen sich ganz passiv verhielten, machten auch die ersten Ausbreiter der christlichen Religion Hoffnung, und als diese Hoffnung endlich verschwand, so begnügte man sich, jene Revolution des Ganzen am Ende der Welt zu erwarten." (I 208)

Hegel hat, wenn er den Messianismus nur als weltabgewandte Verjenseitigung menschlicher Hoffnung und damit als emanzipationsverhindernde Vertröstung verstehen kann, weder die höchst weltzugewandte und gesellschaftsbezogene

²⁵ Hier ist möglicherweise auch ein ironischer Anklang an Kant mitzuhören, der ja seinen kategorischen Imperativ unter anderem an der Idee des Eigentums (des Depositums) explizierte.

Umkehr-Botschaft der urchristlichen Basileia-Verkündigung noch den "apokalyptischen Stachel" der "befristeten Zeit" (als Abbruch menschlicher Herrschafts- und Versklavungsstrukturen) im Blick. Bezeichnenderweise allerdings musste das ureigenste jüdisch-christliche Prinzip des eschatologischen Denkens in seinem gesellschaftsverändernden Potential erst wieder neu entdeckt werden, was für die gegenwärtige Theologie v.a. J.B. Metz und J. Moltmann geleistet haben. Demgegenüber spricht sogar ein so großer Theologe wie Rahner im "Grundkurs des Glaubens" davon, das Christentum einem evolutiven Weltverständnis anpassen zu wollen, wiewohl er allerdings sieht, dass die radikalere Frage wäre, "wie sich eine evolutive Weltanschauung rechtfertigen kann vor dem christlichen Glauben"²⁶.

Zu Ausdrucksformen einer entfremdeten Existenz rechnet Hegel im Sinne des Johannes-Evangeliums weiters die Wundersüchtigkeit, dann jene Stockwerkstheologie, die die Gnade außerhalb der Natur und damit "positiv" dem Menschen gegenüberstellt, die Entwertung des Leiblichen sowie als Gewaltlosigkeit getarnte Feigheit des Individuums, letztlich also eine Situation, in der der "Mensch selbst ein Nicht-Ich und seine Gottheit ein anderes Nicht-Ich war." (I 212)

Ganz kurz sei nur erwähnt, dass Hegel jenem oben angesprochenen schlechten Messianismus die Tapferkeit des jüdischen Volkes in den Bemühungen um Unabhängigkeit von den Römern gegenüberstellt. Hier werden die Juden sogar gewürdigt als Nation, die "in der Geschichte, in der Meinung der Nationen [...] größer als die Griechen und die Römer, deren Städte ihren Staat überlebten, dastehen [würde], wenn das Gefühl dessen, was ein Volk für seine Unabhängigkeit tun kann, uns nicht zu fremd wäre [...]" (I 209) Auch hier zeigt sich, dass es Hegel in seiner unsäglichen Judenpolemik nicht um grundsätzliche antijudaistische Urteile geht.

Für Hegel ist diese Entfremdung des Christentums also letztlich auch, wie nicht zuletzt das gerade zitierte Fragment zeigt, dadurch verursacht, dass seine Kirchen nicht Motor im Befreiungskampf der Völker und im Abbau entfremdender Herrschaftsstrukturen waren, sondern sich in sich zurückzogen (von der "Welt" trennten) und damit, was allerdings Hegel nicht weiß, ihr eigenes alttestamentliches Erbe verdrängt haben.

Noch grundsätzlicher wird Hegel im weiteren Verlauf, den wir im nächsten Kapitel vorstellen, die Entfremdung als Entfremdung von der eigenen Geschichte besprechen, worin zugleich in gewisser Hinsicht die kirchen- und religionskritischen Aspekte kulminieren werden.

²⁶ K. Rahner, Grundkurs 180.

III. Der Verlust der Erinnerung und der Zerfall der Freiheit

Mose sagte: Ich will dort hin gehen und mir die außergewöhnliche Erscheinung ansehen. Warum verbrennt denn der Dornbusch nicht? Als der Herr sah, dass Mose näher kam, um sich das anzusehen, rief Gott ihm aus dem Dornbusch zu: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich. Der Herr sagte: Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden. Dann fuhr er fort: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Da verhüllte Mose sein Gesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen. (Ex 3,3-6)

"In eigentümlichem Unterschied zur Antike steht unsere eigene vorchristliche völkische Vergangenheit zu uns nicht im Verhältnis eines christlichen Erbes, sondern eines naturhaft wachstümlichen Zusammenhangs. Das hat seinen Grund in der nicht weiter ableitbaren Tatsache, daß es deutsche – aber auch englische, französische – Geschichte erst seit der Begegnung mit Christus und zwar in Gestalt des römischen Christentums gibt." (Bonhoeffer, Erbe und Verfall, in: Ethik 98)

Das Fragment, welches wir in diesem Kapitel behandeln wollen, trägt den Titel "Jedes Volk" (HK Nr. 34) und stellt uns vor ein Problem, welches in der gegenwärtigen Theologie vor allem J.B. Metz durchdacht hat, nämlich der Wirkmächtigkeit der Kategorien von Erinnerung und Erzählung. Metz macht auch in seinem bahnbrechenden Werk "Glaube in Geschichte und Gesellschaft" darauf aufmerksam, dass Hegel die Erinnerung als Kategorie einführt und sie der Platonischen Anamnesislehre, die modellhaft für einen bestimmten noetischen Erinnerungsbegriff wurde, nämlich "Erinnerung" als Bedingung formeller, vernünftiger Erkenntnis, entwindet. Metz schreibt:

"Wie immer man die expliziten Äußerungen Hegels zur Erinnerung einschätzen mag [...], sein philosophisches Werk demonstriert im Vollzuge wie kaum ein zweites das Sichabarbeiten an einer Erinnerung, in der sich die vorgewußte ("apriorische") Wahrheit der klassischen Metaphysik mit der Bildungs- und Freiheitsgeschichte menschlichen Geistes vermittelt. Diese Erinnerung steht in der Intention Hegels zunächst dem rein vorstellenden Verhalten zur Geschichte im "historischen Bewußtsein" entgegen. Sie ist aber auch schon dem Bann platonischer Anamnesis entrückt. Ihr gerät nämlich das geschichtlich Besondere nicht zum bloßen "Exempel", zum beliebigen "Fall" eines vorgewußten Allgemeinen. Sie erinnert Wahrheit nicht in steiler Abstraktion von geschichtlichen Verhältnissen."²⁷

Hegel hat in diesem Fragment noch nicht das Erinnerungskonzept der Phänomenologie, aber das Erinnern von Geschichte wird hier für ihn relevant. Er ist nämlich der Meinung, dass ein Problem der religiösen Situation, wie er sie vorfand, ein Problem, welches auch Konzepte einer Vernunftreligion à la Kant nicht zu lösen vermochten, das war, dass das Christentum in seiner Gesellschaft eine eigenartige erinnerungslose Gestalt bekommen hatte. Anders gesagt: Es war nicht in der Lage, erinnernd motivationsleitend für die Kultur zu sein. Dies war umso problematischer, weil für Hegel die gemeinsame Erinnerung das Band einer Gesellschaft ausmachte, und die Voraussetzung dafür war, dass ein Subjekt nicht als abstraktes, isoliertes Subjekt in privatistischer Verfremdung existieren musste, sondern lebendiger Teil eines Ganzen zu sein vermochte. Man könnte auch sagen, dass es für Hegel eine zweifache Einbettung gab: Einerseits jene in ein gemeinschaftliches Ganzes ("horizontale Ebene"), andererseits die geschichtliche Einbettung der Memoria, die dem Subjekt erst jene substantielle Identität zu geben vermochte, die ihm politisches Handeln ermöglicht. Die Einwände, die Hegel damit auch gegen transzendentalphilosophische Freiheitskonzepte in Anschlag brachte, kann man mit J. Reikerstorfer folgendermaßen formulieren:

"Das wesentliche Wissen des Menschen um sich selbst ist geschichtliches Erinnerungswissen und nicht – wie eine geschichts- und traditionslose Rationalität unterstellt – das Selbstwissen neuzeitlicher Erfahrungsrationalität, die möglichst subjektlos, wertneutral und in diesem Sinne "allgemein" sein will. Geschichtli-

²⁷ Metz, Glaube 182.

ches Denken und Eingedenken sprengt nicht nur derartige Wissensansprüche (einschließlich der empirischen Psychologie), es widersetzt sich auch dem Versuch, getane und erlittene Geschichte auf eine geschichtslose Geschichtlichkeit des Menschen zu reduzieren."²⁸

Hegel versucht also im folgenden Fragment das geschichtliche Konstituens des Menschen zu entfalten, wobei hier wieder die griechische Polis als Gestalt lebendigen Bewusstseins erhalten muss. Dabei ist allerdings zu betonen, dass Hegel, der Kant nicht hinter sich lassen, sondern erweitern will, nicht hinter die Errungenschaften der Aufklärung und der individuellen Freiheit zurück will. Allerdings ist die Gefahr eines neuen positiven Mythos, wie bereits erwähnt, vor allem in den Berner Schriften latent. Wir werden sehen, dass dies auch Auswirkungen auf sein Erinnerungskonzept hat. Hegel schreibt also:

"Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie [Einbildungskraft], seine Götter, Engel, Teufel oder Heilige, die in den Traditionen des Volkes fortleben, deren Geschichte und Taten die Amme den Kindern erzählt und [diese] durch den Eindruck auf ihre Einbildungskraft an sich zieht und jene Geschichten bleibend macht. – Außer diesen Geschöpfen der Einbildungskraft leben in dem Andenken der meisten, besonders freier Völker die alten Helden der Geschichte ihres Vaterlandes [...]. Diese Helden leben nicht isoliert, allein in der Phantasie der Völker; ihre Geschichte, die Erinnerung ihrer Taten ist an öffentliche Feste, Nationalspiele, an manche innere Einrichtung oder äußerliche Verhältnisse des Staats, an wohlbekannte Häuser und Gegenden, an öffentliche Tempel und andere Denkmäler geknüpft. [...] welches wäre unser Theseus, der einen Staat gegründet und ihm Gesetze gegeben hätte; wo unsere Harmodiosse und Aristogitone²⁹, denen wir als Befreier unseres Landes Skolien sängen?" (I 197f.)

Hegel weist also darauf hin, dass identitätsstiftende Traditionen fehlen, oder besser gesagt solche Traditionen, die freiheitsmotivierend sind. Dabei verbietet sich nun allerdings ein Rückgriff auf mythische Traditionen, da diese nicht mehr zu motivieren vermögen, denn das Christentum hat "Walhalla entvölkert, die heiligen Haine umgehauen und die Phantasie des Volks als schändlichen Aberglauben, als ein teuflisches Gift ausgerottet [...]" (ebd.). Jede Anknüpfung an verlorene Traditionen ist von daher nicht mehr möglich ("die verlorene Phantasie einer Nation wiederherzustellen, war von jeher vergeblich [...]" (I 200). Viel eindringlicher hat dies Bonhoeffer in dem am Beginn dieses Abschnittes platzierten Text dargestellt: Die europäische Tradition ist ihrer "naturwüchsigen", mythischen Vorgeschichte unwiderruflich entfremdet. Für Hegel ist dies zunächst beklagenswert, weil er die abstrakte Geschichtslosigkeit seiner Zeit bemerkt hat, ohne noch zu reflektieren, dass gerade diese Entfremdung auch den Ausgangspunkt der Fähigkeit zur Distanz von den eigenen Sie-

²⁸ Reikerstorfer, Leidenserinnerung 103.

²⁹ Harmodios und Aristogiton waren Tyrannenmörder und wurden (nach ihrer Hinrichtung) als Freiheitshelden verehrt.

germythen hätte darstellen können. Dabei stellt sich natürlich die Frage, ob nicht gerade die jüdisch-christliche Tradition in ihrer Hl. Schrift in Distanz zu den Siegermythen der antiken Völker solche (freiheits)erinnernden Anknüpfungspunkte bereitstellt, oder besser gesagt: Ob nicht die Schrift selber jene Geschichte ist, die es zu erinnern gilt. In diesem Zusammenhang sei an die denkwürdigen Worte von Bonhoeffer erinnert:

"Der geschichtliche Jesus Christus ist die Kontinuität unserer Geschichte. Weil aber Jesus Christus der verheißene Messias des israelitisch-jüdischen Volkes war, darum geht die Reihe unserer Väter hinter die Erscheinung Jesu Christi zurück in das Volk Israel."³⁰

Hegel versperrt sich im Sehnen nach der Antike (d.h. unter dem Eindruck seines positiven Vereinigungsmythos) diesen Weg, und man muss wohl sagen, dass er sich in diesem Fragment bei all dem richtungsweisenden Problembewusstsein am weitesten von einer christlichen Rede von Gott wegbewegt, eine Richtung, die er später revidiert, wenn in seiner großen Erzählung, der "Phänomenologie des Geistes", der Weg zur offenbaren Religion nicht zuletzt über das "unglückliche Bewusstsein" (des Judentums) läuft (obwohl es noch eine große bisher nicht eingeholte Aufgabe der Theologie wäre, Hegels PhdG in Hinblick auf die unterbelichtete hebräische Tradition umzudeuten). Er schreibt entlarvenderweise:

"Das, was in unseren heiligen Büchern eigentliche Geschichte ist, wie der größte Teil des Alten Testaments, und nicht eigentlich wie das Neue Testament die Glaubenspflicht auf sich hat, also eigentlich zum Gegenstand der Volkspheantasie werden kann, ist unseren Sitten, unserer Verfassung, der Kultur unserer körperlichen und Seelenkräfte so fremd, daß es fast keinen Punkt gibt, wo wir damit zusammentreffen, als hier und da die allgemein menschliche Natur, - und [ist] für jeden, der anfängt aufgeklärt zu werden, d.h. für die Gesetze seines Verstandes und seiner Erfahrung Allgemeinheit zu fordern [...] größtenteils ungenießbar [...]." (I 201)

Wahrscheinlich muss allerdings auch angesichts solcher Stellen gesagt werden, dass Hegel hier nichts Anderes zum Ausdruck bringt als die tiefe Entfremdung, die zwischen einer Kultur, die sich christlich nennt, und ihren jüdischen Wurzeln bzw. überhaupt dem Großteil (um nicht zu sagen der Gesamtheit, weil ein "Neues" ohne ein "Altes" Testament schlechterdings ein Unding ist) ihrer eigenen Heiligen Schrift eingetreten ist. Tatsächlich klingt vor allem in den letzten Sätzen an, dass auch, zumindest was den alttestamentlichen Teil derselben betrifft, die Hl. Schrift "positiv" als äußere Lehre und nicht als identitätsleitende und leidens-erinnernde Geschichte "behandelt" (in dem positivistischen Sinn, der mit diesem Wort mitschwingt) wurde. Zumindest ist Hegel so ehrlich, festzustellen, dass andere "mythologische" Traditionen eine freiheitsleitende Funktion für die Gesellschaft im Ganzen (für die Intellektuellen würde der junge

³⁰ Bonhoeffer, *Erbe und Verfall*, in: *Ethik* 92.

Hegel der Berner Zeit wohl noch die griechische Philosophie und Literatur als Ort solcher Geschichte annehmen, allerdings im Gegensatz zu Heidegger im Bewusstsein, dass damit bereits ein Riss durch die Gesellschaft zwischen Wissenden und Nichtwissenden gesetzt ist, und damit erst recht keine verlebendige Einheit möglich ist, vgl. I 199) nicht übernehmen können.

Diese Feststellung ist gerade auch heute gültig, wenn "neuheidnische" Versuche unternommen werden, verbindende und identitätsstiftende Geschichten zu kreieren. Zu solchen könnte man wohl genauso die nationalistischen "Siegermythen" (wie sie in übersteigerter Monstrosität im "Dritten Reich" bewusst intendiert wurden, dort allerdings immerhin offen antichristlich auftraten) zählen wie die fiktionale Welt Hollywoods, die vielfach die Apotheose eines westlichen, gedanken- und auch geschichtsvergessenen (wobei wir hier "Geschichte" im Sinne der Geschichte der Anderen verstehen) Imperialismus darstellt. Man wird wohl sagen, dass diese Form der Geschichte heute in Bezug auf die reiche Tradition der Völker und Sprachen jene zersetzende Funktion hat, die Hegel der jüdisch-christlichen Tradition in Bezug auf die alten Völker (und betrachtet man manche Missionspraktiken, muss man sagen, teilweise zurecht) zugeschrieben hat. Die Frage, die hier daher (nicht zuletzt auch im Hinblick auf den nächsten Teil des von uns behandelten Fragments) erörtert werden soll, ist, welche Erinnerung freiheitsleitend sein kann, welche also wirklich – mit Leibniz gesprochen – ein Vinculum Substantiale innerhalb einer Gesellschaft und zwischen den Völkern aufbauen kann, nicht zuletzt, wenn man Ernst nimmt, dass weder globale Erinnerungslosigkeit, noch die große Vernunftzerzählung, die allzu leicht einen Siegermythos subtilerer Art darstellt, dafür ausreicht, noch die neuheidnischen National-, Sport- und Hollywoodmythen und ihre philosophische Begleitmusik à la Assmann (mit seiner Kosmosmystik, die genau das für Wahrheit nimmt, was der Mythos verschleiert, nämlich die Ungebrochenheit der Welt) oder Huntington (der den Kampf der Kulturen als neue Geschichte einführt, ohne die *globale* Entfremdung durch die kapitalistisch *unchristliche* Weltkultur zu reflektieren).

An dieser Stelle ist J.B. Metz zu erwähnen, der gegen affirmative Erinnerungsmodelle, die zwar sehr wohl Identität zu geben vermöchten, allerdings immer eine ausschließende und damit auch potentiell gewalttätige Identität, das Erinnern bestimmt als "eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen"³¹, d.h. als Erinnerung, die gerade nicht den Triumph, sondern das (fremde) Leid erinnert (*memoria passionis*)³². Eine solche am "Leidensgedächtnis orientierte Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht" bliebe dann auch "davor bewahrt, Geschichte als Geschichte der Freiheit am Ende doch nur in den Kategorien einer Geschichte der Herrschaft

³¹ Metz, Glaube 187.

³² Eine aus anderen Prämissen sich herleitende, in den Konsequenzen aber ähnliche Ethik vertritt H.D. Bahr, Sprache.

auszulegen"³³. Anders gesagt: Es geht im Horizont einer Welt, die durch die Aufklärung gegangen ist und in der in christlicher Tradition die Würde des Einzelnen ein zentrales Motiv des Selbstverständnisses sein muss, um eine Erinnerung, um eine Form der Geschichtsdarstellung, die nicht die Rückseite, die Seite der Verlierer, der Sprachlosen überblendet, es geht um die "Entlarvung offener Immunisierungen gegen die Berührung auch und gerade mit dem Schrecklichen"³⁴, um den "subversiven Blick für verdrängte und vergessene Leiden" als Ort der Gottesrede, weil "Negativität eine Erfahrungsdimension an der Gotteserfahrung bleiben muß".³⁵ Nur in solcher Erinnerung kann der Glaube lebendig vermittelt werden und seinerseits kritisches Korrektiv sein gegen immanentistische Versuche, die in der Gefahr stehen, zumindest die Toten in ihrer Erinnerung zu überblenden, wie nicht zuletzt Metz immer wieder einschärft.

Metz betont weiters auch, dass diese Erinnerung in "gefährlichen Geschichten" erfolgt, also "indispensable Erzählstruktur"³⁶ hat. Welche Art von Erzählung kann damit aber gemeint sein? Auf diese Problematik werden wir noch zurückkommen, es kann aber hier gesagt werden, dass für ein christliches Selbstverständnis nicht beliebige Geschichten dafür in Frage kommen, sondern (und hier sei an den Text von Bonhoeffer, den wir am Eingang dieses Kapitels zitiert haben, erinnert) die biblische Heils(und Propheten)geschichte, insbesondere in ihrer christologischen Verdichtung als Geschichte von Kreuz und Auferstehung Christi, bleibende Richtschnur ist, an der sich alle Geschichten zu messen haben. Ja, man wird sogar sagen müssen, dass jene den strukturellen Ordnungsrahmen dafür abgeben muss. Allerdings eben nicht als Menschen und Gesellschaften einander entfremdender Siegermythos, sondern als Gottes niedergeschriebener und kontinuierlicher Wider-Spruch gegen solche Mythen.

Hegel macht noch eine interessante Bemerkung im Rahmen seiner Ausführungen über die Geschichte, die hier kurz erwähnt sein soll: Er spricht davon, dass in der Catholica ein Anknüpfungspunkt an eine verlebendige Geschichte besteht, nämlich in Gestalt der Heiligenviten: Im Bedenken des oben Gesagten könnte man wohl vermuten, dass eine Heiligenverehrung, die auf erzählter Freiheitserinnerung im Eingedenken fremden Leidens beruht, und die sich so in die biblische Geschichte einordnen ließe, letztere auf lebendig machende Art transparent machte und ihrerseits verbindende (und verbindliche) Kraft aus dieser bekäme.

³³ ebd. 188f.

³⁴ Reikerstorfer, Politische Theologie 23.

³⁵ ebd.

³⁶ Metz, Glaube 189.

IV. Der "böse" Blick Hegels dargestellt am Leben Abrahams: Die Einsamkeit des transzendentalen Ichs, der Verlust von Gesellschaft und Politik und die entsprechende Gottesprojektion des Verstandes

Für den Chorleiter. Ein Psalm Davids

JHWH, du erforscht mich und du erkennst mich.

*Du, ja du erkennst mein Hinsetzen und mein Aufstehen,
du achtest auf meine Gedanken von fern her.*

*Mein Gehen und mein Liegen mißt du ab,
und in all meinen Wegen bist du bewandert.*

*Ja, es ist kein Wort auf meiner Zunge,
siehe JHWH, da erkennst du es schon ganz.*

*Hinten und vorne umgibst du mich,
und du legst auf mich deine Hand.*

*Zu wunderbar ist dieses Erkennen mir,
zu hoch: ich fasse es nicht.*

*Wohin könnte ich gehen vor deinem Geiste,
und wohin könnte ich vor deinem Angesicht fliehen?*

*Wenn ich aufstiege zum Himmel, dort bist du,
und wenn ich mich betten wollte in der Unterwelt, du bist da.*

*Erhöhe ich Flügel der Morgenröte,
ließe ich mich nieder am Rand des Meeres,
auch dort kann deine Hand mich führen
und kann mich ergreifen deine Rechte.*

*Und spräche ich: "Ach, Finsternis soll mich zudecken,
und Nacht soll das Licht sein um mich herum!" –
auch Finsternis ist nicht finster vor dir,
und Nacht – wie Tag leuchte sie!*

Finsternis und Licht sind vor dir gleich.

Ja, du schaffst meine Nieren,

du webst mich im Leib meiner Mutter.

*Ich lobe dich, daß ich ein Gottesfurcht erregendes Wunder bin,
wunderbar sind deine Werke, meine Seele erkennt dies wohl.*

*Nicht verborgen sind meine Glieder vor dir,
wenn ich auch im Verborgenen gemacht bin.
Kunstvoll bin ich gewebt in den Tiefen der Erde,
mein Werden sehen (dennoch) deine Augen.
Und in deinem Buch sind sie alle aufgeschrieben,
die Tage, die mir geschaffen, nicht einer von ihnen fehlt.
Doch mir, wie schwer sind mir deine Gedanken,
o Gott, wie gewaltig ist ihre Zahl?
Wollte ich sie zählen, sie sind zahlreicher als der Sand,
wäre ich damit am Ende, wäre ich noch immer bei dir!
Oh möchtest du sterben lassen, Gott, den Gottlosen,
ihr Männer voll Blutschuld: Weicht von mir!
Sie nennen dich und treiben Götzendienst,
sie erheben deinen Namen zu Nichtigem und widersetzen sich dir!
Sollte ich die dich bekämpfen, JHWH, nicht auch bekämpfen
und verabscheuen, die sich wider dich empören?
Ja, mit Leidenschaft bekämpfe ich sie:
Feinde sind sie mir selbst!
Erforsche mich, o Gott, und erkenne mein Herz!
Prüfe mich und erkenne meine Sorgen!
Sieh, ob ich auf einem Weg des Verderbens bin,
und führe mich auf dem Weg des Uranfangs!*

(Ps 139)³⁷

³⁷ Übersetzung entnommen von E. Zenger, Nacht 464f.

1. Zur Einführung

Der wunderbare Psalm 139 kann als höchster Ausdruck der Liebe Gottes und der Bindung an SEINE Schöpfung gelesen werden (man denke an die berühmten Verse 7-8: *"Wohin könnte ich gehen vor deinem Geiste, und wohin könnte ich vor deinem Angesicht fliehen? Wenn ich aufsteige zum Himmel, dort bist du, und wenn ich mich betten wollte in der Unterwelt, du bist da"*), gleichzeitig aber kann er in Situationen der Pervertierung des Heilsplanes Gottes auch Ausdruck von "Gottesvergiftung" (so interpretiert ihn T. Moser in seinem gleichnamigen Buch) sein, Nachhall eines Gottes, dessen Blick den Menschen zum leblosen Objekt, zum absolut beherrschten und entfremdeten Ding, degradiert. So musste ihn auch der junge Hegel in der Berner Zeit lesen, weil ihm die Religion als absolut positive Macht entgegengesetzt war, was er im Abrahamsfragment reflektiert hat. Hegel hatte sich dagegen in Bern letztlich zu einem kritischen Kantianismus geflüchtet (gegen alle heteronomen Glaubensbegründungen), ohne sich aber mit dessen Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung, Gott und Welt und seines gesellschaftslosen Transzendentalismus abfinden zu wollen. War es am Anfang v.a. der Einfluss *Schillers*, v.a. dessen Werk "Anmut und Würde", wurde nun *Hölderlin* ein entscheidender Impuls³⁸ für eine Suche nach einer Vereinigung aus diesen Dichotomien. Die Synthese dieser Bemühungen liegen uns in dem Fragment (bzw. den Fragmenten, denn es handelt sich um mehrere Fragmente, die Hegel allerdings auch aufeinander bezogen hat) vor, welches Nohl "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" betitelte. Wir stehen, dies sei nur kurz erwähnt, hier vor der Schwierigkeit, dass derzeit noch nicht der zweite Band der Historisch-Kritischen Hegel-Ausgabe erschienen ist, der die Frankfurter Zeit (1796-1800) enthält. Dies deshalb, weil Hegel seine Texte immer wieder überarbeitete, auch Gedanken, die er zu verschiedener Zeit notierte, nebeneinander stehen ließ. Allerdings kann gegenüber diesen Problemen wieder einschränkend bemerkt werden, dass sich trotzdem eine klare Linie der Intentionen Hegels abzeichnet, die wir im Folgenden herausheben wollen, wobei es uns, wie bereits in der Einleitung erwähnt, ja nicht um eine möglichst exakte Rekonstruktion des hegelschen Textes geht, sondern um einen kritischen Dialog mit diesem und den daraus erfolgenden theologischen Konsequenzen.

³⁸ Für den Einfluss Hölderlins auf Hegel vgl. Henrich, Hegel und Hölderlin, in: Hegel im Kontext 9-40, ebenso Jamme, Jedes Lieblose ist Gewalt, in: Jamme/Schneider (Hg.), Der Weg zum System 130-170, weiters Jamme, "Ein ungelehrtes Buch", weiters Harris, Hegel und Hölderlin, in: Jamme/Schneider (Hg.), Der Weg zum System 236-266.

2. Abraham als Ausgangsgestalt jüdisch-christlicher Tradition

Als Ausgangspunkt unserer Überlegungen werden wir uns jenem in gewissem Sinne den Geist des Christentums (wobei dessen Endtext allerdings später verfasst wurde) einleitenden Fragment zuwenden, welches Nohl "Der Geist des Judentums" (I 274-297) (N 243-260, 368-374) betitelt hat. Hier gibt es mehrere Entwürfe Hegels, wie Nohl schon teilweise berücksichtigt hat; wir werden im Folgenden den letzten Entwurf als Grundlage nehmen.

Auch (und gerade besonders) bei diesem Text stehen wir wieder vor dem Problem der antijudaistischen Tendenzen Hegels, gleichzeitig ist es aber dieser Text, der nicht nur kritisch die Positivierung des menschlichen Lebens am bisher treffendsten auf den Punkt bringt (und dabei das Judentum als Gestalt vorführt), sondern, wie sich zeigen wird, auch gegen seine unmittelbare Aussageabsicht durchaus mehrere Ebenen der Auseinandersetzung herausfordert.

"Mit Abraham, dem wahren Stammvater der Juden, beginnt die Geschichte dieses Volkes, d.h. sein Geist ist die Einheit, die Seele, die alle Schicksale seiner Nachkommenschaft regierte, er erscheint in verschiedener Gestalt, je nachdem er gegen verschiedene Kräfte kämpfte oder, wenn er durch Gewalt oder Verführung unterlag, durch Aufnahme eines fremdartigen Wesens sich verunreinigte; also in verschiedener Form der Waffenrüstung und des Streits oder der Art, wie er Fesseln des Stärkeren trägt; welche Form das Schicksal genannt wird." (I 274)

Als erstes soll hier erwähnt werden, dass Hegel im Sinne Bonhoeffers (siehe Kap. III) sehr wohl sieht, dass unsere Geschichte mit dem Stammvater der Juden (und damit mit jüdischer Geschichte in all ihren heilvollen und unheilvollen Auswirkungen), Abraham, einsetzt, denn, wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden, die Geschichte Abrahams ist für Hegel Ausgangspunkt unserer jüdisch-christlichen Tradition bis in die Neuzeit hinein. Es ist dabei kein Zufall, dass Hegel das Judentum auf die Gestalt Abrahams fokussiert. Hegel steht, wie gesagt, in der Spannung des Bewusstseins der Entfremdung neuzeitlicher Subjektivität als Folge von dessen Freiheitsbewusstsein und dem Willen nach einem verbindlichen Ethos, als dessen U-Topie er (zunächst – bis er sich zu einem tieferen Verständnis des Christentums als Synthesis beider Gestalten, oder man müsste eigentlich besser formulieren, als Negation der Negation, sprich als Negation der abstrakten Negativität, wie er sie in der Abrahamsgestalt sieht, durchringt) die Gestalt des Griechentums einführt. Dabei ist zu bemerken, dass Hegel hier Entfremdung als "In die Fremde Gehen" auffasst, als (ahd.) "lidan", als die spezielle Form von Leid, die sich im Zerbren-

chen des Gewohnten manifestiert³⁹. Abraham ist aber, auch dies ist wichtig zu betonen, insofern ein repräsentativer Topos, als er nicht nur Stammvater von Judentum (und Christentum, ja der monotheistischen Religionen überhaupt) ist, sondern in seiner Ek-sistenz bereits folgender biblischer und damit heilsgeschichtlicher Cantus Firmus angeschlagen wird, den J. Reikerstorfer wie folgt formuliert:

"Israel war nie wie andere Völker in der Gegenwart eines Zu-Hause-Seins angekommen. Sein Paradigma ist das zeitliche "Unterwegs", die Spur, in der es seinen Gott nicht nur in rettenden Erfahrungen, sondern auch im Zerschneiden seiner Gotteserwartungen kennen lernte [...]"⁴⁰

Wir werden also, wenn wir Hegels Abrahamsinterpretation betrachten, auch berücksichtigen müssen, dass hier noch im Namen eines Identitätsmythos gegen das uns durch den Zustand der Welt aufgetragene "In-die-Fremde-Gehen" und in Verteidigung (allerdings bereits immer sukzessiver aufgebrochen werdender) a-geschichtlicher Präsenz gegen eine alle Utopien noch einmal sprengende Zukunft angeschrieben wird. Gleichzeitig allerdings ist dieses Fragment, wie wir sehen werden, in seiner impliziten Descartes-, Kant-, und Fichtekritik der erste Schritt auf dem Weg, diese Ablösung des Identitätsmythos in die Philosophie einzuholen. Gerade darin werden auch ungeistige Gotteserwartungen durchbrochen, um zum biblischen Gott der Liebe vorzudringen. Anders gesagt: Wir werden mit Hegel die biblische Erkenntnis schrittweise einzuholen versuchen, dass ohne "Trennung", ohne eine "Meta-noia" ein geistiger Blick auf den Anderen nicht möglich ist.

Hegel macht hier noch eine wichtige Bemerkung, wenn er vom *Schicksal* als "Fessel des Stärkeren" spricht. Damit ist ein Begriff, der für die restlichen Frankfurter Schriften (und darüber hinaus) von entscheidender Bedeutung ist, angedeutet, der hier zunächst als überwältigende Macht (der Trennung) auftritt.

3. Der ursprüngliche Riss des Seienden

Wichtig ist im Folgenden, dass Hegel, bevor er mit der Entwicklung der Abrahamsgestalt beginnt, auf den Verlust des Naturzustandes zu sprechen kommt.

"Der Eindruck, den die noahische Flut auf die Gemüter der Menschen machte, mußte ein tief[es] Zerreißen und die Wirkung der ungeheuerste Unglaube an die

³⁹ Zur etymologischen Ableitung von "Leid" und "leiden" aus den verschiedenen althochdeutschen Termini "loid" (Schmerz) und "lidan" (in die Fremde gehen) vgl. Benedikt, *Anthropodizee* 185-219.

⁴⁰ J. Reikerstorfer, "Klage" 273.

Natur sein, die vorhin freundlich oder ruhig, nun aus dem Gleichgewicht ihrer Elemente trat, den Glauben, den das Menschengeschlecht an sie hatte, nun mit der zerstörendsten, unzuüberwältigenden, unwiderstehbarsten Feindschaft erwiderte und in ihrem Toben nichts durch einen Unterschied der Liebe verschonte, sondern die wilde Verwüstung über alles ergoß." (I 274f.)

Unter Natur ist bei Hegel nicht nur die physische Natur zu verstehen, sondern auch jenes "natürliche Verhältnis", welches in der griechischen Polis (dem Ideal nach) herrschte. D.h. jene Ordnung, die Hegel so affirmiert, ist zerbrochen, scheidet an der Negativität des Menschen selber, wie sie die Sintflut (die in der Bibel als Folge menschlicher Gewalttat, als Gegengeschichte zum Schöpfungsakt, auftritt, vgl. Gen 6,5-8) zum Ausdruck bringt⁴¹. Hegel hätte hier wohl bereits den Sündenfall ansprechen können, aber er hat diese Geschichte gewählt, um das Zerbrechen des "ens et bonum convertuntur", welches sich in der konkreten Feindseligkeit der Natur auswirkt, anzusprechen. Interessant sind die zwei Gestalten, die Hegel als Folgeerscheinungen dieses Bruches einführt.

"[...] und da das entzweite Ganze nur in Idee und Wirklichkeit entzweit sein kann, so ist die höchste Einheit der Beherrschung entweder in einem Gedachten oder in einem Wirklichen. In jenem baute Noah die zerrissene Welt zusammen; sein gedachtes Ideal machte er zum Seienden, und ihm dann gegenüber setzte er alles als Gedachtes, d.h. als Beherrschtes, es versprach ihm, die ihm dienenden Elemente so in ihren Schranken zu halten, daß keine Wasserflut mehr die Menschen verderben sollte; unter dem Lebendigen, das einer solchen Beherrschung fähig ist, legte es den Menschen das Gesetz auf, das Gebot, sich selbst so zu beschränken, daß sie einander nicht mordeten [...]" (I 275)

Es ist also Noah, der die Zerrissenheit der Natur in einem "gedachten" Ideal überbrückt. Dieses gedachte Ideal ist das *Gebot*, welches in Zukunft alle menschlichen Relationen bestimmen wird, dem sich alles zu unterwerfen hat. Hier wird bereits der gesetzliche Herrschaftsblick antizipiert, und damit das kantische System. Man wird hier sogar mehr als das moralische Gesetz heraus hören können, es ist auch das Programm des neuzeitlichen Verstandesdenkens, welches in der "Kritik der reinen Vernunft" zu seinem Höhepunkt kommt, nämlich die Natur unter Gesetze stellen und damit diese beherrschbar zu machen, es ist letztlich der Schritt von der aristotelischen substantiellen Form, als deren letzter Apologet nach der cartesischen und baconschen Erschütterung Leibniz aufgetreten ist, zum naturwissenschaftlichen Funktions- und Gesetzesbegriff, wie er sich als Resultat aus den kantischen Grundsätzen ergibt.

⁴¹ Eine hervorragende Interpretation der priesterschriftlichen Urgeschichte und ihres Bezuges auf die Flutgeschichte gibt E. Zenger, Gottes Bogen.

Die zweite Gestalt, die uns Hegel hier präsentiert, ist nicht der Bibel, sondern den "Jüdischen Altertümern" von Flavius Josephus entnommen. Es ist Nimrod, dessen Programm die "Einheit der Beherrschung" in einem Wirklichen ist. Diese Wirklichkeit wird dabei von Nimrod, hinter dem sich Fichte, genauso aber der technisch-poietische Weltumgang der modernen Welt verbirgt, als Ich gefasst, gegenüber dem alles andere für unwirklich und tot erklärt wird.

"Auf die entgegengesetzte Art legte Nimrod [...] in den Menschen die Einheit, setzte ihn zum Seienden ein, das die übrigen Wirklichen zu Gedachten mache, d.h. tötete, beherrschte; er versuchte es, die Natur so weit zu beherrschen, daß sie den Menschen nicht mehr gefährlich werden könnte [...]" (I 275f.)

Beide Methoden führen nicht zu einem wirklichen Frieden, zu wirklicher Versöhnung (im Gegensatz zu den utopischen Gestalten von Deukalion und Pyrrha, die nach der Flut neu beginnen), sondern zu einem "Frieden der Not" (I 276), beide sind verschiedene Weisen des neuzeitlichen Herrschaftswillens, die in der Gestalt Abrahams zusammengedacht werden. Wir können nach dieser Einleitung vielleicht vermuten, dass der Text auch etwas über die Sterblichkeit des Menschen (denn ist es nicht der Tod, der letztlich der menschlichen Natur die größte Gewalt antut, indem sein Bewusstsein als unser *Schicksal* verhindert, dass der Mensch im Sinne von Deukalion und Pyrrha wieder natürlich werden könnte?) und die Theodizeeproblematik (die im bewusst affirmierten Riss zwischen dem sich selbst setzenden Ich und seiner Welt einsetzt) zu sagen weiß, allerdings schweigt der Text davon und geht direkt zur Gestalt Abrahams über. Auf alle Fälle ist für das Folgende der von Hegel geschilderte Riss, der jede ungebrochene Vereinigung als Mythos erscheinen lässt, mitzubedenken.

4. Der biblische Abraham als Ausgangspunkt des Heils und der hegelsche Abraham als Ausgangspunkt neuzeitlichen Herrschaftsdenkens

Der Haupttext dieses Fragments, der uns die Gestalt Abrahams auf der hegelschen Bühne vorführt, beginnt nicht, wie es der biblische Text forderte, mit dem Angesprochenwerden Abra(ha)ms durch Gott. Vergegenwärtigen wir uns, bevor wir auf diese bedeutsame Änderung Hegels eingehen, den biblischen Text. Mit dem Einsatz von Abraham verlässt der "Hörer des Wortes" die Urgeschichte der Menschheit. Nach der großartigen Schöpfungsvision von Gen 1,1-2,4a, die den Cantus Firmus der Heilsgeschichte darstellt, nämlich die Vision der Gewinnung der Erde als Lebenshaus gegenüber allen die Erde bedrohenden chaotischen Mächten durch das Heilshandeln und die "Selbstdurchsetzung Gottes", werden uns der Sündenfall und seine Konsequenzen vor Augen geführt. Der Mensch hat sich mit Gott entzweit, er ist aus dem Naturguten he-

rausgefallen, und er will, *nachdem* dies passiert ist, auch vom *Baum des Lebens* essen (wir werden noch darauf zurückkommen, dass der Baum des Lebens dem Menschen erst *nach* dem Sündenfall verboten ist, weil im Verlangen des *sündigen* Menschen nach Unsterblichkeit die größte Hybris liegt, vor der auch die Philosophie und Theologie nicht gefeit ist), was ihm die Verbannung (die als solche aber auch die Möglichkeit der Rückgewinnung der Heilsgeschichte einleitet, weil durch den Fall ein direkter Zugriff zum Baum des Lebens entgegen aller heidnischen Mythologien nicht mehr erschwinglich ist!) einträgt. Die Entfremdung von Gott gewinnt Gestalt in abgrundtiefer Gewalttätigkeit und Entfremdung des Menschen untereinander: Gegenseitige Entfremdung der Geschlechter, Entfremdung von der Natur, Entfremdung vom Genossen⁴², sogar der Brudermord wird Realität, und als Kulminationspunkt aller Gewalttätigkeit erscheint die Sintflut als Durchsetzung des schöpfungswidrigen Chaos, d.h. definitiver menschlicher Verweigerung. An deren Ausgang verkehrt allerdings Gott die menschliche Verkehrung und spricht sein unwiderrufliches "Ja", welches in Jesu Leben, Tod und Auferweckung noch einmal auf völlig überraschende Weise konkretisiert werden wird. Dieses Ja beantwortet der Mensch allerdings durch übersteigerte Machtphantasien, welche in der Bibel, konkret in der Turmbaugeschichte von Babel, wie J. Ebach herausgearbeitet hat⁴³, als monströses Vereinigungsdenken (sozusagen als Usurpierung des Lebensbaumes durch den gefallen Menschen) entlarvt wird. In der folgenden Völkerverwirrung (die ähnlich dem Bann aus dem Paradies auch eine heilvolle Kehrseite hat) fängt Gott an, sich ein Volk, eine Gesellschaft, zu schaffen, als Modell für alle Völker, als Modell für ein gleichermaßen zurückzugewinnendes wie verheißenes Vinculum Substantiale, welches sich im "In-die-Fremde-Gehen" auf der "Spur Gottes" zeigen wird:

"Der Herr [YHWH] sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. Da zog Abram weg [...]" (Gen 12,1-3.4aα)

Hegel setzt dagegen ganz anders ein. Es ist hier nicht der biblische Abra(ha)m, der von Gott gerufen wird, in die Fremde zu ziehen, sondern der stolze, unab-

⁴² Vgl. die Geschichte vom Turmbau zu Babel! Auf den Terminus "Genosse" macht aufmerksam F.W. Marquardt, Elend 295f.

⁴³ Vgl. Ebach 20-43. Im Übrigen arbeitet er auch hervorragend heraus, wie in der Bibel die technisch-positivistische Sprechweise mit der Hybris des gefallen Menschen in Verbindung gebracht wird!

hängige Bürger, das sich emanzipierende (bzw. auf Grund des nominalistischen Bruches, welcher letztlich am Ende des Einheitsmythos der mittelalterlichen Welt steht, sich emanzipieren müßende!) Ich der Neuzeit (die programmatisch mit den cartesischen Meditationen beginnt), welches nicht in die Fremde geht (also aus sich hinaus), sondern die Fremde in der Gestalt des eigenen entfremdeten Ichs mit sich trägt (welches also im Anderen immer egoistisch bei sich ist):

"Abraham, in Chaldäa geboren, hatte schon in der Jugend mit seinem Vater ein Vaterland verlassen; nun riß er sich auch in den Ebenen Mesopotamiens vollends von seiner Familie los, um ein ganz selbständiger, unabhängiger Mann, selbst Oberhaupt zu sein, ohne beleidigt oder verstoßen zu sein, ohne den Schmerz, der nach einem Unrecht oder einer Grausamkeit das bleibende Bedürfnis der Liebe kundtut [...]. Der erste Akt, durch den Abraham zum Stammvater einer Nation wird, ist eine *Trennung* [Hervorhebung K.A.], welche die Bande des Zusammenlebens und der Liebe zerreißt, das Ganze der Beziehungen, in denen er mit Menschen und Natur bisher gelebt hatte; diese schönen Beziehungen seiner Jugend (Jos. 24,3) stieß er von sich." (I 277)

Der wichtigste Ausdruck, den Hegel hier gebraucht, ist der der "Trennung". Unter ihrer Schirmherrschaft wird er später auch die kantische Synthesis sehen, hier allerdings ist die Situation des neuzeitlichen Menschen im Blick. Er ist getrennt vom Gemeinwesen, dessen Allgemeinheit nicht in ihm repräsentiert ist. Dieser Riss hat die traditionellen Bande, das Ethos und die in ihm verkörperten Götter hinter sich gelassen⁴⁴. Das solcher Art abgetrennte Ich definiert sich nicht durch die Beziehungen, die es mit der Umwelt einzugehen imstande ist, als Parameter geglückter Lebendigkeit (affirmative Freiheit), sondern gerade durch die Loslösung davon (negative Freiheit). Hegel kontrastiert noch schärfer, um das Neue der Situation herauszuheben: Die Götter werden in diesem Verlassen der Heimat nicht mitgenommen (vgl. I 277), weil auch sie noch Ausdruck von Bindung, von "schönen Vereinigungen" (ebd.) sind. Hegel zeigt uns im Folgenden die Konsequenzen:

"Eben der Geist, der Abraham von seiner Verwandtschaft weggeführt hatte [...], - der Geist, sich in strenger Entgegensetzung gegen *alles fest zu erhalten* [Hervorhebung K.A.], das Gedachte erhoben zur *herrschenden Einheit* [Hervorhebung K.A.] über die unendliche feindselige Natur, denn Feindseliges kann nur in die Beziehung der Herrschaft kommen. Abraham irrte mit seinen Herden auf einem

⁴⁴ Im Übrigen kommt Hegel hier wohl auch der Ausbreitungssituation des antiken Christentums sehr nah, denn es verbreitete sich, wie P. Brown, "Die letzten Heiden", zeigte, in einer Situation, wo der soziale Zusammenhalt der alten Welt abhanden gekommen war.

grenzenlosen [Hervorhebung K.A.] Boden umher, von dem er nicht einzelne Stücke sich durch Bebauung, Verschönerung nähergebracht und so liebgewonnen und als Teile *seiner* Welt aufgenommen hätte [...]" (I 277f.)

Hegel legt hier einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zur Abstraktion des Seienden dar. Nichts anderes ist er als der Wille, alles, oder besser gesagt, sich selbst (nach dem Bruch der Gemeinschaft) fest zu erhalten. Die Methode ist die Subsumption unter ein Prinzip, mittels dem die Beherrschung des Seienden möglich ist. D.h. gerade das, was Hegel so oft vorgeworfen wurde, kritisiert er hier selbst: Eine Einheitsphilosophie, die doch einerseits nichts anderes widerspiegelt als den eigenen Herrschaftswillen und die andererseits in dieser Maßlosigkeit des Willens jede Beschränkung überschreitet. Insofern nun dieser Maßlosigkeit kein Seiendes korrespondieren kann, insofern keine Befriedigung an der Welt möglich ist, wird diese zum ihm äußerlichen Objekt, genauso wie er dieser Welt, in der er sich nicht finden kann, selber wiederum äußerlich wird. Man muss bereits sagen, dass wir hier die negative Folie des uns noch beschäftigten werdenden "Im-Anderen-bei-sich-Sein" haben. Es ist dies das Ich, welches Anderes nicht zulässt, sondern überall nur die eigene Abstraktion wiederfindet. Hegel trifft mit seiner Kritik mitten ins Herz des (neuzeitlichen) Egoismus, allerdings ist seine Kritik doppeldeutig, oder man könnte auch sagen, sich gegen sich selbst richtend. Hegel sieht nicht (oder man könnte auch sagen, den abstrakten Gesichtspunkt des von ihm Kritisierten im Sinne der Ausführungen unserer Einleitung einnehmend, kann nicht sehen), dass er der abstrakten Herrschaft des Ichs die abstrakte Herrschaft der Vereinigung entgegensetzt. Die Trennung heißt nicht nur das eigene entfremdete Ich mit sich zu führen, sondern ist auch, wie Hegel später sehr wohl sehen wird (und natürlich auch als Erbe Kants immer wissen hätte müssen), der notwendige Ausgangspunkt für konkrete Freiheit jenseits eines Ethos, welches doch den Einzelnen nie in seiner Würde adäquat zu fassen vermag. Allerdings soll diese Kritik nicht verdecken, wie viel, auch theologisch Wichtiges, Hegel hier in diesen Überlegungen auf den Punkt zu bringen vermag. Eine Schlüsselstellung nimmt dabei der nächste Absatz ein, den wir deshalb Satz für Satz zitieren und interpretieren wollen, wobei wir uns zunächst einmal in aller Ausführlichkeit den entscheidenden ersten beiden Sätzen zuwenden wollen :

"Die ganze schlechthin entgegengesetzte Welt, wenn sie nicht ein Nichts sein sollte, war von dem ihr fremden Gott getragen, an dem nichts in der Natur Anteil haben sollte, sondern von dem alles beherrscht wurde. Auch von ihm hatte das andere der ganzen Welt Entgegengesetzte, das als solches ebensowenig hätte sein können, - hatte Abraham Haltung, welcher durch ihn auch allein in mittelbare Beziehung mit der Welt, die einzige ihm mit der Welt mögliche Art von Verbindung kam; sein Ideal unterjochte sie für ihn, schenkte ihm so viel von ihr, als er brauchte, und gegen das übrige setzte es ihn in Sicherheit." (I 279)

Hier ist, auf dies sei kurz hingewiesen, bereits der hegelsche Standpunkt zum Spinozismus (wobei zu betonen ist, dass der Hegel der spekulativen Hauptwerke Spinoza, der für ihn Symbol jüdischen Denkens schlechthin war, außerordentlich schätzte) und seine Kritik an dessen die Welt depotenzierendem *Akosmismus* (Hegel bestreitet einen spinozistischen Pantheismus vehement) präformiert, gleichzeitig können wir bereits das Motiv erkennen, warum die "Substanz Subjekt" werden muss, was ja erst in der offenbaren Religion (nicht im Mythos der Griechen) eingeholt werden wird: Es geht um den Eigenwert der Schöpfung in ihrer Mannigfaltigkeit, welcher Eigenwert letztlich durch die Logos-Theologie eingeholt wird, weil in ihr die Schöpfung so rückgebunden an Gott ist, dass sie ihm nicht äußerlich (Akosmismus) ist, gleichzeitig aber auch nicht in ihm aufgeht (Pantheismus) und ihren Eigenwert unter Wahrung der göttlichen Transzendenz behält.

Was hier Hegel weiters direkt anspricht, ist schließlich eine der fundamentalsten Kritiken am cartesianischen Subjekt/Objekt-Dualismus überhaupt. Hegel spricht von der "ganzen schlechthin entgegengesetzten Welt". Wir haben uns dabei deren Genese und Bedeutung zu vergegenwärtigen. In der neuzeitlichen Philosophie bricht mit dem cartesianischen Cogito endgültig die bereits im mittelalterlichen Nominalismus fragil gewordene Identität von Denken und Sein und damit der Rest des antiken philosophischen Erbes zusammen. *Descartes* (auch er steckt hinter Abraham!) kann sich der Welt nur über das "Cogito" vergewissern, womit diese Welt entgegengesetzt wird. Konkret zerfällt sie in zwei Teile, in den "subjektiven" Bereich der *res cogitans*, des Denkens, und jenen der "*res extensa*", des ausgedehnten Raumes, der mit Materie erfüllt ist, wobei diese Materie nur mehr als quantitative Beziehung gefasst wird. Das Lebendige hat in diesem System seinen Platz verloren, weshalb es innerhalb des cartesianischen Systems auch konsequent ist, etwa den Tieren jeden Selbststand abzusprechen und sie damit auf eine Stufe mit Steinen zu stellen. Hegel spricht aber noch eine weitere Konsequenz des cartesianischen Denkens an: Abraham kann nur über Gott in Bezug zur Welt treten. Dies ist die genaue Wiedergabe des Ortes Gottes im cartesianischen Denken: Da die *res cogitans* und die *res extensa* sich völlig unvermittelt gegenüberstehen, bedarf es einer absoluten, quasi mechanistisch wirkenden Vermittlungsinstanz, eben Gottes. Der Mensch könnte sonst nicht einmal seine Hand heben (weil sein Willensakt als zum Bereich der *res cogitans* gehörig keine Entsprechung in der *res extensa*, also der gehobenen Hand fände). Weiters wurde diese Degradierung der Welt zur *res extensa*, konkret zu quantitativen Verhältnissen (da jede Lebendigkeit, jede substantielle Form in ihr abhanden kam, da alles Geistige auf die Ebene der *res cogitans* verlagert wurde), Katalysator für den immer umfassender werdenden Herrschaftsanspruch des Menschen: Was messbar war, konnte beherrscht werden, was noch nicht messbar war, musste in Messbarkeit übergeführt werden. Eine weitere Aussage, die Hegel hier trifft, ist die Welt, die "auch als solches ebenso wenig hätte sein können". Wenn Gott nur mehr eine äußere Vermittlungsinstanz ist, dann ist das Programm des spätmittelalterlichen Nominalismus vollendet, wel-

ches Gott so außer der Welt setzt, dass er – nun völlig ungebunden – zum Willkürherrscher aufsteigen (oder besser: herabsinken) kann, der nach zufälliger Gnade die Welt erhält oder auch nicht.

5. Der Mensch als Weltbegegnung

Die wichtigste Wendung ist vielleicht die des Ideals (wobei hier auch auf das transzendente Ideal Kants angespielt sein kann, welches nicht existieren darf, sondern immer Prinzip bleiben muss, um unsere Synthesen zu bestimmen – als Existierendes wäre es nämlich nicht mehr Bestimmungsgrund, weil Existenz für Kant immer endliches – "positives" – Dasein meint), welche die noetische Figur, die Hegel im Blick hat, vervollständigt. *Der ganze Text bekommt nämlich erst dann seinen wirklichen Sinn, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Hegel hier das erste Mal das Ich als Weltbegegnung denkt.* Der entscheidende Punkt ist die "Stellung des Gedankens zur Objektivität", um hier Hegels Ausführungen in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" in Anschlag zu bringen. *Die Welt ist nicht im Subjekt/Objekt-Dualismus fassbar*, wie dies uns Descartes und alle anderen "Positivisten" in seinem Gefolge glauben machen wollen. Vielmehr fasst Hegel hier (wir werden sehen, dass mit dieser Fassung noch nicht das letzte Wort gesprochen sein kann!) Subjekt und Objekt in radikaler Bezogenheit:

a. Der Mensch IST seine Weltbegegnung als Monade (Leibniz)

Dies wäre der erste Satz, den es zu reflektieren gilt und keiner hat dies eher getan als Leibniz, den Hegel hier philosophisch weiterdenkt⁴⁵. Die leibnizsche Monade, die so oft als Metapher für eine isolierte Existenz erhalten muss, ist genau dies nicht: Vielmehr ist die Monade nichts anderes als ihre Relationen, als solche ist sie eine Welt, spiegelt in (endlicher) Perspektive das ganze Universum. Die Monade ist sozusagen das Ich als "In-der-Welt-Sein", *wobei es dabei kein räumliches "Außen" geben kann.* B. Liebrucks schreibt im fünften Band von "Sprache und Bewußtsein":

"Martin Heidegger hat diesen Verstand [angesprochen ist hier das Kapitel "Kraft und Verstand" der Phänomenologie des Geistes, in der Hegel die leibnizsche Monadenlehre und den Verstand als ihr "Inneres" philosophisch darstellt] dann ontologisiert als "In-der-Welt-Sein" vorgeführt. "Im Sichrichten auf ... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon "draußen" bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem "Draußen-sein" beim Gegenstand ist das Dasein im recht verstandenen Sinne "drinnen", d.h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt." (Martin Heidegger: "Sein

⁴⁵ Für eine genaue Leibniz-Interpretation vgl. Appel, Kants Theodizeekritik.

und Zeit", Erste Hälfte. Unveränderte 5.Auflage, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S. 1941, S.62) Es ist ein Beispiel dafür, wie der alte leibnizsche Gedanke von Heidegger in eine neue Sprache übertragen wird."⁴⁶

Leibniz verwandelt also mit seiner Monadenlehre die Dichotomie von Bewusstsein und Sein, wie sie uns bei Descartes begegnet, in ein Bewusst-Sein, welches nichts anderes ist als die Monade. Leibniz sieht sich letztlich zu dieser Wandlung gezwungen, weil aus dieser Dichotomie nicht nur unerklärlich bleiben muss, wie denn jemals ein Subjekt zur Welt draußen kommen kann, sondern weil auch einfach die Tatsache übersprungen wird, dass in keinem Erkenntnisakt das erkennende Subjekt übersprungen werden kann, was jeder materialistische und atomistische Reduktionismus, der ebenfalls jene cartesische Dichotomie überwinden will, zwangsläufig tun muss. Eine zweite Problematik, die sich auftut, wenn das Sein im Gegensatz zum Bewusstsein (oder dieses sogar umgreifend und nivellierend) rein von der Materie, also der quantitativen res extensa ausgelegt wird, ist, wie oben erwähnt, die Problematik, dass das Lebendige als solches nicht mehr fassbar ist.

Im Übrigen wäre nicht einmal sich differenzierendes, mannigfaltiges Sein auf diese Art und Weise zu begreifen, denn dieses ist immer bereits ein Ganzes, welches seine Teile *voraussetzt* und nicht einfach atomistisch aus ihnen besteht, andernfalls jedes zur Sprache bringen dieses Seins völlig unmöglich wäre.⁴⁷

Dieses ist eben nicht in einer deterministischen Wirkursächlichkeit auszulegen (obwohl dies die schlechte Ontologie, die einem Großteil der v.a. angelsächsischen naturwissenschaftlichen und – meist noch schlimmer – psychologischen Veröffentlichungen zugrunde liegt, suggeriert), sondern muss als substantiale Form, d.h. als Entelechie, als Zweck gefasst werden. Auch dies denkt Leibniz – und auch der junge Hegel, wir werden darauf noch zurückkommen (im Übrigen in transformierter Weise auch noch Kant, auf dessen Kritik der Urteilskraft und den Modifikationen samt deren Problematik, die sich aus ihr ergeben, wir hier nicht eingehen können⁴⁸) – bis in die letzte Konsequenz durch. Leibniz denkt die Monade dazu in Analogie zu einem Ich (weil jedes Ich per se Entelechie ist), was insofern möglich ist, als er die Dichotomie Sein/Bewusstsein hinter sich lässt. Insofern ist das Ich nicht ein Atom (oder eine Ansammlung von Atomen) in einem umgreifenden Raumbehälter, sondern Beziehungs"punkt" der mannigfaltigen Beziehungen des Universum (sozusagen die Beziehung selbst), der sich eben in die Monade als Bezugspunkt und deren Perzeptionen als das Bezogene auseinanderlegen lässt. Dabei ist die endliche Monade jenes Bezugssystem, welches die Welt in einer bestimmten Perspektive spiegelt, wie sich Leibniz ausdrückt. Ein wesentlicher Schritt ist nun, dass Leibniz nicht nur selbstbewusste Monaden (also Iche im engeren Sinn) kennt, sondern auch das

⁴⁶ Liebrucks, Sprache und Bewusstsein V 54f.

