

kein Grund zu der Annahme, dass einem radikalen, aber singulären Umsturz ein ebenso radikaler, aber allgemeiner Paradigmenwechsel mit Notwendigkeit folgt, selbst wenn er in Form von (Verfassungs-)Texten und Begriffen wie Würde und Menschenrecht schon objektive Gestalt angenommen hat. Wie Joseph Conrad – interessanterweise gemünzt auf den Begriff der ›menschlichen Institutionen‹ – festhält, entspräche dies mehr »the strange conviction that a fundamental change of hearts must follow the downfall of any given human institutions« (Conrad 2013b, 7).

Hegels Wortwahl macht außerdem deutlich, dass sich dieser Prozess insbesondere im religiös-theologischen Register des absoluten Geistes niederschlägt. So erweckt der letzte Satz der oben zitierten Passage den Eindruck, einem schöpfungstheologischen Impetus im johanneischen Geiste geschuldet zu sein: Das »einzelne Bewußtsein«, das in absoluter Freiheit »alle Stände [...] tilgt«, »hat seine Schranke aufgehoben« und wird als allgemeines geistiges Wesen aller zum Schöpfer seiner selbst und seiner Welt. »[S]ein Zweck ist der allgemeine Zweck« – als Geist ist es selbst sein Sinn und Zweck. Dieser besteht allein in der Autonomie. »[S]eine Sprache [ist] das allgemeine Gesetz« – als Geist spricht es das Gesetz aus, das den Anfang macht, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Joh 1,1). Es hat sich das *non-du-père* angeeignet, das so zum selbstbestimmten *non-des-frères-et-sœurs* avanciert. Darin setzt es sich selbst in »sein Werk«, das das »allgemeine Werk« ist. Das allgemeine Werk aber ist das Reale der Sittlichkeit und kein paradiesisches, jenseitiges Imaginäres. Sein Werk ist daher auch kein in irgendeinem Punkt abgeschlossenes Werk, sondern als *work in progress* abgeschlossen in seiner bewusst freiheitlich bestimmten Offenheit. *Die sittliche Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft, die sich nicht in einem Endpunkt verwirklicht, sondern je als sittliche wirklich ist.*

5. Es ist vollbracht! – Der Tod Gottes

Der Prozess der freiheitlichen Aneignung wirkt nun auch auf das religiöse und (politisch-)theologische Symbolsystem zurück. Die imaginäre Fundamentalfunktion der Institution erfährt eine drastische Revision. So fordert das Bewusstsein des freien Willens als mit sich vermittelter Unmittelbarkeit⁷² ein Umdenken hinsichtlich des traditionellen Begriffs des Jenseits, der ja auf

72 Siehe Kapitel III, Anm. 69f.

eine Zweiwertigkeit rekurriert, die sich im Denken als fundamentaler Gegensatz und Widerspruch ausdrückt. Hegel spricht hier eine deutliche Sprache: »Das *Jenseits* dieser Wirklichkeit schwebt über dem Leichnam der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder geglaubten Seins nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren *être suprême*.« (PhG, 434) Tatsächlich gibt es nämlich kein Jenseits der Wirklichkeit des realen Akts der Aneignung, denn das sich selbst bestimmende Bewusstsein weiß sich als absoluter Geist. Seine Wirklichkeit ist in seiner Faktizität – und diese ist ohne Gegensatz. Die Rede von einem Jenseits, das als transzendente Stätte des »selbstständigen« (also abstrakt-absoluten) höchsten Wesens⁷³ verstanden wird, ist nicht mehr als ein *flatus vocis*. Diese Rede bildet eine atavistische Worthülse, die als ephemerer Dunst über dem traditionellen Gottesbegriff aufsteigt, dessen Grab leer ist. Gott ist tot und mit ihm das imaginäre religiöse Beiwerk. Die Annahme eines transzendenten Gottes hat sich als *Schein* erwiesen, als Imaginäres. Aber als Schein von was? Natürlich als Schein des wesentlichen, freien Bewusstseins, das nun dazu imstande ist, die dialektische Vermittlung der Begriffe von Gott und Mensch vorzunehmen und sein Wesen in der *gottmenschlichen Einheit* zu bestimmen.

Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. [...] [S]eine Negation ist die erfüllte, entweder die Ehre oder der Reichtum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdet, gewinnt, oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtsein erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. (PhG, 439)

Die Entfremdung des (menschlichen) Bewusstseins vom Begriff des Göttlichen wird im Begriff des Geistes aufgehoben und »[wie] das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit, als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt« (PhG, 441). Der selbstbewusste Geist ist der absolute Geist, der nicht nur den vorgestellten Gegenstand des Bewusstseins überwindet und sich diesen als »verschwindend« darstellt, sondern der sich sowohl als negativer (d.h. relativer) als auch

73 Wenn Hegel im vorangehenden Zitat das Attribut »real« für das höchste Wesen gebraucht, so ist dieses im Sinne des scholastischen Realismus zu verstehen.

positiver (d.h. absoluter) Akteur dieser Entfremdung weiß (vgl. PhG, 575f.): Darin – und nicht in einer schlichten Bestimmung *für sich* – hat er das *absolute Wissen*. »[D]ieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.« (PhG, 590) In diesem Wissen ist seine Freiheit daher in zweifacher Weise aufgehoben, nämlich als *gewesene Freiheit*, d.h. er hat ein absolutes Wissen von der Faktizität seiner Freiheit, wie sie hinter ihm liegt, und *kreative Freiheit*, d.h. er weiß darum, dass seine Freiheit je nur in der Tat reale, faktische Freiheit ist, die also in ihm ruhend vor ihm liegt.

Hegel macht daher auch unmissverständlich deutlich, dass hier der »Himmel des Glaubens« und das »Nützliche der Aufklärung« konvergieren. Nur da, wo die sich selbst wissende Selbstbestimmung des aufgeklärten Bewusstseins ist, lässt sich behaupten, dass das Himmelreich mitten unter den Menschen ist (vgl. Lk 17,21). Der Glaube selbst ist gerade da wirklich Glaube, wo er eingelöst wird. Denn wo er nicht zu seinem Ende kommt, wo er allein als Hoffnung und Erwartung zum institutionellen Agenten eines Aufschubs stilisiert wird, da ist er nicht mehr als bloßes *Meinen*.⁷⁴ Als Glaube aber bestimmt er sich im absoluten Wissen – und die Wirklichkeit des Glaubens, das »Himmelreich«, besteht in der Wirklichkeit des Geistes und seiner kreativen Freiheit (im Wissen um die gewesene Freiheit). Das absolute Wissen zeichnet sich durch seine Form als vermittelte Unmittelbarkeit aus und unterscheidet sich daher maßgeblich vom traditionellen Wissen der Dogmatik, da diese auf den konkreten Inhalt rekurriert und daher sowohl das menschliche Handeln als auch das Handeln Gottes allein im Register der gewesenen Freiheit zu denken vermag.

Es lohnt sich, an dieser Stelle auch den hegelschen Begriff der *Offenbarung* zu explizieren. Die Offenbarung erfolgt durch den Geist für den Geist, d.h. als und für das sich als sich bestimmend wissende Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein weiß sich darin selbst als Wesen. »[D]as unmittelbare Selbstbewusstsein ist Gottesbewusstsein und Gottesbewusstsein ist Selbstbewusstsein [...].« (Vieweg 2019, 299) Was in der Sprache der Theologie als

74 Dass er aber auch als dieses das Wissen wenigstens *an sich* haben und voraussetzen muss, erkennt bereits Kant: »Ich darf mich niemals unterwinden, zu *meinen*, ohne wenigstens etwas zu *wissen*, vermittels dessen das an sich bloß problematische Urteil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß sein.« (KrV, B 850)

die gottmenschliche Einheit bezeichnet wird, ereignet sich somit in der Selbstvermittlung der freien Subjektivität. Es lässt sich hieran aber auch Hegels grundsätzliche philosophisch-theologische Überzeugung ablesen, in der die Offenbarung nicht als einseitige und souveräne Handlung der transzendenten Gottheit anzusehen ist, sondern als das Wirken des Geistes im Wissen des Menschen von sich selbst. Der Mensch begreift, dass das, was er *für sich* als das Unbeschränkte setzt, selbst *an ihm* ist und durch ihn selbst wirkt (vgl. Henrich 1982b, 24). Im absoluten Wissen fallen der Begriff des Menschen und der Gottesbegriff ineinander, indem sie sich wechselseitig als Wesen bestimmen und somit die nur scheinhafte seinslogische Trennung der Terme aufheben, und zwar aufheben als wesentlich ununterscheidbares Unterschiedenes.

