

Hegel über die Bedeutung religiöser Sprache

Versuch einer systematischen Profilierung und Problemanzeige

Die folgende Abhandlung will Hegels Auffassung der Bedeutung religiöser Sprache rekonstruieren. Sie wird dazu Hegels viel rezipierte und diskutierte Religionsphilosophie unter der spezifischen Frage nach der Bedeutung religiöser Sprache untersuchen. Im Vordergrund soll dabei nicht die Debatte um Hegels Religionsphilosophie als solche stehen, in exegetischer oder historischer Absicht, sondern, wie es der vorliegende Band verlangt, das Interesse daran, was sie zur Aufklärung des Wesens religiöser Sprache der Sache nach beizutragen hat. Dazu soll möglichst konzise *eine* kohärente Lesart von Hegels Religionsphilosophie entwickelt und verfolgt werden¹, um zu einer gedanklich möglichst klaren und profilierten Darstellung von Hegels Beitrag zur Aufklärung des Wesens religiöser Sprache zu gelangen wie auch zu einer möglichst klaren Fassung einer sich dadurch eröffnenden Problemanzeige. Vorauszuschicken ist weiter, dass Hegel nicht viel Explizites über religiöse *Sprache* als solche ausführt, was erklärt, warum sich in den zahlreichen Rezeptionen von Hegels Religionsphilosophie wenig bis nichts zur Bedeutung religiöser Sprache findet. Hegels Auffassung davon muss – und kann – jedoch aus seiner Auffassung von Religion überhaupt *rekonstruiert* werden. Dies soll im Folgenden versucht werden, und es wird sich (hoffentlich) zeigen, dass es sich dabei um ein der Sache nach lohnendes Unterfangen handelt.

1 Dazu nehme ich Gedanken aus meiner Studie zu Hegels Philosophie des Geistes auf und führe diese weiter (vgl. T. Oehl, *Aktivität der Wahrnehmung und Metaphysik des Geistes*, v.a. Kapitel 8).

Eine Rekonstruktion von Hegels Auffassung der Bedeutung religiöser Sprache setzt eine Rekonstruktion von Hegels Begriff der *Religion* als solcher voraus. Unter Religion versteht Hegel bekanntlich eine von drei Gestalten des *absoluten Geistes*. Unter absolutem Geist wiederum versteht Hegel Geist, *der sich selbst als Geist erkennt*. Letztlich entscheidend für ein adäquates Verständnis von Hegels Religionsphilosophie ist somit ein adäquates Verständnis seines Begriffs *des Geistes* überhaupt. Über diesen schreibt Hegel in den einleitenden Paragraphen seiner enzyklopädischen Philosophie des Geistes, dass der Geist wesentlich „*Offenbaren*“ sei.² „*Offenbaren*“ ist hier (noch) nicht in einem spezifisch religiösen Sinne zu verstehen, sondern als ein epistemischer Akt, den man auch als „*Erscheinen*“ bezeichnen könnte (solange damit nicht die Konnotation des „bloßen Erscheinens“ oder des „irreführend Scheinhaften“ verbunden wird). Näher bedeutet Hegels Aussage, dass Geist *Erscheinen von etwas für jemanden* ist. An dieser Näherbestimmung wird bereits eine wesentliche Differenz zwischen Geist und Natur deutlich: Natur kann ebenfalls *Erscheinen von etwas* sein (zum Beispiel das Neuauftreten einer Art im Prozess der Evolution), allerdings nicht wesentlich *Erscheinen für jemanden*; das Auftreten der neuen Art kann auch stattfinden, ohne dass darin schon das Registriertwerden dieses Auftretens durch jemanden liegt. Dem Geist hingegen ist ein *Adressat* des Erscheinens wesentlich, sodass es in sich *Erscheinen von etwas für jemanden* ist. Ein Beispiel hierfür ist mathematische Erkenntnis, etwa das Erfassen eines geometrischen Sachverhalts, in welchem *etwas* – z.B. die Tatsache, dass sich zwei Geraden im Raum höchstens einmal schneiden können – *jemandem*, nämlich einem endlichen Subjekt, erscheint, indem es ihm aufgeht, ihm einleuchtet.

Absoluter Geist nun ist, wie bereits gesagt, Geist, *der sich selbst als Geist erkennt*, also als dasjenige, was er wesentlich ist, d.h. als *Erscheinen von etwas für jemanden*. Dies bedeutet somit: Absoluter Geist ist das *Erscheinen des Erscheinens* für jemanden – oder, in Hegels Terminologie, das *Offenbaren des Offenbarens* für ein Subjekt, wobei das *Offenbaren*, das offenbart wird, und das *Offenbaren die-*

2 G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830), § 383 [Hvh. T.O.].

ses Offenbarens *identisch* sind, also *Selbstoffenbarung* im strengsten Sinne vorliegt.³ An dieser Bestimmung des absoluten Geistes lässt sich bereits ein wesentlicher Zug von Hegels Begriff der Religion erkennen: Religion ist *eine* Gestalt des Offenbarens des Offenbarens. Hegel versteht den jüdisch-christlichen Begriff der Offenbarung so, dass dasjenige, was offenbart wird, also der *Inhalt* der Offenbarung, letztlich und wesentlich *die Offenbarung selbst* ist. Um die Religion als eine Gestalt solchen Offenbarens begreifen zu können, bedarf es jedoch zunächst einer näheren Analyse des *Begriffs der Offenbarung überhaupt*. Diese wird, als Analyse eines *Begriffs*, nicht in der Religion gegeben, sondern in der *Philosophie*, die selbst eine Gestalt des absoluten Geistes ist, sich also selbst als eine Gestalt solchen Offenbarens begreift und im Zuge dessen auch den Begriff solchen Offenbarens entwickelt. Wie der unmittelbare Wortsinn von „Offenbaren“ bereits anzeigt, handelt es sich beim Offenbaren um einen Akt, der dem Adressaten dieses Aktes *unverfügbar* ist. Entsprechend begreift Hegel Akte der Philosophie als solche, die dem denkenden, nachdenkenden, philosophierenden endlichen Subjekt unverfügbar sind. Um dies verstehen und für plausibel halten zu können, bedarf es zunächst einer Analyse *der logischen Form philosophischer Erkenntnis*.

II

Philosophische Erkenntnis besteht wesentlich darin, *die wahre Bedeutung von Begriffen, in denen wir über uns selbst als geistige Wesen nachdenken, einzusehen*. Dies tun wir offenbar nicht immer schon, gleichsam von selbst; andernfalls wären schon der mühsame und schwierige Charakter philosophischen Erkenntnisgewinns wie auch der andauernde Dissens in der Philosophie nicht zu erklären. Hegel ist der Auffassung, dass es für all diese Begriffe wesentlich ist, in ihrer wahren Bedeutung erst erfasst werden zu müssen, also nicht immer schon erfasst zu sein; das bedeutet näherhin, dass diese Be-

3 Hegel schreibt, in Bezug auf die Religion, explizit: „[D]er Geist ist nur Geist, in sofern er *für* den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstracte Momente seiner, sondern sich selbst manifestirt“ (G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830), § 564).

