

8 Georg W. F. Hegel. Selbstvermittlung des Absoluten und Offenheit der Welt

1. Einleitendes

1.1 Zum Status der Gottesfrage bei Hegel

Die spezifische Schwierigkeit einer Fragestellung, die auf die Gottesfrage bei Hegel abhebt, besteht darin, den Status der Gottesthematik selbst zu bestimmen. Einerseits wird die Rede von »Gott« im Bereich des religiösen Bewusstseins situiert, das selbst dazu bestimmt ist, sich im spekulativen Denken zu überschreiten, womit die Gottesfrage in der Frage nach dem Absoluten aufgehoben ist. Die (christliche) Religion ist dann Vorstufe des absoluten Wissens im Modus der Vorstellung: In ihr wird als Gegenstand der Vorstellung sowohl die Wirklichkeit des Absoluten sowie der Modus des Wissens des Absoluten (als Einbezug des Endlichen im sich-selbst Wissen des Unendlichen) präsentiert. Der Modus des Wissens ist jedoch in der Religion nur vorgestellt und nicht selbst vollzogen. Der Vollzug geschieht nach Hegel als absolutes Wissen im spekulativen Denken. Somit wäre nicht nur die Religion defizitäre (wenn auch überaus würdige) Form des Geistes, sondern die Begriffe der Religion selbst als Stellvertretung für anderes zu verhandeln.¹ Umgekehrt ließe sich Hegels Philosophie

¹ Exemplarisch dazu Emilio Brito, demnach man »darauf verzichten [muss], die philosophische Spekulation [...] in die »exoterische« Sprache des Bewusstseins zu übersetzen, obwohl das Denken die Vorstellung der absoluten christlichen Religion als eine offensichtlich gültige Vorstellung anerkennt«. Dann folge aber: »das Hegelsche Denken [ist] strenggenommen weder »Theistisch«, noch »Atheistisch«, und zu ihm passen die Worte »Deismus«, »Pantheismus« oder noch »Theopanismus« überhaupt nicht. Alle diese Bezeichnungen sind an und für sich unstimmig, weil sie Hegels Absicht missverstehen, eben dadurch, dass sie dazu treiben, die absolute Sprache des reinen Denkens mit den vorstellenden Worten des geschichtlichen Bewusstseins zu

gänzlich als philosophische Theologie² oder gar als »System der Theologie« und »Dogmatik«³ verstehen, also als begriffliche Einholung des Inhalts des Glaubens. Ihren eigentlichen Inhalt deklariert Hegel wiederholt als mit dem der (christlichen) Religion koinzident: »Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes.«⁴ Auch die Haltung beider Geistesvollzüge entspreche sich *qua* Hingabe an die Wahrheit des Gegenstandes und der Zurücknahme des Zufällig-Subjektiven, wobei das Subjekt sich in der Hingabe dem Gegenstand gegenüber neu gewinnt.⁵ Dies heißt keineswegs, dass bei Hegel die Religion übergeführt wird in ein kühles, sich selbst abschließendes System. Die Begriffe der Hegelschen Philosophie bleiben deshalb mit den christlich-theologischen Bildern verbunden. Thema der Philosophie ist nämlich nichts anderes als die Lebendigkeit des Absoluten – das sich als absolutes Subjekt jeder gegenständlichen Fixierung entzieht – sowie die stets bleibende Überschüssigkeit des menschlichen Geistes – der sich daher in keinem

ergreifen« (E. BRITO, Artikel: »Gott«, in: P. G. COBBEN u.a. (Hg.), Hegel-Lexikon, Darmstadt 2006, 193–194).

² So Rentsch: »Es geht Hegel in seinem Denken von Beginn an, seit seiner Studienzeit im Tübinger Stift, um die Ausarbeitung einer tragfähigen philosophischen Theologie, und dies gilt für nahezu alle seiner Werke. Sein Denken lässt sich als Ganzes, so meine Überzeugung, überhaupt nur in und mit diesem Reflexionshorizont deuten« (T. RENTSCH, Hegels philosophische Theologie. Die Kernthesen seiner rationalen Rekonstruktion der christlichen Dogmatik, in: M. KÜHNLEIN/H. OTTMANN (Hg.), Religionsphilosophie nach Hegel. Über Glauben und Wissen nach dem Tod Gottes, Heidelberg 2021, 43–54, hier: 43f.).

³ Erik Schmidt behauptet, »[d]aß Hegel, der Philosoph, auch Theologe ist und daß sein philosophisches System ein vollständiges System der Theologie, eine ausgeführte »Dogmatik« enthält« und dass »Hegels System im Ganzen und im Einzelnen überhaupt nicht zu verstehen und recht zu würdigen [ist], wenn man nicht erkannt hat, daß Fundament und Spitze seiner Philosophie Theologie ist.« (E. SCHMIDT, Hegels System der Theologie, Berlin 1974, 1).

⁴ G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in: Theorie Werkausgabe. E. MOLDENHAUER/K. M. MICHEL (Hg.), Frankfurt a.M., 28. Auch: »Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist die absolute Wahrheit; insofern ist nichts anderes der Mühe wert gegen Gott und seine Explikation. Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den konkreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mitteilt.« (HW 17, 341). Vgl. außerdem HW 10, 451 (§ 573); Vgl. HW 6, 549.

⁵ »So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott« (HW 16, 28).

Gegenstand wiederfinden kann. Dadurch wird die Philosophie selbst zum extremen Ort dieser Entzugserfahrungen. Es ist die Theologie selbst, die zusammen mit der hegelschen Philosophie »auf eine Überwindung objektivierender Reflexion abzielt.«⁶

1.2 Zwei Annäherungen zur Grundintuition: Das frühe Plädoyer für eine Religion der Liebe und die Einordnung des Pantheismus-Vorwurfs

Einen ersten Zugang bieten die Schriften aus der Frankfurter Zeit (1797–1800). Bereits hier ist ein Drang zur Überwindung der »unübersteigbaren Kluft zwischen menschlichem und göttlichem Sein«⁷, die sich mit der Frage nach einer gegenseitigen Vermittlung von Einheit und Mannigfaltigkeit in der Welt verbindet, deutlich. Dies wird als Kritik des Judentums artikuliert,⁸ das Hegel als Projektionsfläche für eine Kritik des kantisch-aufklärerischen Geistes seiner Zeit nutzt.⁹ Abzulehnen sei ein Freiheitsverständnis, dass Freiheit als Unabhängigkeit von und Bruch mit Bindungen versteht.¹⁰ Die

⁶ K. APPEL, *Offenbare Religion und absolutes Wissen*, in: C. DANZ/R. MARZALEK (Hg.), *Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie im Deutschen Idealismus*, Münster 2007, 121–144, hier: 121.

⁷ HW 1, 381.

⁸ Zur Einordnung und kritischen Bewertung von Hegels Antijudaismus: K. APPEL, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*, Münster 2003, 18–22.58–66. Dabei verweist Appel auf das Judentum würdigende Momente in Hegels Denken und vor allem auf die Bedeutung seines »Denken in Gestalten«. Nach Micha Brumlik verarbeitet der Frankfurter Hegel am Judentum seine eigene Kritik an die Aufklärung und sein Unbehagen mit deren eigenen Dialektik (die erst in der *Phänomenologie des Geistes* ihre reife Form gewinnt und den polemischen Aspekt relativiert): M. BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhaß*, München 2002, 196–218.

⁹ Splett fasst zusammen: Der Frankfurter Hegel »erfaßt seine Zeit als Wiederkehr des jüdischen Geistes der Entgegensetzung und Kants Morallehre als einen Ausdruck dieses Geistes des Gesetzes« (J. SPLETT, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg 1965).

¹⁰ »Der erste Akt, durch den Abraham zum Stammvater einer Nation wird, ist eine *Trennung, welche die Bande des Zusammenlebens und der Liebe zerreißt, das Ganze der Beziehungen*, in denen er mit Menschen und Natur bisher gelebt hatte [...]. *Abraham wollte nicht lieben und darum frei sein* [...] Abraham wollte *frei von diesen Beziehungen selbst sein* [...]. Eben der Geist, der Abraham von seiner Verwandtschaft weggeführt hatte, leitete ihn durch die fremden Nationen, mit denen [er] in der Folge seines Lebens zusammenstieß, – der Geist, *sich in strenger Entgegensetzung gegen alles fest*

Trennung von unvermittelten Beziehungen erzeuge eine Entgegensetzung der Welt und leite eine Arbeit der Einheitsstiftung durch Beherrschung ein, die ihr Pendant im reflexiv-verobjektivierenden Denken hat. Damit verbände sich eine Vorstellung von Gott als einem von der Welt getrennten Herrscher. Aufgabe dieser Gottesidee sei es wiederum, durch Beherrschung (statt durch Anteilgabe) die Einheit des weltlichen Mannigfaltigen zu sichern, während sich göttliche Einheit und Mannigfaltigkeit als gegeneinander stehende Äußerungen zeigen.¹¹ Kerngehalt des Christentums sei hingegen die Vereinigung von Mensch und Gott in Liebe,¹² mit der wiederum die Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt sowie von Einheit und Mannigfaltigkeit einhergeht.¹³ Jesus selbst habe daher die Vorstellung eines

zu erhalten, das Gedachte erhoben zur herrschenden Einheit über die unendliche feindselige Natur, denn Feindseliges kann nur in die Beziehung der Herrschaft kommen.« (Der Geist des Judentums, HW 1, 277–278. Hervorhebungen: J.E.).

¹¹ »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« (Der Geist des Judentums, HW 1, 279. Hervorhebungen: J.E.). Die Einheit der bleibend fremden Welt wird durch Beherrschung erzeugt, genauer durch die Unterordnung dem selbst fremd bleibenden Gott, der die Welt beherrscht: »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 diene, genoß seiner Gunst, und da die Wurzel seiner Gottheit seine Verachtung gegen die ganze Welt war, so war auch er ganz allein der Günstling« (Der Geist des Judentums, HW 1, 279). Was für Hegel hingegen die Einheit der Welt stiften sollte, Liebe, bleibt Abraham verwehrt: »Nur lieben konnte er nichts« (Der Geist des Judentums, HW 1, 279).

¹² »Versöhnung in der Liebe ist statt der jüdischen Rückkehr unter Gehorsam eine Befreiung, statt der Wiederanerkennung der Herrschaft die Aufhebung derselben in der Wiederherstellung des lebendigen Bandes, eines Geistes der Liebe, des gegenseitigen Glaubens, eines Geistes, der in Rücksicht auf Herrschaft betrachtet die höchste Freiheit ist; ein Zustand, der das unbegreiflichste Gegenteil des jüdischen Geistes ist« (Der Geist des Christentums, HW 1, 357). Den Juden sei hingegen alles »ein bloßes Wirkliches, vom Geist der Liebe undurchdrungen« (HW 1, 431).