In diesem Sinne ist auch Hegels Diktum zu verstehen, dass »die göttliche Natur ... dasselbe [ist], was die menschliche ist« (PhG, 553) bzw. dass »das Menschliche [...] göttliches Moment selbst ist« (VPhR II, 297). Mit dieser Feststellung trägt Hegel der christlichen Vorstellung von der *Inkarnation* Rechnung. Die Entbergung des Göttlichen in diesem einen Menschen Jesus Christus ist absolut. Sie ist nicht deshalb Offenbarung, weil sie beispielhaft ist oder weil sie einen exzeptionellen Menschen vorführt, sondern weil in ihr das Absolute als Kontingentes begreifbar ist. Hinter dem kontingenten Sein (und damit Nichtsein) der Gottheit verbirgt sich kein tieferes göttliches Geheimnis, kein *Deus absconditus*. Das Göttliche ist nicht länger denkbar als ein Fremdes – und schon gar nicht als ein Geheimnis, dessen Macht in Form einer institutionalisierten Arkandisziplin verwaltet werden muss. Hegel wendet sich entschieden gegen jede Mystifizierung des Göttlichen: »Dies Geheimsein hört auf, in dem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewußtseins ist; [...] d.h. dieses weiß unmittelbar sich darin, oder es ist sich in ihm offenbar.« (PhG, 552) Der Begriff Offenbarung macht es überdeutlich, dass das Göttliche nicht im Dunkel verborgen liegt: »Sein Offenbarsein besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist.« (Ebd.)

Es versteht sich daher auch, dass Hegels Konzept des absoluten Wissens so verstanden werden muss, dass es jeder Institutionalisierung von Macht, die mit der Inanspruchnahme einer exklusiven Deutungshoheit einhergeht, gerade entgegensteht. *Der absolute Idealismus ist weder Philosophie für Kurie und Hof, noch für Agora und Forum, sondern für alle und jede*n*. Er wendet sich konkret gegen die Geheimlehren und die Arkanpolitik, indem er zeigt, dass es kein Geheimnis gibt. (Was natürlich nicht ausschließt, dass es trotzdem Geheimhaltung geben kann. Was der absolute Idealismus aber zeigt, ist, dass die zum

Machtmissbrauch genutzte Geheimhaltung immer schon illegitim war.) Die Institution, die sich auf dem einen oder anderen Weg auf die göttliche Autorität beruft, um nicht nur ihre Legitimität, sondern auch ihre Exklusivität zu begründen, begeht einen logisch unzulässigen Bruch. Durch diesen Bruch schafft sie ein Ungleichgewicht in der Macht, das dann in der Folge symbolisch vermittelt und imaginär zementiert wird. Die »letzte Wirklichkeit« liegt im Verborgenen und ist nur dem ausgewählten Kreis von Auserwählten zugänglich. Eine solche letzte Wirklichkeit aber – sei diese nun das höchste Wesen oder der (imaginäre) Endpunkt *der* Wissenschaft – ist realiter *ohne Sinn* und *ohne Macht*, wie Hegel deutlich macht:

Das absolute Wesen ist ... nicht in der Bestimmung erschöpft, das einfache Wesen des *Denkens* zu sein, sondern es ist alle *Wirklichkeit*, und diese Wirklichkeit ist nur als Wissen; was das Bewußtsein nicht wüßte, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es sein; in seinem wissenden Willen hat sich alle Gegenständlichkeit und Welt zurückgezogen. Es ist absolut frei darin, daß es seine Freiheit weiß, und eben dies Wissen seiner Freiheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt. (PhG, 442)

Hegels Erkenntnis stellt eine Erweiterung seiner Kantkritik dar: Nicht nur ergibt es keinen Sinn, eine vermeintlich »objektive Realität« irgendwo hinter den Erscheinungen zu vermuten und so neben den *Noumena* auch gleich dem *Numinosen* einen ontologischen Sonderstatus zuzusprechen; es ergibt erst recht keinen Sinn, dem Unbekannten *als solchem* einen ontologischen Sonderstatus zu verleihen (siehe Kapitel II.3) und auf diese Weise gar das Epizentrum der Macht zu erschaffen, aus dem sich die symbolisch vermittelten Machtstrukturen speisen. Was dem Bewusstsein nicht offenbar ist, hat für es schlichtweg keinen Sinn, keine Bewandnis und daher auch keine Macht über es, denn es ist eben einfach unbekannt und ohne ein Verhältnis zu seinem möglichen Offenbarwerden (weshalb aber Geheimhaltung ein Machtinstrument bleibt, da ein solches Verhältnis hier fingiert wird). Nun verhält es sich aber so, dass ausgerechnet das absolute Wesen eben nicht unbekannt ist; im Gegenteil, »als Wissen« ist es »alle *Wirklichkeit*«, und zwar gerade *weil* das sich selbst wissende Selbstbewusstsein des freien Willens sich als das *Reale* der »Freiheit« weiß, wodurch es sich selbst als »Substanz und Zweck« der »einzige Inhalt«, d.h. alle Wirklichkeit, (geworden) ist. Es versteht sich, dass es sich als alle vernünftige Wirklichkeit weiß, die allein wirklich ist, weil sie vernünftig ist und *vice versa*. Es geht hier also nicht um die Wirklichkeit des bloß Seienden, sondern um die

Faktizität, die Wirklichkeit der freien Subjektivität, die sich selbst bestimmt und damit die (symbolische) Ordnung ihrer Wirklichkeit für sich setzt.⁷⁵

Von daher steht auch fest, dass das absolute Wissen seinen Ankerpunkt im objektiven Geist hat. »Denn das moralische Selbstbewußtsein ist sich das Absolute, und Pflicht schlechthin nur das, was *es* als Pflicht weiß.« (PhG, 460) Es ist das synthetische Urteil des Sittengesetzes, worin sich der objektive Geist selbst begreift, und es ist der ethische Akt, in dem sich der Geist selbst die vernünftige Wirklichkeit wird. Das moralische Selbstbewusstsein verbleibt aber nicht einfach im Register des objektiven Geistes. Als Geist hat es in seiner Konkretion das absolute Wissen gewonnen, das sich als transhistorisches Bewusstsein niederschlägt und nun als *absoluter Geist* zu explizieren ist.

Kunst, Religion und Philosophie werden von Hegel als die Momente dieses absoluten Geistes identifiziert. Unser Augenmerk liegt hier und im Folgenden auf dem Moment der Religion, während dasjenige der Kunst an dieser Stelle nicht berücksichtigt wird und auch dem Moment der Philosophie nur durch den Verweis auf das Bewusstsein des Sittengesetzes Rechnung getragen wird. Die Betrachtung des absoluten Geistes unter dem Aspekt der (offenbaren) Religion ist dabei gerade vor dem Hintergrund der Frage nach dem Imaginären von höchster Wichtigkeit. So zeigt es sich etwa, dass Hegel hier zunächst im Anschluss an Kant argumentiert, dann aber – bewusst konsequenter als dieser⁷⁶ – eine Neubestimmung des Gottesbegriffs vornimmt.