⁴⁷ Vgl. K. Appel, Kants Theodizeekritik

⁴⁸ Ausführlich dagegen ebd.

Lebendige (überhaupt alles Seiende, denn "Atome", heute müssten wir sagen Quarks und Leptonen, sind nichts anderes als die quantifizierbare Erscheinungs-, also Außenseite der Monade) monadenhaft, also in Analogie eines Ichs auffasst. Dazu ist Leibniz genötigt, weil auch dieses eine innere Einheit (eine substantielle Form) bildet, die jeder äußeren Zusammensetzung vorhergeht. Leibniz schreibt in seinem berühmten Mühlengleichnis:

"Man muß ferner notwendig zugestehen, daß die Perzeption und was von ihr abhängt, aus mechanischen Gründen, d.h. aus Gestalt und Bewegung, nicht erklärbar ist. Denkt man sich etwa eine Maschine, deren Einrichtung so beschaffen wäre, daß sie zu denken, zu empfinden und zu perzipieren vermöchte, so kann man sie sich unter Beibehaltung derselben Verhältnisse vergrößert denken, so daß man in sie wie in eine Mühle hineintreten könnte. Untersucht man alsdann ihr Inneres, so wird man in ihm nichts als Stücke finden, die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus man eine Perzeption erklären könnte. Den Grund hierfür muß man also in der einfachen Substanz, nicht im Zusammengesetzten oder in der Maschine suchen. Auch läßt sich in der einfachen Substanz nichts weiter als eben dies: Perzeption und ihre Veränderungen, finden, und alle ihre inneren Tätigkeiten können nur hierin bestehen."⁴⁹

Was wir also physikalisch messen können, ist immer nur die "Erscheinungs"seite, die äußere "raumzeitliche" Seite der Monade, die nicht absolut gesehen werden darf, sondern die Relation des Bezogenen darstellt (Insofern ist der Raum nichts Absolutes, sondern Ordnungsschema der Perzeptionen, z.B. drückt die Tatsache, dass die Sonne in größerer räumlicher Distanz ist als die Wohnung, in der ich mich befinde, ein unterschiedliches Ordnungsgefüge innerhalb meiner Monade aus). Diese muss allerdings (zumindest was die räumliche Seite betrifft) tatsächlich immer wirkursächlich beschrieben werden. Darauf weist auch bereits Platon in seinem berühmten Knochengleichnis (im Dialog Phaidon) hin⁵⁰, wenn er darauf abhebt, dass der Mensch eine Tat eben nicht setzt, z.B. sich zu bewegen, weil sich in ihm ein bestimmtes Zusammenspiel von Sehnen und Knochen in Gang gesetzt hat, sondern eben weil sich ein Ich einen Zweck setzt (der natürlich im Falle einer *apperzipierenden* Monade, also einem selbstbewussten Ich immer ein frei gesetzter Zweck ist, während die bloß *perzipierende* Monade nicht für sich, sondern nur "an sich" Zweck ist, deren *zureichender* Grund nicht im Bereich der Wirkursächlichkeit, sondern in Gottes Güte liegt, die allein zureichender Grund, d.h. warum etwas so und nicht anders ist, des Universums sein kann). Anders gesagt: Im Bereich der Wirkursächlichkeit finden wir Gründe und Zusammenhänge, der zureichende Grund allerdings liegt in der Zwecksetzung der Monade.

⁴⁹ Leibniz, Monadologie §17, Hauptschriften 605f.

⁵⁰ Platon, Phaidon 97-99.

Anmerkung 1: Gottes Güte als zureichender Grund

In letzter Hinsicht liegt bei Leibniz der zureichende Grund alles Seienden in der Güte Gottes, weil allein Gott alle Motive des Strebens der Monade "überblickt" und die Monaden, die in prästablisierter Harmonie sind (d.h. in einem allumfassenden Verweisungszusammenhang stehen, weil sie ansonsten tatsächlich isolierte Iche wäre), als endliche Monaden ihren absoluten Bezugspunkt nur in Gott haben können. Wäre dem nicht so, also gäbe es keinen zureichenden Grund, wäre die Monade unvollständig, ja man müsste sogar sagen, dass sie quasi "implodieren" müsste, weil sie in strenger Wechselbeziehung beziehendes Ich und Bezogenes ist. Wäre nun die durchgängige Vermittlung des Bezogenen nicht gegeben, würde sich auch die Monade als Bezugspunkt aufheben. Dies ist der Grund, weshalb bei Leibniz die Natur keine Sprünge machen darf. Übrigens kann an dieser Stelle noch darauf hingewiesen werden, dass diese "Unvollständigkeit" auch der Schrecken des antiken Menschen war⁵¹, so waren z.B. die Dämonen gerade das an ihnen Unvollständige, die in sich implodierende Personalität. Vielleicht sind die Dämonen unserer Zeit auch darin zu suchen, dass wir uns als Personen in unserer (heilsegoistisch gewirkten) Selbstisolation vielfach nicht (mehr?) vollständig erfahren können.

Anmerkung 2: Leibniz und Kant

Einer der wichtigsten Punkte, worin sich Kant und Leibniz voneinander unterscheiden, ist die Stellung des Prädikats im Urteil. Wir haben gesehen, dass Leibniz die Monade als Bezugspunkt (*vis primitiva*) und als Äußerung (*vis derivativa*) versteht. Dieser Bezugspunkt ist nichts anderes als das Subjekt, welches durch seine Perzeptionen (alle räumlichen und zeitlichen, d.h. immer auch geschichtlichen Prädikate) bestimmt ist. Damit ist aber zugleich die Struktur des Urteils, welches aus einem Subjekt und den auf es bezogenen Prädikaten besteht, ausgedrückt. Kant will nun die bei Leibniz auftretende Dialektik abhalten. Diese zeigt sich darin, dass eben einerseits die Monade ihre Äußerungen sein soll, andererseits aber die *vis primitiva* nicht auf einer Ebene mit ihren Äußerungen verrechnet werden kann, so kann man deren Bestimmungen wie Anfang, Unteilbarkeit, Freiheit, Notwendigkeit nicht auf die Äußerungen übertragen, wo es eben keinen Anfang, keine letzte Teilung etc. geben darf, will man nicht die Monade willkürlich verendlichen. Anders gesagt: Es ist dies die Dialektik von Unendlichkeit (Inneres) und Endlichkeit (die dieses Innere nie erreicht), die Kant abhalten muss, denn im anderen Fall wäre der Geltungsbereich der formalen Logik (die diesen Widerspruch nicht zulassen kann) eingeschränkt (was Leibniz nicht näher reflektiert, insofern hat Kant Recht). Kant, der ebenfalls vom Urteil ausgeht, streicht nun diese (unendliche) Subjektstelle (oder besser gesagt: er verlegt sie in ein Ding an sich) und bestimmt entlang der Prädikate. Das Bestimmende ist dabei dann nicht die Monade als selbstbestimmendes unendliches Subjekt, sondern die Synthesis des transzendentalen "Ichs", von welchem jede Prädikation ferngehalten werden muss, um nicht wieder in die Dialektik von End-

⁵¹ Vgl. Brown, Die letzten Heiden.

lichkeit und Unendlichkeit zu fallen. Warum dies hier angerissen⁵² wird, liegt daran, dass Hegel bereits in seinen Jugendschriften den Primat der Prädizierung als Herrschaftsdenken kritisieren wird und letztlich seine ganze Dialektik (vgl. den spekulativen Satz) dagegen aufbietet.

Anmerkung 3: Armin Kreiners Theodizeekonzept

Wie weit sich auch die Theologie von ihren geistigen Traditionen (Rezeption der aristotelischen Philosophie bei Thomas) entfernt hat und welche Auswirkungen dies hat, sieht man paradigmatisch bei Armin Kreiner, z.B. in seinem Artikel "Das Theodizee-Problem."⁵³ So schreibt A. Kreiner über die Willensfreiheit, die Angelpunkt seiner als Rechtfertigung Gottes sich verstehenden Theodizee ist:

"Von grundlegender Bedeutung für das Argument der Willensfreiheit ist selbstverständlich die These, daß es überhaupt Willensfreiheit gibt. [...] Die [...] Willensfreiheit ist eine Grundvoraussetzung für die Entstehung von Sittlichkeit im Sinne von sittlich qualifizierten Handlungen. Ob Menschen nun in diesem Sinn tatsächlich frei sind, ist zu Recht [sic!] umstritten. Deterministische Theorien unterschiedlicher Provenienz [nicht unterschiedlicher Provenienz, insofern allen deterministischen Theorien die positivistisch-atomistische Reduktion zugrundeliegt] bestreiten dies mit guten Gründen, von denen der wichtigste besagt: In einer durchgängig kausal vernetzten Welt seien die Entstehung und Existenz freier Subjekte völlig unerklärlich [was bereits Leibniz widerlegt hat, aber auf einen Vertreter der geschmähten Metaphysik zu achten, scheint den Vertretern einer "analytischen Philosophie", die doch über die Errungenschaften des englischen Empirismus nicht hinauszugehen vermögen, überflüssig zu sein]. Demzufolge erklären deterministische Theorien menschliches Verhalten als möglicher-, wenn auch nicht notwendigerweise voraussagbares Resultat vorgängiger Ursachen genetischer, sozialer, psychischer oder anderweitiger Art."⁵⁴

Allerdings sucht Kreiner doch die Willensfreiheit zu retten, um nicht in die Verlegenheit zu geraten, den Menschen zu einer aufgezogenen Puppe und Gott zum Marionettenspieler des Welttheaters umdefinieren zu müssen:

"Das demgegenüber stärkste Argument *für* die Willensfreiheit scheint die Selbsterfahrung zu sein, genauerhin die Erfahrung, in bestimmten Situationen anders entscheiden zu *können* und zu *sollen*."⁵⁵

⁵² Eine ausführlichere Interpretation habe ich versucht in "Kants Theodizeekritik" (siehe Lit.verzeichnis), vgl. auch besonders den vierten Band von Bruno Liebrucks, "Sprache und Bewußtsein", in dem dieser sich mit der Kritik der reinen Vernunft Kants auseinandersetzt.

⁵³ A. Kreiner, Das Theodizee-Problem und Formen seiner argumentativen Bewältigung, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001), 147-157.

⁵⁴ Ebd. 151

⁵⁵ Ebd. 151

Vielleicht aber schaffen es die Gurus der Positivität und ihrer mathematischen Ideale auch noch, dem Menschen diese "Erfahrungen" auszureden. Wir könnten ja z.B. erfahren, dass bestimmte neuronale Manipulationen die Wirkursächlichkeit nach dem Pawlowschen Schema garantieren würden, und damit alles viel berechenbarer machen. Vielleicht ließe sich auf diese Art Gott überhaupt am besten rechtfertigen, weil man dann doch keine Alternative hätte. Doch wenden wir uns wieder dem Kreinerschen Gedankengang zu:

"Die Erwähnung der Konsequenzen, die aus einer Bestreitung der Willensfreiheit resultieren, ist selbstverständlich kein stringentes Argument [es ist überhaupt keines, sondern eine Arbeitshypothese, so wie Gott dann zur Arbeitshypothese mutiert] für die Existenz der Willensfreiheit, wohl aber ein guter Grund, deren Existenz vorauszusetzen, solange keine entsprechenden schwerwiegenden Einwände dagegen sprechen. [...] Insofern bleibt der Determinismus eine ebenso interessante wie spekulative Vermutung [genauso wie die Arbeitshypothese Indeterminismus, der ja zu unserer argumentativen Erleichterung als vom Himmel gefallen gedacht werden kann], deren Reiz sich der verlockenden Versuchung verdankt, das naturwissenschaftliche Erklärungsparadigma zu universalisieren."⁵⁶ [was innerhalb des Denkens der analytischen Philosophie allerdings nur konsequent ist, während der Indeterminismus *innerhalb ihrer* konsequent gedacht sowohl Selbstbetrug als auch willkürlicher Abbruch der Erklärungskette wäre]

Wie erfolgreich diese Universalisierung des naturwissenschaftlichen Erklärungsparadigmas ist, zeigt gerade Kreiner in seinem Artikel, der letztlich innerhalb dessen positivistischer Prämissen bleibt, und die darin vorhandenen Erfahrungsdefizite wie Leerstellen unvermittelt mit "Gott" zu füllen können glaubt! Hier ist völlig aus dem Blick genommen, dass die Rede von der Freiheit eben voraussetzt, dass der Mensch *grundsätzlich* nicht in Analogie zu einem wirkursächlichen Naturgesetz gedacht werden kann und dass jener atomistische Zugang keinesfalls die "Welt an sich" zu bezeichnen vermag, sondern nur jene Weltbegegnung, die der von Hegel hier kritisierten abrahamitischen Weltbegegnung des objektivierenden Herrschaftsdenkens entspricht. Dieses Denken vermag allerdings nicht mehr den eigenen Atomismus zu sehen, sondern lagert ihn vielmehr in die Welt aus. Sie ist allerdings damit beherrschbar und berechenbar gemacht, was ja immerhin wiederum den Notwendigkeiten einer "modernen" Welt und ihrer Ethik des Preis/Leistungsverhältnisses entspricht.

Wir haben am Beginn des Abschnitts darauf verwiesen, dass Hegel das Ich als Weltbegegnung denkt und dann den Bezug auf die Monadologie von Leibniz herstellt, um den Gedankengang von Hegel zu verdeutlichen. Dieser Gedanke bedarf aber einer entscheidenden Ergänzung, die Hegel selber in seinen Jugendschriften und im Abschnitt über Abraham das erste Mal zum Ausdruck bringt.

⁵⁶ Ebd. 151

b. Der Mensch IST seine Weltbegegnung als sprachlich-geschichtliches Wesen oder: die Einholung der Geschichte in die Philosophie durch den jungen Hegel

Im Weiterführen von Leibniz denkt Hegel die Subjekt-Objektrelation nicht nur als Bewusst-Sein, sondern entschlüsselt letzteres als Subjekt-Objekt-Subjektrelation. D.h. beim jungen Hegel werden als einem der ersten Denker der Philosophie(und Theologie)geschichte an entscheidender Stelle das Moment der Intersubjektivität UND das der Geschichtlichkeit thematisch. Wir haben in diesem Zusammenhang bereits im vorigen Kapitel gesehen, dass Hegel schon in den Berner Schriften den Zusammenhang zwischen Geschichte, Gesellschaft und Subjektwerdung gesehen hat. Mit dem Abrahamsfragment beginnt er ihn allerdings in die Philosophie einzuholen. Für ihn tritt nun klar zutage, dass sich menschliches Wissen nicht transzendental-abstrakt generiert, sondern im intersubjektiven Zusammenhang selbst verortet werden muss. In der Abrahamsgestalt (man denke an die Wirkungsgeschichte, die das Schicksal Abrahams bzw. des neuzeitlichen Menschen auslöst!) und in den folgenden Reflexionen über Judentum und Christentum zeigt Hegel, dass jeder Weltzugang bereits geschichtlich und gesellschaftlich vermittelt ist. Dem einzelnen Bewusstsein tritt sozusagen der jeweils sprachlich und geschichtlich erschlossene Geist, die die Substanz seiner Weltbegegnung ausmacht, als Gegenstand gegenüber (siehe Punkt c), wobei dabei noch zu ergänzen ist, dass auch die jeweilige Sprachbewegung, in der das Subjekt eingebettet ist, nichts anderes ist als die entäußerte Form jeweiliger Weltbegegnungen. D.h. aber nichts anderes, als dass in der Sprache die geschichtsmächtigen Weltbegegnungen enthalten sind und zum Ausdruck kommen. Hegel wird für diesen sprachlich-geistigen Zusammenhang, in dem das Subjekt immer schon in seiner Weltbegegnung eingebettet ist und der diesem dann als Gegenstand entgegentritt, den Ausdruck "Schicksal" wählen. Auf alle Fälle ist es entscheidend zu sehen, dass die (geschichtlich) vermittelte Sprachwelt, d.h. die Auffassungsweise, innerhalb der das Subjekt steht (die *Form*, die nun allerdings nicht mehr aristotelische, sondern geschichtlich vermittelte Form ist), diesem Subjekt, nimmt man Bewusst-Sein als solches ernst, gegenständlich wird (das Formmoment wird Inhalt, was Hegel in der Phänomenologie dann auf differenzierteste Weise ausgearbeitet hat). Der jeweilige Geist (wie Hegel das intersubjektiv und geschichtlich vermittelte Bewusst-Sein nennt) setzt seine ganz bestimmte Gegenständlichkeit. Entscheidend für ein Hegelverständnis ist allerdings, dass für Hegel eine solche Geschichtlichkeit, die die jeweilige Weltbegegnung generiert und uns als *Schicksal* entgegentritt, im Gegensatz zu Nietzsche oder Heidegger nicht an ihr der absolute Maßstab ist. Dieser ist für Hegel vielmehr dann erreicht, wenn das Schicksal der jeweiligen geschichtlichen Stufen (die als solche das Schicksal aller früheren Stufen mit sich führen, auch das lehrt die Abrahamsgestalt) zugunsten wahrer freier Anerkennung überwunden ist, oder in der Sprache des jungen Hegel: Es wäre dies der Geist unendlichen Lebens, der, so könnte man ergänzen, dann erreicht wäre, wenn die Heilstat Jesu unsere Weltbegegnung als inneres Moment be-

stimmte. Nach diesem weiten Vorgriff wollen wir uns allerdings die Genese geschichts- und gesellschaftsbezogenen Denkens des jungen Hegel weiter anschauen und wollen seine Erkenntnis, dass die jeweilige Weltbegegnung Gegenstand wird, besprechen. Dabei werden wir auch die Gelegenheit haben, den am Beginn des vierten Punktes begonnenen Absatz über Abraham fertigzuinterpretieren.

c. Die Weltbegegnung tritt dem Menschen gegenständlich entgegen

Bruno Liebrucks bringt dies so zum Ausdruck, wenn er die Phänomenologie charakterisiert:

"Das [dieses Entgegentreten als Gegenstand] wird in allen Bewußtseinsstufen so sein. Denn, was das Bewußtsein nicht in seinem Gegenstand findet, ist für es nicht. Das Bewußtsein macht in allen Stufen seine Erfahrungen in der Gestalt der Entfremdung [im Abrahamsfragment "buchstabiert" Hegel dies das erste Mal durch!]. Nur über das Fremde [welches das gegenständliche Moment des Bewusstseins ist] gelangt es als Bewußtsein nächsthöherer Stufe zu sich, aber sich selbst findet es in dieser Stufe wieder nur als Gegenstand."⁵⁷

Jedes Denken, jeder Weltumgang steht immer in Reflexionsdistanz, insofern generiert auch jedes Bewusst-Sein einen Gegenstand. In diesem Gegenstand fokussiert sich dann die Weltbegegnung des Subjekts, die als dieser Gegenstand auftritt. Auf den hegelschen Text bezogen, bedeutet dies, dass Abrahams Weltbegegnung, die die eines sich loslösenden Subjekts ist, oder, man müsste präziser ergänzen: die die Weltbegegnung innerhalb des geistigen Raumes von einander entfremdeten und isolierten Subjekten ist, die sich in der Abrahamsgestalt widerspiegeln, ihm (Abraham) als absolutes, äußerliches Ideal entgegentritt. Dieses ist also die Substantialität des Weltverhältnisses einer sich gegenseitig isolierenden Gesellschaft. Bezüglich des oben angesprochenen cartesischen Erkenntnis- und Beherrschungsideals, welches uns noch ausführlich beschäftigen wird, kann man sagen, dass die Subjekt/Objektdichotomie nichts anderes ist als die Weltbegegnung (der Geist) eines sich der Welt entgegenstellenden Subjekts. Diese Welt ist dabei jene geistige Zugangsweise, die das Subjekt ausmacht, d.h. wir dürfen bei diesem hegelschen Weltbegriff nicht an eine "natürliche Welt", nicht an ein ontologisches vorpersonales Seiendes denken. Vielmehr ist für Hegel die Welt immer die intersubjektive Welt. Wo diese Intersubjektivität, oder besser das die Subjekte verbindende geistige Band zerbrochen ist, tritt die Welt als objektiver Gegenstand auf, oder anders gesagt: wo ich in einer

⁵⁷ Liebrucks, Sprache und Bewusstsein V, 53.

Welt lebe, in der ich mich selber nicht als durch den Anderen begeistert erfahren kann, tritt mir die Welt als unbegeistertes "bloßes Objekt" entgegen.

Dieses Objekt wird dann sogar zum absoluten Ideal, also zum unbezogensten und äußerlichsten Gegenstand überhaupt überhöht. Man könnte also sagen, dass das Sich-Isolieren die Welt als isolierte darstellt, wobei eben die Essenz dieser Isolierung die absolute Äußerlichkeit des Ideals ist, über die sich dann jeder Weltumgang vermittelt. Anders gesagt: In dem herrschaftlichen Gott (des hegelschen) Abraham erblickt sich das entfremdete Subjekt in seiner reinsten Form. Hegel hat hier bezeichnenderweise nicht den Text mit der Offenbarung Gottes an Abra(ha)m begonnen, weil diese Offenbarung ja in seiner Lesart nur die Offenbarung (oder man müsste eigentlich sagen die Verhüllung) der eigenen Entfremdung ist. Hegel kann den biblischen Text dabei deshalb so umformulieren, weil er hier erstens noch nicht (adäquat, die Einleitung zeigt allerdings wohl, dass Hegel die Problematik in nuce sieht) im Blick hat, dass jeder Erkenntnis-schritt nur durch eine Entfremdung hindurch gehen kann, zweitens aber das in Abraham verwurzelte Christentum und die durch es geprägte Gesellschaft unter dem Verdikt der alles zersetzenden "Positivität", d.h. Verobjektivierung verortet.

Bevor wir auf das hier bereits Aufgezeigte weiter reflektieren, wollen wir den in Punkt 4 dieses Kapitels anfänglich besprochenen Absatz noch fertig interpretieren:

"Nur lieben konnte er nichts; selbst die einzige Liebe, die er hatte, die zu seinem Sohne, und Hoffnung der Nachkommenschaft, die einzige Art, sein Sein auszu-dehnen, die einzige Art der Unsterblichkeit, die er kannte und hoffte, konnte ihn drücken, sein von allem sich absonderndes Gemüt stören und es in eine Unruhe versetzen, die einmal so weit ging, daß er auch diese Liebe zerstören wollte und nur durch die Gewißheit des Gefühls beruhigt wurde, daß diese Liebe nur so stark sei, um ihm doch die Fähigkeit zu lassen, den geliebten Sohn mit eigener Hand zu schlachten." (I 279)

Hegel zeigt im letzten Teil dieses Absatzes die furchtbare Konsequenz dieser Bindungslosigkeit. In ihr spiegelt sich der moderne Mensch, den nichts mehr auf Erden binden darf, der sein Ich rein, d.h. für sich bewahren will; es ist der Mensch, der als Letztes sogar sein Gedächtnis, welches ihn in einen umfassenden Verweisungs- und Lebenszusammenhang stellt, opfert, der Mensch des Augenblicks, der die Zeit (auch dafür steht der "Sohn, die Hoffnung der Nachkommenschaft") tilgt, der sich nur mehr an den Augenblick, der keine Verpflichtung und keine Bindung zu schaffen vermag, kettet. Hegel umschreibt sehr schön die Bindungen mit "Ausdehnen des Seins". Diese Ausdehnung in die Geschichte und in die Gesellschaft, letztlich in den Anderen hinein, muss verhindert werden. Hier deutet sich bereits ein tieferer Grund an: Das Ich der

Neuzeit hat seine Substantialität nicht mehr im allgemeinen Ethos, weil es, wie Hegel in der Einleitung angedeutet hat, die Macht des Todes – die Negativität des eigenen Handelns durch das Ethos hindurch – erfahren hat. In dieser Negativität wird ihm jede Hingabe zum Untergang, am bisher Ewigen, sogar an der Verkettung der Generationen und der Erinnerungen erfährt es seine Sterblichkeit, die es von sich abstoßen will, es kann sich nicht mehr beim Seienden aufhalten, sondern dieses nur mehr bezwingen wollen (zeichnet sich hier nicht die Tragik des verhinderten Übermenschen im Sinne Nietzsches ab, der der Übermächtigkeit und Todesverfallenheit, also letztlich der Sinnlosigkeit der Natur gegenübersteht?). Dieser Absatz kulminiert in der Deutung des (aufgeschobenen) Opfers Isaaks als Triumph der Bindungslosigkeit, als *Erkennen*, dass nichts mehr das Ich in seiner entfesselten Freiheit aufzuhalten vermag außer die Macht der entgegengesetzten Welt selbst.

Diese Deutung der Versuchung Abrahams ist im Übrigen vielleicht insofern nicht ohne wahres Moment, als auch in der biblischen Geschichte der Ausgang in die Freiheit nicht ohne Versuchung (vgl. Lk 4,1-13 par), ohne Erschütterung möglich ist. Biblisch gesehen wird man natürlich einerseits einen Schwerpunkt in der Überwindung des Opfers und damit in einem neuen Gottesverhältnis, welches nicht mehr durch Furcht, Gewalt und Tribut gekennzeichnet ist, sehen, andererseits ein Herausstellen der Verheißungsstruktur des Glaubens⁵⁸, allerdings gibt es doch auch eine Interpretationslinie, die gerade diese Gefährdungen der Heilsgeschichte, den Weg Abrahams zum Glauben im Blick hat. Doch wenden wir uns wieder dem Text Hegels zu:

"Da Abraham selbst die einzige mögliche Beziehung, welche für die entgegengesetzte unendliche Welt möglich war, die Beherrschung, nicht realisieren konnte, so blieb sie seinem Ideale überlassen; er selbst stand zwar auch unter seiner Herrschaft, aber er, in dessen Geiste die Idee war, er, der ihr diente, genoß seiner Gunst, und da die Wurzel seiner Gottheit seine Verachtung gegen die ganze Welt war, so war auch er allein der Günstling." (I 279)

Wir haben vorhin von der Macht der entgegengesetzten Welt gesprochen. Dieses Motiv führt Hegel nun noch weiter aus: Der Mensch, der sich von den substantiellen Bindungen losgelöst hat, der sich absolut setzt, tritt jetzt in das Verhältnis der Herrschaft. Wir haben gesehen, dass dieser Herrschaftsantritt auch mit dem Schrecken der (unerlösten) Sterblichkeit (letztlich mit dem Sündenfall überhaupt) im Zusammenhang steht und vielleicht erschließt sich uns von daher auch ein tieferes Verständnis dafür, warum laut Genesis der gefallene

⁵⁸ Sehr schön wird diese Struktur bei G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche?, 81-88 herausgearbeitet.

Mensch, der von den Früchten des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen hat, *nach* dem Sündenfall nicht mehr vom Baum des Lebens essen darf, weil hier der "Tod der Sünde Sold" ist, oder anders gesagt: weil der gefallene Mensch nach der Ewigkeit, der Absolutheit des Sich-Selbst-Wollens strebt (daher ist es so wichtig, wenn z.B. J.B. Metz seine *memoria passionis et resurrectionis* im Eingedenken *fremden Leidens* verortet). Dieser absolute Herrschaftswille hat seine Begrenzung am Gegenstand, an der Natur, am Anderen, aber um auch diese Grenze, die wieder in eine Bindung zwingen würde, zu entgrenzen, überlässt der Mensch diesen Herrschaftswillen dem absoluten Ideal: Es ist also das "unendliche Objekt" (insofern, wie erwähnt, das Ideal die absolute Äußerlichkeit ist) und das "unendliche Subjekt" (insofern es der absolute Herrschaftswille, das absolut Bestimmende ist) gleichzeitig (vgl. I 283). Über dieses Ideal läuft dann die einzig mögliche Beziehung (die eigentlich Nicht-Beziehung ist) zur Welt: Es ist die Vermittlungsinstanz der absoluten Macht, das "Unermeßliche" (I 280), welches sich Abraham, der kein inneres Maß, welches Bindung voraussetzte, besitzt, vorbehalten hat. Es ist gleichzeitig die absolute "Einheit" (ebd.), die alles unter ihren Herrschaftswillen subsumiert und als solche der "Tod" (ebd.), der über allem Lebendigen liegt. Oder, wie es Hegel ausdrückt: "Denn nur über dem Tod schwebt die Einheit". Außer dieser Einheit (die Hegel selber zwar nicht als positive, wohl aber als Bewusst-Seinseinheit selber in Anspruch nimmt, nicht aber als Einheit der Liebe, die die Negativität an ihr hätte, wie wir noch sehen werden, weshalb er die Gestalt Abrahams falsch interpretieren muss) wird alles Leben zur beherrsch- und berechenbaren Materie oder in den Worten Hegels:

"Außer der unendlichen Einheit [...] ist alles Materie - das Haupt der Gorgo verwandelte alles in Stein -, ein lieb- und rechtloser Stoff, ein Verfluchtes [...]."
(I 280)

Für Hegel gibt es in der Folge einen weiteren Ausdruck dieses Herrschaftswillens: Es ist dies die Abraham analoge Gestalt des Moses (Kant). In ihr zeigt er, dass die abrahamitische Weltbegegnung *schicksalhaft* weiterwirkt und innerstes Moment folgender Weltbegegnung ist. Deren Positivität, deren Herrschaftsanspruch äußert sich hier als Gesetzesdenken (als Positivität des Mosaischen Gesetzes bzw. im tieferen Sinne als Positivität des kantischen Gesetzes, wenn man berücksichtigt, dass Hegel die Neuzeit im Blick hat, und nicht zuletzt als quantifizierendes Gesetzesdenken insbesondere der Naturwissenschaften). Hegel schreibt:

"Das Prinzip der ganzen Gesetzgebung war der von den Voreltern ererbte Geist – das unendliche Objekt, der Inbegriff aller Wahrheit und aller Beziehungen, also eigentlich er das einzige unendliche Subjekt [...]."
(I 283)

Hier bahnt sich also eine eigentümlich Dialektik an, die Hegel (und auch uns noch) immer wieder beschäftigen wird: Der absolute Herrschaftsanspruch des Ich, der den Dingen dadurch Herr wird, dass er sie unter Gesetze subsumiert, schlägt um in ein Beherrschtwerden durch diese Objektivität. Dies wird hier von Hegel so durchgeführt, dass das Ideal als Manifestation der objektivierenden Herrschaftsbeziehung *alles* verobjektiviert. Der Herrschaftsblick kommt sozusagen – jetzt in der hegelschen Diktion – Abraham und seinen Nachkommen im Ideal entgegen, die absolute Autonomie schlägt um in die völlige Heteronomie des Beherrschtwerdens durch das Beherrschte. Am intensivsten ist dabei diese Dialektik im Ideal gesetzt. Es ist absolutes Objekt, insofern sich in ihm die Verobjektivierung schlechthin spiegelt, und darin zugleich auch absolutes Subjekt. Der Mensch kann sich dem von ihm Losgetretenen nicht mehr entziehen. Bezüglich des Gesetzes bedeutet dies, dass es, als Mittel zur Beherrschung und Bestimmung eingeführt, nun selbst den Bestimmenden bestimmt. Um diese Bewegung auf Kant anzuwenden, den Hegel ja in diesem Fragment (der Linie Schillers und Hölderlins folgend – beide allerdings wie Hegel in großer Wertschätzung des von Kant Geleisteten) kritisiert: Die absolute Autonomie des Moralgesetzes schlägt um in die absolute Heteronomie des durch das Gesetz, durch das absolute Bestimmen, Beherrscht- und Bestimmtwerden. Das Paradox, welches hier Hegel zu sehen beginnt, ist dies, dass das kantische Gesetz (Mosaische Gesetz), welches angetreten war, den Menschen in die Freiheit zu führen, genau in sein Gegenteil umschlägt. Positivität wird durch neue Positivität ersetzt. Selbst Jesus wird für Hegel in diese Problematik kommen (und wir haben ja gesehen, dass in den Berner Schriften Hegel bereits die Frage beschäftigt, wieso das Christentum den Menschen nicht in die verheißene Freiheit gesetzt hat bzw. warum das Christentum nicht mehr als lebendige Macht auftreten konnte). Uns wird diese Dialektik und ihre Problematik noch ausführlichst begegnen, daher wollen wir es jetzt bei diesen Andeutungen belassen. Hegel macht allerdings in weiterer Folge noch wichtige Bemerkungen, die wir hier noch besprechen wollen:

"Das unendliche Subjekt mußte unsichtbar sein; denn alles Sichtbare ist ein Beschränktes [...]. Ein Götterbild war ihnen eben Stein oder Holz – es sieht nicht, es hört nicht usw., mit dieser Litanei dünken sie sich wunderbar weise und verachten es, weil es sie nicht behandelt, und ahnen nichts von seiner Vergöttlichung in der Anschauung der Liebe und im Genuß der Schönheit.

Wenn keine Gestalt für [die] Empfindung, so mußte der Andacht, der Verehrung eines unsichtbaren Objekts doch die Richtung und eine dasselbe einschließende Umgrenzung gegeben werden – Moses gab sie durch das Allerheiligste des Zeltens und des nachherigen Tempels. Pompeius mag sich wohl sehr verwundert haben, als er sich dem Innersten des Tempels genähert, dem Mittelpunkt der Anbetung, und in ihm die Wurzel des Nationalgeistes, wohl die be-

lebende Seele dieses ausgezeichneten Volkes in einem Mittelpunkte zu erkennen, auch ein Wesen für seine Andacht, etwas Sinnvolles für seine Ehrfurcht zu erblicken gehofft hatte und bei dem Eintritt in das Geheimnis in Ansehung des letzteren [sich] getäuscht und jenes in einem leeren Raume fand." [I 283f.]

Diese Stellen, die sehr schwer erträglich sind, bedeuten sie doch eine absolute Herabwürdigung des Judentums und seines Allerheiligsten, haben nichtsdestotrotz ebenfalls Kant im Visier. Hegel kritisiert hier die Vorstellung von Gott als "unsichtbares unendliches" Subjekt. Damit ist eine Kritik an einer Unendlichkeit angebracht, die die Welt völlig außer sich trägt und damit gleichzeitig auch die Welt in ihrem Bedeutungsgehalt entleert, weil dieser eben nur mehr völlig außerhalb jeder menschlichen Sphäre angesiedelt ist, nach Hegel eben in jenem Ideal, das sich aus den Beziehungen der Welt verabschieden muss. Auf dieser Ebene sieht Hegel die Rede von Gott als "transzendentes Ideal", welches immer regulatives Prinzip bleiben muss, und immer außerhalb endlicher Existenz "angesiedelt" ist. Dagegen muss sich für Hegel das Göttliche auch im Endlichen offenbaren, wenn der Mensch einen Blick der Liebe auf die Welt wirft. Wir werden im nächsten Kapitel die Stellung Hegels zum Mythos zu rekonstruieren versuchen, aber hier kann schon angesprochen werden, dass sich für Hegel in der Anschauung der Liebe das beziehungsvolle Göttliche selbst kund tut.

Die massive Polemik, die hier das Allerheiligste zur Karikatur herabwürdigt, hat ebenfalls eine Entsprechung in der Leere des "Ding(s) an sich", welches für Hegel die Perspektiv- und Beziehungslosigkeit einer a-politischen, sich isolierenden Gedankentätigkeit verdichtet. Für ihn ist es der Wahn der Bestimmbarkeit, der als Kehrseite erst das Bestimmungslose hervorbringt, es ist die ins Unendliche sich perpetuierende Endlichkeit, die immer ihre Erfüllung außer sich hat, nie zum Absoluten, d.h. für Hegel zum Geistigen vordringt. Es ist Ausdruck jenes Weltumgangs, dem "das Geheimnis selbst etwas durchaus Fremdes [ist], in das kein Mensch eingeweiht" (I 285). Dieses Geheimnis rührt für Hegel nicht an das Göttliche, sondern es ist die Heteronomie der eigenen Entfremdung, die eigene Äußerlichkeit des Menschen. Wir können in diesem Zusammenhang auf das Kapitel "Kraft und Verstand", welches eine zentrale Stelle innerhalb der Phänomenologie des Geistes innehat, erinnern. Hegel wird darin aufzuzeigen versuchen, dass das "Innere der Dinge" nicht das unerreichbare kantische "Ding an sich" ist, sondern die Negativität des Selbstbewusstseins, das sich in der Phänomenologie dann Schritt für Schritt verweltlichen wird, bis es zu einem wirklich geistigen Weltumgang des Menschen zu kommen vermag.

Anmerkung 4: Jan Assmanns Kosmosmystik und Hegels Vereinigungsdenken

Im Abrahamsfragment polemisiert Hegel gegen den Ausschluss der Götter (I 280). Er ist ihm Ausdruck eines welt- und beziehungsfeindlichen Zugangs zum Seienden. Interessant ist, dass in abgewandelter Form, und ohne die Dialektik, in die Hegel seine Kritik einholen wird, diese Kritik heute wieder auflebt. Ein paradigmatisches Beispiel dafür ist J. Assmann und sein Begriff der Mosaischen Unterscheidung.⁵⁹ Sie ist für ihn die "Unterscheidung von wahr und unwahr im Bereich der Religion"⁶⁰, die sich in der "Erinnerung als Akt der Distanzierung"⁶¹ (wofür paradigmatisch der Blick Israels auf seine ägyptische Frühgeschichte steht) niederschlägt. Dieser Mosaischen Unterscheidung, die die monotheistischen Religionen kennzeichnet, setzt Assmann die ägyptische Kosmosmystik entgegen. Sie bezeichnet eine Haltung, in der sich der Mensch eingebettet und versöhnt mit Gott und der Welt weiß⁶². In dieser Bewusstseinshaltung entfällt natürlich der Zwang zur Distanzierung, vielmehr kann sie alles (kulturell Beziehungsfähige, gerade auch andere religiöse Zugänge) in sich aufnehmen. Ebenso gekennzeichnet ist sie von einem moralischen Optimismus und damit von einer Lebensbejahung, die dem Leiden an der Sünde, wie es vor allem Christentum und Judentum kennzeichnete, entgegensteht. So schließt Assmann:

"Dieser moralische Optimismus, der "sein Brot mit Freuden ißt" im Bewußtsein, daß "Gott längst sein Tun gesegnet hat" – einer der ägyptischen Verse in der Bibel [Koh 9,7] –, ist vermutlich ebenso das Kennzeichen des Kosmostheismus, wie das umgekehrte Leiden an der Sünde den biblischen Monotheismus kennzeichnet. Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen. [...] Wer Gott in Ägypten entdeckt, hebt diese Unterscheidung auf."⁶³

Wir sehen hier also ganz ähnliche Motive wie die, die wir bei Hegel gefunden haben. Die Frage, die sich allerdings stellen wird, ist der Preis dieser Kosmosmystik, d.h. was sie verschweigt, welche Schattenseiten und Leidensgeschichten hier übersprungen werden. War nicht das Heraustreten der Israeliten (und dadurch vorgeprägt auch des neuzeitlichen Subjekts) aus dem Naturethos die Entlarvung desselben als nackte, mit Göttern getarnte Gewalttätigkeit einer zutiefst verkehrten Welt, war es nicht der Versuch, einen Weg zu finden, dem Einzelnen, dem *Nichtbezogenen* in seiner Würde gerechtzu-

⁵⁹ Vgl. J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998.

⁶⁰ Ebd. 17

⁶¹ Ebd. 25

⁶² Vgl. Assmann 281.

⁶³ Ebd. 282.

werden? War nicht die Kehrseite des Ethos jener "Naturzustand", der dem Menschen als Todesmacht gegenübergetreten ist, wie Hegel in der Vorgeschichte zu Abraham bemerkt? Für Hegel wird es zunehmend evident, dass das Natürliche beim Menschen das Böse ist. In den Vorlesungen zur Philosophie der Religion schreibt er:

"Der Mensch ist wesentlich als Geist; aber der Geist ist nicht auf unmittelbare Weise, sondern er ist wesentlich dies, für sich zu sein, frei zu sein, das Natürliche sich gegenüberzustellen, aus seinem Versenktsein in die Natur sich herauszuziehen, *sich zu entzweien mit der Natur* und erst durch und auf diese Entzweigung sich mit ihr zu versöhnen [...]. Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist; es ist der Zustand des Tieres [...]. [...] Das Tier ist nicht gut und nicht böse; der Mensch aber im tierischen Zustand ist wild, ist *böse*, ist, wie er *nicht sein soll*; sondern was er ist, soll er durch den Geist sein, durch Wissen und Wollen dessen, was das Rechte ist." (XVI 264f.)

Dies bedeutet aber eben auch, dass es ohne den Schmerz der Entfremdung keinen geistigen Zugang zum Anderen ("Anerkennung des Anderen") geben kann. Allerdings verlangt diese Emanzipation – und darin liegt das wahre Moment des kosmosmythischen Rückgriffs Assmanns, des jungen Hegel (wenn auch gebrochen durch das Wissen um dieses Moment!) und aller romantisch-verklärenden (Identitäts)philosophien und auch ästhetisierenden Weltzugänge – einen hohen Preis, von dem erst zu klären sein wird, ob der Mensch ihn zahlen kann.

6. Die Bindung Gottes an die Weltbegegnung des Menschen – Pantheismus und Akosmismus als Irrwege einer Gottesrede

Wenn wir eine Zusammenschau des in diesem Kapitel Ausgeführten vornehmen, muss wohl als erkenntnistheoretische Errungenschaft Hegels angesehen werden, dass er beginnt, den Menschen nicht in einer Subjekt-Objekt-Dualität, sondern innerhalb geschichtlich-gesellschaftlicher Weltbegegnung zu denken. Gleichzeitig zeigt er, dass dem Menschen diese Weltbegegnung gegenständlich wird. Theologischerseits radikalisiert er die Problematik eines "objektiven" Gottesbegriffs. War bisher im Gefolge Kants die positive Religion jene, die den Menschen in seiner Autonomie bzw. auch in seiner personalen Verantwortlichkeit gerade bezüglich seines Mitmenschen eingeschränkt hat, fällt auch für Hegel jede Rede von Gott, die diesen als "äußere", "positive" Instanz beschreibt, in diese Kategorie. Dies kann auch für den Gott einer moralischen Religion gelten, wenn diese nicht mehr vermag, den Menschen zu motivieren, in eine lebendige Beziehung mit dem Anderen und mit der Gesellschaft einzutreten, bzw. wenn diese den Blick dafür verstellt, dass der Vermittlungsort des Göttlichen die Welt in ihren mannigfaltigen gesellschaftlichen und natürlichen Relationen ist. Was Hegel also letztlich im Abrahamfragment andenkt, kann man mit Bruno Liebrucks folgendermaßen zum Ausdruck bringen, ohne behaupten

zu wollen, dass Hegel in dieser Schrift schon die volle Tragweite dessen eingeholt hätte:

"Die Absolutheit des Geistes besteht darin, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf und daß der Mensch Gott immer nach seinem Bilde schafft. Das ist die Preisgabe Gottes an den Menschen, daß er ohne diesen Menschen kein Sein hat, daß er ihn nicht nicht lieben kann, weil sein Sein nicht den Charakter der absoluten Position hat. Von Xenophanes bis Feuerbach wird uns die Zerrissenheit der Einheit beider Sätze ins Ohr geblasen, was doch nur die unfreiwillige Enthüllung davon ist, nicht in die Philosophie eingetreten zu sein."⁶⁴

Diese Sätze Liebrucks lassen zunächst noch viele Fragen offen, denen wir uns entlang des weiteren Weges Hegels zu stellen haben, und die bis hin zur Theodizeefrage bedeutsam sind. Aber exakt auf den Punkt gebracht ist hier, dass die Absolutheit Gottes nicht in einer weltfernen, gleichsam nominalistischen Transzendenz gesucht werden kann. In gleicher Weise spricht im übrigen Schelling den Abstraktionscharakter der Feuerbachschen Religionskritik (und seiner Vorläufer und Nachfolger) aus, die Gott als Projektion des Menschen setzt. Die Wahrheit dieser Position ist, dass Gott im Weltumgang des Menschen aufleuchtet, das bleibend Falsche ist, dass im Sinne eines unkritischen Positivismus Gott und Mensch auch hier so auseinandertreten sollen, dass gar nicht welthaft von Gott geredet werden *darf*, weil Gott in der Sphäre menschlicher Rede als nicht-existent denunziert wird. Immerhin treffen sich in diesem Gottesverständnis der positivistische Atheismus und der positivistische Theismus. Beide haben den selben Weltumgang, nur tritt einmal der Mensch als Vtermörder auf, das andere Mal, um hier bei der Abrahamsgestalt Hegels zu bleiben, als Sohnesmörder. Beide kappen aber mit ihrem Mord die letzte Bindung zur Welt, wie vor allem das nächste Kapitel im Detail nachzeichnen soll.

Beim jungen Hegel können wir dagegen den Ansatz für ein Gott-setzendes Bewusstsein im schellingschen Sinn finden, ein Bewusstsein, in dem Gott nie außerhalb geschichtlich vermittelter menschlicher Weltbegegnung (quasi abstrakt theoretisch; ein solch theoretischer Gott wäre nichts Anderes als das Ideal, welches im Abrahamsfragment kritisiert wird) verortet werden darf, sondern seinen Ort, den es im Laufe dieser Arbeit zu konkretisieren gilt, in strenger (und je immer größerer) Weltbezogenheit einnimmt, wobei allerdings dieser Bezug nicht als mythische Überhöhung unheilvoller Verhältnisse verstanden werden darf, sondern als das "In-Beziehung-Setzen Gottes" zu seiner Schöpfung (welches wir in seiner Struktur im letzten Kapitel dieser Arbeit besprechen wollen), aus welchem der Mensch die Fähigkeit erfährt, seinerseits diesen Bezug mit der Schöpfung, im Besonderen mit dem "Anderen", auch dem gebroche-

⁶⁴ B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein V, 184.

nen und nichtidentischen Anderen, wiederherzustellen. Theologisch ausgedrückt bedeutet dies, dass Gott und seine Schöpfung nie heil-los auseinander-treten dürfen. J. Reikerstorfer schreibt:

"Wird aber vorausgesetzt, daß Gott ist, dann kann dieses "Ist" für den Menschen grundsätzlich nur unter der Voraussetzung eines zum Begriff des Menschen gehörenden (ursprünglichen) Gottesverhältnisses bestimmte Bedeutung gewinnen und umgekehrt von ihm her jedes wirkliche Gottesverhältnis in seiner Eigenart kritisch gefaßt werden. [...] Das "Setzen" Gottes schließt ursprünglich eine Einheit von *genetivus objectivus* und *genetivus subjectivus* ein, die im wirklichen Gottesverhältnis zu jeweils bestimmter Konkretisierung gelangt. [...] Ohne den Menschen könnte Gott in der Wirklichkeit niemals zu bestimmtem (und bestimmendem) Dasein gelangen."⁶⁵

Wie nun einerseits Gott sich an den Menschen in seiner Daseinswirklichkeit bindet und nicht ein von dieser Daseinswirklichkeit losgelöstes Ich spiegelt, so hat andererseits diese Bindung Gottes, die den Menschen in die Möglichkeit freigibt, sich selbst an die Wirklichkeit Gottes zu binden (im Sinne einer ethischen Ex-sistenz, vgl. Kap.VII) theologischerseits die Konsequenz, dass Gott seine Schöpfung nicht aus seiner Selbstbindung entlässt. J. Reikerstorfer bringt dies zum Ausdruck, wenn er schreibt:

"Die solche "Dualismen" überholende Gewißheit, daß letztlich nichts in Natur und Geschichte aus dem göttlichen Ja herausfällt, weil er sich selbst in der Anerkennung des Menschen als Freiheitswesen, seiner Rechtfertigung und Versöhnung als alles bestimmende Wirklichkeit erwiesen hat, macht die inhaltliche Eigenart der biblisch reflektierten Heilsgeschichte aus."⁶⁶

Wir haben damit die Linien vorgezeichnet, auf denen wir den Weg des jungen Hegel (mit und gegen diesen) weiterdenken wollen, nachdem wir gesehen haben, dass Gottes-Bindung an Seine Schöpfung und Menschen-Bindung an die Gesellschaft im Sinne einer ethisch-politischen Existenz von "Gott als absoluter Position" und dem entsprechenden Weltumgang des "Ich als sich selbst wollendes Herrschafts-Ich" abzuheben sind.

Dabei muss allerdings gegenüber Hegel Folgendes kritisch angefragt werden: Erstens nämlich, wie bereits angesprochen, ob nicht Abraham auch deshalb als negative Folie dient, weil Hegel hier das "In-die-Fremde-Gehen" zugunsten einer Einheitsphilosophie liquidiert, zweitens und damit verbunden, ob Hegel, der im Sinne von Paulus die Sünde des sich trennenden Richtens der Juden kritisiert, nicht der Sünde der Gojim, der Heiden verfällt, Schöpfer und Ge-

⁶⁵ J. Reikerstorfer, Ursprünglichkeit 8f.

⁶⁶ J. Reikerstorfer, Der Mensch als "Gott-Setzendes" Bewußtsein 96.

schöpf zu vertauschen. Hegel wurde auch demgemäß immer (gerade was den jungen Hegel betrifft nicht völlig zu Unrecht) der Vorwurf des Pantheismus gemacht, wobei allerdings berücksichtigt werden muss, dass für den jungen Hegel Gott mehr ist als weltenthobene Person. Man sollte daher darauf achten, den Pantheismus nicht durch einen "Akosmismus" zu ersetzen, also der *positiven* "Außer-Einandersetzung" von Gott und der Welt mit der daraus sich ergebenden folgenschweren Entwertung der Welt. Immerhin ist aber gerade für Hegel sogar dieser Akosmismus noch immer höher zu stellen als das (atheistische) Denken entlang von Endlichkeiten, wie er in der Verteidigung von Spinoza sagt:

"Die, welche Spinoza so verschwärzen, wollen also nicht Gott, sondern das Endliche, die Welt, erhalten haben; sie nehmen es übel, daß dieses nicht als Substantielles gelten darf, - ihren Untergang nehmen sie übel." (XX 163)

Trotzdem werden wir der Frage nachgehen müssen, *wo* sich Gott als der die Welt-Transzendierende und sich offenbarende Gott erweisen wird und ob der Verdacht des Pantheismus, also der Sünde der Gojim (Röm 1,18-32), gegen Hegel (bzw. den jungen Hegel) zu rechtfertigen ist.

7. Die Verortung Gottes in der (biblischen) Geschichte

Zu betonen ist, dass die von uns angesprochene Verortung Gottes in der geschichtlichen Weltbegegnung einer Gesellschaft zutiefst biblischer Gottesrede entspricht, die im Gegensatz zum griechischen Denken Gott nicht zeitenthaben zur Sprache bringt, sondern die Genese ihres Logos und seines Gottesbezugs mitreflektiert.

YHWH ist nämlich der Gott der Geschichte, der sich dem Menschen nicht "positiv" offenbart, sondern in dessen konkreten geschichtlichen Geist (den er, wie wir im letzten Kapitel zu zeigen versuchen, zu unterbrechen vermag) hinein. So konnte daher die Geschichte Israels als Weggeschichte Gottes mit seinem Volk erfahren werden, wobei eben Israel immer so viel von seinem Gott *wissen* konnte, wie es von der Welt *wusste* (gemeint sind hier nicht die eigenen Projektionen, die ja gerade im Gottesverhältnis durchbrochen wurden). Dies gibt uns noch keinen Hinweis darauf, wie es ("nicht-positiv") vorstellig gemacht werden kann, dass YHWH das Subjekt des Handelns ist, dass er immer wieder Gottes- und Weltvorstellungen durchbrochen hat, dass Er es war, der Israel im Exodus anfangen ließ und mit Israel im Exil einen wundersamen Neuanfang setzte (und natürlich erst recht in der Auferweckung Jesu, die uns noch beschäftigen wird), als in Konsequenz der den Göttern keine Absage erteilenden Welt-Begegnung Israels und des damit verbundenen Abfalls vom lebendigen Gott dessen Geschichte als erwähltes Volk hätte enden müssen (als Konsequenz, hegelisch formuliert als *Schicksal* des eigenen Tuns, nicht als äußere, d.h. positive Strafe YHWHs – im Übrigen sei darauf verwiesen, dass ge-

nauso die Geschichte der Kirche als Volk Gottes schon längst hätte enden müssen, wäre hier der rein "empirische" Blick die höchste Wahrheit, d.h. ein christlicher Heilstriumphalismus gegenüber dem Judentum ist absolut fehl am Platz!). Einzuholen wird dies erst in der Verhältnisbestimmung von Schicksal und Liebe, welche Hegel (anfanghaft) dann in seinem größten Fragment "Der Geist des Christentums" und indirekt im "Systemfragment von 1800" durchführt.

Aber um zurück auf die Bibel zu kommen, offenbart sich Gott immer in konkreter Weltbegegnung, und es ist ein schrittweises Offenbaren, welches wir hier vor uns haben. So stehen wir in der deuteronomischen Vernichtungsweihe vor dem Antlitz eines gewalttätigen Gottes, der die Antwort auf die verzweifelte Bedrängnis in einer extrem gewalttätigen Welt darstellt (man denke nur an das assyrische Herrschaftssystem), der also der Weltbegegnung Israels innerhalb der assyrischen (und babylonischen) Großmacht entspringt. Auf diese Weise kann auch die Heilsgeschichte als Abfolge von Gestalten gesehen werden, in denen sich Weltbegegnungen und das ihnen korrespondierende Antlitz Gottes offenbaren. Über die innere Dynamik dieses Geschehens, über die ihr innewohnende Dialektik ist damit allerdings noch nichts gesagt, vielmehr wird uns diese am Schluss unserer Arbeit beschäftigen. Beenden wir diesen Abschnitt des Kapitels mit einem Zitat des Alttestamentlichen Bibelexegeten Norbert Lohfink:

"Doch eines ist dieses niemals fehlende letzte Wissen um das Göttliche, etwas anderes ist das Gottesbild, in dem dieses Wissen sich konkretisieren kann. Wo es vorhanden ist, wird man auch für diese Erkenntnis immer das alte scholastische Axiom anwenden können: "Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur." Der Gott, den wir haben, entspricht dem was wir sind. [Hier schließt Lohfink dann noch folgende Fußnote an, die wir ebenfalls ob ihrer Prägnanz zitieren wollen:] Auch auf ein anderes Axiom der traditionellen Theologie wäre in diesem Zusammenhang hinzuweisen: Es gibt keine intuitive Gotteserkenntnis. Wir können von Gott nur in Analogie zu seinen Geschöpfen sprechen. Um dieses Axiom zu illustrieren, greift man gewöhnlich zu Beispielen aus der Natur oder aus der inneren Erfahrung. Doch das wichtigste Analogatum, von dem unsere spontane Gotteserkenntnis ausgeht, sind unsere gesellschaftlichen Erfahrungen [hegelisch die S-O-S Relation]. Man sollte, nachdem in der Neuzeit ein ganz neues Bewußtsein für gesellschaftliche Sachverhalte entstanden ist, in der systematischen Theologie das innere Funktionieren unserer Gotteserkenntnis von hier aus zu beschreiben versuchen."⁶⁷

⁶⁷ N. Lohfink, Der gewalttätige Gott 113f.

**V. Entwürfe über Religion und Liebe –
Liebe und Positivität / Liebe und Reflexion /
Scham als Grundbefindlichkeit
menschlicher Existenz –
Erste Annäherung zu einem
Begriff des begeisterten Daseins**

Niemand kann zwei Herren dienen: er wird entweder den einen hassen und den andern lieben, oder er wird zu dem einen halten, und den andern verachten. Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon. Deswegen sage ich euch: Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt, noch um euren Leib und darum, dass ihr etwas anzuziehen habt. Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung und der Leib wichtiger als die Kleidung? Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie? Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen. Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wieviel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen! Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen? Denn um all das geht es den Heiden. Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr das alles braucht. Euch aber muss es zuerst um sein Reich und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben. Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug eigene Plage. (Mt 6,24-34)

*Der Kleinste war ich unter meinen Brüdern
und der Jüngste unter den Söhnen meines Vaters,
und der setzte mich ein zum Hirten meiner Schafe
und zum Herrscher über seine Zicklein.
Meine Hände machten eine Langflöte
und meine Finger eine Tragleier,
und so gab ich JHWH die Ehre,
ich hatte (nämlich) in meinem Inneren gesagt:
"Die Berge legen kein Zeugnis ab für IHN,
und die Hügel verkünden nicht,
so sollen die Bäume meine Worte bewundern
und die Schafe meine Werke.
Ja, wer soll verkünden und wer soll reden,
wer soll erzählen die Werke des Herrn?"*

*Der Gott des Alls – er sah es,
der Gott des Alls – er hörte es und lauschte.
Da sandte er seinen Propheten, mich zu salben,
den Samuel, mich groß zu machen.
Meine Brüder gingen ihm entgegen,
schön an Gestalt und schön von Aussehen.
Groß waren sie in ihrem Wuchs,
schön waren sie mit ihrem Haupthaar –
doch nicht erwähnte JHWH,
der Gott nicht sie.
Er sandte und bolte mich hinter den Schafen weg,
und er salbte mich mit heiligem Öl,
und er setzte mich ein zum Fürsten seines Volkes
und zum Herrscher über die Söhne seines Bundes.
(Psalm 151)⁶⁸*

⁶⁸ Zenger, Nacht 487. Dieser Psalm wurde in der Septuaginta als Psalm 151 gezählt. Zengers Übersetzung orientiert sich am hebräischen Original, welches deutlich von der griechischen Übertragung abweicht und nicht in den Kanon der hebräischen Bibel aufgenommen wurde. Inhaltlich ist der Psalm ein Midrasch zu 1 Sam 16,1-13, der Geschichte über die Salbung Davids zum König Israels, wobei das Besondere an diesem Psalm ist, dass David orphische Züge annimmt.