griffe *in Wahrheit* eine andere Bedeutung haben als die, welche wir zunächst voraussetzen, wenn wir diesseits philosophischer Erkenntnis mit ihnen umgehen. Hegel ist also der Auffassung, dass wir in *verkehrten* Begriffsbedeutungen über uns selbst nachzudenken anfangen. Ist eine normativ verbindliche Korrektur dieser Verkehrtheit möglich, so offenbar nicht durch diese verkehrten Begriffe; denn aus seinen verkehrten Begriffen heraus hat das endliche Subjekt keinen Grund und keine Möglichkeit, diese Begriffe einer Kritik oder gar Korrektur zu unterziehen. Einen solchen Grund hätte es allein, wenn es eine *andere* Bedeutung dieser Begriffe annehmen würde; doch über eine solche verfügt es eben (noch) nicht, und es hat soweit, befangen in seinen verkehrten Begriffsbedeutungen, auch keinen Grund, eine solche zu affirmieren. Damit zeigt sich, dass eine derartige Kritik und Korrektur nur möglich ist, *wenn sich die wahren Bedeutungen von Begriffen selbst gegen die verkehrten Bedeutungen dieser Begriffe in normativ verbindlicher Weise geltend machen*. Ein solcher Akt des *sich-selbst-geltend-Machens* dieser Begriffe muss aber, wie die reflexive Formulierung bereits anzeigt, *von diesen Begriffen selbst ausgehen*. Genau dieser Akt ist die philosophische Gestalt besagten Offenbarens: Philosophische Erkenntnis besteht darin, *dass es einleuchtet, den Begriff x so und nicht anders aufzufassen*. Hegel denkt also, dass philosophischer Erkenntnisfortschritt darin besteht und dadurch erst möglich wird, dass uns im Laufe unseres Weges des Nachdenkens über uns selbst andere Begriffsbedeutungen als die bislang vorausgesetzten einleuchten. Die normative Kraft dieses Einleuchtens oder sich-selbst-geltend-Machens liegt folglich *nicht* in der endlichen Subjektivität begründet, sondern in den Begriffen *selbst*; (auch) darin sind Begriffe etwas, das nicht in endlicher Subjektivität gegründet ist, sondern relative Selbstständigkeit ihr gegenüber hat. Insofern nun eben *dies* erkannt wird, ist das Offenbare als solches *offenbar* geworden, hat also nicht nur stattgefunden, sondern so stattgefunden, dass es Inhalt seines Stattfindens geworden ist: *der Akt des Offenbarens hat sich selbst zum Inhalt*. Philosophie ist so eine Gestalt des Offenbarens des Offenbarens. Mit diesem Gedanken ist zudem Hegels philosophischer Begriff des „Absoluten“ (oder „Gottes“) erreicht: das Absolute *ist* dieses Offenbare, das *unbedingte sich-geltend-Machen*, das als solches nicht in der endlichen Subjektivität liegt und liegen kann; es ist aber nicht, wie es zunächst scheinen mag, bloß ein *Geltungsphänomen*, dem

als solches noch keine *Wirklichkeit* zukäme, sondern es ist an sich selbst *wirklich*, da *wirksam*: denn es greift in die wirklichen Denkteakte endlicher Subjekte ein, als sich-selbst-geltend-Machen. Solches Offenbaren ist somit eine *Aktwirklichkeit*.

III

Mit dem Begriff des Absoluten lässt sich nun wie folgt weiterdenken: *Wahrhaft und vollgültig absolut* – und damit seinem Begriff entsprechend – ist das Absolute nur, wenn es nicht auf bloß *ein* geistiges Vermögen begrenzt ist, nämlich dasjenige *begrifflichen Denkens*, wie es in der Philosophie stattfindet. Dem entspricht, wie oben bereits formuliert, dass das philosophische sich-selbst-geltend-Machen nur *eine Gestalt des Offenbaren des Offenbaren*, nicht aber einfachhin dieses Offenbaren des Offenbaren *überhaupt* ist. Offenbaren des Offenbaren erschöpft sich nicht in *einem* geistigen Vermögen und damit auch nicht in der Philosophie, sondern geht in und qua seiner Absolutheit über das geistige Vermögen begrifflichen Denkens hinaus. Es muss *alle* geistigen Vermögen durchdringen können, das heißt sich durch alle geistigen Vermögen ereignen können. Hegel zufolge existieren neben dem begrifflichen Denken *zwei* weitere geistige Vermögen: dasjenige der *Anschauung* (also der entwickelten sinnlichen Wahrnehmung) und dasjenige der *Vorstellung* (auf das sogleich einzugehen sein wird). Das Ereignis des Offenbaren des Offenbaren durch die Anschauung ist eine bestimmte Gestalt des absoluten Geistes, nämlich die *Kunst*. Das Ereignis des Offenbaren des Offenbaren durch die Vorstellung hingegen ist die *Religion* als Gestalt des absoluten Geistes. Die für Hegels Begriff der Religion entscheidende Frage ist somit die – notorisch schwierige – Frage, worin das geistige Vermögen der *Vorstellung* besteht. Darauf wird sogleich näher einzugehen sein. Aus dem bisherigen Gedankengang folgt jedoch soweit bereits, dass die Vorstellung eine Form sein muss, in der sich – im Falle des absoluten Geistes – der *Akt* des Offenbaren des Offenbaren ereignet und so eine bestimmte Gestalt gewinnt. Die Vorstellung ist somit nicht bloß eine Form *von Sätzen*, die in der Religion vorkommen und für die Religion wesentlich sind. Genau diese – falsche – Auffassung, dass die Vorstellung bloß eine

Form von Sätzen sei, wird jedoch in dominanten Strängen der (theologischen) Hegelrezeption zumeist für selbstverständlich gehalten, also unhinterfragt und ungerechtfertigt vorausgesetzt. Dies hat als grundlegendes und folgenreiches Defizit dieser Rezeptionsstränge zu gelten, welche zunächst die Linkshegelianer (vor allem Gestalten wie David Friedrich Strauß⁴ und Ludwig Feuerbach⁵) und sodann einige Vertreter der historisch-exegetisch höchst informierten Hegelforschung des 20. und 21. Jahrhunderts (vor allem Falk Wagner⁶, Walter Jaeschke⁷ und jüngst Christian Danz⁸) geprägt haben. In deren Lesarten wird vertreten (und vorausgesetzt), dass die Differenz zwischen dem begrifflichen Denken der Philosophie und der Vorstellung der Religion auf eine Differenz zwischen den Formen ihrer jeweiligen (*Behauptungs*-)Sätze zu reduzieren sei – und basierend darauf nach der Geltung von Religion im Lichte der (Geltung der) Philosophie zu fragen sei: Ein Satz der Philosophie wie beispielsweise „Das Absolute ist das Offenbaren des Offenbaren“ und ein Satz der Religion wie beispielsweise „Gott versöhnt die Welt und die Menschheit mit sich selbst durch das Heilswirken Jesu Christi am Kreuz“ haben eine verschiedene Form: Während der Satz der Philosophie *reine Akte* aussagt, „das Absolute“ also keinen selbst nicht-aktförmigen Akteur bezeichnet, von dem sodann ein Akt (Offenbaren des Offenbaren) ausgesagt wird, sagt der Satz der Religion einen Akt (Versöhnung) von zwei davon unterschieden erscheinenden Akteuren (Gott und Jesus Christus) aus. Die Differenz, die zwischen Sätzen der Philosophie und Sätzen der Religion qua Form somit besteht, enthält nicht weniger als (i) die Differenz zwischen dem Verpflichtetsein auf die logisch-metaphysische Differenz von Akteur und Akt (in der Religion) und dem Nichtverpflichtetsein auf diese Differenz (in der Philosophie) und (ii) die Differenz zwischen dem Verpflichtetsein auf die Existenz Jesu Christi (in der Religion) und dem Nichtverpflichtetsein auf dessen Existenz (in der Philosophie), da in Sätzen der Philosophie von Jesus Christus nicht die

4 Siehe dazu des näheren Fn. 15.

5 Vgl. dazu meine kritischen Bemerkungen im Rahmen meiner Rekonstruktion von Pannenberg's Kritik an Feuerbach (T. Oehl, Thesen gegen Feuerbach).