Als Konsequenz seines Wirklichkeitsbegriffs ergibt sich für Hegel eine Erkenntnis hinsichtlich des Göttlichen, die uns bereits bei Kant begegnete, wenn dieser feststellt, dass auch die Gottheit sich nicht über die Vernunft erheben kann und sich an das Sittengesetz zu binden hat. In der *Phänomenologie* hebt Hegel diesen Gedanken noch einmal emphatisch hervor: »Es [das Bewusstsein; Anm. T.M.] weiß aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ist, kann durch

75 Der wirklich moderne Sinn des hegelschen Denkens ist also, dass die Selbstbestimmung des Geistes keinen Panlogismus impliziert, der dem klassischen naturwissenschaftlichen Weltbild gänzlich widerspräche, sondern dass die Selbstreflexion und -abbildung (Setzung) Eigenschaften des Weltganzen sind, die aber *temporär* und *lokal* begrenzt sind (vgl. Günther 1979b, 163). »Der Gegensatz von Geist und Materie mit seinen dualistischen Implikationen wird hier völlig gegenstandslos. Was übrig bleibt, ist eine reine Relationstheorie, die die alten traditionellen Begriffe restlos einschmilzt und gänzlich neue an ihre Stelle setzt.« (Ebd.)

76 »Es ist der Geist der Kantischen Philosophie, ein Bewußtsein über diese höchste Idee zu haben, aber sie ausdrücklich wieder auszurotten.« (Hegel 1986f, 269)

das heilige Wesen nicht geheiligt werden.« (PhG, 460) Mit anderen Worten, ein Gott der Unvernunft kann nichts heiligen, denn er ist nicht Gott. Da nun aber »[d]as Selbstbewusstsein ... die Pflicht als das absolute Wesen [weiß]« (PhG, 442), begreift es sich selbst als das absolute Wesen und die dialektische Kreisbewegung der gott-menschlichen Einheit ereignet sich ein weiteres Mal. Hierin aber »manifestiert« sich der absolute Geist als geoffenbarte, absolute Religion, wie es die *Enzyklopädie* deutlich macht:

Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d.i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, daß sie *geoffenbart* und zwar *von Gott* geoffenbart sei. Denn indem das Wissen, das Prinzip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das *Selbstbestimmende* ist, ist es schlechthin *Manifestieren*; der Geist ist nur Geist, insofern er *für* den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert. (Enz., § 546)

Hiermit sind wir bei der notwendigen Kritik des Gottesbegriffs angelangt, den wir als problematisches Kernelement der institutionellen Logik identifiziert haben. Widmen wir uns also der Betrachtung des hegelschen Gottesbegriff, wozu wir uns seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zuwenden wollen.

Die Frage nach Gott stellt sich für Hegel als Frage nach dem Anfang bzw. nach dem, womit man den Anfang zu machen hat. Soll der »eingehüllte Begriff der Religion« erfasst werden, so hat man beim »Unmittelbaren« zu beginnen, also dem, was *an sich* »absolute Wahrheit« ist, d.h. bei Gott (VPhR I, 91f.). In der monotheistischen Religion wird der eine Gott als das Epizentrum von Wahrheit und Wahrhaftigkeit betrachtet und neben (bzw. trotz) dieser abstrakten Bestimmung auch immer als ein Bekanntes, Offenbartes vorausgesetzt. Diese Paradoxie lässt sich, wie die ihr analogen Paralogismen der Vernunft, nicht innerhalb der seinslogischen Struktur Reflexionsbestimmungen des einfachen Verstandes aufheben. Gleichzeitig aber verbietet der nachauflärerische Geist eine unkritische oder blindgläubige Annahme jener Paradoxie. Die kritische Philosophie hat dem *credo quia absurdum* ein für alle Mal einen Riegel vorgeschoben und fordert stattdessen die dialektische Explikation. »Gott ist diese sehr wohl bekannte, aber wissenschaftlich noch nicht entwickelte, *erkannte* Vorstellung.« (VPhR I, 92) Es wird als bekannt vorausgesetzt, »daß Gott das *absolut Wahre*, das *an und für sich Allgemeine*, alles Befassende, Enthaltende und allem Bestandgebende ist« (ebd.). Eine solche Grundhal-

tung liefe aber auf einen apodiktischen Substanzialismus hinaus, wollte »man diesen Gedanken so abstrakt fest[halten]« (VPhR I, 94). Das muss aber nicht sein. Denn bereits zu diesem frühen Zeitpunkt der Argumentation drängt sich ein (wenn auch zunächst abstrakter) Schöpfungsgedanke auf, der auch bei Hegel in quasi-dogmatischer Manier mit der anthropologischen Grundfrage verknüpft wird. Schließlich muss man feststellen, dass der Gedanke an das göttliche An-sich-Sein nur möglich ist durch bereits geschehene Reflexion: Gott wird *für sich* nämlich erst dadurch, dass er sich der Schöpfung und seinen Geschöpfen entgegensetzt. Die Frage nach Gott *an sich* ist aber insofern auch eine Frage *für uns*, da die Reflexionsbestimmung an diesem Punkt ein einfaches Umtauschverhältnis darstellt. Das göttliche Für-sich-Sein erscheint daher seinerseits in unseren Überlegungen über das Wesen des Göttlichen. »Dieser Anfang ist Gegenstand für *uns* oder Inhalt in uns; *wir* haben diesen Gegenstand. So ist die unmittelbare Frage: wer sind *wir*?« (VPhR I, 95)⁷⁷ Hiermit ist die diskursive Anknüpfung der Frage nach Gott an die hegelische Anthropologie und an seinen Geistbegriff erfolgt, so dass wir uns von hier aus ohne weitere Umschweife der Dialektik des Gottesbegriffs in der absoluten (geoffenbarten) Religion widmen können.

In der absoluten Religion weiß sich Gott als Geist. Dies setzt aber voraus, dass sich Gott in der gesamten Bewegung des Geistes begreift, d.h. eben in der Aufhebung/Vermittlung. Gott muss einerseits als mit sich identisch bestimmt sein, andererseits aber auch als das in sich Unterschiedene. Der Terminus Gott ist mit dem des Absoluten austauschbar und wie dieses zugleich als Substanz und Subjekt bestimmt. Die absolute Religion ist folglich gerade darin als wirkliche zu fassen, da sich der mit sich selbst vermittelte Gott in der bzw. als Bewegung des Geistes selbst aufhebt. »Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar.« (VPhR II, 187)

Mit Gott verhält es sich nun ähnlich wie mit dem reinen Sein zu Beginn der *Logik*. Das »Reich des Vaters«, d.h. des an-sich-seienden Gottes, »vor oder außer Erschaffung der Welt« bezeichnet wesentlich die »ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist, selbst noch nur die abstrakte Idee« ist (VPhR II, 218). In diesem Sinne besteht Gott nur in »der *reinen Idealität*«, die »nicht zur Äußerlichkeit kommt« (VPhR II, 216). Will man aber den Begriff von Gott

77 Der späte Hegel bereitet hier etwas auf, das der junge Hegel bereits zwischen 1798 und 1800 in der Schrift über den *Geist des Christentums* (vgl. Hegel 19860) erkannt hatte.

erfassen, ist es keinesfalls hinreichend, bei diesem abstrakten und richtiggehend transzendenten Gott stehenzubleiben. Dieser Gott wäre undenkbar, weil er schlichtweg nicht ist (wie sich das reine Sein am Anfang der *Logik* als das Nichts entpuppt), denn er stünde nicht im Verhältnis zu einem möglichen Wissen. Dass er aber denkbar ist, hängt mit seiner Begriffsstruktur zusammen.