1. Zur Einführung

Wir werden uns im Folgenden einigen Fragmenten zuwenden, die Hegel quasi als Vorstudien zum "Geist des Christentums" verfasst hat. Nohl, der eine sehr glückliche Hand in der Titelgebung hatte, gab diesem in sich nicht zusammenhängenden und großteils im Laufe des Jahres 1797 verfassten Konvolut den Titel "Entwürfe über Religion und Liebe". Inhaltlich wird uns in diesen Schriften eine Fortführung des im Abrahamsfragment bereits Angesprochenen begegnen: nämlich eine Analyse der *jede Gottesrede verstellenden Positivität* auf der einen Seite, der als Gegenpol das Phänomen der Liebe gegenübergestellt wird. Hegel reflektiert diese Gegenüberstellung vor dem Hintergrund des Einflusses Platons, v.a. aber Hölderlins, der ebenfalls danach trachtete, den (kantischen) Gegensatz von Natur und Freiheit sowie von Sinnlichkeit und Vernunft zu überwinden.

2. Positive und sympathetische Weltbegegnung: das Fragment "Moralität, Liebe, Religion" (N 374-377)

Hegel gibt im ersten Fragment, welches Nohl gemäß den dortigen Leitthemen "Moralität, Liebe, Religion" (N 374-377, I 239-241) nennt, eine Definition des positiven Glaubens:

"Positiv wird ein Glaube genannt, in dem das Praktische theoretisch vorhanden ist – das ursprünglich Subjektive nur als ein Objektives; eine Religion, die Vorstellungen von etwas Objektivem, das nicht subjektiv werden kann, als Prinzip des Lebens und der Handlungen aufstellt." (I 239)

Zunächst bewegt sich Hegel mit diesen Bestimmungen noch in den Bahnen der kantischen Religionskritik. Ein positiver Glaube ist dem Menschen äußerlich, er konfrontiert ihn mit Geboten, die nicht seiner autonomen Moralität entspringen sind, er hat ein Moment der Willkür, das sich jeder Verallgemeinerbarkeit entzieht und unterläuft damit genau das, was menschliche Existenz ausmacht, nämlich das Vermögen, einerseits die eigene Willkür zu transzendieren, andererseits ohne äußeren Zwang Verantwortung für seine Handlungen zu übernehmen. Gleichzeitig kann – auch dies noch gut kantisch – von einem Primat der Praxis gesprochen werden. Theorie ist in diesem Sinne ein Verstandesdenken, welches zwar "Einheit in ein gegebenes Mannigfaltiges" (so Hegel in I 239 in Anlehnung an Kant) bringt, aber doch von diesem Mannigfaltigen, vom Sinnlichen und Zufälligen bestimmt ist und dieses außer sich hat, kurz: menschlicher Vernunftautonomie als Vermögen der Prinzipien nicht gerecht werden kann. Demgegenüber weiß sich eine praktische Existenz als Urheber ihres eigenen Handelns, als Fähigkeit, einen Anfang setzen zu können, als autonom. Hegel schreibt hier:

"Die praktische Tätigkeit handelt frei, ohne Vereinigung eines Entgegengesetzten, ohne durch dieses bestimmt zu werden – sie bringt nicht Einheit in ein gegebenes Mannigfaltiges, sondern ist die Einheit selbst, die sich nur rettet gegen das mannigfaltige Entgegengesetzte, das in Rücksicht auf das praktische Vermögen immer unverbunden bleibt; die praktische Einheit wird dadurch behauptet, daß das Entgegengesetzte ganz aufgehoben wird." (I 239).

Für Hegel wird sich die Frage stellen, ob die kantische Konzeption der Moralität tatsächlich das Phänomen des Lebendigen in seinen mannigfaltigen Bezüglichkeiten einzuholen vermag, oder ob nicht auch die kantische Moralität, wie dies ja auch bereits im Abrahamfragment angeklungen ist, sublimierte Positivität ist, ja, ob sie nicht Ausdruck einer Identitätsphilosophie ist, die das, was sie sucht, nämlich lebendige Einheit, außer sich hat und zugunsten einer "toten" undifferenzierten Einheit getilgt hat. Hegel schreibt unter dem Titel "Religion, eine Religion stiften":

"Das andere Extrem von dem, von einem Objekte abzuhängen, ist das, die Objekte [zu] fürchten, die Flucht vor ihnen, die Furcht vor Vereinigung, die höchste Subjektivität. [...] Religion ist freie Verehrung der Gottheit. Bloß subjektive Religion ohne Einbildungskraft ist Rechtschaffenheit." [I 241]

Hier legt sich die Deutung nahe, dass für Hegel jene kantische Lösung aufgrund ihrer weltlosen Allgemeinheit gerade das unterläuft, was sie vermeiden wollte, nämlich den Rückfall in "höchste Subjektivität". Es gilt also zu einem Verhältnis zur Wirklichkeit zu kommen, welches geprägt ist von einer freien "Verehrung der Gottheit" (das Hegel hier den Wesensausdruck verwendet, zeigt im Übrigen auch die Defizienz seiner Position an), anders aber als bei Kant nicht durch Achtung vor dem Gesetz in mir, sondern durch die Verehrung einer Gottheit, in der sich höchste Subjektivität und höchste Objektivität, Verbundenheit und Mannigfaltigkeit durchdringen. Man könnte auch sagen, dass Hegel hier den Ort der Gottesbegegnung angeben will: Es ist die Wirklichkeit, wie sie dem Menschen nicht objektiv entgegensteht, auch nicht die Wirklichkeit, wie sie als höchste Vereinigung die Welt unter ein Gesetz subsumiert, sondern vielmehr jene, die den Menschen in welthafte Freiheit entlässt. Diese Wirklichkeit ist aber mehr als bloß "subjektive Religion", also Rechtschaffenheit im kantischen Sinne, vielmehr ist es die Wirklichkeit in all ihren mannigfaltigen politischen und natürlichen Bezügen, in denen der Mensch seinen Glauben, seine Praxis zu bewähren hat, in der ihm dann die "Gottheit" nach Hegel ansichtig zu werden vermag. Hegel wechselt dann auch abrupt die Perspektive und setzt ganz neu ein:

"Begreifen ist beherrschen. Die Objekte beleben ist, sie zu Göttern machen." (I 242)

Diese Sätze stehen paradigmatisch für die folgenden Bemühungen Hegels in der ersten Frankfurter Zeit. Hegel will das Herrschaftsdenken, das "positive" Denken, man könnte auch sagen, das (schlechte) Vereinigungsdenken, welches er hinter dem Verstandesdenken sieht, hinter sich lassen und ihm ein Denken der Bezogenheit entgegensetzen. Hegel konkretisiert auch sogleich, hier sehr stark an Hölderlin erinnernd:

"Einen Bach betrachten, wie er nach Gesetzen der Schwere in die tieferen Gegenden fallen muß und von dem Boden und den Ufern eingeschränkt und gedrückt wird, heißt ihn begreifen, ihm eine Seele geben, als an seinesgleichen Anteil an ihm nehmen, - heißt ihn zum Gotte machen. Doch weil ein Bach, ein Baum zugleich auch ein Objekt, der bloßen Notwendigkeit unterworfen sein kann, so wie vergötterte Menschen auch unterschieden werden von dem Zustande, da sie bloße Menschen waren, so sind es bloße Halbgötter, nicht die Ewigen, Notwendigen." (I 242)

Hegel stellt in dieser Sequenz den positiven und den sympathischen Blick als zwei Formen der Weltbegegnung einander gegenüber. Ersterer abstrahiert den Gegenstand unter Gesetze, indem er ihm seine spezifische Individualität (man denke dagegen an das Indiszernibilienprinzip von Leibniz!) zu(un)gunsten eines abstrakten (d.h. der Individualität äußerlichen) Allgemeinen nimmt, und macht den Gegenstand damit berechenbar, verfügbar. Es ist sozusagen der *endliche* Blick, der das Lebendige einfriert und damit ver-dinglicht, der es unter einen abstrakt allgemeinen Begriff bringt (wobei das Kennzeichen der modernen Welt ist, das Seiende unter den Begriff des Gesetzes zu stellen), es "begrift" und damit beherrscht. Wesentlichster Ausdruck dieses Denkens ist die Quantifizierung. In ihr wird das Seiende zum abstrakt Gleichen und damit zum Moment eines Gesetzes, zu einem "Fall", die Welt ist dann alles, "was der Fall ist". Hegel markiert dagegen eine andere Form der Weltauffassung, die nicht per se die quantifizierende Auffassung (die schon, wie Hegel in seinen spekulativen Schriften zeigt, geistiger als das bloße Aufzählen von Eigenschaften ist) ersetzen kann (dies meint Hegel wohl mit dem Hinweis, dass "Bach und Baum zugleich auch ein Objekt, der bloßen Notwendigkeit unterworfen" sind), wohl aber eine Kritik an einer Ontologie der Quantität, wie sie letztlich physikalistischen Strömungen bis heute eignet (wie wirkmächtig diese in der Gegenwart sind, erfährt man, wenn man die philosophischen Diskussionsprozesse über das Verhältnis von Naturwissenschaften und Mensch in einer der führenden naturwissenschaftlichen Zeitschriften, im "Spektrum der Wissenschaften" bzw. "Scientific American" verfolgt), darstellt, einer Ontologie, die, wie im letzten Kapitel gezeigt, letztlich den herrschaftlichen Blick des neuzeitlichen Menschen widerspiegelt. Die Auffassung Hegels erhält von ihm ebenfalls den Terminus "begrifen", allerdings grenzt Hegel diesen "Begriff" vom objektivierenden Begriff ab. Vielmehr versteht er unter "begrifen" dem Gegenstand "eine Seele

zu geben", "Anteil an ihm zu nehmen als seinesgleichen". Hinter dieser Auffassung des Begriffs steckt einerseits bereits die Erkenntnis der Transzendentalphilosophie, dass der Begriff nicht losgelöst werden kann von menschlicher *Denktätigkeit* (wobei im Übrigen das Denken als Tätigkeit ebenfalls noch ein abstrakter Zugang zur Wirklichkeit ist), dass es kein außergeistiges An-Sich geben kann (dies wäre abstrakte Positivität *innerhalb* des menschlichen Umgangs), andererseits soll aber dieser Begriff "für sich" sein, er soll *daseiende* Transzendentalität (E. Heintel) sein, in Hegels Terminologie: er soll "zum Gott gemacht werden". Diese Sicht sieht im begegnenden Seienden die unauschöpfliche Bezüglichkeit, die nicht bloß An-Sich ist, sondern die sich auch darin erweist, dass sie innerhalb unserer geschichtlichen Stufe Für-Uns ist (oder noch besser formuliert, die als An-Sich so beziehungsweise verstanden werden muss, dass dieses An-Sich eben ein Für-Uns ist). Hier kündigt sich bereits das bei Hegel so zentrale Diktum an, dass Gott nicht neidisch ist. Das Seiende erweist sich also hier bereits in der Dialektik von Offenheit und Verslossenheit. Als begeistertes Sein (welches es nur für einen geistigen Blick sein kann), das als solches seinen Grund im Göttlichen (man müsste eigentlich sagen, das seinem Grund nach der freischaffenden Liebe Gottes entspringt, aber diese äußerste Form der Geistigkeit ist noch nicht im Blick dieser Textpassagen) hat, ist es nicht durch Beherrschung und Berechnung "auf den Begriff zu bringen". Es verschließt sich jeder Vereinnahmung und ist doch gleichzeitig als "unseresgleichen Anteil" nicht das absolut Fremde und Entfremdete, sondern das sich uns Zusagende, die uns ansprechende Sprache, offener Logos, allerdings in dieser Textsequenz noch, und dies ist das Defizit, als naturhafter Logos (als Bach und immerhin auch schon als Baum, d.h. als seiende und als lebendige Monade) auftretend und darin erst relativ (ansichseiend) "geöffnet". Bruno Liebrucks schreibt sehr schön:

"Gesetzt, das Anorganische wäre das Verslossene [das Ding], als welches es in unserer entgöttlichten Welt erscheint, so müßte das Organische das Offene sein. Aber sowenig von dieser Voraussetzung ein Zugang zum Organischen gefunden werden kann, so unhaltbar ist hier der Versuch einer Entgegensetzung. Jeder Organismus erhält sich nur durch die Einheit von Verslossenheit und Offenheit am Leben. Leben selbst ist diese Einheit. Alles Lebendige ist als Empfindendes, Wahrnehmendes immer schon weltgeöffnet, auch wenn diese Offenheit noch in der Unmittelbarkeit sogenannter Umwelten festgehalten ist und die ersten Schritte des Menschen in die "Nicht-Umwelt" noch ausstehen. Von da ab bis zur höchsten Offenheit des Geistes ist der Weg der sowohl praktisch wie

theoretisch von Stufe zu Stufe gefährlicher werdenden Erfahrung des Bewußtseins Bewußt-Sein."⁶⁹

Hegel versucht im weiteren Verlauf des Fragments, das wir ob seiner Prägnanz ausführlich zitieren wollen, das Göttliche näher zu bestimmen, wobei er hier die Entgegensetzungen der bloß objektivierenden Verstandestätigkeit aufheben will, im Speziellen die Entgegensetzung von Natur und Freiheit, was nicht zuletzt auch schon das Programm Kants in seiner "Kritik der Urteilskraft" bis hin zum "Opus postumum" (welches Hegel natürlich nicht gekannt hatte) war. Hegel setzt allerdings hier nicht mit dem Begriff des Zweckes, sondern mit dem Begriff der Liebe ein:

"Wo Subjekt und Objekt oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion. Eine Gottheit ist Subjekt und Objekt zugleich, man [kann] nicht von ihr sagen, daß sie Subjekt sei im Gegensatz gegen Objekte oder daß sie Objekte habe.

Die theoretischen Synthesen werden ganz objektiv, dem Subjekt ganz entgegengesetzt. Die praktische Tätigkeit vernichtet das Objekt und ist ganz subjektiv – nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht. Diese Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit; der getrennte Mensch hat dann Ehrfurcht, Achtung vor ihr, - der in sich einige [Mensch hat] Liebe; jenem gibt sein böses Gewissen, das Bewußtsein der Zerteilung, Furcht vor ihr.

Jene Vereinigung kann man Vereinigung des Subjekts und Objekts, der Freiheit und Natur, des Wirklichen und Möglichen nennen. Wenn das Subjekt die Form des Subjekts, das Objekt die Form des Objekts behält, die Natur immer noch Natur, so ist keine Vereinigung getroffen. Das Subjekt, das freie Wesen, ist das Übermächtige, und das Objekt, die Natur, das Beherrschte." (I 242)

Im ersten hier zitierten Satz wird das Göttliche explizit gefasst als Vereinigung von Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur. Man könnte hier auch sagen, dass für Hegel das Göttliche der geistige Raum, der Logos ist, innerhalb dessen die Schöpfung nicht positiv (und damit auch nicht herstellbar) entgegentritt, nicht endlich bestimmbar ist, sondern sich als in sich unendlich gestaltet (in der Geschichtlichkeit des jeweiligen Sprachraumes, des Logos) offenbart. Leibniz hat dies ebenfalls zum Ausdruck gebracht, wenn er in der Monadologie (§ 67) schreibt:

"Jedes Stück Materie kann als ein Garten voller Pflanzen oder ein Teich voller Fische aufgefasst werden. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Tieres,

⁶⁹ B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein III 21f.

jeder Tropfen seiner Feuchtigkeit ist wiederum ein derartiger Garten oder ein derartiger Teich."

Eine solche Schöpfung kann auch nicht in einem menschlichen Akt hergestellt werden, da gerade ein reproduzierbarer Akt des Herstellens immer eine endliche Anzahl von Herstellungsschritten enthält, während das Seiende in sich unendlich differenziert ist. In dieser Unendlichkeit begegnet uns sowohl nach Leibniz als auch nach Hegel Gott, da einzig dessen Liebe zureichender Grund (wobei sich der zureichende Grund von jeder endlichen Begründungsfigur dadurch unterscheidet, dass die ihm zugrundeliegende Frage ist, warum *etwas so* und *nicht anders* ist) des Seienden ist. Unter diesem Blick kann dann *erstens* auch das Naturhafte in Analogie eines Subjekt gefasst werden, da es eben in sich nicht begrenzt ist (auch hier müsste man eigentlich von der Dialektik von Grenze und Unbegrenztem sprechen, insofern jedem Seienden eine Grenze dadurch zukommt, dass es seinen eigenen Verweisungszusammenhang nie "auf einen Schlag" selbst vermitteln kann, sondern immer Unmittelbarem, Gegenständlichem gegenübersteht). Dabei könnte man innerhalb des Seienden, wie Leibniz dies gemacht hat, unterscheiden einerseits zwischen "Monaden", die diesem Verweisungszusammenhang völlig unmittelbar ausgesetzt sind (also anorganischen Monaden, die sich aber vom "idealen" Atom dadurch unterscheiden, dass sie in sich differenziert, also seiend, sind, während das Atom – hier nicht im engeren Sinn, sondern in der Bedeutung des Elementarteilchens zu verstehen – ein bloßes Quantum darstellt, eine abstrakte Einheit für Prognosen, die dann zu Gesetzen synthetisiert werden, die dem konkreten Seienden allerdings immer äußerliches Moment bleiben müssen), dann den lebendigen Monaden, die bereits an-sich-seiende Selbstvermittlung sind, die über die Natur verfügen und schließlich reflexiv-selbstbewussten Monaden, also der Mensch, die geschichts- und sprachmächtige für-sich-seiende Selbstvermittlung sind, die über ihr eigenes Verfügen der Natur noch einmal selber innerhalb ihres Sprachraumes verfügen. *Zweitens* kann Hegel hier Freiheit und Natur vereinigt denken, weil er in Weiterführung (abstrakter) transzendentaler Tradition als inneres Moment der Natur das in den Geist – d.h. innerhalb jeweiliger Geschichte auftretend – gehobene Subjekt sieht, in dessen geistigem Raum dann die Natur als das "Andere des Geistes" zu verorten ist. Dies ist auch ein erster Hinweis auf das uns dann noch begegnende Diktum von der "Liebe als Spiegel des Gleichen" (vgl. I 243). Es ist das geistige (welches die Transzendentalität und die Welthaftigkeit als Momente in sich trägt) Subjekt, welches im Seienden seine eigene geistige Vermittlungstätigkeit anblickt. Hier sind wir bereits auf den Spuren des in der Phänomenologie des Geistes so zentralen Kapitels "Kraft und Verstand", wo es ebenfalls das Selbstbewusstsein ist, welches als das Innere der Dinge (in ihrem unendlichen Verweisungszusammenhang) erkannt wird,

und welches dann im weiteren Verlauf der Phänomenologie zum Geist konkretisiert wird.

Hegel spricht weiters davon, dass die "Gottheit Subjekt und Objekt zugleich" ist und dass sie "kein Objekt habe". Auch hier ist zunächst einmal an die leibnizische Bestimmung von Gott als *Monas Monadum* zu erinnern. Gott ist die Monade, die keine Unmittelbarkeit außer ihr hat, die reine Selbstvermittlung ist, die den Grund in sich trägt. Insofern kann ihm auch kein Objekt wie einem endlichen Seienden gegenüberstehen. Allerdings ist Gott eben auch nicht als eine "Ansammlung von Endlichkeiten" zu betrachten, sondern als diese Selbstvermittlung ist er (nicht-positives) absolutes Subjekt, insofern nämlich gerade Subjektivität durch die Fähigkeit zur Selbstvermittlung definiert werden kann. In dieser Selbstvermittlung gestaltet sich aber dieses absolute Subjekt immer schon objektiv. Es ist dies sozusagen die reine Reflexionsstruktur, wo Gott als absolutes Subjekt sich selbst unterscheidet und sich in sich selbst vermittelt. Im Sinne des jungen Hegel müsste diese Gedankenfigur dahingehend konkretisiert werden, dass dieser Vermittlungsort Gottes der in der Geschichtlichkeit jeweiliger Weltbegegnungen sich konkretisierende Sprachlogos ist (der, wie gesagt, von uns gegen vorschnelle Gleichsetzungen mit dem transzendenten Gott noch zu konkretisieren sein wird).

Hegel macht nun, sich wieder viel stärker direkt an Kant anlehnd, eine weitere sehr erhellende Bemerkung: Er spricht vom Objektivwerden der theoretischen Synthesen menschlicher Vernunfttätigkeit. D.h. die theoretischen Synthesen (angespielt ist hier auf die kantische Synthesis) sind für ihn nicht in der Lage, die Diskrepanz zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden. Vielmehr perpetuieren sich, wie nicht zuletzt Fichte zeigt, diese Unterschiede, da die theoretische Synthesis immer auf einen Gegenstand angewiesen ist. Umgekehrt "vernichtet die praktische Tätigkeit" das Objekt, macht es subjektiv. Hinter diesem Satz steht, neben Anklängen an Fichte, vor allem die Überzeugung, dass es das (instrumentell) schaffende und formende Ich ist, welches der Welt seinen Stempel aufdrückt, welches sich in die Welt kontinuiert. In der (Be)Handlung, in der Werkstätigkeit im Besonderen, verleibt sich das Ich in die Welt, es durchdringt das Objekt, gleichzeitig aber vernichtet es das Objekt in seinem Selbststand. Die Handlung hat so einerseits das große geistige Moment, dass der "rohe" Gegenstand, die Materie, formiert, im Falle eigentlicher, also menschlicher Handlung, sogar vergeistigt wird (wobei die wirkliche Vergeistigung nur innerhalb *menschlicher* Gesellschaft, nicht innerhalb sich instrumentalisierender (un)geistiger gesellschaftlicher Gebilde statthaben kann), andererseits aber hat sie (als instrumentelle Handlung innerhalb "positiver" Herrschaftsgebilde) das Defizit an ihr, dass diese Geistigkeit nicht dazu führt, dass das Seiende in seinem Selbst-Sein anerkannt wird (in eigentlich *menschlicher* Arbeit al-

lerdings erhält das Seiende gerade das höchste Moment der Geistigkeit und des Selbststandes innerhalb des geistigen Weltumganges sich gegenseitig anerkennender Subjekte – man denke z.B. an die monastische Arbeit und ihrer Hervorbringungen). Für Hegel wird damit in der Handlung gewissermaßen eine Stufe zum Geist, d.h. eine Stufe zur "Offenheit", erklommen, die aber gleichzeitig, insofern sie instrumentell bleibt, eine Stufe zur Positivität, zur "Verschlossenheit" beinhaltet. Der Mensch, der die Natur "behandelt", vergeistigt sie auf der einen Seite, auf der anderen Seite aber ist diese (noch positivierend instrumentelle) Vergeistigung auch immer erkaufte mit einer Entgöttlichung, die allein Bearbeitung möglich macht. Dies macht Größe und Problematik jeder Handlung aus und weist darauf hin, dass sich menschliche Tätigkeit, menschliche Praxis nicht in der Poiesis (im Übrigen auch nicht in einer analog verstandenen Sprach-Handlung, wie uns moderne analytische Philosophien à la Tugendhat einreden wollen, die in diesem Blickpunkt bereits das geistige Defizit eines technisch-poietischen Weltumgangs mit sich führen) erschöpfen darf.

Daher ist hier der Ort, wo Hegel die *Liebe* einführt, um einen sozusagen geistigeren Status des Menschen (der auch den instrumentellen Geist der *Handlung* aufhebt, d.h. auf eine höhere Stufe hebt) zu bezeichnen. Hegel wird später reflektieren, dass nur in der Liebe wahre Erkenntnis möglich ist, weil gerade sie nicht in der Distanz der theoretischen Synthesis und damit in der Verobjektivierung befangen bleibt. Hier legt er vorerst den Schwerpunkt in die Abgrenzung von der Herrschaftsstruktur theoretischer *und* praktischer (besser positiv praktischer) Synthesen. Die Liebe hat, wie Hegel bemerkt, in dem Geliebten ein Objekt der Liebe, allerdings keines, welches behandelt wird, an welchem sich meine Herrschaftsintention einprägen könnte. Das Objekt der Liebe "beherrscht nicht und wird auch nicht beherrscht". In diesem Satz ist auch das wichtige Moment, welches uns bereits im Abrahamsfragment begegnete, aufgenommen, dass jede Form von Herrschaft auf den Menschen als Beherrscht-Werden zurückschlägt. Der Mensch, der sich im Weltumgang positiver Herrschaft befindet, man könnte sagen, der Mensch des Herrschaftsblickes, findet sich unter der Gewalt genau dieses Blickes wieder. Da, wo das Andere zum behandelbaren Objekt wird, schlägt diese Handlung auf mich zurück, tritt mir als Herrschaft (oder vielleicht modern gesagt: als Sachzwang) entgegen. Hegel will nun zunehmend in den Gedanken eines herrschaftsfreien Blickes, in dem sich Gott als Gott der Liebe offenbaren kann und eine "lebendige Religion" möglich ist, einüben. Dabei bleibt für ihn die Liebe nie abstrakter Begriff – sondern gestaltet sich zur Gottheit. "Diese Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit". In dieser Gestaltung, die einerseits Bedingung dafür ist, dass die Liebe in den weltlichen Bezugsrahmen eintritt, um den es Hegel wesentlich zu tun ist – das Leitmotiv für Hegel all seine Spekula-

tionen hindurch ist die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer "Volksreligion", d.h. einer Religion, welche eine gesellschaftskritische und gesellschaftsrelevante Funktion einnehmen kann –, liegt das Problem, dass diese Gestaltung wiederum zum vom Menschen getrennten Objekt werden kann, dem der Mensch nur Furcht entgegenbringen würde. Für Hegel ist also einerseits evident, dass sich die Liebe als die Individuen und die Gesellschaft vereinigende und tragende Kraft (des Wissens) in konkrete Gestaltungen (bis hin zu einer adäquaten gesellschaftlichen Gestalt!) kontinuierlich muss, um welthafte Liebe sein zu können, andererseits kann die ihr einzig wirklich adäquate Gestaltung – nämlich jene als Gottheit – dem Menschen selber wieder äußerlich werden. Wenn dies passiert, man könnte auch sagen, wenn die Liebe ihren welthaften und gesellschaftlichen Bezug verliert, löst sie sich von den Menschen ab (vgl. I 243) und gewinnt dafür an "Opfern, Weihrauch und Dienst" (ebd.).

In der von uns vorhin zitierten Passage bringt Hegel die Liebe schließlich auch mit der von ihm intendierten Vereinigung der getrennten Bereiche des "Subjekts und Objekts", der "Freiheit und Natur", des "Wirklichen und Möglichen" in Verbindung. In ihr findet sozusagen ein Ausgleich zwischen diesen Polen statt, es ist nicht mehr das Subjekt (oder wahlweise auch das Objekt) das Übermächtige, die Freiheit hat ihren Ort in der Natur und ist nicht mehr transzendental-abstrakt zu fassen. Man müsste wohl auch ergänzen, dass die Natur, an der diese Freiheit real wird, immer in einem bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext steht. Wir haben bereits darauf verwiesen, dass es für Hegel in seinen Jugendschriften nicht um eine Wiederaufnahme traditioneller Metaphysik geht, sondern dass er hier ein gesellschafts- und geschichtskritisches Denken veranschlagt. In diesem Fall geht es darum, dass eine Gesellschaft realer Freiheit anvisiert ist, in der diese entfremdenden Trennungen aufgehoben werden können zugunsten einer Freiheit, in der ein geistiger, d.h. den Anderen frei aus sich entlassender Blick konkret realisierbar wird. Träger dieser Veränderung ist für Hegel die Religion, wie er immer deutlicher ausführen wird.

Den Abschluss dieses Fragments bildet ein berühmter und vielumstrittener Satz:

"Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens." (I 243)

In diesem Diktum, in dem Hegel ein Motiv von Platon transformiert⁷⁰, ist bereits das berühmte "Im-Anderen-bei-sich-Sein" verankert, welches wir noch zu besprechen haben werden. Hier sei nur gesagt, dass das Gleiche bei Hegel nicht

⁷⁰ Vgl. etwa Phaidros 255c oder Symposion 195b.

das uns Einverleibte bedeutet, denn dies würde gerade den herrschaftsfreien Blick, der ihm vorschwebt, unterlaufen. Man wird daher diesen Satz so zu lesen haben, dass jeder Blick, der den Anderen in einem Über- oder Unterordnungsblick *bestimmt* (was charakteristisch für die Gesellschaft ist, die Hegel in seinen Schriften kritisiert!), bereits der Liebe verlustig gegangen ist. Eine weitere Konnotation bringt H. Busche zum Ausdruck:

"Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens." (N 377) Dies könnte man zunächst so verstehen, als halte Hegel eine charakterliche Affinität, eine Interessengleichheit usw. für die *conditio sine qua non* einer Liebesbeziehung unter Menschen. Dieser Gedanke mag mitschwingen, aber Hegel hat vielmehr die notwendige Wesensidentität des Menschen mit dem, was er Gott nennt, vor Augen. Vor dem "Ganz Anderen", dem *Deus absconditus*, der fremden Macht, könnte der Mensch nur zittern."⁷¹

Busche ist hier zuzustimmen, was auch durch den Kontext der Stelle, die von der Trennung des Menschen von Gott und seiner Furcht vor IHM spricht, erhärtet wird. Hegel geht es darum, dass Gott gerade nicht als der (wir ergänzen hier *positiv verstandene* weltenthobene) ganz Andere gefasst werden darf (wir werden sehen, dass das Moment des ganz Anderen nur in der Einweisung in je größere Welthaftigkeit sein wahres Moment hat). Jener Gott wäre das unendliche Objekt, Ausdruck menschlicher Entfremdung, die gerade das neuzeitliche Projekt einer Autonomie (an der Hegel trotz aller Kritik an der Willkürautonomie des sich isolierenden Subjekts festhält!) des Menschen transformierte in totale Willkürabhängigkeit. Eine solche Gottesgestaltung hätte an ihr, dass der ihr entsprechende gesellschaftliche Ausdruck auf einer *sakralisierten* Vorgängigkeit gründete, welche eine Sphäre des unhinterfragbaren Machtanspruchs entgegen jeder Partizipationsmöglichkeit des Individuums darstellte und gerade so die Wechselseitigkeit von individueller und allgemeiner Existenz, die das geistige Moment des Menschen ausmacht, zugunsten einer Vergegenständlichung des Menschen (im Gegenüber zu diesem Mächtigen) bewirkte. Gleichzeitig ist damit auch das Problem wieder aufgenommen, dass eine *solche* Vorgängigkeit der Spiegel jener positivistischen Prädizierung herrschaftlichen Denkens, die – entlang verendlichter Prädikate verlaufend – das Sub-iectum nicht zu finden vermag, wäre.

Das Denken an Prädikaten entlang – wir haben es bereits im vorhergehenden Abschnitt in Auseinandersetzung mit dem kantischen Denken erwähnt – hat letztlich die Konsequenz, dass das zugrundeliegende Sub-iectum, welches als unendliche Bezogenheit nie auf Bestimmtheiten (d.h. als positive Summe endlicher/bestimmter Prädikate) reduziert werden kann, aus dem Blick gerät. Es wird zum bestimmungslosen X, welches

⁷¹ Busche 213

schließlich gestrichen werden kann. Damit vermag dann das Seiende in elementare Prädikate zergliedert werden, ohne die innere Einheit des Subjekts auch nur andeuten zu können. Auf den Menschen angewandt, zerfällt dann dieser in eine Summe immer weiter zu differenzierender Äußerlichkeiten, im neuesten Gewand der Philosophie, der Sprachanalytik, in Propositionen. Die Krise des Subjekts in der modernen Philosophie hängt wohl damit zusammen, dass die Dialektik von Subjekt und Prädikat, von Einzelem und Allgemeinem, von der Monade und ihren Äußerungen, dem Bewusst-Sein und der Geschichte vollkommen aus dem Blick geraten ist. Mit dem jungen Hegel müsste man sagen, dass dies darin begründet liegt, dass sich das Subjekt selber nicht mehr in substantieller gesellschaftlicher Bezogenheit weiß, sondern in der Selbstisolierung, in der ihm alles äußerlich, dinglich wird. Wir werden diesen Zusammenhang noch näher betrachten können. Wichtig ist dabei allerdings zu sehen, wie sehr in der Moderne die totale Immanentisierung alles Seienden zum positiv Verrechenbaren und die (positive) Sakralisierung des "Sub-iectums", also des Zugrundeliegenden, beisammenliegen.

Präzisieren wollen wir hier das Diktum Busches von der Wesensidentität Gottes und des Menschen. Tatsächlich steht zwar bei den entsprechenden Fragmenten Hegels aus der frühen Frankfurter Zeit die Herausarbeitung des Verhältnisses von Gott und Mensch unter der Schirmherrschaft einer Abwehr schlechter Transzendenz, allerdings soll darauf verwiesen werden, dass diese Gleichheit nicht im Sinne abstrakter (äußerlicher) Identität zu sehen ist. Vielmehr wird der junge Hegel vor der Aufgabe stehen (und teilweise scheitern), jener schlechten Transzendenz (Transzendenz der Positivität) ein Sprechen von Gott entgegenzustellen, in dem Gott als Transzendenz der Liebe aufscheint, in dem die Gleichheit von Gott und Mensch immer auch die Ungleichheit an ihr hat.

3. Die Problematik des göttlichen Ideals: Zu Hegels Fragment "Liebe und Religion" (N 377-378)

Im folgenden Fragment, welches Nohl "Liebe und Religion" (N 377-378, I 243f.) genannt hat, nähert sich Hegel der Theodizeefrage an. Es ist dies insofern ein bedeutsamer Umschwung, als Hegel sich hier nicht mehr auf die griechische Polis als (U)Topos zurückzieht, sondern die nicht mehr zurückzunehmenden Trennungen der Neuzeit zu reflektieren beginnt. Es ist dies eine Trennung, die mit dem Heraustreten der Subjektivität (als Katalysator der Theodizeefrage!) einhergeht, die es gleichzeitig nicht mehr gestattet, diese Subjektivität in eine Substantialität aufzulösen (obwohl etwa der Marxismus genau dies wieder versucht hat), die das Subjekt in sich subsumiert. Es ist hier letztlich auch jener Wissensstatus angesprochen, in dem der Mensch die Nicht-Göttlichkeit der substantiellen Gebilde (der Staaten und Gesellschaften) erkennen musste, wo-

bei es erst diese Erkenntnis, die eines der großen Proprien jüdisch-christlicher Tradition darstellt, überhaupt ermöglicht, dass der Mensch auch in seiner unhintergehbaren Würde als Einzelner gewürdigt werden kann oder besser könnte, wäre da nicht das Problem, dass nun der Mensch auf sich zurückgeworfen zu werden droht (Hegel wird im "Geist des Christentums" dann auch in aller Ausführlichkeit den Versuch diskutieren, dieser Zurückgeworfenheit durch einen Eintritt in Gemeinschaften substaatlicher Art zu entgehen, in dem an die Stelle des naturhaften Zusammenschlusses in der Polis der freiwillige Zusammenschluss in der Gemeinde tritt). Der Philosoph, der den Verlust solcher Substantialität reflektiert hat, ist Kant, der an dessen Stelle die Bindungskraft der Vernunft, des Gesetzes zu stellen trachtete. Wir haben gesehen, dass Hegel gegen dieses Konzept zunehmend Vorbehalte geltend machte, dass es seiner Meinung nach das konkrete Subjekt gerade nicht fassen konnte, weil es diesem immer äußerlich blieb, weil es dessen gesellschaftliche und geschichtliche, dessen intersubjektive Verankerung außer Acht ließ, sodass es nach Hegel nur die alte Positivität durch eine verinnerlichte ersetzte. Gleichzeitig aber ist sich Hegel auch der Tragweite und Dignität der kantischen Position in der modernen Welt bewusst.

Nachdem Hegels Fragment (d.h. der erhaltene Teil) bezeichnenderweise mit einer Reflexion des Judentums beginnt, fährt er fort:

"Wo die Trennung zwischen dem Trieb und der Wirklichkeit so groß ist, daß wirklicher Schmerz entsteht⁷², so setzt er als Grund dieses Leidens zwar eine unabhängige Tätigkeit und belebt sie, aber da die Vereinigung mit dem Schmerz unmöglich ist, indem er ein Leiden ist, so ist auch die Vereinigung mit jener Ursache des Leidens unmöglich, und er setzt sie sich als ein feindliches Wesen gegenüber; hätte er nie keine [das "keine" ist wohl als doppelte Verneinung zu lesen] Gunst von ihm genossen, so würde er ihm eine feindliche Natur, die sich nicht ändert, zuschreiben; hat er schon Freude von ihm gehabt, hat er schon geliebt, so muß er die feindliche Gesinnung nur als vorübergehend denken, und ist er sich irgendeiner Schuld bewußt, so erkennt er in seinem Schmerz die strafende Hand der Gottheit, mit der er vorhin freundlich lebte. Ist er aber seiner Reinheit sich bewußt und hat Kraft genug, diese völlige Trennung ertragen zu

⁷² Hegel hat hier eine größere Textpassage gestrichen (in einer Fußnote in N 377 angeführt), in der er von der Kraft spricht, angesichts der Unmöglichkeit einer Vereinigung von Trieb und Wirklichkeit, "diese Trennung doch tragen zu können", indem man sich dem Schicksal entgegenstellt "ohne ihm zu unterliegen". Wo diese Kraft nicht mehr herrscht, hofft man sie dagegen von einem "fremden, vereinigenden Objekt". Offensichtlich spielt Hegel hier auf das Postulat Gottes an, welches in einer ungebrochenen Substantialität des Geistes noch nicht hervortreten kann.

können, so stellt er sich einer unbekanntem Macht, in der nichts Menschliches ist, dem Schicksal mächtig gegenüber, ohne sich zu unterwerfen oder sonst eine Vereinigung mit ihm zu treffen, die mit einem mächtigeren Wesen nur eine Knechtschaft sein könnte." (I 243f.)

Hegel stellt hier Grundzüge der Theodizeeproblematik aus religiöser Sicht dar: Interessant ist dabei der Beginn, bei dem er darauf aufmerksam macht, dass es der Schmerz ist, der den Menschen in eine unabhängige Tätigkeit setzt, der ihm – im Unterschied zum tierischen Schmerz – überhaupt erst ein Heraustreten aus der Natürlichkeit des Daseins gewährt. Hier könnte man fragen, ob der Ausdruck "Trieb", den Hegel verwendet, überhaupt das Phänomen menschlicher Empfindung zu fassen vermag, da der Mensch das Wesen ist, welches keine (naturhaften) Triebe hat, welches Natur immer schon vergeistigt hat. Oder anders gesagt: Der Trieb des Menschen ist die Freiheit. So steht z.B. ein Mensch, der hungert, immer noch in der Wahlmöglichkeit, bis zum Verhungern die Nahrungsaufnahme zu verweigern, allerdings wird dies mit einem Verlust seiner Freiheit "erkauft", insofern der Mensch dann sein Leben, d.h. seinen Freiheitsvollzug auf den Gedanken der Nahrungsaufnahme einschränken wird, der Mensch wird sich sozusagen mit der intendierten Nahrung gleichsetzen. Ähnlich und auf unseren Text angewandt, kann man sagen, dass die wahre Tragik des menschlichen Schmerzes darin liegt, dass der Mensch in ihm sukzessive seines Freiheitsvollzuges verlustig geht. Er verliert alle Bindungen, er wird buchstäblich getrennt vom Leben, weil er nur mehr Schmerz ist. Im Übrigen hat dies auch Leibniz gesehen, wenn er in seiner Theodizee die physischen Übel auf die moralischen Übel zurückführt (womit natürlich nicht gemeint ist, dass etwa ein Unfall auf moralische Schlechtigkeit zurückzuführen ist, sondern dass eben menschliches Übel nie bloß physisches Übel darstellt). Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt ist, dass diese Freiheit, die beim Menschen immer bereits den naturwüchsigen Trieb ersetzt, durch diese Natur gefährdet ist. Wenn Bloch das Grundmovers menschlicher Existenz im Hunger sieht, ist dies insofern richtig, als hier der untrennbare Naturbezug, das radikalisierte In-der-Welt-Sein menschlicher Freiheit, die sich nicht in Harmonie mit der Natur vollzieht (was Hegel hier das erste Mal klar ausspricht, nachdem er vorher eine naturhafte Freiheit in griechischer Gestalt eingeführt hat, allerdings auch nicht als metaphysische Ansage, sondern als Korrektiv gegen ein lebensnegierendes Freiheitskonzept), Ernst genommen wird. Damit ist die Bestimmung menschlicher Freiheit über das Bisherige hinausgetrieben (man könnte sagen, wir sind hier wieder im Bereich der Einleitung des Abrahamfragments gelandet, der diesmal allerdings nicht mehr als pejorativer Ausgangspunkt genommen wird). Sie vollzieht sich gerade nicht in einem abstrakt-apriorischen Rahmen (transzendente Fehldeutung), genausowenig wie sie sich naturwüchsig einholen lässt (kosmos-mystische Fehldeutung), vielmehr ist der ursprüngliche Ort der (durch den Fall

geprägten) Freiheit der Schmerz der Nichtidentität, die Schöpfung, die in Geburtswehen liegt, wie Paulus dies in Röm 8,22 so großartig formuliert, das Herausfallen aus allen Bindungen (der Natur und wie sich gezeigt hat, auch das latente Herausfallen aus den gesellschaftlichen Bezügen). Dieses Herausfallen tritt dem Menschen als *Schicksal* entgegen, noch allgemeiner ausgedrückt (wie Hegel dies hier tut), als "feindliches Wesen". Eine der eindrucklichsten Formulierungen für diese Situation stammt von Nietzsche:

"Hüten wir uns! – Hüten wir uns, zu denken, dass die Welt ein lebendiges Wesen sei. Wohin sollte sie sich ausdehnen? Wovon sollte sie sich nähren? Wie könnte sie wachsen und sich vermehren? Wir wissen ja ungefähr, was das Organische ist: und wir sollten das unsäglich Abgeleitete, Späte, Seltene, Zufällige, das wir nur auf der Kruste der Erde wahrnehmen, zum Wesentlichen, Allgemeinen, Ewigen umdeuten, wie es jene thun, die das All einen Organismus nennen? Davor ekelt mir. Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei; es ist gewiss nicht auf Ein Ziel construiert, wir thun ihm mit dem Wort "Maschine" eine viel zu hohe Ehre an. Hüten wir uns, etwas so Formvolles, wie die kyklischen Bewegungen unserer Nachbar-Sterne überhaupt und überall vorauszusetzen; schon ein Blick in die Milchstrasse lässt Zweifel auftauchen, ob es dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen giebt, ebenfalls Sterne mit ewigen geradlinigen Fallbahnen und dergleichen. Die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme; diese Ordnung und die ziemliche Dauer, welches durch sie bedingt ist, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen ermöglicht: die Bildung des Organischen. Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos [...]. Von unserer Vernunft aus geurtheilt, sind die verunglückten Würfe weitaus die Regel, die Ausnahmen sind nicht das geheime Ziel, und das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heissen darf [...]⁷³.

Nietzsche weist hier jeden Gedanken an eine Versöhnung von sich, auch Hegel "buchstabiert" zunächst verschiedene "Lösungen" kritisch durch. Die Positivität der kantischen Moral und der neuzeitlichen Naturwissenschaften ist, wie wir bereits im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, dabei für ihn kein Lösungsansatz (vergleichbar mit Nietzsches!), denn ein solches Herrschaftswissen vermag wohl die Natur zu zwingen, wie gerade in *unserem Jahrhundert* mehr denn je offenbar wird, allerdings ist der Preis dafür hoch, denn der äußere Zwang der Natur wird hier nur durch die entgegretende Positivität des inneren Zwangs ersetzt oder wie Hegel noch deutlich aufzeigen wird: Statt der tödlichen Logik der Natur (und den ihr entsprechenden Mythisierungen) tritt dem Menschen die noch viel tödlichere Logik der eigenen Positivität entgegen. Nietzsche argumentiert, dass dem Gesetz, auch dem Gesetz in seiner höchsten Form, des-

⁷³ F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Drittes Buch, Nr. 109.

halb Bestialität innewohnt, weil der Mensch in der Diskrepanz von Sein und dem sich letztlich als fiktiv erweisenden Sollen (dem Ideal) beginnen wird, die Welt zu hassen. Hegel wird zeigen, dass diese Bestialität der Weltbegegnung der Positivität entspringt. Doch blicken wir zurück zum hegelschen Fragment, dann sehen wir, dass Hegel hier vorerst in eine andere Richtung denkt. Er weiß den Menschen in der Diskrepanz von freundlicher und feindlicher Begegnung mit seiner Um-Welt. In den Gesellschaften, die Gott bereits als "freundlich" reflektiert haben, muss die feindliche Gesinnung als "vorübergehend gedacht werden" bzw. als Konsequenz eigenen Fehlverhaltens. Erst wenn sich diese Möglichkeit erschöpft hat, wenn der Mensch in einer gesellschaftlichen Struktur lebt, wo der Tun-Ergehen-Zusammenhang keine soziale Basis mehr hat, in Gesellschaften also, die jedes bergenden ethischen Gemeinwesens verlustig gegangen sind, wie dies im exilischen und nachexilischen Judentum (welches sich zum überwiegenden Teil, wie wohl der Verfasser des Hiob-Buches, noch immer in einer Situation des Exils befunden hat) der Fall war, muss er sich einer nun unbekannt gewordenen Macht stellen. Hegel spricht hier vom sich mächtig dem Schicksal (der Trennung) Gegenüberstellen und man kann dabei biblisch an Hiob denken (auch wenn Hegel hier sicher an den Hölderlinschen *Empedokles* denkt, darf man doch nicht vergessen, wie tief die Sicht der Antike durch die jüdisch-christliche Tradition und ihre Gestalten, auch wenn diese als negative Folie "dienen", geprägt ist), der sich seinem Gott und seinem ihm fremd gewordenen Schicksal mächtig gegenüber gestellt hat. In der Gestalt des *Hiob* ist ein Mensch aus allen Zusammenhängen herausgetreten (worden), ohne dieses Heraustreten als Schicksal akzeptieren zu können, denn hier wurde Gott bereits (im Gegensatz zum ebenfalls heraustretenden *Odysseus*) als freiheits- und lebensspendender Gott erfahren. Gerade in dieser Dialektik von Entfremdung und Nähe vermag Hiob auch sich seinem Gott entgegenzustellen, jenen Gott, den er als Frevler (raša?) wie als Löser (go'el) erfährt. Im Hiobbuch tritt denn auch eine Klage über das Schicksal und – darüber hinaus – eine Anklage Gottes auf, wie sie in keiner anderen biblischen Schrift zu finden ist, eine Anklage, die orthodoxen Ohren als blasphemisch klingen muss und deren Kanonisierung als eines der Wunder biblischer Spiritualität erscheint. In Hiob 9,22-24 heißt es (in der Übersetzung von J. Ebach)⁷⁴:

"Es ist doch alles eins! Deshalb sage ich:
Untadelig oder Frevler – er macht ein Ende.
Wenn die Geisel plötzlich den Tod bringt,
verhöhnt er noch die Verzweiflung der Unschuldigen.
Die Erde ist in die Hand eines Frevlers gegeben

⁷⁴ J. Ebach, Streiten mit Gott 91.

- das Gesicht ihrer Richter verhüllt er -,
und wenn nicht er, wer dann!?"

Hegel kann in diesem Nicht-Abfinden hier noch nicht ein letztes "Entsichertsein auf Gott" (Reikerstorfer)⁷⁵ bzw. ein "Transzendieren der Klage" (Gen.Subj.), welches "Gott für seine Welt in Verantwortung nimmt" (ders.)⁷⁶ erkennen, vielmehr tut sich für ihn im Auseinandertreten von Natur und Freiheit, wenn dieses Schicksal geworden ist (wie in jüdisch-christlicher Tradition) ein Abgrund, eine ewige Trennung auf, eine Unvereinbarkeit, deren Vereinigung doch nur wieder Positivität erzeugt. Hegel schreibt:

"Wenn da, wo in der Natur ewige Trennung ist, wenn Unvereinbares vereinigt wird, da ist Positivität. Dieses Vereinigte, dieses Ideal ist also Objekt, und es ist etwas in ihm, was nicht Subjekt ist." (I 244)

Hegel kommt hier immer tiefer in ein Dilemma. Die Grundbedeutung von "Positivität", nämlich ein Moment der Heteronomie zu beinhalten oder anders gesagt: den Menschen in seinen Beziehungsmöglichkeiten einzuschränken, ihn zu verendlichen (nicht mehr Freiheit, sondern eine "äußere" Bestimmtheit als Grund des Handelns setzen) wird hier variiert. Es ist die Welt (und Gott!), die dem Menschen äußerlich geworden ist und die er nicht mehr in seinen Freiheitsvollzug integrieren kann, die ihn "(be)zwingen", als Objekt, d.h. Gegenstand entgegenstehen und damit eine Macht über ihn gewinnen, in der dieser sich selbst als Spielball, als Objekt wähnt (bis zum Wahn-Sinn, der nicht das ganz Andere des Sinnes ist, sondern seinen Ort in der Erkenntnis der Faktizität der Welt hat – insofern ist der Wahnsinn eine höhere Erkenntnisstufe als die "Kosmosmystik" –, die aber als übermächtiges Schicksal festgeschrieben bleibt). Diese Trennung soll im Ideal, hier hat Hegel auch Kants Postulat Gottes (hier vergegenständlicht!) im Blick, als Vereinigungspunkt des nicht zu Vereinigenden überwunden werden. Dieser Vereinigungspunkt ist für Hegel als absolute Macht außerhalb der menschlichen Sphäre angesiedelt, er ist in der Gestalt Gottes das (gegenüber der Schöpfung und dem Menschen) Unbezogene, der Herr, gegen den nur "Knechtschaft sein könnte" (I 244). Hier ist bereits die Herr-Knecht-Dialektik vorbereitet, bei der ja die weitere Entwicklung gerade nicht von diesem Herren ausgeht.

Die nächsten Sätze, die Hegel zu dieser Thematik ausführt, gehören zum Wichtigsten, was er in den Jugendschriften geschrieben hat und werden ihre adäquate (d.h. auch weiterführende) Deutung erst am Ende unserer Arbeit finden.

⁷⁵ J. Reikerstorfer, Klage 275.

⁷⁶ Ebd. 276.

"Das Ideal können wir nicht außer uns setzen, sonst wäre es ein Objekt, - nicht in uns allein, sonst wäre es kein Ideal.

Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen." (I 244)

Was zunächst hier absolut doppeldeutig ist, ist die Stellung Hegels zu diesem Satz. Einerseits scheint es sich um eine Feststellung zu handeln, andererseits aber auch um eine Kritik am grundsätzlichen Ungenügen eines solchen Ideals, worauf auch der nächste Satz hindeutet. Für die erste Konnotation gibt H. Busche einen wichtigen Hinweis, wenn er schreibt:

"Weil es Hegel nicht im geringsten einfällt, das Gesamt des Gegebenen zu vergötzen, bleibt er dabei, daß Gott als Ideal gedacht werden muß. Dieses aber darf nur nicht als das Andere der Wirklichkeit verstanden werden, nicht als festes "Lineal" und bestimmendes Sollen, das wie das Schwert des Damokles über einer Gemeinde furchtsam gekrümmter Rücken schwebt."⁷⁷

Wir müssen beobachten, dass Hegel das göttliche Ideal sozusagen in zwei Konnotationen einführt. Gemeint sind dabei nicht die Variationen des Gottesbegriffes im kantischen Sinn, d.h. einmal als die theoretische Vernunft bestimmendes transzendentes Ideal und einmal als Postulat der praktischen Vernunft, sondern vielmehr die affirmative und die kritische Bedeutung, die dem Ideal hier zukommt. Es ist auf der einen Seite Vereinigungsort von Natur und Freiheit, Integrationspunkt des Entgegengesetzten, an dem diese Entgegengesetzten nur als Momente auftreten, es ist sozusagen der anvisierte Ort, von dem aus die zerrissene Schöpfung wieder Sinn empfangen kann. Man könnte weiters auch im Sinne Busches sagen, es ist das Bewusstsein jedes idealistischen Denkens, dass die Welt sich nicht in empirischen Zufälligkeiten und Positivitäten erschöpft (wir werden im nächsten Abschnitt die schärfste Polemik gegen diese Ansammlung von Endlichkeiten finden), v.a aber wird hier der für Hegel selbstverständliche Umstand zum Ausdruck gebracht, dass der Geist kein äußeres, zufälliges Moment des Seienden ist, der gar hergestellt oder aus nicht Geistigem entwickelt werden könnte. Vielmehr steht der Mensch immer schon im Anspruch des Geistigen, er IST angesprochenes Wort (Gottes). Mit Humboldt beginnend stehen wir hier nicht zuletzt vor der Erkenntnis, dass der Mensch niemals vorsprachlich Sprache entwickeln könnte, sondern immer nur als Angesprochener spricht. Mit dem Bewusstsein, dass das Ideal "nicht in uns allein gesetzt werden kann", muss allerdings auch zugleich bedacht sein, dass das Ideal nicht außer uns gesetzt ist. Wir haben bereits im Abrahamfragment den Zusammenhang beider Setzungen gesehen, wo das unendliche Objekt die

⁷⁷ Busche 215

Selbstsetzung des neuzeitlichen Subjekts war. Eine solche dem Subjekt äußerliche Bestimmung des Ideals, welche Hegel hier kritisch wohl überhaupt mit dem Begriff des Ideals verbindet, womit wir sozusagen beim kritischen Moment dieser Aussage angelangt sind, würde den Menschen in eine Heteronomie bringen, würde ihn zur Marionette Gottes oder besser zur Marionette eines technisch-praktischen Weltumgangs degradieren.

Die Problematik des Zusammenhangs der Freiheit des Menschen und der Allmacht Gottes beschäftigte nicht zuletzt auch Leibniz und Kant und forderte sie zu ihrer Systematik heraus. Für *Leibniz* spitzte sich das Problem zunächst einmal noch weiter zu, v.a. gegen solche Positionen, die im Sinne Blakes, gegen den er den letzten Teil seiner Theodizee geschrieben hat, eine Indifferenz in der Motivation des Menschen annahmen. Anders gesagt: Es handelte sich um eine Position, bei der die menschliche Handlung nicht zureichend begründet war, sondern um der Freiheit willen ein Moment der Zufälligkeit an ihr hatte. Leibniz, der immer betonte, dass die Natur keine Sprünge macht, konnte diese Lösung nicht annehmen, weil für ihn damit der Vermittlungszusammenhang des Seienden und als Folge davon auch die Einheit (und schöpferische Freiheit) des Ich aufgehoben gewesen wäre. Grund dafür war, dass sich der Vermittlungszusammenhang des Seienden, welchem ja in der Philosophie sozusagen in vertikaler Ebene der Satz des zureichenden Grundes entsprach, im Sinne der Subjekt/Objekt-Einheit der Monade zugleich auch als der Vermittlungszusammenhang der Monade selber darstellte. Damit wäre auch für Leibniz Freiheit nicht mehr motivierbar gewesen, weil sie ihren Grund außer sich gehabt hätte (im Sinne einer absoluten Zufälligkeit) bzw. wäre, da die Monade sich als solche aufgehoben hätte, überhaupt *jede* Begründungsfigur obsolet geworden. Die Frage, die sich damit natürlich stellte, war die, ob als Konsequenz daraus ein absolutes Determiniertsein des Ich folgte. Leibniz entging dieser Aporie dadurch, dass er aufzeigte, dass es keine zureichende endliche Begründungsfigur menschlichen Handelns gab. Anders gesagt: Es gab keinen *Punkt*, von dem aus sich menschliches Handeln determinieren ließ (mit dem *jungen Hegel* müsste man sagen, dass es das Moment der Geschichtlichkeit ist, welches jede endliche Begründungsfigur sprengt!), andererseits war es aber insofern zureichend bestimmt (begründet, vermittelt), als es im Unendlichen der Actus Gottes war, aus seiner Liebe ein Ja zu seiner Schöpfung und damit auch zu den Handlungen des Ich zu sprechen. *Kant* konnte von seiner Philosophie einen anderen Lösungsweg (der allerdings genauer betrachtet dem Leibnizschen Weg nahekam⁷⁸) wählen. Innerhalb der theoretischen Vernunft zeigte er in der dritten Antinomie auf, dass der Mensch einerseits unter einem als durchgängig bestimmten Kausalgesetz zu denken ist, andererseits aber auch als selbstanfangend gedacht werden kann (wobei dieses Selbst-anfangen-Können nicht als ein Anfangen in der Zeit missverstanden werden darf!). Dieser Selbstanfang hatte nun sein

⁷⁸ Vgl. dazu K. Appel, Kants Theodizeekritik.

"Objekt" in der praktischen Vernunft, insofern hier der Mensch nicht als unter dem Kausalgesetz endlicher Motivation ("Neigung") zu verstehen ist, sondern unter dem Gesetz des (anfanglosen, d.h. nicht mehr weiter ableitbaren) Sollens steht, welches als oberstes Motiv des Handelns fungieren muss. Die Verbindung von Kant und Leibniz liegt also darin, dass menschliche Freiheit bei beiden nicht im Endlichen (im "Sein") verankert ist, der Unterschied ist der, dass bei Leibniz das unendliche Moment Gottes Güte, bei Kant dagegen das moralische Gesetz des Sollens darstellt.