¹³ »Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen; in diesem Gefühl der Harmonie ist freilich keine Allgemeinheit; denn in der Harmonie ist das Besondere nicht widerstreitend, sondern einklingend, sonst wäre keine Harmonie; und liebe deinen Nächsten als dich selbst heißt nicht, ihn so sehr lieben als sich selbst; denn sich selbst lieben ist ein Wort ohne Sinn; sondern: liebe ihn als [einen,] der du ist; ein Gefühl des gleichen, nicht mächtigeren, nicht schwächeren Lebens. Erst durch die Liebe wird die Macht des Objektiven gebrochen« (Der Geist des Christentums, HW 1, 363. Hervorhebungen: J.E.). Allgemeiner zur Liebe: »[I]n der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich

persönlichen Gottes abgelehnt als Ausdruck einer Auffassung von Gott als bleibend fremd und äußerlich. Leitend wird hingegen die Auffassung Gottes als Leben und Geist, damit als lebendige Einheit von Differentem. So vertritt Hegel im »ältesten Systemfragment« (1800) eine Lehre der All-Einheit, in der das Leben eine dynamische Einheit von Einzelnem und Ganzem, Entgegensetzung und Einheit bedeutet: »Vereinigung des Endlichen und Unendlichen«¹⁴, »die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung«.¹⁵ Gott ist hier »nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben«.¹⁶ Kern der Religion sei diese Erhebung zu eben diesem »unendlichen Leben« als Überwindung von Objektivität, Reflexion und damit auch von Subjektivität (wobei die Gefahr der Positivierung von Religion zu vermeiden ist).¹⁷ Obwohl die im Systemfragment angekündigte Auflösung von Philosophie in Religion schnell revidiert wird und die nicht-reflexive und gefühlsmäßige Erzeugung von Einheit und Trennung, die die Frankfurter

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; der *unentwickelten Einigkeit* stand die Möglichkeit der Trennung und die Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegensetzte, bis die Liebe *die Reflexion in völliger Objektivität 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« (Entwürfe über Religion und Liebe (1797/1798), HW 1, 246. Hervorhebungen: J.E.).

¹⁴ Systemfragment von 1800, HW 1, 420.

¹⁵ Systemfragment von 1800, HW 1, 422.

¹⁶ Systemfragment von 1800, HW 1, 421.

¹⁷ »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 Begriff des Lebens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges ist« (Systemfragment von 1800, HW 1, 421). Die Bedingung von Religion ist »von absoluter Objektivität frei zu sein, sich über endliches Leben erhoben zu haben«. Wer »noch für sich etwas behalten [hätte], noch in einem Beherrschen begriffen oder unter einer Abhängigkeit befangen wäre«, der »wäre unfähig der Vereinigung mit dem unendlichen Leben« (Systemfragment von 1800, HW 1, 424).

Zeit kennzeichnet,¹⁸ später ins Gegenteilige überführt wird, lassen diese frühen Ansätze jene Anliegen erkennen, die in den späteren Entwürfen beibehalten werden.

Einen zweiten Zugang bietet Hegels Erwiderung des seitens der »Theologie« und der »Verstandesmetaphysik« ihm gegenüber geäußerten Pantheismus-Vorwurfs, wie sie etwa in der *Enzyklopädie* zu finden ist. Dieser rühre einerseits von der Inhaltsleere des Gottesverständnisses dieser Richtungen her, die als »abstrakte Allgemeinheit«¹⁹ gefasst wird, gegenüber der alle Bestimmungen Äußerliches sind. Diese ist selbst »ohne eigenes Interesse« für das Konkrete.²⁰ Für diese Positionen ist jede Bestimmung der Welt durch Gott und jeder Versuch, Gott als in der Welt bestimmt zu denken, »zu viel Gott«.²¹ Das Missverständnis, demnach behauptet werde, Gott sei Alles, beinhaltet wiederum eine Auffassung der Welt selbst als »leere, numerische Einheit«, »als einem Dinge, dem All«.²² Nur dadurch wurde [der Kritik an Hegel] eine Identifikation von Gott und Welt möglich: »Es ist [...] jene Täuschung mit der leeren Einheit, welche allein die schlechte Vorstellung eines Pantheismus möglich macht.«²³ Demgegenüber kontert Hegel: Der Spinozismus sei als »Akosmismus«²⁴ zu verstehen: Gott wird nicht mit der Welt identifiziert und endlich gemacht, sondern als die eine und einzige Substanz behauptet, sodass die Welt als Mannigfaltigkeit von Einzelheiten zum Verschwinden kommt.²⁵

»Die gewöhnliche Vorstellung von Pantheismus kommt daher, dass man die abstrakte, nicht die geistige Einheit heraushebt, und dass man in einer religiösen Vorstellung, wo nur die Substanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, ganz vergisst, dass eben gegen dies

¹⁸ Vgl. A. ARNDT, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffes*, Hamburg 1994, 107–109.

¹⁹ HW 10, 382.

²⁰ HW 10, 381 (§ 573).

²¹ HW 10, 381 (§ 573). Treffender und Ehrvoller wäre dann der Vorwurf des Atheismus – so Hegel.

²² HW 10, 386 (§ 573).

²³ HW 10, 386 (§ 573).

²⁴ Vgl. HW 10, 387 (§ 573).

²⁵ So verweist Hegel mit Bezug auf Rumi als Beispiel auf den pantheistischen Charakter vieler Mystik, in der nicht Gott mit der Welt identifiziert wird, sondern alles der Welt in Gott gesehen wird. (Vgl. HW 10, 387 (§ 573)).

Eine die einzelnen Dinge verschwunden sind, ihnen keine Wirklichkeit zugeschrieben wird.«²⁶

1.3 Der theo-anthropo-logische Zusammenhang des hegelschen Ansatzes

Hilfreich für das Verständnis der Position Hegels ist die Berücksichtigung dessen, was Rentsch »Theo-Anthropo-Logischen« Charakter des Denkens Hegels nennt: Die anthropologische Selbsterfahrung des Geistes ist das, was die logische Spekulation reflektiert und die Religionsphilosophie darstellt und die Sinnorientierung der Wirklichkeit ermöglicht. Im Zentrum steht sofern die Frage nach der Vermitteltheit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem/Singulären, als sie als Frage nach dem qualitativen Gelingen des menschlichen Wirklichkeitsbezugs gilt.²⁷

Der Dreischritt Abstraktion/Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit kann als dreifache Bewegung der Sinnorientierung gelesen werden. (1) Die »abstrakte, allgemeine Totalität« ist der »selbst nicht zu vergegenständlichende Horizont, in welchem die Differenzierung stattfindet und der selbst über alle Differenzierung immer schon hinaus ist«. Rentsch spricht von einer »noch ungegliederte[n] Welt«, einer »unendliche[n] Gesamtheit möglicher Prädikatshandlungen«, von einem »offenen Raum, in dem begriffliche Differenzierungen überhaupt ermöglicht sind.«²⁸ (2) In dieser abstrakten Totalität wird Orientierung nur durch Besonderung und Binnendifferenzierung möglich. Die Differenzierung vollzieht sich durch bestimmte Negation. Erst dadurch werden Urteile möglich, die Besonderes mit All-

²⁶ HW 16, 98.

²⁷ Dabei berücksichtigt Rentsch anthropologisch den »Zusammenhang von existentieller Negativität (Unbestimmtheit, unbestimmter Totalität), Sprache (prädikativer Bestimmtheit) und Freiheit (Möglichkeit von Prädikations- und Negationshandlungen)« kraft dessen der Mensch als »der existierende Begriff« (HW 6, 481) aufzufassen ist. Dem gegenüber sind »die logischen Formen des Begriffs: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit [...] auch die möglichen Formen seines Selbst- und Weltverständnisses«, während »[d]ie »Form Gottes« [...] als die dreifaltige Form der sprachlichen Weltorientierung verstanden [wird], und so als die Form des lebendigen menschlichen Geistes« T. RENTSCH, Hegels Gott, in: T. RENTSCH, Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien, Berlin 2011, 58–71, hier: 59.

²⁸ Alle Stellen: RENTSCH, Hegels Gott [wie Anm. 27], 59.

gemeinem verbinden. (3) Indem schließlich die Verbindung von Besonderem und Allgemeinem singuläre Elemente und Situationen betrifft, wird gleichzeitig die Dimension der unververtretbaren Individualität vertieft und – im gleichen Zuge – diese zurückgenommen in die Vermittlung zu einem Ganzen. Die Gesamtheit der Bewegung verwirklicht Wahrheit. Diese Bewegung vollzieht sich wiederum im Satz, in der prädikativen Synthesis, durch Prädikation und Negation. Erst darin ist es möglich die Welt, »zu erkennen« und gleichzeitig Selbsterkenntnis zu erlangen. Gleichursprünglich mit dem Satz sind dabei Freiheit und Individuation. Rentsch versteht unter Freiheit bereits das freie, ungesicherte Fortsetzen nicht-festlegender Anfänge in der Form prädikativer Synthesisleistungen, für welche es »keine Regel der Regel gibt«, denn »Dass wir etwas als etwas erkennen und wiedererkennen können, [...] das ist, [...] selbst unerklärlich«. ²⁹ Damit ist aber auch die Individuation gegeben, die Dimension des Einzelnen und Unvertretbaren. Im Satz vollzieht sich gerade Freiheit – als Fähigkeit zum Unableitbaren – und wird Individualität gewürdigt, ohne in Beliebigkeit zu regredieren.

In diesem Zusammenhang ist Hegels rationale Auffassung der christlichen Theologie zu deuten. Sie stellt im Modus der Darstellung das dar, was die Logik begriffsanalytisch/spekulativ erfasst: Die Differenzierung des Abstrakten in Besonderheit, die Vertiefung der Einzelheit und ihre Rückführung gerade als Konkretion zum Allgemeinen in eine neue, vermittelte Vermittlung (»die wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine«³⁰). »Binnendifferenzierung« und Vermittlung sind erst in der christlichen Theologie durch den Trinitätsgedanken und die Logik der Inkarnation erreicht. Rentsch zitiert Hegel: »Der abstrakte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, [...] Das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung; das Dritte, der Geist, ist die Einzelheit als solche«. ³¹ Der letzte Moment, die Vertiefung der Einzelheit ist dabei gleichzeitig die Rückführung der gesamten Bewegung in sich, sodass gelten kann, dass Gott selbst Geist ist. Geist ist wiederum bei Hegel »die begriffliche Form der vernünftigen Sinnkonstitution für endliche und freie, menschliche Wesen«. ³² Vater, Sohn und Geist entsprechen darum den drei Formen, in denen sich der Geist selbst setzt: Allgemeinheit

²⁹ RENTSCH, Hegels Gott [wie Anm. 27], 67.

³⁰ HW 17, 183.

³¹ HW 17, 234.

³² RENTSCH, Hegels Gott [wie Anm. 27], 58.

als ewiges In- und Beisichsein; die Partikularisation/Besonderung in der Entäußerung/Erscheinung als Sein für Anderes; die Rückkehr der Erscheinung in das Allgemeine als Einzelheit. Damit expliziere sich nach Hegel die göttliche Idee selbst als Geist in diese drei Formen.