Er [Gott, Anm. T.M.] ist ... wesentlich für den Gedanken. Dies müssen wir sagen, wenn wir vom Subjektiven, vom Menschen ausgehen. Aber eben dahin gelangen wir auch, wenn wir von Gott anfangen. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für den er ist; dies ist die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit. (VPhR II, 219)

Ist der Geist folglich als »der *denkende*« bestimmt, dann ist er in diesem Denken zwar ganz bei sich, mit sich identisch, aber zugleich dazu veranlasst, den Unterschied in sich selbst zu setzen (vgl. VPhR II, 219–221). Damit muss auch Gott selbst als der denkende Geist verstanden werden. Wie der Geist ist auch Gott »nicht ein träges abstraktes Allgemeines, sondern der absolute Schoß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem alles hervor- und in den alles zurückgeht und ewig darin behalten ist« (VPhR I, 97). Aufgrund dieses Triebes entfremdet sich das in sich selbst ruhende Absolute von sich selbst und in dieser Entfremdung überschreitet es seine eigene Grenze, die im und durch das Moment der Überschreitung gerade gesetzt wird und wodurch es sich als bestimmtes, relatives Absolutes selbst zum Objekt wird.⁷⁸ Diese (Selbst-)Begrenzung Gottes identifiziert Hegel mit der *Schöpfung*, die aber, da sie für den Geist (Gott) ist, von diesem nur dem Schein, nicht aber dem Wesen nach unterschieden ist. In Abgrenzung zu traditionellen oder gar dualistischen Schöpfungslehren und Hamartiologien schreibt er: »Wenn wir sagen: Gott hat die Welt erschaffen, so ist das auch ein Übergang vom Begriff zur Objektivität; allein die Welt ist da bestimmt als das wesentlich Andere Gottes, die Negation von Gott, außer, ohne Gott, gottlos seiend.« (VPhR II,

78 Zur Logik des Begriffs von der Grenze vgl. WL I, 131–139. Vgl. hierzu auch Lacans vom hegelschen Denken inspirierte Revision des freudschen Begriffs vom Todestrieb (siehe Kapitel II, Anm. 23): Erst im bzw. durch das Überschreiten der Grenze konstituiert sich das Subjekt. Reflexion setzt also die Grenze (voraus). Dasselbe gilt auch für das Absolute, gerade wenn es als (personaler) Gott verstanden wird.

226) Aber der »Unterschied« ist »nur ideell«: »In der absoluten Idee, im Element des Denkens ist Gott dies schlechthin konkrete Allgemeine, d.i. sich als Anderes zu setzen, so aber, daß dies Andere unmittelbar sogleich bestimmt ist als Gott selbst [...].« (Ebd.) »Indem er, wie man gewöhnlich sagt, die Welt erschafft, entsteht nicht ein Böses, Anderes, das selbstständig, unabhängig wäre.« (VPhR I, 95)

Um nun aber Gott wirklich als Geist zu begreifen, muss aufgezeigt werden, inwiefern jener den relativ-absoluten Status des Für-sich-Seins aufhebt, um sich als an-und-für-sich-seiend zu erkennen. Damit Gott also als das Absolute in diesem wirklich absoluten Sinne begriffen wird (bzw. sich selbst begreift), muss er, der bislang als das abstrakte, relative Absolute bestimmt ist, das alles Endliche von sich ausschließt, selbst absolut-relativ bzw. endlich werden. Hier können wir nun den theologischen Begriff der *Inkarnation* wiedererkennen. Als mit sich selbst vermittelte Einheit des Relativen und des Absoluten kann der ewige Gott nur verstanden werden, wenn er der zeitliche, kontingente Gott ist. Die unendliche Singularität des »Reiches des Sohnes« muss als wesentliches Element des Gottesbegriffs erkannt werden. »Das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung [...].« (VPhR II, 234) Erst in der *Besonderheit* vermag sich das *Allgemeine* als Absolutes zu setzen, und zwar in dem Wissen, dass die Besonderheit als *Erscheinung* unbedingt zum Wesen des Geistes gehört. Aus diesem Grund legt Hegel die Emphase auf die Kontingenz dieses trinitarischen Moments.

Gott wird selbst endliches Geschöpf. Aber als Geschöpf muss er notwendigerweise als »absolut *frei*« bestimmt sein, und Gott muss sich in der Weise bestimmen, »*dies Bestimmte als Freies zu entlassen*, daß es als Selbstständiges ist, als selbstständiges Objekt« (VPhR II, 243). Mit anderen Worten, nicht nur muss der endliche Gott als Mensch frei sein im Sinne der Autonomie, sondern das Ganze der Modalität seines Daseins ist notwendigerweise im freiheitlichen Register zu begreifen. Das hat nicht unerhebliche Folgen (insbesondere in Anbetracht traditioneller Theorien über die »Präexistenz« des Sohnes): Im Prozess der göttlichen Selbstwerdung gibt es das Moment des *Zufalls*. Es mag paradox erscheinen, doch gerade *weil* es gilt, Gott als das an sich Notwendige zu begreifen, wird der Zufall im Kontext seiner Selbstvermittlung unbedingt notwendig – und nicht etwa zum *σκανδαλον*. »Nur wenn es ein absolut Zufälliges gibt, ist Notwendigkeit denkbar. Das bestimmte Bedingende ist in Beziehung auf das Notwendige eben deshalb absolute zufällig, weil der Zufall selbst für es notwendig ist.« (Henrich 1971d, 164) In diesem Kontext begegnet uns dann auch Hegels dialektischer Umgang mit dem Begriff

der ἀρχή. Der ἀρχή inhäriert der Doppelsinn der Redewendung »zu Grunde gehen« (vgl. zum Folgenden ebd., 164, Anm. 7; Günther 1991, 231–297). Erst im Zu-Grunde-Gehen der Notwendigkeit bestimmt sich dieselbe als Grund dessen, woran sie zugrunde gegangen ist. Und es ist (notwendigerweise) der Zufall, an dem sie zugrunde geht. Dadurch kehrt sich aber das Verhältnis um und es zeigt sich, dass das Zufällige nur der Schein dessen war, was grundsätzlich als Wesen bestimmt ist; während sich zugleich das Wesen am Schein begreift. »Die Notwendigkeit kann gerade deshalb gleichgültig sein dagegen, welche besonderen Dinge an ihr zugrunde gehen, weil schon, ehe sie gesetzt sind, es gewiß ist, daß sie ihr nicht widersprechen können.« (Henrich 1971d, 163f.) Damit erscheint aber auch das Phänomen des inkarnierten Gottes in völlig neuen Licht: *Gott wird* (notwendig) *irgendwer*.⁷⁹ Zufällig ist er (in christlicher Perspektive) Jesus von Nazareth geworden, aber – und das ist das Wichtige an Hegels Erkenntnis – er hätte auch irgendwer anders sein können, z.B. eine Frau am anderen Ende der Welt. Wichtig ist, dass Hegel klar und im vollen Umfang den kontingenten Charakter der Inkarnation ernst nimmt und zum Ausdruck bringt. Die Betonung darf nicht auf diesem einen Mann Jesus Christus liegen, sondern wichtig ist, zu begreifen, dass Gott nur dadurch als Absolutes zu denken ist, indem man ihn zugleich als das Zufällige, Vergängliche und Nichtige begreift. Das bedeutet aber auch, dass man sich vom abstrakten Gottesgedanken verabschieden muss. Gott ist weder der ewige absolute Vater, noch sein eigener präexistenter absoluter Sohn.