Hegel gibt im nächsten Satz einen Hinweis zum Weiterdenken des Dilemmas des Ideals. Hier wird von ihm die Dialektik der Liebe, die ihn (und uns) noch weiter beschäftigen wird, ins Spiel gebracht: "Die Religion ist eins mit der Liebe" – hier bringt Hegel ganz explizit den Liebesbegriff ins Spiel, um die Religion in ihrem Gehalt zu bestimmen. Von daher ist auch die Feststellung "Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen" so zu verstehen, dass hier nicht nur die Struktur zwischenmenschlicher Liebe, sondern auch und vor allem die Beziehung zwischen Gott und Mensch angesprochen ist. Diese Beziehung ist als Liebe zu verstehen, weshalb Gott dem Menschen bzw. seiner Schöpfung gar nicht äußerlich gedacht werden darf, letztlich auch nicht als (nachträgliches) Ideal. Vielmehr ist Gott sozusagen der absolute Anfang menschlichen Freiheitsvollzuges, der sich je verschieden in der Geschichte konkretisiert und der in reflexiver Distanz immer schon unterlaufen wäre. Wenn Hegel dann schreibt: "Wir sehen nur uns in ihm", dann ist hier nicht eine abgründige Egoität angesprochen, auch nicht (nur) eine phänomenale Entfaltung innigsten Verwandtschaftsgefühls in der Liebe, sondern auf das Handeln bezogen formuliert hier Hegel, dass der Mensch, der Gott in seinem Handeln nicht als *direkte* Motivation aussprechen kann (damit würde er zum Objekt), gerade, wenn er handelt, auf seine eigene geschichtlich vermittelte Freiheit (*Gewissen*) zurückgeworfen ist. Allerdings tastet sich Hegel gleichzeitig an die Erkenntnis heran, und hier verbindet er sozusagen Motive von Kant und von Leibniz bzw. man kann auch sagen, hier zollt er einer kantischen Einsicht aus der Kritik der praktischen Vernunft Tribut, dass im Setzen einer Handlung der Mensch immer das Absolute außer sich trägt. Anders gesagt: Der Mensch ist nicht nur in theoretischer Hinsicht immer auch zurückgeworfen auf seine Reflexion und damit auf die Gegenständlichkeit des Seienden, sondern auch in praktischer Hinsicht geht ein Bruch durch den Menschen. Das Gewissen ist nie auf die Weise "gut", dass der Mensch den Anfang Gottes, das Naturbonum einholen könnte. Vielmehr ist dieses Gute entzogen in ein Sollen, oder man müsste im Anschluss an Kant sogar formulieren (Hegel wird in immer neuen Anläufen sich mit diesen Gedankengängen auseinandersetzen), dass das Sollen dem Guten vorgeordnet ist und dieses bestimmt (denn gutes Handeln ist für Kant erst gesetzmäßiges Handeln, d.h. ein Handeln, in dem der Mensch seine

Willkür, seine ihn vereinzelnden Neigungen hinter sich lässt). Die Einsicht Hegels besteht dem gegenüber darin, dass das "Gute" als "Heilsgeschichte" (die Hegel hier allerdings noch immer mythisiert) uns durch die Schicksalhafterkeit konkreter Geschichtlichkeit entzogen ist. Wichtig ist also, dass Hegel hier anhand der Reflexion der Liebe (und für ihn ist hier absolut präsent, dass Gott die Macht der Liebe ist!) andeutet, dass im (geschichtlich vermittelten) Handeln einerseits Gott nie so äußerlich ist, dass er objektivierbarer Grund wäre, andererseits aber, dass der Mensch nie das Gute, d.h. den Anfang (wir können hier teils vorausblickend sagen, den Anderen, der ja hier auch bereits in der Liebesstruktur angesprochen ist) einholen könnte. Der enthusiastische Ausdruck "ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen" gibt uns einen Hinweis, dass Hegel hier bereits im Blick hat, dass in der Liebe sich das Andere als solches zeigt.

Einen weiteren wichtigen Blickpunkt, den wir hier andeuten müssen, ist der Blickpunkt des Fragmentanfangs. Hier war die Rede von der Zerrissenheit des Menschen, vom Leid, dem (bzw. dessen göttlichen Urheber) sich der Mensch entgegensetzt. Hier bekommen wir nicht zuletzt eine Perspektive für diese Frage, die wir noch im Verlauf unserer Arbeit zu entfalten haben werden: Auch die Theodizeefrage darf der Mensch nicht so (theoretisch) veräußerlichen, dass Gott *Objekt* der Anklage im Sinne einer "doctrinalen Theodizee" (Kant) wird, über das der Mensch zu Gericht sitzt (eine andere Seite ist die *authentische Theodizee*, für die Kant in Hiob ein Beispiel sieht), denn damit würde dieser bereits zum Gegenstand depotenziert, welches den Menschen selber wieder objektivierte und wogegen sich der Mensch tatsächlich nur wehren könnte.

Vor einer weiteren Entfaltung dieser Frage werden wir uns aber zunächst einmal dem Fragment, dem Nohl den Namen "Die Liebe" gegeben hat (N 378-382, dieses Fragment existiert in zwei Fassungen, eine davon Ende 1797, die andere Ende 1798 geschrieben), zuwenden. Dabei werden wir uns zunächst noch einmal der ganzen Dramatik positiven Denkens stellen müssen, nicht zuletzt auch zur Vorbereitung eines Denkens, welches sich der Theodizeefrage auf nicht positive Weise im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ort der Gottesoffenbarung nähern will.

4. Die Welt als "Sammlung von Beschränktheiten" und die Leere der Existenz: das Fragment "Die Liebe" I (N 378-382)

Hegel setzt in diesem Fragment mit einer Staatskritik ein. Der Staat hat das Problem an sich, dass der Einzelne nur mehr unbeteiligtes Rad ohne echte Mitbestimmung ist, desgleichen gilt dies für alle Großgemeinschaften, die bürokratische Strukturen entwickeln. Im Anschluss an diese Überlegungen folgt noch einmal eine Reflexion über die Positivität menschlicher Strukturen, die in

mancherlei Hinsicht über das hinausgeht, was wir bisher analysiert haben. In vielem erinnert diese Reflexion bereits an den Abschnitt "Der Rechtszustand" der Phänomenologie des Geistes, der den Römischen Staat im Anschluss an das Zerschlagen der Polis analysiert. Hegel schreibt:

"Weil diese Liebe um des Toten willen nur mit Stoff umgeben, der Stoff an sich ihr gleichgültig ist und ihr Wesen darin besteht, daß der Mensch in seiner innersten Natur ein Entgegengesetztes, Selbständiges ist, daß ihm alles Außenwelt ist, welche also so ewig ist als er selbst, so wechseln zwar seine Gegenstände, aber sie fehlen ihm nie; so gewiß er ist, sind sie und seine Gottheit; daher seine Beruhigung bei Verlust und sein gewisser Trost, daß der Verlust ihm ersetzt werde, weil er ersetzt werden kann. Die Materie ist auf diese Art für den Menschen absolut; aber freilich, wenn er selbst nimmer wäre, so wäre auch nichts mehr für ihn, und warum müßte auch er sein? Daß er sein möchte, ist sehr begreiflich; denn außer seiner Sammlung von Beschränktheiten, seinem Bewußtsein liegt nicht die in sich vollendete, ewige Vereinigung, nur das dürre Nichts, aber in diesem sich zu denken kann freilich der Mensch nicht ertragen." (I 245)

Hier wird von Hegel noch einmal in äußerst knapper Form die *conditio humana* des neuzeitlichen Menschen auf den Punkt gebracht. Der Mensch erfährt sich "seiner innersten Natur" als "Entgegengesetztes" und "Selbständiges". Dies gilt, wie wir gesehen haben, politisch, religiös und noetisch. Das Individuum ist isoliertes Atom, Quantum in einer großen Maschinerie, auf die es keinen Einfluss nehmen kann, es ist zurückgeworfen auf sein Privatleben. Die soziale, religiöse und politische Umgebung ist dem Menschen "Außenwelt", positives Objekt. Diese Objektivierung dringt dabei tief in noetische Kategorien ein. Der Mensch ist herausgehalten und es ist sein *Blick* (man denke übrigens in diesem Zusammenhang an die Analysen Sartres), mit dem er alles fixiert und objektiviert, wobei ihm dieser Blick als Weltumgang, als Schicksal entgegentritt. Es ist letztlich auch dieser Blick, der in der Verdinglichung Eigenschaften, Bestimmtheiten aufzählt unter Abstrahierung alles Substantiellen. Ist auch der Mensch auf eine solch völlig abstrakte Substantialität zurückgeworfen (in der Phänomenologie wird Hegel vom "Selbstbewusstsein als leeren Eins der Person sprechen"⁷⁹), findet der Mensch seinen Inhalt nicht mehr in substantiellen Begegnungen oder in einem politischen Dasein, sondern seine Substantialität ist die gleichgültige Äußerlichkeit der Objekte. Hegel spricht von den Gegenständen, die wechseln und dem Menschen nie fehlen. In der Phänomenologie des Geistes, die wir zitieren wollen, weil die hier ausgeführten Gedanken dort aufgenommen und in eine unvergleichlich prägnante Sprache übertragen werden, schreibt er:

⁷⁹ Vgl. III 356.

"Dies leere Eins der Person ist daher in seiner *Realität* ein zufälliges Dasein und wesenloses Bewegen und Tun, welches zu keinem Bestand kommt. Wie der Skeptizismus ist der Formalismus des Rechts also durch seinen Begriff ohne eigentümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Bestehen, den Besitz, vor und drückt ihm dieselbe abstrakte Allgemeinheit, wodurch der *Eigentum* heißt, auf wie jener. Wenn aber die so bestimmte Wirklichkeit im Skeptizismus *Schein* überhaupt heißt und nur einen negativen Wert hat, so hat sie im Rechte einen positiven." (III 356f.)

Der Mensch erfüllt sich also mit einer unendlichen Abfolge von Positivitäten, die als äußerliche Gegenstände sein Eigentum, in dessen Wechsel sich der Mensch allein findet, werden. Anders gesagt: Der Mensch ist auf bloße Positivität zurückgeworfen, seine Gegenstände wechseln, weil sie wie das Subjekt ohne innere Substantialität sind, und fehlen diesem Subjekt, wie Hegel sagt, nie, weil alles zum Gegenstand werden kann und wird, weil gleichzeitig dem Menschen alles ersetzbar ist. Im Übrigen dürfte sich in diesen Sätzen auch ein Seitenhieb auf das kantische Ich (denke), "dass alle meine Vorstellungen begleiten können muss", verbergen, weil gerade diese, wie Hegel meint, abstrakte Transzendentalität ein Ausdruck eines ent-substantialisierten Weltverhältnisses ist. In einem weiteren Schritt führt Hegel schließlich das Ich in seinen Grund. Dieser Grund ist "das dürre Nichts". Das völlig abstrakte Individuum widerspiegelt den Nichtzusammenhang des Seienden. Wenn das substantielle Band gerissen ist und der Mensch auf sich zurückgeworfen wird, bleibt nur mehr dieses Nichts. Man könnte sich diesen Gedankengängen auch anders nähern: Wenn das Subjekt nur mehr Sammlung von Beschränktheiten IST, dann verschwindet es hinter diesen Beschränktheiten. Diese können dabei variieren und als Besitz oder als Bildung(sversatzstücke) oder als religiöse und moralische Lehr(Leer)sätze auftreten, ebenso als Eigenschaften oder noch besser quantifizierbare Entitäten an einem X, sogar als Sprachpropositionen, hinter denen sich NICHT die Dialektik von Sprache und Bewusstsein verbirgt. Letztlich verschwindet damit auch jeder Sinnanspruch des Menschen und das Paradoxe, wie Hegel es hier ausdrückt, ist, dass bei Abzug jedes Sinnbezugs nur mehr die nackte Existenz Referenzpunkt bleibt. Man kann aber in diesen Sätzen auch noch eine andere Dimension finden. Das dürre Nichts, von dem Hegel hier spricht, ist letztlich auch der Mensch, der seine Erinnerung verloren hat. Es ist dies die Situation tiefster Würdelosigkeit, in die Menschen gestoßen werden können, wenn auch jenes substantielle Geschehen, welches dem Menschen kraft der Erinnerung zukommt, sich in das bloße Nichts auflöst. Es ist dies der Mensch der bloßen Existenz, der bloß vegetierende Mensch, letztlich der Mensch, dessen Immanenz "vollendet" ist. P. Strasser bezeichnet diesen Zustand als das Komplement der Maschinenwelt, die Hegel, wenn er von Positivität spricht, zumindest ahnt:

"Die Drohung der Maschinenwelt ist die der totalen Immanenz. Alles ist von hier, und weil sich nichts mehr entzieht, hat alles aufgehört zu sein."⁸⁰

Hegel schließlich beendet den Absatz, indem er wieder die Kritik an einer positiven Religion aufnimmt:

"Er [der Mensch] ist nur als Entgegengesetztes; das Entgegengesetzte ist sich gegenseitig Bedingung und Bedingtes; er muß sich außer seinem Bewußtsein denken, kein Bestimmendes ohne Bestimmtes und umgekehrt; keines ist unbedingt; keines trägt die Wurzel seines Wesens in sich, jedes ist nur relativ notwendig; das eine ist für das andere und also auch für sich nur durch eine fremde Macht; das andere ist ihm durch ihre Gunst und Gnade zugeteilt; es ist überall nirgends als in einem Fremden ein unabhängiges Sein, von welchem Fremden dem Menschen alles geschenkt ist und dem er sich und Unsterblichkeit zu danken haben muß, um welche er mit Zittern und Zagen bittet." (I 245)

Hier wird noch einmal der Gedanke totaler Heteronomie von einem verobjektivierten Göttlichen thematisiert. Es ist hier letztlich von einem nominalistischen Willkürgott die Rede, der unabhängig von seiner Schöpfung diese beherrscht und in der diese Schöpfung aus bloßer Willkür und nicht von der Notwendigkeit der Liebe Gottes "erhalten" ist. Hegel wird in der Inkarnation Gottes in seine Schöpfung das Theologumenon ahnen, welches diesem unteiligen Herrschaftsblick eines deistischen Gottes entgegentreten wird. In diesem Bild dagegen wird noch einmal das düstere Bild eines Glaubens gemalt, der seine eigene Leere in eine Auffassung der Schöpfung hineinprojizieren wird, in der diese als das In-sich-Nichtige angeblickt wird, als Sammlung von Zufälligkeiten, nur durch eine *fremde* Macht Bestand habend. In der Phänomenologie des Geistes wird Hegel im Rechtszustand vom "Herrn der Welt" sprechen, der auftritt als "absolute, zugleich alles Dasein in sich befassende Person, für deren Bewußtsein kein höherer Geist existiert" (III 357f.). "Dieser Herr der Welt ist Person, aber die einsame Person" (ebd.), die ihre "zerstörende Gewalt" gegen ihre Untertanen ausüben wird. Der Herr der Welt, egal ob ein positiver Gott oder seine irdischen Repräsentationen, ist das geschichtsvergessene anonyme Selbst, welches als das in sich Bindungslose die totale Feindschaft und Entfremdung der Subjekte untereinander (und diesem Herren gegenüber) zum Ausdruck bringt. Biblisch könnte man sagen, dass diese Projektion nicht der lebendige Gott, sondern der Fürst der Welt (vgl. Lk 4,1-13) ist.

⁸⁰ P. Strasser, Journal 45.

5. Reflexionen über die Liebe: das Fragment "Die Liebe" II

Im weiteren Fortgang des Fragments schließt Hegel eine umfangreiche Reflexion über die Liebe, über deren Reichweite und deren Grenzen, an. Dabei ist zu betonen, dass diese Entwürfe parallel zu den Arbeiten am "Geist des Christentums" (dessen Endgestalt allerdings rund zwei Jahre später niedergeschrieben wurde) verfasst wurden, und im Kontext der Bemühungen Hegels zu sehen sind, Gott als Liebe (welchen Begriff dann Hegel aufgrund der privatistischen Konnotation des Liebesbegriffs aufgegeben hat) zu denken. Hegel hebt programmatisch an:

"Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind; sie schließt alle Entgegensetzungen aus, sie ist nicht Verstand, dessen Beziehungen das Mannigfaltige immer als Mannigfaltiges lassen und dessen Einheit selbst Entgegensetzungen sind; sie ist nicht Vernunft, die ihr Bestimmen dem Bestimmtem schlechthin entgegensetzt; sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches [...]" (I 245f.)

Hegel geht es (gegen die Zerrissenheit der Wirklichkeit) um die Frage einer ursprünglichen Vereinigung, besser: um Gott als diese Vereinigung. Dabei stellt er sich hier zunächst in die Tradition Schellings. Dieser hatte in seiner kongenialen Fichteinterpretation "Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (1795, I/1, 149-244) nach dem absolut Unbedingten, d.h. nicht nach einem dem Bedingten einfach Entgegengesetzten, sondern nach dem dem Bedingten schlechthin Entgegengesetzten gesucht. Dieses war nicht "in der Sphäre der Objekte, und selbst nicht im Subjekt, das gleichfalls als Objekt bestimmbar ist, zu suchen" (166). "Unbedingt" konnte vielmehr nur das heißen, was gar nicht zum "Dinge gemacht werden kann" (ebd.). D.h. das Unbedingte ist etwas, was aus sich selbst unbedingt ist, und nicht von einer anderen Sphäre abgeleitet werden könnte. Damit fielen bei diesem Unbedingten auch der Realgrund und der Erkenntnisgrund zusammen. Gegen dieses Absolute setzt Schelling die Philosophie Spinozas, welche von einem "absoluten Objekt", also einem "Nicht-Ich" ausging. In dieser Ansicht werde aber nur die Welt absolut verdinglicht und letztlich hebe sich dieses Denken selbst auf, weil ein "unbedingtes Ding" ein Widerspruch an sich selbst sei (171). Die zweite Gegnerschaft besteht zu Kant, der Schellings Auffassung nach ebenfalls in seinem "Ding an sich" dem Ich ein Nicht-Ich voraussetzte. Dieses Nicht-Ich habe die Problematik an ihm, dass es die Freiheit des Ich verunmöglichte. Kant versuche dem so zu entgehen, indem er dem "Ding an sich" die "Erscheinung", d.h. ein das "durchs Ich bedingte Nicht-Ich" entgegenstelle. Allerdings sei auch hier das Ich nur als Subjekt, d.h. bedingt durch ein Objekt gesetzt, womit wieder in den Gegensatz von Subjekt und Objekt zu-

rückgefallen würde. Dies haben wir kurz erwähnt als Hintergrund der hegelischen Sätze, die also weit über eine phänomenale Beschreibung der Liebe hinausgehen. Der Verstand ist der urteilende Verstand, der sich immer im Subjekt/Objekt-Gegensatz bewegt. Das synthetisierende IST hat noch immer (auch in den Kategorien) das Mannigfaltige außer sich, es ist nicht absolute Einheit, d.h. Einheit von Identität und Nichtidentität. Desgleichen gilt für Hegel aber auch in Bezug auf die (praktische) Vernunft, wo das frei bestimmende praktische Subjekt immer dem Bestimmtem entgegengesetzt ist – wie Hegel gegen Fichte kritisch einwendet –, eine Dualität, die auch Schelling zu überwinden trachtete. Wir haben dabei bereits die Gelegenheit gehabt, die Motive für dieses Streben Hegels kennenzulernen: Hegel vermutete in der absoluten Bestimmung absolute Position/Positivierung.

Ein weiterer entscheidender Gesichtspunkt aller damaligen Philosophie, ja, überhaupt der Philosophie der Neuzeit, der sich auch durch die Jugendschriften Hegels wie ein roter Faden zieht, ist der Versuch, Freiheit zu denken. Auch dieses Bestreben bringt Schelling in der ihm eigenen Darstellungskraft in der oben genannten Schrift "Vom Ich als Prinzip der Philosophie" auf den Punkt:

"Das vollendete System der Wissenschaft geht vom Absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich aus. [...]

Das absolute Ich ist keine Erscheinung; denn dem widerspricht schon der Begriff des Absoluten; es ist aber weder Erscheinung noch Ding an sich, weil es *überhaupt* kein Ding, sondern schlechthin Ich, und bloßes Ich ist, das alles Nicht-Ich ausschließt.

Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts weiter bedingt seyn. Das Ganze unsers Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dies ist nichts, als das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – *Freiheit*." (I/ 1, 176.177)

Die Freiheit ist also das absolute Gesetzsein des Ichs, welches, und hier spielt das theologische Moment eine, besser: die entscheidende Rolle, eben nicht mittels empirischer Methoden, mithin auch nicht von einem empirischen Blick her, aussagbar ist. Vielmehr ist es der absolute Anfang Gottes, das absolute Ich, welches auch das empirische Ich setzt. Schelling schreibt in diesem Zusammenhang:

"Daß nämlich das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben substantialen Causalität, durch welche das absolute Ich Ich ist; den *Objekten* aber verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Causalität." (I/ 1, 236)

Hegel kennt diese Bestimmungen der Freiheit und er hat diese Vermittlung von Göttlichem und Menschlichem auch als Hintergrund seiner Überlegungen im

Auge. Mit Schelling hat er gemeinsam, dass er nach der Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt sucht, denn nur eine solche scheint ihm den Gedanken der Autonomie und der Freiheit des Ich zu gewähren, nur in dieser Überwindung ist auch die Überwindung der Ur-teilung, d.h. der in jedem Urteil sich ausdrückenden Trennung und "Veräußerlichung" der Welt und Gottes erschwinglich. Im Übrigen bringt diese Intention auch Hölderlin, dem der junge Hegel den Anstoß verdankt, die kantischen Entgegensetzungen überwinden zu wollen, schön in einem 1795 verfassten Fragment zum Ausdruck:

"Urteil ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellektuellen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur-Teilung. Im Begriffe der Teilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und Subjekt die Teile sind."⁸¹

Die (gedachte) Vereinigung von Subjekt und Objekt, von Natur und Freiheit, wie sie der junge Hegel, der frühe Schelling und Hölderlin in der kantischen Philosophie vorzufinden meinen, ist für sie dabei unzureichend. Erstens, weil dadurch immer die menschliche Freiheit gewissermaßen außerhalb der Sphäre des Seienden (der "Natur" und ihrem Beziehungsgefüge) stünde, zweitens aber auch, weil das Sollen, unter dem der Mensch steht, wieder ein anderer Ausdruck der Heteronomie wäre. Drittens schließlich, speziell im Falle Hegels, weil für ihn mit den kantischen Einsichten keine (Rück)gewinnung gesellschaftlicher Einheit möglich ist. Es geht also nicht einfach um eine Vereinigungsphilosophie im neuplatonischen Sinne (obwohl das auch mitspielen mag), sondern um eine radikale Verschränkung des Verhältnisses von Schöpfung und (erstere je neu praktisch zu bewähren habender) Freiheit. Sehr gut ließe sich mit Bonhoeffer sagen, dass es hier um eine "Treue zur Erde" geht bzw. um eine Sprache von Gott "nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte des Lebens"⁸², "nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft", nicht angesichts von "Tod und Schuld", sondern im "Leben und im Guten". Es geht also um eine Bestimmung der Freiheit, die ihr Maß nicht melancholisch im Sinne des nie Erreichbaren außer sich trägt, sondern in deren Vollzug Gott sich selbst inkarniert. Allerdings wird sich erweisen, dass diese Verschränkung von Schöpfung und Freiheit das Moment der Negativität, der Trennung, der Fremde konstitutiv mit sich führt.

⁸¹ F. Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe II 364f.

⁸² D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung 407f.

Das schellingsche "absolute Ich" versucht Hegel nun in diesem Fragment als *Liebe* zu bestimmen. Sie ist ihm Ausgangspunkt des Sprechens von Gott, aber auch der Thematisierung menschlicher Freiheit und Moralität. Dabei versucht Hegel zuerst, sie phänomenal zu entfalten, wobei sie (zunächst) als wechselseitige Liebe auftritt, was bereits der Ausdruck von der "Liebe der an Macht Gleichen" vor Augen führt. Damit ist also nicht Gott in die Sphäre endlichen Daseins gerückt, sehr wohl verortet allerdings Hegel hier Gott im Liebesgeschehen zweier Menschen als tiefster Ausdrucksform menschlicher Liebe. Im Folgenden buchstabiert Hegel die Bestimmungen des absoluten Ichs als Liebe durch. Die Liebe schließt "alle Entgegensetzungen aus", d.h. die Liebe wird hier als Ort eines sympathetischen Weltverhältnisses angeführt, welches das Ich gerade nicht in einer Reflexionsdistanz "heraushält". Ein weiterer Aspekt der Liebe, nämlich die Liebe als Anerkennung des Anderen, ist bereits im Nächsten angedeutet: Sie setzt ihr "Bestimmen dem Bestimmtem" nicht entgegen, d.h. sie setzt gerade nicht ihr (bestimmendes) "Ich" in den "Anderen". Wichtig auch die weiteren Ausführungen, die wir bereits zitiert haben: Hegel spricht hier davon, dass die Liebe "nichts Begrenzendes und nichts Begrenztes, nichts Endliches" ist. Auch hier analogisiert er die Bestimmungen des absoluten Ichs und der Liebe. Diese hat kein Maß an ihr, sie begrenzt den geliebten Anderen nicht, sondern transzendiert jede Festlegung des Anderen und damit jede Grenze desselben. Die Liebe ist – noetisch gesehen – das Gegenteil des objektivierenden Blickes, des Denkens in Prädikationen, in ihr kommt damit ein geistiger Austausch zum Tragen, der den Anderen in seiner immanenten Transzendenz zu erkennen vermag. Hegel hat hier aber wohl eine weitere Bestimmung im Blick, die er in seinen späteren Werken, namentlich in der Phänomenologie weiter entfalten wird. Die Unendlichkeit einer geistigen Begegnung bekommt dort ihren Ausdruck in der Sprache, konkreter in einer Kommunikationsstruktur, wo zwei Menschen im Miteinander-Sprechen nicht einfach Informationen (bzw. Propositionen) mitteilen, sondern sich selbst berühren und damit beim Anderen angelangt sind. Es ist dies die Erfahrung, dass oft nach langer Rede ein Gespräch eine Wendung nehmen kann, bei der wirklich etwas mitgeteilt wird, wo ein Mensch sich selbst offenbart und den Anderen erreicht, damit aber auch seine eigenen Grenzen sprengt. Es ist für Hegel dies der Punkt, wo das Ich adäquat zur Geltung kommt, wo es sich nicht abstrakt durch Besitz, Status oder Handlungen de-finieren muss. Sehr schön kommt diese Grundintention Hegels, die ihn bereits in diesen Passagen leitet, im Bildungskapitel der Phänomenologie zum Ausdruck:

"Denn sie [die Sprache] ist das *Dasein* des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die *für sich seiende Einzelheit* des Selbstbewußtseins als solche in die Existenz, so daß sie *für andere* ist. *Ich* als dieses *reine* Ich ist sonst nicht *da*; in jeder anderen Äußerung ist es in eine Wirklichkeit versenkt und in einer Gestalt, aus welcher

es sich zurückziehen kann [...]. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht *Ich* aus, es selbst. Dies sein *Dasein* ist als *Dasein* eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. *Ich* ist *dieses* Ich – aber ebenso *allgemeines*; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. *Ich*, das sich ausspricht, ist *vernommen*; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtsein ist. – Daß es *vernommen* wird, darin ist sein *Dasein* selbst unmittelbar *verhallt*; dies sein Anderssein ist in sich zurückgenommen; und eben dies ist sein *Dasein*, als selbstbewußtes *Jetzt*, wie es da ist, nicht da zu sein und durch dies Verschwinden da zu sein. Dies Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben [...]." (III 376)

Hier kann nicht der Ort sein, um Hegels Ausführungen zur Sprache einer genauen Interpretation zuzuführen, denn gezeigt sollte vor allem werden, was Hegel im Blick hat, wenn er von der Liebe spricht. Noetisch bedeutsam ist dies insofern, als von Hegel her denkend nicht aufzählbare Bedingungen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft Habermas (so wichtig diese sind) zum Erreichen des Anderen führen, sondern vielmehr jene phänomenale Erfahrung, die er in den Jugendschriften und in der Phänomenologie nachzeichnet. Wenn etwa J.B. Metz vom Eingedenken fremden Leides spricht, gibt er wohl einen Weg dieser phänomenalen Erfahrung an. In den Jugendschriften ist der Ort dieser phänomenalen Erfahrung die Entfremdung durch die neuzeitliche Autonomie, in deren Überwindung sich aber erst ein wirklich geistiger Blick generieren kann. Zu dem zitierten Text der Phänomenologie sei bemerkt, dass hier eine Grundlage angesprochen wird, die Hegel als unabdingbar betrachtet für ein Gemeinwesen, das diesen Namen verdient, nämlich die allgemeine Bedeutung des Ich. Gerade in der Sprache, wo das Ich sich *selbst*, d.h. in seinem unhintergehbaren Selbst-Sein zum Ausdruck bringt, wird es im Akt des Vernehmens (nicht einfach des Hörens) allgemein.

Hierbei ist zu berücksichtigen, dass der Verlust des Gemeinnes nicht nur Gedächtnis- sondern auch Sprachverlust generiert, d.h. die Unmöglichkeit, *sich* mitzuteilen und *jemanden* zu vernehmen. Im Übrigen liegt vielleicht eine ganz große Katastrophe heutiger Gesellschaften, genauso wie die wahrhaft dramatische Kirchenkrise darin, dass die Kirche es immer weniger vermag, für die Gesellschaft religiöse Sprachformen zu tradieren.

In der Sprache wie in der Liebe entäußert sich das Ich, im Sprachlaut (bis zu einem gewissen Grade gilt auch dies von der Liebe) verschwindet das Ich als dieses und bekommt gerade darin allgemeine Bedeutung. Weiters nimmt es sich im Anderswerden (d.h. in seiner Entäußerung) zurück, insofern es darin als Ausgesprochenes (bzw. Hingegebenes) erst wirklich zur konkreten Ex-sistenz

gelangt. Wenn Hegel im Übrigen in der Phänomenologie noch im direkten Bezug auf den Sprachvorgang anmerkt, dass erst im Verschwinden *unmittelbar* das Bleiben sich generiert (was wohl ebenfalls analog für die Liebe gelten würde, weil auch in ihr das geistige Moment im Verschwinden unmittelbarer Präsenz liegt), wird man wohl auch sagen müssen, dass hier nicht einer Metaphysik der Präsenz das Wort geredet wird.

Nach diesem Exkurs, der die ersten Ausführungen über die Liebe verdeutlichen helfen sollte, wollen wir noch weitere schöne Ausführungen Hegels über die Liebe anschließen, um sie schließlich im nächsten Kapitel in ihrer theologischen Brisanz zu verdeutlichen. Hegel schreibt:

"[...] in der Liebe ist dies Ganze [Mannigfaltigkeit der Gefühle] nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben; das Leben hat, von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen; [...] in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegengesetzte, bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige." (I 246)

Dass das Ganze mehr ist als die Summe Besonderer (Hegel verwendet hier nicht den Terminus Einzelner, weil er den Actus des Sich-Besondereins herausstreichen will), ist jene Aussage, die die Scheidung zwischen Humanität und Funktionalität, zwischen Leben und Totem, zwischen konkreter und abstrakter Individualität ausmacht. Das Lebendige ist NICHT die Summe seiner Teile, die ihm vorausgesetzt wären, sondern es setzt seine Voraussetzung (als geistiges Leben) in der Stellung zur eigenen Geschichtlichkeit, das Geistige ist nicht die Summe seiner biologischen Bestimmtheiten, seiner biographischen Impressionen oder seiner sprachlichen Äußerungen, vielmehr auch hier die (geschichtlich vermittelte) Dialektik von Setzung und Voraussetzung. Diese Sätze gelten je mehr, je geistiger die Welt ist, von der wir sprechen. Hegel hat auch hier – neben der personalen Liebe – die gesellschaftliche Dimension im Blick. Auch in ihr kann die Entfremdung des Subjekts nur überwunden werden, wenn das Ganze mehr ist als die Teile, wenn innere Einheit (die die Einheit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnen bedeutet) besteht. In ganz ausgezeichneter Weise gilt dies für die religiöse Gemeinde. Sie – als durch den Hl. Geist gegründet und von diesem belebt, der ihr "vinculum substantiale", ihr einigendes Band ausmacht – kann nie als Summe Einzelner, auch nicht als Summe von deren Interaktionen verstanden werden, auch nicht als Ganzes, das dem Ein-

zelen positiv gegenübertritt, sondern nur in dieser inneren Bezogenheit (die dann, wie in der Besprechung am Schluss unserer Arbeit durchzubuchstabieren sein wird, nur die Bezogenheit auf das "Äußere", "Andere" sein kann) und Dialektik von Ganzem und Teil, die gerade im Auseinandertreten "einig" sind.

Man kann diese Dialektik von Ganzem und Teil, bzw. begrifflich gesetzt von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem etwa im Bereich des Lebendigen exemplifizieren, wenn man die "Arbor Porphyriana" *denkt*. Der Hund etwa ist nicht seinem Tiersein oder seinem Lebendigsein subsumiert, sondern in ihm ist bereits die ganze Sphäre dessen, was Lebendigsein ausmacht, enthalten, desgleichen in seiner Besonderung von demselben.

Die nächsten Bestimmungen zählen zu den Grundaussagen hegelscher Philosophie und Theologie, nämlich das Durchlaufen von der unentwickelten Einigkeit bis zum "Kreis vollendeter Einigkeit" durch die Möglichkeiten der Trennung hindurch, welches für Hegel letztlich der Weg Gottes durch die Welt ist (und welches auch der Weg etwa der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte Gen 1,1-2,4a ist – in ihrem Weg vom Chaos zum Menschen). Es ist dies für Hegel die Konkretisierung des Seins (in seiner Dialektik des Werdens! Dieser Satz ist im Grunde auch der Anfangspunkt der Logik!) die Ent-wicklung vom "Materiellen" zum Lebendigen (welches die erste Stufe der Trennung bezeichnet, indem es innere, sich selbst begrenzende Einheit gegenüber der Umwelt ist), genauso wie der Weg vom Lebendigen zum Geistigen, welches sich ebenfalls nur in der Überwindung der Trennung, der Reflexion, die aber dadurch bereits als konstitutiv für das geistige Moment erkannt wird, gewinnt. In der Reflexion des Ichs findet sich dieses Heraustreten aus unentwickelter Einheit zunächst als Entgegensetzung, als Trennung (durch die sich dieses erst konstituiert) von der natürlichen Umwelt und gleichzeitig als Einigung (physisch, praktisch, noetisch) mit dieser in der eben angesprochenen Überwindung, wobei, wie nicht zuletzt Hegel in der Phänomenologie herausgearbeitet hat, und was auch hier im Ausdruck "Verdoppelung seiner selbst" zum Ausdruck kommt, die eigentliche Dialektik des Selbstbewusstseins die ist, dass es überhaupt nur als gedoppeltes auftreten kann – im Angesicht des Anderen (Entgegensetzung), dessen Anerkennung (als Form der Einigung) konstitutiv für dessen Existenz ist. Diese verschiedenen Aussage"schichten" enthält auch der Satz "produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegensetzte". Es ist hier also die Bedeutung mitzuhören, dass Reflexionsstrukturen (im Sinne der Monade) bereits im Nicht-Geistigen sich als sich entgegensetzende Selbstbeziehung entwickeln. Weiters, dass in seinem Selbstbewusstsein der Mensch erstens völlige Entgegensetzung ist und zweitens ganz konkret (in dieser Entgegensetzung) als sich gegenseitig (d.h. im Antlitz des Anderen) aner-

kennendes Selbstbewusstsein auftritt. Drittens schließlich ist auch die Entgegensetzung von Mann und Frau, die im befriedigten Triebe (in der sexuellen Vereinigung) ein Ganzes (das Kind) sich entgegensetzen, angesprochen. Die nächsten Ausführungen Hegels führen allerdings bereits weit über die Liebe hinaus in den religiösen Bereich. Dass die Liebe "die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt", was wiederum nichts anderes als der von Hegel anvisierte Ausdruck "vollendeter Einheit" ist, kann immer nur, wie Hegel dann auch gleich zeigen wird, Zielpunkt der Liebe sein, niemals aber in der Liebe *endlicher* Wesen realisiert werden. Einerseits hat diese Form der ek-statischen Vereinigung (also einer Vereinigung, in der der Mensch aus seinem Ich heraustritt) in der Liebe seine Grenze am Geliebten selbst, der die Exklusivität der Liebe beanspruchen will, weil es der/die *eine* Geliebte ist, in dem/der die eine Existenz, die eine Geschichte des/der Liebenden eingeschrieben ist, in der die Liebe die innere Einheit, das Ganze beider ausmacht. Jede Pluralität würde die Totalität dieser Einheit unterlaufen, was der tiefste Grund dafür ist, dass in biblischer Sicht Mann und Frau in der Ehe, die dadurch Sakrament ist, "ein Fleisch", eine Geschichte bilden. Die zweite Grenze aber ist die Sterblichkeit der Liebenden, die jeder vollständigen Vereinigung, damit aber auch affirmativer Gottespräsenz, die Grenze setzt, eine Vereinigung, die letztlich erst mit dem Paulinischen Diktum, dass "Gott alles in allem sei" (1 Kor 15,28) erfüllt wäre, was aber nur eschatologisch erschwinglich ist (wenngleich die Liebe Anhauch des Eschatons ist).

6. Liebe und Scham - Scham als Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz: das Fragment "Die Liebe" III

Nach dem enthusiastischen Eingang untersucht nun Hegel die innere Grenze liebender Vereinigung:

"Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich nur insofern unterscheiden, als sie sterblich sind, als sie diese Möglichkeit der Trennung denken, nicht insofern, als wirklich etwas getrennt wäre, als das Mögliche mit einem Sein verbunden ein Wirkliches wäre. An Liebenden ist keine Materie, sie sind ein lebendiges Ganze; Liebende haben Selbständigkeit, eigenes Lebensprinzip – [das] heißt nur: sie können sterben." (I 246)

Hegel beginnt in dieser Passage die Dialektik von Liebe und Tod zu entwickeln: Die Liebe ist auf der einen Seite der Ort innigster Vereinigung, der Ort, an dem die Begrenzung des Subjekts, an dem die Distanz der Reflexion überwunden werden kann. Sie ist damit auch die Erfüllung des Seins als Synthese, Zeigestab Gottes. Insofern die Zeit, wie man die Ausführungen Kants gegen Leibniz wohl verstehen muss, auch Ausdruck der Endlichkeit des Menschen ist, ist die Liebe auch aufgehobene Zeit und damit "stark wie der Tod" (Hld 8,6). Aller-

dings ist die Liebe zweier Menschen – und insofern ist sie nur Analogon der göttlichen Liebe – unter dem Verdikt der Sterblichkeit, die selber wieder von der Liebe her ihre eigene Dramatik bekommt. Heidegger spricht davon, dass "vor diesem Ende" [Tod] das *Dasein* nie eigentlich ist, "was es sein kann; und ist es das, dann ist es nicht mehr."⁸³ Ist nun der Tod "die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehend aneignen kann"⁸⁴, die es in die "Jeweiligkeit des Jemeinigen"⁸⁵ führt? Für Hegels Text gilt, dass die äußerste Möglichkeit des *Lebendigen* die Vereinigung in der Liebe ist, wobei allerdings der Mensch dadurch gekennzeichnet ist, dass er *Selbstbewusstsein* ist, also nicht in völliger Vereinigung aufgehen kann. Auf sein *Selbst* ist er im Tod zurückgeworfen. Wichtig für die Verortung des Todes ist dabei auch die nächste Sequenz (welche Hegel ähnlich auch in seiner späteren Naturphilosophie aufgreifen wird):

"Die Pflanze hat Salz und Erdeteile, die eigene Gesetze ihrer Wirkungsart in sich tragen – [das] ist die Reflexion eines Fremden und heißt nur: die Pflanze kann verwesen. Die Liebe strebt aber auch diese Unterscheidung, diese Möglichkeit als bloße Möglichkeit aufzuheben und selbst das Sterbliche zu vereinigen, es unsterblich zu machen. Das Trennbare, solange es vor der vollständigen Vereinigung noch ein eigenes ist, macht den Liebenden Verlegenheit, es ist eine Art von Widerstreit zwischen der völligen Hingebung, der einzig möglichen Vernichtung, der Vernichtung des Entgegengesetzten in der Vereinigung und der noch vorhandenen Selbständigkeit; jene fühlt sich durch diese gehindert – die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum; dieses Zürnen der Liebe über Individualität ist die *Scham* [Hervorhebung K.A.]" (I 246f.)

Bereits der erste Satz weist uns darauf hin, dass der Tod nicht einfach ein Zufall der Natur ist. Vielmehr ist jede "Reflexion-in-sich" der Monade gleichzeitig auch "Reflexion eines Fremden". Dieses Fremde ist das Unorganische, zu dem alles Leben zerfällt, wenn es, die Gattung repräsentierend, schließlich im Gattungsprozess aufgegangen ist. In gewisser Weise ist dieses Fremde aber auch das ihm zugrundeliegende Allgemeine selbst, dem das *natürliche* Individuum als Individuelles unangemessen ist (denn es kann seine Allgemeinheit noch nicht für sich ergreifen – es ist zu-fälliges Existieren), weshalb es sterben muss. Hegel sagt in seiner Naturphilosophie:

"In der Natur dagegen kommt die Allgemeinheit nur auf diese negative Weise zur Erscheinung, daß die Subjektivität darin aufgehoben ist. Die Form, in wel-

⁸³ M. Heidegger, Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924, Tübingen 1995, 16. Vgl. ders., Sein und Zeit, Tübingen 171996, 236.

⁸⁴ Ebd. (Der Begriff der Zeit).

⁸⁵ aaO.17

cher jene Scheidung sich vollbringt, ist eben die Vollendung des Einzelnen, das sich zum Allgemeinen macht, diese Allgemeinheit aber nicht ertragen kann. Das Tier erhält sich im Leben zwar gegen seine unorganische Natur und seine Gattung, aber diese behält, als das Allgemeine, zuletzt die Oberhand. Das Lebendige als Einzelnes stirbt an der Gewohnheit des Lebens [...]" (IX 536)

Man müsste also zunächst einmal im Anschluss an das Zitierte sagen, dass der Tod die äußerste Seinsmöglichkeit *nicht*geistiger Existenz ist. Wie bietet sich aber die Sache für eine geistige Existenz, also des *Daseins* im Heideggerschen Sinne, als dessen Sinn dieser ja in "Sein und Zeit" die *Zeitlichkeit* vor dem Hintergrund des *eigentlichen Seins zum Tod* aufweisen will? Dazu ist zu sagen, dass es beim jungen Hegel gerade umgekehrt ist: Das Proprium des Menschen liegt darin, dass er als einziges Wesen *Scham* angesichts der Möglichkeit des Sterbens empfindet, weil dieses Sterben eine definitive Trennung des Miteinanderseins bewirkt. Ergänzend zu erwähnen ist allerdings, dass es auch beim jungen Hegel der Tod ist, angesichts dessen das Individuum vor das Ganze seiner Existenz treten kann, der Grund für die "Möglichkeit der Trennung" und damit aber auch für die geistige Vereinigung in Liebe ist. Der Mensch ist damit nicht einfach Repräsentant eines Allgemeinen, sondern in seinem Handeln *ist* er bereits Trennung von der Natur, vom Allgemeinen der Gattung, damit von einem substanzhaften Bonum. Gleichzeitig ist der Mensch auch nur angesichts seiner Sterblichkeit verletzlich, zeitlich, geschichtlich, für-sich. Darin kann sich der Mensch in der Anerkennung der Verletzlichkeit und Sterblichkeit des Anderen zugleich über seinen endlichen Standpunkt erheben und den "Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen". Bevor wir weiter das Verhältnis von Sterblichkeit/Trennung und Liebe/Einigkeit reflektieren, wollen wir Hegels Ausführungen über die Scham weiter folgen:

"[...] sie [die Scham] ist nicht ein Zucken des Sterblichen, nicht eine Äußerung der Freiheit, sich zu erhalten, zu bestehen [...]. Wäre die Scham nicht eine Wirkung der Liebe, die nur darüber, daß etwas Feindseliges ist, die Gestalt des Unwillens hat, sondern ihrer Natur nach selbst etwas Feindliches, das ein angreifbares Eigentum behaupten wollte, so müßte man von den Tyrannen sagen, sie haben am meisten Scham, so wie von Mädchen, die ohne Geld ihre Reize nicht preisgeben, oder von den eitlen, die durch sie fesseln wollen. Beide lieben nicht, ihre Verteidigung des Sterblichen ist das Gegenteil des Unwillens über dasselbe; sie legen ihm in sich einen Wert bei, sie sind schamlos. Ein reines Gemüt schämt sich der Liebe nicht, es schämt sich aber, daß diese nicht vollkommen ist, sie wirft es sich vor, daß noch eine Macht, ein Feindliches ist, das der Vollendung Hindernisse macht. Die Scham tritt nur ein durch die Erinnerung an den Körper, durch persönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität – sie ist nicht eine Furcht für das Sterbliche, Eigene, sondern vor demselben, die, sowie die Liebe das Trennbare vermindert, mit ihm verschwindet; denn die Liebe ist stärker als die Furcht; sie fürchtet ihre Furcht nicht, aber von ihr begleitet

hebt sie Trennungen auf, mit der Besorgnis, eine widerstehende, gar eine feste Entgegensetzung zu finden [...]" (I 247f.)

Hegel gibt hier nicht nur eine äußerst tiefsinnige Erklärung des Phänomens der Scham, sondern expliziert mit dieser phänomenalen Schau auch das Geheimnis der Liebe. Wir müssen dabei ständig im Auge behalten, dass es für Hegel nicht nur um die Liebe zweier Menschen geht, wenn auch gerade diese explizit entfaltet wird, sondern dass diese auf die absolute Liebe, die vollständige Vereinigung transparent bleiben muss. Die Scham tritt nicht nur dort auf, wo der Liebende etwas für sich zurückbehält, sondern sie begleitet die bewusstmachte Endlichkeit (und man geht wahrscheinlich nicht fehl, wenn man annimmt, dass Hegel in den Ausführungen über die Scham nicht zuletzt auch die Geschichte vom Sündenfall im Blick hat, in dem als Resultat Adam und Eva sich ihrer Nacktheit (schamhaft) bewusst wurden, wobei im hebräischen Terminus für "nackt" stärker als im Deutschen die Endlichkeit des Menschen durchklingt) und Trennung. Die Scham ist also auch der Ausdruck dafür, dass der Mensch schicksalhaft auf sich zurückgeworfen ist, d.h. es ist auch die Scham des Überlebenden (eine Erfahrung, die im Übrigen von vielen Überlebenden der Shoah, aber auch anderer geschichtlicher Katastrophen, überliefert ist), die hier mitzuhören ist. Es ist letztlich auch die Scham, die die Theodizeefrage stellt, die die (unschuldig) Leidenden er-innert. Solcher Art, und dies hat Hegel hier wunderschön herausgearbeitet, ist *sie* die Grundbefindlichkeit des gefallenen, von Gott getrennten Menschen.

Auf der anderen Seite ist es die Schamlosigkeit, die auf das Eigene besteht, die das Endliche perpetuiert, die in der Geworfenheit der Jemeinigkeit dem Leben (und dem Tod) einen Sinn abringen will. Hegel wird als ersten Gestus der Schamlosigkeit die Abhängigkeit des Menschen, auch der Liebenden, vom Eigentum anführen (I 249f.). Die Frage, die sich nun stellt, ist, wie und ob dieser Scham(losigkeit) zu entkommen ist. Bleibt dem Menschen nichts anderes, als sich seiner Existenz zu schämen? Oder kann er das Eigene in einen objektiven Geschichtsverlauf oder auch nur in die Memoria eines kollektiven Ganzen aufheben? Aber müsste dann nicht dieses Kollektiv sich schämen? Bliebe letztlich nicht auch, wie J.B. Metz immer wieder betont, eine versöhnte Geschichte das Eigene bzw. Getrennte gegenüber dem fremden und namenlosen Leid der unwiederbringlich Verlorenen der Geschichte? Ist nicht sogar in geglückter Vereinigung der Mensch nicht nur in Bezug auf seinen Besitz, den er hinter sich lassen kann, sondern auch in Bezug auf die Unendlichkeit und dem damit verbundenen Anspruch (im wörtlichen und im übertragenen Sinne) des menschlichen Charakters, nie ganz beim Anderen? Ist es nicht auch ein Eigenes der Geschichte (der "Autobiographie"), eine immer uneinholbare Vergangenheit, die jeder Vereinigung voraus liegt? Wir werden diese Fragen für die weiteren

Ausführungen sozusagen mitnehmen müssen, werden hier aber daran festhalten, dass die Scham als Erfahrung der Endlichkeit angesichts der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Liebe (also sozusagen "inmitten" liebender Vereinigung) ein Grundkonstituens des Menschen ist.

Hegel fährt im Anschluss an seine Überlegungen über die Scham fort, das Phänomen der Liebe zu entfalten:

"[...] sie [die Liebe] ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben; schüchtern, ihre Gaben möchten verschmäht, schüchtern, ihrem Nehmen möchte ein Entgegengesetztes nicht weichen, versucht sie, ob die Hoffnung sie nicht getäuscht, ob sie sich selbst durchaus findet; dasjenige, das nimmt, wird dadurch nicht reicher als das andere; [...] ebenso dasjenige, das gibt, macht sich nicht ärmer; indem es dem anderen gibt, hat es um ebensoviel seine eigenen Schätze vermehrt; Julia in Romeo: je mehr ich gebe, desto mehr habe ich usw. Diesen Reichtum des Lebens erwirbt die Liebe in der Auswechslung aller Gedanken, aller Mannigfaltigkeiten der Seele, indem sie unendliche Unterschiede sucht und unendliche Vereinigungen sich ausfindet, an die ganze Mannigfaltigkeit der Natur sich wendet, um aus jedem ihrer Leben die Liebe zu trinken. Das Eigenste vereinigt sich in der Berührung, in der Beführung bis zur Bewußtlosigkeit, der Aufhebung aller Unterscheidung; das Sterbliche hat den Charakter der Trennbarkeit abgelegt, und ein Keim der Unsterblichkeit, ein Keim des ewig sich aus sich Entwickelnden und Zeugenden, ein Lebendiges ist geworden. Das Vereinigte trennt sich nicht wieder; die Gottheit hat gewirkt, erschaffen. [...] Die Vereinigten trennen sich wieder, aber im Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden." (I 248f.)

Hier wird die Liebe in ihrer Dialektik wunderbar zum Ausdruck gebracht, es klingt an das "Sich-Empfangen" in der Gabe, das "Sich-Öffnen" und die damit verbundene Gabe des Nehmens, die Wechselseitigkeit und gegenseitige Abhängigkeit und Verletzlichkeit der Liebenden, die in der Abhängigkeit der Liebe Freiheit erfahren (Freiheit nicht, wie es die individualistische Engführung suggeriert, als Wahlfreiheit, denn die Liebe lässt keine Wahl, sondern als Freiheit aus der eigenen Selbstverschlossenheit) und in der Verletzlichkeit Stärke (die Stärke des Liebenden, der aus sich herauszugehen vermag), v.a. aber auch die Dialektik der "Suche von Unterschieden" und dem "Auffinden unendlicher Vereinigungen". In ihr wird angesprochen, dass nicht das "positive" Andere die Transzendenz des Anderen an ihm hat – vielmehr ist dieses positive Andere immer der fixierte Gegensatz, gegen den ich mich abhebe (in Furcht oder Ausgrenzung, wobei im Falle der Furcht das Heraustreten-Müssen aus der Behausung der eigenen künstlichen Natürlichkeit gefürchtet wird) –, sondern das "aufbrechende" Andere im Horizont des Eigenen. Žižek beschreibt dies sehr schön im Anschluss an die hegelsche Logik:

"In dieser Hinsicht ist auch die jüdisch-christliche Offenheit für den Anderen ("Liebe Deinen Nächsten!") etwas völlig anderes als die heidnische Stammes-Gastfreundschaft; während diese auf dem klaren Gegensatz zwischen dem in sich abgeschlossenen Bereich meiner Gemeinschaft und dem äußeren Anderen beruht, schwingt in der jüdisch-christlichen Offenheit die Reaktion auf die traumatische Anerkennung des Nächsten *als des unergründlichen abgründigen Dings* mit – das *Alien*-Ding ist mein unmittelbarer Nächster, nicht der Fremde, der mein Heim aufsucht. Hegelsch gesprochen, die jüdisch-christliche Offenheit impliziert die Logik des "Setzens ihrer Voraussetzungen": Sie veranlaßt uns dazu, offen gegenüber der Andersheit zu bleiben, die als solche nur innerhalb ihres eigenen Horizonts erfahren wird."⁸⁶

Es wird also dies ausgedrückt, dass in der Vereinigung der Liebe keine positive (tote) Identität generiert wird, sondern die Identität des Nichtidentischen, der (absolute, also wiederum nicht positive) Unterschied in der Vereinigung, die Transzendenz des Anderen, die sich aus innigster Nähe ergibt. Diese Dialektik gilt es auch im Hinblick auf die alttestamentliche Prophetie (besonders bei Hosea!), ja, bis hin zur Christologie im Blick zu halten. Der liebende Gott spricht sein Wort nicht "positiv", sondern er spricht durch den Propheten. Inmitten innigster Näherung spricht Gott als der Nicht-Identische, der selber jedes Festhalten an "positiv" verstandener Identität aufbricht, inmitten des Prophetenwortes wird SEIN Wort hervortreten.

Hegel gibt dieser Dialektik dann eine sehr konkrete Wendung. Er legt sein Augenmerk auf den Gestalt-gewordenen Prozess der Vereinigung innigster Identität (die Vereinigung in der Berührung) der Unterschiedenen, auf das Kind der sich Vereinigenden. Mehr noch, Hegel bleibt hier nicht im biologischen Geschehen der Zeugung stehen (wobei hier der Ausdruck biologisches Geschehen insofern bereits fehl am Platz ist, als Hegel es auf seine geistige Grundlage in der Liebe zurückgeführt hat – insofern ist jedes Reden von einem vormenschlichen Anfang des Embryos bzw. der befruchteten Eizelle abgründtiefer Un-sinn der Welt der Positivität, als hier übersehen wird, dass diese(r) bereits selbst Gestalt gewordener Geist ist!), sondern verbindet es mit dem göttlichen Schöpfungsakt selber. Dieser hat seinen Ort in der "Überwindung" der Scham, er ist auf diese Weise die gestaltgewordene Vereinigung der Liebenden, die nicht einfach "positiv" Ursache des Neuen sind, sondern Moment des göttlichen Wirkens. Insofern ist nicht nur der Tod ein der Erfahrung endlichen "In-der-Welt-Seins" entzogenes Ereignis, sondern auch der Anfang.

Zum Abschluss der Interpretation dieses Kapitels soll noch darauf hingewiesen werden, dass Hegel hier auch die Intention hat, die kantische Synthesis der

⁸⁶ S. Žižek, Die gnadenlose Liebe 167.

Apperzeption in die "Welt" zurückzuholen. Die jeder Analysis vorhergehende Ursynthese ist für ihn nicht das bestimmende Urteil, sondern die Vereinigung in der oder präziser gesagt die Vereinigung *der* Liebe, die, insofern sie über sich hinausweist, für ihn letztlich göttlicher Anfang, göttlicher Schöpfungsakt am *Anfang* aller Zeit ist. Hegel wird diese Gedanken auch im nächsten Fragment, welches wir besprechen wollen, in "Glauben und Sein" entwickeln.

7. Die Vereinigung der Liebe und die Vereinigung unter einem Prinzip: Das Fragment "Glauben und Sein" (N 382-385)

Hegel schrieb die Passagen des Fragments, welches Nohl "Glauben und Sein" nannte, Ende 1797 oder Anfang 1798 nieder. Sie gehören zum Schwierigsten, was Hegel in dieser Zeit verfasste, wobei die Schwierigkeit schon darin begegnet, dass es oft nicht leicht festzustellen ist, ob Hegel sich in einer Aussage von anderen Positionen abheben will oder diese affirmiert. Wir werden im Folgenden einen Interpretationsversuch machen, der aber immer das theologische Interesse unserer Arbeit vor Augen haben soll und nur sekundär textuelle Abhängigkeiten und Auseinandersetzungen Hegels mit anderen Denkern aufzeigen wird. Hegel beginnt:

"Glauben ist die Art, wie das Vereinigte, wodurch eine Antinomie vereinigt ist, in unserer Vorstellung vorhanden ist. Die Vereinigung ist die Tätigkeit; diese Tätigkeit, reflektiert als Objekt, ist das Geglaubte." (I 250f.)