6 Vgl. F. Wagner, Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff.

7 Vgl. exemplarisch W. Jaeschke, Einleitung.

8 Vgl. exemplarisch C. Danz, Vorstellung und Begriff.

Rede ist. Da nun die philosophische Erkenntnis *unbedingt* gilt, gilt dasjenige, was die Sätze der Religion behaupten und worauf man sich mit ihnen verpflichtet, entweder nicht oder nur, insoweit es ein – unvollkommener oder uneigentlicher – Ausdruck dessen ist, was die Sätze der Philosophie in vollkommener Weise aussagen. Somit ist es nicht weiter überraschend, dass dieses Verständnis von Hegels Philosophie des absoluten Geistes notwendig zu einer *Kritik* der Religion (aufgrund ihrer Form der Vorstellung) führt.

Aus dem hier entwickelten Verständnis von Hegels Philosophie des absoluten Geistes folgt jedoch, wie bereits betont, dass die Differenz zwischen begrifflichem Denken und Vorstellung dort *gar nicht erst* auf eine Differenz zwischen Formen von (*Behauptungs*-)Sätzen zu reduzieren ist. Denn: Gemeinsamer Inhalt von Philosophie und Religion – derselbe, wie Hegel stets betont⁹ – ist ein und derselbe *Akt*, nämlich besagtes Offenbaren des Offenbaren. Der Gedanke aber, dass ein und derselbe *Akt* in verschiedener Form realisiert werden und so Gestalt gewinnen kann, ist ein uns lebensweltlich durchaus vertrauter Gedanke: So kann beispielsweise der Akt des Dankens durch verschiedene Formen realisiert werden und je entsprechend verschiedene Gestalt gewinnen, beispielsweise durch eine Geste, durch die Übergabe eines Geschenks oder durch eine Rede. Die Differenz dieser Formen und Gestalten impliziert *keine* Differenz des Aktes (und damit ihres Inhaltes), der vielmehr in allen Fällen derselbe ist und bleibt. Dies gilt nun auch für die Realisierung des Aktes des Offenbaren des Offenbaren in Religion und Philosophie. Für (*Behauptungs*-)Sätze der Religion und der Philosophie bedeutet dies (– und dies ist nun zentral im Hinblick auf das Sachthema des vorliegenden Bandes): Sie sind, was sie sind, *erst im Kontext des Vollzugs dieses Aktes*, und sie sind als das, was sie sind, erst erkannt, wenn ihr Ort im Kontext dieses Vollzugs erkannt ist.

IV

Zunächst zu den Sätzen *der Philosophie*: Sätze der Philosophie (wie beispielsweise diejenigen, die in vorliegender Abhandlung formuliert

9 Etwa: „[D]ie Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, 236).

und gebraucht werden) sind nur dann gerechtfertigt für wahr zu halten, wenn sich für das individuelle endliche Subjekt, das mit diesen Sätzen umgeht, ereignet (hat), wovon diese Sätze sprechen. In dieser Hinsicht entsprechen sie anderen Sätzen, die unverfügbare Akte (z.B. Erfahrungen) bezeugen; ein Satz beispielsweise, in dem jemand die erste Begegnung mit dem Tod als den tiefsten Moment der eigenen Existenz behauptet, ist nur von denjenigen, die diese Erfahrung selbst gemacht haben, gerechtfertigt für wahr zu halten.¹⁰

Doch nicht nur das *begründete Fürwahrhalten* der Sätze der Philosophie, sondern auch das Erfassen ihrer *Bedeutung* hängt wesentlich vom Ereignis des Aktes für das in Frage stehende individuelle endliche Subjekt ab. Die Bedeutung der Sätze der Philosophie ist erst dann *vollgültig* zu erfassen, wenn sich der Akt ereignet (hat) und die Sätze folglich zugleich gerechtfertigt für wahr gehalten werden. Das Attribut „vollgültig“ ist hier entscheidend, da ohne es behauptet werden würde, die Sätze der Philosophie hätte *keine* Bedeutung (wären also Unsinn), solange sie nicht gerechtfertigt für wahr gehalten werden (können). Dies würde implizieren, dass von solchen Sätzen gar nicht *in Frage stehen* könnte, ob sie wahr oder falsch sind; denn ein solches in-Frage-Stehen setzt ja voraus, dass die Sätze *zunächst* in ihrer Bedeutung zu verstehen sind. In der Tat aber kann *außerhalb* des tatsächlichen Ereignisses des Aktes des Offenbarens des Offenbarens *eine* Bedeutung mit dem Begriff des Offenbarens des Offenbarens *verbunden* und so *ein gewisses Verständnis* der entsprechenden philosophischen Sätze gehabt werden, doch dies ist nicht dasselbe wie das *Erfassen der wahren Bedeutung* dieses Begriffs und ein *wahres Verständnis* der entsprechenden Sätze.¹¹ Auf diesen Unterschied wird sogleich noch einmal zurückzukommen sein.

Zunächst aber ist das beschriebene Verhältnis von Ereignis des Aktes und Satz auf die *Religion* zu übertragen: Richtig ist in der Tat, wie von den oben erwähnten und kritisierten Rezipienten bemerkt, dass Sätze der Religion Hegel zufolge *eine andere Form* als Sätze der Philosophie haben. Wie sich bereits gezeigt hat, lässt sich die

10 Von daher ist zu verstehen, warum Hegel (bereits in seiner *Phänomenologie des Geistes* von 1807) den Begriff der „Erfahrung“ für einen Zentralbegriff der Philosophie überhaupt erachtet.

11 Dies folgt bereits aus der oben dargestellten logischen Form philosophischer Erkenntnis. Wenn diese in einer Verkehrung der verkehrten Begriffsbedeutungen besteht, so gilt dies *auch* für den Begriff der Offenbarung.

Differenz dieser Formen (exemplarisch) wie folgt bestimmen: Sätze der Religion enthalten eine (in ihnen selbst) irreduzible Differenz zwischen Akteuren und Akten, wohingegen dies für die Philosophie nicht gilt; das Absolute ist nicht ein Akteur, von welchem der Akt des Offenbarens (des Offenbarens) prädiert wird, sondern *ist* dieser Akt selbst (im Sinne der traditionellen Lehre vom *actus purus*). Die Identität des Inhalts von Philosophie und Religion, die Hegel behauptet, besteht aber nicht einfach in einer Identität der Inhalte *ihrer Sätze* (die, wie gezeigt, an sich eben gar nicht gegeben ist), sondern darin, dass Philosophie und Religion *denselben Akt realisieren*.

Das bedeutet nun aber weiter dies: Wie für die Philosophie, so muss auch für die Religion gelten, dass der Akt dasjenige ist, wovon die Sätze sprechen; die gebrauchten Sätze haben den Akt, der sich tatsächlich ereignet (hat), zu ihrem Inhalt und sind, in diesem starken Sinne, wesentlich *vollzugsbezogen*.¹² Das wiederum bedeutet: Religion muss wesentlich ein Vollzug sein, der sich als Realisierung des Aktes des Offenbarens des Offenbarens, wie er oben analysiert wurde, begreifen lässt; und Sätze der Religion, in ihrer eigentümlichen Form der Vorstellung, müssen diesen Vollzug zu ihrem Inhalt haben. Der Inhalt dieser Sätze und damit der Vollzug muss, wie wir einsahen, aufgrund der Form der Vorstellung eine irreduzible Differenz zwischen Akteur und Akt enthalten. Damit sind die Kriterien abgeleitet und genannt, denen ein solcher Vollzug der Religion entsprechen muss – und ein solcher Vollzug findet sich *tatsächlich gegeben*¹³, als Heilswirken Gottes durch Jesus Christus, wie es sich für das individuelle endliche Subjekt ereignet, als *der sakramentale Vollzug (insbesondere) des Abendmahls*.¹⁴ Von

12 Es handelt sich bei Hegels Auffassung religiöser Sprache also, wie man sagen kann, um eine, in welcher *Semantik* und *Pragmatik* intern zusammenhängen.