Rentschs Zugang vermittelt die Gottesrede mit der anthropologischen Frage nach Sinnkonstitution: »Hegel analogisiert mithin die logische Struktur der zeitlich-endlich geschehenden prädikativen Synthesis im Urteil mit der internen Differenziertheit der göttlichen Dreieinigkeit. Die interne Komplexität des sprachlichen Handelns ist nach ihm das offenbare Geheimnis der trinitarischen Konstitution des »ewigen Logos«. ³³ Die Trinitätslehre ist aber nicht nur Symbol der Sinnkonstitution; in ihr wird Gott als »Grund [...] allen Sinns« und als »Grund [...] aller Sinnkonstitution« begrifflich rekonstruiert und als »Grund[...] der Vernunft« und »Grund[...] der Welt« ausgemacht. ³⁴

2. Der Kern: Das Absolute als Selbstbewegung/Selbstvermittlung

Die frühen Bestrebungen und die Differenzierungen in Bezug auf die Pantheismus-Frage konvergieren in die Auffassung des Absoluten als Geist, Subjekt und Leben, wie sie in der Phänomeneologie des Geistes formuliert wird.

Das Absolute ist »lebendige Substanz« und »Subjekt«, sofern es »die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist« und ist darin wirklich. Das Absolute ist keine unmittelbar gegebene Gleichheit mit sich selbst, sondern diese als Bewegung des »Andersein und der Entfremdung« und des »Überwinden dieser Entfremdung«, das ist die Wiederherstellung der Gleichheit durch die »Reflexion im Andersein in sich selbst«. Erst darin, dass es »Werden seiner selbst« ist, ist das Absolute Subjekt. Wesen und Form (die »Selbstbewegung«) des Absoluten sind nicht trennbar: Das Absolute als Selbstgleichheit ist es selbst in der das Anderswerden einschließenden Bewegung. In der Bewegung, die es ist, entfaltet das Absolute als Subjekt eine Zweckmäßigkeit. Der Zweck ist bereits »im Anfang«, in der Unmittelbarkeit des Ansch-

³³ RENTSCH, Hegels Gott [wie Anm. 27], 59.

³⁴ RENTSCH, Hegels Gott [wie Anm. 27], 65.

Seins, des Begriffes, sodass die Verwirklichung im Anderen, im Resultat als Verwirklichung des Begriffes gelten kann; dies heißt wiederum, dass das Ansich auf die Gesamtheit der Bewegung verweist: »Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang [war], weil der Anfang Zweck ist.«³⁵

Wenn eine Selbstimmanenz (*an sich*) des Absoluten gedacht werden kann, dann jedoch nur als eine, zu deren Natur es gehört, *für sich* zu sein. Es geht um die Realisierung und Kommunikation des Absoluten im Anderen, das daher darum schon immer das Andere seiner selbst ist. Separat betrachtet wäre die Selbstimmanenz »ein Spiel der Liebe mit sich selbst«. ³⁶ Doch würde dies einen Widerspruch zum Begriff der Liebe bilden: Denn Liebe ist stets auf Anderes bezogen und nicht wirklich, »wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt«. ³⁷ Zusammenfassend lässt sich sagen: Das Absolute ist das Wirkliche als Geist in der Einheit als Bewegung und Übergang vom Allgemeinen (Wesen, Ansich-Sein), zur Bestimmung/Besonderung im Anderen, die ein Anderswerden impliziert (Anderssein, Fürsichsein) und zur Zurücknahme des Anderswerdens führt. In dieser Rückbindung und Rückführung ist die Bestimmung des Absoluten ein Anundfürsichsein. Das Resultat dieser Selbstbewegung als »Vermittlung« ist eine neue Einfachheit und Unmittelbarkeit, »selbstbewußte Freiheit«. Damit setzt sich Hegel über die Entgegensetzung von Reflexion/Vermittlung und Unmittelbarkeit hinweg, die noch in seinen Schriften zum Christentum zu finden war. Die Formalisierung der Selbstbewegung ist im spekulativen Satz anschaulich. ³⁸

Diese Auffassung wendet Hegel auf das Gottesverständnis an. Die übliche Vorstellung Gottes als Subjekt, setzt zwar Gott als Subjekt, denkt aber Subjekt nicht konsequent als »Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens«. ³⁹ Die Benennung dessen, was mit Gott verbunden wird (das Ewige, die moralische Weltordnung, die Liebe etc.), soll genau den Subjektcharakter des Absoluten markieren;

³⁵ HW 3, 26.

³⁶ HW 3, 24.

³⁷ HW 3, 24.

³⁸ Vgl. K. APPEL, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit in Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, 232: »Der von Hegel als Exposition und Grundthema seiner ganzen Philosophie, die als ein einziger spekulativer Satz zu begreifen ist, angegebene (spekulative) Satz muss daher so ausgedrückt werden: Die Substanz IST Subjekt, insofern das Subjekt Substanz IST. Beides zusammen ist der Geist.«

³⁹ HW 3, 26.

allerdings wird damit auch der Vorstellung des Subjektes als »festen Punkt«, an den die Prädikate durch eine ihm äußerliche Bewegung »geheftet«⁴⁰ werden, Vorschub geleistet. Dagegen käme es darauf an, die Bewegung selbst als das Wesentliche des göttlichen Subjektes aufzufassen. Die Auffassung der Substanz als Subjekt (als Geist) ist die Hegelsche Weiterführung und Reinterpretation der spinozistischen unendlichen Substanz, sowie die spezifische Lösung der Frage nach der Kluft zwischen Subjekt und Objekt: Ist die Substanz Subjekt, dann ist das, auf dem alles beruhen soll (*sub-stantia*), nicht ein Primum, das sich in einem zweiten Moment bestimmt, sondern eins mit seiner Bewegung, es ist die subjektive Bewegung, freie Selbstbeziehung. Wenn aber das Absolute so aufgefasst wird, dann gehört zu seinem Wesen als Selbstbewegung: (1) Seine Selbstoffenbarung und (2) das Erkenntwerden durch Anderes.

Der absolute Geist »enthält [...] das Offenbare seiner«⁴¹ und zwar gegenüber dem (endlichen) Geist, der ihn erkennt. Der absolute Geist manifestiert nicht »abstrakte Momente« von sich, sondern sich selbst: Als das unendlich »selbstbestimmende« gehört dem Geist auch das sich »schlechthin Manifestieren«.⁴² Als Einheit von Wesen und Form ist ihm die Form der Selbstbewegung im Anderswerden beim Anderen und sich Zurücknehmen wesentlich sowie das Erkenntwerden durch anderen Geist: »Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist.«⁴³ Die Philosophische Arbeit des Begriffes, als höchster Vollzug des Geistes ist Gotteserkenntnis und gleichzeitig der Ort, in dem das Absolute sich vollständig selbstvermittelt und als Begriff zurückgenommen wird. Aufgabe der Philosophie – als spekulatives Denken – ist nicht die Erfassung einer äußeren Totalität der Wirklichkeit, sondern der Nachvollzug und darin die Realisierung der Vermittlung des Absoluten selbst im Begriff.

Darin ist wiederum Zweifaches zu beachten: (1) Dass die Negativität der Entäußerung des Absoluten und die Negativität in der Bewegung des endlichen Geistes durch seine unterschiedlichen Gestalten real sind, kein bloßer Schein; (2) dass die Selbstvermittlung des Absoluten als höchste Freiheit verstanden wird und diese Freiheit sich sowohl in dessen Entäußerung – bis hin in die Natur – als auch in dem endlichen, (an)erkennenden Geist bewahrt und wiederholt.

⁴⁰ HW 3, 27.

⁴¹ HW 10, 373.

⁴² HW 10, 372.

⁴³ HW 10, 373.

3. Religionsphilosophische Betrachtung: Das offenbare Geheimnis von Gott als Geist

Das Christentum ist Absolute Religion als *offenbare Religion*: Es ist die Religion, in der das Absolute sich offenbar macht als das, was auf seine Offenbarung angelegt ist und in seiner Kommunikation einem anderen nichts anderes als sein Wesen darstellt und an seinem Wesen Anteil gibt. Das ist der Fall, weil das Absolute als Subjekt Selbstvermittlung *ist* und das Unendliche die Setzung des Endlichen und die eigene Vermittlung mit dem Unendlichen einschließt. Was im Christentum dramatisch als Werk der Entäußerung und Versöhnung dargestellt wird, ist das Leben des Absoluten selbst. Offenbare Religion heißt: »Alles heraus aus dem Verschlossenen Gottes«⁴⁴ – kein dunkler Grund bleibt übrig, weil Gott Kommunikation am Anderen ist. In der Offenbaren Religion sind sowohl Inhalt als auch Form vollständig vermittelt. Der Inhalt: Gott manifestiert sich von sich aus, indem er eins mit seiner Darstellung ist; er manifestiert sich *in* der Vereinigung mit dem Besonderen und Endlichen *und* als Einheit von Einheit und Differenz, Vermittlung und Unmittelbarkeit und im Durchgang von und in der Aufnahme des Negativen. Gelingen vermittelt ist auch die (dargestellte) *Form der Beziehung*: Religion ist gleichzeitig das sich Manifestieren Gottes und das Wissen des Menschen über den absoluten Geist als des sich Manifestierenden, in dem die Manifestierung Gottes zurückgeführt wird. Beides fällt zusammen: Das Wissen des subjektiven Bewusstseins von Gott ist das sich Selbstwissen Gottes, das absolute Selbstbewußtsein weiß sich als solches im menschlichen Bewusstsein.

Gott ist Geist, indem er zum Geist wird. Geit ist das, was sich von sich selbst unterscheidet und im Unterschied mit sich identisch ist und damit sich als Unendliches im Endlichen wiederfindet. Gott weiß sich im Endlichen, konkret im endlichen Bewußtsein der Gemeinde. In der Religion ist Gott (Begriff, Geist) sich selbst Objektiv geworden. Gott ist eins mit seiner Manifestation: Gott ist das sich Manifestieren und darin der Prozess in dem Versöhnung realisiert wird, »die Negation dieser Trennung«. Als Manifestation und Versöhnung ist Gott »nicht ein Ruhendes oder Seiendes, sondern Tätigkeit«.⁴⁵

⁴⁴ HW 13, 517.

⁴⁵ HW 17, 203.