Hegel geht hier aus von der Vereinigung, welche jeder Antinomie vorhergeht. Diese Antinomie ist dabei der Subjekt/Objektgegensatz als Fundamentum jeder Positivität. Dabei klingen natürlich auch die kantischen Antinomien an, die aufgetreten waren, wo die Synthesen des Verstandes ins Unendliche gehoben wurden. Diesen Antinomien, welche das Axiom jeder formalen Logik (die Kant auf den Bereich der Erscheinungen restringiert), nämlich den Satz des auszuschließenden Widerspruchs außer Kraft setzten, begegnet Kant mit der Trennung der Erkenntnisstämme von Anschauung und Verstand, von Subjekt und Objekt, von Einzelem und Allgemeinem, von noumenalem und phänomenalem Charakter. Der junge Hegel wird dagegen, d.h. gegen die Welt der Positivität, die Dialektik der Liebe setzen. Die Vereinigung, von der er hier spricht, kann nicht ihrerseits wieder Positives sein, sondern sie ist "Tätigkeit". Wird sie verobjektiviert, ist sie der Glaube an den positiven Gott. Hegel fährt fort:

"Um zu vereinigen, müssen die Glieder der Antinomie als widerstreitende, ihr Verhältnis zueinander als Antinomie gefühlt oder erkannt werden; aber das Widerstreitende kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, daß schon vereinigt worden ist; die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Verglei-

chung geschieht, an welchem die Entgegengesetzten, als solche, als Unbefriedigte erscheinen." (I 251)

Für Hegel scheint es also einen Primat des Vereinigens zu geben. Ist er damit ein "Identitätsphilosoph"? Bevor wir dieses Urteil einer Diskussion unterziehen, muss man sehen, dass bei den zitierten Sätzen *die Aussagen, die Hegel trifft, bereits zwei Ebenen enthalten*.⁸⁷ Zunächst könnte man wohl feststellen, dass für Hegel ohne Vereinigung eine Verbindung zwischen den Menschen, d.h. ein geistiger Umgang (im Sinne einer die jeweilige Willkür sprengende allgemeinen Existenz) nicht möglich wäre, geschweige denn eine sinnvolle Rede von Gott. Die entzweite Welt wäre vielmehr jene positive Welt, in der der Mensch immer auf seine Endlichkeit und Willkür zurückgeworfen wäre und in der demzufolge auch eine Partizipation des Menschen am Allgemeinen der Gesellschaft ausgeschlossen bliebe. Es wäre der atomisierte Rechtszustand, bei dem sich die Vereinigung nur im Endlichen, also mit dem positiven Besitz vollzöge. Hegel wird in einer anderen Beziehung die der Vereinigung entgegenstehende Trennung als Sündenfall des Menschen identifizieren. Dieser hat für ihn sein "produktives" Element darin, dass er den Menschen in die Freiheit entlässt, dass in ihm der Mensch aus dem Naturbonum in die Geschichte (die den Weg der Suche nach der Wiederherstellung der ursprünglichen Vereinigung bezeichnet) heraustritt, gleichzeitig ist aber mit ihm der Riss bezeichnet, angesichts dessen fortan jede undialektische Vereinigung mit der Welt und dem Göttlichen unerschwinglich zu sein scheint und vielmehr in einen Zustand totaler Herrschaft und Entfremdung umschlägt. In der Neuzeit ist diese spezielle Form der Vereinigung jene unter ein absolut bestimmendes "positives" Prinzip, auch wenn dieses nur mehr als "Idee" auftritt. Genau die Kritik an diesem Status, im Besonderen an Kant und Fichte ist hier mitzuhören, denn Hegel macht hier darauf aufmerksam, dass eine falsche ("positive") Vereinigungsphilosophie (Hegel wird also den wahren Vereinigungscharakter noch aufzuweisen haben) gerade die Antinomien erzeugt, die überwunden werden wollen. Der Maßstab der Vergleichung, an welchem die Entgegengesetzten als Unbefriedigte erscheinen, ist Ausdruck der Synthesis im Sinne absoluter Positivität. Für Hegel ist diese nichts Anderes als absolutes Herrschaftsdenken!

"Wenn nun gezeigt wird, daß die entgegengesetzten Beschränkten als solche nicht bestehen könnten, daß sie sich aufheben müßten, daß sie also, um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen (schon um zeigen zu können, daß sie Entgegengesetzte seien, wird die Vereinigung vorausgesetzt), so wird damit bewiesen, daß sie vereinigt werden müssen, daß die Vereinigung sein soll. Aber die

⁸⁷ Für eine Interpretation im Sinne rein affirmativer Vereinigung entscheidet sich Fujita, Vereinigung 79-82.

Vereinigung selbst, daß sie ist, ist dadurch nicht bewiesen, sondern diese Art von Vorhandensein der Vorstellung von derselben wird geglaubt; und [sie] kann nicht bewiesen werden, denn die Entgegengesetzten sind die Abhängigen, die Vereinigung in Rücksicht auf sie [ist] das Unabhängige; und beweisen heißt die Abhängigkeit [aufzeigen]; das in Rücksicht auf diese Entgegengesetzten Unabhängige kann freilich wieder in anderer Rücksicht ein Abhängiges, Entgegengesetztes sein; und dann muß wieder zur neuen Vereinigung fortgeschritten werden, die jetzt wieder das Geglaubte ist." (I 251)

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Kant in seinen Antinomien gezeigt hat, dass die Entgegengesetzten als solche nicht bestehen können (Obwohl er deren Bestehen dann durch die Trennung von Erscheinungswelt und "Ding an sich" retten wollte. Zur Erläuterung sei hier erwähnt, dass er etwa der Kausalität der Natur, die ja im kantischen Sinne die Welt bestimmen soll, eine Kausalität aus Freiheit, ein absolutes Selbstanfangenkönnen als regulatives Prinzip voraussetzt. Ebenso schlägt die Kausalität aus Freiheit in jeder bestimmten Form allerdings in Naturkausalität um. Als weiteres Beispiel könnte man im Bereich der Urteilkraft etwa anführen, dass die reflektierende Urteilkraft nur als bestimmende reflektierend sein kann. Im Übrigen räumt ja auch Kant ein, dass angesichts des realen Menschen weder der phänomenale noch der noumenale Charakter für sich bestehen können!). Hegel zeigt hier also nicht nur die Grenze eines (mittels Verstandesreflexion) resultierenden beweisenden Verfahrens auf, sondern kritisiert dieses Verfahren selber massiv: Jedes Beweisen setzt ein Prinzip voraus, von dem her bewiesen wird. Dieses Prinzip ist aber, wie bereits mehrmals erwähnt, nur Ausdruck eines absoluten Herrschaftsdenkens, welches seinen Untergang bereits darin findet, dass jedes Prinzip bereits den Gegensatz an ihm hat (nämlich die Abhängigkeit vom Prinzipierten). Dazu kommt noch, dass im Falle des beweisenden Denkens das Vorgängige der Vereinigung aus einem ihr fremden Prinzip abgeleitet würde, beide wieder aus einem höheren Prinzip usw. Diese jeweiligen Vereinigungen sind das Geglaubte, das aber immer noch äußerlich bleibt. Die entscheidende Aussage Hegels ist also, dass jede "positive" Vereinigung gerade von den Gegensätzen lebt, die sie "aufreißt". Auf diese Art befinden wir uns in einem *circulus vitiosus*, der sich praktisch dahingehend auswirkt, dass der Mensch sein Ich (welches letztlich die auf diese Art und Weise intendierte Vereinigung darstellt; für Hegel ist es daher nur konsequent, wenn dieses Ich bei Fichte quasi als radikalierter Kantianismus als Prinzip der Philosophie auftritt) in immer neuen Bestimmungen, Gesetzen, "Göttern" suchen wird, ohne darin zu einem Ende zu kommen. Im Übrigen hat hier die Hegelkritik, die in ihm nicht nur einen spekulativen Identitätsphilosophen sieht, sondern v.a. seine praktische Philosophie dahingehend interpretiert, dass Hegel die kantische Moralität in Richtung eines vorkantischen

vorautonomen Ethos zurücknehmen will⁸⁸, ihre Grenze (ohne ihre Berechtigung generell leugnen zu wollen, erst im Systemfragment wird Hegel letztlich einen Weg zwischen Identitätsphilosophie und Reflexionsphilosophie finden). Wir haben gesehen, dass Hegel von den ersten Schriften bis hin zum Abrahamsfragment die griechische Polis immer wieder als utopischen Ort der Vereinigung anführt. Tatsächlich würde eine solche bei aller berechtigten Kritik an Kant und den mit ihm verbundenen Autonomiegedanken letztlich maximal als Korrektiv auftreten können, würde sonst aber hinter die kantischen Errungenschaften zurückfallen. Hier dagegen bahnt sich ein prinzipieller Umschlag an: Hegel wird einerseits weiter am Gedanken der Vereinigung festhalten, um den Aporien der Positivität zu entgehen, gleichzeitig wird er aber "reflexive Vereinigungen" einer massiven Kritik unterziehen und dagegen die Vereinigung der Liebe setzen, die, wie wir sehen werden (vor allem bei den letzten Schriften, die wir in unserer Arbeit interpretieren), eine Radikalisierung des kantischen Primats der Praxis bedeuten wird (später wird Hegel allerdings von dieser Vereinigungsform wieder abrücken, weil sie ihm zu privatistisch erscheint). Im Übrigen soll hier darauf hingewiesen werden, dass auch Schelling bis hin zu seinen Spätschriften ein ähnliches Motiv wie Hegel leitet. So schreibt er etwa in der Philosophie der Offenbarung über die positive Philosophie und deren Zugang zum absoluten Prius:

"Nicht das absolute Prius *selbst* soll bewiesen werden (dies ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), also nicht es selbst (das absolute Prius) soll bewiesen werden, sondern die *Folge* aus diesem, diese muß *faktisch* bewiesen werden, und damit die *Gottbeit* jenes Prius – daß es *Gott* ist und also *Gott* existiert. Wir werden also sagen: das Prius, dessen *Begriff* dieser und dieser (der des Überseienden) ist, wird eine *solche* Folge haben *können* (wir werden nicht sagen: es wird notwendig eine solche Folge *haben*, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d.h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, *wenn es will*, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existiert aber diese Folge wirklich (*dieser* Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum, eine Thatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Factum – die *Existenz* einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst *so existiert*, wie wir es *begriffen* haben, d.h. daß Gott existiert. [...]

⁸⁸ Auf eine sehr differenzierte und scharfsinnige Art und Weise übt P. Heintel eine solche Kritik aus in: *Moralität und Sittlichkeit* 287-308. Eine ähnliche Kritik begegnet uns auch unter gleichzeitiger Würdigung der hegelschen Jugendschriften bei A. Elsigan, *Sittlichkeit*.

Das Prius wird aus seiner Folge, aber es wird nicht so erkannt, daß diese Folge *vorausginge*."⁸⁹

Auch Schelling weist hier darauf hin, dass Verstandesreflexion (Begriff im Schellingschen Sinn) immer in Bezug auf das Absolute zu kurz greift und *dass dieses nur aus sich selbst verstanden werden kann*, also von keinem "externen" endlichen Standpunkt abgeleitet. Für Schelling ist dies Absolute die absolute Transzendenz (welche sich hin in den Begriff, also in die Immanenz transzendiert)⁹⁰ im Gegensatz zu einer relativen Transzendenz, welche immer in Bezug auf etwas steht, was es transzendieren will. Für den jungen Hegel wird die Erfahrung, die Schelling hier einfordert als Probestein des Absoluten, die Erfahrung der Liebe sein.

Hegel versucht im weiteren Verlauf des Fragments den Charakter geistiger Vereinigung gegenüber bloß "positiver" noch herauszuarbeiten. Zunächst untersucht er dabei das Verhältnis von Glaube und Sein:

"Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend; in jedem Satz drückt das Bindewort "ist" die Vereinigung des Subjekts und Prädikats aus – ein Sein; Sein kann nur geglaubt werden; Glauben setzt ein Sein voraus; es ist also widersprechend zu sagen, um glauben zu können, müsse man sich von dem Sein vorher überzeugen. Diese Unabhängigkeit, die Absolutheit des Seins ist es, woran man sich stößt; es soll wohl sein, aber dadurch, daß es ist, sei es deswegen nicht für uns; die Unabhängigkeit des Seins soll darin bestehen, daß es ist, es sei nun für uns oder nicht für uns, das Sein soll etwas schlechthin von uns Getrenntes sein können, in dem es nicht notwendig liege, daß wir mit ihm in Beziehung kommen; inwiefern kann etwas sein, von welchem es doch möglich wäre, daß wir es nicht glauben? d.h. es ist etwas möglich, denkbar, das wir doch nicht glauben, d.h. das deswegen doch nicht notwendig ist – aus der Denkbarkeit folgt nicht das Sein; es ist zwar insofern als Gedachtes; aber ein Gedachtes ist ein Getrenntes, dem Denkenden entgegengesetzt; es ist kein Seiendes." (I 251f.)

Zunächst einmal könnte man diese Stelle wie Fujita⁹¹ oder Busche⁹² (dieser allerdings sehr differenziert, so bringt Busche ausdrücklich zum Ausdruck, dass die gesuchte Vereinigung Hegels eine solche der Liebe ist, die hier bereits den Glauben leitet und trifft damit dessen Intention) in dem Sinne interpretieren, dass hier dem reflexiven Wissen mit seinen Trennungen das absolute Sein des Glaubens vorgeordnet ist. Wir wollen uns allerdings schwerpunktmäßig der

⁸⁹ F.W. Schelling, Philosophie der Offenbarung, siebente Vorlesung, Erg.Bd.6, 129.

⁹⁰ Ebd. 169.

⁹¹ Vgl. Fujita 69-72.

⁹² Vgl. Busche 221-230.

Interpretation Liebrucks⁹³ anschließen, der in diesen Sätzen eine Kritik an Kant und der traditionellen Metaphysik erblickt (tatsächlich dürfte es wie am Beginn des Abschnitts auch in diesem Absatz so sein, dass Hegel bewusst doppeldeutig spricht!). Denn tatsächlich muss bereits der erste Satz ("ist" als Vereinigung von Subjekt und Prädikat) insofern stutzig machen, als Hegel der Überzeugung ist (die er auch in diesem Fragment zum Ausdruck bringt), dass die Wahrheit in einem Urteil gar nicht ausgesprochen werden kann. Vielmehr kann ein auf solche Art gewonnenes "Ist" deshalb nur geglaubt werden, weil in jedem Urteil, in jedem Denken entlang von Prädikaten immer der Reflexionsunterschied bestehen bleibt. Ein dem Prädikat als Subjekt entgegengesetztes X hat dann tatsächlich das Denken außer sich und ist Ansatzpunkt für eine ersehnte Vereinigung, die doch nicht zustande kommt. Hegel will also hier keineswegs einen Glauben, der dem Denken entgegengesetzt wäre, das Wort reden, weil ein solcher wieder in Antinomien führen würde, v.a. aber das Geglaubte als Objekt außer ihm tragen würde, vielmehr geht es ihm darum, einen solchen äußerlichen Zustand zu destruieren und auf diese Art den Glauben zu läutern. Die Absolutheit des Seins, die er intendiert, ist nicht die "unvollständige Vereinigung" mit einem Irrationalen, wie er bereits im darauffolgenden Absatz anführt, denn eine solche wäre tatsächlich nicht "für uns" und könnte nur als schlechthin "von uns Getrenntes sein". Dagegen beginnt Hegel hier das Absolute radikal vom Evangelium der Inkarnation Gottes her zu denken, der sich dem Menschen bedingungslos gibt, sodass er "an und für sich bei uns sein will" (vgl. die diesbezügliche Aussage Hegels in der Einleitung der Phänomenologie des Geistes, III 69). Das im Urteil Gedachte ist ein Getrenntes, welches "nicht notwendig" ist, aus dessen Denkbarkeit nicht das Sein folgt, Hegels hier intendierte Annäherung an das Göttliche kann so nicht *bestimmt* werden. Er schreibt daher auch:

"[...] ein positiver Glaube nun ist ein solcher, der statt der einzig möglichen Vereinigung eine andere aufstellt, an die Stelle des einzig möglichen Seins ein anderes Sein setzt; der also die Entgegengesetzten auf eine Art vereinigt, wodurch sie zwar vereinigt, aber unvollständig, d.h. nicht in der Rücksicht vereinigt sind, in der sie vereinigt sein sollen." (I 252)

Die nächsten Sätze konkretisieren bereits die verschiedenen Arten von Vereinigungen, die positive und die geistige, und zwar in ihrem Bezug zum Göttlichen, wobei *wir* (der junge Hegel würde allerdings möglicherweise das Gebet als positiven Akt missverstehen!) ganz besonders die Thematik des Gebets hier mithören können:

"Alle Vereinigung soll in der positiven Religion etwas Gegebenes sein; was gegeben wird, das hat man noch nicht, ehe man es empfängt; und nach dem Emp-

⁹³ Vgl. Liebrucks III 173-181.

fangen soll etwas Gegebenes teils bleiben können; allein etwas Gegebenes ist insofern nicht ein anderes als ein Entgegengesetztes, und demnach wäre die Vereinigung etwas Entgegengesetztes, und zwar insofern es vereinigt ist, welches ein Widerspruch ist. Dieser Widerspruch entsteht aus einer Täuschung, indem unvollständigere Arten von Vereinigungen, die in anderer Rücksicht noch entgegengesetzt sind, ein unvollkommenes Sein für das in der Rücksicht, in der vereinigt werden soll, vollkommene Sein [genommen werden], und eine Art des Seins wird mit einer anderen Art verwechselt. Die verschiedenen Arten des Seins sind die vollständigeren oder unvollständigeren Vereinigungen." (I 252f.)

Wir können uns hier mit Hegels Unterscheidung von positiver und geistiger Religion auch der Thematik des Gebets nähern. Das Gebet richtet sich nicht an ein "Positives", denn einem solchen könnte man sich, wie Hegel gezeigt hat, nur unterwerfen. V.a. aber wäre dies ein Widerspruch zur mystischen Dimension allen Gebetes, der Vereinigung mit Gott (die allerdings wiederum nicht als "positive" Identität gedacht werden darf), d.h. Gott bliebe dem Beter äußerlich (wobei die Positivität ein notwendiges Moment allen sterblichen Daseins ist, wie wir in den Überlegungen über die Scham gesehen haben; dies inkludiert auch das positive Gebet, auf welches wir noch im letzten Teil der Arbeit wenigstens indirekt zurückkommen wollen), vielmehr können wir hier an Mk 11,24 denken: "Alles, worum ihr betet und bittet – glaubt nur, daß ihre es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil". D.h. das Gebet wird hier nicht verstanden als eine äußerliche Gabe Gottes, sondern es ist das, was Gott von Anfang an gegeben hat, nämlich sich selbst. Das Gebet ist so gedacht kein Unterwerfungsgestus einem unbekanntem Objekt gegenüber, sondern der Vollzug des (geistigen, also richtig verstandenen) Betens selber ist immer *auch* das Sich-Öffnen für das Beten des inkarnierten Wortes Gottes, also Jesu Christi im Logos des Menschen (Wobei hier der Logos alle Dimensionen menschlicher Existenz durchdringt, und seine geistigste Ausdrucksform dort hat, wo er nicht als Gebet des Einzelnen auftritt, sondern in der Form des gesellschaftlich verfassten Gottesvolkes, also im Psalmengebet, was Hegel so nicht sehen konnte und wollte, weil ihm diese Traditionen als "positive" entgegentraten. Immerhin wird man aber vielleicht eines Tages in der Lage sein, seine Wissenschaft der Logik auch als Versuch eines Lobpreises Gottes zu lesen).

Nach diesen Ausführungen über das Gebet wollen wir uns dem weiteren Verlauf des Textes zuwenden, weil in ihm am bisher deutlichsten die defiziente Vereinigung von der Vereinigung aus Liebe abgehoben wird:

"In jeder Vereinigung ist ein Bestimmen und ein Bestimmtwerden, die eins sind; in der positiven Religion aber soll das Bestimmende, auch insofern es bestimmt, bestimmt sein; seine Handlung soll nicht eine Tätigkeit sein, sondern ein Leiden; das Bestimmende, wodurch es leidet, ist aber auch ein Vereinigtes, in dieser Vereinigung konnte das Handeln tätig gewesen sein; aber dies ist eine niedrigere

Art der Vereinigung; denn in der Handlung, die aus positivem Glauben geschieht, ist dies Vereinigte selbst wieder ein Entgegengesetztes, das sein Entgegengesetztes bestimmt, und hier ist nur unvollständige Vereinigung, denn beide bleiben Entgegengesetzte, das eine ist das Bestimmende und das andere das Bestimmte; und das Bestimmende selbst ist als Tätiges, aber die Form der Tätigkeit ist durch ein anderes bestimmt; d.h. [sie soll] gegeben sein, das Tätige, insofern es tätig ist, soll ein Bestimmtes sein; das die Tätigkeit Bestimmende muß als ein Seiendes vorher vereinigt worden sein; soll auch in dieser Vereinigung das Bestimmende ein Bestimmtes gewesen sein, so war es bestimmt durch ein anderes usf., müßte der positiv Gläubige ein schlechterdings Passives, ein absolut Bestimmtes sein, welches widersprechend ist." (I 253)

In der Auslegung dieser Sätze haben wir die Einsicht Hegels aus dem Abrahamsfragment zu berücksichtigen. Die Positivität zeichnet sich dadurch aus, dass ihr Herrschaftscharakter vergegenständlicht wird und als absolut bestimmendes Wesen entgegentritt. Auf diese Art und Weise schlägt das Bestimmen in ein absolutes Bestimmtwerden um und der Freiheitscharakter der Religion geht verloren. Die Vereinigung, die sich auf diese Art und Weise generiert, ist die Vereinigung unter einem Prinzip, welches den Menschen positiv zu bestimmen beginnt. Hegel zählt im weiteren Verlauf solche Vereinigungen auf, die aus diesem Geist entstehen. Es ist z.B. die Vereinigung der Wahrnehmung, die jede Positivität so auffasst, als ob wir von Gegenständen außer uns affiziert und bestimmt würden. Allerdings begegnet uns, wie Bruno Liebrucks feststellt, auch in den Gegenständen der Wahrnehmung "nicht nur Bestimmendes, sondern die Einheit von Bestimmendem und Bestimmtem. In ihnen begegnet Geschichte."⁹⁴ Hegel hat in diesen Passagen wohl auch Fichte im Visier seiner Kritik. Dieser schreibt in seiner Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre:

"So viele Teile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Teile der Realität setzt es in das Nicht-Ich; welche Realität in dem entgegengesetzten die Realität in ihm eben aufhebt. (Sind z.B. 5 Teile der Negation in das Ich gesetzt, so sind 5 Teile Realität in das Nicht-Ich gesetzt.)

Demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach *sich bestimmend*, insofern es bestimmt *wird*; und bestimmt *werdend*, insofern es sich *bestimmt*: und die Aufgabe ist, insofern sie oben aufgegeben war, gelöst."⁹⁵

⁹⁴ Liebrucks III 179

⁹⁵ J.G. Fichte, Sämtliche Werke, hg. von I.H. Fichte, Berlin 1845ff., I 130.

Hegel wird in seiner Geschichte der Philosophie sagen, dass Fichte hier eine Analyse vom Standpunkt des Bewusstseins aus macht, "nicht an und für sich"⁹⁶. Hier ist es auf alle Fälle der Versuch, vom Ich aus die Welt zu bestimmen, den er als absolute Positivität kritisiert. Dagegen setzt Hegel die Liebe. Dabei ist Busche völlig recht zu geben, wenn er schreibt, dass die Liebe nicht so zu verstehen ist, "als ob die Liebenden sich gegenseitig bestimmen und so wechselseitig bestimmt werden."⁹⁷ Denn, so folgert er weiter, "eine Beziehung, in der der eine den anderen nur bestimmt, wird man nicht Liebe nennen können."⁹⁸ *Vielmehr erfolgt in der Liebe ein Bestimmen einzig und allein dadurch, dass man sich dazu bestimmt, für den Anderen bestimmt zu sein.* Einzig eine solche Vereinigung wird man eine geistige Vereinigung nennen können. Diese Liebe darf aber nicht nur auf die Liebe zweier Menschen eingeschränkt sein, vielmehr ist es die Liebe Gottes, die die Macht dieser Vereinigung ist. Theologisch wird E. Jüngel diese Einsicht Hegels aufnehmen und ausarbeiten⁹⁹, ohne allerdings auf die politischen Konnotationen des hegelschen Konzepts einzugehen. Positivität ist bei Hegel, wo der Andere entlang bestimmter Bestimmtheiten gesucht wird, wo er nicht frei aus meinen endlichen Bestimmtheiten, d.h. meinem abstrakten Werterahmen, entlassen werden kann. Diese Freiheit meint dabei keine nominalistische Willkürfreiheit eines unbekanntes X, welche meinem Laissez faire entspringt – eine solche wäre wiederum nichts Anderes als die gestaltgewordene Leerstelle der Beziehungslosigkeit – oder gar die funktionalisierte Exotik des Anderen, sondern den Raum, der in authentischer Hinwendung, in der Möglichkeit, sich selbst anders (jenseits eines Bestimmtheits in einem vorgegebenen Werterahmen) zu werden, entsteht. Diese grundsätzliche Offenheit der Vereinigung, in der das wahre Antlitz Gottes sich entbirgt, ist es, für die Hegel immer stärker auch den entsprechenden politischen Kontext jenseits der "geschlossenen" Polis suchen wird. Diese Suche, in der auch von Hegel noch einmal der Anlauf unternommen wird, die Liebe anhand des Weges Jesu zu bedenken (im "Geist des Christentums und sein Schicksal"), wird uns schließlich im nächsten Kapitel beschäftigen. Zusammenfassend können wir hier sagen, dass das absolute Sein der Liebe *nicht als Prinzip* wird auftreten können, sondern innerhalb des geschichtlich vermittelten Bewusst-Seins der Ort sein wird, wo Bestimmtheiten durchbrochen werden, wo Trennungen durch "aufbrechende" Vereinigungen sprachlich-geistiger Art hinter sich gelassen werden. Johannäisch

⁹⁶ Hegel XX 401.

⁹⁷ Busche 227

⁹⁸ Ebd. 227.

⁹⁹ Vgl. E. Jüngel, Gott.

ausgedrückt: Gott wird sich als Licht, welches in der Finsternis leuchtet und diese überwindet, erweisen.

VI: "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" und das "Systemfragment von 1800": Gesetz, Schicksal, Liebe und Religion beim jungen Hegel

Denket nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. (Mt 5,17)

Wir wissen, dass das Gesetz selbst vom Geist bestimmt ist; ich aber bin Fleisch, das heißt: verkauft an die Sünde. Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, dass das Gesetz gut ist. Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich stoße also auf das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will. Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangenhält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten? Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn! Es ergibt sich also, daß ich mit meiner Vernunft dem Gesetz Gottes diene, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde. Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes. (Röm 7,14-8,2)

Warum gibt es dann das Gesetz? Wegen der Übertretungen wurde es hinzugefügt, bis der Nachkomme käme, dem die Verheißung gilt. [...] Hebt also das Gesetz die Verheißungen auf? Keineswegs! Wäre ein Gesetz gegeben worden, das die Kraft hat, lebendig zu machen, dann käme in der Tat die Gerechtigkeit aus dem Gesetz; statt dessen hat die Schrift alles der Sünde unterworfen, damit durch den Glauben an Jesus Christus die Verheißung sich an denen erfüllt, die glauben. Ehe der Glaube kam, waren wir im Gefängnis des Gesetzes, festgehalten bis zu der Zeit, da der Glaube offenbart werden sollte. So hat das Gesetz uns in Zucht gehalten bis zum Kommen Christi, damit wir durch den Glauben gerecht gemacht werden. Nachdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter dieser Zucht. (Gal 3,19a.21-25)

1. "Gesetz", "Schicksal" und "Liebe" als Bewusst-Seinsgestalten

In dem großen Fragment (bzw. den Fragmenten), das Nohl unter dem Titel "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" (N 261-342), herausgegeben hat, und das eine Art interpretierende Zusammenschau der Evangelien darstellt, beschäftigt sich Hegel im ersten Abschnitt intensiv mit dem Thema des "Gesetzes", welches er vom Begriff des "Schicksals" und dem Begriff der "Liebe" abhebt. Wichtig ist dabei, dass Hegel hier keineswegs nur Begriffe analysieren will, sondern dass für ihn diese Begriffe fundamentale Geisteshaltungen bzw. Arten und Weisen der Weltbegegnung darstellen. Man muss also berücksichtigen, dass eine Welt, die dem Menschen als Gesetz entgegentritt, nicht nur auf der Seite des Seins gesetzlich verfasst ist, sondern auch auf der Seite des Bewusst-Seins bzw. der Gesellschaft. Dasselbe gilt für die Kategorien des Schicksals und der Liebe.

2. Annäherungen zum Begriff des Gesetzes

In der Auseinandersetzung mit dem Thema "Gesetz" ist eine Eigenart zu berücksichtigen, die jede Interpretation erschwert, nämlich dass Hegel hier mehrere Ebenen im Blick hat. Einerseits ist es Kant und sein Gesetzesbegriff der praktischen Vernunft, den Hegel einer fundamentalen Kritik unterzieht, gleichzeitig versucht Hegel aber auch eine theologische Interpretation des paulinischen Gesetzesverständnisses bzw. paulinischer (und jesuanischer) Gesetzeskritik. Letztlich richtet sich, wie wir in unserer Arbeit gesehen haben, die Kritik auch gegen eine Gesellschaft (und Kirche!) und die in ihr wirkende Wissensaufassung, welche den Einzelnen die Partizipation am öffentlichen Leben verwehrt und ihn ins Private zurückdrängt und welche in einem bloßen Rechtszustand des Staates (oder auch der Religionsgemeinschaft) bereits den Ermöglichungs- und Zielpunkt menschlichen Humanums erblickt.

a. Gesetz im Sinne Kants

Nachdem Hegel Jesus sozusagen auf die Bühne seiner Geistesgestaltungen hebt, und nach Anmerkungen zu den Perikopen Mt¹⁰⁰ 12,1-8 ("Das Abreißen der Ähren am Sabbat"), Mt 12,9-14 ("Die Heilung eines Mannes am Sabbat") und Mt 15,1-20 ("Von Reinheit und Unreinheit"), die alle um das

¹⁰⁰ Hegel zitiert, wenn er synoptisches Material verwendet, (nach dem traditionellen Usus, der erst mit der Etablierung der historisch-kritischen Bibelexegese einem Wandel unterworfen wird) in der Regel das Matthäusevangelium.

Gesetzesthema kreisen, beginnt er mit grundsätzlichen Reflexionen zum Thema Gesetz:

"Da Gesetze Vereinigungen Entgegengesetzter in einem Begriff sind, der sie also als Entgegengesetzte läßt, der Begriff aber selbst in der Entgegensetzung gegen Wirkliches besteht, so drückt er ein Sollen aus [...]." (I 321)

Diese Bestimmung ist aufgrund ihres allgemeinen Charakters nicht eindeutig. Wir meinen aber, dass Hegel unter der "Vereinigung Entgegengesetzter" grundsätzlich die (formallogisch unmögliche) Vereinigung von Allgemeinem und Einzelnem im Blick hat. Diese Vereinigung ist insofern defizient, als hier das Allgemeine das Einzelne außer sich hat, wie umgekehrt das Einzelne nicht Repräsentanz des Allgemeinen ist. Es scheint in diesem Zusammenhange notwendig, um in diese Kritik Hegels tiefer eindringen zu können, Ausführungen Kants, die dieser in seiner Kritik der reinen Vernunft gibt, zu betrachten. Kant kritisiert dabei letztlich an der traditionellen Metaphysik, dass diese mit einem Unendlichkeitsbegriff (letztlich dem einer schlechten Unendlichkeit, die nur das Endliche ins Unendliche verlängert) operiert, den sie in der Erfahrung (als ein aufgrund der eigenen Endlichkeit an Raum und Zeit gebundenes Wesen) nicht einlösen kann. Den letzten Erweis seiner Kritik findet er dabei in den Antinomien der reinen Vernunft. Die Weltidee, d.h. der Versuch, den endlichen Verstandesgebrauch ins Unendliche zu erweitern, wird antinomisch (dialektisch), womit die formale Logik als Grundlage unserer Erkenntnis (als Positivität) nicht mehr zu retten wäre. Auf der anderen Seite räumt allerdings Kant durchaus ein, dass der Verstand der Vernunftideen als regulativer Prinzipien bedarf, um überhaupt bestimmt denken zu können (bzw. um die Einheit der Erfahrung gewährleisten zu können). Allerdings darf diesen Vernunftideen gerade um dieser Bestimmtheit willen kein Sein zugesprochen werden, weil dieses sich sofort in seinen transzendentalen Schein verkehren würde. Aus diesen Prämissen heraus ist auch die Unterteilung einer ansichseienden ("Ding an sich") und einer erscheinenden Welt konsequent. Erstere ist der Grenzbegriff, von dem aus überhaupt erst die Welt der Erscheinung, also die raumzeitlich strukturierte Welt ihren bestimmten Sinn bekommt. Umgekehrt kann und muss darauf hingewiesen werden (und dieses Resultat aus dem Antinomienkapitel ist genauso bedeutsam, wie die "Entlarvung" der Weltidee als transzendentaler Schein), dass die sinnliche Welt der Erscheinung nicht als Absolutum für sich betrachtet werden darf. Damit kann Kant ein Hauptmotiv neuzzeitlicher Philosophie, nämlich Freiheit zu *denken*, gegenüber Leibniz, so meint er auf alle Fälle, verbessert einlösen (tatsächlich war ja, wenn wir uns erinnern, bei Leibniz, den Kant bei der Abfassung der Kritik der reinen Vernunft noch nicht in seinem vollen Gehalt rezipieren konnte, die Freiheit in der Unendlichkeit Gottes vermittelt, wobei sich allerdings auch bei Leibniz abzeichnete, dass man dieser

Unendlichkeit nicht "Sein" in einem univoken Sinne zusprechen kann). Denn diese Freiheit, so zeigt Kant nicht zuletzt in der großartigen Entfaltung der dritten Antinomie, steht nicht in einem (formallogischen) Widerspruch zur Determiniertheit menschlichen Handelns. Vielmehr setzt diese Freiheit, wie Kant in der Antithesis besagter Antinomie zeigt (und worauf auch Leibniz bestanden hat), eine solche Determiniertheit voraus. Sie sichert uns nicht nur die Einheit des Erfahrungsraumes (die bei Kant allerdings Idee ist), sondern ermöglicht erst rationales, d.h. regelgeleitetes Handeln. Oder besser ausgedrückt: Es ist die gesetzmäßige Welt (wobei das Kausalgesetz das Gesetz schlechthin ist), deren der Mensch sich bewusst ist und die ihn erst die Willkür völliger Singularität als Basis rationalen Handelns überschreiten lässt. Andererseits ist diese "Kausalität der Natur", unter deren Herrschaft wir den Menschen denken müssen, nur sinnvoll innerhalb der endlichen Erscheinungswelt bestimmt. Auf den Bereich der Unendlichkeit übertragen, darauf weist die Theses der dritten Antinomie hin, würde sie ihre spezifische Bestimmtheit verlieren und würde ihrerseits eine schlechte "endliche" Unendlichkeit voraussetzen. Kant kann daher das große Wort sprechen, dass der sich in Raum und Zeit befindliche empirische Charakter des Menschen "sinnliches Zeichen" des intelligiblen Charakters ist.

"Dieser intelligible Grund ficht gar nicht die empirischen Fragen an, sondern betrifft etwa bloß das Denken im reinen Verstande: und obgleich die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloß empirischen Charakter derselben, als den obersten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligiblen Charakter, der die transcendente Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbeigeht, außer so fern er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird."¹⁰¹

Dieses Diktum vom sinnlichen Zeichen ist so aufzuschlüsseln, dass der empirische Charakter des Menschen (der immer in Raum und Zeit steht und als solcher *idealiter* determiniert ist) über sich hinaus verweist, allerdings nicht auf *etwas*, sondern sozusagen auf *nichts*. Es handelt sich hier um ein Zeichen ohne Bezeichnetes, um ein prädikatsloses Adressat. Die Konkretisierung, die Kant diesem *Unendlichen*, diesem bezeichneten *Noumen* dann doch geben kann, gehört zu den folgenschwersten Konkretionen in der Philosophie- und Theologiegeschichte. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang, dass Kant das Vernunftvermögen als Vermögen der Prinzipien bestimmt hat. In ihm liegt, wie wir erwähnt haben, erst die Möglichkeit der Bestimmung der Verstandesregeln (d.h.

¹⁰¹ Kant, KrV A 545f.

der Synthesen unseres *urteilenden* Verstandes durch die diese Urteile verbindende schließende Vernunft; so wird z.B. die Kausalität als Urteilssynthese eben durch eine unendliche Kausalität mittels einer Kette von Schlüssen im kantischen Sinn – Hegel würde dieses Schließen als äußerlich bezeichnen – bestimmt). Solchen Prinzipien korrespondieren im Bereich des Seins allerdings keine Objekte, da solche bei einem endlichen Wesen um eines bestimmten Sinnes willen immer an Raum und Zeit gebunden sind. Für Kant gibt es allerdings einen Bereich, wo diese Situation anders ist, d.h. wo das Zeichen einen bestimmten Sinn gewinnen kann: Es ist dies der Bereich des *Sollens*.

Daß diese Vernunft nun Causalität habe [*zu betonen ist, dass Kant hier nicht von einer Verstandeskausalität, sondern von der Vernunftkausalität spricht, die, wie Kant nun zeigt, in einer wahren Unendlichkeit angesiedelt ist*], wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den *Imperativen* klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das *Sollen* drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, *was da ist* oder gewesen ist oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; eben so wenig als: was für Eigenschaften ein Circel haben soll; sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders als ein bloßer Begriff ist; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum *Wollen* antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das *Sollen* hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt."¹⁰²

Wir haben diese Stelle so ausführlich zitiert, weil hier die kantische Intention der Freiheitsfundierung, die uns noch in der hegelschen Rezeption beschäftigen wird, am spekulativsten und zugleich am klarsten gegenübertritt: Es ist das Sollen, welches als Prinzip auftreten kann. Es ist jenes Wort unserer Sprache, mit welchem wir die erscheinende Welt des Seins verlassen können (das, was sein soll, ist nicht in endlicher Existenz) und trotzdem eine bestimmte Erfah-

¹⁰² Kant, KrV A 547f.

rung verbinden. Dieses Sollen ist aus keinem Sein ableitbar, es erfüllt die Bestimmungen der Positivität insofern vollkommen, als es absolut bestimmend ist, ohne selber durch ein anderes bestimmt zu sein. Der Fehler der Moralisten läge gerade darin, ein Fehler, dem im Übrigen auch Kant erlegen ist, wenn der aus dem Sollen resultierende Kategorische Imperativ konkretisiert wird, sodass dieses Sollen auf die Ebene des Seins geholt wird, ein Fehler, der, wie Hegel sagen würde, insofern unvermeidlich ist, als dieses Sollen in seiner Allgemeinheit das Einzelne völlig außer sich hat. Auf jeden Fall kann für Kant dieses Sollen nur formal als allgemeiner Bestimmungsgrund der Regel bestimmt werden, woraus sich dann auch die Fassung des Kategorischen Imperativs ableitet, welcher uns also daran erinnert, dass Intelligibilität im Handeln nur im Verlassen des kontingenten ("einzelnen") Seins möglich ist. Einen konkreteren Inhalt (sozusagen die einzige Konkretion, deren dieses Sollen überhaupt fähig ist) bekommt dieser Imperativ konsequent gedacht nur an einer Stelle, nämlich in der Zweckbestimmung des Menschen. Dieser ist als Vernunftwesen allgemein und transzendiert daher auch alle besonderen Mittel und Motive, weshalb er Endzweck sein kann. Dass es im Übrigen das Problem des Zwecks in Verbindung mit Natur (das Lebendige als Naturzweck) und Freiheit war, welches, da es dieser Begriff bereits an ihm hat, kategorial endliches Sein zu überschreiten, Kant nicht nur zu seiner Kritik der Urteilskraft, sondern auch die Kritik Schellings (und im Gefolge auch Hegels) an der kantischen Konzeption herausforderte, kann hier nur mehr angedeutet werden. Für uns ist festzuhalten, dass es dieses Sollen ist, welches die Vernunftideen in praktischer Hinsicht aufschließt und in dessen Bewusstsein der Mensch seine Freiheit "erfahren" kann, eine Freiheit freilich, die nicht mehr zur Wahlfreiheit reduziert werden darf, sondern die dem intelligiblen Vernunftcharakter des Menschen jenseits aller Erfahrung einen bestimmten Sinn gibt (nämlich den Bereich des kontingenten Seins und der kontingenten Motive zugunsten des Anderen als Selbstzweck überschreiten zu sollen. Es ist dies zugleich auch die beeindruckende kantische Fassung des christlichen Programms eines "Von-sich- Absehens zugunsten des Anderen" als *autonomes Handeln* im Gegensatz zur Heteronomie des in seine Bedürfnisse absolut verstrickten Ichs, eine Einsicht, welche uns auch beim jungen Hegel begegnet). Daher kann man nun mit Kant von einem Primat der Praxis sprechen. Wir werden sehen, dass es der junge Hegel ist, der in gewisser Weise dieses Primat noch zu radikalieren versucht.

Nach Kant gibt also das *Gesetz* nicht nur den Ermöglichungsgrund rationaler Existenz, *sondern ist auch Ort menschlichen Freiheitsvollzugs als Selbstbestimmung (und Ort der Gottesrede, insofern Gott der heilige Gesetzgeber ist)*. Man muss sich dessen bewusst sein, dass für Hegel Kant auch in aller Abhebung ein herausragender Bezugspunkt ist, was ihn nicht daran hindert, den kantischen Freiheitsbegriff

als "formal" zu kritisieren. Weiters ist zu erwähnen – und nicht zuletzt deshalb war der Rekurs auf Kant notwendig – dass Hegel die Intelligibilität nicht im Gesetz, sondern in der Dialektik der Liebe suchen wird.

b. Hegels Kritik am kantischen Gesetzesbegriff und an der noetischen Kategorie des Gesetzes überhaupt

ba. Kritik an der abstrakt allgemeinen Form des Gesetzes

Wir sind nach den Ausführungen über Kant nun angehalten, die hegelsche Gesetzeskritik im Einzelnen zu betrachten, die Hegel anhand jesuanischer und paulinischer Gesetzeskritik entwickeln wird:

"Auf diese Art könnte man erwarten, daß Jesus gegen die Positivität moralischer Gebote, gegen bloße Legalität gearbeitet hätte, daß er gezeigt hätte, das Gesetzliche sei ein Allgemeines und seine ganze Verbindlichkeit liege in seiner Allgemeinheit, weil einesteils jedes Sollen, jedes Gebotene zwar als ein Fremdes sich ankündigt, anderenteils aber als Begriff (die Allgemeinheit) ein Subjektives ist, wodurch es als Produkt einer menschlichen Kraft, des Vermögens der Allgemeinheit, der Vernunft, seine Objektivität, seine Positivität, Heteronomie verliert und das Gebotene [als] in einer Autonomie des menschlichen Willens gegründet sich darstellt. Durch diesen Gang ist aber die Positivität nur zum Teil weggenommen, und zwischen dem tungusischen Schamanen mit dem Kirche und Staat regierenden europäischen Prälaten oder dem Mogulitzen mit dem Puritaner und dem seinem Pflichtgebot Gehorchenden ist nicht der Unterschied, daß jene sich zu Knechten machten, dieser aber frei wäre; sondern daß jener den Herrn außer sich, dieser aber den Herrn in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist; für das Besondere, Triebe, Neigungen, pathologische Liebe, Sinnlichkeit, oder wie man es nennt, ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objektives; es bleibt eine unzerstörbare Positivität übrig, die vollends dadurch empörend wird, daß der Inhalt, den das allgemeine Pflichtgebot erhält, eine bestimmte Pflicht, den Widerspruch[,] eingeschränkt und allgemein zugleich zu sein enthält[,] und um der Form der Allgemeinheit willen für ihre Einseitigkeit die härtesten Präntentionen macht." (I 322f.)

Hegel führt hier die Kritik Kants weiter und wendet sie zugleich gegen diesen, wenn er das berühmte Zitat aus der Religionsschrift¹⁰³, wo Kant die Positivität und Heteronomie des sich nicht auf menschliche Vernunft stützenden "Kirchenglaubens" mit der Positivität etwa von "tungusischen Schamanen" vergleicht, auf die Positivität der Pflicht, also des kantischen "Herrn in sich", ausweitet. Für Hegel ist das Gesetz in seiner Allgemeinheit immer dem Einzelnen äußerlich, womit der Forderung nach wirklicher Synthesis als Bedingung der

¹⁰³ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, IV, 2, §3

Möglichkeit freier Existenz nicht entsprochen ist. Zu betonen ist hier, und wir werden dies gleich anhand des Textes sehen, dass es für Hegel nicht darum gehen kann, die willkürliche und endliche Existenz des Menschen zu verabsolutieren, dies wäre sozusagen die Einzelheit in ihrer Einzelheit (Willkür) als Allgemeines gesetzt, sondern es geht um den Zusammenschluss von Einzelheit und Allgemeinheit. Hegel denkt hier bereits gegen die Positivität des Urteils, welches Ausgangspunkt der kantischen Überlegung war, die dialektische Bewegung des Schlusses als wahre Synthesis, wo die Extreme dann zusammengeschlossen sind, wenn sie ihre Bestimmtheiten (dialektisch) austauschen, d.h. wenn das Einzelne an ihm selbst allgemein ist. Im Übrigen sieht hier Hegel auch klar die Problematik der Konkretion des allgemeinen Sollens. Denn einerseits soll das Sollen die allgemeine Pflicht zum Ausdruck bringen, andererseits soll in ihm auch ein bestimmtes Pflichtgebot, z.B. "nicht zu lügen", enthalten sein. Die Problematik ist also die, dass entweder das Sollen ein Grenzbegriff, gleich dem Ding an sich, bleibt, der letztlich den Menschen auf seine allgemeine Bestimmung hinweist (bzw. die absolute Forderung in fast kafkaesken Dimensionen darstellt), oder im Falle der Konkretion genau diese Allgemeinheit verlässt (und die Problematik der kantischen Konkretionen ist die, dass nicht einzusehen ist, dass, wenn etwa der kategorische Imperativ auf die Sphäre des Nichtlügens eingeschränkt wird, dies nicht weiter differenziert werden könnte, was Kant aber abwehren muss, weil dann die intelligible allgemeine Form verlorenginge). In Bezug auf die erstere Option (das Gesetz als Zeigestab für die allgemeine Existenz des Menschen) stellt sich uns eine theologische Problematik dar: Kant weiß, wie nicht zuletzt die Religionsschrift zeigt, dass der Mensch aus dem Naturbonum unwiederbringlich herausgefallen ist, gleichzeitig versucht er, dieses Bonum zu reformulieren: Nicht das Gesetz richtet sich nach dem Guten, sondern umgekehrt, gut ist das Gesetzmäßige¹⁰⁴. Die Problematik allerdings ist die, dass auch das Gesetz, gleich, in welcher Form es auftritt, dieses gesuchte Gute nicht einholt. Denn die Singularität, die Kontingenz fällt nicht nur unweigerlich aus dem Gesetz heraus, sondern führt uns vor eine Wirklichkeit, die gesetzlich nicht "geheilt" werden kann. J. Reikerstorfer schreibt:

"Die Herausforderung durch die anderen begründet nicht nur, sie überfordert nämlich auch moralisches Handeln in der Geschichte. Ist es nicht immer erfahrenes und kritisch gegen Vergeßlichkeit erinnertes Leid der anderen, das für das Gewissen zu einem moralisch unlösbaren Sinnproblem wird? In diesem Verständnis gibt es, läßt man sich nur einmal von dem konstitutionellen Zusammenhang von Gewissen und Geschichte leiten, keine andere als eine irritierte

¹⁰⁴ vgl. Kant, KpV 74

Moralität. Drängt diese Irritation nicht auch darauf, den Begriff "Schuld" aus moralisch verengter Perspektive zu befreien und die Moralität als letzten Freiheitssinn überhaupt zu problematisieren?"¹⁰⁵

Wichtig an diesem Text ist nicht zuletzt der Hinweis, dass die Moralität als Weise der Weltbegegnung an der Zu-fälligkeit menschlicher Existenz und am konkreten Leid im Letzten scheitert bzw. zutiefst fragwürdig wird. Gerade diese Fragwürdigkeit, diese Aporie des Gesetzes angesichts der Wirklichkeit hat allerdings insofern einen ganz besonderen Stellenwert, als, wie Paulus klarer als jeder andere gesehen hat, das Gesetz verurteilende Funktion hat, und zwar nicht im Sinne einer auf das Handeln des Einzelnen beschränkten Art und Weise (wie es immer wieder in evangelischer Exegese betont wurde), sondern verurteilende Funktion gegenüber einer verkehrten Welt überhaupt, deren wahrer Status im Blick des Gesetzes benennbar ist. Diese Benennbarkeit befördert, wenn nicht das Gesetz die abgründige Wirklichkeit abstrakt "ersetzt", das Wort der "irritierten Moralität". Im Übrigen werden wir auch sehen, dass wirklich freies Handeln im hegelschen Sinne, welches im tiefsten Sinn in ein geistiges Band mit dem Anderen eintritt, als Voraussetzung die Irritation der eigenen Perspektive, die eigene Moralität eingeschlossen, verlangt. Die Problematik des Gesetzes liegt deshalb nicht nur darin, dass es das Einzelne außer sich hat, sondern dass das Gesetz, *wenn es vergisst, dass es Frucht und "Zwilling" einer verkehrten Welt ist und diese – anstatt ihre ganze Sphäre zu negieren – in sich aufheben will*, letztlich als Kehrseite der Freiheit, wie nicht zuletzt Paulus gesehen hat, den positiven Blick an sich hat. Dabei ist nun noch einmal zu betonen, dass wir uns hier Hegel anschließen und Gesetz nicht primär im kantischen Sinne oder im Sinne der Tora nehmen, sondern als noetische Kategorie, als Blick des Sollens. Inhaltlich gesehen ist das kantische Gesetz tatsächlich von wahrer Erhabenheit und (v.a. in der einzig wahren *inhaltlichen* Fassung des Kategorischen Imperativs, der zweiten, nach der der Mensch nie bloß Mittel, sondern immer auch Zweck an sich sein soll) gleichzeitig Prüfstein menschlichen Handelns, ebenso wie die Sinai-Tora Gottes heiliges Gesetz auf den Weg zu einer gerechten und humanen Gesellschaft – im *Kontrast* zu den die Macht der Herrschenden und die Unterdrückung der "Armen" legitimierenden Gesetzen der "Völker" – ist, welches nicht ungestraft zugunsten menschlicher Willkür, die sich dann gedankenlos "Gewissen" nennt, sistiert werden kann. Allerdings wird sich der positive Blick des Gesetzes als unzureichend erweisen, dem Anderen wirklich gerecht zu werden, wie wir in den folgenden Schritten zu zeigen haben.

¹⁰⁵ J. Reikerstorfer, Leidenserinnerung 106

Anmerkung 1: Die Polyphonie des Gesetzesbegriffs

Eine Frage, die sich im Anschluss an das Gesagte stellt, betrifft die Parallelführung von kantischer Moralität und dem Gesetz der Juden. Hier ist erstens noch einmal darauf zu verweisen, dass Hegel letzteres als *Gestalt* einführt, allerdings gibt es doch eine tiefere Zusammenschau, insofern, wie Hegel in der Schrift "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" ausführen will, der *Grundstein der abendländisch-neuzeitlichen Weltbegegnung* im Judentum gelegt wurde. Was heute wieder entdeckt wird, sieht Hegel (wenngleich verstellt durch den Identitätsmythos, den er, auch wenn er vor dem Hintergrund seiner Gesellschaftskritik zu verstehen ist, nicht ganz ablegen kann, weshalb ja das Judentum diese negative Folie bildet): Die Einwurzelung unserer Geschichte in der jüdisch-christlichen Tradition. Weiters soll hier schon auf ein Drittes verwiesen werden, auf das wir noch später in einer gesonderten Anmerkung eingehen werden: Für Hegel ist die Tora (und als solche verstand sie sich auch selbst) *Trennung*, genauso wie auf sublimierterer Ebene auch das kantische Gesetz trennt (in einen intelligiblen Bereich und einen sinnlichen usw.). Beide Trennungen stehen für Hegel dabei in Gefahr, positiv festgehalten zu werden. Viertens, und dies ist der vielleicht wichtigste Punkt, der es Hegel dann ermöglicht, den Gesetzesbegriff auf die verschiedensten Ebenen (Moralität, Staat, Naturgesetz, Tora, Römisches Recht) zu übertragen, ist für ihn, so sei noch einmal betont, das Gesetz noetische Kategorie. Sie ist der Geist, innerhalb der sich die neuzeitliche Welt bewegt, in dem sich unser Denken, Handeln und Fühlen kundtut (wobei Hegel wohl der Meinung war, dass das schriftlich fixierte und heilige Gesetz der Tora, wenn es als positives Gesetz verstanden wird, was ja keinesfalls zwingend ist, genauso wie das universale kantische Gesetz in all der damit verbundenen Erhabenheit diesen Blick besonders erratisch kundtut), in ihm sieht er den *Geist der Positivität*, der sich in unserer Tradition immer wieder hervorbringt. Dass Hegel dabei namentlich die Tora immer wieder unterläuft und zu einer hässlichen Karikatur macht, muss wohl auch als Schicksal christlicher Hybris in all ihren verheerenden Konsequenzen betrachtet werden.

bb. Hegels Kritik an der Achtung des Gesetzes und der andere Blick der Bergpredigt bzw. der Bibel überhaupt

Nachdem wir in einem ersten Schritt die Problematik der Trennung von Allgemeinem als Form des Gesetzes und dem (unbezogenen) kontingenten Einzelnen als Form der verkehrten Welt angedeutet haben, die für Hegel immer zu einer schlechten Abstraktion führt, mit der Konsequenz, dass als Resultat das Allgemeine dem Einzelnen als "Positivität" gegenübertritt, ohne es wirklich verwandeln zu können, wollen wir Hegels diesbezüglichen Ausführungen weiter nachgehen. Dieser schreibt:

"Unmittelbar gegen Gesetze gekehrt zeigt sich dieser über Moralität erhabene Geist Jesu in der Bergpredigt, die ein an mehreren Beispielen von Gesetzen

durchgeführter Versuch ist, den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen, der nicht Achtung für dieselben predigt, sondern dasjenige aufzeigt, was sie erfüllt, aber als Gesetze aufhebt, und also etwas Höheres ist als der Gehorsam gegen dieselben und sie entbehrlich macht. Da die Pflichtgebote eine Trennung voraussetzen und die Herrschaft des Begriffs in einem Sollen sich ankündigt, so ist dagegen dasjenige, was über diese Trennung erhaben ist, ein *Sein*, eine Modifikation des Lebens, welche nur in Ansehung des Objekts betrachtet ausschließend, also beschränkt ist, indem die Ausschließung nur durch die Beschränktheit des Objekts gegeben ist und nur dasselbe betrifft." (I 324)

Die Achtung ist für Kant "Vernunftgefühl", welches nicht zufälligerweise von ihm als alle menschliche Denkkategorien übersteigend betrachtet wird. Tatsächlich kann die Achtung für das Gesetz nicht gepredigt werden, vielmehr steht hinter ihr eine Form menschlicher Intelligibilität, die selber nicht mehr ableitbar ist und – zum intendierten Prinzip funktionalisiert – entweder in Heuchelei und Selbstgenuss umschlägt, wie Hegel auch in Anschluss an Lk 18,9-14 ("Das Beispiel vom Pharisäer und vom Zöllner") ausführt (I 331f.) und wie die christlichen Heuchler aller Zeiten den torafrommen Juden unterstellten, oder zur "Knechtschaft des Gesetzes" im Sinne einer uneinholbaren Vorschreibung führt. Gegen diese Form des Gesetzes verlangt Hegel zunächst die Aufhebung der Form des Gesetzes (wir haben erwähnt, dass bereits in Schillers "Anmut und Würde" der Versuch begegnet, die Form des Gesetzes aufzuheben). Hegel führt zu diesem Zwecke jenen Terminus ein, der in den Jugendschriften eine zunehmende Bedeutung gewonnen hat: den Terminus des *Seins* als ursprünglicher Synthesis. Allerdings ist dieser Begriff hier noch rein negativ gesetzt. Wir wissen zwar, dass dieser Terminus die Überwindung der Positivität anzeigen soll und als höchste Stufe dieser Überwindung auch jene Trennung von Pflicht und Neigung, Allgemeinheit und Einzelheit, Sollen und Sein, von Begriff (den Hegel hier noch wie alle seine ihm nachfolgenden Kritiker im Sinne eines abstrakten Verstandesbegriffs versteht, vgl. I 324f.) und Wirklichkeit, die dem Gesetzesdenken zugrundeliegt, aufheben soll, die Frage ist allerdings die, was wir unter diesem unendlichen Sein, welches Hegel offensichtlich dem unendlichen Sollen der kantischen Verstandesreflexion entgegenhält, zu verstehen haben. Die "affirmative" Umschreibung, die uns bereits begegnet war, war der Terminus *Liebe*, der auch in den folgenden Passagen eine zunehmend differenzierte Form gewinnt. Zunächst tritt er auf im Hinweis, dass in der "Liebe aller Gedanke von Pflichten wegfällt", womit die erste Differenz innerhalb des Gesetzes, nämlich jene zwischen Pflicht und Neigung unterlaufen werden soll (wobei natürlich eingeräumt werden muss, dass wie bei Schiller die Gefahr besteht, den Terminus Pflicht quasi psychologisch zu deuten; will man dieser Gefahr begegnen, muss auch der Begriff der Liebe einen noetischen Gehalt

aufweisen). Allerdings legt eine solche Aussage den Vorwurf nahe, dass man den realen Zustand der Welt damit vergäße. Nicht zuletzt deshalb wollen wir hier die hegelschen Ausführungen näher betrachten und sie, wo nötig, auch weiterzudenken versuchen. Interessanterweise beginnt Hegel mit der Bergpredigt, wohl die berühmten Antithesen ("Ich aber sage euch...") im Blick habend:

"Jesus fängt die Bergpredigt mit einer Art von Paradoxen an, in denen seine volle Seele gegen die Menge erwartender Zuhörer sogleich unzweideutig erklärt, daß sie von ihm ganz etwas Fremdes, einen anderen Genius, eine andere Welt zu erwarten haben. Es sind Schreie, in denen er sich begeistert sogleich von der gemeinen Schätzung der Tugend entfernt, begeistert ein anderes Recht und Licht, eine andere Region des Lebens ankündigt, deren Beziehung auf die Welt nur die sein könne, von dieser gehaßt und verfolgt zu werden. In diesem Himmelreiche zeige er ihnen aber nicht die Auflösung der Gesetze, sondern sie müssen durch eine Gerechtigkeit erfüllt werden, die eine andere sei, in der mehr, die vollständiger sei als die Gerechtigkeit der Pflichtlinge: eine Ausfüllung des Mangelhaften der Gesetze." (I 325f.)