13 Gegeben ist dies, als positives Faktum, in der *Geschichte*. Es kann also nicht behauptet werden, dass sich die *konkrete* Gestalt des Kultus in der (christlichen) Religion nach Hegel aus dem reinbegrifflichen Denken der Philosophie *deduzieren* ließe.

14 Dies ist – an sich oder zunächst – natürlich „nur“ eine Gegebenheit, die als solche keine Geltung beanspruchen kann. Dass sie Geltung beanspruchen kann, lässt sich (nur) philosophisch zeigen, indem gezeigt wird, dass diese Gegebenheit dasjenige konkret realisiert, was es aufgrund der Absolutheit des Absoluten geben muss: einen vorstellungsförmigen Vollzug samt Sätzen, der eine Gestalt des Aktes des Offenbarens des Offenbarens ist, die man „Religion“ nennt.

daher ist zu verstehen, weshalb Hegel explizit den *Kultus* (und nicht bloß ein System von *Sätzen*) als konkrete und vollendete Gestalt von Religion versteht¹⁵, und im Falle der *christlichen* Religion als Zentrum oder Wesenskern des Kultus eben das *Abendmahl*.¹⁶ Allerdings sind Sätze, in welchen dieser Kultus inhaltlich bestimmt ist, wesentlich für diesen Kultus – wie Sätze, in welchen der Vollzug der Philosophie inhaltlich bestimmt ist, wesentlich für den Vollzug des philosophischen Einleuchtens sind. Zentrales Paradigma für derartige Sätze der Religion sind somit die *Einsetzungsworte* zum Abendmahl, *die von dem sprechen, was mit Gebrauch dieser Sätze vollzogen wird* – ganz wie Sätze der Philosophie von dem sprechen, was mit Gebrauch dieser Sätze vollzogen wird, nämlich Erkennen, Einleuchten im begrifflichen Denken. Gleich wie sich nun im Umgang mit solchen philosophischen Sätzen der Akt des Einleuchtens auch *nicht* einstellen kann, kann auch im Umgang mit religiösen Sätzen und im Versuch der Partizipation am Kultus das Ereignis der Erfahrung der Heilsvermittlung, also der religiösen Gestalt des Aktes des Offenbarens des Offenbaren, *ausbleiben*. Denn dieser Akt ist, wie wir sahen, wesentlich *unverfügbar*. Hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass dieser Akt – in seiner philosophischen wie in seiner religiösen Form und Gestalt – in dem Sinne *kein psychologischer* ist, dass es sich bei ihm *nicht* um einen Vorgang oder Zustand *im* individuellen endlichen Subjekt handelt, sondern um einen *Auf-Bruch* von dessen Insichsein durch das Herstellen einer *Begegnung* mit der Akt-

15 Dass dem so ist, haben nur wenige klar gesehen und angemessen berücksichtigt; dazu zählen Jörg Dierken (J. Dierken, Gott als Geist) und Wilhelm Vossenkuhl (W. Vossenkuhl, Gott im Kultus). Die Verkehrtheit der linkshegelianischen Rezeption von Hegels Religionsphilosophie kristallisiert sich bei David Friedrich Strauß heraus, der meint, diese bestehe letztlich gerade in einer Auf- und Ablösung des Kultus, und sich wie folgt stilisiert: „Sieht aber so diese Minderheit den geschlossenen Kreis des kirchlichen Cultus sich lösen, so bekennt sie, nicht zu wissen, wozu überhaupt ein Cultus vorerst noch dienen soll [...]“ (D. F. Strauß, *Der alte und der neue Glaube*, 7).

16 Hegel spricht in diesem Zusammenhang etwa vom „Bewußtsein, Bürger im Reiche Gottes zu sein – das, was mystische Union genannt ist, das Sakrament des Abendmahls, wo auf sinnliche, anschauliche Weise dem Menschen gegeben wird das Bewußtsein seiner Versöhnung mit Gott, das Inwohnen und Einkehren des Geistes in ihm. Der Inhalt der sakramentalischen Handlungen ist auch das Entwickeln des Geistes“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, 166). Vgl. dazu näher T. Oehl, *Aktivität der Wahrnehmung und Metaphysik des Geistes*, 341–364.

wirklichkeit des Offenbarens des Offenbarens. Ein *psychologisches Missverständnis* dieses Aktes ist genau dasjenige, was in dem oben angeführten Fall vorliegt, in dem ein individuelles endliches Subjekt – (noch) außerhalb des Aktes, und (daher) rein von sich aus – eine (nicht die wahre) Bedeutung mit dem Begriff der Offenbarung verbindet und so ein gewisses (eben nicht adäquates) Verständnis der entsprechenden Sätze hat. (So lässt sich mit Hegel erklären, dass der Psychologismus mehr als ein bloß kontingenter Irrtum in der Philosophie und um sie herum ist; er ist vielmehr die Denkweise, in die man in Bezug auf (gewisse) Akte geraten *muss*, wenn man außerhalb der Erfahrung ihrer über sie sprechen und urteilen zu können meint.)

In der soweit dargestellten hegelschen Konzeption des Verhältnisses von Philosophie und Religion gilt also, dass die Differenz zwischen ihren Sätzen gerade *keine* Differenz der Inhalte impliziert, sondern umgekehrt Bedingung der Möglichkeit für das Ereignis *desselben Inhalts* (Aktes) in verschiedenen Formen, das heißt durch verschiedene geistige Vermögen, ist. Damit ist nun die Frage aufgeworfen, wie diese hegelsche Konzeption mit der Tatsache umgeht, dass (unter anderem) Jesus Christus und das Sakrament des Abendmahls *nicht* in den Sätzen *der Philosophie* vorkommen.

V

Zunächst scheint es so, als habe diese Tatsache die – wie man sagen könnte: in religiös-theologischer Hinsicht *antirealistische* – Implikation, dass es sich bei Jesus Christus und dem Sakrament des Abendmahls um nichts handelt, auf dessen Existenz wir in Wahrheit metaphysisch verpflichtet wären: denn worauf wir in Wahrheit metaphysisch verpflichtet sind, das ist durch die Philosophie aufgrund ihrer unbedingten Geltung festgelegt, und in der Philosophie kommen Jesus Christus und das Sakrament des Abendmahls eben nicht vor. Doch dieser Schluss ist ein Fehlschluss: Wie wir sahen, ist es dem Absoluten qua seiner Absolutheit wesentlich, sich in drei Formen zu realisieren und so dreierlei Gestalt zu gewinnen. Das bedeutet: *Zur vollgestaltigen Wirklichkeit des Absoluten gehört die Wirklichkeit Jesu Christi und des Sakraments des Abendmahls wesentlich hinzu*. Nun gibt es zwei Möglichkeiten, wie sich dies genauer verstehen lässt:

(i) Die erste Möglichkeit besagt, dass der Akt des Offenbarens des Offenbarens sich auch *ohne* Auftreten Jesu Christi und des Sakraments des Abendmahls ereignen kann und ereignet, eben in der Philosophie (und Hegel zufolge auch in der Kunst, was hier nicht weiter betrachtet werden soll). Dies hat die für die christliche Religion und Theologie (möglicherweise) inakzeptable Implikation, dass etwas, das dem Inhalt nach identisch mit dem sakramental vermittelten Heilwirken Christi ist, auch ohne Auftreten all dessen stattfinden kann. Anders im Falle der zweiten Möglichkeit.