Ohnehin stellen derlei Prädikationen für Hegel ein nicht unerhebliches Problem dar. Termini wie »Vater« und »Sohn« gehören »bloß der Vorstellung, nicht dem Begriffe« an und »setzen übrigens die Momente des Begriffs ebenso umgekehrt in das Vorstellen herab oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber« (PhG, 563). Sind die Begriffe aber mit der Vorstellung belastet, tendiert die Gemeinschaft, die sie auf diese Weise gebraucht, dazu, die dialektische Vermittlung der Begriffe hinter dem imaginären Element und der damit implizierten symbolischen Ordnung der Vorstellungswelt verschwinden zu lassen. »Aber das *Vorstellen* der Gemein[d]e ist nicht dies *begreifende* Denken, sondern hat den Inhalt ohne seine Notwendigkeit und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseins.« (PhG, 560) Zwar gibt auch Hegel zu,

79 In diesem Zusammenhang mag es hilfreich sein, sich die biblische *noli-metangere*-Szene (Joh 20,11–31) vor Augen zu führen, die sehr deutlich macht, dass der auferstandene Christus als irgendwer *erscheint*.

dass der Nutzen der ›natürlichen‹ Metapher darin liegt, dass sie dem Offenbarwerden des Geistes dient, »aber die Momente desselben treten ihm um dieser synthetischen Vorstellung willen teils selbst auseinander, so daß sie nicht durch ihren eigenen Begriff sich aufeinander beziehen [...]« (ebd.). Dasselbe gilt natürlich auch für andere Prädikationen, vor allem solche, in denen die göttliche Macht mithilfe einer Metaphorik der Natur veranschaulicht werden soll. Macht würde auf diese Weise als besondere Machtdemonstration oder -ausübung gefasst, die sich in einem Phänomen oder einem Komplex von Phänomenen ausdrückt. Allerdings impliziert dieses Bild »die schiefe Ansicht, daß man das, was in der Natur geschieht, als etwas Höheres ansieht als das Menschliche« (VPhR II, 249), was aber der Grundverfassung der hegelischen Schöpfungslehre gänzlich widersprechen würde, da auf diese Weise ein reines seinslogisches Substanzdenken, das ohne sinnanalytische Vermittlung auszukommen vermeint, impliziert würde. Anhand einer interessanten Lesart eines Hiobswortes stellt Hegel deutlich heraus, dass derlei metaphorische Rede von Gott irreführend ist:

Die Betrachtung einer besonderen Erscheinung hat immer dies Unangemessene. Ferner sind diese besonderen Erscheinungen natürliche; Gott soll aber als Geist gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß also auch Geistiges sein. ›Gott donnert mit seinem Donner‹, sagt man, ›und wird doch nicht erkannt‹ [Hiob 37,5; Anm. T.M.]; der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches. Um als Geist erkannt zu werden, muß Gott mehr tun als donnern. (VPhR II, 250)

In der *Logik* hält Hegel zudem fest, dass der Gott, der allein als der unmittelbare Gott (der Natur, d.h. des Pantheismus) verstanden wird, schlichtweg nicht Gott ist: »So ist auch *Gott* in seinem *unmittelbaren* Begriffe nicht Geist [...]. *Unmittelbar* ist daher Gott *nur* die Natur. Oder die Natur ist *nur* der innere, nicht als Geist wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott.« (WL II, 184)

Vor dem Hintergrund des sich logisch entfaltenden Gottesbegriffs wird nun auch deutlich, warum wir an dieser Stelle mit personalen (oder naturalistischen) Kategorien nicht mehr weiterkommen. Wir haben nämlich gesehen, dass Gott, um wirklich absoluter Geist zu sein, auch ein vergängliches Wesen sein muss. Es ist aber nicht damit getan, einfach vergänglich zu *sein*. Anders gesagt, eine Perpetuierung des Prädikats der Vergänglichkeit wäre nichts anderes als eine *contradictio in adiecto*, denn der Begriff des Vergänglichen ist erst im Ereignis und dem Vergangen-Sein wirklicher Begriff. Wir erinnern uns:

auch das pathologische bzw. – in diesem Fall – kontingente Moment muss als solches begriffen werden (siehe Kapitel III.4). So gilt auch für das Absolute, dass es sein eigenes Nicht-Sein umfassen muss, um wirklich Begriff des Absoluten zu sein. Der absolute Gott muss seine Unmöglichkeit begreifen, wenn er als absoluter Gott bzw. Geist erkannt werden soll. Das Vergängliche muss also wirklich vergehen. An dieser Stelle kommt – theologisch gesprochen – das *Kreuz* ins Spiel. *Gott muss sterben*, damit er als Geist begriffen werden kann bzw. sich als Geist begreift.

Gott ist als Mensch erschienen; diese Menschlichkeit in Gott, und [zwar] die abstrakteste Weise derselben, die höchste Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit ist eben der natürliche Tod. »Gott selbst ist tot«, heißt es in jenem lutherischen Liede; dies Bewußtsein drückt dies aus, daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; daß das Andersein, das Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Andersein die Einheit mit Gott nicht hindert. [...] Die höchste Erkenntnis von der Natur der Idee des Geistes ist darin enthalten. (VPhR II, 297)

In diesem Absatz muss das Augenmerk zunächst auf Hegels Hinweis auf die »abstrakteste Weise« gelegt werden. Die abstrakteste Weise, in der Gott (das Allgemeine) sich von sich selbst entfremdet, meint konkret, dass er ein *Besonderes* wird, nämlich dieser eine Mensch Jesus Christus. Nur durch diese punktuelle Endlichkeit und sein wirkliches Verenden vermag sich Gott als Geist zu erkennen. *Für uns* steckt darin die Erkenntnis, dass das Negative Moment Gottes ist. Und nicht nur das, denn tatsächlich zeigt sich die Negativität als das Wesen Gottes. Es gibt keine »unmittelbare«, substanzielle Selbstbejahung Gottes in seinem An-sich-Sein, die nicht mit der Subjektivität, d.h. der Negation, behaftet wäre. Und demnach kann eine solche Unmittelbarkeit der Selbstbejahung überhaupt nur aufgrund der naiven Ignoranz der Negation und der dialektischen (sinnanalytischen) Vermittlung behauptet werden.⁸⁰ Tatsäch-

80 Theologisch wird die Faktizität dieser Negativität zu schnell in den Hintergrund gedrängt, wenn nicht gar verdrängt. Hier nur eines der positiven Beispiele: In *Der Mut zum Sein* spricht sich Paul Tillich vehement für die Selbstbejahung als das identitätsstiftende Moment des Subjekts aus, womit er aber hinter seine eigenen Implikationen zurückfällt. Tillich muss die (Selbst-)Negation Gottes notwendigerweise voraussetzen, um überhaupt erst von der Selbstbejahung sprechen zu können: »Das Nichtsein macht Gott zum lebendigen Gott. Ohne das Nein, das er in sich und in seinem Geschöpf überwinden muß, wäre das göttliche Ja zu sich selbst tot.« (Tillich 2015, 122)

lich ist der Gedanke aber noch tiefgründiger, denn gerade weil die Negation den Gottesbegriff wesentlich ausmacht, ist es mit dieser *bestimmten Negation* noch nicht getan:

Dieses äußerliche Negative schlägt auf diese Weise in das Innere um. Der Tod hat einerseits den Sinn, diese Bedeutung, daß damit das Menschliche abgestreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt. Aber der Tod ist selbst zugleich auch das Negative, diese höchste Spitze dessen, dem der Mensch als natürliches Dasein und eben damit Gott selbst ausgesetzt ist. (VPhR II, 297)

Sofort wird deutlich, dass sich die Negation (der Tod als Symbol für das wirkliche Vergangen-Sein des Vergänglichen) selbst wieder negiert und als absolute Negation die Selbsterkenntnis des Wesens Gottes für den Geist erkennbar macht. Tatsächlich stellt sich die logische Bewegung hier aber nicht als zweistufige, sondern als vierstufige dar.⁸¹ Die Negation bestimmt vier Momente der göttlichen Selbsterkenntnis: Erstens wirkt sie als mit sich selbst identischer Ursprung der dialektischen Entfremdungsbewegung, in der sich Gott durch das Andere, das er sich entgegensetzt, selbst setzt. Zweitens tritt das so gesetzte (Für-sich-)Sein durch dieselbe Negation zu sich selbst ins Verhältnis, indem sie zugleich die bestimmte Negation (den Tod) fordert. Theologisch spiegelt sich diese Zweiteilung im Begriff der *κένωσις* wider, die einerseits als ›Entäußerung‹, andererseits als ›Leerwerden‹ verstanden wird. Drittens tritt aber das Ganze des Negativen wieder ins Verhältnis zu sich selbst, wodurch die Negation sich selbst aufhebt und der Geist sein Wesen auf subjektiver Ebene erkennt. Viertens ist aber auch diese subjektive Erkenntnis als Selbstoffenbarung des Geistes aufgehoben und wird als vermittelte Unmittelbarkeit objektiv darin, dass sie für den absoluten Geist ist, d.h. *für uns*.