Worin besteht aber das Mangelhafte der Gesetze hier? Zunächst in der Form, mit der sie als Pflicht gegen die Neigungen auftreten und daher nur im sukzessiven Fortschritt der Achtung überhaupt als "Triebfeder" menschlichen Handelns dienen können. Daneben aber darin, dass, wie bereits erwähnt, das Gesetz genauso in der Sphäre positiver Existenz verbleibt, dass es also den Kreislauf entfremdeten Lebens nicht zu durchbrechen vermag. In gewisser Weise ist diesbezüglich die Bedeutung des Gesetzes doppeldeutig: Einerseits kommt es durch das Gesetz "zur Erkenntnis der Sünde" (Röm 3,20), d.h. es zeigt den faktischen Unheilszustand der Welt an, es ist der "Fluch", der auf der Welt lastet (Gal 3,13), andererseits aber ist es "Gefängnis" (Gal 3,23) und "Joch der Knechtschaft" (Gal 5,1) bzw. "alte Welt" ("Ihr habt gehört, ich aber...") im Sinne der Bergpredigt. Dies darf nun nicht dahingehend verkürzt werden, als ob das Gesetz Ort der Unterdrückung menschlichen Lebens wäre. Kant hat sich am Sittengesetz genauso erfreut wie der toratreue Jude an den Weisungen der Tora.¹⁰⁶ Auch der scharfe Kritiker (hier wörtlich im Sinne des Unterscheiders zu verstehen) Paulus wäre vollständig falsch verstanden, wenn man meinte, dass für ihn das Gesetz zur unerträglichen Last geworden wäre, an der er scheiterte und die dann schließlich zu seiner Bekehrung geführt hätte. Alle Selbstzeugnisse, nicht zuletzt Phil 3,5-7, sprechen dagegen. Paulus schreibt hier ausdrücklich, dass er "untadelig in der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz vorschreibt" war, allerdings dann das, "was [ihm] damals ein Gewinn war, [...] um Christi willen als Verlust erkannt [hat]." Es ist also der Bruch der Sphäre

¹⁰⁶ Vgl. M. Limbeck, Gesetz.

sarkischer Existenz, der das Gesetz zugehört, die das Gesetz erst "aufzurichten" vermag, die das Gesetz wirklich "erfüllt". Hegel wird in einem radikalen Primat der Praxis, in unbedingter Welthaftigkeit jene Gottesentgegnung, die den Blick der Liebe vermittelt, suchen. Wir werden diesen Gedankengängen Hegels noch nachgehen, vorher allerdings seien noch biblische Hinweise, die Hegel allenfalls andeutet, wenn er von der anderen Region des Lebens spricht, zur Ergänzung, Erläuterung, Erweiterung und Korrektur der hegelschen Gedankengänge gegeben.

Die Bibel ist eine Geschichte voll mit Brüchen. Dies zeigt sich bereits an den Gründergestalten wie Abraham und Moses. Ersteren werden wir dabei im Unterschied von den hegelschen Bestimmungen, welche wir ja bereits kennengelernt haben, nicht als Personifizierung des einsamen Ichs buchstabieren dürfen, sondern als Ausdruck der Negation einer Welt, die durch entfremdete und den Einzelnen in seiner Würde unterdrückende Strukturen gekennzeichnet ist, eine Welt, in der letztlich die Faktizität weltlicher Unrechtsstrukturen vergöttlicht wird. Noch deutlicher wird der Bruch bei letzterem, dem sich YHWH als Gott der Befreiung gegen den Pharao und seinen Hofstaat offenbart. Das Nein gegen die Welt und ihre tödliche Logik begegnet uns schließlich auch bei den Propheten Israels bis hin zu Johannes dem Täufer und schließlich auch bei Jesus. In ihm wird uns der Anspruch der Basileia Gottes als Negation aller weltimmanenten, d.h. die Gewalttätigkeit und Selbstbezüglichkeit einer verkehrten Welt, *deren Verkehrung im Angesicht der Liebe Gottes erst offenbar wird*, affirmierenden Bestimmungen offenbar. Dass diese Welt am Kreuz Christi endgültig in ihrer Realität entlarvt wird, und dass Gott in der Auferweckung des Jesus von Nazareth mit einem Heilszeichen auf diese Unheilsgeschichte antwortet, ist dabei göttliche Verkehrung, *göttlicher* Widerspruch, wider alle menschliche Logik (d.h. die Verkehrung aller menschlichen Verkehrung, die totale Negation Gottes gegenüber jedweder menschlichen trennenden Gewalttätigkeit) und hat wohl darin seine tiefste soteriologische Dimension. Diese Dimension begegnet uns allerdings bereits im Leben und in der Verkündigung des Jesus von Nazareth, dessen Bergpredigt kein neues Gesetz (auch nicht, wie dies G. Lohfink¹⁰⁷ meint, innerhalb der christlichen Kontrastgemeinde) geben will, sondern unsere Welt mit der völlig anders gearteten Basileiawirklichkeit Gottes (einer Wirklichkeit von Treue und Gewaltlosigkeit) konfrontiert und destruiert (wobei die von Lohfink anvisierte Kontrastgemeinde ihren Ort als Zeichen dieser Gotteswirklichkeit hat! Versteht sich allerdings der Kontrast nicht dialektisch, sondern positiv, kommen wir in die Aporien, die Hegel im "Geist des Christentums" durchbuchstabiert). Die gleiche Durchbrechung unserer Welt

¹⁰⁷ Vgl. G. Lohfink, Bergpredigt.

findet auch in den Gleichnissen Jesu ihren Ausdruck, in denen ebenfalls die so anders geartete göttliche Welt etwa des barmherzigen Vaters (Lk 15,11-32), des Gutsbesitzers im Weinberg, der auch dem Letzten noch den vollen Lohn gibt (Mt 20,1-16), des die Perle findenden Kaufmanns (Mt 13,45f.) usw. aufleuchtet. Das Selbe gilt für Jesu Seligpreisungen, die die Ordnungen unserer Welt außer Kraft setzen, für die Wunder, die Leben stiften, wo nichts mehr sonst erhofft werden kann, die aber, wie die Sabbatwunder zeigen, Ärgernis deshalb erregen, weil sie das Gesetz auf Gottes Wirklichkeit ("Sein") zurückführen (besonders gilt dies für den Sabbat, dessen wirkliche Intention als geheiligter Tag YHWHs Jesus gerade in seinen Wunderheilungen und der in ihnen aufscheinenden Wirklichkeit zur Geltung bringt) und letztlich für den Weg Jesu insgesamt. Man könnte also sagen, dass hier die Achtung vor dem Gesetz in ihrem wirklichen Grund, d.h. in dem Einbruch der Gotteswirklichkeit, in der menschliche Kategorien und menschliche Leidgeschichte durchbrechenden Erfahrung geistiger Existenz, zum Vorschein kommt. Wir werden noch sehen, dass innerhalb dieser Erfahrung von einer zureichend begründeten Welt im Sinne eines Leibniz bzw. vom absoluten Sein der Liebe im Sinne des jungen Hegels gesprochen werden kann, und dass in ihr das Gesetz erfüllt und Neigung und Pflicht einig sind. Man sollte vielleicht die Dialektik (des spekulativen) Hegel(s) überhaupt nicht zuletzt als die Verkehrung menschlicher Sinnansprüche verstehen. Insofern kann man etwa die Wissenschaft der Logik mit ihrem zunächst so blasphemisch scheinenden Anspruch, den absoluten Inhalt darzustellen, vielleicht gerechter werden, wenn man sich vor Augen führt, dass dieser Inhalt nichts anderes ist als die entfaltete Methode des Zerbrechens jeder Positivität.

bc. Der Blick des Gesetzes und seine Aporien

Nach diesen Ausführungen über das dem trennenden Sollen entgegengesetzte absolute Sein der Liebe, welches nur in der Negation der zerrissenen und verkehrten Welt aufleuchten kann, wollen wir uns weiter der hegelschen Entfaltung dieser Liebe zuwenden. Dabei ist noch einmal auf seine Ausführungen über den positiven Blick des Gesetzes und seine Grenzen zurückzukommen. Hegel schreibt:

"Da das Gesetz nicht seinem Inhalt, sondern seiner Form nach der Liebe entgegengesetzt war, so konnte es in sie aufgenommen werden, in dieser Aufnahme aber verlor es seine Gestalt; dem Verbrechen hingegen ist es seinem Inhalt nach entgegengesetzt; es ist von ihm ausgeschlossen, und ist doch; denn das Verbrechen ist eine Zerstörung der Natur; und da die Natur einig ist, so ist im Zerstörenden soviel zerstört als im Zerstörten. Wenn das Einige entgegengesetzt ist, so ist die Vereinigung der Entgegengesetzten nur im Begriff vorhanden, es ist ein

Gesetz gemacht worden; ist das Entgegengesetzte zerstört worden, so bleibt der Begriff, das Gesetz; aber es drückt alsdann nur das Fehlende, eine Lücke aus, weil sein Inhalt in der Wirklichkeit aufgehoben ist, und heißt strafendes Gesetz. Diese Form des Gesetzes ist unmittelbar, es ist seinem Inhalt nach dem Leben entgegengesetzt, weil sie die Zerstörung desselben anzeigt; aber umso schwerer scheint es zu denken zu sein, wie das Gesetz in dieser Form, als strafende Gerechtigkeit, könne aufgehoben werden; in der vorigen Aufhebung des Gesetzes durch Tugenden verschwand nur die Form des Gesetzes, sein Inhalt blieb; aber hier würde mit der Form auch sein Inhalt aufgehoben, denn sein Inhalt ist die Strafe." (I 338)

Bereits die ersten Sätze dieser Sequenz treffen entscheidende Aussagen: Das Gesetz muss für Hegel seine Form als Gesetz abstreifen, um eine neue geistige Existenz jenseits der Positivität der Verstandesreflexion und der ihr korrespondierenden zerrissenen Welt zu ermöglichen, um Liebe nicht als emotionale, sondern als noetische Kategorie in die Welt zu tragen. Diese ist dann aber nicht ein inhaltliches Plus gegenüber dem Gesetz, sondern gibt vielmehr den Wesensgrund dessen an, was das Gesetz bezeichnen will: eine mündige Existenz, der eine Gesellschaft entspricht, in der der Einzelne das Ganze nicht außer ihm weiß. Der große nächste Gedanke, der uns das Verbrechen als Zerstörung der Natur vorführt und betont, dass im Zerstörenden soviel zerstört ist als im Zerstörten, soll hier noch nicht thematisiert werden, weil er uns bereits den Gedanken des Schicksals vorführt und die Negation jedes positiven und formallogischen Denkens ausmacht. Bereits hier wichtig ist die nähere Bestimmung des Gesetzes: Sein eigentlicher Inhalt ist das "Fehlende", ein Mangel, eine Lücke. Es weist uns auf die Zerstörung des Vereinigten hin. Wir haben bereits erwähnt, dass das Gesetz Allgemeines und Einzelnes *im Begriff* vereinigt: Wenn im Verbrechen das Entgegengesetzte zerstört wird, d.h. wenn der Verbrecher die Sphäre der Allgemeinheit negiert, tritt ihm dieses Allgemeine als Begriff, d.h. als verurteilendes Gesetz entgegen. Das Gesetz für sich betrachtet ist dabei letztlich, und dies ist quasi die spekulativere Bestimmung, nur der Zeigestab einer zerstörten Welt. Man könnte sagen, dass im Sündenfall das Gesetz dem Menschen als höchste Form *menschlicher* Möglichkeit entgegentritt. Denn jede "natürliche" Existenzform des Menschen nach dem Sündenfall ist nicht die Unschuld des Tieres, sondern der Zustand, wie der Mensch nicht sein soll. Hegel schreibt in seinen "Vorlesungen zur Philosophie der Religion" dazu Folgendes:

"Der Mensch ist wesentlich als Geist; aber der Geist ist nicht auf unmittelbare Weise, sondern er ist wesentlich dies, für sich zu sein, frei zu sein, das Natürliche sich gegenüberzustellen, aus seinem Versenktsein in die Natur sich herauszuziehen, *sich zu entzweien mit der Natur* und erst durch und auf diese Entzweigung [hin] sich mit ihr zu versöhnen, und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit *seinem* Wesen, mit seiner Wahrheit. Diese Einigkeit, die durch die Entzweigung

hervorgebracht ist, ist erst die selbstbewußte, wahre Einigkeit; das ist nicht Einigkeit der Natur, welche nicht des Geistes würdige Einheit, nicht Einigkeit des Geistes ist.

Wenn man jenen Zustand den Zustand der Unschuld nennt, kann es verwerflich scheinen zu sagen, der Mensch müsse aus dem Zustand der Unschuld herausgehen und *schuldig* werden. Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist; es ist der Zustand des Tiers, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und auch nicht vom Bösen weiß, wo das, was er will, nicht bestimmt ist als das eine oder andere, denn wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten.

Der Zustand des Menschen ist der Zustand der Zurechnung, der Zurechnungsfähigkeit. Schuld heißt im Allgemeinen *Zurechnung* [...].

Das Tier ist nicht gut und nicht böse; der Mensch aber im tierischen Zustande ist wild, ist *böse*, ist, wie er *nicht sein soll*. Wie er von Natur ist, ist er, wie er nicht sein soll; sondern was er ist, soll er durch den Geist sein [...]. (XVI 264f.)

In der Bibel begegnet uns das Gesetz als Negation dieser in sich bösen "Natürlichkeit" des gefallen Menschen in seiner ersten Form als Gesetz der Blutrache (Gen 4,15). Später finden sich immer größere Differenzierungen, aber das Gesetz als Zeigestab von Entzweiung und Entfremdung bleibt, wobei die Konkretion dessen die Strafe ist. Die Frage ist, ob der strafende Charakter, ob mit der Form des Gesetzes auch sein Inhalt als Strafe in der Liebe verschwinden kann. Hegel denkt im Folgenden den Charakter der Strafe. Dabei hebt er mit folgenden Sätzen an:

"Die Strafe liegt unmittelbar in dem beleidigten Gesetze; des gleichen Rechtes, das durch ein Verbrechen in einem andern verletzt worden ist, wird der Verbrecher verlustig. Der Verbrecher hat sich außer dem Begriff gesetzt, der der Inhalt des Gesetzes ist." (I 338)

Hegel spielt hier auf das Ius Talionis an, das in seiner größten Unerbittlichkeit bei Kant auftritt, bei dem es ja in der Metaphysik der Sitten heißt, dass es "kein anderes als das Prinzip der Gleichheit" sein darf, nach welchem gestraft werden muss¹⁰⁸. Im Verbrechen verlässt, wie wir bereits gesagt haben, der Verbrecher die Sphäre der Allgemeinheit, welche (innerhalb der Welt des Gesetzes, welche die erste übersinnliche Welt der Phänomenologie des Geistes darstellt *und welche den Menschen als allgemeines Wesen würdigt*) nur mittels der sich an ihm auswirkenden Strafe ihre Sphäre wiederherstellt. Hegel drückt dies so aus:

"Wenn nun zwar das Gesetz in seiner furchtbaren Majestät beharrt, - und daß die Strafe des Verbrechens verdient ist, dies zwar kann nie aufgehoben werden; das Gesetz kann die Strafe nicht schenken, nicht gnädig sein, denn es höbe sich

¹⁰⁸ Kant, Metaphysik der Sitten A 197

selbst auf; das Gesetz ist vom Verbrecher gebrochen worden, sein Inhalt ist nicht mehr für ihn, er hat ihn aufgehoben; aber die Form des Gesetzes, die Allgemeinheit verfolgt ihn und schmiegt sich sogar an sein Verbrechen an; seine Tat wird allgemein, und das Recht, das er aufgehoben hat, ist auch für ihn aufgehoben." (I 339)

Kant unterscheidet, wie wir bereits kurz dargelegt haben, zwischen zwei Formen von Kausalität: der Naturkausalität und der Kausalität aus Freiheit. Letzere hat ihre "erscheinende" Seite sozusagen im Rechtsgesetz. Dieses besteht aus Rechtsgründen und Rechtsfolgen, mit deren Aufhebung auch das Gesetz (und damit die Freiheitskausalität) aufgehoben wäre. Insofern kann das Gesetz die Strafe als Sollzitation der Rechtsfolgen also gar nicht schenken, will sie ihrem Leitgedanken, dem der Dignität des Allgemeinen, auf welcher ja erst die menschliche Freiheit beruht, nicht unterlaufen. Im anderen Fall würde sie nämlich zu einem vollkommen willkürlichen Sanktionierungssystem, welches jede Rationalität außer sich hätte. Dass die Allgemeinheit aber als Grundlage vernünftigen Handelns auch die Allgemeinheit des Gesetzes setzt, hat die Folge, dass das individuelle Vergehen des Verbrechers immer durch das Gesetz allgemeine Bedeutung bekommt. Denn der Verbrecher verletzt in seiner Tat nicht nur ein Individuelles (und sich als Allgemeines und Individuelles, was hier noch nicht Thema ist), sondern gerade auch die Sphäre der Allgemeinheit überhaupt. Diese kann sich dann nur in der Strafe wiederherstellen (die Gnade *innerhalb des rechtlichen Weltumgangs* wäre nämlich nichts anderes als ein Akt der Willkür und würde damit auch dem Verbrecher nicht in seiner Würde gerecht, weil es seine Tat und damit ihm selbst in seiner Einzelheit, die aber ihm als Vernunftwesen nicht gerecht wird, nicht negierte), indem das Individuelle dem Allgemeinen aufgeopfert wird, wie sich Hegel ausdrückt:

"Also das Gesetz bleibt, und das Verdienen einer Strafe bleibt; aber das Lebendige, dessen Macht sich mit dem Gesetze vereinigt hat, der Exekutor, der das im Begriff verlorene Recht dem Verbrecher in der Wirklichkeit nimmt, der Richter ist nicht die abstrakte Gerechtigkeit, sondern ein Wesen, und Gerechtigkeit nur seine Modifikation. Die Notwendigkeit des Verdienens der Strafe steht fest, aber die Übung der Gerechtigkeit ist nichts Notwendiges, weil sie als Modifikation eines Lebendigen auch vergehen, eine andere Modifikation eintreten kann; und so wird Gerechtigkeit etwas Zufälliges; es kann zwischen ihr als Allgemeinem, Gedachtem, und ihr als Wirklichem, d.h. in einem Lebendigen Seiendem ein Widerspruch sein; ein Rächer kann verzeihen, es aufgeben, sich zu rächen; ein Richter [kann aufhören,] als Richter zu handeln, kann begnadigen. Aber damit ist der Gerechtigkeit nicht Genüge geleistet; diese ist unbeugsam, und solange Gesetze das Höchste sind, so lange kann ihr nicht entflohen werden, so lange muß das Individuelle dem Allgemeinen aufgeopfert, d.h. es muß getötet werden." (I 339)

Diese Strafe schaut dann so aus, dass das Individuelle seine Rechte verliert, indem es dem Allgemeinen aufgeopfert wird, d.h. der Verbrecher verliert genau jenes Recht, welches er verletzt hat. Allerdings bleibt, wie Hegel hier ausführt, das Problem, dass der Rechtsvollzug an der Individualität bestimmter Menschen hängt, und damit ein Moment der Zufälligkeit hat. Eine weitere ungelöste Aporie des Gesetzes ist, dass nicht jedes Verbrechen vom Gesetz erfasst wird und darin den Grundsatz des Gesetzes, die Gerechtigkeit (welche konstitutiv für die Gesetzeskausalität ist), aufhebt. Damit wäre aber die Moralität als *Vinculum Substantiale* vernunftbegabter Wesen, wie sie für den gefallenen Menschen veranschlagt wurde, zutiefst in Frage gestellt. Inmitten des Gesetzes, und sensibilisiert durch den moralischen Standard, zu dem sich die Menschen durch es emporgeschwungen haben, tritt dann die Frage nach dem Leid der Unschuldigen und die Rückfrage nach dem Sinn und Charakter einer Welt und des sie tragenden *gerechten* Gottes auf, wie uns als erstes in großartiger Weise das Buch Hiob vor Augen geführt hat. Gegen die Versuche, diese Welt des Gesetzes (Freiheitskausalität) mit der Welt unserer Erfahrung (Naturkausalität) zu vermitteln und damit letztlich gegen den Versuch, das Gesetz innerhalb der Schöpfungsordnung zu verankern bzw. die Zufälligkeit der Naturbedürfnisse (Einzelnes) und die Notwendigkeit des Freiheitsgesetzes (Allgemeines) zu vermitteln, schreibt Kant seinen berühmten Aufsatz "Über das Mißlingen aller Versuche in der Theodicee"¹⁰⁹, wo er eine "doctrinale Theodicee" kritisiert:

"Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen: obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsere Einsicht in die Beschaffenheit unser Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweisen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derselben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht (wie bisher) bloß ab instantia zu absolviren: das bleibt dabei doch noch immer unentschieden, wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzuthun: daß unsre Vernunft zur Einsicht *des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe*, schlechterdings unvermögend sei; [...] und dieses läßt sich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer *Kunstweisheit* in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser speculatives Vernunftvermögen nicht an objectiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Eben so haben wir auch einen Begriff von einer *moralischen Weisheit*, die in eine Welt überhaupt

¹⁰⁹ Für eine genaue Interpretation vgl. K. Appel, Kants Theodizeekritik.

durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte, an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft. – Aber von der *Einheit in der Zusammenstimmung* jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geschöpf zu sein und als Naturwesen bloß dem Willen seines Urhebers zu folgen; dennoch aber als freihandelndes Wesen (welches seinen vom äußern Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem erstern vielfältig zuwider sein kann) der Zurechnung fähig zu sein und seine eigne That doch auch zugleich als die Wirkung eines höhern Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Guts, zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniß der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt [...], - eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann."¹¹⁰

Dieses negative Resultat Kants bedeutet für diesen nun nicht, dass das moralische Gesetz nicht in der Lage ist, zum Gottesgedanken zu führen und die Welt zu rechtfertigen, ganz im Gegenteil: Eine "authentische Theodicee" besteht gerade in einer am moralischen Gesetz ausgerichteten praktischen Vernunft, die ihre Dignität in sich selbst trägt. Allerdings, so räumt Kant ein, bedürfen wir des Postulates Gottes, um Natur und Freiheit, Einzelheit und Allgemeinheit, Gesetzesgrund und Gesetzesfolge (im Sinne der Moralität, die sich ohne eine derartige Folge selbst aufhöbe) nicht völlig auseinander fallen zu lassen. Für Hegel ist dies aber zu kurz gegriffen, weil eben bereits innerhalb des vorgeblich allgemeinen Gesetzes die Einzelheit hervortritt.

Daneben gibt es aber, wie bereits ausgeführt, das noch fundamentalere Problem des Gesetzesblickes: Dieser steht, wie Hegel meint, der Entfaltung des Lebendigen entgegen. In Anlehnung an paulinische Wendungen schreibt Hegel:

"Das Gesetz hat die Bedingung seiner Allgemeinheit darin, daß die handelnden Menschen oder die Handlungen besondere sind; und die Handlungen sind besondere, insofern sie in Beziehung auf die Allgemeinheit, auf die Gesetze betrachtet werden, als ihnen gemäß oder zuwider; und insofern kann ihr Verhältnis, ihre Bestimmtheit keine Veränderung leiden; sie sind Wirkliche, sie sind, was sie sind; was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden, die Strafe folgt der Tat; ihr Zusammenhang ist unzerreißbar; gibt es keinen Weg, eine Handlung ungeschehen zu machen, ist ihre Wirklichkeit ewig, so ist keine Versöhnung möglich, auch nicht durch Ausstehen der Strafe; das Gesetz ist wohl dadurch befriedigt, denn der Widerspruch zwischen seinem ausgesprochenen Soll und der Wirklichkeit des Verbrechers, die Ausnahme, die der Verbrecher von der Allgemeinheit machen wollte, ist aufgehoben. Allein der Verbre-

¹¹⁰ Kant, Über das Mißlingen aller Versuche in der Theodicee, (Akademieausgabe) VI 263f.

cher ist nicht mit dem Gesetz (dies sei für den Verbrecher ein fremdes Wesen oder subjektiv in ihm, als böses Gewissen) versöhnt; in jenem Fall hört die fremde Macht, welcher der Verbrecher gegen sich selbst geschaffen und bewaffnet hat, dieses feindselige Wesen auf, wenn es gestraft hat, auf ihn zu wirken; wenn es auf eben die Art, auf welche der Verbrecher wirkte, auf ihn zurückgewirkt hat, läßt es zwar ab, zieht sich aber in die drohende Stellung zurück, und seine Gestalt ist nicht verschwunden oder freundlich gemacht; an dem bösen Gewissen, dem Bewußtsein einer bösen Handlung, seiner selbst als eines Bösen ändert die erlittene Strafe nichts; denn der Verbrecher schaut sich immer als Verbrecher, er hat über seine Handlung als eine Wirklichkeit keine Macht, und diese seine Wirklichkeit ist im Widerspruch mit seinem Bewußtsein des Gesetzes.

Und doch kann der Mensch die Angst nicht aushalten [...]" (I 340f.)

Am Beginn dieser Sequenz zeigt Hegel noch einmal die innere Bezogenheit von Gesetz und Handlung des Menschen auf, bzw. spekulativer gesagt, die Herkunft des Gesetzes aus der Zerrissenheit von Allgemeinem und Einzelem. Die Handlung verfehlt nicht nur den allgemeinen Charakter des Naturbonums, sondern auch den allgemeinen Charakter des Gesetzes und steht daher beständig unter dessen Urteil. Das Gesetz wiederum hat seinen eigentlichen Inhalt in der Beurteilung (und Verurteilung) der Welt der Handlungen. Insofern der Mensch aber unter dem Verdikt dieses Urteils steht, kann eine Handlung gar nicht ungeschehen gemacht werden. Man müsste sogar sagen, dass im Gesetzesblick der Mensch schon vor seiner ersten Handlung verurteilt ist (und tatsächlich hat Kant in seiner Religionsschrift diese Konsequenz gezogen, wenn er vom Hang zum Bösen und von der intelligiblen Entscheidung zu diesem Bösen spricht). Dieses Ur-Teil bezeichnet Hegel als die drohende Stellung, die das Gesetz gegenüber dem Verbrecher (und wie gesagt, in Bezug auf die Allgemeinheit des Gesetzes ist jeder potentieller Verbrecher) einnimmt. Damit ist die Welt zwar in ihrer Schuldigkeit entlarvt, aber wie soll hier noch Versöhnung möglich sein? Denn der positive (urteilende) Blick verobjektiviert den Menschen, vergegenständlicht ihn, zwingt ihn in einen Rahmen, innerhalb dessen er in seiner konkreten Existenz scheitern muss. Tatsächlich kann die Sphäre des Gesetzes, wie wir gesehen haben, die Sphäre des Menschen nicht ausfüllen. Es kann entweder völlig formal bleiben (damit aber nicht Motiv menschlichen Handelns werden, sondern nur mehr prüfenden Charakter haben, wie Hegel in der "Phänomenologie des Geistes" – C/C.c.: "Die gesetzprüfende Vernunft", III 316-323, ausführt) oder es kann sich in eine Welt unendlich differenzierter Gesetze dirimieren, wobei es dann weder der Allgemeinheit noch der Einzelheit gerecht wird (vgl. Hegels diesbezügliche Ausführungen in der "Phänomenologie" – A III: "Kraft und Verstand. Erscheinung und übersinnliche Welt", III 107-136, besonders 119-122). Beide Arten des Gesetzesblicks haben auf alle

Fälle an sich, dass sie den Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit, d.h. in seiner Sittlichkeit und in seiner Moralität nicht erreichen und der verurteilten Sphäre verhaftet bleiben. Hegel versucht daher im Folgenden anhand der Ausführungen zum Schicksalsbegriff den Begriff der Liebe vorzubereiten, um einen adäquateren Zugang zum Geschick des Menschen denken zu können.

Anmerkung 2: Die Bedeutung der Tora

Wir haben bereits mehrmals erwähnt, dass Hegel das Gesetz primär als noetische Kategorie abhandelt und dass er sowohl das alttestamentliche Gesetz als auch Kant dabei vor Augen hat. Wir sind bereits auf die Frage eingegangen, ob eine solche Gleichsetzung überhaupt Sinn macht. Dabei muss auf alle Fälle der Anspruch zurückgewiesen werden (was bis zu einem gewissen Grad auch für das kantische Gesetz gilt), der Tora an ihr selbst in diesen Ausführungen gerecht zu werden, vor allem, wenn man bedenkt, welche mannigfaltige Arten und Weisen der Interpretation es gibt und welche vielfältige (durchaus offene) Formen gemeinschaftlichen Lebens in ihr ermöglicht wurden. Weiters ist zu sagen, dass die Tora als Gesetz mythische Konstellationen durchbrochen hat und durch sie vor allem eine ganz neue Form selbstverantwortlichen Ethos im Angesicht Gottes lebbar wurde. Die Tora hält an der Möglichkeit und Verantwortlichkeit des Menschen fest, eine heilige, d.h. gottgefällige Gesellschaft zu bilden. Zu diesem Zwecke wird die Umwelt beurteilend (d.h. aussondernd) in den Blick genommen und auf diese Art und Weise vergeistigt, verbunden mit einem ethischen Anspruch, der gerade auch dem Geringen (alttestamentlich gesprochen: den Witwen, Waisen und Fremden) gilt. In diesem Anspruch ist letztlich auch der Rahmen einer engen Sittlichkeit verlassen – was Hegel nicht sehen wollte und allenfalls im letzten Fragment, welches wir in unserer Arbeit besprechen werden, andeutet, wo er tatsächlich eine gerade heute noch relevante Kehre in der Einstellung zum Judentum vornehmen wird –, denn gerade an der Integration der Geringen entscheidet sich die Dignität des Toravolkes, welches daher im *Kontrast* zu den gesellschaftlichen Unrecht legitimierenden Mythen aller Zeiten steht. Gerade in den Forderungen der Tora (die nie wortwörtlich umgesetzt wurden und immer Vision blieben) steckt, wie Paulus richtig erkannt hat, die Verurteilung, d.h. die Kritik an den Mythenwelten, den "Wiesengöttern"¹¹¹ aller Epochen und Räume. Daher war es ihr auch nicht äußerlich, wenn die Tora von Jesus, Paulus, aber auch vielen anderen jüdischen Schriftgelehrten in den Liebesgeboten zusammengefasst wurde (wobei eben das jesuanische und paulinische Proprium darin liegt, dass sie den Blick des Gesetzes im Blick der Liebe aufgehoben (d.h. bewahrt und auf eine neue Stufe gehoben) haben. Von daher aber ist es auch nicht zufällig, dass mit jenem Weg auch der Weg zu

¹¹¹ Vgl. W. Klaghofer, *Gott ist Unterscheidung*. Dieser arbeitet hierin die trennende Funktion der jüdischen Prophetie und deren Weiterschreibung bis hin in die großen biblischen Romane von Mann und v.a. Werfel heraus.

einer allgemeinen Würdigung des Menschen als Person gegangen wurde, der bis in die praktische Philosophie Kants hineinreicht. Hegel, Hölderlin und viele der damaligen Philosophen hatten aufgrund ihrer Kritik an den vorgefundenen kirchlichen und v.a. gesellschaftlichen Zuständen wieder Anknüpfungspunkte an die Antike gesucht und gefunden. Dabei darf aber nicht vergessen werden, wie sehr alle diese Versuche von einer Erziehung, einer Gesellschaft und einer Tradition geformt wurden, die sich dem "Geist" des Judentums und seiner Tora verdankt, auch wenn dies bis heute gerne übersehen wird.

3. Schicksal als Welt-Begegnung

Hegel spricht am Beginn seiner Ausführungen über das Schicksal den großen Satz aus: "Gesetz und Strafe kann nicht versöhnt, aber in der Versöhnung des Schicksals aufgehoben werden" (I 341). Bevor wir die noetische Kategorie des Schicksals explizieren, die nicht zuletzt eine Kritik an der Positivität des Gesetzes darstellt, wird es sich als sinnvoll erweisen, noch einmal Kant in seiner Theodizeeschrift zu Wort kommen zu lassen, um den Kontrast der Sichtweisen herauszustellen. Dieser argumentiert dabei in der Diskussion über die Gerechtigkeit Gottes, gegen die immer wieder seit alttestamentlichen Zeiten das glückliche Los des Verbrechers vorgebracht wurde, folgendermaßen:

Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters, wird geantwortet:

a) Daß das Vorgeben von der Strafflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe, weil jedes Verbrechen seiner Natur gemäß schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen. - Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Mißverstand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Übereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm mißbilligt, bestraft. Allein, wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äußern Züchtigungen wegen seiner Frevelthaten entschlüpfen kann, lacht über die Ängstlichkeit der Redlichen sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen: die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, machte er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet."¹¹²

¹¹² Kant, Über das Mißlingen aller Versuche in der Theodicee, in: Kant (Akademieausgabe) VIII 261.

In der Welt der Positivität, von der Kant hier ausgeht, sind diese Äußerungen kaum zu widerlegen. Das Gewissen des Verbrechens kann abgetötet sein, und man kann kaum leugnen, dass es den Standpunkt gibt (in den Psalmen¹¹³ ist dies der Tor, der Gott leugnet), nach dem angesichts der sinnlichen Freuden des Lebens die Moralität hintangestellt werden kann. Gegen diese Negation der Moralität wird sich diese dann nur mittels legislativer Methoden ins Recht setzen. Hegel wird dagegen versuchen, die kantische Vorstellung einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen. Dabei stellt er alle Trennungen, von denen das Gesetz ausgegangen ist, in Frage. Grundvoraussetzung dieser Kritik ist, wie wir bereits aufgezeigt haben, die Erkenntnis Hegels, dass die Subjekt/Objektrelation zugunsten einer Welt als Bewusst-Sein korrigiert werden muss. Noch einmal zur Erinnerung: Der Mensch steht nicht der Welt als Inbegriff von Gegenständen gegenüber, sondern der Mensch ist als Bewusst-Sein die Welt als Weltumgang. Gleichzeitig hat allerdings diese Form des Bewusst-Seins noch das Reflexionsmoment an sich, dass dieser Weltumgang wieder vergegenständlicht entgegentritt. In Bezug auf das "Schicksal" bedeutet das, wie A. Elsigan sagt, dass das Schicksal insofern ein gegenständliches Moment hat, als es die "erlebte Differenz von Einheitssehnen (Glück) und selbstverschuldeter oder nicht selbst verschuldeter, von gewollter (Spitze des Gewissens; auch: Wollen des Bösen) oder ungewollter Zerrissenheit"¹¹⁴ darstellt, die ihren tiefen Grund im Heraustreten des Individuums aus "der bestehenden Einheit der Volksgemeinschaft"¹¹⁵ hat. Hier ist das Schicksal in seiner negativen Macht gekennzeichnet, wir werden aber im Folgenden sehen, dass diesem Begriff bei Hegel eine andere ebenso grundlegende Bedeutung zukommt, die Voraussetzung für ein Erfassen der Kategorie der Liebe ist. Auf jeden Fall sei antizipierend festgehalten, dass das Schicksal nicht mehr innerhalb der Trennung von Bewusstsein und Sein steht, sondern das Seinsmoment innerhalb von Bewusst-Sein darstellt. *Noch präziser formuliert müsste man sagen, dass das Schicksal der jeweilige geistige (d.h. geschichtlich vermittelte, in unserem Fall durch die abrahamitische Geschichte vermittelte) Raum ist, innerhalb dessen der Mensch seiner Welt begegnet* (wobei der Mensch bis in die kleinste Wahrnehmung hinein durch diese Begegnung geprägt ist), *wobei die Gebrochenheit dieser Begegnung dem Menschen schicksalhaft gegenübertritt*. Hegel erläutert im Folgenden, was diese Erkenntnis in Bezug auf den Strafcharakter bedeutet, der ja bisher von der Positivität des Gesetzes aus entfaltet wurde:

¹¹³ Vgl. z.B. Ps 14.

¹¹⁴ Elsigan 113

¹¹⁵ Ebd.

"Die Strafe als Schicksal vorgestellt ist ganz anderer Art; im Schicksal ist die Strafe eine feindliche Macht, ein Individuelles, in dem Allgemeines und Besonderes auch in der Rücksicht vereinigt ist, daß in ihm das Sollen und die Ausführung dieses Sollens nicht getrennt ist, wie beim Gesetz, das nur eine Regel, nur ein Gedachtes ist und eines ihm Entgegengesetzten, eines Wirklichen bedarf, von dem es Gewalt erhält. In dieser feindlichen Macht ist auch das Allgemeine vom Besonderen nicht in der Rücksicht getrennt, wie das Gesetz als Allgemeines dem Menschen oder seinen Neigungen als dem Besonderen entgegengesetzt ist. Das Schicksal ist nur der Feind, und der Mensch steht ihm ebensogut als kämpfende Macht gegenüber; dahingegen das Gesetz als Allgemeines das Besondere beherrscht, diesen Menschen unter seinem Gehorsam hat." (I 342)

Hegel führt also das Schicksal als Feind an, was zeigt, dass das Schicksal noch nicht die von ihm intendierte Vereinigung darstellt, denn es ist, wie gesagt, der Weltumgang, der dem Menschen entgegentritt, bzw. das Reflexionsmoment der Wesenslogik, dem in der Begriffslogik die Freiheit entspräche (wir werden darauf noch zurückkommen), allerdings werden hier bereits die ersten Modifikationen gegenüber dem Gesetz angesprochen. Das Schicksal ist im Gegensatz zum Gesetz nichts Gedachtes, als solches auch nicht das dem Einzelnen äußere Moment des Allgemeinen, vielmehr ist es als Weltumgang im höchsten Maße subjektiv und objektiv gleichzeitig. Hegel führt dies auf luzide Weise in den folgenden Passagen aus. Er setzt dabei mit dem Verbrechen als Urtrennung vom Lebendigen an, worin die Antwort auf die vorher angeführte Stelle von Kant liegen wird:

"Nur durch ein Herausgehen aus dem einigen, weder durch Gesetze regulierten und gesetzwidrigen Leben, durch Töten des Lebens wird ein Fremdes geschaffen. Vernichtung des Lebens ist nicht ein Nicht-Sein desselben, sondern seine Trennung, und die Vernichtung besteht darin, daß es zum Feinde umgeschaffen worden ist. Es ist unsterblich, und getötet erscheint es als sein schreckendes Gespenst, das alle seine Zweige geltend macht, seine Eumeniden losläßt. Die Täuschung des Verbrechens, das fremdes Leben zu zerstören und sich damit erweitert glaubt, löst sich dahin auf, daß der abgeschiedene Geist des verletzten Lebens gegen es auftritt, wie Banquo, der als Freund zu Macbeth kam, in seinem Morde nicht vertilgt war, sondern im Augenblicke darauf doch seinen Stuhl einnahm; nicht als Genosse des Mahls, sondern als böser Geist. Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; *denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist* [Hervorhebung: K.A.]; und in seinem Übermut hat er zwar zerstört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens: er hat es in einen Feind verkehrt." (I 342f.)

Bruno Liebrucks bringt diese Passage auf den Punkt, wenn er schreibt, dass hier der älteste Gedanke der Menschheit ausgesprochen ist: "Alles, was mir begegnet, bin ich selbst".¹¹⁶ Dadurch ist diese Passage auch eine Antwort auf die Einwände Kants in dessen Theodizeeschrift. Das Schicksal als noetische Kategorie führt uns vor Augen, dass weder die Welt im Allgemeinen noch die Strafe im Besonderen dem Menschen äußerlich sind. Der Mensch, der innerhalb der Stufe seines Weltumgangs diese Welt verletzt, wirkt diese Tat auf sich zurück – bevor überhaupt ein äußerer Sanktionsmechanismus eintreten kann. Insofern schändet der Verbrecher im Opfer sich selbst, da entgegen dem positivistischen Vorurteil einer gegenständlichen Welt die Beziehung zu dieser Welt selbst die gesamte Sphäre des Menschen ausmacht. Es ist sozusagen das *compassive* Element des Schicksals (wir werden dazu noch ein *compassives* Element der Liebe kennenlernen), dass im mutwilligen Verletzen der (zunächst belebten) Natur sich der Mensch selbst in seiner *Leiblichkeit* verletzt, was einzusehen heute notwendiger denn je wäre (und man könnte wohl sogar fragen, ob nicht auch eine Verschlossenheit, ein Sich-Abwenden, "Blindheit" und "Taubheit" gegenüber der unbelebten Natur den Menschen als Seiendes, d.i. in seiner *Geschöpflichkeit* verletzt), in der Verletzung des Anderen dagegen verletzt der Mensch sich in seiner eigenen *Geistigkeit*. Natürlich ist hier zu betonen, dass auch die jeweiligen Verletzungen ihre eigene Geschichtlichkeit haben. So ist gerade in einer Welt, die das Gesetz kennengelernt hat, die Verletzung des Schicksals, die dem Anderen unter dem Gesetz zugefügt wird, eine umso unerbittlichere im Vergleich zu den "naiven", obgleich ebenfalls monströsen Verletzungen des "vorgesetzlichen" Menschen, was bereits Paulus gesehen und durchreflektiert hat, und worüber die Welt unseres Jahrhunderts ganz besonders Auskunft geben kann. Natürlich ist dabei zu sehen, dass gerade der Schicksalsbegriff nie wie der kantische Gesetzesbegriff den Menschen als Individuum allein begegnen lässt, sondern dass es bereits im Begriff des Bewusst-Seins, des Menschen als Weltbegegnung liegt, dass der Mensch immer innerhalb einer bestimmten Geschichte und einer bestimmten Gesellschaft auftritt. Insofern begegnet uns das Schicksal nicht bloß als Summe unserer Taten und Unterlassungen, sondern als die Summe der Taten und Unterlassungen sowohl von uns als auch von der Gesellschaft, in der wir leben bzw. prägnanter formuliert: Das Schicksal begegnet uns sowohl als individuelles als auch als allgemein-politisches Wesen. J.B. Metz hat wie kein anderer Theologe diesen Aspekt des Schicksals für unsere Zeit, unsere Gesellschaft bzw. die Kirche unserer Zeit herausgearbeitet, wenn er immer wieder betont, dass es eine Tiefendimension der Geschichte gibt, die den Menschen einholt,

¹¹⁶ Liebrucks Sprache und Bewußtsein III 222

wobei die Tiefendimension unseres Schicksals besonders den Namen "Auschwitz" trägt, weil dabei eine "Schamgrenze" verletzt wurde, die dem neuzeitlichen Menschen als Vernunft-, Sprach- und Beziehungskrise entgegentritt. Generell können wir sagen, dass uns nicht zuletzt das Wissen um die Unverletzlichkeit und allgemeine Würde des Menschen zum Schicksal geworden ist, welches nicht ungestraft unterlaufen werden kann. Vielleicht weisen uns dabei gerade die jüngsten Ereignisse (11.9.2001) auf manche schicksalshafte Konsequenzen hin. Müssen denn z.B. die christlichen Kirchen den Islam nicht als Schicksal verstehen, welches dem Christentum als Antwort auf die mangelnde Treue zur (Sozial)tora entgegengetreten ist? Ist nicht sein Auftreten das Schicksal eines Christentums, welches fast durchgehend bis zum heutigen Tag den eschatologischen Vorbehalt vergessen hat, welches sich also bereits am Ende und Gipfel der Geschichte wähnte und in diesem Triumphalismus über die eigene Unüberbietbarkeit einfach auf den Leidenden, den Armen vergaß? Erlebten wir nicht in diesem Jahrhundert das Schicksal einer christlich geprägten Welt, die auf ihre eigenen jüdischen Wurzeln vergessen hatte? Genauso können und müssen wir uns fragen, welches *Schicksal* eine Welt leidet, die in jüdisch-christlicher Tradition und deren Fortschreibungen bis hin zur Aufklärung von der universalen Würde des Menschen weiß und diese Würde auf unfassbare Weise in den sozialen Krisen, in der Herabwürdigung des geborenen und ungeborenen Lebens zu einem bloßen Gegenstand und in der globalen Vernichtung von Natur und Kulturen (Sprachen) mit Füßen tritt (und dabei tatsächlich nur mehr auf die Gnade Gottes hoffen kann, wenn diese nicht auch wieder "positiv" missverstanden wird)? Angesichts dessen stellt sich tatsächlich mit Hegel die Frage, ob und wie das unerbittliche Schicksal versöhnt werden kann. Hegel zeigt auf dieses Problem wie folgt:

"Aber das Schicksal hat ein ausgedehnteres Gebiet als die Strafe; auch von der Schuld ohne Verbrechen wird es aufgereizt und ist darum unendlich strenger als die Strafe; seine Strenge scheint oft in die schreiendste Ungerechtigkeit überzugehen, wenn es der erhabensten Schuld, der Schuld der Unschuld gegenüber umso fürchterlicher auftritt. Weil nämlich die Gesetze nur gedachte Vereinigungen von Entgegensetzungen sind, so erschöpfen diese Begriffe bei weitem die Vielseitigkeit des Lebens nicht; und die Strafe übt nur soweit ihre Herrschaft aus, als das Leben zum Bewußtsein gekommen, wo eine Trennung im Begriffe vereinigt worden ist; aber über die Beziehungen des Lebens, die nicht aufgelöst, über die Seiten des Lebens, die lebendig vereinigt, gegeben sind, über die Grenzen der Tugenden hinaus übt sie keine Gewalt. Das Schicksal hingegen ist unbestechlich und unbegrenzt, wie das Leben; es kennt keine gegebenen Verhältnisse, keine Verschiedenheiten der Standpunkte, der Lage, keinen Bezirk der Tugend; wo Leben verletzt ist, sei es auch noch so rechtlich, so mit Selbstzufriedenheit geschehen, da tritt das Schicksal auf, und man kann darum sagen, nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld." (I 346f.)

Hier wird zunächst das Schicksal in seiner ganzen Unerbittlichkeit beschrieben. Sogar und gerade da, wo das Schicksal geflüchtet wird, wie Hegel den weltabgewandten Geist der urchristlichen Gemeinden (wie er ihn sieht) beschreibt, tritt das Schicksal am machtvollsten auf. Da, wo eine Gruppe durch Trennung vom Leben, von der Gesellschaft, meint, diesen entgehen zu können, wird sie die Erfahrung machen, dass ihr Schicksal die selbstbezügliche Leere ist bzw. die Positivität, mit der sie sich vom Leben (d.h. von der Gesellschaft) aussondert und dieses sich abstrakt gegenüberstellt. Doch auf diesen Aspekt des Schicksals werden wir noch zurückkommen. Hier sei zunächst bezüglich des Verbrechens gesagt, dass, wo der Verbrecher als Unterbrecher des Lebens vom Gesetz noch verschont werden kann, sei es, weil er den Maschen des Gesetzes entwischt, sei es, weil das Vergehen gar nicht vom Gesetz erfasst werden kann, weil es noch nicht zum "Bewusstsein gekommen" ist, d.h. als Verbrechen sanktioniert wird, diese Möglichkeit beim Schicksal hinwegfällt. Es wirkt mit notwendiger Konsequenz und da es die Seinsseite von Bewusst-Sein ausmacht, ist es genauso unendlich wie jenes. Der Verbrecher verletzt, wie wir gesagt haben, in seiner Tat nicht nur das Opfer, sondern auch sich selbst, wobei dieses Verhältnis direkt proportional ist, d.h. innerhalb der Sphäre des Schicksals gibt es auch so etwas wie eine unendliche (Selbst)verletzung. Kant würde antworten, in dieser Aussage unterstellen wir dem Verbrecher das Gewissen des Edlen, allerdings berücksichtigte er dabei nicht, dass das Verbrechen im Bereich des Schicksals schlechthin objektiv ist. Auf das kantische Beispiel gewendet könnte man also entgegnen, dass innerhalb einer Welt, in der der ethische Status des Gewissens (als Vereinigungsmoment des Lebens, d.h. nicht als Willkür des Ich, sondern als Gewissen in der Verantwortung vor dem Anderen, wie Hegel es auch in seiner Phänomenologie aufgewiesen hat) erreicht ist, das nicht vorhandene Gewissen die größte Selbstverletzung darstellte, wie wir noch anhand von Dostojewskis Roman "Schuld und Sühne" aufzeigen werden. Ein Rekurs auf eine Welt, in der das Gewissen diese Rolle noch nicht gespielt hat, hilft hier ebenfalls nicht. Jener Status "vormoralischer" Gesellschaften, in denen noch kein allgemeiner Menschenbegriff vorhanden war, ist erstens für eine Welt, die durch die jüdisch-christliche Tradition gegangen ist, nicht mehr erschwinglich (gegen alle davon abweichenden Phantasien eines Nietzsches und seiner direkten und indirekten Gefolgsleute bis hin zu Assmann gesagt), zweitens aber, und hier hat wohl Paulus ebenfalls in seinem Römerbrief den klarsten Blick bewiesen, hat diese Welt ihre eigenen Verletzungen und Grausamkeiten. Vielleicht kann bei ihnen das Schicksal noch nicht so machtvoll (verurteilend) auftreten (Hegel spricht auch im Anschluss an die oben zitierte Passage davon, dass das Verbrechen umso schwärzer ist, mit je mehr Bewusstsein Leben verletzt wurde), andererseits ist aber doch diese Macht des Bewusstseins (kumulierend im Gesetz) ein unaufgebarerer Schritt zur Würde des Menschens.

Die Aussagen Hegels haben aber noch eine Spitze, die für uns zuerst ungeheuerlich klingt. Dies ist die Aussage, dass "jedes Leiden Schuld sei". Sind damit nicht Täter und Opfer auf eine Stufe gestellt? Ist diese Aussage nicht geradezu zynisch angesichts der Geschichte des 20. Jahrhunderts (die Hegel zwar nicht errahnen konnte, die aber uns zum Schicksal geworden ist)? Wichtig ist bei der Beantwortung dieser Frage, dass Hegel hier nicht von moralischer Schuld spricht, sondern von der Schuld als Fatum, welches über den Menschen hängt, man könnte also sagen, von der Erbschuld bzw. von der Schuld, die jedem Menschen innerhalb seiner geschichtlichen Epoche entgegnet. Dass uns die Welt als Schicksalsmacht begegnet, d.h. das Bewusst-Sein als Sein entgegnet, ist das Schicksal des gefallenen Menschen. Die empirische, oder wohl besser ausgedrückt die weltliche Situation des Menschen ist die, dass er weder zum Weltgeschehen, noch zu seinen Taten ein vorbehaltloses Ja sprechen kann, vielmehr erfährt sich der Mensch in einer verkehrten Welt (und die Bestrebungen der westlichen Gegenwart, den Menschen von dieser *conditio humana* abzulenken, ist wohl die größte Schuld, die das drohende Schicksal mit sich führt, wobei diese Vergessenheit auch sukzessive alle demokratischen, rechtsstaatlichen und moralischen Errungenschaften auszulöschen droht), er erfährt sich in jeder Bewusst-Seinsgestalt neu als erlösungsbedürftig und schicksalsverkettet. Letztlich erfährt er das absolute Sein zerrissen und sich als diesem entgegenstehend. Wir haben also hier im Sinne von Metz¹¹⁷ die Verlagerung von einem Blick des Gesetzes, der den Universalismus der Sünde (als moralische Übertretung) hervorhebt zu einem Universalismus des Leidens der Welt, der die Schicksalsgemeinschaft des Menschen im Leiden sieht. Diesem Zustand der Zerrissenheit und Erlösungsbedürftigkeit versucht dann, so die generelle Kritik Hegels, der bürgerliche Mensch davonzulaufen, indem er sein privates Glück und Heil gegen die Zerrissenheit der Welt setzt, also a-politisch und – im Sinne von Metz – a-compassiv wird. Wir werden sehen, dass Hegel auch dem Christentum diese Flucht ins Private zum Vorwurf macht. Nach dem in dieser Arbeit bisher Ausgeführten ergibt sich, dass ein solches Sich-Abschließen ein positives Herrschaftsdenken generiert, welches eine Trennung von den Relationen des Lebens impliziert, wobei in der bürgerlich-privatistischen Welt diese Positivität vorzüglich als Beherrschung des Eigentums auftritt.

Die Frage, die aber offenbleibt, ist, wie Hegel innerhalb des Schicksals, welches uns doch zunächst nur die gemeinsame Schuld einer sündenverflochtenen Welt vor Augen führt und die Unmöglichkeit, diesem Verhängnis zu entrinnen, die Möglichkeit eines Versöhntwerdens, einer Rechtfertigung sieht. Zur Hinführung einer Antwort wollen wir weitere Passagen von Hegel zitieren, wobei wir

¹¹⁷ Vgl. etwa J.B. Metz, *Compassion*.

zuerst einmal dem Blickwinkel des Gesetzes den Blick des Bewusst-Seins (dem Schicksalsblick) gegenüberstellen:

"Von Versöhnung, von Wiederkehr zum Leben kann also bei der Gerechtigkeit nicht die Rede sein. Vor dem Gesetze ist der Verbrecher nichts als ein Verbrecher; aber so wie jenes ein Fragment der menschlichen Natur ist, also auch dieser; wäre jenes ein Ganzes, ein Absolutes, so wäre auch der Verbrecher nichts als ein Verbrecher. Auch in der Feindschaft des Schicksals wird gerechte Strafe empfunden. Aber da sie nicht von einem fremden Gesetze über den Menschen kommt, sondern aus dem Menschen erst das Gesetz und Recht des Schicksals entsteht, so ist die Rückkehr zu dem ursprünglichen Zustand, zur Ganzheit möglich, denn der Sünder ist mehr als eine existierende Sünde, ein Persönlichkeit habendes Verbrechen; er ist Mensch, Verbrechen und Schicksal ist in ihm, er kann wieder zu sich selbst zurückkehren, und wenn er zurückkehrt, [sind sie] unter ihm. Die Elemente der Wirklichkeit haben sich aufgelöst, Geist und Körper haben sich getrennt; die Tat besteht zwar noch, aber als ein Vergangenes, als ein Fragment, als tote Trümmer; derjenige Teil derselben, der böses Gewissen war, ist verschwunden; und die Erinnerung der Tat ist nicht mehr eine Anschauung seiner selbst; das Leben hat in der Liebe das Leben wiedergefunden. Zwischen Sünde und ihre Vergebung tritt sowenig als zwischen Sünde und Strafe ein Fremdes ein; das Leben entzweite sich mit sich selbst und vereinigte sich wieder." (I 353f.)

Einige Sätze, die Hegel hier veranschlagt (allerdings nicht adäquat ausführt, da er nur vom "dass" der Versöhnung im absoluten Sein, in der ursprünglichen Vereinigung ausgeht), v.a. die volle Bedeutung der Wiederfindung des Lebens in der Liebe (als Ort der Offenbarung Gottes), müssen hier noch unausgeführt bleiben. Wir werden versuchen, sie anhand eines Hegeltextes über Kampf, Dulden und Verzeihung (der die Bergpredigt vor Augen hat), weiters anhand des großen Romans "Schuld und Sühne" von Dostojewski, der (ohne Kenntnis derselben) auf geradezu atemberaubende Weise die Gedanken der hegelschen Jugendschriften literarisch aufnimmt, und in der Auseinandersetzung mit dem letzten Fragment von Hegel einzuholen. Hier aber soll zunächst darauf hingewiesen werden, dass der geistige nicht-positive Blick da beginnt, wo der Andere nicht entlang seiner ("bildhaften") Prädikate betrachtet wird, sondern als Ganzes, was zur Folge hat, dass der Mensch eben immer mehr ist als sein Tun, der Sünder mehr als die existierende Sünde. Das bedeutet aber auch nichts anderes als die Einübung in den Blick, dass ausnahmslos kein Mensch aufhört, (wenn auch noch so verzerrt) Zeigestab des unendlichen Seins (als Geschöpf Gottes, nicht als Gegenstand göttlicher Technik, was auch Kant insofern sieht, als er die teleologische Urteilskraft, die er in Analogie zur Poiesis als Naturzweck denkt, nicht auf die moralische Sphäre des Menschen als Freiheitszweck erweitert) zu sein. Insofern sich im Menschen und seinem sprachlich-geistigen Welt-

umgang die ganze Sphäre des Lebens (Hegel bringt dies mit dem Diktum "Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist" (I 343) zum Ausdruck) zur Darstellung bringt, so die Überzeugung Hegels, die wir noch darstellen müssen, kann der Mensch auch nie ganz aus jenem ausgeschlossen werden. Die Versöhnung mit dem Schicksal innerhalb des Schicksals versucht Hegel, noch ohne die Frage nach der Versöhnungsmöglichkeit (v.a. auch in Bezug auf die "Opfer!") überhaupt grundlegend zu beantworten, beispielhaft nachzuzeichnen:

"Im Schicksal aber erkennt der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst. Das Schicksal, in welchem der Mensch das Verlorene fühlt, bewirkt eine Sehnsucht nach dem verlorenen Leben. Diese Sehnsucht kann, wenn von Bessern und Gebessertwerden gesprochen werden soll, schon eine Besserung heißen, weil sie, indem sie ein Gefühl des Verlusts des Lebens ist, das Verlorene als Leben, als ihr einst Freundliches erkennt; und diese Erkenntnis ist schon selbst ein Genuß des Lebens; und die Sehnsucht kann so gewissenhaft sein, d.h. im Widerspruche des Bewußtseins ihrer Schuld und des wieder angeschauten Lebens sich von der Rückkehr zu diesem noch zurückhalten, so sehr das böse Bewußtsein und das Gefühl des Schmerzes verlängern und jeden Augenblick es aufreizen, um sich nicht leichtsinnig mit dem Leben, sondern aus tiefer Seele sich wieder zu vereinigen, es wieder als Freund zu begrüßen. In Opfern, in Büßungen haben Verbrecher sich selbst Schmerzen gemacht; als Wallfahrer im härenen Hemde und barfuß bei jedem Tritt auf den heißen Sand das Bewußtsein des Bösen, den Schmerz verlängert und vervielfältigt und einesteils ihren Verlust, ihre Lücke ganz durchgeföhlt, andernteils zugleich dies Leben, obwohl als feindliches, ganz darin angeschaut und sich so die Wiederaufnahme ganz möglich gemacht; *denn die Entgegensetzung ist die Möglichkeit der Wiedervereinigung* [Hervorhebung: K.A.], und soweit es im Schmerz entgegengesetzt war, ist es fähig, wieder aufgenommen [zu] werden. Weil auch das Feindliche als Leben geföhlt wird, darin liegt die Möglichkeit der Versöhnung des Schicksals [...]. Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal. (I 345f.)