In den *Vorlesungen zur Philosophie der Religion*, gliedert sich die Abhandlung über die absolute Religion in drei Teile auf: 1) Die Betrachtung von Gott wie er an und für sich, als Idee, ist; 2) die Erschaffung der Welt als »ein Anders« »außer Gott«, mit der als Entäußerung Gottes auch gegeben ist, dass es für Gott wesentlich ist sich zu versöhnen; 3) die Aneignung der Versöhnung in der Gemeinde, »wodurch der Geist das, was er von sich unterschieden hat [...] mit sich geeinigt hat und so der heilige Geist ist, der Geist der Gemeinde«. ⁴⁶ Im Dreier-Rythmus geschieht die Entwicklung der Lebendigkeit des Geistes und die Rückführung in sich selbst: »Erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist«. ⁴⁷ Dabei wird das Ganze des Geistes in jeweils drei unterschiedlichen aber nicht von einander trennbaren Formen betrachtet: 1. Als Allgemeinheit des In- und Beisichsein; 2. Als Partikularisation im Sein für Anderes; 3. Als Einzelheit in der Rückkehr zu sich selbst von der Erscheinung. Geist ist das Ganze des Prozesses, die Geschichte des sich Unterscheidens und Zurückführens. ⁴⁸ In allen drei Fällen handelt es sich um eine Geschichte. Im ersten Fall um eine ort- und zeitlose, die von Gott an und für sich in der »Ewigkeit« realisiert wird. Im zweiten Fall handelt es sich um eine in der Welt und in der Zeit vollzogene Geschichte als Vergangenheit. Vergangenheit bedeutet aber unmittelbares Dasein und Negation desselben – es ist ein Sein als Schein von Sein. Im dritten Fall geht es um eine innere Geschichte im Leben der Gemeinde. Sie geschieht »in der Welt« als »sich zum Himmel erhebend«. ⁴⁹ Aus der Sicht der Zeit ist hier Gegenwart in der die Zukunft einer erhobenen Gegenwart einbezogen ist, »ein jetzt der Gegenwart, das die Vollendung vor sich hat; aber diese ist noch unterschieden von diesem Jetzt, das noch Unmittelbarkeit ist, und ist als *Zukunft* gesetzt«. ⁵⁰

⁴⁶ HW 17, 214.

⁴⁷ HW 17, 214.

⁴⁸ »Geist ist die göttliche Geschichte, der Prozess des sich Unterscheidens, Dirimierens und dies Insichzurücknehmens; er ist die göttliche Geschichte, und diese Geschichte ist in jeder der drei Formen zu betrachten« (HW 17, 214).

⁴⁹ HW 17, 215.

⁵⁰ HW 17, 216.

3.1 Das Reich des Vaters und die Ewige Idee

Der erste Abschnitt der Religionsphilosophie Hegels behandelt das, was Hegel als »Reich des Vaters« bezeichnet: Die »Ewige Idee die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist.«⁵¹ Thema ist das Absolute in seinem Selbstverhältnis vor jeglicher Setzung eines Anderen mit der Bestimmung des Anderen, »ein Element, das noch nicht mit dem Anderssein behaftet ist«⁵². Allerdings ist hier bereits »Direm-tion«⁵³ (Unterscheidung) zu finden. Als solches ist Gott bereits *Liebe*: »ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind«⁵⁴, und damit »Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds«⁵⁵ und damit Dreieinigkeit:

»Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich [...] er tut dies und ist in dem gesetzten Anderen schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe). Aber wir müssen Wissen, daß *Gott dies ganze Tun selbst* ist. Gott ist der Anfang, er tut dies, aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist«⁵⁶.

Gott ist hiermit auch schon »Geist« (als Allgemeines das sich beson-dert und zurücknimmt) nicht für Anderes aber nur in abstrakter Bestimmung. So ist der göttliche Selbstvollzug »das reine Pulsieren in sich selbst«.⁵⁷ Weil Gott aber immanent Geist ist, kann er sich nicht nur in sich selbst vollziehen, sondern muss als Geist Anderes werden. Was Gott in der Abstraktion des Ansich ist, verlangt im Anderen seiner selbst wiederholt zu werden. Die Ewige Idee geht daher aus dem Element der Allgemeinheit und Unendlichkeit über zu Bestimmtheit und Endlichkeit.

⁵¹ HW 17, 218.

⁵² HW 17, 218.

⁵³ HW 17, 220.

⁵⁴ HW 17, 225. Das entsprechende Gefühl ist: »ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen« (Ebd.).

⁵⁵ HW 17, 222.

⁵⁶ HW 17, 223.

⁵⁷ HW 17, 220.

3.2 Besonderung in der Schöpfung und die Position des Menschen

Zuerst geschieht ein Übergang vom Element des »reinen Begriffs« (die »immanente« Ebene) zur Darstellung, des im Begriff Ausgesagten. Der abstrakte Unterschied zwischen Gott als Ursprung im Begriff und seiner Darstellung ist in der religiösen Vorstellung der eingeborene Sohn. Dessen einzige Bestimmung ist die des Unterscheidens, reine Formalität des Anderseins. Der Unterschied ist erst wirklich, wenn der Sohn gezeugt und als selbständiges und freies Objekt gesetzt wird, »ein Wirkliches außer, ohne Gott«⁵⁸. Dieses Andere, als Selbständiges entlassen, ist die »Welt«. Die Unterscheidung, die im reinen Begriff unmittelbar eins mit der Einheit war, bekommt hier Konsistenz: Die Welt als Schöpfung ist das Andere Gottes. Die Unterschiedenheit der Welt hat dabei ihre Möglichkeitsbedingung in der formalen Unterschiedenheit des »Sohnes«, der als Logos die Welt formt.

Das Sein der Welt ist dabei aber *nur* ein gesetztes, es ist eine Trennung die schon auf Versöhnung ausgerichtet ist. Die Schöpfung muss, um wirklich das Andere Gottes zu sein, sich selbst als das Andere wissen und verwirklichen. Darin hat ihr getrenntes Leben einen konstitutiven Bezug zum Unendlichen.⁵⁹ Die daraus resultierende Entgegensetzung muss auf der Seite des sich im Wissen selbstständig gemachten weltlichen Anderen gelöst werden.

Dies geschieht durch den Menschen hindurch, der die Entgegensetzung in sich verinnerlicht: Als endlicher und bestimmter Geist befindet er sich nicht nur in einer Lage der Trennung, sondern ist in sich selbst gespalten. Es ist das Bewusstsein, das den Menschen als Menschen ausmacht und die Trennung hervorbringt. Das Böse als Trennung von der ursprünglichen Unmittelbarkeit und Allgemeinheit in der Besonderung ist gleichzeitig der Ort der Vermittlung durch das Negative, in der Geist realisiert wird: »In dieser Trennung ist das Fürsichsein gesetzt und hat das Böse seinen Sitz; hier ist die Quelle des Übels, aber auch der Punkt wo die Versöhnung ihre letzte Quelle

⁵⁸ HW 17, 243.

⁵⁹ »Dieses Andere haben wir so auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt[...] wo das Andere die Form hat, zu sein« (HW 17, 245).

hat«. ⁶⁰ So ist das Böse als Trennung gleichzeitig das Wesentliche des Menschen, Grund der Trennung und Weg der Versöhnung.

Als natürliches einzelnes Subjekt ist der Wille des Menschen auf die Einzelheit gerichtet, »selbstsüchtig«⁶¹ und »seine natürliche Unmittelbarkeit«⁶² ist ihm Gesetz. Dieses Beharren auf die Einzelheit widerspricht dem Guten, welches sich auf die Allgemeinheit beziehen soll. Wiederum ist das Abstrakte Sich-Beziehen des Willens auf das Allgemeine nichts Wirkliches, nichts Konkretes, während das Wirklichwerden (*für sich* sein) Bestimmung und Negativität beinhaltet.

3.3 Die christologische Gestalt der Versöhnung

Die Vermittlungsgestalt, durch die der Mensch sich zur Einheit des absoluten Geistes verhalten kann, ist die Ankunft des Absoluten im Bestimmten des Menschlichen, als unmittelbarer Gegenstand für das Bewusstsein. In Christus erscheint das Bewusstsein der Einheit von Mensch und Gott. Diese Einheit (die Wahrheit schlechthin) erscheint in einem bestimmten, konkreten Individuum und ist im Glauben vorgestellt: Uns gegenüber gestellt in der Subjekt-Objekt-Trennung, aber von uns selbst angeeignet.⁶³ Dies ist nur möglich durch das christologische Ereignis in seiner Gesamtheit: In ihm geht die göttliche Idee aus ihrer Allgemeinheit heraus und bestimmt sich. Die Menschwerdung ist somit notwendiger Moment der »Verweltlichung« des Geistes, Eindringen in Endlichkeit und Bestimmtheit: Ohne die Durchdringung des Endlichen, wäre das Unendliche schwache Unendlichkeit, die vor dem Endlichen scheitert.

Doch durch die Selbsthingabe und den Tod Christi, ist die Bestimmtheit auch negiert und dem Allgemeinen gegenüber wieder geöffnet. Der Tod Christi ist damit Höhepunkt und Umschlagstelle der Verendlichung, Vertiefung der Bestimmtheit und dialektische Negation derselben. Zum einen ist in Christus direkt Gott Tod: Gott ist die hier sich verwirklichende Einheit mit dem Negativen, er ist

⁶⁰ HW 17, 258.

⁶¹ HW 17, 254.

⁶² HW 17, 253.

⁶³ Es geschieht, dass »Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtsein Gottes im endlichen selbst habe«. Gott wird selbst *ein* endliches *Bewußtsein*. Christus ist »Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal« (HW 17, 285).

selber das ungeheure Negative – in diesem »notwendigen Schmerz« ist er Liebe. Zum anderen geht der Tod direkt in die Auferstehung über: Da das Negative schon voll vom Göttlichen ist, ist das Negative nicht mehr destruktiv und ungeheuer, es ist, als was es ist, verwandelt, denn es war schon immer mangelhaft als das Negative eines Positiven.⁶⁴ Durch die Menschwerdung wurde die Abstraktion der Allgemeinheit Gottes aufgehoben und in die Einzelheit gebracht; durch den Tod wird die »Unmittelbarkeit der seienden Einzelheit aufgehoben«; durch den »Tod des Todes« werden Allgemeinheit und Einzelheit versöhnt: »Dieser Tod ist ebenso die *höchste Verendlichkeit* zugleich das *Aufheben der natürlichen Endlichkeit*«. ⁶⁵ In diesem Tod wird die Bestimmtheit als Allgemeines aufgehoben. Erst im Tod verwirklicht sich Gott als freier Geist, der das Negative als Moment des Eigenen hat: Man darf sagen »Gott selbst ist todt«⁶⁶ – das, was anders als Gott ist, hindert Gott nicht, Gott zu sein. Der Tod Gottes ist dabei das Brechen jeder Objektivierung und Repräsentation und jeder projektiven Selbst-Verobjektivierung des menschlichen Geistes, in der erst Gott als Gott empfangen wird und der Mensch sich als Geist vollzieht.⁶⁷

⁶⁴ Im Tod Christi beweist sich sein Anspruch gleich mit Gott zu sein, da wo Gott die Lebendigkeit des Geistes als Dreieinigkeit ist, die Einheit mit dem Negativen und Endlichen. Daher kann man sagen: »Gott ist gestorben, Gott ist tot – dies ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist« (HW 17, 291). Der Tod ist aber als eins mit dem wiederkehren in der göttlichen Lebendigkeit (Auferstehung und Himmelfahrt) betrachtet: Der Tod ist »Tod des Todes«, »Triumph über das Negative« (Ebd.).