Im dritten Moment können wir nun das theologische Element der *Auferstehung* wiederkennen. Sie ist aber zunächst nur als subjektives Element Moment des Geistes, sie ist *an ihm*.⁸² Der Mensch am Kreuz, der mit letzter Kraft seine Verzweiflung äußert (»Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« [Mk 15,34]) erkennt im selben Augenblick die kenotische Wahrheit der

81 Hegel selbst macht am Ende der *Logik* unmissverständlich deutlich, dass die dialektische Bewegung eigentlich vier Schritte umfasst (vgl. WL II, 564; Jameson 2017, 19, Anm. 13).

82 Biblisch spiegelt sich dies z.B. im Zwiegespräch zwischen Jesus und Petrus wider (vgl. Joh 13,36-38).

göttlichen Selbstvermittlung (»Es ist vollbracht!« [Joh 19,30]). Diese subjektive Vermittlung wird aber objektiv erst in dem Augenblick, wo die Frauen (Joh 20,11-18) und Männer (Joh 20,19-30) Gott im Menschen, d.h. in (irgend-)einem Menschen (»Der Gärtner war's!«) erkennen. Dieses (Wieder-)Erkennen Gottes in irgendeinem bzw. jedem möglichen Menschen ist aber die ihrerseits göttliche Selbsterkenntnis, in der das Göttliche am Menschlichen hervortritt. »Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt mit sich versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst.« (VPhR II, 295) Das Menschliche erfährt sich hier nicht in der negativen Bestimmtheit als Endliches und Kontingentes, sondern ebenso als Unendliches und Absolutes. Die logisch-dialektische Äquivalenz der Begriffe von Gott und Mensch zeigt sich darin, dass sich beide zugleich als Ich und auch als Du begreifen. Die Aneignung des kontingenten menschlichen Daseins (seiner Bestimmtheit bzw. seines »Schicksals«, wenn man den Term unbedingt erhalten will) erfolgt gerade durch die ihm eigene Kapazität, absoluter Geist zu sein, d.h. durch sein geistiges (Selbst-)Sein, das sich in der freien Selbstbestimmung und -abbildung (die als abstrakte Setzung sehr wohl eine »fatale« Festlegung sein kann) manifestiert. Der Mensch ist nicht länger den symbolisch vermittelten Bestimmungen seines (Da-)Seins ausgeliefert, sondern vermag sich zugleich im Sinne der Kategorie des (Sinns des) Seins und derjenigen des Wesens (des Sinns des Sinns dieses Seins, also der absoluten Negation) zu begreifen. Er begreift so, dass die Negation wesentlich auch zu ihm gehört, ohne dass er sie deshalb als Geschick, als *fatum* erleidet. Daher darf die Auferstehung auch nicht als (gar buchstäbliche) Wiederbelebung des Gewesenen missverstanden werden, wie Jean-Luc Nancy deutlich macht: »Die Auferstehung ist keine Reanimation: Sie ist die unendliche Verlängerung des Todes, die alle Werte von Anwesenheit und Abwesenheit, von Belebtem und Leblosem, von Seele und Leib verschiebt und außer Kraft setzt. Die Auferstehung ist die Ausdehnung eines Körpers im Maße der Welt und des Nebeneinanders aller Körper.« (Nancy 2008, 59) Das Reale dieses Nebeneinanders aller Körper drückt sich dann im Begriff der *Gemeinde* aus. Im Bewusstsein der Gemeinde ist die subjektive Selbstvermittlung Gottes objektiv geworden. Mit Hegels Worten:

In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewußtsein gekommen – und das ist die Wahrheit, zu der sie gelangt sind –, daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß das Menschliche unmittelbar, präsenter Gott

ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Prozesses ist dessen, was der Mensch, der Geist ist: an sich Gott und tot – diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist. Das Bewußtsein der Gemeinde, das so den Übergang macht vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen [...] ist es, womit die *Gemeinde* beginnt und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist. (VPhR II, 297f.)

Das Ganze dieser Bewegung lässt sich nun also wie folgt zusammenfassen: Hegel erkennt, dass am Kreuz nicht einfach nur der immanente Gott stirbt, der zufälligerweise der Zimmermann Jesus von Nazareth war, sondern am Kreuz stirbt auch der abstrakte Gott der Transzendenz, da dieser ohne jene (Selbst-)Negation gar nicht denkbar wäre. Für Hegel ist dieser Prozess allerdings mit einer enormen Aufwertung von *Pfingsten* verbunden, denn im Tod Gottes begreift sich »Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend« (VPhR II, 305), also als das Konkrete der Wirklichkeit des Ganzen (»denn nur über dem Tode schwebt die Einheit« [Hegel 19860, 280]), das als Begreifen bzw. Begriff eben Prozess ist. Und das geht so vonstatten, dass sich Gott, der Geist ist, sich als Geist begreift. Anders gesagt, der Geist begreift sich als absoluter Geist. Der absolute Geist ist aber das allgemeine, formale und freiheitlich-vernünftige Prinzip des Ganzen der Wirklichkeit, die sich je in einem konkreten (raum-zeitlich begrenzten)⁸³ Prozess des Begreifens befindet. In Ergänzung zur berühmten Formel aus der Rechtsphilosophie ließe sich sagen: Als dieses Sich-Begreifen ist der Geist das Reale der Vernunft, die das Wirkliche ist, indem sie (selbst-)gesetzgebend, autonom ist, d.h., indem sie sich als Sich-Setzende setzt. Anders gesagt, das *Reale der Vernunft* entspricht ihrer Faktizität im kantischen Sinne (siehe Kapitel II.2).

Nun ist auch der Mensch Geist, nämlich als wirkliches Vernunftwesen. Als Einzelwesen ist er (wie Gott) das Kontingente, das Endliche, aber als solches ist er Vernunftwesen und Moment des Geistes. Und nicht nur das, denn als Vernunftwesen ist er selbst (potenziell) absoluter Geist und kann gestalterisch in den Prozess eingreifen. Er ist Geist, der sich als Geist begreifen kann, wodurch er sich die Kapazität der aktiven Partizipation und kreativen Freiheit überhaupt erschließt. Das Sich-Begreifen des Menschen ist in diesem Sinne ununterscheidbar vom göttlichen Sich-Begreifen, da es sich als

83 Siehe Kapitel III, Anm. 75.

das Reale der Vernunft situiert. Dieses Reale ist die Tätigkeit des Geistes in der doppelten Reflexion, die vermittelte Unmittelbarkeit, d.h. die Substanz, die zugleich Subjekt ist. Das *Reale der Vernunft* markiert daher genau die Lücke in der (symbolischen) Ordnung der Verstandesbegriffe, die als Lücke realiter keinen Mangel oder Verlust darstellt, sondern eine »negative Größe« markiert,⁸⁴ die mit dem Auftauchen des Seins *qua* Symbolischen einhergeht und deren konstitutiver, mehrwertiger Charakter philosophisch mit dem Begriff der Vernunft signifiziert wird (und den Kant als unermesslichen Ozean, der die Verstandesinsel umgibt, imaginiert).⁸⁵