Hegels Ausgangspunkt ist hier das Band des Lebens, welches in Leid und Verbrechen durchtrennt ist. Dieser Riss, der bis tief in politische Strukturen hineinwirkt, und der das Schicksal des Menschen ausmacht, kann für Hegel in der Liebe überwunden werden, eine Liebe, die politische, christologische und eklesiale Konsequenzen hat, von denen hier (noch) nicht die Rede ist. Hegel veranschlagt in dieser Textsequenz nur das "Dass" der Versöhnung aufgrund des einigenden Bandes im Geist ("Leben ist von Leben nicht verschieden"). Voraussetzung dafür ist, dass der Riss als solcher erkannt und durchlitten wird. Dieses Erkennen, welches für Hegel nicht zuletzt die Kraft des Gesetzes ist, weist uns darauf hin, dass jedes gewonnene Leben ein dem Schicksal (also dem

als Sein entgegretenden Moment des Bewusst-Seins, welches das Reflexionsmoment innerhalb des absoluten Seins, welches Hegel als Liebe buchstabieren wird, ist) abgerungenes ist. Anders gesagt: Jede Gewinnung von Leben setzt einen Entfremdungs- und Entgegensetzungsprozess voraus, ohne den das Band mit dem Anderen, welches erst Leben ermöglicht, nicht erschwänglich ist. Wir haben in den ersten Teilen unserer Arbeit gesehen, dass Hegel zunächst die griechische Polis als Ideal von Vereinigung vor Augen hat. Dies hat sich sukzessive geändert. Er weiß jetzt, und der Satz "denn die Entgegensetzung ist die Möglichkeit der Wiedervereinigung" ist Ausdruck davon, ebenso das Systemfragment von 1800, dass die *conditio humana* unter dem Schicksal der Zerrissenheit steht. Die Reflexion ist dabei die großartige Möglichkeit des Menschen, das An-Sich der Zerrissenheit zu reflektieren, Bewusstsein über die Faktizität des Menschen zu erlangen. Dieses Moment der Reflexion tritt uns in der kantischen Philosophie in ganz ausgezeichneter Weise entgegen. Im Übrigen fällt damit auch auf Abraham ein völlig anderes Licht, denn er ist jetzt der, der diese Entgegensetzung als Bedingung der Wiedervereinigung auf sich genommen hat; er ist der, der sich von einer schlechten, weil geistlosen Vereinigung trennt. Erst der Mensch, der sozusagen die Augen öffnet, der die Zerrissenheit des Lebens wahrnimmt, kann sich auf den Weg des Lebens machen. Dazu bedarf es aber einer weiteren Dimension, die im hegelschen Schicksalsbegriff angelegt ist. Die Schicksalsverkettung des Menschen muss konkret gefasst werden als die Zerrissenheit des Menschen, die ihm innerhalb der Gesellschaft, in der er lebt, begegnet. Im Systemfragment von 1800, wo Hegel die Relationen des Lebens bedenkt, schreibt Hegel:

"Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich; ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein anderes ist als alle Elemente und als die Unendlichkeit der individuellen Leben außer ihm; er ist nur ein individuelles Leben, insofern er eins ist mit allen Elementen, aller Unendlichkeit der Leben außer ihm; – er ist nur, insofern das All des Lebens geteilt ist, er der eine Teil, alles übrige der andere Teil; er ist nur, insofern er kein Teil ist und nichts von ihm abgesondert." (I 419f.)

Was hier deutlich wird, ist, dass in dem Bezug von Individuum und Gesellschaft die Zerrissenheit des Individuums nicht nur von der Seite des Individuums, sondern ebenso von der Seite der Gesellschaft überwunden werden muss. Diese Überwindung schließt dabei alle Momente der Entzweiung, d.h. auch das Verbrechen (bzw. die Sünde) und das Leid ein. Gerade hier zeigt sich auch eine Erweiterung gegenüber dem bloßen Rechtsdenken, in welchem der Verbrecher bestraft wird, ohne dass der gesellschaftliche Bezug als solcher geahndet wird. Ganz anders verhält es sich innerhalb der religiösen Gemeinde, die Hegel immer auch im Blick hat. In ihr ist das Bewusstsein lebendig, dass die Sühne einen

doppelten Aktus voraussetzt, d.h. dass auch sie als Gemeinde Sühne für Verbrechen und Leid ihrer Glieder leisten muss. In unserem Zusammenhang sieht Hegel die Möglichkeit, dass das Schicksal versöhnt wird, wenn die Auswirkungen der Tat durchlitten werden, im Falle der Schuld also, wenn die Auswirkungen der Schuld vom Individuum (und von der Gesellschaft) bewusst auf sich genommen werden. Der Verbrecher also, der Leben zerstört, muss die Zerstörung des Lebens fühlen, nicht als äußerliche Strafe, sondern als Weg in das Leben hinein, ebenso muss die Gesellschaft ihren Beitrag zur Sühne leisten, einerseits indem sie den Verbrecher wieder in ihre Sphäre eingliedert (d.h. verzeiht und vor allem in seiner Sühne begleitet), andererseits indem auch sie zur Umkehr bereit ist.

4. Liebe, Religion und "unendliches" Leben

a. Religion als Pleroma der Liebe und als absolute Synthesis

Die Ausführungen über das Schicksal bleiben gewissermaßen in der Schwebelage, solange nicht der Begriff der Liebe bzw. der Religion als Pleroma der Liebe beim jungen Hegel (bzw. in Anschluss an diesen) entfaltet ist. Dabei können wir zunächst auf das bereits im letzten Kapitel über die Liebe Ausgeführte zurückgreifen. Die Liebe war dabei charakterisiert als jene Form substantieller Vereinigung, die jede Form von äußerer Bestimmung (Prädikation) transzendiert. Elsigan bemerkt dazu ganz richtig, dass die Liebe bei Hegel ein "Sein außerhalb der Reflexion" ist, welches "hinsichtlich der Unaussprechbarkeit der Wirklichkeit der Liebe auf die liebende Praxis selbst [verweist]."¹¹⁸ Im Gegensatz zu Kant ist für Hegel das absolute Sein nicht die nachträgliche Synthesis zweier Anschauungsdaten, sondern absolute Synthesis. In dieser absoluten Synthesis ist die Trennung von Endlichem (Anschauung) und Unendlichem (Vernunft), von Einzelnem und Allgemeinem und damit die Möglichkeit jeder formallogischen Bestimmbarkeit aufgehoben. Gegen diese Bestimmbarkeit, die der Welt der Erscheinungen (nach Kant und nach Hegel) angehört (was, nebenbei gesagt, Husserl nicht gesehen hat), setzt Hegel, wie wir gesehen haben, nicht die Intelligibilität des Sollens, sondern die Dialektik der Liebe, die es allerdings noch näher zu entfalten gilt. Für eine erste Bestimmung werden wir eine Passage aus Hegels "Systemfragment von 1800" zitieren. Vorher aber muss noch kurz (wir werden diese Thematik dann weiter im Auge behalten) etwas über das Verhältnis von Religion und Liebe gesagt werden. Dazu wollen wir zwei Passagen aus Hegels Jugendwerk zitieren, eine ob der

¹¹⁸ Elsigan 102

Prägnanz aus dem sogenannten "Grundkonzept zum Geist des Christentums", die zweite aus dem "Geist des Christentums" selber:

"Gesinnung hebt die Positivität, Objektivität der Gebote auf; Liebe die Schranken der Gesinnung, Religion die Schranken der Liebe." (I 302)

"Moralität hebt die Beherrschung in den Kreisen des zum Bewußtsein Gekommenen, Liebe die Schranken der Kreise der Moralität auf; aber die Liebe selbst ist noch unvollständige Natur; in den Momenten der glücklichen Liebe ist kein Raum für Objektivität; aber jede Reflexion hebt die Liebe auf, stellt die Objektivität wieder her, und mit ihr beginnt wieder das Gebiet der Beschränkungen. Religiöses ist also das *πλήρομα* der Liebe (Reflexion und Liebe vereint, beide verbunden gedacht). Anschauung der Liebe scheint die Forderung der Vollständigkeit zu erfüllen, aber es ist ein Widerspruch, das Anschauende, Vorstellende ist ein Beschränkendes und nur Beschränktes Aufnehmendes, das Objekt aber wäre ein Unendliches; das Unendliche kann nicht in diesem Gefäße getragen werden." (I 370)

Die Liebe ist zwar Moment innigster Vereinigung, aber sie hat, wie Hegel betont, den Mangel an ihr, dass sie die Objektivität außer sich hat. Sie ist sozusagen ein ekstatisches Moment, in welchem die Gegensätze aufgehoben sind, in denen der Liebende ganz beim Geliebten ist, aber die Endlichkeit, Sterblichkeit und letztlich auch Sündhaftigkeit und Leid verhindern, dass der Mensch in diesem ekstatischen Moment verharren kann. Es hieße Hegel misszuverstehen, die Dimension der Objektivität, der Reflexion überspringen zu wollen. Diese ist für ihn ein notwendiges Moment und Konstituens menschlicher Freiheit und Verantwortung. Dies gilt nicht nur für den zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Bereich, sondern auch für die Beziehung zu Gott und Christus. Gegen die "Schwärmer", die in innerlich-mystischer Vereinigung sich Christi versichern wollen, schreibt er im "Grundkonzept":

"Dieser Glaube [an Jesus Christus] ist der Objektivität der Passivität unmittelbar entgegen und unterscheidet sich von der Passivität der Schwärmer, die ein Einwohnen Gottes und Christi in sich hervorbringen oder empfinden wollen, indem sie hier sich und dieses in ihnen regierende Wesen unterscheiden, also wieder die von einem Objekte Beherrschten sind; und uns von einem objektiven historischen Christus und der Abhängigkeit von demselben dadurch befreien wollen, daß er so subjektiv gemacht wird, daß er ein Ideal sei, heißt eben, ihm das Leben nehmen, ihn zu einem Gedanken machen, dem Menschen gegenüber zur Substanz – und ein Gedanke ist nicht der lebendige Gott. Ihn zu einem bloßen Lehrer der Menschen machen, heißt die Gottheit aus der Welt, der Natur und dem Menschen nehmen." (I 304)

Jesus Christus ist also weder der objektivierbare Gedanke, als der er z.B. in einer (schlechten) historisch-kritischen Exegese auftritt, noch der Gedanke der

Schwärmer, die entweder in bloßem Gefühl das Absolute aus sich hervorzu- bringen vermeinen (fernab der "Anstrengung des Begriffs" und der Praxis ge- lebter Nachfolge) oder gar in verinnerlichter subjektiver Vereinigung mit ihm zu stehen glauben. Die erste Fehlform entspringt aus der Verabsolutierung der Reflexion, die zweite aus dem Überspringen derselben. Dagegen ist für Hegel ein objektives Element der Religion (dies müsste bis hin in die Ekklesiologie und die Frage der Institutionalisierung veranschlagt werden, wobei im Amt diese objektive Dimension gegenüber einer bloß charismatisch gedachten Ver- einigung der Gemeinde zum Ausdruck kommen muss) unabdingbar. Dieses Element unterscheidet sie von der "charismatischen" Liebe. Allerdings ist klar zu sehen, dass dieses Moment der Reflexion, wie Hegel schreibt, die Liebe auf- hebt, wobei, wie wir noch sehen werden, dann die Tragik einer Liebe auftreten kann, die sich gegen die Reflexion verhärtet und den Weg in die Innerlichkeit (die für den Hegel der Jugendschriften und in vertiefter Weise für den der Lo- gik bloße Äußerlichkeit ist) antritt, aus deren privater Absonderung dann das Schicksal des entschwindenden Lebens, des Verlusts jeder Substantialität, die dann im ganz abstrakten Begehren gefüllt wird, folgt. Gegen beide Extreme setzt daher Hegel die Religion, die somit aufgehobene Reflexion und Pleroma der Liebe ist. Wenn Hegel also in seinen späteren Schriften der *Liebe gerade als noetischer Kategorie* keinen Platz mehr einräumt, dann v.a. deshalb, weil in der bürgerlichen Gesellschaft an diesem Begriff zu sehr das Moment des Privaten verhaftet ist. Nach diesen Ausführungen, die in den abschließenden Passagen der Arbeit noch ergänzt werden sollen, wollen wir uns den angekündigten Text im Systemfragment anschauen:

"Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen – denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut –, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion. Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, [die] die im Begriffe des Le- bens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als die von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Ein- heit, die Gesetz heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges ist. Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist. Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Le- bens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Be- schränkte, setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an.

[...] aber das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet [werden]; wenn ich sage, es ist die Verbindung der Entgegensetzung und der Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und angewendet werden, daß [sie] der Nichtverbindung entgegenstünde; ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d.h. jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem Gesetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein Anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist; diesem Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt muß aber ein für allemal dadurch gesteuert werden, daß nicht vergessen wird, dasjenige zum Beispiel, was Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde, sei nicht ein Gesetztes, Verständiges, Reflektiertes, sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein außer der Reflexion ist. Im lebendigen Ganzen ist der Tod, die Entgegensetzung, der Verstand zugleich gesetzt, nämlich als Manigfaltiges, das lebendig ist und als Lebendiges sich als ein Ganzes setzen kann, wodurch es zugleich ein Teil ist, d.h. für welches es Totes gibt und welches selbst für Anderes tot ist. Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, daß das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben. Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen [...]. (I 421-423)

Der *eine* entscheidende Gesichtspunkt, den Hegel uns in dieser Stelle darbietet, ist das Wissen um die Beschränktheit der Reflexion. Diese hat nie das absolute Sein, das geistige Leben oder besser gesagt: den Geist als einigendes Band, woraus der Mensch immer schon lebt und worin er immer bereits angesprochen (und anerkannt) ist, bzw. – in der Diktion der Jugendschriften – die Liebe als gestaltetes unendliches Leben "vor" sich. Vielmehr tritt sie da, wo sie dieses geistige Moment sich "positiv" gegenüberstellt, immer in ihrem Herrschaftscharakter hervor. Hegel wird später immer deutlicher herausarbeiten, dass hinter dieser Wissensform letztlich formallogisches Identitätsdenken (im Sinne der ungeistigen Identität des Eigenen) steckt, gegen welches er hier das dialektische Diktum vom Absoluten als Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung zum Ausdruck bringt (wogegen die formallogische Verbindung in ihrer reinsten Form in absolute Unverbindlichkeit umschlägt, wie der Gang durch die Jugendschriften gezeigt hat). Allerdings ist gegen die Reflexion der Versuch, des Absoluten in mystischer Versenkung oder innerlicher Liebe habhaft zu werden, für Hegel ebenfalls nicht gangbar. Denn auch darin bringt der Mensch nicht das unendliche Leben als gestaltete, d.h. als gesellschaftlich und ekklesial erscheinende Liebe zum Vorschein, sondern nur sein eigenes Begehren, d.h. seinen eigenen abstrakten Herrschaftsanspruch. Man könnte es im Sinne He-

gels johannäisch so ausdrücken, dass er gerade darin noch nicht in und mit Christus eins ist (vgl. Joh 17,20-26; I 388), sondern sich dem Leben heilsegoistisch zu verweigern droht.

Der *andere* Gesichtspunkt liegt – gegen jeden letztlich geistlos bleibenden Identitätsmythos – in seinem Diktum vom Leben als der Verbindung von der Verbindung und der Nichtverbindung. Denn das Geistige hat die Reflexion, damit die Trennung, immer schon als Moment an sich, ja, es wird sich sogar zeigen, dass es gerade die Endlichkeit und die Trennung ist, in der sich die Offenbarung des unendlichen Lebens kundtut. Dieses ist das Durchbrechen des Schicksals zugunsten des substantialen Bandes, es ist letztlich die in die Fremde des Schicksals gehende Liebe Gottes in Jesus Christus (der Wider-Spruch) und der ihm nachfolgenden begeisterten (entsprechenden) Gemeinde, in der diese Liebe sich in ihrer wahrhaften Geistgestalt als Identität von Identität und Nichtidentität zeigt, wobei in diesem Entfremdungsschritt das Endliche weder annulliert noch in seiner Heillosigkeit (und trennenden Gewalttätigkeit) belassen wird, sondern erst in seine wahre Geltung als *Anderes, Anerkanntes, Geistiges* eingesetzt wird.

b. Das verweigerete Leben in der christlichen Gemeinde: Wider die Innerlichkeit des Glaubens

Aus dem Gesagten ergibt sich konsequenterweise, dass wir nicht den Fehler machen dürfen, die Passagen über das unendliche Leben auf individuelle, d.h. apolitische Geistigkeit reduzieren zu wollen. Hegel meint diese zwar auch mit, aber im tieferen Sinne geht es ihm um die politische Gestaltung eines Gemeinwesens, wie sich besonders in der Schrift "Der Geist des Christentums", an die wir wieder anknüpfen werden, zeigt. Dabei ist aber in Erinnerung zu rufen, dass politische Fehlformen für ihn selbstverständlich noetische Konsequenzen nach sich ziehen. D.h. ein entfremdetes Gemeinwesen, in dem der Einzelne nur mehr in privatistischer Isolation lebt, wird zu einem mechanistischen Verständnis der Wirklichkeit führen. Weiters gilt, dass sich ein Christentum, welches sich in einem solchen Gemeinwesen entweder behaglich einrichtet oder in sich zurückzieht, nicht nur seine prophetische Dimension verliert, sondern auch das gleiche Schicksal absoluter Äußerlichkeit und innerlicher Leere erleiden wird. Im "Geist des Christentums und sein Schicksal" schließt er an seine Berner Kritik insofern an, als er auch hier im Christentum nicht die Überwindung gesellschaftlichen Unheils zu erkennen vermag. Wir müssen, um dies in den Blick zu bekommen, an das in der Einleitung vorliegender Arbeit Gesagte anknüpfen, indem wir den Travestiecharakter dieser Schrift erkennen. Hegel spricht nicht primär vom historischen Scheitern Christi angesichts eines verhärteten Judentums, sondern er spricht primär vom Schicksal der Philosophie bzw.

Theologie angesichts einer verhärteten Gesellschaft und einer in ihr sich einhausenden Kirche.

Hegel führt an mehreren Stellen das Scheitern Jesu an; es ist sozusagen ein Cantus Firmus vorliegenden Fragments. Jesus ist unverstanden, seine Lehre wird nicht rezipiert, und so

"entsagt er seinem Volke und hat gefühlt [Mt 11,25], daß Gott sich nur den einfachen Menschen offenbare; und er beschränkt sich von jetzt auf Wirksamkeit auf Einzelne; und läßt das Schicksal seiner Nation unangetastet stehen, indem er sich selbst von ihm absondert und seine Freunde ihm entreißt; soweit Jesus die Welt nicht verändert sieht, so weit flieht er sie und alle Beziehungen mit ihr; soviel er mit dem ganzen Schicksal seines Volks zusammenstößt, verhält er sich, wenn sein Verhalten ihm auch widersprechend scheint, passiv gegen dasselbe."
(I 399)

Der hegelsche Jesus – und um den ist es uns jetzt zu tun, wir werden dann sehen, wo das Defiziente in dieser Sichtweise liegt – sondert sich sowohl von seinem jüdischen Umfeld als auch vom römischen Staat ab. In einer Reflexion über den Gewaltverzicht in der Bergpredigt (I 347-351), meint Hegel, dass es zwei Wege gibt, sich angesichts eines feindlichen Schicksals zu behaupten: Einerseits das Festhalten und Kämpfen um sein Recht, womit man aber in die unethische Sphäre des Gegners eingetreten ist, und diesem gleich wird, andererseits die Flucht (Hegel wird in diesem Zusammenhang einen dritten Weg andeuten, auf den wir später noch zurückkommen werden) vor dem Schicksal. Hegel komprimiert diese Alternative in dem Satz "Wer einen ungerechten Angriff leidet, kann sich wehren und sich und sein Recht behaupten, oder auch sich nicht wehren; mit seiner Reaktion, sie sei dulddender Schmerz oder Kampf, fängt seine Schuld, sein Schicksal an" (I 347). Liebrucks schreibt, dass die zweite Haltung der christlichen näher steht, aber noch nicht christlich sei¹¹⁹. Auf alle Fälle ist dies auch die Haltung des hegelschen Jesus. Dabei ist noch zu betonen, dass Hegel ein weiteres Hauptproblem darin sieht, dass Jesus sich als Individuum einer Gesellschaftsordnung entgegenstellen muss. Trotz aller Größe an Kraft und Tugend muss dieses Unterfangen scheitern, weil es durch kein geistiges Band getragen ist, welches eine substantielle Veränderung herbeiführen könnte. Ganz deutlich äußert sich hier die Ratlosigkeit des Denkers (Hegel!) angesichts einer übermächtigen gesellschaftlichen Ordnung. Allerdings betont Hegel auf der anderen Seite, dass es Jesus durchaus gelungen sei, eine Gemeinde um sich zu scharen. Diese bewirkt aber keine substantielle Änderung, vielmehr ist ihre Flucht vor dem Schicksal des positiven Herrschaftsappa-

¹¹⁹ Vgl. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, III 226.

rats von Juden und Römern (d.i. eigentlich der deutschen Gesellschaft) ihr allergrößtes Schicksal:

"Diese Beschränkung der Liebe auf sich selbst, die Flucht vor allen Formen, wenn auch schon ihr Geist in ihnen wehte oder sie aus ihm entsprängen, diese Entfernung von allem Schicksal ist gerade ihr größtes Schicksal, und hier ist der Punkt, wo Jesus mit dem Schicksal zusammenhängt, und zwar auf die erhabenste Art, aber von ihm litt." (I 397)

Hegel schildert als Konsequenz dieses (erzwungenen) Rückzugs aus den gesellschaftlichen Relationen das Schicksal einer leblosen, d.h. *unpolitischen Liebe*, die zwar ein Band innerhalb einer Sondergemeinde stiften kann, aber in dieser verinnerlichten Form nicht zu wahrer Freiheit kommt. Diese Liebe, die "innig auf sich konzentriert ist" (vgl. I 395), sondert sich ab und erschafft sich in dieser Absonderung um der eigenen Identität willen Feindschaften. Hinzu kommt noch, dass eine solche Liebesgemeinschaft gerade das individuelle Moment ihrer Mitglieder und damit wirkliche Anerkennung ausmerzen muss. Es ist eine abstrakte Liebe, welche "störende Differenzen zu beseitigen sucht durch eine künstlich, nämlich in Abgrenzung gegen die Außenwelt erzeugte Identität"¹²⁰. Es ist ein Weg, dessen wahres Moment ist, sich von einer todbringenden Gesellschaft zu scheiden (im Sinne Abrahams, Mose und auch Jesu) *und dessen Defizienz darin liegt, diese Scheidung als fixierten Unterschied zu positivieren*, d.h. eine Schranke zwischen sich und der Gesellschaft aufzubauen. Letztlich ist dieses Moment des Rückzugs in sich eine bleibende Gefahr für Judentum und Christentum und diesbezügliche Anfragen sind wohl auch stellvertretend für viele Aufbruchsbewegungen an einen so theologisch relevanten und durchdachten Entwurf (dessen Bedeutung hier keineswegs geleugnet werden soll!) wie den von Gerhard Lohfink, den dieser unlängst in bisher umfassendster Weise vorgelegt hat, zu richten¹²¹. Auf alle Fälle meint Hegel, dass jede Selbstverschließung gegen die Außenwelt das Schicksal des Abschneidens vom Lebendigen, verbunden mit *Uniformität* und Positivität, generiert. Nicht nur die Welt, auch Gott wird der Gemeinde dadurch äußerlich, sie findet ihn nicht mehr in der Solidarität des Lebens, sondern in abgetrennten sakralen Räumen, die doch nur Spiegel der eigenen Leere sind. Je intensiver und konsequenter dabei das Sich-Abschließen vollzogen wird, desto mehr fixiert sich die Gemeinde auf völlig abstrakte Formen und Riten, auf eine "Sammlung von Beschränktheiten", auf den "leeren Unterschied", der nicht mehr die Kraft prophetischer Veränderung in sich trägt, sondern nur mehr um sich selbst, aber gerade in einer völlig ungeistigen (d.h. sich auf sich fixierenden und alle Unterschiede uniformieren-

¹²⁰ Busche 278

¹²¹ Vgl. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche?

den) Form kreist. Abstrakte Allgemeinheit (Gemeinde) und abstrakte Individualität (ihre atomisierten, durch äußerliche, und seien diese noch so internalisiert, Gesetze gebundene Riten) fallen hierin bei Hegel zusammen und sind Konsequenz dieses für ihn ungeistigen Tuns. Wir müssen dabei sehen, dass Hegel hier noch nicht wie im Systemfragment auch diese Form des Unterschieds (als Moment!) würdigen kann, letztlich wohl darum, weil ihm diese Form zu schicksalsmächtig für den Zustand seiner Zeit (das gleiche gälte wohl auch für die Gegenwart!) erscheint. Hegel nennt daher diese Form der Liebe leblos, wobei diese Form des (Nicht)Lebens ihr immer mehr zum Ideal wird. Hegel schreibt:

"Aber in der Lebenslosigkeit der Liebe der Gemeine blieb der Geist ihrer Liebe so dürftig, fühlte sich so leer, daß er den Geist, der an ihn ansprach, nicht voll in sich, nicht in sich lebendig erkennen konnte und ihm fremde blieb. Eine Verknüpfung mit einem fremden und als fremd gefühlten Geiste ist Bewußtsein der Abhängigkeit von ihm; da die Liebe der Gemeine einesteils sich selbst übersprungen hatte, indem sie sich auf eine ganze Versammlung von Menschen ausdehnte, und darum andernteils an idealischem Inhalt zwar voll wurde, an Leben aber verlor, so war das nicht erfüllte Ideal der Liebe ein Positives für sie, sie erkannte es sich als entgegengesetzt und [sich] als abhängig von ihm; in ihrem Geiste lag das Bewußtsein der Jüngerschaft und eines Herrn und Meisters; ihr Geist war nicht in der gestalteten Liebe vollständig dargestellt [...]" (I 411)

Die Gemeinde hat also das unendliche Leben als etwas Objektives außer sich, dazu kommt, dass sie sich dieses Objekts um der eigenen Identität selbstversichern will. Hegel kritisiert dies als "Deifikation" des Endlichen, in der "die *objektive* Seite des Gottes nicht bloß eine Gestalt der Liebe ist, sondern für sich selbst besteht und als *eine* Wirklichkeit in der Welt der Wirklichkeiten einen Platz behauptet" (I 409) (Hervorhebung K.A.). Auch die Wunderberichte sieht Hegel in diesem Lichte. In ihnen wird laut Hegel übersprungen, dass Gott "nur von Geist zu Geist" wirken kann (I 413). Dagegen sind für ihn, und hier liegt durchaus auch ein Bezug zur johanneischen Wunderkritik vor (vgl. z.B. Joh 4,48) die Wunder, die einer Demonstrationsapologetik dienen, nicht nur objektivierende Versicherungen, sondern auch eine Herabsetzung des Geistes zu bloß funktioneller Wirkursächlichkeit:

"In dem Wunder als einer Handlung wird dem Verstande ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung gegeben und das Gebiet seiner Begriffe anerkannt; zugleich aber wird sein Gebiet damit zerstört, daß die Ursache nicht ein so Bestimmtes als die Wirkung ist, sondern ein Unendliches sein soll; da der Zusammenhang der Ursache und Wirkung im Verstande die Gleichheit der Bestimmtheit ist, ihre Entgegensetzung nur die, daß in einem diese Bestimmtheit Tätigkeit, im anderen Leiden ist, – hier [aber] soll zugleich in der Handlung selbst ein Unendliches mit unendlicher Tätigkeit eine höchst beschränkte Wirkung haben.

Nicht die Aufhebung des Gebietes des Verstandes, sondern daß es *zugleich* gesetzt und aufgehoben wird, ist das Unnatürliche. [...]

Wunder sind darum die Darstellung des Ungöttlichsten, weil sie das Unnatürlichste sind und die härteste Entgegensetzung des Geistes und Körpers in ihrer ganzen ungeheuren Roheit verknüpft enthalten. Göttliches Tun ist Wiederherstellung und Darstellung der Einigkeit; Wunder die höchste Zerreißung." (I 412-414.)

Hegel sieht also im Wundergeschehen letztlich ein Unterlaufen des göttlichen Geistes, der nie in einer Kette der Wirkursächlichkeit (als Ausdruck einer Verstandessynthese, in welchem die Bezogenen endlich gegeneinander sind – daher letztlich auch die Polemik gegen Wunder, weil Gott auf diese Art und Weise verendlicht würde), sondern nur in der Freiheit der Liebe aufleuchten kann. Insofern kennt Hegel auch ein nichtpositives Wunder, z.B. wenn er vom Wunder liebender Vereinigung spricht (vgl. I 244). Wir werden noch sehen, dass allerdings gerade die neutestamentlichen Wundergeschichten in nichtpositiver Weise, und d.h. auch nicht in der Weise psychologischer Interpretation (Drewermann) und (defizienter, d.h. dem Buchstaben nach zwar unglaublich differenzierter, die *theologischen* Zusammenhänge aber einfach nicht sehender) rein historisch-kritischer Exegese zu verstehen sind.

c. Hegels Würdigung des Judentums

Zusammengefasst scheint es so, dass Hegel zwar einerseits sich über den Weg des Christentums dem Gott der Liebe nähern will, er andererseits aber gerade dieses Christentum vom Gründungsgeschehen weg auch unter dem Geist der Positivität sieht. Neben der gesellschaftsbezogenen Kritik und der Auseinandersetzung mit dem Kantianismus und der Tradition eines massiven Unverständnisses des Judentums, welches auch dem jungen Hegel zum Schicksal geworden ist, liegt die tiefste Ursache einer bei aller Tiefsinnigkeit und Wahrheit seiner Kritik doch entscheidenden Fehlsicht wohl darin, dass er in seinen Fragmenten immer wieder die Dialektik der Liebe, der er in revolutionärer Weise auf der Spur ist, zu unterlaufen droht. Allerdings wäre Hegel falsch verstanden, wenn er nur als Denker einer rückwärtsgewandten Einheit verstanden würde. Vom Abrahamsfragment an ist klar, dass sich Hegel zunehmend bewusst ist, dass das Reflexionsmoment nicht unterlaufen werden kann. Letztlich bedeutet auch seine Entgegensetzung von Gesetz und Schicksal nicht, dass das Gesetz aufgehoben werden kann, allerdings relativiert er dessen absoluten Charakter. Vor allem im Systemfragment von 1800 und damit quasi zum Abschluss seiner Jugendschriften kommt die vertiefte Sicht Hegels, die sich ja explizit bereits in der von uns zitierten Aussage zeigte, dass das Leben nicht "in der

Vereinigung allein", sondern auch "in der Entgegensetzung" besteht (I 422), sehr schön zum Ausdruck:

"Wenn die Trennung unendlich ist, so ist das Fixieren des Subjektiven oder Objektiven gleichgültig; aber die Entgegensetzung bleibt, absolutes Endliches gegen absolutes Unendliches; die Erhebung des endlichen Lebens zu dem unendlichen Leben könnte nur eine Erhebung *über* endliches Leben sein; das Unendliche ist das Vollständigste, insofern es der Totalität, d.h. der Unendlichkeit des Endlichen entgegengesetzt, nicht insofern diese Entgegensetzung in schöner Vereinigung aufgehoben wäre, sondern insofern die Vereinigung aufgehoben ist und die Entgegensetzung ein Schweben des Ich über aller Natur oder die Abhängigkeit, richtiger: Beziehung auf ein Wesen *über* aller Natur ist. Diese Religion kann erhaben und fürchterlich erhaben, aber nicht schön menschlich sein; und so ist die Seligkeit, in welcher das Ich alles, alles entgegengesetzt, unter seinen Füßen hat, eine Erscheinung der Zeit, gleichbedeutend im Grunde mit der, von einem absolut fremden Wesen, das nicht Mensch werden kann, abzuhängen, oder [das], wenn es dies (also in der Zeit) geworden wäre, auch in dieser Vereinigung ein absolut Besonderes, nur ein absolutes Eins bliebe – *das Würdigste, Edelste, wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre.*" (I 427; Hervorhebung im letzten Satz von K.A.)

Auch in diesem Text hat Hegel wieder die verschiedensten Ebenen ineinandergearbeitet. Aus dem Kontext, der hier nicht besprochen werden soll¹²², geht hervor, dass Hegel hier auch auf Fichte anspielt. Auf alle Fälle haben wir aber bereits den Hintergrund des auch an dieser Stelle Angedeuteten besprochen. Es ist das neuzeitliche abrahamitische Ich, welches, so können wir ergänzen, sich aufgrund des uns zum Schicksal gewordenen jüdisch-biblischen Geist aus den naturhaften Bindungen löst. Es ist die Erhabenheit des in die reflexive Freiheit getretenen Ichs, welches sich über den absolut erhabenen Gott (hindurch) erblicken kann, welches sogar die Welt als Totalität gegenüberstellen und damit zu depotenzieren vermag. Gerade aber in diesem Heraustreten aus der Vereinigung mit den schönen Göttern, den "lustigen Wiesengöttern", wie W. Klaghofer sie nennt¹²³ bzw. des Behagens an den Göttern, welches, wie G. Lohfink betont¹²⁴, die nichtjüdische Antike auszeichnet, generiert sich Freiheitsgeschichte. Diese Genese steht dabei nicht nur am Anfang unserer Freiheitsgeschichte, also mit dem Auftreten Abrahams bzw. des Exodusereignisses, vielmehr ist sie das notwendige Komplement christlichen Angekommenseins, christlicher Freiheitsvollendung. Gerade das Judentum überführt das Christentum immer wieder seiner Ursünde, der "unedlen Vereinigung" des triumphalis-

¹²² Hinweise auf den Kontext gibt Fujita 122f.

¹²³ Klaghofer 70f.

¹²⁴ Vgl. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche?, 115-124.

tischen Angekommenseins im Heil, der Identität ohne das Moment des Nicht-identischen, der Versöhnung ohne dem Durchleiden der Entzweiung, der Haftwerdung Gottes und Apotheose eigener Selbstverhärtung gegenüber biblischer Forderung nach Metanoia. Letztlich ist damit auch die Memoria dessen, dass uns Christus *vorangegangen* ist (Mk 16,7) und uns zur *Umkehr* (Mk 1,15) ruft, um die Eckpfeiler des Markusevangeliums hier anzuführen, angesprochen. Das Moment des "In-die-Fremde-Gehens", des Nichtidentischen, der Umkehr innerhalb der Offenbarung Gottes in der Liebe soll dabei im letzten Kapitel explizit zur Sprache kommen.

VII: Liebe als Gottes-Entgegnung: Entsprechung im Wider-Spruch

Ein Mann war krank, Lazarus aus Betanien, dem Dorf, in dem Maria und ihre Schwester Martha wohnten. Maria ist die, die den Herrn mit Öl gesalbt und seine Füße mit ihrem Haar abgetrocknet hat; deren Bruder Lazarus war krank. Daher sandten die Schwestern Jesus die Nachricht: Herr, dein Freund ist krank. Als Jesus das hörte, sagte er: Diese Krankheit wird nicht zum Tod führen, sondern dient der Verherrlichung Gottes: Durch sie soll der Sohn Gottes verherrlicht werden. Denn Jesus liebte Marta, ihre Schwester und Lazarus. Als er hörte, dass Lazarus krank war, blieb er noch zwei Tage an dem Ort, wo er sich aufhielt. Danach sagte er zu den Jüngern: Lasst uns wieder nach Judäa gehen. Die Jünger entgegneten ihm: Rabbi, eben noch wollten dich die Juden steinigen, und du gehst wieder dorthin? Jesus antwortete: Hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn jemand am Tag umhergeht, stößt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn aber jemand in der Nacht umhergeht, stößt er an, weil das Licht nicht in ihm ist. So sprach er. Dann sagte er zu ihnen: Lazarus, unser Freund schläft, aber ich gehe hin, um ihn aufzuwecken. Da sagten die Jünger zu ihm: Herr, wenn er schläft, dann wird er gesund werden. Jesus aber hatte von seinem Tod gesprochen, während sie meinten, er spreche von dem gewöhnlichen Schlaf. Darauf sagte ihnen Jesus unverhüllt: Lazarus ist gestorben. Und ich freue mich für euch, daß ich nicht dort war; denn ich will, dass ihr glaubt. Doch wir wollen zu ihm gehen. Da sagte Thomas, genannt Didymus (Zwilling), zu den anderen Jüngern: Dann lasst uns mit ihm gehen, um mit ihm zu sterben. Als Jesus ankam, fand er Lazarus schon vier Tage im Grab liegen. Betanien war nahe bei Jerusalem, etwa fünfzehn Stadien entfernt. Viele Juden waren zu Marta und Maria gekommen, um sie wegen ihres Bruders zu trösten. Als Marta hörte, daß Jesus komme, ging sie ihm entgegen. Maria aber blieb im Haus. Marta sagte zu Jesus: Herr, wärst du hier gewesen, dann wäre mein Bruder nicht gestorben. Aber auch jetzt weiß ich: Alles, worum du Gott bittest, wird Gott dir geben. Jesus sagte zu ihr: Dein Bruder wird auferstehen. Marta sagte zu ihm: Ich weiß, daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am Letzten Tag. Jesus erwiderte ihr: ICH BIN die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben. Glaubst du das? Marta antwortete ihm: Ja, Herr, ich glaube, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll. Nach diesen Worten ging sie weg, rief heimlich ihre Schwester Maria und sagte zu ihr: Der Meister ist da und läßt dich rufen. Als Maria das hörte, stand sie sofort auf und ging zu ihm. Denn Jesus war noch nicht in das Dorf gekommen; er war noch dort, wo ihn Marta getroffen hatte. Die Juden, die bei Maria im Haus waren und sie trösteten, sahen, daß sie plötzlich aufstand und hinausging. Da folgten sie ihr, weil sie meinten, sie gehe zum Grab, um dort zu weinen. Als Maria dorthin kam, wo Jesus war, und ihn sah, fiel sie ihm zu Füßen und sagte zu ihm: Herr, wärst du hier gewesen, dann wäre mein Bruder nicht gestorben. Als Jesus sah, wie sie weinte und wie auch die Juden weinten, die mit ihr gekommen waren, war er im Innersten erregt und erschüttert. Er sagte: Wo

habt ihr ihn bestattet? Sie antworteten ihm: Herr, komm und sieh! Da weinte Jesus. Die Juden sagten: Seht, wie lieb er ihn hatte! Einige aber sagten: Wenn er dem Blinden die Augen geöffnet hat, hätte er dann nicht auch verhindern können, daß dieser da starb? Da wurde Jesus wiederum innerlich erregt, und er ging zum Grab. Es war eine Höhle, die mit einem Stein verschlossen war. Jesus sagte: Nehmt den Stein weg! Marta, die Schwester des Verstorbenen, entgegnete ihm: Herr, er riecht aber schon, denn es ist bereits der vierte Tag. Jesus sagte zu ihr: Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen? Da nahmen sie den Stein weg, Jesus aber erhob seine Augen und sprach: Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast. Ich wusste, dass du mich immer erhörst, aber wegen der Menge, die um mich herum steht, habe ich es gesagt; denn sie sollen glauben, dass du mich gesandt hast. Nachdem er dies gesagt hatte, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komm heraus! da kam der Verstorbene heraus; seine Füße und Hände waren mit Binden umwickelt, und sein Gesicht war mit einem Schweifstuch verhüllt. Jesus sagte zu ihnen: Löst ihm die Binden, und lasst ihn weggehen!

(Job 11,1-44)

1. Zur Einführung

Nach den Erwägungen des vergangenen Kapitels steht noch aus, dass wir das hegelsche Diktum des "unendlichen Lebens" als Erfüllung der Liebe und seine Aussage bezüglich der Liebe als "Versöhnung des Schicksals" weiter vertiefen, um die Frage nach dem "Ort" der Offenbarung besprechen zu können. Dabei wird es sich als sinnvoll erweisen, den hegelschen Gedankenduktus über die Liebe, innerhalb derer er, wie wir hier zusammenfassend festhalten können, Gottes Offenbarung verortet, weiter zu entfalten, und dabei insbesondere, wie im letzten Kapitel bereits angedeutet, das Moment der Unterscheidung, des Wider-Spruchs, der Negativität, der Identität *in* der Entgegensetzung herauszuheben. Wir werden zu diesem Versuch das letzte Kapitel mit einem Exkurs über einen anderen großen Denker, Schriftsteller und Theologen beginnen, nämlich F.I. Dostojewski. V.a. in seinem Roman "Schuld und Sühne" (aber nicht nur dort, nur würde eine einigermaßen umfassende Darstellung des Werks Dostojewskis den Rahmen dieser Dissertation weit sprengen, dazu ist eine solche auch für unsere Thematik nicht konstitutiv) ist in erstaunlicher Parallelität zu Hegels Gedanken das Verhältnis von Liebe und Schicksal auf äußerst einprägsame Weise thematisch, weshalb wir ihn ergänzend und erläuternd zur Darstellung des Offenbarungsgeschehens als "Entsprechung im Wider-Spruch" heranziehen können. Im Anschluss an diesen Exkurs werden wir schließlich die Konsequenzen aus unserer Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff bei Hegel ziehen.

2. Exkurs: Dostojewskis Roman "Schuld und Sühne" als Darstellung von Schicksal und Liebe

Bereits der Titel des Romans zeigt theologische und juristische Aspekte. Die Termini des russischen Originals (*prestuplenie* und *nakazanie*) können einerseits, wie im Deutschen eingebürgert, mit "Schuld" und "Sühne" und ihren theologischen Konnotationen, genauso aber auch juridischer mit "Verbrechen" und "Strafe" übertragen werden, schließlich ganz allgemein mit "Übertretung" und "Wiederherstellung". Mit letzterem klingt der gefallene und erlöste Mensch genauso an wie der Gesetzesübertreter, der aber im Sinne Hegels vom Gesetz nicht vernichtet, sondern (als allgemeines Wesen) wieder hergestellt wird. All diese Momente spielen sich aber letztlich vor dem Hintergrund der Situation des neuzeitlichen Menschen gegenüber seinem Gott ab.

Einen ersten Hinweis gibt uns dabei der Name des Protagonisten¹²⁵ Raskolnikow, dessen Name auf ein Schisma, eine Trennung hindeutet. Welches Schisma ist dabei gemeint? Es ist die Trennung des von Hegel so bezeichneten abrahamitischen Menschen, des (neuzeitlichen) Ich, welches aus den Bindungen mit den anderen Menschen und aus den Bindungen mit Gott gefallen ist und anstelle dessen sein eigenes Ich setzt. Dieser Bruch wirkt sich bei Raskolnikow in dessen Mord aus. Nachdem die alten Gesetze, insbesondere das Gesetz Gottes, Leben als absolut heilig zu achten, welches aber gerade an Gott als dem substantialen vinculum hängt, mit dem "Abtreten Gottes" seine Gültigkeit verloren zu haben scheint, ist das Ich selbst in die Lage versetzt, ein neues Gesetz zu schreiben. In der allerabstraktesten Form ist es der bloße Bruch mit dem Hergebrachten selber, mit dem das Ich gleichzeitig Gottes Platz usurpiert. Raskolnikow sagt demgemäß im Gefolge einer Diskussion über einen Aufsatz, den er publiziert hat, und in dem das Recht des "Übermenschen", d.h. des seine Gesetze selbst schaffenden Menschen, vertreten wird:

[...] daß ich gar nicht behaupte, außerordentliche Menschen müßten und sollten unter allen Umständen allerlei Exzesse begehen, wie Sie sagen. Ich meine sogar, der Druck eines solchen Aufsatzes wäre gar nicht gestattet worden. Sondern ich habe ganz einfach darauf hingedeutet, daß ein außerordentlicher Mensch das Recht habe..., das heißt, nicht ein offizielles Recht, sondern sozusagen ein persönliches Recht, seinem Gewissen die Überschreitung gewisser Hindernisse zu gestatten, aber einzig und allein in dem Fall, wenn die Durchführung seiner Idee [...] dies verlangt. [...] Ferner entwickelte ich, meiner Erinnerung nach, in meinem Aufsatz den Gedanken, daß alle ... nun, sagen wir zum Beispiel, alle Gesetzgeber und Führer der Menschheit, von den ältesten angefangen, und dann weiter Lykurg, Solon, Mohammed, Napoleon und so fort –, daß diese alle, ohne Ausnahme, Verbrecher waren, schon allein deswegen, weil sie durch die neuen Gesetze, die sie gaben, die alten, von den Vätern überkommenen und von der Gesellschaft für heilig erachteten Gesetze verletztten und natürlich auch vor Blutvergießen nicht zurückschraken [...].¹²⁶

Raskolnikow beruft sich also auf den Bruch als neuschaffenden Akt, mit dem zwar alte Bindungen gelöst werden, Neues aber erst generiert werden kann. Eine Präzisierung dieses Bruches, d.h. eine Reflexion des Motivs, findet sich besonders deutlich gegen Ende des Romans. Der Protagonist blickt in das tiefste Motiv seines Handelns. Es entspringt einem Ich, welches nur auf sich bezogen, eingehaust in die eigene Selbstverschlossenheit, ist, was Dostojewski ganz

¹²⁵ Diesen Hinweis verdanke ich "Kindlers Neues Literaturlexikon" (1988-1992), Art. "Dostojewski" – "Prestuplenie i nakazanie". Im Übrigen fasst dieser Artikel von Ludolf Müller das Werk ausgezeichnet zusammen.

¹²⁶ Schuld und Sühne, III 5, 377f.

eindrücklich in der Lokalisierung von Raskolnikow zeigt. Er lebt zurückgezogen in einer winzigen Kammer, der gegenüber die Welt sich in bloße Äußerlichkeit, in eine "Sammlung von Beschränktheiten", auflöst. Gegen diese Äußerlichkeit tritt das Ich als völlig willkürlicher "Herr der Welt" auf, und tatsächlich passt der Satz, den Hegel über einen solchen Herrn der Welt in der Phänomenologie (im Kapitel "Der Rechtszustand") aussagt – "Dieser Herr der Welt ist sich auf diese Weise die absolute, zugleich alles Dasein in sich befassende Person, für deren Bewußtsein kein höherer Geist existiert. Er ist Person, aber die einsame Person [...]" (III 357f.) –, exakt auf Raskolnikow. Dieser einsame, auf sich zurückgeworfene Herr kann seine Existenz nur mehr parasitär "steigern" in einem Akt der Ausschweifung¹²⁷. Dostojewski beschreibt diese Reflexion Raskolnikows folgendermaßen:

"Was sollte er sich für Ziele setzen? Wonach streben? Sollte er leben, nur um zu existieren? Aber er war ja auch früher tausendmal bereit gewesen, seine Existenz für eine Idee, für eine Hoffnung, ja, sogar für eine Phantasterei hinzugeben. Die bloße Existenz war ihm immer zu wenig gewesen; er hatte stets etwas Größeres erstrebt. Vielleicht war diese Lebhaftigkeit seiner Wünsche das einzige Moment gewesen, auf Grund dessen er sich damals für einen Menschen gehalten hatte, dem mehr gestattet sei als anderen."¹²⁸

Es geht also um eine Steigerung der Existenz. Im Übrigen ist interessant, dass der Mord von Raskolnikow auch gerechtfertigt wird durch die "Wertlosigkeit" des Opfers, der Pfandleiherin Aljona Iwanowna (der unbeabsichtigte zweite Mord an deren gutmütiger und unbedarfter Schwester Lisaweta ist dabei ein "Kollateralschaden", wie sich heutige Kriegsherren innerhalb unserer Welt der Positivität folgerichtig ausdrücken würden), d.h. auch hier wird das menschliche Subjekt anhand seiner Eigenschaften, seiner "positiven" Prädikate betrachtet.

Die besondere Zuspitzung Dostojewskis liegt im Übrigen bei der Schilderung Raskolnikows darin, dass von Anfang an klar wird, dass er "persönlich" durchaus kein egoistischer, unmoralischer Mensch ist. Vielmehr hilft er in verschiedenen Situationen über alle Maßen selbstlos (so etwa dem Alkoholiker Marmeladow und seiner Familie, was auch zur Begegnung mit seinem rettenden "Engel" Sofja Semjonowna führt), wodurch umso deutlicher wird, dass die Situation von Raskolnikow völlig allgemeiner Art ist. Dies ermöglicht Dostojewski auch im zweiten Teil seines Romans die "Zurechtweisung" bzw. "Sühne" nicht

¹²⁷ Vgl. Hegels Darstellung des Herrn der Welt in der Phänomenologie, wo er diesen Terminus gebraucht (I 358)! In diese Richtung interpretiert Hegel im Übrigen auch die versuchte Isaaksopferung Abrahams, wie wir gesehen haben.

¹²⁸ Schuld und Sühne, Nachwort II, 791.

auf die individuelle Seite allein zu legen. Vielmehr nimmt die Gesellschaft v.a. in den Gestalten des tüchtigen Freundes von Raskolnikow, Rasumichin, auch und gerade in dem Repräsentanten der Gesellschaft, in dem Untersuchungskommissar Porfiri (dieser nimmt weit über das Notwendige hinaus Anteil am Fall Raskolnikow, gerade weil er sich völlig der allgemeinen Situation desselben bewusst ist) und schließlich in Raskolnikows späterer Gefährtin Sofja, deren Sühne allerdings, wie wir sehen werden, noch einmal von ganz anderer Qualität ist, Anteil an dessen Schicksal. Mit diesen Bemerkungen sind wir bereits bei weiteren leitenden Themen unserer Arbeit angelangt, nämlich der Frage nach "Gesetz" und "Schicksal" bzw. der Möglichkeit einer Versöhnung. Sehr eindringlich stellt Dostojewski dabei die Rückwirkung der Tat auf den Verbrecher dar. Raskolnikow vermag die absolute Isolation seines Ichs nicht zu ertragen, auch die Ausschweifung des Mordes belebt dieses Ich nicht, vielmehr beschleunigt sie dessen (physischen) Zusammenbruch, dessen Implosion. Der Gipfelpunkt der Zerrissenheit dabei ist, dass Raskolnikow auf der einen Seite begreift, dass er nur von der Allgemeinheit, die, wir werden noch darauf zurückkommen, durch das Gesetz verkörpert ist, seine Existenz zurückerhalten kann, dass aber auf der anderen Seite die "Reste" seines Herrschaftsichs sich gegen jede Sühne sperren. Raskolnikow allerdings weiß (man kann vermuten, nicht zuletzt deshalb, weil er innerhalb eines Umfelds, verkörpert durch seine Mutter und seine Schwester, aber auch durch seinen Freund Rasumichin und die gläubige Sofja, lebt, dem die geistige, nicht zuletzt christliche Substanz nicht völlig abhanden gekommen ist) immerhin um sein Schicksal. In oben bereits erwähnter Selbstreflexion formuliert er gleich Hegels Ausführungen über das wiederzugewinnende Leben:

"Hätte doch das Schicksal ihm wenigstens Reue eingegeben, eine brennende Reue, die das Herz verzehrt und den Schlaf verscheucht, jene Reue, deren schreckliche Qualen einem den Selbstmord durch den Strick oder im Wasser verlockend erscheinen lassen. Oh, er hätte sich über eine solche Reue gefreut! Qualen und Tränen, das ist doch wenigstens Leben. Aber er bereute sein Verbrechen nicht."¹²⁹

Raskolnikow kommt auf alle Fälle angesichts seines Mordes der Schicksalszusammenhang des Lebens zum Bewusstsein. Im Gespräch mit Sofja sagt er: "Mich selbst habe ich ermordet"¹³⁰. Allerdings wäre tatsächlich der absolute Tun-Ergehen-Zusammenhang des Schicksals zwar gerechter, als es jedes Gesetz sein kann, allerdings auch die absolute Unmöglichkeit jeder Form von Versöhnung (Hegel spricht davon, dass das Schicksal unendlich strenger als die

¹²⁹ Schuld und Sühne, Nachwort II, 791.

¹³⁰ Schuld und Sühne, V, 4, 610.

Strafe ist, vgl. I 346). Dostojewski lässt nun das blinde Fatum nicht das letzte Wort haben, vielmehr hält er, wie Hegel, an der Möglichkeit einer Versöhnung fest. Dabei wird diese Versöhnung in zweifacher Gestalt auftreten: "durch die sühnende Kraft der Strafe"¹³¹ (Gesetz), andererseits "durch die heilende Kraft der Liebe"¹³². Dieses Gesetz tritt dabei allerdings auch bei Dostojewski durchaus ambivalent auf: In seiner Form als *moralisches Gesetz* kommt es da an seine Grenze, wo es den singulären ethischen Akt der Sofja Semjonowna, die sich um ihrer Stiefgeschwister und ihrer Stiefmutter willen prostituiert, verurteilen muss, gerade weil diese Singularität nicht durch die Form der Allgemeinheit eingeholt werden kann. Als *juridisches Gesetz der Institution* ist allerdings genau diese Allgemeinheit der erste Schritt zur Erlösung von Raskolnikow. Denn in dessen Verurteilung gibt es ihm die Form der Allgemeinheit, würdigt ihn also sozusagen als *Wesen* und Glied der Gesellschaft. Insofern ist es kein Zufall, dass Raskolnikow sich entschließt, sich dem Gesetz zu stellen, denn jede individuelle Strafe, selbst die härteste des Schicksals, vermag diese Form der Allgemeinheit, man könnte mit Hegel sagen, *das notwendige Moment der Objektivität*, nicht zum Ausdruck zu bringen. Daher muss er sich auch harter Strafe, in seinem Fall mehrjähriger Zwangsarbeit in Sibirien, unterziehen. Wichtig ist allerdings zu beachten, dass es nicht das Gesetz ist, welches die Kraft der Rechtfertigung in sich trägt – das Gesetz allein wäre nichts anderes als eine objektive, äußere, positive Macht, welche nicht bessert –, sondern dass das Gesetz nur das, wie gesagt, notwendige objektive Moment innerhalb des absoluten Seins, welches Dostojewski als Liebe buchstabiert, ist. Allein die Liebe ist es, welche das "Gesetz aufrichtet" (Röm 3,31). Diese Liebe tritt in Dostojewskis Roman in der Gestalt der Sofja Semjonowna Marmeladowa auf.

Die erste Provokation der Moralität wurde dabei bereits erwähnt: Sofja prostituiert sich um ihrer Familie willen. Sie nimmt damit (voller *Scham* – im hegel-schen Sinne –, weil sie gerade in dieser Welt auf *den eigenen Körper, auf die eigene atomisierte Individualität* zurückgeworfen ist) das Schicksal einer verkehrten Welt auf sich, d.h. einer Welt, in der kleine Kinder am Abgrund stehen, in der Väter ihre Familien durch den Alkohol zerstören, in der Mütter (Katerina Iwanowna, die Stiefmutter Sofjas) der Schwindsucht und dem Wahnsinn (dieses Schicksal ereilt im Übrigen auch die Mutter Raskolnikows) verfallen. Der entscheidende ethische Akt aber ist die Verkehrung menschlicher Logik durch die *verbindende* Liebe von Seiten Sofjas, mit der sie nicht nur diese Logik als tödlich überführt, sondern sie in ihrer ganzen Sphäre negiert. *Ihre* Logik dagegen ist jene in der

¹³¹ Kindlers Neues Literaturlexikon, Art. Dostojewski – Prestuplenie i Nakazanie.

¹³² ebd.

Nachfolge Christi, der den Tun-Ergehen-Zusammenhang durch sein Kreuz überwunden hat und die Logik im Gehorsam zum Vater, der die Gewalt des Menschen an seinem Sohn mit einem Heilszeichen, nämlich dessen Auferweckung beantwortet hat, und damit genau wie der Sohn erst die Welt in ihrer tiefen Heillosigkeit überführt hat. Eindringlich wird diese Überführung von Dostojewski in jener Szene ausgearbeitet, in der Raskolnikow Sofja seinen Mord gesteht:

"Hast du es geraten?" flüsterte er endlich.

"O Gott!" rang sich ein furchtbarer Klageschrei aus ihrer Brust.

Kraftlos sank sie auf das Bett zurück, mit dem Gesicht in die Kissen. Aber im nächsten Augenblick richtete sie sich schnell wieder auf, rückte ihm eilig näher, ergriff seine beiden Hände, drückte sie mit ihren dünnen Fingerchen so fest sie konnte, und sah ihm wieder starr, als könnte sie die Augen gar nicht von ihm losbekommen, ins Gesicht. Mit diesem letzten, verzweiflungsvollen Blick wollte sie die Hoffnung, falls es eine solche noch für sie gäbe, erspähen und erhaschen. Aber es war nichts mehr zu hoffen; es blieb kein Zweifel übrig; alles war so, wirklich so! Selbst nachher, in späteren Zeiten, wenn sie sich an diesen Augenblick erinnerte, erschien es ihr seltsam und wunderbar, woran sie eigentlich damals sofort mit solcher Sicherheit gesehen habe, daß keinerlei Zweifel mehr bestehen könne. Sie konnte gewiß nicht sagen, daß sie etwas Derartiges vorhergeahnt hätte. Und doch hatte sie jetzt, nachdem er ihr eben erst diese Mitteilung gemacht hatte, das Gefühl, als hätte sie tatsächlich gerade dies vorhergeahnt.