⁶⁵ HW 17, 292–293.

⁶⁶ HW 17.

⁶⁷ »Nach Hegels Auffassung bringt sich in der offenbaren Religion der höchste Gegensatz des Ich=Ich (des Begriffes) in seiner immanenten Negation zum Ausdruck: das (Sich-)Erkennen des Selbst vollzieht sich im radikalen Sich-Anders-Werden (und Verlieren) am Aufgang des Anderen; das Absolute als singuläres Seiendes erscheint im Verlust alles Seienden; das Allgemeine manifestiert sich im Einzelnen« (K. APPEL, Das Dieses ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit in Hegels Phänomenologie des Geistes, in: T. OEHL/A. KOK, Objektiver und absoluter Geist nach Hegel (= Critical Studies in German Idealism 21), Leiden 2018, 55–80, hier: 72).

3.4 Die Gemeinde

Wenn auch notwendigerweise als Erscheinen des Absoluten als Selbstbewusstsein und als Vollzug der Versöhnung, bleibt die christologische Figur auf der Seite des Gegenständlichen – sie ist vorläufig und propädeutisch zum Übergang in die Allgemeinheit, die sich erst in der Gemeinde ergibt. Erst in der Gemeinde geht der Geist von der Darstellung über zum Bewusstsein, sodass es nun möglich ist, dass sich der absolute Geist im Bewusstsein der Gemeinde als Geist kennt. Parallel geschieht von Seite des Menschlichen die Aneignung der Einheit von Unendlichem und Endlichem, Allgemeinem und Bestimmtem, die in der christologischen Gestalt erschienen ist:

»die göttliche Idee als ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die *vielen* einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur *Gemeinde* zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist«⁶⁸.

Erst so gelangt der Absolute Geist zur menschlichen Gestalt, nicht nur als Darstellung, die dem menschlichen Bewusstsein äußerlich bleibt, sondern als Bewusstsein des Menschen. In der Gemeinde ist die Versöhnung mit dem Anderen nicht nur dargestellt sondern *realisiert*. Der Geist, der, sich entäußernd, konkret geworden ist und das Endliche und Allgemeine versöhnt hat, kehrt hier nun im *Inneren* zurück: »die Wesentliche *absolute Rückkehr* ist die Wendung aus der Äußerlichkeit in das Innere«.⁶⁹

Dem Bewußtsein der Gemeinde gelingt es jedoch noch nicht ganz die Äußerlichkeit des Gegenstandes (wenngleich dieser Selbstbewusstsein ist) zurückzunehmen: Dies ist Sache des in der Philosophie erlangten absoluten Wissen, in dem der historische Karfreitag »speculativ« wird.⁷⁰ Der absolute Geist ist in der Religion schon da als Geist, der sich selbst weiß, aber nur auf unmittelbarer Weise. Die Versöhnung, die in der Religion vollzogen ist, muss in der Philosophie noch zu ihrem Begriff gebracht werden, noch einmal vermitteln. Sache der Philosophie ist dieses Unmittelbare reflexiv zu vermitteln – d.h. dessen Notwendigkeit zu zeigen und das Wissen des Geistes von sich selbst wissen. Daher gilt aber auch: Der Absolute Geist hat gerade im ganzen Prozess der Trennung und der Versöhnung seine

⁶⁸ HW 17, 299.

⁶⁹ HW 17, 302.

⁷⁰ Vgl. HW 2, 432.

Offenbarung. Die Figur der *Versöhnung*, ist von der Absoluten Idee verbürgt. In ihr kommt die Vermittlung zur Vollendung als vermittelte Unmittelbarkeit, die die anfängliche Unmittelbarkeit restituiert und die Vermittlung aufhebt. Die Absolute Idee ist darin, dass in ihr *alles* durchgängig vermittelt ist, gänzlich selbstbezüglich: Ihr gegenüber ist alles unmittelbar.

4. Logische Betrachtung

4.1 Die Logik der Selbstvermittlung des Absoluten

In der *Wissenschaft der Logik* wird das »reine Denken« vor jeder inhaltlichen Bestimmung betrachtet, das jedoch nicht als apriorische transzendente Form, sondern als logische Regel der Selbstbewegung des Absoluten zu verstehen ist.⁷¹ Dabei greift Hegel seine frühe Kritik an der Verstandesmetaphysik auf und arbeitet in logischer Form die Intuitionen aus, die er mit dem Christentum als Religion der Liebe verbindet. Gleichzeitig versucht er die Dimension der Reflexion und der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt einzuholen. Dafür wird das Absolute in Hinblick auf seine Fähigkeit zur Bestimmung und Besonderung untersucht. Die Auseinandersetzung mit dem Negativen und dessen Zurücknahme in bereicherter Weise ist nun der Kern seines Denkens, was bereits für seine Betrachtung des »An sich« gilt.

⁷¹ Vgl. HW 5, 35. Die Enzyklopädie vergleicht dabei die Logik mit dem Anfang, in dem die Ganze entwickelte Sache noch nicht ist, jedoch ihr Werden und ihr Fortgang angelegt sind (HW 8, 190). Das Spezifikum der hegelschen Logik ist es, die Form nicht in Abstraktion vom Inhalt zu gewinnen, sondern Form und Inhalt untrennbar zusammen zu halten: »Die logische Vernunft selbst ist das Substantielle oder Reelle, das alle abstrakte Bestimmungen in sich zusammenhält« (HW 5, 41–42) und ihre »organische[...], »lebendige konkrete« (HW 5, 41) Einheit vollzieht. Direkter Bezugspunkt der Hegelschen Kritik in der Einleitung zur *Wissenschaft der Logik* ist Kant: Dieser verlagere einerseits den Gegenstand der Erkenntnis als Ding an sich in eine nicht erreichbare Sphäre und deklarieren damit Erkenntnis als der Wahrheit unfähig (HW 5, 35–56). Andererseits beschränke er den Geist des Erkennens auf den Verstand, sodass die Erkenntniskritik sich auf eine Kritik der Formen des Verstandes reduziert.

Für die Vorstellung der Logik als »reiner Wissenschaft« verwendet Hegel nicht zufällig ein theologisches Bild:

»Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.«⁷²

Entscheidend wird nun der »immanenten Trinität« das Ganze von Selbstbewegung durch Negativität zugeschrieben. Der Anfang ist in sich Bewegung zum »Resultat« hin. Das Resultat beinhaltet das sich freie Entlassen des Absoluten auf das »unmittelbare Sein« einer geschaffenen Welt (das Andere Gottes) hin, wobei sich in der Äußerlichkeit der Welt die gesamte Bewegung als Bewegung im Anderen wiederholt.⁷³ Auch der Rekurs auf Aristoteles' Figur Gottes als sich selbst denkendes Denken (*nous noeseos*) verbindet die absolute Selbstbewegung mit dem Bezug auf eine Exteriorität und Negativität. Für das Absolute ist damit das Andere als Anderes zugleich zugelassen und im Absoluten begründet. Darin ist es schon immer das Andere seiner selbst, weil das Absolute selbst die vollkommene Vermittlung ist, die jede Differenz als reale setzt und wieder einholt. Das Absolute ist als diese Vermittlung sich selbst unmittelbar. So wird jede Differenz und Vermitteltheit in Bezug auf das Absolute zur Unmittelbarkeit.

⁷² HW 5, 44.

⁷³ »So wird das Bewußtsein auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen als seiner innersten Wahrheit zurückgeführt. Dies Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat. – So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt, als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seins entlassend, – zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel und das durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt wird« (HW 5, 70).

4.2 Endliches und Unendliches und die im Begriff entfaltete Selbstvermittlung des Absoluten

In der *Seinslogik* wird die Grundlage der Einheit der Bestimmungen eines Seienden⁷⁴ als der Prozess der Entfaltung in der Negation ausgemacht. Damit steht die *bestimmte* Beschaffenheit eines Dinges immer auch in Widerspruch zu dessen *Bestimmung* – also den ihm immanenten Möglichkeiten, die sein An-Sich ausmachen (seine Wirklichkeit).⁷⁵ Aufgrund dieses Widerspruchs gelten dem jeweiligen Etwas die äußeren Umstände, die es in eine bestimmte Beschaffenheit versetzen, als etwas, was überwunden werden muss und damit gleichzeitig als Anlass, ein *Sollen* gegen das Seiende zu entfalten und die Begrenzung im Sinne der Verwirklichung seiner Bestimmung zu überwinden.⁷⁶ Damit ist das *Sollen* zuerst Ausdruck eines unzureichenden Umgang mit der Endlichkeit des Dinges, die in eine Bewegung schlechter Unendlichkeit versetzt, mit der jede Bestimmung transzendiert wird, hin zu weiterem Endlichen.⁷⁷

Das Unendliche ist das wahre Sein (die »Wirklichkeit«) des Endlichen als die innere Dynamik des Endlichen, sofern diese Dynamik als das »Hinausgehen über sich« begriffen wird.⁷⁸ Damit ist das Unendliche »die Negation des Jenseits, das ein Negatives an ihm selbst

⁷⁴ Alles Sein ist durch Qualität bestimmtes Sein. Die Gesamtheit der Qualitäten benennt die Totalität der Beziehungen des jeweiligen Etwas zur Totalität des Wirklichen. Doch die qualitative Bestimmtheit grenzt nicht nur von anderen ab, sondern bestimmt das Seiende selbst in dem sie das jeweilige Etwas begrenzt. Dies heißt aber, dass Ansichsein und Sein-für-anderes nicht voneinander ablösbar sind – ein Ding ist *ansich* das, was es *für anderes* ist. Dabei ist ein bestimmtes Dasein mehr als durch die Gesamtheit der sich abwechselnden Qualitäten bestimmt. Sein anders-werden muss mit seinem Sein integriert werden. Diese Einheit des Dings mit Sich, die als Grundlage für die jeweiligen Bestimmungen dient, ist selbst negativ.

⁷⁵ Vgl. H. MARCUSE, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Frankfurt 2020, 125.

⁷⁶ »Was sein soll, ist du ist zugleich nicht. Wenn es wäre, so sollte es nicht bloß sein. Also das Sollen hat wesentlich eine Schranke. Diese Schranke ist nicht ein Fremdes; das was nur sein soll, ist die Bestimmung [...] Als Sollen ist somit Etwas über seine Schranke erhaben, umgekehrt aber hat es nur als Sollen eine Schranke. [...] Etwas hat insofern eine Schranke, als es in seiner Bestimmung die Negation hat, und die Bestimmung ist auch das Aufgehobensein der Schranke« (HW 5, 143–144).

⁷⁷ Vgl. HW 5, 147.