(ii) Die zweite Möglichkeit besagt, dass Religion und Philosophie nur dann das Absolute – den Akt des Offenbarens des Offenbarens – realisieren können, wenn sie *gemeinsam* auftreten, sodass von einem individuellen endlichen Subjekt, in und an dem sie sich ereignen, gewusst wird, dass beide denselben Akt realisieren, also auch in der Philosophie das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi *indirekt* zu Bewusstsein tritt dadurch, dass der Akt, den die Philosophie vollzieht, eben *als identisch mit dem Akt, den die Religion vollzieht*, gewusst wird. Dies gilt dann freilich in beide Richtungen: Auch die Religion wäre erst vollgültig vollzogen, wenn sie, im soeben erläuterten Sinne, gemeinsam mit der Philosophie auftreten würde. Hegel scheint diese Implikation tatsächlich zu akzeptieren und folglich die zweite Möglichkeit affirmieren zu können – und zwar aus dem Grund, da er es für eine ohnehin unumkehrbare Entwicklung der (nach-)aufklärerischen Zeit hält, dass das religiöse Individuum (*auch*) *auf ein begreifendes Denken Gottes* drängt. Dies ist für Hegel kein Problem, sondern ein geistesgeschichtlicher Niederschlag der Tatsache, dass das Offenbaren des Offenbarens in seiner Absolutheit, wie gesagt, nicht auf ein geistiges Vermögen beschränkt ist. Aus Hegels Sicht besteht das Problem vielmehr darin, dass sich das begreifende Denken der Aufklärung (bis hinein in unsere Gegenwart) in den verkehrten Begriffsbedeutungen (dem „Verstandesdenken“, wie Hegel es nennt) vollzieht, sodass dieses Denken notwendig den Akt, welchen die Religion zu realisieren beansprucht, als unwirklich zurückweisen muss. Ist diese Diagnose richtig, so wirft sie unmittelbar die Frage auf, warum das Absolute nicht längst dafür gesorgt hat, dass eine Korrektur dieser Begriffsbedeutungen stattfindet; klar ist, wie gesagt, dass eine solche nicht aus den verkehrten Begriffsbedeutungen selbst heraus stattfinden kann, eine solche Korrektur also unverfügbar ist, nur durch das Absolute selbst möglich ist. Hegel

hatte die Hoffnung, zu seiner Zeit, dass dies im Kommen ist; er sah (in seiner eigenen Philosophie) die wahren Begriffsbedeutungen auftreten, wie sie sich gegen die verkehrten durchzusetzen beginnen (das „spekulative Denken“, wie Hegel es nennt, im siegreichen Kampf gegen das „Verstandesdenken“). Dass sich dies in der Geistesgeschichte nach Hegel nicht durchgesetzt hat, ist kaum zu leugnen. Allerdings widerlegt ein solcher *zeitlicher* Ausstand nichts von dem, was Hegel sagt, da seine Philosophie des absoluten Geistes an sich keine Aussage darüber treffen muss, wie, wann und wo genau sich das, was sie geschichtslos beschreibt, in der Geschichte realisiert.

VI

Nun gibt es allerdings noch ein weiteres Problem zu bedenken, das aus der dargelegten Konzeption zu folgen scheint: Selbst wenn man der soeben in Anschlag gebrachten zweiten Möglichkeit folgt, so gilt doch, dass die Religion nur *eine* Form und Gestalt der Realisierung des Aktes des Offenbarens des Offenbarens ist. Das scheint zu bedeuten: Das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi gehört zwar *wesentlich* zum absoluten Geist, *aber nur auf Ebene von Form und Gestalt*, nicht auf Ebene der Aktwirklichkeit selbst. Es scheint daher – um ein Wort Hölderlins zu variieren – nur eine Art „Gewand“ zu sein, in das sich Gott begibt. Das aber wäre eine metaphysisch weitaus zu schwache Bestimmung der Wirklichkeit des sakramental vermittelten Heilswirkens Jesu Christi. Doch so verhält es sich in Wahrheit gar nicht: Das aufgeworfene Problem beruht vielmehr auf einem Missverständnis des Verhältnisses von Inhalt zu Form oder Gestalt, welches Hegel *nicht* als Verhältnis einer Substanz zu einem ihr äußerlichen „Gewand“ (oder einer sonstigen „Hülle“) denkt. Anschaulich lässt sich dies durch Analogie zur Kunst, die auch eine Gestalt des absoluten Geistes ist, klar machen: Der Klang von Pauken und Trompeten in einer Bach’schen Kantate beispielsweise gehört auch „nur“ zur Form und Gestalt, in welcher dieses Kunstwerk den Akt des Offenbarens des Offenbarens realisiert. Offenkundig aber wäre es abwegig, den Klang von Pauken und Trompeten in einer Bach’schen Kantate für etwas diesem Akt bloß Äußerliches zu halten. Vielmehr spricht sich dieser Akt in

diesem Fall eben in diesem Klang aus und ist so wirklich. Man mag nun einwenden, dass eine gewisse Relativität dieses Klanges dadurch gegeben ist, dass es andere Kunstwerke – metaphysisch gleichen Ranges – gibt, die ohne diesen Klang auskommen. Das ist richtig und der Kunst eigentümlich, wie Hegel selbst betont: Sie ist wesentlich ein „Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbstständige Gestalten“, während die Religion wesentlich *eine* „Totalität“ ist.¹⁷ Das bedeutet nun: Das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi in der Religion entspricht dem Klang von Pauken und Trompeten der Bach'schen Kantate in der Kunst – allerdings so, dass jenes, anders als dieser, ohne Alternative ist, also nicht *eine*, sondern *die* Wirklichkeit, in welcher *allein* der Akt des Offenbarens des Offenbarens durch das geistige Vermögen der Vorstellung realisiert ist. Der Tatsache, dass das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi also keine unwirkliche Äußerlichkeit ist, entspricht die Tatsache, dass der Akt des Offenbarens des Offenbarens *als solcher*, abstrahiert von (aller) Form und Gestalt, in welcher er wirklich ist, gar nicht wirklich, sondern eben bloß eine *Abstraktion* ist. Es wäre also verkehrt zu meinen, dass dieser Akt als solcher eine in sich ruhende Substanz sei, die in das Gewand oder die Hülle von Formen und Gestalten treten könnte. Vielmehr ist der Akt nur wirklich in und durch die Formen und Gestalten. Das bedeutet: Es *gibt* kein Offenbaren des Offenbarens *außerhalb* der konkreten Gestalten von Kunst, Religion und Philosophie.

Die Zurückweisung derartiger Einwände ist entscheidend, um Hegels Begriff der Religion von dem Vorwurf freisprechen zu können, er sei *antirealistisch* in dem Sinne, dass er dem genuin Religiösen keine Wirklichkeit zuerkenne. Dies ist es, was die oben bereits kritisierten Rezeptionsstränge behaupten (und behaupten müssen), welche Religion und Philosophie bei Hegel als zwei Systeme von (Behauptungs-)Sätzen (miss)verstehen: dass, anders als die Sätze der Philosophie, die Sätze der Religion sich nicht auf eine Wirklichkeit beziehen; bestenfalls beziehen sie sich auf dieselbe Wirklichkeit wie die Sätze der Philosophie, drücken dies aber in unvollkommener oder zumindest bloß uneigentlicher oder indirekter, etwa allegorischer Weise aus. Eine solche Auffassung von Religion ist vonseiten christlicher Theologie mit Recht abgelehnt worden. Doch sie ist

17 G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830), § 572.

nicht Hegels Auffassung, sofern der hier vorgetragene Gedankengang triftig ist. Klassische (und berechnigte) Einwände der christlichen Theologie gegen denjenigen Hegel, wie er von den kritisierten Rezeptionssträngen dargestellt wurde, prallen an dieser Auffassung ab. Das bedeutet freilich nicht, dass es vonseiten christlicher Theologie nicht andere, interessante(re) Einwände gegen – oder besser: Anfragen an – diese Auffassung geben kann, vielleicht sogar geben muss. Diese werden aber dann gerade durch diese Auffassung artikulierbar, und sie müssen (vielleicht) keine totale Ablehnung von Hegels Philosophie bedeuten, sondern können eine geistig gewinnbringende Transformation derselben anstoßen. Solches soll nun, im Sinne einer perspektivischen, dabei aber möglichst exakten Problemanzeige, exemplarisch angedeutet werden.