"Laß es genug sein, Sofja, hör auf! Quäle mich nicht!" bat er in tiefstem Schmerz.

Er hatte ihr die Eröffnung in ganz, ganz anderer Weise machen wollen, und nun war es so gekommen.

Wie von Sinnen sprang sie auf und ging händeringend bis in die Mitte des Zimmers; aber dann wendete sie sich schnell um und setzte sich wieder neben ihn, so daß ihre Schulter fast die seine berührte. Plötzlich fuhr sie zusammen, wie wenn ihr jemand einen heftigen Stich versetzt hätte, schrie auf und warf sich, ohne selbst zu wissen, warum sie das tat, vor ihm auf die Knie.

"Wie haben Sie, Sie das übers Herz bringen können!" rief sie in Verzweiflung.

Sie sprang von den Knien auf, fiel ihm um den Hals, umschlang ihn und drückte ihn mit ihren Armen fest an sich.

Raskolnikow machte sich von ihr los und blickte sie mit trübem Lächeln an.

"Wie sonderbar du bist, Sofja! Du umarmst und küßt mich, nachdem ich dir das von mir gesagt habe. Du weißt wohl gar nicht, was du tust."¹³³

Dostojewski fasst in dieser Sequenz das Tun Sofjas zusammen. Sie stellt in einem nichtintentionalen Akt, d.h. ohne den Willen einer Vorschreibung, eines (Reflexions)Ur-Teils, eine Verbindung mit Raskolnikow her. Der intelligible

¹³³ Schuld und Sühne V, 4, 597f.

und nicht verallgemeinerbare Akt, den sie setzt, ist nicht die kantische Unterordnung unter das Sollen (als Principium), sondern der Akt der Liebe. Deren entscheidendes Moment ist dabei sozusagen "doppelstrahlig". Auf der einen Seite beinhaltet sie einen Gestus der Verbundenheit¹³⁴ (und Verbindlichkeit), der als solches nicht mehr ableitbar ist (das Ableiten hat Kant, wie bereits erwähnt, richtigerweise dem Bereich der Erscheinungen zugeordnet, hier handelt es sich aber um einen intelligiblen Akt der Freiheit), auf der anderen Seite ist dieser Gestus verbunden mit einem Akt absoluter Negativität in Bezug auf das Handeln Raskolnikows, welcher ihm zum wahren Gericht wird. Sofja stellt sich nicht in die Sphäre des Handelns Raskolnikows, wie sie es täte, würde sie ihre (ermordete) Freundin Lisaweta rächen oder ihn (moralisch gesehen natürlich vollkommen berechtigt) verurteilen (denn das "Richten" verfestigt, positiviert das Gerichtete, welches dadurch als solches ein für allemal festgeschrieben ist), sondern durchbricht sie. Hegel reflektiert im "Geist des Christentums" diese Form des Tuns im offensichtlichen Bezug auf die Bergpredigt, wo ja Jesus v.a. in Mt 5,38-42 paradigmatisch Sphären der Gewalt zugunsten je größerer Liebe durchbricht. Er spricht hier von zwei Verhaltensweisen, auf Gewalt zu reagieren (I 347f.): Einerseits der "*Kampf*", mit dem sich aber der Verteidiger auf die Ebene des Kämpfers begibt und wodurch "Leben im Kampf mit Leben [gerät], welches sich wieder widerspricht" (I 348), weil eben, wie der junge Hegel immer wieder betont, "Leben vom Leben [im Geist] nicht verschieden ist", andererseits das "*Dulden*", wobei aber auch hier das Recht "nicht aufgegeben wird" (I 347). Gegen beide Haltungen steht, wie Liebrucks Hegel richtig interpretiert¹³⁵, das *Verzeihen*, welches allerdings sehr leicht mit der Haltung des Duldens verwechselt wird, sich aber dadurch unterscheidet, dass es die Sphäre des Rechts grundsätzlich durchbricht, wie dies Sofja in ihrem Akt der Liebe vollzieht. Hegel schreibt über dieses Verzeihen:

"Ein Gemüt, das so über die Rechtsverhältnisse erhaben, von keinem Objektiven befangen ist, hat dem Beleidiger nichts zu verzeihen, denn dieser hat ihm kein Recht verletzt, denn es hat es aufgegeben, wie sein Objekt angetastet wurde. Es ist für die Versöhnung offen, denn es ist ihm möglich, sogleich jede lebendige Beziehung wieder aufzunehmen, in die Verhältnisse der Freundschaft, der Liebe wieder einzutreten, da es in sich kein Leben verletzt hat; von seiner eigenen Seite steht ihm in sich keine feindselige Empfindung im Wege, kein Bewußtsein, keine Forderung an den anderen, das verletzte Recht wiederherzustellen, kein Stolz, der vom anderen das Bekenntnis verlangte, in einer niedrige-

¹³⁴ Es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass auch das Sakrament der Buße mit einem gemeinsamen Gebet eingeleitet wird, bevor die Schuld bekannt wird.

¹³⁵ Vgl. Liebrucks III 226.

ren Sphäre, dem rechtlichen Gebiete, unter ihm gewesen zu sein. Die Verzeihung der Fehler, die Bereitwilligkeit, sich mit dem anderen zu versöhnen, macht Jesus so bestimmt zur Bedingung der Verzeihung für seine eigenen Fehler, der Aufhebung eines eigenen feindseligen Schicksals." (I 351)

Hegel schwankt im Übrigen, ob er diese Haltung dem Dulden zuordnen soll oder nicht. Wichtig in Bezug auf diese Kategorie des Verzeihens ist auf alle Fälle, dass es nur dann die schicksalhafte (und rechtliche) Sphäre durchbrechen kann, wenn es, wie wir im Zusammenhang mit der Tat von Sofja ausgeführt haben, nicht als intentionaler Akt auftritt (was nicht heißt, dass intentionale Verzeihung keinen Wert in sich hätte, vielmehr liegt in ihr die *von* und vor der Gesellschaft zu leistende Sühne!), "nichts zu verzeihen hat", denn als solche wäre sie gerade nicht getragen von einer völlig bedingungslosen Liebe (deren Intelligibilität in ihrer Unableitbarkeit liegt!). Liebrucks nennt daher richtigerweise die Verzeihung die "höchste dialektische Kategorie", die als diese dialektische Kategorie "das Gegenteil ihrer selbst ist"¹³⁶, d.h. nicht als positive Tat auftritt, sondern als absolute Negativität, die jede Form von Selbstbezüglichkeit sprengt. Als solches bringt sie auch die Haltung zum Leben zum Ausdruck, die Hegel als "absolutes Sein" bzw. "unendliches Leben" bezeichnet. Zu betonen ist in diesem Zusammenhang noch einmal die Nichtableitbarkeit. In der Welt der Positivität sollen Rezepte für die technische Herstellbarkeit auch für Handlungen gegeben werden. Gerade diese Herstellung verfehlt aber grundsätzlich den ethischen Akt bzw. anders gesagt: *Diese Forderung ist die Hybris des Menschen* (symbolisiert in Raskolnikow), *der an die Stelle der Gnade Gottes die Eigenmächtigkeit seines Ichs setzt*. Hegel sagt daher auch ganz folgerichtig: "Gott kann nicht gelehrt, nicht gelernt werden, denn er ist Leben und kann nur mit Leben gefaßt werden." (I 390) Dieser Satz muss nicht, wie es vielleicht den Anschein hat, etwa der deuteronomistischen Lehr- und Lerngemeinde oder christlicher Erziehung entgegenstehen, sondern besagt, dass keine spezifischen Handlungsanleitungen Gottes Offenbarung zwingen können.

Dostojewski zeigt an der Gestalt von Sofja weiters auf, dass die Verkehrung des Schicksals, die sie durch ihren Akt der Liebe setzt, auch die Bedingung dafür ist, dass Raskolnikow vergeben werden kann. Wir haben dabei gesehen, dass die "Zurecht-Weisung" durch das Gesetz nur einen Aspekt ausmacht und überhaupt nur vor dem Hintergrund der Liebe seine erlösende Kraft entfalten kann. Im letzten ist es die Liebe, die, gerade weil sie den Unheilszusammenhang, der das Schicksal einer entzweiten Welt ist, d.h. einer Welt, die uns als Schicksal entgegentritt, verkehrt, auch das Schicksal als Ganzes verkehren kann. Insofern die Liebe einen Bruch mit der Existenz in einer zerrissenen Welt darstellt (in-

¹³⁶ Liebrucks, Sprache und Bewußtsein III 229.

dem sie dessen Sphäre verlässt), kann sie in der Überwindung dieser Welt auch das Schicksal des Schuldigen überwinden, und ihm ermöglichen, "neue Schöpfung" (2 Kor 5,17) zu werden. Diesen Akt der Neuschöpfung erfährt auch Raskolnikow. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass diese Neuschöpfung, durch die Liebe Sofjas hervorgebracht, nicht auf einen Schlag "positiv" zu haben ist, sondern den Weg des Gesetzes (und der Institution) und den Schmerz des Schicksals auf sich nehmen muss, ja, Raskolnikow sogar in das allerschärfste Gericht stellt, nämlich das Gericht der Liebe, das deshalb so schwer erträglich ist, weil es ihm in aller Schärfe die Unheilsverfallenheit seiner Existenz vor Augen führt. Für Raskolnikow ist (allerdings bereits als erster Schritt der Erlösung) Sofjas Liebe daher "Ort" eines großen Schmerzes:

"Sie saßen beide nebeneinander, traurig und niedergeschlagen, als wären sie nach einem Sturm allein von den Wogen an ein menschenleeres Gestade geworfen worden. Er blickte Sofja an und fühlte, wie innig sie ihn liebte, und seltsamerweise war es ihm auf einmal eine drückende, schmerzliche Empfindung, sich so geliebt zu wissen."¹³⁷

Entscheidend ist aber bei all dem, dass durch die Tat Sofjas, d.h. durch das Faktum tätiger Liebe, diese Neuschöpfung grundsätzlich erschwinglich ist. Dostojewski schildert dann auch den Augenblick, an dem Raskolnikow, nachdem er die Sühne auf sich nehmen konnte, neues Leben (gemeinsam mit Sofja) erfährt:

"Sie wollten sprechen; aber sie konnten es nicht. Die Tränen standen ihnen beiden in den Augen. Beide waren sie blaß und mager; aber auf diesen blassen, kranken Gesichtern strahlte schon die Morgenröte einer neuen Zukunft, einer völligen Wiedergeburt zu neuem Leben. Die Liebe war es, die diese Wiedergeburt bewirkt hatte; dem Herzen des einen entsprudelten unerschöpfliche Quellen des Lebens für das Herz des anderen."¹³⁸

Man kann hier vielleicht auch den ganz wesentlichen Unterschied zwischen Christentum und Heidentum ansetzen, dass Letzteres immer unter der Weisensmacht des Schicksals steht, welches jederzeit hervorbrechen kann, und gerade deshalb auch immer wieder diese Macht verschleiern muss, während das Christentum an die Möglichkeit einer Neuschöpfung (ebenso wie das Judentum; man bedenke, dass die strukturelle Mitte der Tora Lev 16 darstellt¹³⁹, wo YHWH seinem Volk durch den Versöhnungstag einen Neuanfang unter Durchbrechung des Schicksals ermöglicht!) durch die Macht der Liebe, im

¹³⁷ Schuld und Sühne V, 4, 613

¹³⁸ Schuld und Sühne, Nachwort II, 800.

¹³⁹ Vgl. E. Zenger, Das erste Testament.

Konkreten durch die Macht der Liebe Christi, die am Kreuz die Welt in ihrer Faktizität überführt und in der Auferstehung diese Sphäre der Todesmacht überwunden hat, glaubt. Insofern kann damit der Wesensmacht des Schicksals in hegelscher Terminologie die Freiheit, die in der Sphäre des menschlichen Begriffs (der nichts mehr mit dem metaphysischen platonischen und dem kantischen Begriff zu tun hat) angesiedelt ist, entgegengesetzt werden, eine Freiheit, die nicht mehr im Sinne einer Willkürfreiheit gefasst werden kann, sondern vielmehr die Freiheit der Liebe, die Macht des Schicksals zu durchbrechen, meint.

Ein Punkt, der bisher in der Auseinandersetzung mit Dostojewski nicht explizit ausgeführt wurde, muss hier noch erwähnt werden: nämlich die Verankerung der Liebe im Glauben. Die Mitte des Romans "Schuld und Sühne" stellt demgemäß auch jene Szene dar, in der Sofja Raskolnikow aus dem Johannesevangelium die Perikope von der Auferweckung des Lazarus vorliest. Dabei ist diese Szene eingebettet in einem intensiven Dialog über die Gottesfrage, der in die Theodizeefrage mündet, eine Frage, der sich Dostojewski immer wieder in seinen Werken nähert. Am bekanntesten ist dabei die Sequenz aus den Brüdern Karamasow, in der Iwan angesichts des unermesslichen Leides sein "Eintrittsbillet" in die Schöpfung zurückgeben will¹⁴⁰. Oftmals wird diese Stelle Dostojewskis in Abhandlungen über die Theodizee herangezogen¹⁴¹, allerdings muss dabei berücksichtigt werden, dass Iwan nur eine und nicht die entscheidende Seite in dieser Frage vertritt. Er gleicht vielmehr in vielem Raskolnikow. Auf alle Fälle gehen der Szene über die Lazarusperikope, die, wie gesagt, die Mitte des Romans "Schuld und Sühne" ausmacht, aggressive Anfragen Raskolnikows an Sofjas Glauben voraus. Dabei setzt Raskolnikow zunächst bei der gelebten Glaubenspraxis Sofjas an, womit er quasi deren Lebensnerv trifft, indem er die Sinnhaftigkeit ihres Opfers, das sie ihren Stiefgeschwistern gebracht hat, in Frage stellt:

[Raskolnikow]: "Können Sie nicht etwas sparen? Etwas zurücklegen für die Zeit der Not?" fragte er, indem er plötzlich vor ihr stehen blieb.

"Nein" flüsterte Sofja. [...]

"Sie nehmen nicht täglich etwas ein?"

Sofja wurde noch befangener als vorher, und die Röte stieg ihr wieder ins Gesicht.

"Nein" flüsterte sie mit qualvoller Anstrengung.

"Mit Polenka¹⁴² wird es gewiß ebenso werden", sagte er plötzlich.

¹⁴⁰ Vgl. F.I. Dostojewski, Die Gebrüder Karamasow, Fünftes Buch, Vierter Teil, 421.

¹⁴¹ So z.B. G. Neuhaus, Theodizee.

¹⁴² Die Älteste der kleinen Stiefgeschwister Sofjas.

"Nein! Nein! Das kann nicht sein, nein!" schrie Sofja in Verzweiflung laut auf, als hätte jemand sie mit einem Messer gestochen. "Gott wird so etwas Fürchterliches nicht zulassen!"

"Er läßt es ja doch bei so vielen anderen zu!"

"Nein, nein! Gott wird sie davor bewahren!" wiederholte sie ganz außer sich.

"Aber vielleicht gibt es überhaupt keinen Gott", antwortete Raskolnikow mit einer Art von Schadenfreude, lachte auf und sah sie an.

Auf Sofjas Gesicht ging plötzlich eine schreckliche Veränderung vor; krampfartige Zuckungen liefen darüber hin. Ein unbeschreiblicher Vorwurf lag in dem Blick, mit dem sie ihn ansah; sie wollte etwas sagen, konnte aber nichts herausbringen; sie brach nur in ein bitterliches Schluchzen aus und bedeckte ihr Gesicht mit den Händen.¹⁴³

Raskolnikow will allerdings Sofja nicht einfach der Grundlage ihrer Existenz berauben, sondern der Kraft auf den Grund gehen, mit der sie ihre Lebensumstände tragen kann. Dabei stößt er auf ihre bedingungslose Verantwortungsübernahme für die kleinen Geschwister und gleichzeitig auf ihre ebenso bedingungslose Liebe und ihr Vertrauen zu Gott, die sich gegenseitig durchdringen. Letzteres ist für den rationalistischen Raskolnikow das Unfassbare:

"Erwartet sie ein Wunder? Das scheint sie wirklich zu tun. Sind das nicht lauter Anzeichen geistiger Störung?"

Hartnäckig verblieb er bei diesem Gedanken. Dieser Ausgang gefiel ihm sogar besser als jeder andre. Er begann sie schärfer zu betrachten.

"Du betest also wohl viel zu Gott, Sofja?" fragte er sie.

Sofja schwieg; er stand neben ihr und wartete auf ihre Antwort. "Was wäre ich ohne Gott?" flüsterte sie schnell mit fester Stimme, blickte ihn einen Augenblick mit aufleuchtenden Augen an und drückte ihm stark die Hand.

"Also es ist so!" dachte er.

"Und was empfängst du denn von Gott dafür?" examinierte er sie weiter.

Sofja schwieg lange, als wäre sie nicht imstande zu antworten. Ihre schwächliche Brust hob und senkte sich stark vor Aufregung.

"Seien Sie still! Fragen Sie nicht so! Sie sind ein Unwürdiger...", rief sie endlich und blickte ihn streng und zornig an.

"Also es ist so! Also es ist so!" wiederholte er hartnäckig in Gedanken.

"Alles gibt er mir!" flüsterte sie hastig und schlug wieder die Augen nieder.¹⁴⁴

Raskolnikow hat sozusagen die heidnische Gottesvorstellung des Tauschobjekts. Der Glaube muss einen nachvollziehbaren Nutzen haben. Sofja hingegen empfängt deshalb alles von Gott, weil sie gerade diese Tauschrelation durchbricht. Gerade in der Übernahme selbstloser Verantwortung für ihre Stiefge-

¹⁴³ Schuld und Sühne IV, 5, 466f.

¹⁴⁴ Schuld und Sühne IV, 5, 470f.

schwister verkehrt sich ihr eigenes Ich oder vielleicht noch besser gesagt ihr eigenes Schicksal in das Du gegenüber Gott. In ihrem selbstlosen Geben *empfängt* sie alles, im Durchbrechen des Ich in je größere Weltlichkeit tritt ihr Gott als der tragende Grund des Daseins entgegen. Diese Verkehrungen und Widersprüche Gottes sind es auch, deren sie sich in der Lektüre der Lazarus-Perikope vollkommen bewusst wird. Zunächst fällt es ihr dabei schwer, Raskolnikow vorzulesen, nicht nur, weil ihr Innerstes davon berührt ist, sondern auch, weil sie sich damit auch dessen objektivierendem Blick aussetzt. Aber gerade in der Lektüre vermag sie diesen noch einmal zu durchbrechen und so verwandelt sich diese Lektüre in einen immer größer werdenden Triumph.

"Raskolnikow wandte sich zu ihr um und blickte sie aufgeregt an. Ja, richtig! Sie zitterte am ganzen Leib in wirklichem, wahren Fieber. Er hatte das erwartet. Sie näherte sich jetzt der Stelle, die von dem größten, unerhörten Wunder handelt, und das Gefühl eines gewaltigen Triumphes ergriff sie. Ihre Stimme wurde klangvoll wie Metall; Triumph und Freude klangen aus ihr heraus und verliehen ihr Kraft. Die Zeilen verwirrten sich vor ihrem Blick, weil es ihr dunkel vor den Augen wurde; aber sie konnte das, was sie las, auswendig."¹⁴⁵

Dieser Triumph ist aber gerade nicht ihr privater kleiner Sieg in einer Fehde mit Raskolnikow, sondern der Triumph Gottes selbst, den sie in ihrer Existenz durchträgt. Es ist letztlich mit diesem Triumph des Lebens bzw. des lebendigen Gottes über die Mächte des Todes oder anders gesagt mit dieser Verkehrung von Tod in Leben auch die Verkehrung des objektiv-herrschaftlichen Blicks Raskolnikows in die Gottes-Wirklichkeit der Liebe zum Ausdruck gebracht bzw. (eschatologisch) vorweggenommen, was sich im Roman daran zeigt, dass Raskolnikow am Ende des Romans zum Neuen Testament greift (wenngleich er es, wie Dostojewski schreibt, (noch) nicht aufschlägt, denn dies wäre die neue Geschichte, von der am Ende des Romans die Rede ist, die, wie wir ergänzen wollen, die erneuerte Menschheit schreiben muss). Damit hat Raskolnikow, der im Roman die Rolle des Lazarus (der Name bedeutet im Übrigen soviel wie "Gott hilft", "Gott hat geholfen") einnimmt, selber den Gang vom Tod zum Leben angetreten.

Wir haben am Ausgangspunkt unserer Überlegungen zur Lazarusperikope die Theodizeefrage, die Dostojewski immer wieder durchdenkt, angesprochen. Diese wollen wir nun vor dem Hintergrund der Liebe, die im hegelschen Sinne absolute Synthesis und unendliches Leben, letztlich Gott selbst ist, "ausleuchten".

¹⁴⁵ Schuld und Sühne IV, 4, 475f.

3. Die Theodizee in der Sphäre der Reflexion und in der Sphäre der Liebe

Wir sind im Verlauf der Arbeit bereits einmal explizit auf die Theodizeeproblematik anhand einer kritischen Auseinandersetzung mit A. Kreiner eingegangen. Durch unsere bisherigen Überlegungen sollte nun das grundsätzlich theologisch Defizitäre "doctrinaler" Theodizeeversuche ersichtlich sein. Denn gerade sie stehen (reflexionslogisch) in einem objektivierenden Zugriff Gottes (und auch gegenüber dem Leid), der die Theodizeeproblematik unterläuft. Bereits Kant kritisiert in seiner Theodizeeschrift solche Versuche als "doctrinale Theodicee", deren bleibender Fehler ist, aus der empirischen Gegebenheit auf Endabsichten Gottes *schließen* zu wollen. Gegen diese Versuche stellt er seine "authentische Theodicee", "in der Gott durch unsere [praktische] Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündeten Willens [ist]"¹⁴⁶. Theologisch können wir nun, anknüpfend an das Bisherige, die kantische Kritik weiterführen: Es ist letztlich der (im hegelschen Sinne) abrahamitische Mensch, das isolierte Cogito, welches sich in einer "doctrinalen Theodicee" der Welt versichern will. Es wird damit mittels abstrakter Verstandesreflexion die "Einheit von Theorie und Praxis, von "ratio" und "memoria", Wahrheit und Gerechtigkeit, von "Sinn" und "geschichtlichem Ringen um Sinn"¹⁴⁷ unterlaufen. Es wird letztlich ein sich selbst versichernder Herrschaftscharakter zum Ausdruck gebracht, mit dem die Welt in den Blick genommen wird, der dem sich auf diese Weise Versichernden als absolutes Herrschaftsich entgegentritt. Anders gesagt: Theoretisch verobjektivierende Theodizeen sind in der Gefahr der Apotheose des eigenen Ichs. Vielfach wird auch die große Theodizee von Leibniz auf diese Art und Weise interpretiert¹⁴⁸, allerdings liegt dabei ein Missverständnis vor. Seine Theodizee will nämlich gerade gegen ein verobjektivierendes, "nominalistisches" Freiheits- und Gottesverständnis, in welchem dann immer "Natur und Gnade" nachträglich zusammenkommen, in einer philosophischen Sprache aufzeigen, dass Gott die Welt nicht aus seinem Heilswillen herausfallen lässt. Leibniz bringt letztlich zum Ausdruck, dass ein empirischer, objektivierender Blick allemal zu kurz greift und selber jenem reduktionistisch positivistischen Blick entspringt (aus dem dann auch jene Theodizeeproblematik entspringt, die meint, Gott rechtfertigen zu müssen), welcher die Welt nicht von Gottes Verheißungspotential (in leibnizscher Sprache: Gottes Güte als

¹⁴⁶ Kant VIII 253

¹⁴⁷ J. Reikerstorfer, Vernunft der "Theodizee"? Anfragen an ein vor-kritisches Theoriekonzept, in: Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erörterungskultur (hg. von F. Benschler [u.a.]) 12 (2001), 202-204.

¹⁴⁸ In diese Richtung scheint H.G. Janßen, Theodizeeproblem, zu tendieren.

zureichender Grund der Welt, in der Natur und Gnade sich in prästabiliert Harmonie befinden) her verstehen kann. Dieses Verheißungspotential ist nun allerdings, wie Kant in seiner "authentischen Theodicee" zum Ausdruck bringt, nur unter dem Primat der Praxis zu verstehen. Der junge Hegel hat dabei, wie wir uns zu zeigen bemüht haben, dieses Primat als den Blick der Liebe konkretisiert, innerhalb dessen die Reflexion zwar ein bleibendes Moment, aber eben nur Moment ist. Im "Geist des Christentums" finden wir eine Stelle, wo Hegel in Bezug auf unsere Problematik eine bemerkenswerte Aussage trifft:

"Diesem Unendlichen des Herrschens und Beherrschtwerdens kann nur das reine Gefühl des Lebens entgegengesetzt werden, es hat in sich selbst seine Rechtfertigung und seine Autorität [...]" (I 371)

Diese vorgängige Rechtfertigung gegenüber jeder verobjektivierenden Distanz ist die Praxis der Liebe selber, eine Praxis, die aber durchaus noetische Dimensionen hat. Wir haben dabei herauszuarbeiten versucht, dass diese Liebe ein (doppelt) verkehrendes Element in sich trägt. Diese Verkehrung ist auf der einen Seite ein Bewusst-Sein bzw. eine Bewusst-Werdung über die Faktizität der Welt, d.h. über die Tatsache, dass unsere Welt, so wie wir sie verkehrt haben (im Sinne einer ersten Verkehrung) gerade nicht die beste aller Welten ist, sondern vielmehr die gefallene Welt, eine Welt voll Unrecht, Not und Leid, eine Welt, in der letztlich dem Verheißungscharakter des *an und für sich* welterschließenden Sprachgeschehens entgegen die Menschen einander missverstehen, sprachlos werden (diese Sprachlosigkeit weiter Kreise, meist verbunden mit Erinnerungslosigkeit, ist wohl eine der ganz großen Tragödien des Menschen unseres Kulturkreises) und in der das "unendliche Leben" zerteilt und eine Ansammlung von Beziehungslosem ist. Es ist letztlich eine Welt, in der Anschauung und Verstand, Theorie und Praxis, Einzelnes und Allgemeines auseinandertreten. Es ist aber gleichzeitig eine Welt, in der im verbindenden Akt der Liebe diese Trennung aufgehoben und in seiner Defizienz entlarvt werden kann. Genau in diesem Wider-Spruch der Liebe offenbart sich Gott oder man sollte es wohl besser so ausdrücken, dass in der Offenbarung Gottes dieser Wider-Spruch erscheint und in der damit verbundenen Entsprechung ein neues Licht auf die Welt geworfen wird. In SEINER Offenbarung ist jener Akt der Liebe möglich, der den Menschen aus seiner Selbstbezüglichkeit heraustreten lässt und der die Welt zeichenhaft verwandelt. In unüberbietbarer Eindringlichkeit tritt uns diese Offenbarung Gottes im Buch Hiob entgegen. In ihm begegnet uns das Volk Israel, welches nicht zum Verstummen gekommen ist angesichts des Übels der Welt, auch jenes Volk, welches nicht jene kosmosmythischen Götter in die Welt projizierte, welche doch nur die Tatsache verdecken, dass die Schöpfung zerrissen ist, dass Menschen Hab und Gut, Verwandte und Freunde, Gesundheit und Friede vorenthalten ist. Vielmehr begeg-

nen uns hier, stellvertretend für Israel, Anklage, bis hin zum fast Unerträglichen, wenn Gott als "Frevler" bzw. als "Sadist" bezeichnet wird (Hiob 9,24) und Klage, Trauer und Furcht, es begegnet uns hier jenes nicht stillgelegte und übersprungene Gott-Vermissen als verdrängtes Erbe Israels, welches v.a. J.B. Metz für unsere Zeit und unsere Kirche wieder zur Sprache gebracht hat. Und doch ist es Hiob gerade innerhalb dieser Offenheit für die Realität, welche bereits die Treue und Liebe Israels zur Welt und damit zu Gott zum Ausdruck bringt, möglich, mitten im Leid Gott als "Löser" (Hiob 19,25) zu bekennen. Dabei ist, das Gleiche gilt für Sofja, jene Reflexionsdistanz zwar nicht verloren, aber aufgehoben in der Liebe, "die alles übersteigt" (vgl. 1 Kor 13,1) und die stark wie der Tod ist (Hld). Die Umkehrung dieser Welt, die in der Liebe zum Ausdruck gebracht wird – Metz findet dafür den schönen Ausdruck "Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen" (wobei dieses Erinnern bereits in der Gestalt der Liebe vollzogen werden muss)¹⁴⁹ –, hat ihren tiefsten Haftpunkt nämlich in der Umkehrung des Todes in das Leben, welches uns in der Lazarusperikope so eindrücklich begegnet ist, und deren paradigmatischer Haftungs punkt Tod und Auferweckung Christi darstellen. Es ist letztlich auch jener Punkt, in der die Autorität nicht bei den Mächtigen liegt, sondern, wie J.B. Metz betont¹⁵⁰, bei den Leidenden, und in der auch die Toten, im Speziellen die Opfer wie Lisaweta, nicht aus dem Gedächtnis Gottes fallen¹⁵¹, in denen sich ihr Tod in Leben zu verkehren *verheißt* (einen positiven Zugriff kann es dabei allerdings nicht geben!), es ist letztlich jener Punkt, in dem Gott dem Menschen in der Welt entgegentritt.

4. Gottes-Offenbarung als Entsprechung im Wider-Spruch

Hegel hat uns gezeigt, dass Gottesoffenbarung nie auf das Individuum allein bezogen werden darf (ein solches müsste der Macht des Schicksals unterliegen) und tatsächlich würde dadurch deren Tragweite völlig unterlaufen. Insofern müssen wir als ihren ausgezeichneten Ort den geschichtlich vermittelten Weltumgang einer Gesellschaft bezeichnen (was gerade nicht ausschließt, dass ein Individuum einen gesellschaftlich und geschichtlich bedeutsamen Akt setzt!). *Daraus ergibt sich, dass der Ort der Gottes-Offenbarung das Durchbrechen der Geschichte und ihres Schicksals in der göttlichen Liebe, konkret in der Bindung Gottes an seine Schöpfung in Form dieses Durchbrechens und das Aufbrechen gesellschaftlicher (und dadurch auch individueller) Trennungen ist.* (Wenn daher das griechische und jedes heidnische

¹⁴⁹ Metz, Glaube 187

¹⁵⁰ Siehe z.B. J.B. Metz, Compassion 15.

¹⁵¹ Vgl. J.B. Metz, Glaube 88

Denken beim Schicksal stehenbleibt, ist der biblische Gott die schicksalsbrechende Macht!). Diese Bewegung wird von J. Reikerstorfer folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

"Ist aber Gott im Gottesverhältnis der Gott eigener Präsenz, so folgt daraus zunächst schon, daß er nur durch Offenbarung, d.h. im offenbarenden Selbsterweis die alles bestimmende Wirklichkeit sein kann, Offenbarung mithin zu dieser Wirklichkeit Gottes selber gehört und in dieser Bestimmung ihren Sinn im Da-sein erfüllt. Offenbarung ist die Selbstdurchsetzung Gottes in der Wirklichkeit, die er selbst erobert, um in ihr als Sinnggebung des Daseins präsent zu werden; als Wahrheit und Heil in einem. Weiters liegt darin eingeschlossen, daß Gott immer nur innerhalb eines bestimmten Wirklichkeitshorizonts auf bestimmte Weise sich als wirklichkeitsverwandelnde und –erfüllende Sinninstanz des Daseins gewähren und darin auch durch den Menschen erkannt und vermittelt werden kann."¹⁵²

Diese "Wirklichkeitseroberung" (die keinesfalls harmonistisch verklärt werden darf, wie dies heutige Theologie meist tut; insofern scheint dieser Terminus auch äußerst glücklich gewählt!) zeigt sich im oben erwähnten Durchbrechen der Geschichte als Schicksal, letztlich auch in jedem Akt welthafter Liebe, z.B. in jedem Durchbrechen konkreter Unheilssituationen, in dem ein Band mit dem Anderen (individueller oder sozialer Art) hergestellt wird, worin sich auch das Geschehen der Anerkennung dieses Anderen vollzieht. Diese Anerkennung ist nun gerade nicht ein Gewährenlassen oder die Auslagerung des Anderen in ein positiviertes "ganz Anderes", unter dessen abstrakte Sollensforderung man sich zu stellen hat. Vielmehr ist die Anerkennung der geistige Blick, der dieses Band mit dem Anderen zu *empfangen* vermag, wobei das Moment des *Anderen* als solches erst in der Überwindung faktischer Trennung zur Geltung kommt (andernfalls haben wir es entweder mit dem uns Ähnlichen oder mit dem positiv ausgelagerten "ganz Anderen", welches nichts anderes ist als der eigene abstrakte entfremdete Blick, zu tun); es ist also der ethisch-verkehrende Akt der Liebe, in der die Anerkennung des *Anderen* stattfindet – in der man "im Anderen bei sich selbst sein kann" –, der sich aber demzufolge radikal sowohl von der Struktur einer Sollensvorschrift, in der gerade die Sphäre des Ichs nicht überschritten wird, wie von der Struktur des Gewährenlassens unterscheidet, für die dasselbe gilt.

Letztlich haben wir Gottes Eroberung der Geschichte im Brechen des Schicksals in den Evangelien vorgebildet gefunden, in denen Jesus gerade als sperriger, die jeweilige Normsphäre überschreitender (und damit die Normen erst in ihre tiefere Gestalt einsetzender – es versteht sich von selbst, dass ein bloßes

¹⁵² Reikerstorfer, Ursprünglichkeit 11f.

Überschreiten um des Überschreitens willen ein Akt der Selbstgefälligkeit ist!) Messias erzählt wird, ja, das Johannesevangelium stellt uns die Geschichte Jesu sogar als eine solche Geschichte der Missverständnisse und Brüche dar. Jesus ist dort kein Kommunikationsgenie, sondern die große "Unterbrechung"¹⁵³. Diese unterbrechenden Taten ziehen sich aber generell wie ein roter Faden durch die Hl. Schrift. Wir können dort sehen, dass in ihnen die Welt in ihrer realen (d.h. verkehrten) Situation theoretisch und praktisch entlarvt wird und die Liebe eine Realität sui generis (sozusagen eine Verkehrung der Verkehrung) in der Negation der ganzen Sphäre weltlicher Unheilssituation aufleuchten lässt. Ganz eindringlich finden wir dies in den synoptischen Evangelien. Ein Leitwort ist dort die *Metanoia*, die Umkehr. Diese wird durch Jesus nun gerade mittels solcher Verkehrungen (und nicht durch abstrakte Sollensvorschriften) welthaft. Seine Basileia *Gleichnisse* führen uns eine aberwitzige Realität vor Augen, in der unsere Welt erst im Lichte des Wider-Spruches der Basileia transparent wird: Es kommen dort Gestalten vor wie der Gutsbesitzer, der wirtschaftliche und soziale Tauschverhältnisse unterläuft (Mt 20,1-16), der barmherzige Samariter, der einen verbindlichen Akt gegen jede (damalige und heutige) Logik mit dem Fremden stiftet (Lk 10,25-37), der barmherzige Vater (Lk 15,11-37), der die Logik beider Söhne in seiner bedingungslosen Liebe durchbricht, vom Kaufmann, der für eine schöne Perle allen Besitz aufgibt (Mt 13,45f.) usw. Im gleichen Lichte muss auch seine *Predigt* gehört werden, die ebenfalls in unserer Welt ein Skandalon darstellt (und unterlaufen würde, versuchten wir, uns ihrer "positiv" rigoristisch zu versichern). Geradezu paradigmatisch sind Jesu Forderungen zum Gewaltverzicht, die tatsächlich die Sphäre menschlicher Gewalttätigkeit grundsätzlich durchbrechen; auch dort haben wir wieder Worte vor uns, die uns in ihrem wirklichkeitsdurchbrechenden (nicht einfach als abstrakte Forderung auftretenden!) Charakter zur Umkehr rufen. Z.B. wenn zur rechten noch die linke Wange dazugegeben werden soll. Solche Verkehrungen finden wir auch in den Seligpreisungen, die "positiv" genommen blanker Zynismus wären, und in den Aussagen über die Rangordnung der Jünger Jesu, wo "Erste" und "Letzte", "Herren und Sklaven" ebenfalls ineinander verkehrt werden, um generell die Sphäre menschlicher Herrschaft zu durchbrechen.

Ein besonders markantes Beispiel ist die Perikope "Von Reichtum und Nachfolge" (Mk 10,17-31 par): Der dort auftretende Mann kennt und befolgt das Gesetz, welches ihm Jesus als gelungenes Leben vor Augen stellt. Allerdings will er offensichtlich eine tiefere Dimension der Wahrheit erfahren, weswegen ihn Jesus in die radikale Nachfolge ruft. Dieser kann bzw. will sich der Mann dann allerdings nicht aufgrund seines großen

¹⁵³ Vgl. den äußerst prägnanten Satz: "Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung" bei Metz, Glaube 166.

Vermögens stellen. Eine Fehldeutung wäre es, aus dieser Perikope ein allgemeines Gesetz über den Umgang mit Besitz zu machen, vielmehr geht es hier um ein situatives, obgleich paradigmatisches, Durchbrechen des Ethos.

Bezüglich der Predigt Jesu seien noch einige Worte bezüglich dessen Umgang mit dem Gesetz gesagt. Tatsächlich ist dieser von einer tiefen Dialektik geprägt. Denn die Tora ist selber als Gottes Offenbarung bereits Verkehrung der Wirklichkeit und durchdrungen vom Geist der Unterscheidung. Allerdings steht sie in der Gefahr, "positiv" aufzutreten und gerade so der Sphäre der "Welt" verhaftet zu bleiben. Jesus kann dagegen deshalb als "Erfüller" des Gesetzes gelten, weil er dessen "verurteilende" und "unterbrechende" Funktion radikalisiert und eine nichtpositivierbare Haltung vor Augen führt (tatsächlich wäre, wie wir gesehen haben, Jesu Weisung "positiv" gefasst nur eine unmenschliche Steigerung des Sollenscharakters, was der große Jesunachfolger Paulus nicht nur auf einer allgemein-theologischen Ebene durchreflektiert hat, sondern auch in der Weisung an seine Gemeinden berücksichtigt, vgl. 1 Kor 7). So ist z.B. sein Durchbrechen des Sabbats gerade die Aufrichtung desselben in seiner heilenden Funktion. Letzlich ist diese Dialektik des Gesetzes auch jene zwischen "billiger" und "teurer" Gnade, zwischen "vorletzten" und "letzten" Dingen im Sinne Bonhoeffers. Das Letzte, die Liebe, ist nicht positiv, d.h. gesetzmäßig darstellbar, sondern nur als "Aufhebung" (im hegelschen Sinn) des Gesetzes. Dies bedeutet aber, dass das freiheitsleitende Gesetz (von der Tora angefangen bis hin zu den christlich geprägten Surrogaten in der kantischen Moral- und Rechtsphilosophie) einerseits eine entscheidende Grundlage des Liebesethos ist und bleibt, andererseits aber auch die Dialektik seiner eigenen Aufhebung in sich trägt.

Besonders ausgezeichneten Charakter in der Darstellung der Basileia-Realität haben die Wunder Jesu. Dabei ist zu sagen, dass sowohl die Demonstrationsapologeten als auch jene, die diese Wunder fernab von den biblischen Zeugnissen hinwegpsychologisieren oder spiritualisieren, den eigentlichen Aussagekern nicht verstehen (ein Schicksal, welches auch Hegel teilt, von Kant ganz zu schweigen). Jesus durchbricht mit ihnen (zeichenhaft) die getrennte Realität zugunsten des Verbindenden (alle Geheilten können eine neue Verbindung mit der Welt eingehen!) der Basileiawirklichkeit. Dass solche Wunder heute innerhalb unseres Weltumgangs selten sind, bedeutet nichts für das Heilswirken Gottes in Jesus Christus, sondern zeigt nur, dass wir diesen Umbruch Gottes innerhalb heutiger Weltbegegnung primär anderwärtig, konkret in der Freigabe zu Verantwortungsbereitschaft und Mündigkeit, suchen müssen. Vielleicht weist uns die Wunderkritik von Hegel zumindestens darauf hin, dass die biblischen Wunder in heutigen Tagen allzu leicht "positiv" missverstanden würden.

Das Offenbarungsgeschehen Gottes als durchbrechende Liebe hat natürlich seinen genuinsten Ort in Tod und Auferweckung Jesu Christi. Sie ist die größte Übertreibungs- (Metz) und Verkehrungstat Gottes überhaupt. Jesu Kreuz ist dabei, dies sei hier noch einmal erwähnt, Symbol einerseits für den wirklichen Zustand der Welt, andererseits aber auch für den unbedingten, menschliche Unheilstat mit einem Heilszeichen absolut negierenden Heilswillen Gottes, der sich gerade darin als der "Auferstandene" offenbart und eine Gemeinde sammelt. Gerade dieses Auferstehungsgeschehen, dies sei hier nur angemerkt, ist aus dem in der Arbeit Gesagten nicht reduzierbar auf "Visionen", wie es manche Exegeten suggerieren. Vielmehr ist der Gang der Frauen zum leeren Grab bereits der Beginn des Offenbarungsgeschehens der Auferstehung, ist im wahrsten Sinne des Wortes Entsprechung im Wider-Spruch. Dass nach "weltlichen" Maßstäben Jesu Leiche am dritten Tag bereits dem Verwesungsprozess ausgesetzt sein hätte müssen, weshalb der Gang der Frauen nicht wahrscheinlich ist, ist das Argument "kalter" Logik, und nicht jenes der Liebe, welche der Faktizität zum Trotz die Treue über den Tod hinausträgt und diesen wenigstens zeichenhaft verkehren will, wie wir bei den Frauen sehen, welche sich zur Salbung des Leichnams zurüsteten (Mk 16,1). Auch das leere Grab ist insofern ein unhintergebares Zeichen Gottes, nicht weil es eine objektivierbare Evidenz böte, eine solche hat im Geist tatsächlich nichts verloren, sondern weil es auf die Defizienz der empirischen Welt zeigt, deren Gott Jesus enthebt und damit als seinen Logos bestätigt. Diese Auferweckung ist der letzte Akt göttlicher Logik und damit die Aufhebung der Geschichte in die Heilsgeschichte. Die Geschichte kann von daher nicht mehr als offen betrachtet werden, sondern steht immer in Bezug und unter dem Gericht der Heilsgeschichte. In ihrem Logos ist uns Gott vorausgegangen (vgl. Mk 16,7), wobei dieses Vorweg Gottes, welches uns in die Nachfolge ruft (was Markus ganz besonders tradiert hat, wenn er daran festhält, dass Jesus seinen Aposteln nach "Galiläa" vorausgegangen ist, d.h. an jenen Ort, an dem die Nachfolge Jesu und seine Option für die Armen Israels ihren Ausgangspunkt genommen hat), verhindern hätte sollen, dass sich die Kirche triumphalistisch angekommen wähnt. In diesem Heilsgeschehen zeigt sich letztlich auch die dialektische Einheit von präsentischer und futurischer Eschatologie, von Immanenz und Transzendenz, sowie von Natur und Gnade: Denn gerade diese Verkehrung vom Tod zum Leben ist jene Verkehrung, die die quantitative Zeit qualifiziert, die die heillose Präsenz unter die Neuschöpfung Gottes stellt; gerade in der die *Gegenwart* durchbrechenden Offenbarung Gottes wird die Weltzeit aufgehoben in SEINE *Zukunft* hin. Ebenso ist dadurch aber auch die Welt, die Natur, die Immanenz der Ort der Gnade, der göttlichen Transzendenz. Nicht so, als ob in der Natur ungebrochene Vereinigung mit Gott möglich wäre, auch nicht so, dass die Welt ungebrochen Selbstmitteilung Gottes wäre, sondern dergestalt, dass in der Nachfolge die

tödliche Immanenz zeichenhaft überwunden wird und sich in dieser Überwindung, die auch immer eine Überwindung unseres Selbst ist, Gott zuspricht. Gottes Ort ist dem zufolge nicht einfach das Gewissen, sondern dessen (nicht räumlich misszuverstehende) Grenze, nicht die Natur und die Immanenz, sondern deren Grenze, in der ER uns entgegentritt. Es versteht sich aus dem Gesagten nun wohl von selbst, dass auf Gott nicht positiv zugegriffen werden kann (dies wäre nicht nur Heteronomie im kantischen Sinne, sondern theologisch gesehen Götzendienst am eigenen Ich) und v.a., dass Gott nicht in einem räumlich-sakralen weltjenseitigen Bereich anzutreffen ist (wobei allerdings nicht bestritten werden soll, dass es räumlicher Symbolisierungen bedarf!). Die Sakralität ist nicht der Ort "jenseits", sondern, wenn man so will, die innerste Mitte der Immanenz, deren absolute Negativität, die sie erst in ihre wahre Würde erhebt. V.a. aber ist Gott, und damit knüpfen wir an das am Beginn dieses Absatzes Gesagte an, nicht jenseits von Gesellschaft zu suchen. Vielmehr zeigen Gottes Visionen mit seinem Volk Israel und seiner Kirche¹⁵⁴, dass die Umkehr mitten in die Gesellschaft im Durchbrechen ihrer schicksalhaften Geschichte eingestiftet werden muss. Der junge Hegel hat den Staat als mechanistisches Produkt kritisiert, wohl wissend, dass der auf rechtlichen Grundlagen aufgebaute Staat konstitutiv für die Wahrung menschlicher Freiheit ist und quasi das Reflexionsmoment innerhalb des "unendlichen Lebens" darstellt. Entscheidend dabei ist allerdings, dass jeder Staat, auch der aus dem Geist jüdisch-christlicher Ethik entspringende (falls es denn heute schon so etwas gibt, was angesichts der konkreten Geschichte unserer Staaten zu hinterfragen wäre), eines gesellschaftlichen Korrektivs bedürfte, in welchem wenigstens zeichenhaft Umkehr und lebensspendende Vereinigung erfahrbar wären. Der ausgezeichnete prophetische Ort eines solchen Korrektivs wäre dann eine Kirche, die sich nicht gesellschaftlich verschließt (und dann in ihrer Weltlosigkeit und Unbezüglichkeit auf sich zurückgeworfen ist), sondern als Stachel der Gesellschaft Nachfolge und Umkehr zeichenhaft zu leben versucht. Es wäre eine Kirche mitten in der Gesellschaft, die die notwendige Unterscheidung nicht im Sinne der Kritik Hegels zu einer schlechten in sich gekehrten Positivität veräußerte, sondern eine Kirche in der Dialektik von Gemeinde und Welt, von "innen" und "außen", von "Reflexion in sich" und "Reflexion in Anderes", d.h. eine Kirche, die gerade als versammelte, in sich gestaltete Gemeinde ganz welthaft würde, eine Kirche, in der ein Anhauch jenes "unendlichen Lebens" spürbar sein könnte, in der die Scham als Grundbefindlichkeit nicht in je größerer Schamlosigkeit aufgehoben wäre, sondern in momenthafter Vereinigung mit Gott. Die Bibel er-

¹⁵⁴ Zu dieser Vision vgl. K. Appel, Die glaubwürdige Identität des Christentums in der Geschichte.

zählt von der großen Vision Gottes, auf dem Lobpreis seines Volkes zu thronen (Ps 22) bzw. inmitten seines Volkes Wohnstatt (im Tempel) zu nehmen. Christlich gesehen ist dieser Tempel, diese Wohnstatt, Jesus Christus, der in der Eucharistie inmitten der christlichen Gemeinde anwesend ist und damit Gottes Vision zeichenhaft wirklich werden lässt. Dieses Anwesen als verheißenes unendliches Leben wird bei Johannes durch das Symbol der Fußwaschung gedeutet, womit er wohl am tiefsten zum Ausdruck bringt, dass die Offenbarung Gottes eine dienende und umkehrende Kirche impliziert, konkret eine Kirche, die die Vereinigung mit Gott nicht positiv in Besitz nimmt, sondern dieses Heilszeichen im prophetischen Dienst an der Gesellschaft be- und verantwortet. Letztlich würde dieser Vereinigung mit Gott im Hl. Geist dadurch entsprochen werden, dass die Kirche für die Gesellschaft zeichenhaft auch die Armen, die Ausgegrenzten und Fremden "heimzuholen" sucht. Es wäre dies das Gegenbild zum sich isolierenden (individuellen oder kollektiven) Herrschafts-Ich, welches Hegel in der Gestalt Abrahams gezeichnet hat. Wir wissen, dass sich Hegel in dieser Zeichnung geirrt hat, vielmehr ist, wie wir gesehen haben, Abraham jene Gestalt, welche aus den alten Gesellschaftsstrukturen auszog, weil sie im Lichte der Offenbarung Gottes kannte, dass die Welt nur mittels des Ganges in die Fremde heimgeholt werden kann. Allerdings können wir jetzt auch sagen, dass diese Zeichnung letztendlich nicht nur Hegel (der sich als Repräsentant des Christentums von seinem jüdischen Erbe isolierte und damit in gewisser Hinsicht ebenso "isolierte" Existenz war wie seine Abrahamsgestalt), sondern überhaupt einer christlichen Tradition den Spiegel vorhält, die sich weltlos (im Sinne der Hegelkritik) und ohne den Schmerz der Negativität (den zumindest der junge Hegel zu überblenden droht) Gottes versichern wollte.

Literaturverzeichnis

I: Verwendete Hegel-Ausgaben

G.W.F. *Hegel*, Werke in zwanzig Bänden (stw 601-621), Frankfurt 1986.
[abgekürzt I-XX]

Hegels theologische Jugendschriften, hg. v. H. Nohl, Tübingen 1907.
[abgekürzt N]

G.W.F. *Hegel*, Frühe Schriften I (Gesammelte Werke Bd.1 in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften), hg. v. F. Nicolin und G. Schüler, Hamburg 1989. [abgekürzt HK]

II: Sonstige Literatur

K. *Appel*, Die glaubwürdige Identität des Christentums in der Geschichte. Eine fundamentaltheologische Reflexion, in: Chrzescijanstwo jutra. Materialy II miedzynarodowego kongresu teologii fundamentalnej Lublin, 18-21 wrzesnia 2001, Lublin 2001, 78-96.

Ders., Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant,, Münster/Hamburg/London 2003.

J. *Assmann*, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München/Wien 1998.

H.D. *Bahr*, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.

M. *Benedikt*, Anthropodizee, Wien 1995.

D. *Bonhoeffer*, Ethik (DBW 6), München 1992.

Ders., Widerstand und Ergebung (DBW 8), Gütersloh 1998.

- P. *Brown*, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986.
- H. *Busche*, Das Leben der Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten (Hegel-Studien/Beiheft 31), Bonn 1987.
- F.I. *Dostojewski*, Die Gebrüder Karamasow (itb 974), Frankfurt 1986.
- Ders., Schuld und Sühne (itb 969), Frankfurt 1986.
- K. *Düsing*, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik (Hegel-Studien/Beiheft 13), Bonn 1976.
- J. *Ebach*, Streiten mit Gott. Hiob (2 Bde), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Ders., "Wir sind ein Volk". Die Erzählung vom "Turmbau zu Babel". Eine biblische Geschichte in aktuellem Kontext. In: G. Collet (Hg.), Weltdorf Babel: Globalisierung als theologische Herausforderung, Münster (u.a.) 2001, 20-43.
- J.G. *Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (I 85-328), Hamburg 1997.
- E. *Fink*, Hegel. Phänomenologische Interpretation der "Phänomenologie des Geistes", Frankfurt 1977.
- M. *Fujita*, Philosophie und Religion beim jungen Hegel (Hegel-Studien/Beiheft 26), Bonn 1985.
- F. *Grimmlinger*, Die Genesis des moralischen Geistes in Hegels Phänomenologie des Geistes, in: H.D. Klein/J. Reikerstorfer (Hg.), Philosophia perennis. Erich Heintel zum 80. Geburtstag, Wien 1993, I 309-326.
- H.S. *Harris*, Hegel und Hölderlin, in: C. Jamme/H. Schneider (Hg.), Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, Frankfurt 1990, 236-266.
- K. *Hartmann*, Hegels Logik, Berlin/New York 1999.
- J. *Heinrichs*, Die Logik der Phänomenologie des Geistes, Bonn 1974.
- M. *Heidegger*, Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924, Tübingen 1995.
- Ders., Hegel (Bd.68), Frankfurt/Main 1993.
- Ders., Sein und Zeit, Tübingen 1969.
- P. *Heintel*, Moralität und Sittlichkeit, in: H.D. Klein/J. Reikerstorfer (Hg.), Philosophia Perennis. Erich Heintel zum 80. Geburtstag, Wien 1993, I 287-308.
- D. *Henrich*, Hegel im Kontext, Frankfurt 1971.

- F. *Hölderlin*, Sämtliche Werke und Briefe, hg. von G. Mieth, Berlin 21995.
- C. *Jamme*, "Jedes Lieblose ist Gewalt". Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung, in: C. Jamme/H. Schneider (Hg.), Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, Frankfurt 1990, 130-170.
- Ders.*, "Ein ungelehrtes Buch". Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800 (Hegel-Studien/Beiheft 23), Bonn 1983.
- H.G. *Janßen*, Das Theodizeeproblem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie, Frankfurt 1982.
- E. *Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977.
- I. *Kant*, Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910ff.
- Ders.*, Kritik der praktischen Vernunft (KpV) (PhB 38), Hamburg 1993.
- Ders.*, Kritik der reinen Vernunft (KrV) (PhB 505), Hamburg 1998.
- Ders.*, Kritik der Urteilskraft (KdU) (PhB 39a), Hamburg 1993.
- W. *Klaghofer*, Gott ist Unterscheidung. Die biblischen Romane von Thomas Mann und Franz Werfel, in: IKZ 31 (2002), 66-81.
- H.D. *Klein*, Geschichtsphilosophie, Wien 1988.
- A. *Kreiner*, Das Theodizee-Problem und Formen seiner argumentativen Bewältigung, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001), 147-157.
- H. *Küng*, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena einer künftigen Christologie, München 1989.
- G.W. *Leibniz*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (PhB 496-497), Hamburg 1996.
- Ders.*, Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels (PhB 499), Hamburg 1996.
- B. *Liebrucks*, Sprache und Bewußtsein (7 Bde.), Frankfurt 1964ff.; insbesondere:
 Bd.3: Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen, Frankfurt 1966.
 Bd.4: Die erste Revolution der Denkungsart. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt 1968.

Bd.5: Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt 1970.

M. *Limbeck*, Das Gesetz im Alten und Neuen Testament, Darmstadt 1997.

G. *Lohfink*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg ⁵2002.

Ders., Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen, Freiburg 1988.

N. *Lohfink*, Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft, in: I. Baldermann u.a. (Hg.), Der eine Gott der beiden Testamente, Neukirchen/Vluyn 1987, 106-136.

Ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg/Basel/Wien 1987.

M. *Maier*, Oscar Romero, Freiburg 2001.

F.W. *Marquardt*, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988.

J.B. *Metz*, Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen. In: J.B. Metz/L. Kuld/A. Weisbrod, Compassion. Weltprogramm des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 2000.

Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992.

L. *Müller*, Prestuplenie i nakazanie, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, München 1988-1992, IV 817-819.

G. *Neubaus*, Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1993.

F. *Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3), Berlin/New York 1988.

O. *Pöggeler*, Hegels philosophische Anfänge, in: C. Jamme/H. Schneider (Hg.), Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, Frankfurt 1990, 68-111.

A. *Prestel*, Die Verstellungen der Kantischen Moralität, Wien 1998.

K. *Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1984.

J. *Reikerstorfer*, Leiddurchkreuzt. Zum Logos christlicher Gottesrede, in: J.B. Metz,/J. Reikerstorfer/J. Werbick (Hg.), Gottesrede, Münster [u.a.] ²2001.

Ders., Leidenserinnerung als Gottesfrage, in: J.B. Metz (Hg.), "Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995.

Ders., Der Mensch als "Gott-Setzendes" Bewußtsein, in: Der philosophische Begriff des Menschen (Österreichische Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse), hg. v. E. Heintel (Sitzungsberichte, Bd. 614), Wien 1994, 89-101.

Ders., Über die "Klage" in der Christologie, Neukirchen-Vllyn 2001, 269-287.

Ders., Zur Ursprünglichkeit der Religion, in: N. Kessler/W. Pannenberg/H.J. Pottmeyer (Hg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie (FS M. Seckler), Tübingen 1992, 3-16.

C.-A. *Scheier*, Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens, Freiburg/München 1986.

F.W. *Schelling*, Philosophie der Offenbarung, hg. von M. Schröter, Bd.6; Erg.Bd.6, München 1958.

Ders., Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (Schelling I/1, 149-244) (stw 521), Frankfurt 1985.

F. *Schiller*, Über Anmuth und Würde (NA 20), Weimar 1962.

J. *Schmidt*, "Geist", "Religion" und "absolutes Wissen". Ein Kommentar zu den gleichnamigen Kapiteln aus Hegels "Phänomenologie des Geistes", Stuttgart/Berlin/Köln 1997.

L. *Siep*, Autonomie und Vereinigung. Hegel und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800, in: C. Jamme/H. Schneider (Hg.), Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, Frankfurt 1990, 289-302.

Ders., Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes", Frankfurt 2000.

P. *Strasser*, Journal der letzten Dinge, Frankfurt 1998.

U. *Wilckens*, Der Brief an die Römer (3Bde.) (EKK VI), Zürich und Braunschweig/ Neukirchen-Vllyn 1978ff.

Ders., Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998.

E. *Zenger*, Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

Ders., Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (StB 112), Stuttgart 1983.

Ders., Die Nacht wird leuchten wie der Tag, Freiburg/Basel/Wien 1997.

S. *Zizek*, Die gnadenlose Liebe, Frankfurt 2001.