⁷⁸ HW 5, 160.

ist«⁷⁹ und das Andere des Endlichen: Immanente Unendlichkeit.⁸⁰ Hegel lehnt darin eine dualistische Auffassung des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem ab, wie sie die »Verstandesmetaphysik« kennzeichnet, sodass das Unendliche mit einer unübersteigbaren Kluft vom Endlichen getrennt wird.⁸¹ Einerseits wäre ein solches Unendliches, was vor einem Endlichen halt macht und selbst eine Grenze erfährt, kein Unendliches; andererseits würde man damit dem Endlichen absolutes Bestehen zuschreiben. Das Unendliche ist dabei aber auch nicht einfach die Einheit von Endlichem und Unendlichem, welche weiterhin beide nebeneinander bestehen lässt, sondern hebt in sich das Endliche auf: Das Unendliche ist die Negation jener Negation, die das Endliche ist.⁸² Das »Wahrhaft Unendliche« ist die »Vermittlung« selbst, der Prozess des sich »Herabsetzen« in eine Bestimmung, die Markierung der Differenz von Bestimmung und Unendlichem und die Aufhebung der Differenz,⁸³ »In-sich-Zurückgekehrtsein, Beziehung seiner auf sich selbst«, ⁸⁴ während es selbst im endlich Daseienden präsent ist als dessen Realität.⁸⁵

Aus dieser Perspektive wird es möglich, das »Sollen« als Zeichen des Unendlichen neu zu bestimmen. Das Sollen signalisiert, dass die Veränderung eines Dinges eben nicht durch die äußeren Bedingungen

⁷⁹ HW 5, 160.

⁸⁰ »So ist das Endliche in dem Vergehen nicht vergangen; es ist zunächst nur ein *anderes* Endliches geworden, welches aber ebenso das Vergehen als Übergehen in ein anderes Endliches ist, und so fort etwa ins *Unendliche*. Aber näher dies Resultat betrachtet, so hat das Endliche in seinem Vergehen, dieser Negation seiner selbst, sein Ansichsein erreicht, es ist darin *mit sich selbst zusammengegangen*. Jedes seiner Momente enthält eben dies Resultat; das Sollen geht über die Schranke, d. i. über sich selbst hinaus; über es hinaus aber oder sein Anderes ist nur die Schranke selbst. Die Schranke aber weist über sich selbst unmittelbar hinaus zu seinem Anderen, welches das Sollen ist; dieses aber ist die selbe Entzweiung des *Ansichseins* und des *Daseins* wie die Schranke, ist dasselbe; über sich hinaus geht sie daher ebenso nur mit sich zusammen. Diese *Identität mit sich*, die Negation der Negation, ist affirmatives Sein, so das Andere des Endlichen, als welches die erste Negation zu seiner Bestimmtheit haben soll; – jenes Andere ist *das Unendliche*« (HW 5, 148).

⁸¹ Die schlechte Unendlichkeit ist dann auch als »Unendlichkeit des Verstandes« gegeben, die das Unendliche in eine unerreichbare, entgegengesetzte Sphäre versetzt, die höchstens als Fluchtpunkt unendlicher Annäherung dient (Vgl. HW 5, 149).

⁸² Vgl. HW 8, 201–203.

⁸³ Vgl. HW 5, 163. Hegel sträubt sich dagegen davor, die Gesamtvermittlung als »Einheit des Endlichen und Unendlichen« zu bezeichnen.

⁸⁴ HW 5, 164.

⁸⁵ Vgl. HW 5, 164.

(sein »Sein-Für-Anderes«), sondern durch sein Ansich besteht. Das Sollen wird Kraft seiner selbst und seines konstitutiven Bezugs auf das Unendliche vollzogen. Ausdruck dieses Bezuges ist die Fähigkeit »[...]über die Schranke, über sein Anderssein so hinausgegangen zu sein, daß es als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist.«⁸⁶ Die Äußere Bedingung, Schranke oder Negation wird zum Moment der Selbstverwirklichung des Endlichen gemacht.⁸⁷ Das Übergehen von etwas zu seinem Anderen geschieht so, dass es »mit sich selbst zusammen« übergeht. Das Bleiben des Selbst im Übergang ist Signal wahrhafter Unendlichkeit und das Sollen – das als unendliches Streben hin auf ein jenseits der Welt erschien – erweist sich als Öffnung eines jeden Dinges auf die Selbstvermittlung des Absoluten.⁸⁸

Diese flache Bewegung des Übergangs, in der sich die Bezogenheit auf das Unendliche in der Bestimmung und Differenzierung zeigt, wird in der *Wesenslogik* in sich reflektiert. Jede Bestimmung erweist sich als Ergebnis einer selbstbezüglichen Negation, in der das Andere innerhalb der Beziehung zu sich selbst *gesetzt* ist, letztlich in einem unreduzierbaren Widerspruchsverhältnis. Diese Rückführung auf das Wesen geschieht durch Reflexion, der *turning Point* an dem »die seinslogische Reflexionsform des Übergehens in Anderes in eine Selbstreflexion des Absoluten aufgehoben wird, das kein Anderes mehr außer sich kennt.«⁸⁹ Damit wird jede äußerliche Bestimmung zur Selbstbestimmung gesetzt: Das Besondere bzw. die einzelne Eigenschaft oder Qualität ist *dieses* Besondere (1) als Negation bestimmt (*omnis determinatio est negatio*, setzende Reflexion). Dadurch ist es aber auch (2) schon Bezug auf Anderes als Unterscheidung von Anderem (in der *äußeren Reflexion*). Erst die *bestimmende Reflexion* führt (3) über zur *absoluten Reflexion*, die das Wesen erschließt. In der Beziehung auf Anderes kommt es zur sich beziehenden Negativität:

⁸⁶ HW 5, 175.

⁸⁷ »Das Sollen für sich enthält die Schranke und die Schranke das Sollen. Ihre Beziehung aufeinander ist das Endliche selbst, das sie beide in seinem In-sich-sein enthält. Diese Momente seiner Bestimmung sind sich qualitativ entgegengesetzt; die Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollens und das Sollen ebenso als das Negative der Schranke. Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht. Aber dies sein Resultat, das Negative überhaupt, ist seine Bestimmung selbst; denn es ist das Negative des Negativen« (HW 5, 148).

⁸⁸ Die Subjektphilosophische Konnotation der Begrifflichkeit ist nicht zufällig: Vollkommen ist diese In-Beziehungssetzung nur im Selbstbewusstsein und Freiheit.

⁸⁹ Vgl. ARNDT, *Dialektik und Reflexion* [wie Anm. 18], 145.

»Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist also seine Rückkehr in sich; sie ist Unmittelbarkeit als das Aufheben des Negativen; aber Unmittelbarkeit schlechthin nur als diese Beziehung oder als Rückkehr aus einem, somit sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit«. Damit ist das Andere nicht länger eine äußerliche Bestimmung wie im Dasein, sondern eine Bestimmung *in der Reflexion* sowie *der Reflexion selbst*.⁹⁰

Die Vermittlung eines jeden Seienden *zu sich hin* geschieht in der immanent-unendlichen Vermittlung mit der Totalität des Realen bezüglich jeder Bestimmung und in der Reflexion dieser Bewegung in sich. Diese Bewegung, als Bewegung die jedes Seiende betrifft und übersteigt, wird im Begriff geleistet. Die Reflexion im Begriff hat ihren Abschluss im Absoluten Begriff, das ist im Begriff des Absoluten, indem jedes einzelne Endliche zu seinem Eigenen restituiert ist *und* in Bezug auf das Absolute gesetzt wird *als* Moment des Bezuges des Absoluten zu sich. Diese Einheit besteht nur, sofern man sie als lebendige Bewegung auffasst.

5. Freiheit, Geschichte, Zeit

Es stellt sich somit die Frage nach dem Verhältnis des Absoluten zu Zeit und Geschichte. Ist Geschichte freies Geschehen? Ist Geschichte reine Entfaltung eines Vorgegebenen? Hegels Ansatz drängt darauf hin, sich jenseits zu dieser Dichotomie zu stellen. Geschichte ist gerade in ihrem unvorsehbaren, kontingenten und durch Negativität und Differenz gekennzeichneten Charakter Geschehen des Absoluten als vollendete Freiheit, die in sich jede Negativität und Kontingenz beinhaltet. Damit ist die Geschichte als Selbstvermittlung des absoluten Geistes auch Geschichte der Freiheit und selbst freies Geschehen.

Dies lässt sich in der religionsphilosophischen Darstellung erkennen. Im Christentum als absolute Religion ist die Realisierung des Absoluten antizipiert, welche realgeschichtlich eschatologisch

⁹⁰ »Die Reflexionsbestimmung ist von der Bestimmtheit des Seins, der Qualität, unterschieden; diese ist unmittelbare Beziehung auf Anderes überhaupt; auch das Gesetzsein ist Beziehung auf Anderes, aber auf das Reflektiertsein in sich. Die Negation als Qualität ist Negation als seiend; das Sein macht ihren Grund und Element aus. Die Reflexionsbestimmung hingegen hat zu diesem Grunde das Reflektiertsein in sich selbst« (HW 6, 33).

zu denken ist, in Bezug auf die Totalität von Geschichte. Die Wissenschaft der Logik bewahrte diese Offenheit des geschichtlichen Prozesses, indem sie sich (bloß) als »die Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist«⁹¹ begriff. Sie ist damit nicht selbst die begriffliche Einholung der tatsächlich vollendeten Freiheitsgeschichte. Vollendung der Geschichte kann nur, »nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat«⁹², erscheinen. So verstanden, artikuliert die Wissenschaft der Logik die Idee einer Freiheit, die auf Verwirklichung drängt. Sie kann aber für dessen Verwirklichung nicht selbst bürgen; diese Wahrheit bleibt auch der Wissenschaft der Logik bloß als »Idee« gegeben. Die absolute Idee als vollendetes Bewusstsein der Freiheit ist somit »Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit«⁹³ – aber in der Form der Antizipation durch die Idee. Der Absolute Geist wird darin absolut, dass er durch die Welt- und Bewusstseinsgeschichte der Menschen im Bewusstsein der einzelnen Menschen zu Bewusstsein kommt und Geist wird.

5.1 Geschichte und Freiheit

Dabei ist zu berücksichtigen, dass für Hegel die *Realisierung* von Freiheit und das *Bewusstsein* von Freiheit miteinander vermittelt sind. Im Bewusstsein von Freiheit realisiert sich Freiheit vollständig, sodass die höchste Gestalt des Geistes die Philosophie selbst ist, als Bewusstsein des Absoluten *und* als Reflexion der Geschichte der Freiheit in ihrem Begriff (über die diese erst zu sich selbst kommt). Dieses Bewußtsein in den Einzelnen setzt jedoch die Tätigkeit voraus, die dieses Bewusstseins erst ermöglicht, mitunter die realen geschichtlichen und gesellschaftlichen Vermittlungen als Objektivierungen von Geist. Medium und gleichzeitig Ziel dieser Tätigkeit ist die Freiheit, die als Tätigkeit des Geistes aktiv ist und als deren Resultat entsteht. Erst darin gilt: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit«.⁹⁴

⁹¹ HW 11, 21.