VII

Dazu ist es allerdings zunächst geboten und nötig, das eigentümliche geistige Profil und die Stärken von Hegels Auffassung der (christlichen) Religion zusammenfassend hervortreten zu lassen: Im Hinblick auf die Adäquatheit gegenüber der christlichen Religion und Theologie besteht eine Stärke darin, dass sie den dort zentralen Gedanken der „Selbstoffenbarung“ durch den Begriff des (absoluten) Geistes als „Offenbaren des Offenbaren“ aufklären kann. Im Hinblick auf das vieldiskutierte, notorisch umstrittene Verhältnis, in welchem die christliche Religion (und Theologie) zur Metaphysik (und Philosophie) steht oder nicht steht, stehen oder nicht stehen sollte, liegt die Stärke und Originalität von Hegels Theoriebildung darin, dass sie eine klare Alternative zu zwei bekannten Arten von Positionen darstellt; denn Hegels Theoriebildung impliziert, dass Religion und Philosophie *als zwei gleichrangige Gestalten* desselben Aktes, des Offenbaren des Offenbaren, anzuerkennen sind:

(i) Damit tritt sie *einerseits* derjenigen Art von Position entgegen, die denkt, dass der Religion im Lichte der Philosophie die Geltung abzusprechen sei, sofern sie das, wovon sie spricht, für wirklich hält – eine Position, die ironischerweise auch innerhalb der (akademischen) Theologie vertreten wurde, bei Falk Wagner ironischerweise als scheinbar konsequente Auslegung Hegels. Es ist gewiss mehr

als ein Zufall, dass Wagners eigene Theoriebildung schließlich von der Auffassung, *die Philosophie* könne den absoluten Geist (anders als die Religion) in eigentlicher Form realisieren, zu einer defaitistischen Auffassung von Geist und (metaphysischer) Erkenntnis überhaupt gelangt ist.¹⁸ Auch wenn dies einer eigenen Diskussion und eines eigenen Nachweises bedürfte, so liegt im Lichte der hier vertretenen Auffassung die Erklärung dafür nahe, dass ein für die Philosophie reserviertes Absolutes ipso facto kein Absolutes sein kann, mit einer Aberkennung der Religion sich die Philosophie also ebenfalls aberkennt, jedenfalls als Disziplin, die das Absolute zum Gegenstand hat.

(ii) *Andererseits* nun tritt Hegels Theoriebildung derjenigen Art von Position entgegen, die denkt, dass der Philosophie (oder Metaphysik) im Lichte von Religion und der ihr entsprechenden Theologie *sub ratione Dei* eine nur vorläufige Geltung zuzuerkennen sei (so bei Wolfhart Pannenberg¹⁹) – oder eigentlich gar keine, oder allenfalls eine für den Antichristen (so bei Karl Barth²⁰). Interessant an Pannenberg's Auffassung ist, worin er den prinzipiellen Grund für die nur vorläufige Geltung von Philosophie (oder Metaphysik) zu erkennen meint: Religion und mit ihr die Theologie sind durch und durch *geschichtlich*, und die Philosophie (oder Metaphysik) als Disziplin reinbegrifflichen Denkens ist eo ipso *ungeschichtlich*; dies bedeutet nicht nur, dass sie nicht in den Blick bekommt, was *in* der Geschichte der Fall ist, sondern auch, dass sie die *logischen Formen* des Geschichtlichen nicht aus sich erkennen kann und die Offenbarung, welche *als Geschichte* ist, somit *der Form nach* nicht aus sich erreichen kann. Mit Pannenberg lässt sich daher ein bestimmter Dissens zu Hegels Theoriebildung, wie sie hier rekonstruiert wurde, formulieren: Auch Sätze der Religion und, mit ihr, der Theologie, sind *Behauptungssätze*, die sich auf geschichtliche Sachverhalte be-

18 Es handelt sich, wie Christine Axt-Piscalar überzeugend rekonstruiert und geteilt hat, um ein Scheitern auf hohem Niveau, aber eben um ein Scheitern (C. Axt-Piscalar, Falk Wagners spekulatives Programm und sein Scheitern).

19 Vgl. hierzu und zum Folgenden T. Oehl, Die theologische Insuffizienz des Begriffs. Dort werden auch diesbezüglich einschlägige Passagen aus Pannenberg's Werk genau untersucht.

20 Man denke eben an Barths berühmtes Diktum, die natürliche Theologie sei von vornherein abzulehnen, da sie nur der Theologie und Kirche des Antichristen bekömmlich sei. Vgl. hierzu etwa die Darstellung von C. Kock, Natürliche Theologie.

ziehen; solches tritt in Hegels Theoriebildung nicht auf. Für Pannenberg hätte der hier präsentierte Hegel daher immer noch als ein *Antirealist* zu gelten.

So viel als *kleine Typologie* von Positionen im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Theologie auf der einen und Philosophie und Metaphysik auf der anderen Seite, in welcher sich das eigentümliche Profil von Hegels Theoriebildung mitsamt ihren Stärken abzeichnen mag. Zum Schluss aber soll nun ein (mögliches) Problem derselben artikuliert werden, das in der bisherigen Hegelrezeption keine (oder allenfalls eine sehr randständige) Rolle gespielt hat. Es handelt sich um ein Problem, das dialektischerweise wiederum gerade vor dem Hintergrund einer Stärke von Hegels Theoriebildung als solches klar hervortritt: In Hegels Begriff der Offenbarung wird das, was sich zeigt, letztlich also das sich-Zeigen selbst, als *unbedingte, aktive Autorität* aufgefasst, der Adressat des sich-Zeigens, das individuelle endliche Subjekt, hingegen als *passiver Empfänger* dieses sich-Zeigens. Dies ist, vom Standpunkt *lutherischer* Theologie aus, zunächst zu würdigen und anzuerkennen: Mit seiner Auffassung des Absoluten als unbedingter, allein aktiver Autorität und des individuellen endlichen Subjekts als eines passiven Empfängers hat Hegel einen Kern der lutherischen Lehre (im Geiste von *De servo arbitrio*) auf den Begriff gebracht, und in der Tat begriff Hegel seine Philosophie auch dezidiert in geistiger Treue zur lutherischen Lehre. Von deren Warte aus zu problematisieren und zu kritisieren ist also nicht die *Passivität* des individuellen endlichen Subjekts im Akt der Offenbarung, sondern vielmehr etwas anderes: Hegel fasst den Akt des Offenbarens seiner Form nach, wie man sagen könnte, als *instantan* auf. Damit ist gemeint, dass er sich *unmittelbar, nicht prozessual artikuliert* aus dem Zustand seines sich-noch-nicht-Eingestellthabens einstellt – ganz, wie sich eine Begegnung mit einem personalen Gegenüber einstellt: *In dem Moment*, in dem beispielsweise der Blickkontakt zu einem personalen Gegenüber hergestellt ist, *bin* ich diesem schon begegnet. Es ist, wie wenn das Licht angeht – und so *soll* es nach Hegel auch sein; so wird verständlich, warum Hegel immer wieder die (pagane) Lichtmetaphorik bemüht, um seinen Geistbegriff zu erläutern. Es gibt hier keinen *Zwischenzustand*, was sich sprachlich daran zeigt, dass es in solchen Fällen keinen Sinn macht zu sagen, „ich bin ihm *halb* begegnet“. Zwar erkennt Hegel klar, dass es *notwendige Vorbe-*