Hegel selbst bezeichnet diese Kapazität als »Negation der Negation, ... die konkrete, *absolute* Negativität« (WL I, 124), »das wesentliche, *dialektische* Moment, die *Negativität*« (WL II, 565). Die Negation ist »als absolute Negativität wesentliche Bestimmung des absoluten Wesens, und die höhere Bestimmung als die Realität« (Hegel 1966, 76). Das Subjekt, das hinter seinem Sein ein anderes, fremdes, abstraktes Wesen (im substanziellen oder personalen Sinne) vermutet, erliegt der Täuschung. Allein der Reflexionsakt deutet auf das wesentliche Moment der Negation hin. Sie ist die »Bewegung als Weg des Wissens vorgestellt« (WL II, 13). Das subjektive Sein, das nach der Wahrheit, seinem Wesen fragt, erkennt diese Bewegung, wenn es dabei in einem Zuge sich und das Wesen absolut setzt.⁸⁶ »Aber dieser Gang ist die Bewegung

84 Der Begriff der »negativen Größe« stammt von Kant (vgl. Kant 1983e). Zum ontologischen Status der negativen Größe bzw. »negativen Quantität« als »konstitutive Negativität« vgl. Zupančič 2020, 71-147, bes. 86.98f.104.

85 Was wir hier als das *Reale der Vernunft* bezeichnen, ließe sich ebenso gut auch als das »Reale des Verstandes« bezeichnen, und zwar weil die Vernunft das Reale des Verstandes markiert: »Die Vernunft ist keineswegs ein ›Mehr‹ in Bezug auf den Verstand, eine Bewegung, ein lebendiger Prozess, welcher dem toten Skelett der Verstandeskategorien entgehen würde – die Vernunft ist der Verstand selbst, insofern ihm nichts fehlt, insofern es nichts jenseits von ihm gibt: Sie ist die absolute Form, außerhalb derer kein Inhalt besteht. Man bleibt auf der Ebene des Verstandes, solange man *denkt*, dass es ›jenseits‹ von ihm etwas gibt, das sich ihm entzieht [...] und solange man dieses Jenseits ›Vernunft‹ nennt.« (Žižek 2015b, 27) Wir wählen deshalb die erste Formulierung, da diese deutlich macht, dass wir es mit dem Verstand zu tun haben, der als Vernunft um sein Reales weiß. So ließe sich auch sagen, dass das Subjekt der Vernunft um sein Unbewusstes weiß, während das Subjekt des Verstandes zu leicht dahin tendiert, sich als ungespaltenes Subjekt aufzufassen.

86 »Das Wesen ist aber auf diese Weise weder *an sich* noch *für sich selbst*; es ist *durch ein Anderes*, die äußerliche, abstrahierende Reflexion; und ist *für ein Anderes*, nämlich für

des Seins selbst.« (WL II, 13) Der Gang ist bestimmt durch und als die Negativität. Das Sein begreift sich nun selbst als diese Negativität, indem es die Negativität aufhebt, die Negation negiert, und sich darin selbst als identisch mit seinem Wesen erkennt. »Das Wesen aber, wie es hier geworden ist, ist das, was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seins.« (WL II, 14) Die Negativität ist dem Wesen nicht fremd, weil sie mit ihm identisch ist. Das Wesen bezeichnet folglich die negative Größe, an dem das Sein haftet. »Das absolute Wesen in dieser Einfachheit mit sich hat *kein Dasein*.« (WL II, 15) Insofern ist es aber – wie Hegel sagt – »die höhere Bestimmung als die Realität«. Denn die absolute Negativität ist das Reale der Vernunft, also dasjenige Moment, in dem sich die Vernunft als Vernunft bestimmt, sprich das Moment der Subjektivität, das mit der Substanz in Eins fällt und in dem diese *an und für sich* ist.⁸⁷ Insofern kann Hegel auch problemlos von »Einheit« – als Identität von Identität und Nicht-Identität – sprechen. Was im Register der Seinslogik wie eine »ontologische Unvollständigkeit« (vgl. Žižek 2014, 390) bzw. ein Rest erscheint, ist in der Vernunft aufgehoben, denn das Reale der Vernunft ist wesentlich Vernunft, denn die Vernunft als solche ist faktisch die reine praktische Vernunft, die sich im autonomen Subjekt manifestiert. In ihr gilt der Gegensatz, der aber »als Gegensatz und Widerspruch keine Geltung und Macht mehr [hat]« (Ä I, 138). Hegel drückt den Sachverhalt selbst auch noch einmal anders aus: »Die Negativität des Wesens [also der Negativität; Anm. T.M.]⁸⁸ ist die *Reflexion*, und die Bestimmungen [sind] *reflektierte*, durch das Wesen selbst gesetzte und in ihm als aufgehoben bleibende. Das Wesen steht zwischen *Sein* und *Begriff* und macht die Mitte derselben und seine Bewegung den *Übergang* vom Sein in den Begriff aus.« (WL II, 15f.) Das Wesen ist, kurz gesagt, die verschwindende Mitte, an der das Ganze der Vernunft haftet – es ist das Reale der Vernunft. Mit dieser Einsicht nimmt Hegel die von Župančič betonte Forderung Lacans vorweg, »dass der Begriff der Ontologie (als ›Wissenschaft des Seins *qua* Sein‹) um ein weiteres Konzept (dasjenige des Realen) erweitert

die Abstraktion und überhaupt für das ihm gegenüber stehenbleibende Seiende.« (WL II, 14)

87 »Dieses Fürsichsein, diese *Subjektivität* ist der Punkt, den wir deshalb wesentlich festzuhalten haben. Die Subjektivität nun aber liegt in der *negativen Einheit*, durch welche sich die Unterschiede in ihrem realen Bestehen zugleich als ideell gesetzt erweisen.« (Ä I, 191; Herv. T.M.)

88 »Diese Negativität, die identisch mit der Unmittelbarkeit, und so die Unmittelbarkeit, die identisch mit der Negativität ist, ist das *Wesen*.« (WL II, 23)

werden müsste, das den Ort seines inhärenten Widerspruchs/seiner Unmöglichkeit markiert« (Zupančič 2020, 239)⁸⁹.

Hegel gibt diesem Realen den Namen *absoluter Geist*. Dieser ist »im endlichen Geiste die Erinnerung des Wesens aller Dinge« (Ä I, 139) und dient somit als Bezeichnung jener konstitutiven Kluft, die die absolute Negativität ist. »Der Geist erfasst die Endlichkeit selber als das Negative seiner und erringt sich dadurch seine Unendlichkeit. Diese Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist. – In dieser Form nun aber wird der Geist nur wirklich als absolute Negativität; er setzt in sich selber seine Endlichkeit und hebt sie auf.« (Ä I, 130) Die absolute Negativität ist das »innerste, objektivste Moment des Lebens des Geistes, wodurch ein *Subjekt, Person, Freies* ist« (WL II, 563).