⁹² HW 14, 16.

⁹³ HW 6, 549.

⁹⁴ HW 18, 153.

Somit ist das »Dasein« des Absoluten nur in Natur und in Freiheit gegeben und damit keine metaphysische Substanz hinter der Welt. Der Geist ist selbst »Setzen der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist«. ⁹⁵ In der Tätigkeit der Freiheit wird die Negation von Geist, die die Natur *als* Daseinsform des Geistes darstellt, verarbeitet und als aufgehobene überwunden. Geist existiert als Vermittlung von Natur, aus der Freiheit und damit Geschichte hervorkommt. Die reale Geschichte der Freiheit als das, was aus der Vermittlung der Natur sich emporhebt und selbst Natur vermittelt, verbindet sich mit der Geschichte des Bewußtseins von Freiheit, das zwar einerseits von der realen Geschichte der Verwirklichung von Freiheit ermöglicht wird, andererseits selbst auf Verwirklichung in der Durchdringung des Realen drängt. ⁹⁶

Eine ausschlaggebende Rolle gewinnt die Freiheit des Einzelnen, sofern sie sich als vernünftige Freiheit realisiert, ihren Willen als vernünftigen Willen bestimmt und damit mit dem Allgemeinen universaler Vernunft vermittelt. So behandelt das Geist-Kapitel der *Phänomenologie* auf besonders explizite Weise die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Allgemeinheit (und der durch ein bestimmtes Allgemeines vermittelten Totalität). Kohärent mit der Auffassung des Wesens im logischen Zusammenhang, ginge es darum, die Wahrheit der individuellen Freiheit in der richtigen Inverhältnissetzung mit einer – nicht vorgegebenen! – Totalität zu realisieren. Es geht also um die Realisierung der gelungenen Vermittlung des Einzelnen mit dem Ganzen, in welcher das Subjekt als Geist und allgemeine Vernunft gänzlich hervortritt. Diese Auffassung beinhaltet wiederum eine Forderung gegenüber der Totalität und ihrem Prinzip: Die Vernunft soll eine solche sein, die das Besondere in Bezug auf das Allgemeine zur Geltung bringt und somit Freiheit als Freiheit realisiert. In den Vorlesungen über die Ästhetik bestimmt Hegel den Geist als »freie Unendlichkeit, die in dem realen Dasein für sich selbst als Inneres ist, weil sie in ihrer Äußerung zu sich selber

⁹⁵ HW 20, 383, (§ 384).

⁹⁶ Gegen Jeschke (Vgl. W. JESCHKE, Die Geschichtlichkeit der Geschichte, in: Hegel-Jahrbuch 1995, Berlin 1996, 363–373), der die Geschichtlichkeit des Geistes als Weltgeschichte versteht, vertritt Arndt den Ansatz, eines ineinander von Welt- und Bewusstseins- bzw. Freiheitsgeschichte.

zurückkehrt und bei sich bleibt«. ⁹⁷ Der so gefasste Geist ist in seiner Entäußerung darin frei und unendlich, »daß er seine Allgemeinheit wirklich faßt und die Zwecke, die er in sich setzt, zu ihr erhebt«. ⁹⁸ Die Beziehung zum Allgemeinen ist im Äußeren – im Raum der Besonderung – verwirklicht durch die freie Bestimmung der Zwecke in Entsprechung zum Allgemeinen. Damit ist der Geist auch in seiner Entäußerung bei sich als Vermittlung von Besonderem und Allgemeinen. In der Entäußerung im Objektiven strebt der Geist danach, sich Substantialität zu verschaffen, in dem er sich einen »echten und in sich substantiellen Inhalt« ⁹⁹ gibt. In dieser Bewegung, in der der Geist seine Selbstidentität in der Unmittelbarkeit preisgibt und sich in der Vermittlung mit dem ihm Äußerlichen wiederfindet, versöhnt der Geist Subjekt und Substanz und realisiert die Substanz als Subjekt.

Zu Freiheit und Geist gehört es, sich selbstbewusst als solche zu vollziehen. Deshalb ist die Transzendierung des Unmittelbaren durch Abstraktion und Vermittlung zentrale Bestimmung des Geistes. Diese Überwindung des Unmittelbaren vollzieht der Geist auch gegenüber sich selbst darin, dass der Geist sich als freier Geist weiß und setzt, und nicht einfach aus Notwendigkeit sich als Geist entfaltet. So eröffnet Geist die Geschichte, in der er sich entäußert und selbst findet, als eine Distanzierung von der Natur zu der noch ein sich selbst unmittelbares, kraft der eigenen Natur ergehendes Transzendieren gehören würde.

In dieser Geschichte ist die Verwirklichung des Geistes wiederum darin gegeben, dass durch die Geschichte die Unmittelbarkeit und Abstraktheit des Geistes als Selbstvermittlung im An sich real gebrochen wird. Durch das Fremde der Geschichte vermittelt sich der Geist real in der Aussetzung dem ihm gegenüber Anderen. Es findet ein »Zugrunde-Gehen« statt, das gleichzeitig ein »In-den-Grund-Gehen« ist, ein Zu-Sich-Kommen. Der »Rückgang« in sich ergibt sich in dieser Bewegung der Selbstüberwindung. Erst durch diese Bewegung gewinnt der Geist das Bewusstsein seiner selbst und erlangt sein »Ziel und Resultat«: »das wirkliche Selbstbewußtsein des absoluten Geistes«. ¹⁰⁰ Telos der Geschichte ist das sich Wissens des Geistes, sofern Geschichte selbst die Erfahrung des Geistes mit sich selbst ist. Durch die Entfremdung erfährt er sich erst selbst als Geist.

⁹⁷ HW 13, 205.

⁹⁸ HW 13, 205.

⁹⁹ HW 13, 205.

¹⁰⁰ HW 3, 327.

5.2 Zeitigung des Absoluten und Tilgung der Zeit

Im Absoluten Geist wird die Wirklichkeit auf ihren Begriff gebracht und die Tätigkeit des Begreifens selbst Begriffen. Im Begriff wird die gelungene Vermittlung der Totalität – das »erfüllte Ganze, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist«¹⁰¹ – antizipiert. Hingegen betrachtete das endliche Bewusstsein die Momente als separate, somit als aufeinanderfolgende im Medium der Zeit. Gegenüber dem endlichen Bewusstsein ist die Zeit selbst Index des Zusammenhanges der Momente im Begriff. Hegel formuliert zugespitzt: »Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt«.¹⁰² Dies ist aber auch der Grund, weshalb der absolute Geist in der Zeit nur in sich untereinander unterscheidenden, partiellen Formen erscheinen kann – solange der Geist »nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt«.¹⁰³ Zeit ist einerseits konstitutiv für den Geist als sich Entfaltendes: Sie ist das Medium, in dem sich die Negation als Implikat der Vermittlung entfaltet und die unterschiedlichen Momente in ihrem Widerspruch zusammenhält; das Absolute ist prozessierender Widerspruch in der Zeit. Als für den Begriff konstitutiv ist die Zeit aber auch im Begriff aufgehoben: »indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf«.¹⁰⁴ Die heilsökonomische Temporalisierung der Selbstvermittlung des Geistes, die Gegenstand der offenbaren Religion ist, wird damit selbst in der Spekulation zurückgenommen.

Dieser Zusammenhang bestimmt auch den Zusammenhang zwischen Freiheit und Notwendigkeit im zeitlichen Geschehen. So wird die Zeit »als das Schicksal und [...] Notwendigkeit des Geistes«¹⁰⁵ bezeichnet. Die »Notwendigkeit« rührt daher, dass der Geist, der nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten kann, den prozessierenden Widerspruch des Werdens des Geistes im Ablauf der Zeit reflektiert und auf den Begriff bringen muss. In dieser Entfaltung des Geistes koinzidieren das »Schicksal« und die intrinsische Bestimmung der Freiheit des Geistes. Die Bewegung der Entwicklung der Figuren des Geistes ist dann das, was Geschichte ausmacht und was

¹⁰¹ HW 3, 584.

¹⁰² HW 3, 584.

¹⁰³ HW 3, 584.

¹⁰⁴ HW 3, 584.

¹⁰⁵ HW 3, 584.

als eigene »Arbeit« des Geistes zählt.¹⁰⁶ Aus diesem Blickwinkel lässt sich auch der Zusammenhang von wahrer Religion und absolutem Wissen erkennen: Da erst in der Vollendung des Geistes als Weltgeist (die vollständige Vermittlung und Reflexion des Absoluten im Weltprozess) der Geist sich selbst weiß, ist die (absolute) Religion als Antizipation des vollkommenen Geistes im Modus der Darstellung.

Vor dem Geist, der seine eigene Bewegung begreift, sind die unterschiedlichen Gestalten seiner Entfaltung und Bildung nicht länger ihm Äußerliches, sondern, sofern begriffen, in ihn »zurückgegangen«: D. h. in einer Parallele zur Bewegung des Zugangs zum »Wesen« in der Wissenschaft der Logik. Dies bedeutet wiederum, dass in den reinen Begriffen der Wissenschaft die ganze Bewegung der Vermittlung mitbewahrt wird. Nimmt man also die Wissenschaft als das Absolute und Erste, »enthält [sie] in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern«.¹⁰⁷ Der der Wissenschaft entsprechende Geist, der sich selbst wissende Geist, der im begrifflichen Selbstwissen die Gleichheit mit sich selbst realisiert und jede Unversöhnlichkeit mit der Welt tilgt, ohne deren Differenz und Resistenz zu übergehen, ist selbst auf Entäußerung seiner selbst angewiesen bzw. durch diese schon immer zustande gekommen. In der Entäußerung lässt sich der Geist auf den bestimmten Gegenstand ein, rührt dabei aus der »höchste[n] Freiheit und Sicherheit seines [i.e., des Geistes, J.E.] Wissens von sich« her. Das Wissen selbst erfährt im Wissen des Gegenstandes einerseits seine »Grenze«, gewinnt sich aber aus dieser Grenze neu, sofern es nun sich und das Negative seiner selbst kennt und auf sich bezieht. Der Geist geht in das andere von Raum oder Natur hinein und zeitigt sich, »sein reines Selbst als die Zeit außer ihm und ebenso sein Sein als Raum anschauend«.¹⁰⁸ Die Zeitigung des Geistes wird als Geschichte (das »wissende, sich vermittelnde Werden«,¹⁰⁹ eingeholt. Die Trägheit der Geschichte als das Selbstbegreifen des Geistes in seinen vielen Entäußerungsgestalten ist darin begründet, dass »das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat«.¹¹⁰ Dies bestimmt die Unzulänglichkeit und gleichzeitig Unersetzlichkeit jeder endlichen

¹⁰⁶ »Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt« (HW 3, 586).