dingungen dafür geben kann (und tatsächlich gibt), dass sich der Akt des Offenbarens einstellen kann; so kann er sich beispielsweise in Form und Gestalt des philosophischen Einleuchtens nur dann einstellen, wenn das individuelle endliche Subjekt sich überhaupt in die Aktivität des Denkens begeben hat; *im* Denken einleuchten kann mir nur etwas, wenn ich *denke*. Das ändert wohlgerne nichts daran, dass ich *im Einleuchten als solchem* passiv, empfangend bin. Solche notwendigen Vorbedingungen sind als solche dem Akt des Offenbarens als solchem *äußerlich*. Es gehört also *nicht* zum Begriff und Wesen dieses Aktes als solchem, dass er sich *prozessual artikulieren* (*schrittweise einstellen*) kann. Gewiss denkt Hegel, wie wir sahen, dass der Akt der Offenbarung sich *in sich* artikuliert ereignet (und nicht in bestimmungsloser Unmittelbarkeit): indem *etwas Bestimmtes* einleuchtet (Philosophie), oder indem ein *bestimmter Kultus* vollzogen wird (Religion). Doch sind dies Artikulationen, in welchen der Akt der Offenbarung als solcher sich immer schon ganz eingestellt *hat*; es sind keine prozessualen Artikulationen *des sich-Einstellens* dieses Aktes, also *keine Übergänge vom Nicht-Offenbarsein zum Offenbarsein*. Es muss und soll hier nicht bestritten werden, dass es ein solches *übergangsloses, instantanes* sich-Einstellen von Offenbarung geben kann und gibt. Doch es soll behauptet werden, dass es *auch* solches gibt, dem ein *schrittweiser Übergang* vom Zustand des nicht-Offenbarseins aus wesentlich ist. Dass es so etwas gibt, bezeugt die philosophische wie die religiöse Erfahrung selbst: Eine philosophische Einsicht stellt sich nicht notwendig schlagartig ein, sondern über gewisse Stationen, Meilensteine, Ahnungen, Rätsel, Umwege, Orientierungen. Das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi am Individuum ereignet sich nicht notwendig schlagartig, sondern wird erschüttert und intensiviert, im Ringen gefestigt, gebildet und geklärt durch biographische Stationen hindurch. In diesem Sinne könnte zwar – mit Hegel – an der *Zentralität* des sakramental vermittelten Heilswirkens Jesu Christi für die (christliche) Religion festgehalten werden, allerdings ohne damit behaupten zu müssen, dass aller anderer religiöser Gehalt und Vollzug demgegenüber eine *Äußerlichkeit* sei; vielmehr ließe sich solcher als ein *dynamisches Umfeld eines Zentrums* verstehen, das eben auch nur in einem solchen Umfeld Zentrum sein kann. All dies lässt sich wiederum am Denkmodell der *Begegnung* mit einem personalen Gegenüber klarmachen: Es gibt nicht nur die in-

stantane Form einer solchen Begegnung, sondern eben auch die Art von Begegnung, die sich (beispielsweise) in einem dunklen Raum ereignet und in welcher ich noch nicht weiß, ob die Geräusche und Lichtreflexe die Anwesenheit einer Person bezeugen oder vielleicht bloß das Knacken des Parketts und ein Einfall des Außenlichts sind. Und dies ist mehr als ein Bild: Denn es ist ja in der Tat ein *Dunkel*, in welches hinein sich das Offenbaren des Offenbaren ereignet, wie Hegel es versteht; das Dunkel meiner Verkehrtheit ist Ausgangspunkt des philosophischen wie auch des religiösen Vollzugs, in dem diese Verkehrtheit verkehrt wird.

An dieser Stelle mag nun der Einwand naheliegen, dass es sich bei einer solchen prozessualen Artikulation des sich-Einstellens des Aktes bloß um ein *psychologisches* Phänomen handle, das nicht auf der Ebene einer philosophischen oder theologischen Auffassung des Offenbaren zu behandeln sei, nämlich um eine Art *Unsicherheit* oder *Wanken* des individuellen endlichen Subjekts, ob sich ihm wirklich etwas gezeigt hat, ob der Gehalt dieses (vermeintlichen) sich-Zeigens von ihm affirmiert werden soll oder nicht – oder ähnliches. Dieser Einwand ist insofern berechtigt und fruchtbar, als er danach verlangt, einen *klarerer Begriff* dieser prozessualen Artikulation zu geben, indem aufgezeigt wird, *was genau es ist*, das für die prozessuale Artikulation verantwortlich ist – und dabei zu zeigen, dass es etwas *nicht-Psychologisches* ist.

VIII

Das gesuchte Nichtpsychologische, das für die prozessuale Artikulation des Offenbaren verantwortlich ist, ist das *Zeichen*. Das Zeichen ist schon deshalb nichtpsychologisch, da ihm eine Sinnlichkeit und damit Öffentlichkeit zukommt; aber auch deshalb, da der Umgang mit ihm nicht (bloß) ein faktisch-psychologischer (kausaler) Prozess ist, sondern ein *normativer* Prozess, wie auch das Offenbaren: ein Zeichen gilt es zu *verstehen*, zu *deuten* oder zu *interpretieren*, und dem Verstehen, Deuten oder Interpretieren als solchem ist es wesentlich, dass es *gut* oder *schlecht*, *gelingend* oder *misslingend* vollzogen werden kann; wie diese (noch ganz vagen und vorläufigen) Formulierungen bereits anzeigen, ist der Zeichenbegriff durch und

durch normativ verfasst, aber normativ *dynamischer* als die bloße, statische Zweiwertigkeit von *wahr* und *falsch* (oder *gilt* und *gilt nicht*) es ist. Diese Dynamik ermöglicht die gesuchte prozessuale Artikulation des Aktes des Offenbarens des Offenbarens; im Verstehen, Deuten oder Interpretieren kann sich das, was sich zeigt, schrittweise einstellen. So ist es also der Begriff des Zeichens (der freilich einer eigenen gründlichen Analyse bedarf), welcher eine nichtpsychologische Auffassung dieser prozessualen Artikulation möglich macht. In diesem Sinne hat Gesche Linde, in ihrer (nach meinem Urteil) äußerst gedankenreichen und systematisch höchst relevanten Studie *Zeichen und Gewißheit* (2013)²¹, den Zeichenbegriff als solchen wie auch in (offenbarungs-)theologischer Hinsicht untersucht. Sie zeigt dabei auch auf, dass gerade der Begriff der *Erfahrung* in Aporien mündet, die sich (nur) zeichentheoretisch überwinden lassen; analog ist die vorliegende Abhandlung zu dem Ergebnis gekommen, dass der erfahrungsförmige Offenbarungsbegriff Hegels einer zeichentheoretischen Vertiefung bedarf. Allerdings ist zu betonen, dass der Erfahrungsbegriff Hegels im Unterschied zu vielen derjenigen Erfahrungsbegriffe, die Linde in ihrer Studie kritisch diskutiert, von vornherein kein psychologischer ist: Er bezeichnet, wie schon gesagt, keinen Vorgang oder Zustand im individuellen endlichen Subjekt, sondern den Auf-Bruch des bloßen Insichseins des individuellen endlichen Subjekts durch das Ereignis der Aktwirklichkeit des Offenbarens des Offenbarens, also, wie gezeigt, durch eine Art von Begegnung mit einem Gegenüber. Deshalb hat Hegels Erfahrungs- und Offenbarungsbegriff von sich her eine Offenheit für den Zeichenbegriff, der als solcher ebenfalls nichtpsychologisch ist, was als ein Wahrheitsmoment gelten kann, das – im Sinne Hegels – in seiner Vertiefung durch den Zeichenbegriff aufgehoben werden müsste. Es ist somit mehr als nur ein *historisch* interessanter Sachverhalt, dass auch von Hegels Erfahrungs- und Offenbarungsbegriff aus der Zeichenbegriff sich aufdrängt; es deutet sich an, dass

21 G. Linde, *Zeichen und Gewißheit*. Mein Studium dieser hochkomplexen, anspruchsvollen Schrift steht leider noch am Anfang. Dies entschuldigt etwaige Missverständnisse nicht, erklärt sie aber – und eröffnet Hoffnung auf deren Überwindung durch künftige weitere Arbeit an diesem Werk ebenso wie die Aussicht auf eine detaillierte(re) Auseinandersetzung damit, in welcher eine konkrete Umsetzung der hier skizzierten Forschungsaufgabe(n) bestehen könnten.