Mit Hegel entdecken wir so im Wesen und im absoluten Geist die gottmenschliche Einheit. Der Mensch, der Geist ist und sich als absoluter Geist begreift, ist wie Gott bzw. geworden wie Gott (Gen 3,22), der Geist ist und sich als absoluter Geist begreift, und wie dieser erkennt jener die dialektische Konvergenz von Vernunft und Wirklichkeit, die sich in der symbolischen Ordnung nur als Lücke oder Rest bahnt, aber aufgehoben ist in der Geistestätigkeit.⁹⁰

89 Dies führt uns auch noch einmal auf unsere frühere Bemerkung zurück, in der wir das Subjekt als das (vierte) Element des borromäischen Knotens bezeichnet haben, den die institutionelle Topologie (Struktur, Macht, Verdrängung) bildet (siehe Vorwort, Anm. 5). So stellt Zupančič direkt im Anschluss an das obige Zitat konsequenterweise fest, dass »das Subjekt ... Effekt dieses *Widerspruchs* [ist]. Es gibt ein Subjekt, weil es ein Reales gibt«; »Subjektivierung« als solche und als »Effekt« (des Realen) erweist sich als »der Inbegriff (oder der ›Beweis‹) eines irreduziblen Realen« (ebd.). »Es bedeutet, dass das Subjekt der Eigenname dessen ist, was in der Sprache nicht ist, der Kluft in ihr. Das Subjekt (des Unbewussten) [...] ist der Name der *Kluft*, die zum Diskurs gehört, ebenso wie der Name des Effekts, der stattfindet, weil es eine Kluft im Diskurs gibt.« (Ebd., 265) Um die Analogie zu verdeutlichen, kann man sagen, dass das Reale einhergeht mit der Faktizität der Subjektivität. Da wir es hier also mit einer analogen Struktur zu tun haben, bedeutet dies, auf unsere Metapher übertragen, dass das Subjekt als das Reale der Institution wirkt. Es ist selbst zugleich Bedingung und Resultat der institutionellen Logik. Das Element der Subjektivität haftet an der Institution als negative Größe und konstitutives Element.

90 Vgl. auch Rentsch 1992, 117: »Man kann die Hegelsche Anthropologie der existentiellen Negativität auch als säkularisierte Theologie lesen. [...] Dann wäre das Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes aus der ›Nacht‹ und dem ›leeren Nichts‹ die *creatio ex nihilo* in weltimmanenter Gestalt; und das Erzeugen der sprachlichen Ordnung als Selbstkonstitution des Geistes entspräche der *creatio continua*.« Rentsch hebt dadurch hervor, dass diese – wie er sie nennt – »existentielle, anthropologische Negativität ... in ihrer Kontinuität« auf »dreifache Weise binnendifferenziert« ist als erstens »perfek-

Damit ist wohlgermerkt nicht gesagt, dass das einfache Sich-selbst-Denken schon Sich-als-Geist-Begreifen ist. Sich als Geist zu begreifen meint gerade, sich in faktischer Autonomie selbst zu bestimmen, sich selbst in die Pflicht zu nehmen, Geist zu sein. Das »Wesen des Geistes« besteht im Begriff als »unendliche Negation; Negation nicht gegen Anderes, sondern Selbstbestimmung, in welcher er sich nur auf sich beziehende affirmative Einheit bleibt« (Ä I, 149). Dass der Mensch Geist ist, rechtfertigt keinesfalls einen phantasmatischen Hochmut oder Allmachtsphantasien (dies gilt umgekehrt natürlich auch für den Gottesbegriff). Es gilt vielmehr das Gegenteil, was Hegel mit seiner Definition des Menschen, die er mehr *en passant* vorträgt, auch deutlich macht: »[...] was der Mensch, der Geist ist: an sich Gott und tot [...].« (VPhR II, 297) Macht und Ohnmacht fallen hier ineinander. Die Macht der Selbstbestimmung ist die Macht, der Machtphantasie bzw. dem abstrakten Allmachtsgedanken eine Grenze zu setzen, um sich selbst als selbstgesetzgebend und dadurch selbstsetzend zu begreifen. Hier findet die Aneignung der Souveränität statt, und zwar in dem Sinne, dass der Mensch sich das (göttliche) Gesetz, genauer gesagt die *Gesetzgebung*, aneignet und sich als Geist und Rechtsquelle erkennt. Das Gesetz ist nicht länger etwas Fremdes oder Heteronomes. »Denn das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern. Es ist nicht im Himmel [...].« (Dtn 30,11f.) Es ist aufgehoben in der Vernunft – als (Sitten-)Gesetz – und im Geist – als das Reale der Vernunft. Mit dieser Erkenntnis geht folglich ein *absolutes* Wissen einher, das sich aber nur als *konkretes* Wissen bestimmt, nämlich in der (Geistes-)Tätigkeit, d.h. der Subjektivität, die auch Substanz ist. Die inhärente Negativität des Ganzen/Wahren⁹¹ erscheint in der Form der Subjektivität, und zwar als konkrete Subjektivität in der bestimmten Situation.⁹² Die Identität von Identität und

tisch-apriorische Negativität der ›Herkunft‹, zweitens »immer gegenwärtige apriorische Negativität der ›Nichtigkeit‹ des ›reinen Selbst‹ als ›leerem Nichts‹ und drittens »*futurisch-apriorische Negativität* als je und je im Sprachhandeln der menschlichen Unterscheidungspraxis notwendig erfolgenden Sinn- und Bedeutungsfixierung«, d.h. als »Entzweiung des Lebenszusammenhangs« (ebd., 121). »Der menschliche (wie auch der göttliche) Geist ist demnach eine Form des Nicht-Seins und des Nicht-Seienden, also weder *esse* noch *ens*.« (Ebd., 110)

91 Dieses Konzept spiegelt sich im Übrigen bereits in Hegels erster Habilitationsthese wider: »Contradictio est regula veri, non contradictio falsi.« (Vgl. Rosenkranz 1963, 156-159, hier 156)

92 Vgl. auch Zupančič 2020, 244: »(Neben anderen Dingen) ist das Subjekt eine *objektive* Verkörperung der Widersprüchlichkeit der Realität. [...] Natürlich bin ich als Sub-

Nicht-Identität, die Identität des Absoluten und des Werdens, die Identität von Vernunft und Geist bestätigt sich gerade im Realen der Vernunft, jener negativen Größe, die nicht symbolisierbar ist, aber als Bedingung der Möglichkeit der Kategorie der Wirklichkeit wirksam ist und im spekulativen Register einsichtig wird, nämlich in dem Bewusstsein, dass das Wahre in der Einheit von Substanz und Subjektivität besteht.

Hegelsche Metaphysik und Ontologie sind daher untrennbar mit dem Ethischen verbunden, das sich nun seinerseits nicht auf kontingente Moralität oder normative Techniken reduzieren lässt, sondern unumgänglich als (selbst-)bewusste Sittlichkeit bestimmt ist. Vor diesem metaphysisch-moral-philosophischen Hintergrund muss nun aber offensichtlich eine radikale *Neubestimmung der politischen Theologie* erfolgen.

6. Die Logik der politischen (Moral-)Theologie

Carl Schmitts bedeutende Erkenntnis über die mehr oder weniger unbewussten Strukturen der »säkularen« Politik, sind von ihm selbst auf die folgende Formel gebracht worden: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.« (Schmitt 2015, 43) Die Aussage selbst hätte es Schmitt dabei durchaus ermöglicht, das Wort »säkularisierte« in Anführungszeichen zu setzen, da die These, die Gebrauch von diesem Wort macht, dessen Bedeutungsgehalt radikal infrage stellt. Das einschlägige Beispiel, das Schmitt dann aber zur Erläuterung seiner These anführt, zeigt jedoch, warum er nicht auf diese Idee kommt. Indem er nämlich festhält, dass der »allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde« (ebd.), macht Schmitt zugleich klar, dass er einen traditionellen Gottesbegriff voraussetzt, dessen sachliche Untauglichkeit für die Explikation ethisch-politischer Inhalte sich für uns inzwischen deutlich gezeigt hat. Nach den Ausführungen in Kapitel I kann an dieser Stelle auf eine umfängliche Kritik des schmittschen Grundgedankens verzichtet werden. Es bleibt nur noch hervorzuheben, dass

jekt von Dingen determiniert, die unabhängig von mir existieren; doch die subjektive Position, oder Subjektivierung, ist nicht nur eine konkrete und einzigartige Weise, in der die Dinge mich determinieren, es ist auch und zugleich die Subjektivierung eines Paradoxes/Widerspruchs, der in diesen Dingen, die mich determinieren, involviert ist (dieses Paradox/dieser Widerspruch existiert »in sich selbst« nur in dieser Objektivierung/Subjektivierung oder Objektivierung durch das Subjekt).«