¹⁰⁷ HW 3, 590.

¹⁰⁸ HW 3, 590.

¹⁰⁹ HW 3, 590.

¹¹⁰ HW 3, 590.

Bewusstseinsform. Für jede diese gilt, dass sie nicht auf sich beruhen kann und im Übergang ist, weil sie sich an ihrem Gegenstand bricht, sofern kein Gegenstand das, was gesucht wird, wiedergeben kann: Die eigene Unendlichkeit des Geistes! Weder die Welt noch das Ich lassen sich festhalten. Das Schwinden jeder Fixierung ist der Hegelsche Ort der Zeit. Kurt Appel formuliert prägnant:

»In dieser Nichtfesthaltbarkeit haben Welt und Ich radikal zeitliche Struktur. ›Zeit‹ ist auf diese Weise nicht eine Ansammlung von fixierbaren Augenblicken auf einer chronologischen Zeitreihe, auch kein Substrat irgendwelcher Ereignispartikel, denen sie zugrunde läge, sondern der Entzug, den das Ich in seiner Weltbegegnung in jedem Anlauf, sich in der Welt zu verorten, erlebt. Daher ist jede Welteinstellung eine zeitliche Gestalt des Entzugs. Grundsätzlich gesprochen: Das Ich als das in Bezug auf seine Welt ortlos Bleibende und sich als entzogen Erfahrende, die Welt als Projektionsfläche der Gestaltungen der jeweiligen Verlusterfahrungen, die Zeit als Prozess dieses Entzugs, die Negativität als ständiger Übergang sowohl des Ichs als auch seiner Weltgestaltungen und der Tod als radikalste Erfahrung des Selbstentzugs sind ineinander übergehende Sphären, die wiederum, wie noch aufgezeigt werden soll, in den Gottesgedanken münden.«¹¹¹

Das Bringen aller Dinge an ihrem Platz und das damit gegebene Transzendieren jeglicher Fixierung geschehen in der Auseinandersetzung mit Welt und verlangen eine Aktivität des Geistes, die Geschichte und Zeit erzeugt. Dabei ist die Versöhnung nicht als undifferenzierte Identität verstanden, sondern beinhaltet einen Index der Alterität und Negativität sowie eine kosmische und zeitliche Dimension. Hegels Lösung ist nicht a-geschichtlich und a-kosmisch: Sie setzt sich der Andersheit und Widerständigkeit der Welt bis hinein in die Materie aus. Die Arbeit geschichtlicher Vermittlung ist nicht bloß Medium in der Zeit, sondern selbst ein Zeit zeitigendes Vorgehen. In eschatologischer Wortwahl, findet man bei Hegel die Rede von einer »neuen Welt«: »dies aufgehobene Dasein – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene – ist das neue Dasein, eine neue

¹¹¹ K. APPEL, *Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil*, in: K. APPEL, Kurt (Hg.), *Preis der Sterblichkeit. Christentum und neuer Humanismus*, Freiburg 2015, 19–60, hier: 32f.

Welt und Geistesgestalt.«¹¹² Die Welt, die kommen soll, die neue Welt, ist die gänzlich geistig vermittelte.

Jedoch gilt, dass die Vermittlung, die dynamische Identität in der Differenz durch Negation, der Anfang, das Letzte und das Ganze ist: Das Absolute als »autodynamisch sich verneinende Identität«.¹¹³ Diese Einheit drückt Hegel im Bild des Kreises¹¹⁴ aus als selbstprozessierende Totalität, in der Anfang, Ende und Vollzug koinzidieren. Nichts, was existiert, ist in seiner wahren Form: Seine Wahrheit besteht aus Möglichkeiten, die die *bestimmte* Existenz negiert. So ist die Beschaffenheit des Konkreten selbst durch Negation gewonnen, sodass das, was durch die Negation aus dem jeweiligen Ding ausgestoßen wird, als Teil seiner Wahrheit zu zählen ist.¹¹⁵ Damit wäre aber auch die Leerstelle Hegels ausgewiesen: Der Maßstab ist die Vermittlung selbst, die sich durch sich überwindende Negativität, die eins ist mit der Teleologie des Geistes. Negativität wird selbst normativ, jedoch als Ort der Visibilisierung der Dynamik des Geistes. Jegliches Kontingente wird in seiner Kontingenz zur Selbstvermittlung des Absoluten gemacht. Dabei besteht keine Geschlossenheit. Vielmehr wird eine radikale Offenheit des Ganzen auf sich hin intendiert. Verlustig geht jedoch die Möglichkeit, eine kritische Instanz gegenüber dem faktisch Geschehenen zu gewinnen, die nichts anderes als die Relativität des Bestehenden gegenüber dessen Möglichkeiten und dem Übergang in Anderem artikulieren. Die Bewegung eines permanenten Differierens, die die hegelsche Negation entfaltet, ist selbst Selbstartikulation Gottes: Gott entwickelt sich an der Geschichte, sofern er schon immer die Geschichte als seine Entfaltung eingeschlossen hat und in und durch Geschichte Gott ist. Gott entwickelt sich nicht an der Geschichte, sofern die Einheit der Geschichte in der Realisierung von Liebe und Geist, die Gott schon immer ist, aufzufinden ist. Dies gilt jedoch nicht aufgrund einer vorbestimmten Geschlossenheit der Realität, sondern weil jede Negativität des Weltgeschehens schon immer antizipiert und eingeschlossen ist in der gesetzten und zurückgenommenen absoluten Negativität, die in Gott selbst als Selbstvermittlung besteht und die die größtmögliche Offenheit benennt.

¹¹² HW 3, 590.

¹¹³ K. H. HAAG, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt a. M. 2005, 101.

¹¹⁴ Vgl. HW 5, 71.

¹¹⁵ Vgl. HW 5, 35f.

5.3 Panentheistisch?

Das Gott-Welt Verhältnis bei Hegel wäre im Sinne eines »Einheit-in-Differenz-Denkens« zu deuten, sofern weder der hegelsche Gott akosmisch noch die hegelsche Welt ohne Gottesbezug gefasst werden können und dies aufgrund des Wesens des Absoluten selbst. Gott ist Geschehen radikalster Entäußerung und genau darin das Absolute. Das Absolute gibt sich Körper und Zeit und macht sich für Anderes antreffbar und von anderem Affizierbar, weil es diese »Berührbarkeit« schon immer ist. Deshalb ist die Offenbarung Gottes in Jesus Manifestation »absoluter Berührbarkeit« als das Wesentliche Gottes: Jesus ist

»Zeigstab einer Versetzung aus sich, die nicht auf ein äußerliches ›Anderes‹ (den weltjenseitigen Gott) als Spiegel eigener Distanzierung gegenüber dem Anderen hinweist, sondern auf eine Sphäre absoluter Berührbarkeit und Verletzbarkeit, die zum einzigen ›Aufenthaltort‹ Gottes wird, gleichsam als Haut des Absoluten.«¹¹⁶

Präsent scheinen Aspekte eines modal starken bi-direktionalen Pantheismus zu sein. So schließt Gott in sich alle Momente und Gestalten der Welt ein, sofern sie auf ihren Begriff und schließlich auf die Vermittlung im absoluten Begriff hin betrachtet werden. Der Bezug auf das Absolute geschieht als Modifizierung endlichen Seindes, in der das Negative transformiert aufbewahrt und auf seine eigene Unendlichkeit hin geöffnet wird. Sofern sich das Absolute im Wissen des endlichen Geistes selbst weiß, scheint der Hegelsche Gott vom Gelingen des Wissens und allgemein vom Gelingen der menschlichen Vollzüge abhängig zu sein. Damit bestünde eine Feedback-Schleife, die aber nicht dem Wesen Gottes hinzutretend ist. Dabei lässt sich keine Unterscheidung zwischen einer Ur- und einer Folgenatur behaupten. Vielmehr ist die Natur Gottes *an sich* schon immer auf die Entäußerung in einem Anderen angelegt und daher durch keine weitere Bestimmung im Endlichen veränderbar, weil selbst unendliche Bestimmbarkeit und Versöhnung der Bestimmung mit dem Allgemeinen ist. Als absolutes Subjekt ist der absolute Geist auch »freies Dasein der Wirklichkeit«,¹¹⁷ und diese Potenzierung dessen, was Gott an sich ist. Wenn eine Unterscheidung möglich ist, dann hat diese transzendentalen Charakter als Extrapolation von der

¹¹⁶ APPEL, Gott – Mensch – Zeit [wie Anm. 111], 32.

¹¹⁷ HW 3, 497.

stets geleisteten Vermittlung des Realen und benennt den bleibenden Überschuss und die bleibende Transzendenz gegenüber dem statisch betrachteten Gegebenen, selbst in seinem Bezug zur Totalität des Realen. Andernfalls müsste man gegen die Kernintention Hegels, Gott als ein wie auch immer geartetes Gegenüber verstehen, das sich prinzipiell in Absehung von Welt und Geschichte sagen ließe.

Schwer scheint auf jeden Fall mit Hegel ein kontingentes sich Verhalten Gottes zur Welt zu denken, dass Momente der Welt von sich unterscheidet und absetzt, wie es selbst noch von einem relationalen Theismus und von einem bi-direktional schwachen Panentheismus verlangt wird. Die Schöpfung impliziert zwar eine Distinktion von Gott und Welt, diese Distinktion ergeht aber als Selbstbestimmung Gottes selbst. Fraglich ist, ob von einem Schöpfungsakt die Rede sein kann. So ist auch eine explizite vorausgehende und nachträgliche Zuwendung Gottes der Welt gegenüber schwer mit Hegel zu denken, ist der Prozess der Welt doch schon selbst Geschehen einer Art »Selbstaffektion« Gottes. Als Marker dient die Unmöglichkeit – zumindest in traditionellen Termini – die Theodizeefrage überhaupt zu stellen. Diese ist insofern relevant, als sie verlangt, Gegebenes als Nicht-Sein-Sollendes zu markieren. Damit müsste Gott als fähig zu einer Verwerfung und Distanzierung von Seiendem und Geschehen betrachtet werden, die Implikate der Transformation des Bestehenden selbst sind. Schwer kann auch ein Gott-Mensch-Verhältnis nach dem Modus des freien Bundes gedacht werden, der eine Passibilität Gottes fordert, sofern er sich eine Geschichte in der Geschichte seines Bundespartners gibt. Die Geschichte selbst ist demgegenüber ipso facto Mitgeschehen des Absoluten als Geschichte.

Freilich ist es aber der Ansatz Hegels – den wir hier mit Rentsch als Theo-Anthropo-Logischen Zusammenhang und mit Appel als Bruch mit der objektivierenden Handlungs- und Reflexionstheorie gekennzeichnet haben – sowie die Besonderheit der Gottesfrage in der Hegelschen Philosophie, die eine Zurückführung seiner Gotteslehre auf die vorgelegte Klassifizierung erschwert.