eine Verbindung von Hegels Erfahrungs- und Offenbarungsbegriff mit dem Zeichenbegriff zu einer *systematisch* adäquaten philosophisch-theologischen Position zu entwickeln wäre – im Geiste engst verwandt mit, aufgrund seiner *subjektphilosophischen* Fassung aber doch auch verschieden zu demjenigen, den Gesche Linde primär in Auseinandersetzung mit Luther entwickelt hat, und dies auf äußerst eindrucksvolle Weise.²² Gemeinsam mit dieser lutherischen Auffassung hätte Hegels zeichentheoretisch transformierter Begriff der Erfahrung und der Offenbarung, dass beide Offenbarung als *wesentlich unverfügbar* denken.²³ Eine solche zeichentheoretische Transformation von Hegels Begriff der Erfahrung und der Offenbarung hätte zudem eine Konsequenz, die bedeutsam ist im Hinblick auf das Sachthema des vorliegenden Bandes: Im Lichte eines (umfassenden) Zeichenbegriffs, wie Linde ihn (mit Peirce) entwickelt, könne die Auffassung „religiöser Sprache“ bei Hegel vertieft, erweitert und geschärft werden. Es ließe sich damit nämlich wohl zeigen, dass die dargestellte wechselseitige Abhängigkeit von *Vollzug* und *Sätzen* ein in sich ausdifferenzierter und zusammenhängender Gebrauch verschiedenartiger Zeichen ist: *sprachlicher* Zeichen im Falle der Sätze, *nicht-sprachlicher* Zeichen im Falle des kultischen Vollzugs. Damit wäre diese wechselseitige Abhängigkeit keine (womöglich sogar vitiöse) Zirkularität, sondern ein komplexer, in sich ausdifferenzierter Zusammenhang verschiedenartiger Zeichen und ihrer Verstehens-, Deutungs- oder Interpretationsprozesse.

Die sich damit abzeichnende Konstellation möglicher Positionen und damit Debatten, welche zu führen lohnend zu sein verspricht, konnte hier nur noch an-gedeutet, nicht aber durchgeführt werden. Dies wäre Aufgabe eines eigenen Unterfangens. Als letzter Schritt der vorliegenden Abhandlung soll lediglich noch eine *sprachliche* Reformulierung von Hegels Offenbarungsbegriff gegeben werden, die in

22 Dass man von Hegel aus auf einen Zeichenbegriff, wie Gesche Linde ihn mit Peirce entwickelt, stoßen kann, ist auch von Peirces hegelschem Hintergrund her naheliegend (vgl. dazu exemplarisch K. W. Zeidler, Peirce und Hegel). Wie Peirce sich selbst zu Hegel in ein Verhältnis setzt, führt Linde in ihrer Studie ebenfalls an (vgl. G. Linde, Zeichen und Gewißheit, 733).

23 Gesche Linde spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von einem „unverfügbaren Interpretationspozeß [sic!], der durch eine Fülle weiterer unverfügbarer Interpretationsprozesse gestützt wird: und gerade so versteht die christliche Gewißheit sich als von Gott selbst konstituiert“ (G. Linde, Zeichen und Gewißheit, 1064).

die eben skizzierte Richtung einer zeichentheoretischen Transformation weist und damit plastisch andeutet, wie ein zeichentheoretisch transformierter hegelscher Offenbarungsbegriff konkrete Gestalt gewinnen könnte: „Offenbaren“ lässt sich nicht nur, wie bei Hegel der Fall, als „sich-Zeigen“ reformulieren, sondern auch als „sich-zu-erkennen-Geben“. Letzteres ist eine uns (auch) natürlichsprachlich vertraute Redeweise; davon, dass sich jemand zu erkennen gibt, können wir sowohl sprechen, wenn dies instantan geschieht, als auch dann, wenn es „Stück für Stück“, also prozessual artikuliert, geschieht. Demgegenüber scheint der Begriff des sich-Zeigens, in seiner lichttheoretischen Fassung, auf eine instantane Form festgelegt. Es ließe sich nun sagen, dass das instantane sich-Zeigen ein *Extremfall* des an sich prozessual artikulierten sich-zu-erkennen-Gebens ist, nämlich derjenige, in dem sich diese prozessuale Artikulation zum Instantanen zusammenzieht, genauer: in welchem die unverfügbare Instanz des Offenbarens ein solches Extrem gewährt, dessen sich-Einstellen somit *ebenso* unverfügbar ist. Dies wiederum dürfte dem zentralen Gedanken von Gesche Linde nahekomen und entsprechen, dass mit einem zeichentheoretischen Offenbarungs- und Glaubensbegriff sowohl das prozessual artikuliert *Verstehen*, das deutend und interpretierend vor sich geht, als auch die instantane *Glaubensgewissheit* denkbar wird. Dies zusammendenken zu können, ist nicht nur für die lutherische Theologie, sondern auch für die Philosophie von Interesse, wenn sie die Eigenart und Unverfügbarkeit ihres eigenen Denkens verstehen und gegen Einwände verteidigen will. Soweit ich sehe, sind damit geistige Fluchtpunkte benannt, die noch der weiteren Erschließung und Erforschung harren.

Literaturverzeichnis

Axt-Piscalar, Christine: Theo-logische Religionskritik und Theorie des Absoluten. Falk Wagners spekulatives Programm und sein Scheitern, in: C. Danz / M. Murrmann-Kahl (Hg.), *Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 111–132.

Danz, Christian: Vorstellung und Begriff. Anmerkungen zu einer Zweideutigkeit von Hegels Religionsphilosophie, *Hegel-Jahrbuch* (2017), 118–124.

- Dierken, Jörg: Gott als Geist. Theo-logik und Religionsvollzug in Hegels Religionsphilosophie, in: D. Korsch / H. Ruddies (Hg.), *Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1989, 47–72.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik*. Herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg: Meiner 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Herausgegeben von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas unter Mitarbeit von U. Rameil, Hamburg: Meiner 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Band 3: Die vollendete Religion*. Neu herausgegeben von W. Jaeschke, Hamburg: Meiner 1995.
- Jaeschke, Walter: Einleitung, in: W. Jaeschke (Hg.), *G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Band 3: Die vollendete Religion*, Hamburg: Meiner 1995, IX–XXXIV.
- Kock, Christoph: *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Linde, Gesche: *Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Oehl, Thomas: Die theologische Insuffizienz des Begriffs. Zur Systemkonzeption Wolfhart Pannenberg, in: G. Wenz (Hg.), *Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg* (Pannenberg-Studien Bd. 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 233–263.
- Oehl, Thomas: Thesen gegen Feuerbach. Systematische Überlegungen zu Pannbergers Auffassung der Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte des göttlichen Geheimnisses, in: G. Wenz (Hg.), *Theologie der Religionsgeschichte. Zu Wolfhart Pannbergers Entwurf* (Pannenberg-Studien Bd. 8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, 53–83.
- Oehl, Thomas: *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021.
- Strauß, David Friedrich: *Der alte und der neue Glaube: ein Bekenntniß*, Leipzig: Hirzel 1872.
- Vossenkuhl, Wilhelm: Gott im Kultus. Anmerkungen zu Hegels Religionsphilosophie, in: C. Herberichs et al. (Hg.), *Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien*, Berlin/Boston: De Gruyter 2015, 365–371.
- Wagner, Falk: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 18 (1976), 44–73.

Zeidler, Kurt Walter: Zeichen und Schluß: Peirce und Hegel, in: L. Nagl et al. (Hg.), *Philosophie und Semiotik* (Sektionsakten des Zweiten Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie), Wien: ÖGS 1991, 153–166.